

De la ontología binaria a la pluralidad híbrida: Naturaleza, Cultura y Subjetividad en Donna Haraway, Natasha Vita-More y Laboria Cuboniks

Brais González Arribas. Universidad de Vigo (España)

Recibido 09/07/2025 • Aceptado 08/10/2025

ORCID: <<https://orcid.org/0000-0002-3707-6397>>

Resumen

Este artículo examina la problemática relación que existe entre *naturaleza* y *cultura* en el contexto contemporáneo, así como el tipo de subjetividad que emerge de estas complejas relaciones. Para ello, se apoya en tres perspectivas que cabe situar en la órbita de los estudios de género: el ciberfeminismo de Donna Haraway, el xenofeminismo de Laboria Cuboniks y el transhumanismo de Natasha Vita-More que, al ser enfoques que desafían las dicotomías tradicionales y proponen una comprensión más compleja de las relaciones entre lo orgánico y lo tecnológico, extraen de tal análisis una posición propia sobre lo que define la subjetividad del presente.

Palabras clave: naturaleza, cultura, subjetividad, Donna Haraway, Natasha Vita-More, Laboria Cuboniks.

Abstract

From Binary Ontology to Hybrid Plurality: Nature, Culture and Subjectivity in Donna Haraway, Natasha Vita-More and Laboria Cuboniks

This article examines the problematic relationship between *nature* and *culture* in the contemporary context, as well as the kind of subjectivity that emerges from these complex relationships. In doing so, it draws on three perspectives that can be situated in the orbit of gender studies: Donna Haraway's cyberfeminism, Laboria Cuboniks' xenofeminism and Natasha Vita-More's transhumanism, as approaches that challenge traditional dichotomies and propose a more complex understanding of the relations between the organic and the technological, drawing from such analysis a position on what defines subjectivity in the present.

Key words: Nature, Culture, Subjectivity, Donna Haraway, Natasha Vita-More, Laboria Cuboniks.

De la ontología binaria a la pluralidad híbrida: Naturaleza, Cultura y Subjetividad en Donna Haraway, Natasha Vita-More y Laboria Cuboniks

Brais González Arribas. Universidad de Vigo (España)

Recibido 09/07/2025 • Aceptado 08/10/2025

ORCID: <<https://orcid.org/0000-0002-3707-6397>>

§ 1. Introducción

La problemática sobre la legitimidad de la división entre *naturaleza* y *cultura* se enmarca en la discusión sobre la validez de la propuesta teórica elaborada en el contexto de la metafísica occidental, particularmente en la Modernidad europea. Este planteamiento se fundamentaba en una concepción dualista y dialéctica de la realidad, que pretendía explicar el ser de las cosas y permitir su conocimiento mediante una división de lo existente en clasificaciones binarias. De este modo, se distinguía entre lo natural y lo artificial, lo humano y lo no-humano, la mente y el cuerpo, el hombre y la mujer, lo masculino y lo femenino, el heterosexual y el homosexual (o bisexual), el blanco y el racializado o entre el propietario y el expropiado, por citar algunas de las oposiciones más significativas. Sin embargo, estas categorías, lejos de ser objetivas o neutras, conllevan una carga ideológica que repercute en el ámbito práctico, privilegiando uno de los elementos sobre el otro. Así, a uno se le asigna la categoría ontológica de lo «auténtico» y la categoría moral de lo «bueno», mientras que el otro es considerado como degenerado o corrupto. Esta escisión otorgaba legitimidad para que se desarrollaran procedimientos para la corrección de lo desviado, al tiempo que se justificaba su sumisión frente a lo considerado como «auténtico».

Aunque diversos pensadores del siglo XX, entre los que se encuentran figuras tan importantes como Jacques Derrida, Michel Foucault o Gilles Deleuze, formularon críticas contundentes contra esta dicotomía, fueron las «filosofías alternativas» las que condujeron esta crítica hacia una reformulación de los modos de entender y dar cuenta de la realidad. Estos enfoques, ejemplificados, en un primer momento, por el pensamiento decolonial y la teoría feminista, y, en un segundo, por el ecologismo

crítico y el animalismo, promovieron la superación de las dicotomías tradicionales y fomentaron una comprensión más compleja y plural de las relaciones entre entidades orgánicas e inorgánicas y lo que produce el ser humano, y que habitualmente se denomina *cultura*.

En el contexto actual, la distinción entre *naturaleza* y *cultura* se vuelve particularmente problemática por dos razones fundamentales. Por un lado, el término *Antropoceno* señala cómo el estilo de vida humano ha impactado en el funcionamiento de la tierra como sistema. El Antropoceno sugiere que la humanidad se ha convertido en una fuerza geofísica capaz de alterar profundamente los ciclos biogeoquímicos, las configuraciones de los ecosistemas y las condiciones climáticas del planeta. Con esta noción, en cierto sentido, se borra la línea tradicionalmente trazada entre *naturaleza* y *cultura*, ya que, al hablar de cambios geofísicos inducidos por la actividad humana, estamos refiriendo a una *cultura* que se inscribe materialmente en la *naturaleza*. Esta cuestión se vuelve aún más compleja al considerar la agencia de otras entidades en la conformación de los ecosistemas. Esto evidencia que la *naturaleza* no es algo puro o dado, sino un efecto de la acción de multitud de actores, por lo que puede entenderse como una construcción dinámica y cambiante.

Por otro lado, esta obsolescencia también se manifiesta con la emergencia de nuevas tecnologías y su papel en la redefinición de lo que cabe considerar como *natural*. Las biotecnologías, la inteligencia artificial y la robótica, entre otras tecnociencias, rompen con la idea de que la *cultura* se limita a la producción de significados y no a la intervención material en la *naturaleza*, cuestionando la noción de que lo *biológico* exista independientemente de las intervenciones humanas y animándonos a reconsiderar tanto el concepto de vida como las fronteras que existen entre lo humano y lo no humano, así como el propio estatuto del ser humano en el presente.

Estos aspectos evidencian que la distinción entre *naturaleza* y *cultura* se vuelve difusa y problemática, siendo insuficiente para describir la condición humana en la contemporaneidad. Surge entonces la pregunta central: ¿qué es el ser humano hoy? ¿Cómo puede ser descrito y entendido a la luz de los nuevos avances teóricos, científicos y tecnológicos?

Para abordar estas cuestiones, este artículo se propone analizar las perspectivas de tres enfoques contemporáneos que desafían la distinción tradicional entre *naturaleza* y

cultura, inscritos dentro de los estudios de género: la de Donna Haraway, representante del ciberfeminismo (aunque integra posiciones próximas al feminismo posthumanista y al ecofeminismo); la de Laboria Cuboniks, colectivo¹ del que emerge el xenofeminismo, y la de Natasha Vita-More, representante de la visión transhumanista.

Ahora bien, es preciso reconocer que estas propuestas no emergen en un vacío ya que, desde los años setenta del pasado siglo, diversas pensadoras feministas disidentes habían ya cuestionado la oposición entre *naturaleza* y *cultura*, anticipando los debates que hoy se reformulan con nuevas herramientas teóricas. Así, Shulamith Firestone (1976) vio en las tecnologías reproductivas una vía para emancipar a las mujeres del destino biológico de la gestación, proponiendo la abolición del sistema sexo/género según lo comprende el pensamiento tradicional y anticipando con ello una nueva manera de entender las subjetividades. Monique Wittig (2006), por su parte, denunció la categoría de *mujer* como una construcción política del régimen heterosexual, revelando el modo por el que este produce diferencias naturalizadas que legitiman la subordinación de las mujeres y de aquellos que no siguen el régimen de sexualidad instituido. Finalmente, Sadie Plant, en los años noventa, profundizó en varias de las ideas centrales del ciberfeminismo, poniendo de relieve la inestabilidad y artificialidad de la subjetividad, así como su carácter dividido y fluido. Plant (1998) analizó la convergencia entre los organismos vivos y las tecnologías digitales, subrayando el papel fundamental que estas desempeñan en la configuración de las subjetividades. Además, destacó la importancia histórica de las mujeres en el desarrollo de las tecnologías digitales, cuestionando los relatos tradicionales que las han invisibilizado.

Estas críticas fundacionales configuran la genealogía de las posiciones actuales: la demanda de control sobre los medios reproductivos formulada por Firestone anticipa la reivindicación tecnopolítica sobre la reproducción que recuperan y radicalizan colectivos como Laboria Cuboniks; la denuncia de Wittig sobre la función constituyente del régimen heterosexual abre el camino a las lecturas *queer* contemporáneas que muestran cómo el sexo mismo se produce normativa y

¹ Laboria Cuboniks es un colectivo formado por Diann Bauer, Helen Hester, Amy Ireland, Patricia Reed, Katrina Burch y Olivia Lucca Fraser.

tecnopolíticamente; y Plant y el activismo ciberfeminista de los 90², quienes anticiparon la confianza en la tecnología como espacio político y de agencia que ya tanto Haraway, hace años, como hoy las xenofeministas ponen en diálogo crítico con la materialidad tecnológica.

