

**Hacia una revolución del *oikos*:
repensar la familia y abrazar los *parentescos raros* de Haraway
Towards an *oikos* revolution:
Rethinking family and embracing Haraway's *oddkin***

Verónica Araiza Díaz

Escuela Nacional de Estudios Superiores-Unidad Mérida, Universidad
Nacional Autónoma de México; araizadgb@hotmail.com

Alejandra Araiza Díaz

Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades, Universidad Autónoma del
Estado de Hidalgo, México; araizale@yahoo.es

Historia editorial

Recibido: [01/09/2021]

Primera revisión:
[04/11/2021]

Aceptado: [20/11/2021]

Publicado: [29/11/2021]

Palabras clave

Familia; Parentesco;
Ecofeminismo; Cos-
mopolítica, Donna
Haraway

Keywords

Family; Kinship; Eco-
feminism; Cosmopol-
itics; Donna Haraway

Resumen

Este artículo es una reflexión crítica sobre el concepto moderno de familia que problematiza la idea de célula social básica, la cual esconde las formas de opresión de clase y género que supone la manera convencional de entender y vivir la familia. El objetivo de este trabajo es resignificar la familia, desde una perspectiva ecofeminista y cosmopolítica, entenderla de forma comunitaria y más que humana, como un modelo ético que nos permita afrontar la crisis ambiental que atravesamos, para lo cual se toman como referencia las ideas Donna Haraway.

Abstract

This article is a critical reflection on the modern concept of family which questions the idea of the basic social unit, that hides the forms of class and gender oppression that the conventional way of understanding and living the family supposes. The purpose of this work is to resignify the family, from an ecofeminist and cosmopolitical perspective, to understand it in a communal and more than human way, as an ethical model that helps us face the environmental crisis that we are going through, for which Donna Haraway's ideas are taken as reference.

Araiza Díaz, V. y Araiza Díaz, A. (2021). Hacia una revolución del *oikos*: repensar la familia y abrazar los *parentescos raros* de Haraway, *Clivatge*, 9, e-36201 <https://doi.org/10.1344/CLIVATGE2021.9.12>



*El feminismo debe intentar una
revolución en el parentesco.*

Gayle Rubin

*No podremos construir una sociedad alternativa
y un movimiento fuerte capaz de reproducirse
a no ser que redefinamos nuestra reproducción
en términos más cooperativos y pongamos
punto y final a la separación entre lo personal
y lo político, entre el activismo político y la
reproducción de nuestra vida cotidiana.*

Silvia Federici

1. Introducción

«La familia es la célula social básica» es una frase hecha, un lugar común que asumimos acríticamente sin pensar en las consecuencias psicológicas, económicas, culturales, éticas y políticas de la familia como modelo de organización social, mecanismo de opresión y forma de vida individualista. En nuestra vida cotidiana normalmente no ponemos en duda a la familia y, al contrario, asociamos lo familiar con lo seguro, afectiva y económicamente. En el ámbito académico tampoco hemos problematizado lo suficiente la noción de familia, para empezar desde el momento que la utilizamos —por ejemplo— en biología o lingüística para denotar grupos de cosas con características similares, distintos de otros que pertenecen a otras categorías. Es verdad que la teoría referente a la familia y al parentesco, tanto en psicología como en antropología, tiene fuertes



implicaciones políticas y epistémicas que han sido reveladas por las teorías críticas como el feminismo o los estudios pos y decoloniales; sin embargo, aún no terminamos de deconstruir la noción de familia dominante y, por tanto, queda pendiente desarrollar y poner en práctica nuevas concepciones de la misma.

Si bien es cierto que desde algunas corrientes de corte marxista o postestructuralista ya se ha señalado el papel que tiene la familia en la construcción y mantenimiento de estructuras sociales desiguales y la connivencia que guarda con el Estado y la producción capitalista, parece que no hemos imaginado una alternativa a esta forma de asociación para la vida en común. Por otro lado, desde el feminismo se ha observado la dicotomía trabajo productivo/trabajo reproductivo y cómo la familia se convierte en un espacio de cautiverio para las mujeres y de socialización de estereotipos de género tanto para éstas como para los varones. Por tanto, más que ser un sitio seguro, la familia es un territorio de conflicto en el que aprendemos las primeras formas de relación violentas que permearán constantemente nuestras vidas.

La pregunta que nos mueve a escribir este texto es ¿existe una alternativa frente a este modelo de “célula básica de la sociedad”? La respuesta más apresurada y entusiasta que se nos puede ocurrir es que sí y que la hemos encontrado en los textos de una filósofa ecofeminista como es Donna Haraway. Sin embargo, apuntar hacia esa alternativa no es fácil y antes de ello hay que analizar seria y críticamente la noción de familia dominante, misma que no ha sido lo suficientemente cuestionada en las ciencias sociales y



humanidades *mainstream*. Por ello, el objetivo principal de este trabajo es resignificar la familia, dejar atrás su connotación hegemónica para pensar en otro tipo de vínculos y en formas comunitarias que nos permitan afrontar la crisis socioambiental en la que nos encontramos. De antemano, pensamos que tanto el modelo de familia hegemónico, como esta crisis tienen todo que ver con el modo de vida capitalista y patriarcal, y con la concepción de la naturaleza sobre la que éste se ha instaurado.

Si pudiera hablarse de un método, ese sería el de la interpretación hermenéutica a través de una lectura crítica y feminista. Es decir, éstas son las coordenadas desde las que miramos. Así, en primer lugar, hacemos una breve crítica de la familia en clave marxista y feminista, para analizar el concepto en el contexto del capitalismo, a partir de la cuestión insoslayable del vínculo estrecho entre género y familia para, finalmente, exponer una propuesta de familia para el siglo XXI, que nos permita afrontar la actual crisis socioambiental -comúnmente referida a partir del concepto de Antropoceno- desde el ecofeminismo y la cosmopolítica, particularmente nos centramos en la propuesta de parentesco/familia multiespecie que reconocemos en la obra Donna Haraway.