En las últimas dos décadas, este impulso crítico ha tomado un nuevo rumbo con el llamado *giro material* de los feminismos neomaterialistas. Autoras como Karen Barad, Rosi Braidotti, Stacy Alaimo y Jane Bennett han desplazado el foco del análisis desde el lenguaje hacia la materia, entendida ya no como un sustrato pasivo, sino como un agente activo en la configuración de los cuerpos, los afectos y las identidades. Barad (2007), en particular, desarrolla un «realismo agencial» con el que busca superar tanto el constructivismo social como el realismo ingenuo, proponiendo una visión en la que ser y conocer forman parte de un mismo proceso onto-epistemológico. En este contexto, introduce la noción de *intra-acción* para describir el modo en que los fenómenos emergen de relaciones dinámicas en las que las entidades no preexisten como tales, sino que se constituyen en y por esas relaciones. Así, la frontera entre lo natural y lo cultural se desdibuja y la realidad, incluido el ámbito de la biología, deja de concebirse como una esencia fija para entenderse como un campo de múltiples conexiones atravesado por prácticas y relaciones más-que-humanas. Con ello, los cuerpos dejan de entenderse como meros receptáculos de significados sociales para concebirse como nodos activos en redes de producción de materia y sentido.

En paralelo, la teoría *queer* ha mostrado cómo lo biológico es también un campo de normatividad y control tecnológico. Judith Butler (2002) defendió que tanto el sexo como el género no derivan de una base natural, sino que se produce performativamente a través de prácticas repetidas que responden a marcos normativos preestablecidos. Siguiendo esta línea, Paul B. Preciado (2020) mostró que los cuerpos son producidos y regulados por regímenes farmacopornográficos que modelan el deseo, la sexualidad y la subjetividad mediante hormonas, fármacos y

² Entre ellos cabe destacar a VNS Matrix, colectivo que surgió a principios de los años 90 y que se convirtió en una figura clave del ciberfeminismo. En su *Manifiesto ciberfeminista para el s. XXI* (1991) planteó una crítica a los discursos dominantes sobre género y tecnología, proponiendo una estética subversiva que mezclaba ironía, erotismo y crítica política. Su trabajo sentó las bases para entender el espacio digital como un terreno de disputa simbólica y de agencia feminista, anticipando muchas de las preocupaciones que hoy retoman movimientos como el xenofeminismo, tales como la crítica al patriarcado tecnocientífico o la reapropiación del espacio digital como lugar de disidencia.

representaciones mediáticas. Con ello subraya que los cuerpos no son entidades fijas, sino puntos de cruce de fuerzas múltiples que, al mismo tiempo, los hacen vulnerables y los exponen a diversos mecanismos de control. Desde estas perspectivas, como se observa, se afirma que la biología no es un dato previo, sino una tecnología política que produce cuerpos legibles dentro de regímenes normativos constituidos y constituyentes. Lo vivo aparece así como una zona de disputa, donde se entrecruzan dispositivos de control y posibilidades de resistencia, reapropiación y transformación social.

Teniendo en cuenta lo dicho, la selección de Haraway, Laboria Cuboniks y Vita-More no es casual, ya que cada una ha contribuido significativamente, desde un análisis crítico de la dualidad naturaleza/cultura, a una reevaluación de la subjetividad en un contexto definido por diversos avances tecnológicos, tensiones medioambientales y transformaciones sociales, en continuidad o en paralelo a las posiciones neomaterialistas y *queer* mentadas. Donna Haraway, a quien se le va a prestar una especial atención por ser la autora más influyente entre las analizadas, ha sido pionera en desafiar las fronteras entre lo natural y lo artificial con su concepto de *cíborg*, noción que se matiza en la última etapa de su pensamiento con las de *simpoiesis* y *composthumano*, con las que pretende enfatizar tanto la acción creadora de las entidades no-humanas, particularmente de las orgánicas, como la prioridad de la hibridación del ser humano con lo orgánico en vez de con lo tecnológico o artificial. Por su parte, Laboria Cuboniks y Natasha Vita-More proponen una visión radical de la tecnología como herramienta de emancipación y transformación del cuerpo. No obstante, mientras el xenofeminismo de Cuboniks es crítico con la relación que la tecnología mantiene con el modo de producción existente, que obstaculiza la efectiva emancipación humana, el transhumanismo de Vita-More lo interpreta como el sistema que mejor vincula la lógica de la eficiencia con la mejora humana, que es el objetivo que en último término pretende alcanzar.

A través de este análisis, se busca entonces:

- 1) Examinar cómo estas perspectivas reformulan la relación entre *naturaleza* y *cultura*.
- 2) Explorar sus propuestas sobre la condición humana en el contexto tecnológico actual.

- 3) Evaluar las implicaciones de estas visiones para nuestra comprensión de la subjetividad y la agencia humana.

En conjunto, estos tres planteamientos representan diferentes formas de repensar el ser humano más allá del marco dicotómico de la Modernidad occidental, contribuyendo a la construcción de una pluralidad híbrida en la que *naturaleza* y *cultura*, biología y tecnología, coexisten y se co-constituyen mutuamente. Este artículo se propone recorrer estas perspectivas para ofrecer una visión integral de cómo se está reconfigurando el análisis de la subjetividad humana en el contexto contemporáneo.

§ 2. Donna Haraway: naturaleza, subjetividades híbridas y *simpoiesis*

Donna Haraway es una de las pensadoras más destacadas y reputadas de la teoría feminista contemporánea. Formada en biología y filosofía, formula en su obra una intervención crítica sobre la legitimidad del establecimiento de fronteras entre lo biológico y lo tecnológico, discutiendo, en última instancia, que lo *biológico* pueda ser considerado como algo dado, más allá de las intervenciones de entidades humanas y no humanas.

Con el fin de sintetizar su propuesta en aquellos aspectos que en este contexto son de mayor interés, nos centraremos en tres cuestiones principales:

En primer término, en su crítica a la concepción de la idea de *naturaleza* tal y como fue pensada en el contexto de la civilización moderna por la ciencia y la filosofía europeas.

En segundo lugar, en su noción de *cíborg*, en la medida en que significó una concepción novedosa para caracterizar y entender la condición humana más allá de la sostenida en el contexto del humanismo moderno y que aún es relevante para comprenderla en el presente.

Finalmente, en la categoría de *simpoiesis*, término que apunta a que la vida se produce en colectivo, mediante la co-creación. Esta idea, unida a la anterior, conduce a una posición ecofeminista *cíborg*, en la que se integra su visión crítica sobre la subjetividad humana y la alternativa concepción de los ensamblajes multiespecie de sus últimas obras.

2. 1. La crítica a la concepción de la naturaleza

Uno de los aspectos más innovadores del pensamiento de Haraway es su crítica a la concepción occidental de la naturaleza. Su análisis no solo cuestiona la supuesta objetividad de esta noción, sino que también revela cómo distorsiona la relación entre el ser humano y otras entidades, legitimando un modelo socioeconómico y político jerárquico y desigual.

La autora parte de la denuncia del supuesto carácter imparcial y desinteresado con el que la ciencia positiva y la filosofía realista suelen presentarse. Estas disciplinas a menudo aparentan ofrecer explicaciones asépticas que dicen expresar la realidad tal cual es, clasificándola en leyes regulares, taxonomías precisas y conceptos rigurosos. Sin embargo, Haraway sostiene que toda actividad intelectual, incluida la ciencia, es fruto de un proceso históricamente situado (Aguilar, 2008), estando inscrita en un contexto específico que define un conjunto de postulados teóricos, reglas, valores y sesgos ideológicos que condicionan la perspectiva de los investigadores, quienes no actúan como observadores neutrales, sino como mediadores activos en el proceso de producción de conocimiento³.

Según Haraway, la representación de la *naturaleza* elaborada por los científicos y filósofos occidentales, que se ha impuesto como hegemónica desde la Modernidad hasta el presente, no responde a una imagen objetiva y auténtica, racional o empíricamente cierta. Se trata, en cambio, de una concepción parcial y limitada, cuestionable tanto desde un punto de vista teórico como ético.

En este sentido, Haraway discute la práctica totalidad de las acepciones que el término *naturaleza* posee en el marco de la tradición histórica occidental (1999: 122). Así, comienza rechazando la imagen, típica del ecologismo conservador neoliberal, que la entiende como un entorno idílico que «preservar» (Scruton, 2012). Esta

³ En línea con otras propuestas críticas con la objetividad del conocimiento, que parten de postulados postmodernos, como el de Lyotard (1987) o el de Vattimo (2009), el planteamiento que subyace a la noción de «conocimiento situado» (2023: 289-318), cuestiona la neutralidad científica tradicional. Haraway rechaza la idea de que exista una verdad universal desinteresada y aboga por reconocer la multiplicidad de perspectivas y los sesgos inherentes a cada contexto de producción de conocimiento. Esta visión situada implica asumir la parcialidad de nuestro saber, cuestionando así la autoridad de discursos científicos que se presentan como únicos y universales. De esta manera, promueve un conocimiento inclusivo y plural que integre voces tradicionalmente marginadas, buscando una comprensión más rica, diversa y éticamente comprometida de la realidad.

preservación se materializa en espacios como parques naturales, jardines botánicos o zoológicos en una monumentalización que busca reunir la diversidad natural. Igualmente, descarta la idea que la concibe como una madre, fuente de recursos para abastecer las necesidades humanas y proporcionar las materias primas necesarias para desplegar su capacidad técnica e instrumental.

Desde una posición menos idealizada, también niega la imagen que ve en la naturaleza un obstáculo o una amenaza que impide y bloquea el bienestar humano, ya sea a través de fenómenos incontrolables peligrosos, patógenos amenazantes o impulsos innatos que es necesario gobernar, controlar o reprimir⁴. Del mismo modo, descarta la óptica mecanicista, que la define como un engranaje perfecto y previsible, regulado por procesos matemáticos que pueden ser analizados mediante códigos o ecuaciones fijas. Esta *naturaleza*, definida por leyes deterministas, es concebida como un conjunto de entidades pasivas e inactivas, predeterminadas en su ser y en su actuar, siempre a merced del único ser que es libre y creativo: el ser humano.

Por último, Haraway rechaza la imagen esencialista propia del naturalismo que sostiene que las entidades, y en particular el ser humano, poseen una serie de atributos o calidades heredadas biológicamente que determinan qué son y cómo se comportan (Churchland, 1979 o Schaeffer, 2009). Este enfoque naturalista, al postular que la identidad y las capacidades humanas están predeterminadas por sus genes o estructuras biológicas, elimina la posibilidad de transformación y reinención individual y colectiva. Según Haraway, esta visión esencialista bloquea la diversidad y pluralidad de experiencias e identidades al suponer que los seres humanos (y otras entidades) están anclados a una naturaleza interna invariable, ignorando la importancia de las relaciones, la historia y el entorno en su configuración.

Todas estas imágenes de la naturaleza, lejos de ser representaciones neutras y objetivas, funcionaron como estrategias para legitimar una actitud depredadora ante los ecosistemas, característica del modo de producción dominante, y para justificar jerarquías y sistemas de poder excluyentes y discriminadores. La creencia de que los ecosistemas son simples nichos de los que extraer recursos, energía y materias primas para favorecer el desarrollo civilizatorio humano; la convicción de que el ser humano es una entidad especial, la única activa y creativa capaz de crear *cultura* y mediante

⁴ Así la define Freud en *El malestar en la cultura*.

ella transformar el hábitat y adaptarlo a sus necesidades y deseos; y la certeza de que hay ciertos rasgos biológicos y heredados que permiten caracterizar a los individuos y categorizarlos, permiten que se utilice el término *naturaleza* para validar un orden piramidal que tiene en la cúspide al hombre blanco, heterosexual y burgués, legitimando así los privilegios que subyacen en las posiciones antropocéntricas, racistas y heteropatriarcales⁵.

Ante esta problemática, Haraway propone cambiar la noción hegemónica de *naturaleza* y disolver la óptica dualista que la separa de la *cultura*. Para ella, la naturaleza no es un compuesto heterogéneo formado por entidades pasivas susceptibles de ser descubiertas o utilizadas por el ser humano. En cambio, defiende que hay que entender lo 'natural' como una figura que refiere a procesos en construcción, a dinámicas y movimientos. La naturaleza no preexiste a su construcción, sino que está en un proceso constante de elaboración (1999: 123). Se hace, es algo que se realiza, al igual que la cultura. En tal sentido hay que entender la noción de *naturocultura*, categoría que aparece a lo largo de su obra, aunque particularmente en su *Manifiesto de las especies de compañía* (2016), y que alude a la continuidad entre lo dado y lo construido, enfatizando que nada es completamente natural o cultural, sino que se reconfigura continuamente por la acción plural de distintas entidades.

Haraway rechaza así el antropocentrismo que atribuye al ser humano el papel de único agente significativo. Al igual que Bruno Latour (2008), sostiene que la agencia es un rasgo compartido por todas las entidades, sean humanas o no humanas, orgánicas o inorgánicas (1999: 123)⁶. La realidad o *naturaleza* se hace a través de las acciones y relaciones entre diversas entidades, incluido el propio ser humano, que también está configurado por ellas. Por esto Haraway sostiene que los cuerpos no son entidades

⁵ El argumento de la existencia de un orden natural ha sido usualmente denunciado por las pensadoras feministas (por ejemplo, de Beauvoir, 1949; Davis, 2004; Butler, 2006; Wittig, 2006 o hooks, 2020) ya que con este se justifica un orden socioeconómico y un sistema moral jerárquico y represivo. En este marco, ciertos individuos, en función de sus características biológicas, ostentan una posición de superioridad, mientras que otros son subordinados.

⁶ Otras pensadoras contemporáneas siguen a Latour y Haraway en la idea de la agencia compartida entre entidades humanas y no humanas, como Jane Bennett (2022), Karen Barad (2023), para las que la materia no es un sustrato pasivo, sino un agente activo en la configuración de la realidad. En concreto, Bennett, con su noción de «materia vibrante», subraya la capacidad de lo inorgánico para afectar e intervenir en la vida humana y no humana, proponiendo una ontología relacional que disuelve el dualismo naturaleza/cultura y reconoce la agencia distribuida como principio fundamental de la existencia.

puramente biológicas, sino ensamblajes tecno-naturales que emergen de las interacciones entre actores diversos (humanos y no humanos, tecnológicos y biológicos). Así, las entidades son seres híbridos, mezclas de múltiples elementos, compuestos o, en cierto sentido, cíborgs.

2. 2. La noción de cíborg

La imagen del cíborg es una de las más reconocidas e importantes en el pensamiento de Haraway. En su *Manifiesto cíborg*⁷ introduce esta noción como una metáfora para repensar la subjetividad humana contemporánea y sus relaciones con la tecnología⁸. Así, el cíborg no debe solo entenderse como una criatura del futuro, sino como una figura que permite cuestionar las dicotomías que separaron categorías como natural/artificial, humano/no humano, orgánico/inorgánico, hombre/mujer y masculino/femenino. Estas distinciones son, como se decía, construcciones culturales que legitiman jerarquías de poder y justifican opresiones que, además, limitan la capacidad de imaginar formas alternativas de ser y vivir.

El cíborg es, por tanto, una criatura liminar que habita los intersticios, los «entre», los espacios intermedios, difusos y poco claros, y que discute, así, la precisión de las categorías clásicas basadas en contrarios que definían los grupos humanos sin ambigüedades (Haraway, 2018). De este modo, constituye una recusación de la filosofía antropológica moderna y obliga a formular una propuesta alternativa que subraye, como él mismo sugiere, el carácter complejo, híbrido y (tecno)mediado de las subjetividades (Caballero, 2011).

Para Haraway, como también para Plant (1998), Braidotti (2005), Barad (2022) o Preciado (2023), los cuerpos y las identidades son dinámicas, estando en un proceso continuo de redefinición. No obstante, este proceso no ocurre de manera espontánea

⁷ Publicado por primera vez en 1985 en la revista *Socialist Review*. Posteriormente, fue revisado e incluido como capítulo en el libro *Simians, cyborgs and women: The reinvention of nature* (1991, edición en castellano de 1995).

⁸ Conviene señalar que el discurso sobre el cíborg dialoga con las primeras demandas feministas sobre el control reproductivo y conecta con las exploraciones ciberfeministas de los 90 en torno al papel de la tecnología como conformadora de las subjetividades. Mientras Firestone focalizaba la apropiación técnica de la reproducción como vía de emancipación y los manifiestos ciberfeministas celebraban la oportunidad política de las redes y códigos digitales, Haraway articula una metáfora crítica —el cíborg— que desborda tanto la reivindicación reproductiva como el optimismo tecnológico.

ni responde a un orden natural preestablecido, sino que resulta de la acción de múltiples instancias, entre las que destacan las tecnologías. Emergen así las *antropotécnicas*: tecnologías de producción de subjetividades que inciden sobre la materia y configuran las conductas y los modos de ser humanos⁹.

Si bien reconoce la importancia de las tecnologías semióticas performativas que inscriben los cuerpos de significados múltiples y variables y facilitan la interiorización de normas que, ritualizadas, condicionan su construcción —y que estudia pormenorizadamente Judith Butler (2002 y 2006)—, Haraway destaca, además, el papel fundamental de las nuevas tecnociencias en la conformación y disolución de los cuerpos e identidades (1995: 258).

Esta visión parece particularmente relevante en el contexto actual, donde las tecnologías de la información, las digitales, las biotecnologías, la inteligencia artificial y la robótica determinan a los sujetos de manera cada vez más profunda. Estas tecnologías no solo se integran en los cuerpos humanos, sino que alteran su constitución física y el modo de percibir e interactuar con el mundo. En la actualidad, resulta difícil negar que los seres humanos están siendo modelados por las tecnologías, convirtiéndose en una suerte de criaturas cuyo régimen epistémico está mediado por el uso de herramientas, particularmente por dispositivos electrónicos o digitales, y por algoritmos de inteligencia artificial. Además, es cada vez más común que los cuerpos sean modificados por fármacos, vacunas y medicamentos, injertos, prótesis biomecánicas, chips digitales, técnicas de edición genética y dispositivos desarrollados por las nanociencias con el objetivo de prevenir patologías o curarlas, aumentar la esperanza de vida, y, en el caso de los transhumanistas, como se verá, corregir las deficiencias humanas y expandir y reconfigurar sus capacidades.

En este sentido, el cibernético evidencia que no hay ser humano que no esté manipulado, construido o codificado desde el exterior. El cibernético, esto es el ser humano del presente, es un ensamblaje, una red de relaciones que integra biología y tecnología¹⁰. Así no es

⁹ Término acuñado por P. Sloterdijk (2000) y que alude a las prácticas y tecnologías que transforman la condición humana al modificar aspectos biológicos, psicológicos o culturales, resaltando la interacción continua entre la evolución tecnológica y el cuerpo humano.

¹⁰ Idea que es también central para el feminismo posthumanista, representado eminentemente por Rosi Braidotti. *Cfr.* principalmente 2015 y 2022.

posible pensar en un «humano puro» (García, 2012), ya que el «humano» es el resultado de múltiples enlaces de factores biológicos, culturales y tecnológicos.