2. Patriarcado, capitalismo y familia

Para Silvia Federici (2004/2010), el patriarcado es inherente al surgimiento del capitalismo. En su estudio sobre esta etapa de la historia europea —como periodo de larga duración— explica cómo en el tránsito del feudalismo al capitalismo, a pesar de que hubo



condiciones de crisis del poder feudal que produjeron diversas revueltas de campesinos, estos no fueron capaces de reapropiarse de la tierra. Inició entonces «una ofensiva global que en el curso de al menos tres siglos cambiaría la historia del planeta» (Federici, 2004/2010, p. 87). Las revueltas fueron violentamente reprimidas; mientras se perseguía a las mujeres en la llamada caza de brujas e iniciaba la expansión colonial. La ofensiva de la que habla Federici se llama capitalismo y su principal pilar ha sido la violencia, pues implicó «la transformación del cuerpo en una máquina de trabajo y el sometimiento de las mujeres para la reproducción de la fuerza de trabajo» (Federici, 2004/2010, p. 90).

Las mujeres se fueron convirtiendo en las reproductoras de la mano de obra. Eran las encargadas de alimentar, cuidar, asear a los hombres y a su descendencia. Pero —más perverso que eso— desde un sistema de muerte por explotación, los capitalistas necesitaban garantizar la mano de obra, por lo que se obligó a las mujeres a parir más y más mano de obra. De acuerdo con Federici (2004/2010), el cercamiento físico ejercido por la privatización de la tierra trajo consigo un proceso de cerramiento social, que trasladaba «la reproducción de los trabajadores del campo abierto al hogar, de la comunidad a la familia, del espacio público (la tierra en común, la iglesia) al privado» (Federici, 2004/2010, p. 127).

Dependientes del salario de sus compañeros varones, las mujeres ahora quedaban relegadas al espacio doméstico y familiar. Para referirse a esto, Federici (2004/2010) empela el término patriarcado del salario. Explica cómo —al igual que los burgueses



obtenían poder sobre los trabajadores (y sus propias mujeres) a través de sus bienes y riqueza— al negárseles a las mujeres de clase obrera la obtención de un salario, los hombres trabajadores obtenían poder sobre ellas. El patriarcado del salario surgió como una política que hacía imposible que las mujeres tuvieran dinero propio, lo que creó las condiciones para su sujeción hacia los hombres y para que éstos se apropiaran de su trabajo (Federici, 2004/2010).

Por supuesto que la colonización trajo consigo otros procesos o la complejización de estos sistemas de sujeción. En su lectura de Aníbal Quijano (2000), María Lugones (2008) concuerda en que la colonialidad y el capitalismo están imbricados, pero sospecha que también lo están con las relaciones de género. Según la autora, el ordenamiento de género no existía en las sociedades precolombinas; sino que se impuso a través de la colonialidad y la separación de la población en razas.

Por tanto, la idea de familia tal como la describe Federici (2004/2010) no existía en las sociedades precolombinas. Pilar Gonzalbo (1992) recogió —para el caso de la familia en el periodo colonial mexicano— distintas crónicas que dan cuenta de cómo coexistieron costumbres medievales con las recientes relaciones matrimoniales que traía el capitalismo. Asimismo, al estar relativamente lejos del poder central, se podía observar un cierto desorden en las relaciones familiares, como por ejemplo el mantenimiento de relaciones extramaritales. Los indígenas, por su parte, mantenían sus tradiciones «sin menoscabo de la sumisión exterior a las fórmulas impuestas» (Gonzalbo, 1992, p. 709). Poco a poco, el



colonialismo desplazó lo femenino como creador y la estructura del clan se remplazó por la familia, como nos revela Lugones (2008).

En un sentido similar, Angela Davis (1981/2004) asegura que ni la clase, ni la raza ni el género pueden estudiarse como categorías aisladas. Tras profundos análisis sobre la historia de las mujeres negras en Estados Unidos, insiste en que ellas han vivido bajo una condición (prácticamente inherente) de esclavas-sirvientas. Las mujeres negras se han considerado propiedad (incluso como objetos sexuales) de sus amos blancos. De ahí que, hablando de constantes abusos sexuales hacia las mujeres negras, nos diga que además no había la libertad para formar una familia, razón por la cual las relaciones familiares siempre fueron inestables. «El sufrimiento causado por las rupturas forzosas de las familias esclavas se ha documentado de forma extensa» (Davis, 1999/2012, p. 145). Condición que bien puede ser extensible a otras personas afrodescendientes de todo el continente americano.

De esta forma, tal vez no podamos hablar de un único modelo de familia, pero sí de uno imperante al que muchos sociólogos denominan «célula básica de la sociedad». Este modelo (y los que trajo consigo la colonización que no se han visibilizado lo suficiente) representa en realidad la principal fuente de reproducción del propio sistema capitalista que conlleva consecuencias de sometimiento terribles para las mujeres. En pocas palabras, la familia es y ha sido «complemento del mercado, instrumento para la privatización de las relaciones sociales y, sobre todo, para la propagación de la



disciplina capitalista y la dominación patriarcal» (Federici, 2004/2010, p. 149).

Es interesante entonces estudiar la evolución de la familia y su relación con el capitalismo, el patriarcado e, incluso, la colonialidad. Durante siglos de explotación capitalista, la familia ha evolucionado un poco, aunque no lo suficiente. El trabajo doméstico sigue siendo una labor no-remunerada atribuida a las mujeres.

En sintonía con Pierre Bourdieu, Victoria Orce (2015) reafirma la idea de la familia como espacio en el que se (re)producen relaciones de dominación masculina e intergeneracional. La familia es —por tanto— un instrumento que mantiene el orden de las relaciones sociales y económicas, «aparece como un artefacto social producido y reproducido con la garantía del Estado» (Orce, 2015, p. 6).

De acuerdo con Remi Lenoir (2005), si la familia es vista como sagrada, es porque se ve como una forma autónoma y singular. Pero ella se vincula con diversas instituciones que establecen el orden social. Es parte de un sistema social, económico y político más amplio, cuya cara más conocida para nosotras es la de la familia nuclear, que en realidad fue «reinventada» —según Federici (2004/2010)— en el siglo XIX para evitar que las mujeres accedieran al mercado de trabajo y mantenerlas confinadas en la figura de las amas de casa a tiempo completo.

Concordamos con Lenoir (2005), quien opina que la historia de la familia esconde relaciones de fuerza y dominación material y simbólica de grupos sociales específicos. En ese sentido, la moral



familiar se genera a través de este largo proceso de consolidación del capitalismo. Por eso decimos que es un espacio microfísico del poder, pues a través de prescripciones —culturales y religiosas— se consigue que mujeres y hombres asuman sus respectivas tareas como algo «natural» y actúen en consecuencia.

En suma, si queremos partir de una crítica a la noción dominante de familia, debemos considerar su sustento en el capitalismo y el patriarcado, y reconocer que ésta ha fungido como espacio de construcción de realidades sociales asimétricas y jerárquicas donde las mujeres y los menores han llevado la peor parte.

Una vez planteado el esquema dominante de familia, procederemos ahora a hablar del contexto ambiental, social, cultural e intelectual en el que consideramos la necesidad de resignificación de la familia.

3. Antropoceno/capitaloceno y giro ambiental

Asistimos a una crisis ambiental/civilizatoria denominada comúnmente como «antropoceno». Se trata de un escenario que ha sacudido la conciencia humana en general y ha despertado el interés académico de las disciplinas sociales y humanísticas de tal forma que nos ha obligado a preguntarnos de nuevo —entre otras cuestiones— qué es la vida, qué es la naturaleza y qué es el ser humano. A nuestro modo de ver, no podemos obviar esto si queremos repensar las posibilidades comunitarias de relación que nos permitan transitar este siglo XXI, más allá de las narrativas apocalípticas que auguran futuros sombríos.



El término «antropoceno» (Crutzen y Stoermer, 2001) surgió en el ámbito de la geología para referir una posible nueva era — iniciada con la Revolución industrial del siglo XVIII— caracterizada por la acción humana sobre la naturaleza y la consiguiente modificación de la biósfera. En dicho campo no hay un consenso sobre este término, así que en sentido estrictamente científico no existe tal cosa como el Antropoceno; existe sí el cambio climático y es la noción a partir de la cual se estudian los problemas del medio ambiente como tales (calentamiento global, sexta extinción masiva de especies o acidificación de océanos, entre tantos otros). Sin embargo, la idea de antropoceno ha hecho eco en el ámbito de las ciencias sociales y las humanidades, en donde podemos decir que se ha convertido en un concepto cultural, pues refiere no sólo los aspectos ecológicos, sino sociales y culturales que se acusa tienen que ver con el capitalismo como sistema económico y como modo de vida, razón por la cual se ha acuñado el concepto paralelo de «capitaloceno» (Moore, 2013).

Al respecto, Jason Moore habla del capitalismo en la trama de la vida, «de cómo el mosaico de relaciones que denominamos capitalismo funciona a través de la naturaleza; y de cómo la naturaleza funciona a través de esa área más limitada, el capitalismo» (2015/2020, p. 15). Es decir que el capitalismo no es un simple sistema económico y/o social, sino un modo de organizar la naturaleza (Moore, 2015/2020). La naturaleza ha sido reinventada constantemente, significada de cierto modo, como exterior o alteridad, como codificable y explotable (Haraway, 1991/1995; Moore, 2015/2020). Aunque hay algunas otras propuestas conceptuales,



nos parece que la noción de «capitaloceno» es la más precisa y adecuada para el tema que nos ocupa, por la clara relación capitalismo-naturaleza y por la carga capitalista de la noción hegemónica de familia, a partir de lo cual hemos codificado todas nuestras posibles relaciones, incluida aquella con la naturaleza o con los otros seres vivos.

Nos interesa destacar que la conciencia medioambiental que se ha formado en las últimas décadas ha sido acompañada de un giro ambiental en las humanidades (Sörlin, 2014), que —dicho de manera simple— se relaciona con el descentramiento del ser humano como única entidad consciente y con capacidad de agencia sobre el entorno, por lo que no se trata de una simple incorporación de la cuestión ambiental a los estudios sociales, sino de entramar todas las reflexiones socioculturales con las preguntas por la naturaleza y la vida, en un escenario —por cierto— altamente tecnologizado como es el capitalismo tardío.

El giro ambiental comenzó con algunas líneas más generales y paulatinamente se ha acotado a cuestiones más específicas como los estudios animales o de plantas, o incluso de entidades aparentemente inanimadas como el agua, el aire o las rocas. Todo lo anterior no habría sido posible sin el desmantelamiento de la dicotomía naturaleza-cultura, emprendido por autores y autoras de campos y enfoques variados, quienes coinciden en que éstas no son cuestiones enteramente diferentes o que los límites entre ellas no están lo suficientemente claros. Es imperativo romper con esencialismos y



determinismos para abrazar la continuidad o dialéctica entre tales términos.

Es precisamente lo que ha hecho Donna Haraway con su idea de *naturoculturas*, con la que ha trabajado a lo largo de su obra, pero que ha explicado más claramente en sus estudios sobre las relaciones entre especies (2003; 2008), en los que se observa la ruptura con otra dicotomía específica como es ser humano-animal. Nuestra autora es elocuente cuando dice: «no está claro quién hace y quién es hecho» (1991/1995), que si bien está en su propuesta *cyborg* para referirse a la relación ser humano-máquina, nos invita a repensar la relación entre lo dado y lo construido, así como el agenciamiento de múltiples entidades (humanas, no humanas y artificiales), la co-constitución y co-evolución de las mismas.

En suma, la crisis ambiental que atravesamos no es producto de la acción humana en abstracto —como supone la tesis del antropoceno— sino que tiene que ver con el capitalismo como un modo de vida y de definición del mundo. Pero la *episteme* moderna/capitalista es resultado —si pensamos con Haraway— de *articulaciones* entre entidades o agentes múltiples (humanos, no humanos y más que humanos), mismos que se co-producen; son las relaciones entre ellos las que han *materializado* el mundo de cierta forma, razón por la cual el establecimiento de otro tipo de relaciones puede modificar el estado de cosas.