De este modo, Haraway ofrece una nueva manera de entender la agencia, la responsabilidad y la identidad política. Para ella, la aceptación de que no hay un «ser esencial» que determine qué se es y el hecho de que, en coherencia, las identidades estén en continua transformación, tiene hondas implicaciones para las luchas sociales (Sanz, 2011: 66) al mostrar la invalidez de las jerarquías tradicionales y de los dualismos que sustentan muchas de las opresiones modernas. El rechazo de estas distinciones permite pensar en nuevas formas de resistencia y alianzas que trascienden las categorías fijas de identidad como la raza, el género o la clase¹¹.

El cibernético abre la posibilidad de imaginar un mundo en el que las identidades y las relaciones sociales no estén ancladas en esencias inmutables, sino que sean capaces de responder a los desafíos de un mundo cada vez más interconectado y tecnológicamente mediado. De este modo, esta metáfora, con toda su complejidad, ofrece un camino para una política más inclusiva y plural, una política que reconozca la hibridación, la fluidez y la interdependencia como partes centrales de la condición humana en la época contemporánea.

2. 3. La idea de *simpoiesis*

El último aspecto para analizar la problemática naturaleza/cultura en el contexto del pensamiento de Haraway alude a la noción de *simpoiesis*, que trata en *Seguir con el problema* (2020). Con *simpoiesis* Haraway refiere a la composición colectiva de la vida (2019: 99), señalando que esta emerge a partir de una acción co-creadora que, en su base, remite a la actividad simbiótica bacteriana¹², en los términos en que ya lo había explicado la también bióloga norteamericana Lynn Margulis. Esta señalaba, en su teoría endosimbiótica seriada (Margulis, 1988) que las células complejas (o células eucariotas) se formaron a partir de relaciones de colaboración entre células más

¹¹ Esta crítica a la insuficiencia del planteamiento propio del feminismo de la interseccionalidad, al estar aún anclado en el paradigma identitario, la comparte también Paul Preciado (2022).

¹² En *Ceros y Unos*, Sadie Plant también destaca el papel fundamental de las bacterias y su reproducción basada en la simbiosis y la dispersión genética, enfatizando el contraste con la reproducción sexual dual que enfatiza la biología clásica. Esta perspectiva le permite a Plant cuestionar la visión tradicional y patriarcal que privilegia el papel del macho en la transmisión genética (Plant, 1998: 227 y ss.).

simples (las procariotas). Esta teoría revolucionó la biología porque muestra que la evolución no solo ocurre por competición, sino también por cooperación (Margulis, 2002).

Esta posición es fundamental para Haraway, pues demuestra que la evolución y la existencia de las entidades vivas se basan en la colaboración. Para ella, *ser* es «ser-con» (así como *pensar* es «pensar-con»). En este sentido, la *simpoiesis*, entendida como ‘creación colectiva’, expresa que la vida no emerge de manera aislada sino en interacción con otras entidades (2019: 101).

Este enfoque desafía la idea de que los seres vivos son entidades individuales y autónomas, tal y como se defendía en la ontología y la biología modernas, perspectiva muy propicia para los intereses de la cosmovisión neoliberal de la existencia. En cambio, Haraway propone que la vida se produce a través de la cooperación y la interacción entre diferentes formas de existencia. De este modo, vincula la noción de *simpoiesis* con la de *compostaje* (2019: 151), metáfora que alude a los procesos de regeneración de la vida a partir de los residuos del capitalismo tardío (Araiza Díaz, 2021b). Haraway propone, así, que se puede entender al ser humano desde la perspectiva del compost, como un *composthumano*, insistiendo en que su forma de vivir está ligada a las relaciones que entabla con otros seres humanos, pero también con otras especies, entidades inorgánicas y tecnologías que constituyen una red interdependiente (2019: 152). Esta visión del composthumano se opone a la narrativa dominante del progreso lineal y la mejora continua. En lugar de eso, Haraway defiende la necesidad de reconocer el parentesco que liga a los seres humanos con el resto de los organismos, proponiendo una ontología horizontal que formula que los organismos son siempre composiciones, *holobiontes* que se encuentran entrelazados con otros (Haraway, 2019: 100). El entrelazamiento y la ligazón son constitutivas e inevitables. Ser es ‘estar conectado’, ser es ‘estar compuesto’, ser es ‘ser múltiple’¹³.

¹³ Esta visión del ser como compuesto y relacional se vincula estrechamente con el pensamiento posthumano de Rosi Braidotti, quien sostiene que los cuerpos humanos forman parte de ensamblajes dinámicos que incluyen animales y máquinas (Braidotti, 2015). Para Braidotti (2005), la subjetividad no es una esencia fija sino una configuración múltiple y cambiante, atravesada por flujos materiales y tecnológicos. En este sentido, el *composthumano* de Haraway puede leerse como una figura que encarna una ontología posthumana en la que la vida se entiende como interdependencia y co-creación multiespecie.

Este planteamiento constituye un «pensamiento tentacular» (Haraway, 2019: 61-62), entendiéndose que la vida es un complejo de hilos interconectados en constante comunicación, donde cada acción tiene repercusiones sobre el resto de la red, y en el que las fronteras entre especies y entidades son constantemente reconfiguradas. De ahí que Haraway apele a que se tenga en cuenta esta interdependencia, asumiendo las consecuencias del impacto de la acción humana sobre el mundo y fomentando la creación de ensamblajes que no respondan solo a los intereses humanos.

En este sentido, la *simpoiesis* no solo describe cómo la vida se produce y reconfigura materialmente, sino que también ofrece un marco para la acción política y ecológica: una política en la que se reconozca el carácter relacional y multiespecie de toda forma vida y en donde, en coherencia, se entienda el cuidado y la cooperación como los referentes morales de las acciones. De ahí que la perspectiva ontológica que propone Haraway abra la posibilidad a una ética de la *respons-habilidad*, a una política que gestiona las «comunidades del compost», y a una acción ecologista basada en la colaboración y el cuidado (2019: 153-159)¹⁴.

Haraway apela a la respons-habilidad para apuntar a las relaciones colaborativas que establecen distintas entidades y que permiten capacitar a ambas, al dotarlas de aptitudes de las que antes no disponían (Haraway, 2019: 152). De estas relaciones emerge una forma posible de configurar la vida en común, que integra y tiene en cuenta no solo a los seres humanos, sino a las demás entidades, incluidas las no humanas, orgánicas e inorgánicas, así como a las máquinas. Se forman así las «comunidades del compost», generadas a partir de las relaciones multiespecie nacidas de los nuevos parentescos entre las entidades híbridas y las asociaciones que crean. Las comunidades del compost se deben gestionar de un modo contrario a los sistemas de gobernación antropocéntricos, androcéntricos y heteronormativos, por definición jerárquicos y excluyentes, apostando, en cambio, por un modelo abierto y diverso en el que se respete y fomente la diferencia.

Además, las nociones de *simpoiesis* y *compostaje* permiten plantear una crítica al *Capitaloceno*, término que recoge de Moore (2015) y que utiliza para sustituir a la de *Antropoceno* y describir la era actual, caracterizada por la crisis ambiental generada por la aceleración tecnológica y la explotación capitalista, es decir: por el modo de

¹⁴ A la respons-habilidad, en los mismos términos que Haraway, también alude K. Barad (2023).

producción hegemónico y no por la mera acción de los seres humanos (Araiza Díaz, 2021a). De ahí que Haraway se posicione en contra de la lógica extractivista, productivista, consumista y ultracompetitiva que caracteriza al *Capitaloceno*, proponiendo en cambio una economía basada en la gestión cuidadosa de los recursos y en la sostenibilidad y una política que incluya a todas las entidades afectadas por las decisiones humanas, sean biológicas o tecnológicas. Así cabe entender el giro hacia el *Chthuluceno*, nombre con el que caracteriza la etapa en que pueden emerger los ensamblajes multiespecie interactivos, humanos y más que humanos, que asumen la moral de la cooperación y de la coexistencia propia de la responsabilidad. Esto tiene importantes repercusiones para fundamentar un modo de ser ecologista, ya que subraya la necesidad de reconocer y valorar las relaciones interdependientes que sustentan la vida en nuestro planeta.

En conclusión, el giro ético-político que propone Haraway exige una revisión de nuestras prácticas y creencias más profundas, y apostar por una nueva forma de vida en la que se reconozca que no vivimos solos en el mundo, ya que entre todos lo co-creamos y transformamos, al tiempo que somos transformados y co-creados en él.

§ 3. El xenofeminismo de Laboria Cuboniks

A continuación, se aborda de un modo más breve y sucinto la visión que plantea el xenofeminismo, una corriente reciente desarrollada por el colectivo Laboria Cuboniks y que tiene cierto predicamento en el contexto actual a pesar del breve bagaje de textos que lo conforman¹⁵.

Uno de sus focos centrales de análisis es precisamente el debate naturaleza/cultura, ya que, en la línea de Haraway, cuestionan las fronteras tradicionales entre lo que se percibe como natural y lo culturalmente construido. Desde esta óptica, el xenofeminismo busca expandir los límites del feminismo clásico y transformar las

¹⁵ De hecho, para la realización de este apartado se han tenido en cuenta solamente dos obras: Cuboniks (2017) y Hester (2018).

bases sobre las que se asientan las nociones de género, identidad y cuerpo, al defender el uso de la tecnología como herramienta clave de su subversión¹⁶.