Para pensar desde otro lugar las relaciones o articulaciones entre las entidades que co-constituimos este mundo, echaremos mano de las herramientas teóricas de dos líneas altamente



compatibles como son el ecofeminismo y la cosmopolítica, de las cuales hablaremos a continuación.

4. Ecofeminismo: interdependencia, sostenibilidad de la vida y cuidados

Capitalismo y patriarcado —como hemos sostenido ya— juegan en connivencia para mantener la ilusión de que hay dos tipos de personas: las independientes que se encargan del trabajo productivo y generan recursos económicos (tradicionalmente hombres), y las dependientes que se encargan del trabajo doméstico y tareas de cuidado sin remuneración (tradicionalmente mujeres). A lo largo del siglo XX (en particular a raíz de las guerras mundiales), el capitalismo ha vendido a las mujeres la promesa de que —si acceden al terreno público y al trabajo productivo— pueden ganar independencia y autonomía. Sin embargo, escapar del rol femenino o del cautiverio de «madresposa» (Lagarde, 1990) para muchas mujeres trabajadoras es prácticamente imposible, pues la mayoría de ellas, después de cubrir una jornada laboral fuera de casa, tiene que hacerse cargo del trabajo doméstico y de cuidados en el espacio privado (doble jornada). De ahí que feministas —como Federici (1975/2013; 1984/2013)— insistan en que más que demandar el acceso al mercado de trabajo, debemos exigir que el trabajo doméstico tenga un salario para que se valore realmente como trabajo y permita la emancipación de las mujeres. Además, en un sistema capitalista, el trabajo en sí supone explotación por lo que no puede ser liberador (Federici, 1984/2013).



Ahora bien, ¿qué es lo que ocultan estas dicotomías (público/privado, trabajo productivo/trabajo reproductivo)? El hecho de que no puede existir lo uno sin lo otro, de que los dos son trabajo y uno recibe remuneración, mientras que el otro no. Para producir en el ámbito público, necesitamos reproducir nuestras vidas en el ámbito privado. Y esta tarea se ha dejado en manos de las mujeres, bajo una serie de mecanismos de sujeción, como lo es la maternidad, envuelta en un romanticismo que oculta el hecho de que se trata de un trabajo. Nubla también la idea de que la familia -de la que hablamos en el primer apartado- no es exclusiva del ámbito privado, participa ampliamente de la esfera pública. ¿Por qué no llamarlo el engranaje mínimo de reproducción de la dominación heteropatriarcal y capitalista en lugar de célula básica de la sociedad?

Hay, además, en este entramado otra dicotomía totalmente falaz: independencia/dependencia, pues -como señalan las economistas feministas- todos los seres vivos guardamos una relación de *interdependencia*. Por eso, nos invitan —al contrario de lo que ocurre en los cautiverios que encierra la familia— a poner la vida y los cuidados en el centro, a responsabilizarnos colectivamente de la vida (Pérez-Orozco, 2011).

Para ello, es fundamental romper estas dicotomías: debatir el tema del trabajo y su remuneración, compartir las cargas del trabajo doméstico y colectivizar la crianza para liberar a las mujeres de ese peso y hacer responsables a los varones de las actividades esenciales a la vida. El trabajo reproductivo es una labor de la que

no podemos desentendernos porque supone el sostén de nuestras propias vidas. Justamente por eso debemos colocar la vida y los cuidados en el centro y esa es una actual demanda del movimiento feminista. Vale decir que hablamos de «cuidar no como objetivo moral, sino como condición de existencia» (Helen Torres en Prólogo a Haraway, 2018, p. 11)

En esto consiste la *sostenibilidad de la vida* (Shiva, 1992), que implica mantener las condiciones de reproducción de la vida bajo el principio de bienestar para todos los seres humanos, lo que en modo alguno puede ocurrir sin considerar nuestra condición de interdependencia respecto de la naturaleza y los otros seres vivos, por lo que el cuidado del hábitat es fundamental. Es pues una ardua labor, que no puede ser mecanizada (Federici, 2010/2013), precisamente porque es un trabajo para el bien común y, por tanto, su quehacer y responsabilidad tendrían que ser plenamente colectivos. En palabras de Federici:

Si la casa es el *oikos* sobre el cual se construye la economía, entonces son las mujeres, tradicionalmente las trabajadoras y las prisioneras domésticas, las que deben tomar la iniciativa de reclamar el hogar como centro de la vida colectiva, de una vida transversal a múltiples personas y formas de cooperación, que proporcione seguridad sin aislamiento y sin obsesión, que permita el intercambio y la circulación de las posesiones comunitarias, y sobre todo que cree los cimientos para el desarrollo de nuevas formas colectivas de reproducción (Federici, 2010/2013, p. 257).



Es decir, no es que las mujeres de modo esencial tengamos la habilidad de cuidar de nosotros y del planeta, sino que —por razones históricas que ya hemos explicado— a través de la imbricación capitalismo-patriarcado se nos ha asignado ese trabajo no reconocido ni remunerado. El ecofeminismo plantea que tal labor es primordial para la continuidad de la vida y que, por lo tanto, cualquier proyecto político que esté favor de la vida digna —la que merece ser vivida— para humanos y no humanos debe poner en el centro el trabajo de cuidados o la crianza de un modo sostenible, no sólo ambiental y económicamente, sino afectivamente. Para que el mundo sea sostenible se requiere una cierta ética, una más amorosa y delicada, pues no podemos dar por hecho que pese a todo sobreviviremos. Al contrario, desde el ecofeminismo se asume la vulnerabilidad común a todos los seres vivos, razón por la cual todos y todas requerimos cuidados.