Al igual que otras autoras referentes para el pensamiento feminista, como Simone de Beauvoir o Monique Wittig, las xenofeministas parten de un rechazo radical al esencialismo de género (Cuboniks, 2017: 118) entendido como la creencia en una base natural inmutable que define las identidades y las relaciones entre los sexos. Desde esta perspectiva, denuncian cómo las estructuras patriarcales han utilizado la supuesta «naturalidad» de las diferencias sexuales para justificar y perpetuar sistemas de opresión¹⁷. En oposición a ello, el xenofeminismo aboga por dismantelar estas nociones y postula que tanto el género como las identidades sexuales carecen de una base fija en el mundo biológico, siendo, en cambio, fenómenos moldeables y abiertos a la intervención cultural y tecnológica. En este sentido, rechaza la noción de que se «nace» con un género o una identidad predeterminada, pues sostiene que la esencialización biológica de la subjetividad ha sido instrumentalizada para justificar y perpetuar la subordinación, particularmente, aunque no solo, de lo femenino frente a lo masculino (Hester, 2018: 39). Por ello propone que esta construcción sea jaqueada y transformada, utilizando tanto el análisis crítico como la tecnología, cuyo potencial emancipador permanece irrealizado en el contexto del modo de producción dominante (Cuboniks, 2017: 119). El objetivo: subvertir las jerarquías, especialmente las de género, y promover la emancipación de todas las subjetividades.

El rechazo del esencialismo va acompañado de una crítica a la noción de *naturaleza* tal y como fue concebida en el contexto del pensamiento hegemónico. De acuerdo con Haraway, sostienen que no hay nada sagrado ni inmutable en la naturaleza y que esta no debe ser tomada como excusa para justificar la opresión. La frase con la que concluye el manifiesto: «¡Si la naturaleza es injusta, cambiemos la naturaleza!» (Cuboniks, 2017: 133) sintetiza la vocación contestataria del xenofeminismo

¹⁶ En esto puede observarse la influencia de Firestone en el xenofeminismo, con quien comparte la convicción de que la tecnología puede ser liberadora para las mujeres, sustancialmente al permitir tomar el control de las tecnologías de la reproducción, siendo un elemento clave para la transformación social.

¹⁷ Monique Wittig propone una crítica semejante al esencialismo de género. En *El pensamiento heterosexual* sostiene que las categorías de *hombre* y *mujer* son construcciones políticas e ideológicas, no naturales ni eternas. Para Wittig, el feminismo debe orientarse hacia la abolición de los sexos como clases sociales, rechazando la idea de una «naturaleza femenina» o un destino biológico para las mujeres. En lugar de reivindicar la categoría *mujer* propone dismantelarla denunciando el mito que la sostiene y la instrumentalización de la biología como herramienta de opresión.

subrayando su confianza en la tecnología como el vehículo principal para la transformación social, pues permite la apropiación del cuerpo como un acto político que disuelve los argumentos biologicistas que los categorizaban según ciertos rasgos considerados definitivos e inmutables.

De este modo, entiende que el cuerpo biológico, tal y como fue definido tradicionalmente, no es una categoría neutral, sino que está impregnado de normas sociales y políticas que perpetúan las desigualdades económicas, raciales y de género. Por eso, el feminismo se equivoca cuando intenta regresar a un estado de pureza natural o cuando acepta límites impuestos al cuerpo biológico, como proponen las feministas TERF¹⁸. En cambio, sugiere que el feminismo debe abrazar la tecnología como un medio para reapropiarse del cuerpo, pues ello permite enfrentar las injusticias sociales (Cuboniks, 2017: 127). Así, sostienen que la biología no es un destino (Hester, 2018: 32) y que el cuerpo puede ser manipulado y transformado, tal y como ya ha sido alterado en el pasado. Sin embargo, las tecnologías actuales, más avanzadas y sofisticadas, prometen modificaciones exponenciales en su configuración.

No obstante, al revés del transhumanismo que se verá posteriormente, el xenofeminismo adopta una perspectiva crítica frente a las estructuras de poder que condicionan la vida de los cuerpos y la construcción de las subjetividades, reconociendo cómo estas relaciones de dominación modelan las posibilidades de acceso y uso de las tecnologías (Hester, 2018: 22). Para el xenofeminismo la tecnología debe orientarse hacia la emancipación y la justicia social, convirtiéndose en una herramienta de liberación capaz de desestabilizar las opresiones estructurales y promover la autonomía de los grupos sociales históricamente marginados. Así, proponen una tecnología que no se limite a la optimización del individuo, sino que sea colectivizada, alejada de los intereses capitalistas y diseñada para desmontar sus lógicas de explotación. Creen que cualquier avance tecnológico debe ser consciente de las implicaciones éticas y políticas que lo acompañan, y que ha de enfocarse en la

¹⁸ El feminismo TERF (*trans-exclusionary radical feminist*) es una corriente dentro del feminismo que se caracteriza por una postura crítica frente a las personas trans, especialmente a las mujeres trans. Las feministas TERF suelen defender que el sexo biológico es inmutable y que las mujeres trans no deberían ser consideradas como mujeres reales ni participar en espacios o lucha feministas diseñadas para mujeres cisgénero.

creación de un futuro más equitativo, para que la tecnología no sea un privilegio, sino un derecho al servicio del bien común.

Otro aspecto clave del xenofeminismo es su defensa de la alienación, que interpretan como una herramienta emancipadora (Cuboniks, 2017: 118). Lejos de ser vista como algo negativo, la alienación constituye una oportunidad para desconectar con las normas sociales opresivas y los cuerpos que estas reproducen. Esta perspectiva se aleja de la interpretación marxista tradicional, que la usa para expresar las diversas formas de desposesión que experimenta el ser humano, particularmente el trabajador expropiado de los medios de producción. En cambio, las xenofeministas interpretan la alienación a partir del término *alien*, que puede traducirse como ‘extraño’, ‘ajeno’, aludiendo a la aceptación de la extrañeza u otredad que cada sujeto incorpora en su interior.

Este enfoque plantea el principio de división (no dual) como un fundamento paradójico (desfundado), siempre en proceso de cuestionamiento y transformación, en la constitución de cada sujeto. Ontológicamente, esta constitución está acompañada de un movimiento constante de destitución: los cuerpos y las identidades no son fijas, sino que se reinventan de forma continua, desbordando todo intento de adscripción a un conjunto de calidades fijas y definitivas. Esta postura, compartida también por Paul B. Preciado (2022), no se limita a una reflexión teórica o ideológica, sino que se extiende a la intervención corporal.

En este contexto, la tecnología no es un simple instrumento, sino una fuerza transformadora. Para las xenofeministas, no basta con cambiar el pensamiento y la acción para alcanzar la autonomía, sino que la autoposesión del cuerpo y sus transformaciones juega un papel esencial en los procesos emancipatorios. Para ello las tecnologías juegan un papel clave, al permitir superar las limitaciones impuestas por la cultura y la biología heredadas. En ese sentido, piensan que el acceso a las tecnologías reproductivas, a la modificación corporal a través de avances biomédicos o a la expansión de la inteligencia por medios artificiales pueden operar como formas de subvertir las limitaciones impuestas y dar lugar a vías de liberación, aún por explorar y acontecer.

Por eso, desde su enfoque, es casi un deber aprovechar estos procedimientos para jaquear el cuerpo y así mudar los códigos que permitieron su dominio, siendo esta una

estrategia esencial para la promoción de una política emancipadora. En este sentido, Laboria Cuboniks ve en la tecnología un potencial revolucionario que se basa en la reconfiguración del cuerpo y sus capacidades, rompiendo así con las estructuras patriarcales y capitalistas que determinan las vidas de las personas, especialmente de las mujeres y minorías sexuales.

Finalmente, el xenofeminismo también busca expandir los límites del feminismo hacia una política que sea verdaderamente universalista. Laboria Cuboniks, y aquí puede observarse su vínculo con el aceleracionismo de Williams y Srnicek (2017), se opone a la política *folk* que ha caracterizado tradicionalmente a los feminismos, centrados exclusivamente en las experiencias particulares o locales, sin abordar las estructuras globales de opresión (Cuboniks, 2017: 122). En su lugar, defienden una política postbiológica que incluya a todas las personas, independientemente de su identidad de género, raza, clase o capacidad.

En el contexto del debate naturaleza/cultura, esto implica que el xenofeminismo no solo busca liberar los cuerpos de las mujeres, sino todos los cuerpos que están sujetos a las formas de opresión biopolítica. Al cuestionar las fronteras entre lo natural y lo cultural, el xenofeminismo propone una política que busque la emancipación para todas aquellas que están atrapadas en las redes del patriarcado, el capitalismo y las estructuras que legitiman sus opresiones en nombre de la naturaleza (Cuboniks, 2017: 123). Para el xenofeminismo no hay fronteras naturales que no puedan ser jaqueadas o transformadas mediante el uso de la tecnología. La configuración de las identidades no está anclada ni en la biología ni en la cultura, sino que es fluida, múltiple y cambiante. De este modo, invitan a superar las limitaciones impuestas por la naturaleza y a abrazar la alienación y la tecnología como herramientas para la emancipación. En un mundo donde las estructuras patriarcales y capitalistas siguen legitimando la opresión, el xenofeminismo se presenta como una política radicalmente tecnofeminista, dispuesta a transformar el cuerpo humano como la vía que da lugar a la transformación de la sociedad.

§ 4. La óptica transhumanista: Natasha Vita-More

En último lugar, vamos a considerar la posición sobre la cuestión que estamos tratando que formula, la visión de Natasha Vita-More, una de las principales figuras

del transhumanismo, corriente que defiende el uso de la tecnología como medio para transformar la condición humana, ampliar su esperanza de vida y optimizar las calidades físicas y cognitivas de las personas (More, 1993). Al igual que Haraway y las xenofeministas, el enfoque de Vita-More busca superar la dicotomía entre lo natural y lo cultural, concibiendo el humano como una entidad en continua evolución, donde la tecnología actúa como un agente fundamental para la transformación y expansión de sus capacidades físicas, intelectuales y emocionales (Vita-More, 2019b).