5. Cosmopolítica: un mundo-casa común (más que humano)

La cosmopolítica ha sido desarrollada desde los estudios sociales de la ciencia y la tecnología por Isabelle Stengers y Bruno Latour, quienes de alguna manera han ampliado la noción de política al reconocer la capacidad de agencia de entidades no humanas. En primera instancia, ambos autores asumen la hipótesis *Gaia*, efectuada por James Lovelock y Lynn Margulis, que entiende al planeta Tierra no solo como un conjunto de ecosistemas, sino como una entidad viva, agente y presente, así que lo que forma parte de ella debe ser incluido en *el colectivo* (Latour, 2004), en lo político y lo público; si seguimos a Stengers (2005/2014), debemos decidir *en presencia de*



la Tierra en tanto que sobre ella hay efectos de nuestras decisiones. Ella —la Tierra— y nosotros —todos los seres vivos— somos *concernidos* de lo que pasa en el planeta.

Esta política del cosmos implica sabernos parte de un mundo común, que co-producimos y co-habítamos los terranos (*earthbound*: confinados a la tierra), como nos define Latour (2013). Por lo tanto, no hay un adentro y un afuera de este mundo; nuestro mundo común es nuestra gran casa, por lo que no habría una distinción *oikos-cosmos*. Quienes habitamos aquí y damos forma a la tierra seríamos una gran *familia terrana*, encargada de la custodia, el cuidado y sostenibilidad de la vida; todos y cada uno somos responsables del devenir de nuestra casa.

Por ello, la cosmopolítica supone que las decisiones que afectan el cosmos no son sólo potestad de los expertos -por ejemplo, los científicos o los políticos- sino de las personas comunes que habitamos este planeta, mismo que compartimos con una variedad de organismos, quienes junto con nosotros hacen y narran el mundo (Haraway, 2016). Haraway nos dice que contar historias junto a criaturas históricamente situadas está plagado de riesgos y alegrías de componer una cosmopolítica más habitable (2016). Por tanto, esta política no es liberal, no parte de la noción de grupos de interés y de contratos orientados a dirimir los conflictos; es más bien una composición entre humanos y no humanos, cuyo propósito es mantener la habitabilidad del mundo, sostener la vida pues.

Ahora bien, *oikos*, término griego para designar tanto a la casa como a la familia, es la raíz de los términos ecología y



economía, que en el mundo antiguo se refería no únicamente a un espacio o ambiente, sino a un modo de organización -en principio- del ámbito privado o doméstico y por lo tanto distinto de *polis*, que es el espacio público, de la ciudad-estado. Desde el punto de vista ecofeminista el *oikos* no sería lo opuesto de *polis*, primero porque *lo personal es político* para todo feminismo y segundo porque la propuesta es justamente poner en el centro de lo público el trabajo de cuidados que históricamente se ha asociado a lo doméstico. El cómo se organiza el trabajo reproductivo es determinante del tipo de sociedad que se construye, por eso no son en absoluto cuestiones separadas.

Por otro lado, Moore recupera el término como *oikeios* y lo interpreta como «lugar propicio» de «relación creativa, histórica y dialéctica que existe entre las naturalezas humanas y extrahumanas» (2015/2020, p.53), es decir, «la relación mediante la que los seres humanos (y otras especies) crean las condiciones de vida» (2015/2020, p.54). *Oikeios*, por tanto, es un espacio y un modo de relación para la vida, entendida —con Braidotti (2017/2018— en sentido amplio (no antropocéntrico) como *zoe*: fuerza dinámica, autoorganizada y generativa. Como vemos, Moore define el *oikos* u *oikeios* no como una casa habitación, sino un espacio-mundo —ecología-mundo dice él (2015/2020)— que está fundado —decimos nosotras— en vínculos creativos/generativos, situados y encarnados, como propone el feminismo.

En la perspectiva cosmopolítica, insistimos, no hay una dicotomía privado-público o micro-macro (*oikos-polis*; *oikos-cosmos*) ni



ser humano-naturaleza. Aquí no existe la «casa propia» (burguesa) *versus* el espacio público o político y lo no-humano como escenografía de la acción humana. La cosmopolítica es, en todo caso, *fractal*, es decir que no importa la escala en la que miremos el mundo, lo doméstico es constitutivo del mismo, fundamentalmente político y más que humano. Fractal sería, por tanto, también la familia resignificada aquí: el mundo estaría constituido por una *metafamilia* hecha de familias, conformadas por seres/grupos de distinta especie.

El término en inglés para referir el *oikos* es *household*. Pero, como lo que importa no es el espacio de vida como tal, sino las acciones o el trabajo que ahí se realiza, lo mismo que las relaciones entre quienes lo habitan, quizá tiene más sentido hablar de *householding*, que podemos traducir como «hacer casa» o «hacer hogar» (*hogarar*). Wimberley, en su tesis de la «ecología anidada» (2009) —una nueva forma de conceptualizar la ecología y la responsabilidad humana sobre el ambiente— habla de *householding* como proceso que implica hacer un hogar en el mundo y hacerse cargo de los deberes y responsabilidades que están asociados con el establecimiento y mantenimiento de una casa y un hogar; para Wimberley (2009) se trata de cuidar el planeta (ecología ambiental), cuidar el universo (al menos nuestro rincón del universo, como en el caso de la ecología cósmica), y honrar lo divino (ecología espiritual).

A nuestro modo de ver, la cosmopolítica es —en última instancia— una política, una ética y una práctica (trabajo) de cuidado



del espacio que habitamos, compuesto de múltiples relaciones entre seres de distintas especies. Así, más que cuidar el ambiente, se trata de responsabilizarse por los vínculos que dan vida a los propios organismos y al entorno en que éstos se desenvuelven.

Una vez planteado el problema a analizar (la noción de familia), el contexto ecológico, social, cultural e intelectual (capitalo-ceno) y las líneas (ecofeminista y cosmopolítica) en las que se inscribe nuestra autora en cuestión, podemos pasar a exponer sus ideas en torno al fenómeno tratado y recoger sus reflexiones sobre la familia y el parentesco, las cuales nos permitirán mostrar las posibilidades de un cambio revolucionario en el campo doméstico para hacer frente a la crisis civilizatoria que atravesamos.

6. Pensar con Haraway otras familias

Donna Haraway, teórica feminista transdisciplinaria, ha hecho aportaciones significativas a la construcción de una idea de familia contrahegemónica. Como bióloga interesada en el papel de otras especies en la conformación del mundo, comenzó a preguntarse sobre otros modos de relación entre ser humano-animal y ser humano-naturaleza. Podríamos decir que es una teórica de las relaciones, una filósofa relacional. Su interés es ontológico dado que afirma que los seres no pre-existen a las relaciones (Haraway, 2003; 2016), por lo que toda entidad es un devenir-con; nada se auto-produce, sino que todo es *simpoiesis* (2016) que significa generar-con, con lo que otorga el mismo estatus a todo organismo viviente y —con ello— echa por tierra la tesis del excepcionalismo



humano y coloca a nuestra especie en una posición de horizontalidad respecto de los otros seres vivos.

Pero su disertación trasciende lo ontológico y aterriza en una reflexión ética-política de gran calado, en la que se pregunta por la relación —en sentido afectivo y generativo— no ya entre seres humanos, sino entre especies. Ella entiende esa relación como un encuentro (Haraway, 2008) que es constitutivo del mundo, pero también —al menos entre ciertas especies— como un acompañamiento, por eso habla de especies de compañía (Haraway, 2003), un estar juntos que nos permite florecer, dada la potencia que supone trabajar o cooperar con un otro al que se reconoce y respeta, frente al cual se tiene una «curiosidad genuina» (Haraway, 2008), un interés en conocerle y dejarse afectar y transformar por el encuentro. Esa es la ética de la alteridad de Haraway, una ética feminista y multiespecie, en la que se asume la delicadeza del encuentro, que la autora define como un contacto que implica mirar y mirar de vuelta, un devenir-con que nos hace responsables de maneras impredecibles porque todo encuentro tiene consecuencias (2008).

Y la «*respons-habilidad*», como ella la llama (2016) para hacer evidente que se trata de una habilidad de respuesta, tiene que ver con cada encuentro puntual entre seres, pero sobre todo con la posibilidad de seguirnos encontrando para sostener la vida, como se diría desde el ecofeminismo. Es decir, tenemos una responsabilidad en no obstaculizar o rehusar el encuentro porque lo que está en juego es la vida misma como potencia generativa.

Haraway (2016) habla de *seguir con el problema*, para referirse a la necesidad de hacernos cargo de la crisis ambiental que atravesamos (aunque para ella es mucho más que una crisis). En ese contexto es que ella lanza su propuesta de «hacer parentesco y no bebés» (Haraway, 2015; 2016), que nosotras entendemos como una crítica sagaz a la familia burguesa heteropatriarcal, misma que concibe a las crías como parte de la imagen de éxito. En el fondo, como humanidad tenemos una fuerte responsabilidad sobre los modos en los que nos reproducimos, normalmente sin tomar en cuenta las consecuencias que eso tiene para nuestro planeta. Hace algunos años Haraway expresaba:

Estoy demasiado harta de los enlaces a través del parentesco y «la familia», y deseo ansiosamente modelos de solidaridad y de unidad y diversidad humanas enraizados en la amistad, el trabajo, los propósitos parcialmente compartidos, el incurable dolor colectivo, la inevitable muerte y la esperanza inagotable [...] creo que no habrá paz racial o sexual, ni naturaleza vivible, hasta que aprendamos a producir la humanidad a través de algo diferente al parentesco (Haraway, 1997/2004, p. 299-300).

Se advierte un claro rechazo a la concepción dominante de la familia y el parentesco, y la reivindicación de un sentido de colectividad y solidaridad más amplio, que envuelve una forma radicalmente distinta de ser o hacerse humano, lo que no es un asunto de reproducción, sino de crianza (*parenting*); una consiste en hacer más de uno mismo para poblar el futuro, mientras que la otra trata



de cuidar de las generaciones, propias o no (2011). La contrapropuesta de parentesco de Haraway se observa a continuación:

Creo que la extensión y recomposición de los parientes están permitidas por el hecho de que todos los terrícolas son parientes en el sentido más profundo, y ya es hora de practicar un mejor cuidado de los tipos como ensamblajes (no de las especies por separado). Pariente [parentesco] es una especie de palabra ensambladora. Todas las criaturas comparten una «carne» común, lateralmente, semióticamente y genealógicamente. Los antepasados resultan ser extraños muy interesantes; los parientes son desconocidos [no familiares] (fuera de lo que pensamos que era familia o genes), extraños, inquietantes, activos¹ (Haraway, 2016, p. 103).

Aquí la autora distingue parentesco de familia, para resaltar el carácter antropocéntrico y nuclear (privado-íntimo-cercano) de la idea común de familia; en cambio, piensa el parentesco como entramado de relaciones entre los seres vivos. La idea de parentesco de Haraway —la cual suscribimos para pensar de otro modo la familia— nada se parece a la de Lévi-Strauss o Freud porque no es patriarcal ni edípica. Recordemos que hace décadas Gayle Rubin (1975/1996) hizo una crítica feminista detallada a la noción del parentesco de Lévi-Strauss por el uso del principio de «intercambio de mujeres», como parte de la política (patriarcal) del acuerdo entre grupos humanos, así como de la visión sexista del psicoanálisis

¹ Traducción propia.

en su modo de construcción de las subjetividades masculinas y femeninas a partir del concepto de Edipo.

Haraway sigue la línea de Rubin y rechaza la noción edípica de familia, que no el psicoanálisis, por lo que propone —en todo caso— la idea de un «inconsciente no familiar» (1997/2004; 2000/2018), que se refiere a una conciencia no-racional (no accesible por medio de la razón), que no tiene que ver con el «drama de la identidad y la reproducción» (1997/2004); su querella no es —pues— con la crítica a la racionalidad dominante que supone la idea de inconsciente, sino con el esquema individualizador de la familia nuclear con el que trabaja el psicoanálisis freudiano, por lo que estaría más cerca —si acaso— del inconsciente colectivo de Jung, pero sería más compatible todavía con la idea de un inconsciente descolonizado, al estilo Suely Rolnik, quien —siguiendo las pistas de Deleuze y Guattari— apuesta por las luchas micropolíticas y refiere una «protesta pulsional de los inconscientes» para «liberar la vida de su expropiación» (2018/2019, p. 111), lo que calza muy bien con los propósitos del ecofeminismo y la cosmopolítica.