En ese sentido, una de las ideas centrales en el pensamiento de Vita-More, en línea con los postulados principales del transhumanismo, es la necesidad de revisar el concepto de *naturaleza* entendida como opuesto al de *cultura*. Para ella, esta distinción resulta insuficiente y limita la comprensión de la agencia humana en el contexto tecnológico contemporáneo, donde las fronteras entre lo natural y lo artificial, al igual que entre lo dado y lo construido, desaparecen (Vita-More, 2018). Un ejemplo de esto es la eventual, y para ella deseable, emergencia de un nuevo sujeto híbrido, más que humano, un transhumano, que trasciende al *sapiens*. Este transhumano no es una simple figura de ciencia ficción, sino una aspiración real de una humanidad que se redefine y renueva constantemente a través de la tecnología, especialmente aquella orientada a modificar la condición humana y llevarla a estadios evolutivos superiores, y de las artes, en las que también observa un potencial creador e imaginativo que abre espacio a la renovación de la condición humana (Vita-More, 2013).

Vita-More sostiene que la humanidad es una especie naturalmente tecnológica, ya que su desarrollo estuvo siempre marcado por la capacidad de crear herramientas y dispositivos que amplían sus facultades (2019a). Esto alcanza su punto álgido en el contexto actual, con la aparición de tecnociencias avanzadas —biotecnologías, inteligencia artificial, nanotecnologías y robótica, entre otras— que permiten modificar radicalmente el cuerpo humano y sus disposiciones. En este contexto, los productos de la actividad tecnológica se convierten en prótesis o injertos que se integran literalmente en la carne humana o que recodifican su biología, intervenido directamente en lo que antes se consideraba como «natural». Así, se invalida la tradicional distinción entre lo biológico y lo cultural, ya que lo artificial no solo está inscrito semióticamente, sino de un modo material en los cuerpos.

En esta línea, la noción de lo biológico como algo puro o inmutable queda refutada: el ser humano, al modificar su biología mediante la tecnología, redefine no solo lo que es «natural» y heredado, sino también lo que le es posible, aquello que será o en lo que llegue a convertirse en el futuro (Vita-More, 2010). El *cíborg postsapiens* de Vita-More y los transhumanistas, representa, así, un nuevo tipo de subjetividad que no se limita a las condiciones impuestas por la biología, sino que busca trascender activamente sus limitaciones. Este sujeto *cíborg*, que en el transhumanismo simboliza la unión íntima entre carne y tecnología, no es simplemente un cuerpo modificado o mejorado por la técnica; es una nueva forma de ser que redefine la vida tal y como se conoce hasta ahora.

Vita-More argumenta que el cuerpo humano está incompleto en términos evolutivos, y que la intervención tecnológica ofrece la posibilidad de mejorar la especie humana, corrigiendo sus debilidades y limitaciones biológicas (2018). De hecho, entiende que ha llegado el momento de poner fin a la evolución de acuerdo con los dictados de la selección natural para dar comienzo a una nueva era definida por la selección artificial de las especies, en la que el ser humano ejerce de diseñador, arquitecto y constructor de sí mismo¹⁹.

La propuesta de Vita-More sugiere que la transformación corporal mediante la tecnología debe ser vista como una fase lógica de la evolución humana. Una etapa en la que la biología deja de ser un destino fijo para convertirse en un campo de experimentación y mejora. Aquí, la tecnología ofrece no solo libertad morfológica para que las personas puedan adaptar sus cuerpos a las características que consideran definitorias de sí mismas, sino también la posibilidad de superar aquello que obstaculiza su desarrollo, como la limitación de las capacidades físicas y cognitivas, la enfermedad, la vejez e incluso la muerte.

Estos ideales de autonomía corporal y longevidad radical, pilares del transhumanismo, pueden ser dirigidos, aunque Vita-More no lo plantea en ninguno

¹⁹ Vita-More (2018) considera que el ser humano es una creación que, a su vez, puede crearse a sí misma. Desde una óptica basada en la libertad morfológica radical, interpreta el cuerpo como una materia siempre en potencia, una forma en bruto que puede ser moldeada y definida según los propios dictados y aspiraciones. Así, concibe el cuerpo como una obra de arte en la que uno mismo se convierte en autor y obra como resultado de sus propias acciones y decisiones (2013). En las transformaciones que se pueden realizar sobre el propio cuerpo para cincelarse según su gusto, la tecnología juega un papel esencial.

de sus textos, hacia una interpretación feminista, en la medida en que la autonomía sobre el propio cuerpo y la libertad de definir la identidad más allá de las normas tradicionales pueden contribuir a la liberación del cuerpo femenino de su tradicional sumisión a las normas patriarcales. En ese sentido, cabría plantear un feminismo de orientación transhumanista, semejante a los postulados defendidos por el xenofeminismo, que Vita-More no defiende, y que ve en las nuevas tecnologías una vía para que las mujeres modifiquen sus cuerpos hasta apropiarse plenamente de ellos, especialmente en aspectos como la reproducción, que históricamente sirvió para legitimar el control patriarcal.

En ese sentido, el enfoque que adopta el transhumanismo de Vita-More da lugar a plantear el debate sobre el uso de ciertas tecnologías como un medio para eliminar la opresión histórica sufrida por las mujeres —y por otros colectivos, como el *trans*²⁰— ya que el control tecnológico del cuerpo permite un apoderamiento que rompe con las restricciones biológicas que marcaron la historia del cuerpo, que fue sistemáticamente codificado según el binarismo sexual, siendo, además, en el caso de las mujeres *objetificado* y disciplinado por medio de normas estéticas, coerciones reproductivas e imposiciones culturales. Al asumir que las características biológicas no son un destino del que la mujer y los no-binarios no pueden escapar, se abre la puerta a observar la tecnología como la herramienta fundamental para reformular esas características, permitiendo un control más pleno sobre el propio cuerpo y dando lugar, eventualmente, a procesos de emancipación de las ideas heteropatriarcales y binarias tradicionales.

En este marco, tanto el cibernético como el transhumano pueden convertirse en figuras liberadoras para las mujeres y los no binarios, ya que representan la capacidad de tomar el control material de sí mismos. En ese sentido, la modificación corporal a través de la tecnología no ha de percibirse como una amenaza a la autenticidad o a la *naturaleza*, sino como una ampliación de las posibilidades de autodefinición de uno mismo que puede conducir, en última instancia, a la emancipación.

²⁰ El principio de la libertad morfológica, junto con el uso de nuevas tecnologías para materializarla es usado por algún activista de los derechos trans para justificar sus reivindicaciones. Así, desde una óptica transhumanista, Martine Rothblatt sostiene que la edición genética, los implantes e injertos y el uso de fármacos ofrecen vías que permiten superar las limitaciones de la anatomía y del dimorfismo sexual (2013: 318).

De esta forma, y a diferencia del feminismo tradicional, que en un principio dirigía sus esfuerzos a criticar el control externo y patriarcal sobre el cuerpo y a recuperar el cuerpo natural como espacio de resistencia, el feminismo que puede derivarse de las posiciones transhumanistas sostendría que la verdadera liberación reside en la posibilidad de trascender las limitaciones impuestas por la biología.

De tal manera, uno de los aspectos más innovadores que cabe deducir de la propuesta de Vita-More es la visión de una sociedad futura en la que la biología dejase de ser un factor determinante en la existencia humana. En una sociedad post-biológica, las personas podrían escoger alterar y optimizar sus capacidades físicas y cognitivas mediante la tecnología, lo que generaría nuevas formas de vida en las que las distinciones dicotómicas tradicionales perderían su significado y acabarían siendo consideradas obsoletas. Para los transhumanistas (2013), y así también para Vita-More (2018), este futuro no está tan lejano, ya que tecnologías como la inteligencia artificial, la criopreservación o la bioimpresión están en pleno desarrollo y marcan los primeros pasos cara esa nueva era.

La idea de un cibernético postsapiens por venir introduce una ampliación radical del concepto de ser humano. Aunque hoy en día la tecnología ya permite mejoras significativas en el ámbito de la salud y de las capacidades, Vita-More imagina un futuro en el que estas mejoras no solo corrijan deficiencias, sino que también creen nuevos tipos de cuerpos, dotados de habilidades que hoy parecen que solo se pueden soñar y que materialicen las expectativas y el ideal de yo que cada uno tenga de sí mismo (2019b).

En este contexto, las preguntas sobre «¿qué es el humano?» y, por extensión, la que cuestiona «¿qué es la mujer?» necesitan una reformulación radical. Hasta ahora, los caracteres biológicos eran considerados marcadores centrales para comprender la especie humana desde la perspectiva de la división sexual. No obstante, el avance de las biotecnologías permite expandir el concepto de humanidad y del sexo más allá de las fronteras del cuerpo biológico, hacia la formación de un ser híbrido o completamente tecnomediado. Este ser, sea un cibernético, un transhumano o como se decida llamarlo, aspira siempre a un estado de transformación y mejora continuas y rechaza por ello las limitaciones que pretenden restringir sus aspiraciones.

§ 5. Elementos críticos y consideraciones finales

A lo largo del artículo se ha analizado cómo las propuestas teóricas elaboradas por Donna Haraway, Laboria Cuboniks y Natasha Vita-More ofrecen perspectivas sugerentes e innovadoras que cuestionan la separación tradicional entre la naturaleza y la cultura. Desde sus enfoques particulares, estas autoras nos han servido como ejemplos de nuevas formas posibles de interpretar esta relación a la luz de las teorías y desarrollos tecnológicos contemporáneos. Además, cada una muestra cómo las relaciones e hibridaciones entre lo natural y lo cultural impactan en la comprensión de la subjetividad en el contexto actual, revelando importantes implicaciones en el terreno de lo práctico, lo ético, lo político y, en el caso de Haraway, lo ecológico. Sin embargo, pese a la riqueza de sus aportaciones, existen algunos elementos críticos que merecen una revisión final.