La propuesta de Haraway sobre los «parentescos raros» o «nuevos parentescos» (2016) se refiere a alianzas entre subjetividades múltiples, más allá de la consanguinidad, que están por la regeneración de la tierra. Es el *oikeios* de Moore, pero disidente o —en términos harawayanos— difractivo (2000/2018) en el sentido de salirse de la (hetero)norma. La familia, desde esta perspectiva, no sería un linaje, una empresa, o una institución de disciplinamiento, ni una categoría tecnocientífica, sino una militancia



ambientalista/vitalista radical y contrahegemónica. No está fundada en la jerarquía (patriarcal), ni apela a la normalidad y las buenas costumbres, porque de suyo abraza la diversidad y la diferencia, es *queer* e intercultural, donde los miembros² son raros o singulares y están «llenos de alteridad significativa», «habituados a la otredad» (Haraway, 2016). No se trata de células endogámicas y sedentarias, cuyo máximo sueño es una estabilidad económica que les permita consumir sin parar, sino tribus nómadas, migrantes, en aprendizaje continuo -pedagogía de por vida dice Haraway- que buscan que todos y todas podamos vivir y morir bien (Haraway, 2016).

Este tipo de familia no tiene dogmas ni deber ser, es —en lenguaje harawayano— metaplásmica (cambia constantemente), nómada y molecular —en clave deleuziana revisitada por Braidotti (2017/2018)—; se adapta y adopta todo lo otro que busque refugio en un modo gozoso de transformación. Lo suyo es el conocimiento tentacular (Haraway, 2016), en el que la curiosidad por lo otro no termina, porque es una comunidad que se mira en el reflejo de otros grupos que también resisten a la debacle ambiental y desarrollan técnicas de regeneración de la vida, por eso Haraway (2016) las llama «comunidades del compost». La metáfora de la composta que plantea nuestra autora es muy sugerente para pensar la vida a partir de los desechos, de las posibilidades de vida que aparecen aún

²Que, con Haraway, podríamos llamar *holoentes*, para incluir a humanos y no humanos y para hacer ver que todos ellos hospedan y son hospedados, cuidan y son cuidados.

en escenarios de devastación, en los paisajes fantasmales (Tsing *et al.*, 2017).

Para este tipo de familia la memoria es fundamental, pero no hablamos de los recuerdos alterados o las narrativas neuróticas burguesas; por el contrario, nos referimos a la memoria colectiva (más que humana) como ejercicio de duelo, por lo que hemos perdido, por los seres y posibilidades de ensamblajes que han desaparecido; la memoria es lo que conecta pasado-presente-futuro, es condición de una conciencia cósmica, de que somos parte de un todo y no dueños de un pedazo de tierra explotable. Por eso, en su utopía feminista, Haraway (2016) habla de los «palabreros de la muerte» como esos sujetos encargados de registrar las pérdidas y hacer de ese archivo una guía para configurar mundos más vivibles.

La familia entendida de este otro modo puede parecer una fantasía, pero no lo es. En todo caso, sería una figuración, porque las figuraciones³ más que representar o imaginar un mundo ideal, lo hacen, proyectan o materializan de otro modo. Dicha familia — por tanto— comienza a gestarse, en la medida que rechazamos la familia burguesa que ha servido de modelo a ciertos sectores sociales o la familia ampliada que, si bien es más comunitaria, tampoco podemos afirmar que no constituya un mecanismo de opresión, sobre todo para las mujeres y los animales. Actualmente hay atisbos

³ En los últimos años el término figuración aparece con más frecuencia en las humanidades. Es usado para referir las imágenes o representaciones (del mundo) que se materializan. Haraway las define como «imágenes performativas que pueden ser habitadas» (1997/2004, p. 28). Braidotti (2019) sostiene que son dramatizaciones en proceso de devenir.

de nuevos parentescos cuando rehusamos vivir bajo el esquema del matrimonio y su dispositivo de control que es el amor romántico, cuando reconocemos a nuestras especies compañeras como parte de nuestra familia y no como mascotas o receptáculo de nuestras frustraciones, cuando deja de importarnos solamente nuestra manada y nos pensamos a todos los y las terranas, todas las entidades de la tierra, como una gran familia, cuyo hogar u *oikos* es el mismo cosmos, por el que nos responsabilizamos y al que cuidamos colectivamente.

En las nuevas familias no cabe el etarismo, no hay jerarquías de edad, ni dicotomía entre niños(as) y adultos (as). Se reconoce el saber ancestral y la importancia de quienes llegaron antes a este mundo, pero se hace énfasis en las nuevas generaciones. En la ficción de Haraway, Camille⁴ —en sus distintas versiones— representa a todas las generaciones de infantes y jóvenes *cyborgs* encargados de regenerar y cuidar la tierra en simbiosis con otros organismos, de conformar comunidades más abiertas y respetuosas, capaces de tejer alianzas con otras por una causa común o, mejor dicho, por una casa común: *Gaia*.

Pero, como nos advierte Haraway (2003), la familia multiespecie y los nuevos parentescos requieren otras formas de nombrar la relación entre sus miembros. Es decir, comenzamos a desobedecer el mandato familiar que se nos ha impuesto y quizá a actuar

⁴ Ver «Las historias de Camille», ejercicio de ciencia ficción feminista que ofrece Haraway al final de *Stayingwith the trouble*, en donde imagina un futuro a muy largo plazo en donde se despliega su proyecto de regeneración de vida.

otras formas de relación, pero todavía falta nombrar eso que vamos instaurando, la diversidad de prácticas familiares o de parentesco.⁵ En la medida que lo nombremos lo haremos costumbre. Cabe decir aquí que la palabra familia, etimológicamente no se parece nada al tipo de comunidad a la que estamos apelando; recordemos que originalmente el término se refería a los esclavos y sirvientes que compartían techo, para posteriormente significar la relación entre el padre (como máxima autoridad) y todos los demás (las mujeres e hijos, además de los sirvientes). Así que quizá necesitaríamos una palabra que no remita a opresión alguna, sino una que evoque el estar-hacer juntos/as, todos los seres vivos en este espacio-casa que es la Tierra, con el propósito común de cuidar el hábitat, lo que supone un aprendizaje continuo.