Por ejemplo, la analítica de Haraway, aunque valiosa y conceptualmente profunda, también plantea algunas tensiones críticas. En ese sentido, la idea de *simpoiesis* y la agencia distribuida entre entidades humanas y no humanas en los términos planteados suscita alguna duda sobre cómo concretar la responsabilidad moral de cada agente, así como dificulta la efectiva adopción de decisiones en el marco de los sistemas interconectados. Así, cabe plantear ¿cómo se atribuye la responsabilidad en un contexto donde la agencia está tan dispersa?, ¿cómo se pueden priorizar ciertas acciones en un marco horizontal entre agentes?, ¿cómo se gestionan los conflictos éticos entre diferentes actores en una red *simpoiética*?

Una ética de la responsabilidad, una cosmopolítica y una acción ecologista orientada al cuidado de las distintas entidades, especialmente de los seres vivos, para ser funcional, aun partiendo de una posición crítica con el antropocentrismo, y de la asunción de que lo no-humano posee sus propios intereses y que estos son vitales para el mantenimiento del equilibrio medioambiental, debe asumir también una cierta jerarquización de valores que evite la caída en antinomias irresolubles o en contradicciones paralizantes. Para ello, se requiere establecer una gradación axiológica entre las diferentes entidades. Solo tal distinción puede conducir, por ejemplo, a que se deba elegir siempre salvar a un niño antes que a su mascota en caso de una catástrofe o a fomentar una dieta basada en proteínas vegetales para reducir el consumo de carne

animal. Y esta aclaración sobre la necesidad de una escala de prioridades éticas es algo que se echa en falta en la ética ecologista de Haraway.

Además, la traducción de conceptos como *simpoiesis*, *respons-habilidad* o *composthumano* a regulaciones y prácticas específicas supone un desafío considerable. Mientras que estas ideas son teóricamente potentes, su materialización en estructuras sociales y legislativas concretas puede encontrar múltiples resistencias y dificultades. Así, el valor teórico de la propuesta de Haraway puede chocar con las inercias institucionales y culturales, lo que plantea la cuestión de cómo mediar entre la visión transformadora y las realidades sociales actuales.

Por su parte, aunque la propuesta xenofeminista de Laboria Cuboniks ofrece una perspectiva radicalmente transformadora, también puede ser objeto de diversas críticas que invitan a una reflexión más profunda sobre sus fundamentos y alcance. Entre estas críticas, destacan tres principales:

En primer lugar, el énfasis del xenofeminismo en la tecnología como herramienta central de emancipación podría interpretarse como una dependencia excesiva de esta, lo que plantea problemas en términos de acceso. En un mundo donde las desigualdades económicas, geográficas y de género condicionan quién puede utilizar las tecnologías avanzadas, su potencial emancipador corre el riesgo de estar limitado a quienes disponen de los recursos para acceder a ellas. Si bien Laboria Cuboniks propone la colectivización de la tecnología y critica su captura por los intereses capitalistas, no queda claro cómo lograrían garantizar que estas herramientas estén disponibles de manera equitativa, especialmente en contextos de pobreza o exclusión social. En este sentido, la promesa de emancipación mediante la tecnología podría resultar elitista y perpetuar las desigualdades existentes.

En segundo lugar, su rechazo de lo que denominan *feminismo folk*, enfocado en las experiencias particulares y locales, podría ser visto como una desvalorización de las luchas específicas de ciertos colectivos. Al apostar por una política universalista y postbiológica, las xenofeministas corren el riesgo de homogenizar las opresiones y, con ello, ignorar las formas específicas en que las relaciones de poder se configuran en contextos culturales e históricos concretos. Esto podría debilitar su capacidad para responder a las necesidades particulares de comunidades diversas, dejando sin

atender dimensiones importantes de las experiencias vividas por mujeres, minorías sexuales y otros grupos oprimidos.

Por último, el xenofeminismo puede ser acusado de incurrir en cierto tecnodeterminismo. Si bien Laboria Cuboniks es crítica con las estructuras de poder que condicionan el acceso y uso de la tecnología, su confianza en que esta puede transformar radicalmente las jerarquías sociales puede ser vista como una simplificación excesiva. Las tecnologías no operan en el vacío, sino dentro de sistemas capitalistas que moldean su desarrollo y aplicación. Así, a pesar de que la tecnología pueda ser diseñada con fines emancipatorios, sigue estando profundamente integrada en las dinámicas de explotación económica y de dominación política que el xenofeminismo no parece abordar de manera suficientemente estructural. Sin una transformación más amplia del orden económico global, el potencial revolucionario de la tecnología podría verse limitado o incluso instrumentalizado por el propio sistema capitalista.

Finalmente, también cabe plantear algunos puntos críticos respecto de la posición transhumanista de Natasha Vita-More, empezando por señalar que, al igual que sucede con el xenofeminismo, su perspectiva tiende a obviar el profundo vínculo entre las tecnologías emergentes y las estructuras del capitalismo global. Este olvido resulta especialmente problemático en un contexto donde las nuevas tecnologías, lejos de ser herramientas neutrales, se desarrollan y operan dentro de sistemas económicos que priorizan el beneficio privado por encima del bienestar colectivo. Así, en lugar de emancipar a la humanidad, las propuestas transhumanistas corren el riesgo de reforzar las desigualdades sociales, beneficiando únicamente a aquellos con los recursos necesarios para acceder a los avances tecnológicos más punteros, generalmente individuos de clases privilegiadas o pertenecientes a países del Norte global.

Además, al centrarse en la optimización de las capacidades físicas y cognitivas, se corre el riesgo de simplificar en exceso la complejidad de la experiencia humana y reducirla a aspectos que tienen que ver solo con el aumento cuantitativo de ciertas capacidades, como la búsqueda de una mayor resistencia, memoria o longevidad, sin atender a otras dimensiones cualitativas de la vida, como las relaciones

interpersonales, el sentido de pertenencia o el cuidado de los otros, que no se miden fácilmente y que no pueden ser optimizadas tecnológicamente.

Para finalizar, la modificación radical del ser humano que propone plantea cuestiones éticas profundas que el transhumanismo no siempre aborda adecuadamente, dejando sin resolver dilemas fundamentales sobre la naturaleza de la identidad y la conciencia humanas. Un ejemplo claro es el uso a menudo poco matizado del término *mejor* con el que intentan justificar las modificaciones de la biología humana. ¿Qué significa «ser mejor»? ¿Implica necesariamente ser más fuerte, más resistente, tener más memoria, capacidad de procesamiento de información o vivir más tiempo?, ¿no hay otras acepciones de *mejor* más aceptables en términos morales, como ser más empático, solidario, afectuoso o responsable en términos medioambientales?

En conclusión, las propuestas de Haraway, Laboria Cuboniks y Natasha Vita-More ofrecen perspectivas valiosas, particularmente la de la primera, para repensar la relación entre *naturaleza* y *cultura* en la Contemporaneidad, una época en que sus fronteras parecen diluirse, dando lugar a nuevas formas de entender la subjetividad. Sus planteamientos, aunque distintos, convergen en la relevancia del papel transformador de la tecnología, la cual no solo redefine las capacidades humanas, sino que también amplía nuestra comprensión sobre las interacciones entre lo humano, lo no-humano y lo artificial. Este replanteamiento abre diversas posibilidades para el desarrollo de una agencia más inclusiva y para la creación de futuros más igualitarios, pero también requiere abordar críticamente las tensiones que surgen entre estas visiones y las dinámicas de poder, desigualdad y sostenibilidad que configuran el contexto actual.

Así, a la luz de los debates revisados y en paralelo a las aportaciones de los neomaterialismos y la teoría *queer*, parece obligado pensar la naturaleza y la cultura como polos que se entrelazan y como escenarios de disputa donde la materia cobra agencia y, a la vez, donde las políticas de la diferencia —incluyendo las biopolíticas que regulan lo viviente— establecen nuevos umbrales de exclusión y de posibilidad de actuación. Si bien el reconocimiento de la vitalidad material y la proliferación de ensamblajes tecnológicos enriquecen la crítica a los esencialismos, estas mismas perspectivas exigen repensar cuáles son hoy las condiciones políticas, materiales y

epistémicas para que esa agencia multiespecie o transcorpórea no derive en nuevas formas de discriminación, medicalización o control. El desafío que se plantea, por tanto, consiste en diseñar marcos ético-políticos capaces de conjugar la apertura ontológica a los ensamblajes y multiplicidades con una atención crítica y situada a los riesgos biopolíticos, a los contextos de desigualdad y a la historicidad de los cuerpos y los sujetos. Solo desde esa vigilancia puede abrirse un horizonte emancipador genuino y plural. En este sentido, la comparación de Haraway, Laboria Cuboniks y Vita-More adquiere pleno sentido si se entiende en continuidad con esa genealogía feminista y disidente y en diálogo con el giro materialista y *queer*. Solo así puede apreciarse que sus propuestas no constituyen respuestas aisladas, sino rearticulaciones contemporáneas de una discusión de largo recorrido que atraviesa la biología, la tecnología y la política del cuerpo.

En todo caso, estas perspectivas nos invitan, en última instancia, a un ejercicio de imaginación crítica, a pensar más allá de las categorías heredadas para desarrollar marcos conceptuales y prácticos que se hagan cargo de las complejidades del presente. En este sentido, el enfoque de Haraway, que valoramos especialmente, subraya la importancia de atender a cuestiones fundamentales como la justicia social, la sostenibilidad medioambiental y las experiencias encarnadas. Solo reconociendo estas tensiones, y trabajando para resolverlas, se podrá construir un futuro en el que las tecnologías emergentes sean herramientas al servicio de una humanidad más justa, responsable y consciente de su interdependencia con el resto del mundo, viviente y no viviente.

Bibliografía

- Aguilar García, Teresa (2008), «Feminismo postmoderno: D. J. Haraway y S. Harding», en *Eidos*, n.º 8, pp. 222-232, <<https://www.redalyc.org/pdf/854/85400811.pdf>>, [15/05/2025].
- Araiza Díaz, Verónica (2021a), «Reinventar la naturaleza para hacernos cargo del Capitaloceno: la propuesta de Donna Haraway», en *Andamios*, vol. 18, n.º 46, pp. 413-441, <<https://doi.org/10.29092/uacm.v18i46.851>>, [02/04/2025].
- Araiza Díaz, Verónica (2021b), «Las humanidades del Antropoceno desde la mirada de Donna Haraway y Rosi Braidotti», en *Tabula Rasa*, n.º 41, pp. 221-223, <<https://doi.org/10.25058/20112742.n41.09>>, [03/04/2025].
- Barad, Karen (2023), *Cuestión de materia: trans/material/realidades y performatividad queer de la naturaleza* (S. Vetö, trad.). Barcelona, Holobionte.

- Bennett, Jane (2022), *Materia vibrante: una ecología política de las cosas* (M. Gonnet, trad.). Buenos Aires, Caja Negra.
- Beauvoir, Simone de (1949), *Le deuxième sexe*. Paris, Gallimard. 2 t.
- Braidotti, Rosi (2022), *Feminismo posthumano* (S. Serra, trad.). Barcelona, Gedisa.
- Braidotti, Rosi (2015), *Lo posthumano* (J. C. Gentile, trad.). Barcelona, Gedisa.
- Braidotti, Rosi (2005), *Metamorfosis: hacia una teoría materialista del devenir* (A. Varela Mateos, trad.). Madrid, Akal.
- Butler, Judith (2007), *El género en disputa* (M. A. Muñoz, trad.). Barcelona, Paidós.
- Butler, Judith (2002), *Cuerpos que importan* (A. Bixio, trad.). Barcelona, Paidós.
- Caballero Guiral, Juncal (2011), «Donna Haraway. Prefiero ser una ciborg que una diosa», en *Asparkia*, n.º 22; pp. 147-149, <<https://repositori.uji.es/handle/10234/46764>>, [20/03/2025].
- Churchland, Paul (1979), *Scientific Realism and the Plasticity of Mind*. Cambridge University Press.
- Cuboniks, Laboria (2017), «Xenofeminismo: una política por la alienación», en Armen Avanesian y Mauro Reis (comps.), *Aceleracionismo: estrategias para una transición hacia el postcapitalismo* (M. Reis trad.). Buenos Aires, Caja Negra, pp. 117-134.
- Davis, Angela (2004), *Mujeres, raza y clase* (A. Varela, trad.). Madrid, Akal.
- Freud, Sigmund (1985), *El malestar en la cultura* (R. Rey, trad.). Madrid, Alianza.
- García Márquez, Juan de Dios (2012), «Cuerpos impuros: Butler, Haraway y Preciado», en *Thémata*, n.º 46, pp. 377-384, <<http://hdl.handle.net/11441/47014>>, [20/05/2025].
- Haraway, Donna (2023), *Mujeres, simios y ciborgs* (H. Torres, trad.). Madrid, Alianza
- Haraway, Donna (2020), *Seguir con el problema: generar parentesco en el Chthuluceno* (H. Torres, trad.). Bilbao, Consonni.
- Haraway, Donna (2019), *El patriarcado del osito Teddy: taxidermia en el jardín del Edén* (A. Gondra, trad.). Vitoria, Sans Soleil
- Haraway, Donna (2018), *Como una hoja: una conversación con Thyrza Goodeve* (M. Pérez Jover, trad.). Madrid, Continta Me Tienes.
- Haraway, Donna (2016), *Manifiesto de las especies de compañía* (I. Mellén, trad.). Vitoria, Sans Soleil.
- Haraway, Donna (1999), «La promesa de los monstruos: una política regeneradora para otros inapropiados/bles», en *Política y Sociedad*, vol. 30. UCM, pp. 121-163 <<https://revistas.ucm.es/index.php/POSO/article/view/POSO9999130121A>>, [20/04/2025].
- Haraway, Donna (1995), *Ciencia, cyborgs y mujeres: la reinención de la naturaleza* (M. Talens, trad.). Madrid, Cátedra.
- Hester, Helen (2018), *Xenofeminismo: tecnologías de género y políticas de reproducción* (H. Salas, trad.). Buenos Aires, Caja Negra.
- hooks, bell (2020), *Teoría feminista: de los márgenes al centro* (A. Useros, trad.). Madrid, Traficantes de Sueños, <https://traficantes.net/sites/default/files/TDS_map61 Hooks_web_baja.pdf>, [11/04/2025].
- Latour, Bruno (2008), *Reensamblar lo social: una introducción a la teoría del actor-red* (G. Zadunaisky, trad.). Buenos Aires, Manantial.
- Lyotard, Jean-François (1987), *La condición postmoderna* (M. Antolín Rato, trad.). Madrid, Cátedra.
- Margulis, Lynn (2002), *Planeta simbiótico* (V. Laporta, trad.). Madrid, Debate.
- Margulis, Lynn (1988), *El origen de la célula* (C. Pedrós, trad.). Barcelona, Reverté.

- Moore, Jason W. (2015), «Anthropocene or Capitalocene? On the nature and origins of our ecological crisis», en *Capitalism in the web of life. Ecology and the accumulation*. New York, Verso, pp. 173-182.
- More, Max (2013), «The philosophy of Transhumanism», en M. More y N. Vita-More (eds), *The transhumanist reader*. Chichester, Wiley-Blackwell, pp. 3-17.
- More, Max (1993), «Technological self-transformation: expanding personal extropy», en *Extropy*, n.º 10, pp. 15-24.
- More, Max y Vita-More, Natasha (eds) (2013), *The transhumanist reader*. Chichester, Wiley-Blackwell.
- Morton, Timothy (2019), *Ecología oscura: sobre la coexistencia futura* (F. Borrajo, trad.). Barcelona, Paidós.
- Plant, Sadie (1998), *Ceros + Unos: mujeres digitales + la nueva tecnocultura* (E. Urios, trad.). Barcelona, Destino.
- Preciado, Paul B. (2022), *Dysphoria Mundi*. Barcelona, Anagrama.
- Preciado, Paul B. (2020), *Testo yonqui*. Barcelona, Anagrama.
- Sanz Merino, Noemí (2011), «Donna Haraway. La redefinición del feminismo a través de los estudios sociales sobre la ciencia y la tecnología», en *Eikasía*, n.º 39, pp. 38-73, <<https://old.revistadefilosofia.org/39-03.pdf>>, [20/03/2025].
- Schaeffer, Jean-Marie (2009), *El fin de la excepción humana* (E. Julibert, trad.). Marbot, Barcelona.
- Scruton, Roger (2012), *Green philosophy: how to think seriously about the planet*. London, Atlantic Books.
- Shiva, Vandana y Mies, Maria (2014), *Ecofeminismo: teoría, crítica y perspectivas* (M. Bofill et al., trad.). Barcelona, Icaria.
- Sloterdijk, Peter (2000), *Normas para el parque humano* (T. Rocha Barco, ed.). Madrid, Siruela.
- Vattimo, Gianni (2009), *Adiós a la verdad* (M. T. de Meza, trad.). Barcelona, Gedisa.
- Vita-More, Natasha (2019a), «History of Transhumanism», en N. Lee (ed.), *The transhumanism handbook*. Switzerland AG, Springer Nature, pp. 49-61.
- Vita-More, Natasha (2019b), «Natasha Vita-More. El posthumano podría ser más refinado emocionalmente que las personas actuales», en *Razón y Fe*, t. 280, n.º 1442, pp. 255-261, <<https://revistas.comillas.edu/index.php/razonyfe/article/view/11905>>, [03/05/2025].
- Vita-More, Natasha (2018), *Transhumanism: What is it?* Natasha Vita-More.
- Vita-More, Natasha (2013), «Aesthetics: bringing the Arts & Design into the discussion of transhumanism», en M. More y N. Vita-More (eds), *The transhumanist reader*. Chichester, Wiley-Blackwell, pp. 18-27.
- Vita-More, Natasha (2010), «Aesthetics of the radically enhanced human», en *Technoetic Arts*, vol. 8, is. 2, pp. 207-214.
- VNS Matrix (2007), *Manifiesto ciberfeminista para el siglo XXI* (M. Gardner, trad.). Bilbao, Museo de Bellas Artes de Bilbao.
- Williams, Alex y Srnicek, Nick (2017), «Manifiesto para una política aceleracionista», en A. Avanesian y M. Reis (comps.), *Aceleracionismo* (M. Reis, trad.). Buenos Aires, Caja Negra, pp. 33-48.
- Wittig, Monique (2006), *El pensamiento heterosexual y otros ensayos* (J. Sáez y P. Vidarte, trads.). Madrid, Egales.