7. Apuntes finales: nuevas familias para mundos más vivibles

Como hemos visto, el significado de familia no es algo que debe darse por hecho. Requerimos pensarla de manera crítica y reconocer que ésta —como institución histórica— ha sido fuente de opresiones de clase y género. La familia moderna, hecha a modo de la burguesía, fue también reconstruida y afianzada a través del discurso científico, como bien ha señalado Haraway en sus análisis sobre tecnociencia (1997/2004). Asimismo, esta familia burguesa ha sido el modelo de aspiración de toda persona exitosa y respetable

⁵ Es verdad que hablamos de agamia, anarquía relacional o matrimonios bostonianos, para denotar distintas relaciones entre humanos, pero necesitamos dar nombres a nuestras emergentes familias multiespecie.

o, al menos, de toda persona con deseos de insertarse en la sociedad (incluso en las regiones otrora colonizadas). Y, aunque las condiciones sociales a menudo resultan adversas, en el imaginario popular, la familia (la sangre) es lo primero y lo más importante, pero ¿realmente es un espacio seguro y creativo para todos y todas? ¿Produce los lazos solidarios que promete? ¿Es el único modelo colectivo extrapolable a cualquier cultura? Más aún: este modo de entender la familia, ¿es adecuado a los tiempos apocalípticos que vivimos?

Hemos señalado que en la idea dominante de familia es invisibilizado el trabajo reproductivo, históricamente asignado a las mujeres, pese a la importancia que de hecho tiene para la preservación de nuestra especie. De ahí el imperativo de darle un lugar central y de colectivizarlo, y la necesidad de que todos los seres humanos aprendamos a cuidar y cuidarnos, a conducirnos bajo una ética del cuidado que considere a los otros seres vivos como parte de nuestro mundo común.

El objetivo principal de este trabajo ha sido resignificar la familia, dejar atrás su connotación hegemónica, para pensar en otro tipo de vínculos y en formas comunitarias que nos permitan afrontar la crisis socioambiental en la que nos encontramos, que —como hemos señalado— tiene todo que ver con el modo de vida capitalista y la concepción de la naturaleza sobre la que este se ha instaurado. Dicho de otra manera, necesitamos descolonizar y despatriarcalizar la familia, para poder replantearla, lo que sería una verdadera innovación social. *Kinnovations*, dice Haraway para referirse a esos otros modos de parentesco de los mundos *queer*, decoloniales e indígenas (2016); se advierte que lo nuevo no es



precisamente inédito, sino lo que ha estado en los márgenes y que ahora reclama un lugar protagónico.

Hablar de nuevos tipos de familia, de parentescos raros (Haraway, 2016), tiene sentido para dotar de afectividad y responsabilidad a la forma de comunidad que se requiere para pensar cómo detener la devastación ambiental y, en la medida de lo posible, regenerar la Tierra. La rareza y no la normalidad (homogeneidad) son lo habitual de estas familias, la diferencia importa, porque los conocimientos situados (Haraway, 1991/1995) o localizados, los que nacen de la experiencia singular de cada sujeto son la piedra angular de la construcción de mundos más habitables. Por eso claramente esta forma de familia tiene más que ver con la amistad y el compañerismo que con el enamoramiento, emparejamiento o matrimonio. Su finalidad es hacer el común, preservar y no reservar la vida.

En esta nueva idea de familia no importa la institucionalidad o la moralidad, sino el vínculo respetuoso, de alteridad significativa (Haraway, 2003), a través del cual se reconoce al otro (incluido lo no humano) en su especificidad y dignidad. Pero lo que más importa es la acción conjunta, lo que podemos hacer juntos, en *sympoiesis* diría Haraway (2016) para resaltar ese hacer-con otros. Por eso hemos puesto énfasis en el trabajo reproductivo o de cuidados como actividad colectiva por excelencia para afrontar el capitalismo.

Trabajar y cuidar es justamente hacer parentesco/familia (*make kin* en Haraway, 2016) o hacer hogar (*householding* en



Wimberley, 2009). Quizá por eso, en ánimo de replantear la familia, deberíamos dejar de pensarla como sustantivo y usar el término familiar como verbo. Necesitamos aprender a *familiar* para revertir el capitaloceno, lo que en modo alguno tiene que ver con cerrarnos a la consanguinidad y nuclearidad de la noción moderna de familia, sino pensarnos familia terrana, parientes de todo organismo vivo que forma parte de este planeta. Pero si nos quedamos con el sustantivo, habría que entenderla como comunidad, no lineal ni jerárquica, sino distribuida o reticular, pues no hay un centro o una autoridad que controle las acciones de toda ella, sino nodos que hacen conexiones parciales (Haraway, 2003) con otros con el objetivo de preservar la vida, no la propia o la vida en sí, sino los ensamblajes multiespecie que permiten la continuidad de la vida toda, de *zoe*.

No hablamos de una familia modelo (la familia acomodada), sino de una gran familia militante-activista, una familia multiespecie vitalista, conducida por una ética afirmativa (Braidotti, 2017/2018), migrante o nómada y al mismo tiempo hospitalaria. Se trata de una familia mundana,⁶ plantada o enraizada. Una familia que, al más puro estilo de los y las zapatistas de México, *camina preguntando*, porque no tiene prefigurado ese futuro más vivible, se mantiene en una pedagogía de por vida (Haraway, 2016), porque va encontrando las respuestas sobre la marcha, siempre a partir del

⁶ Haraway hace énfasis en la cuestión de la mundanidad para remarcar el carácter terrenal, mortal y ordinario de los organismos, incluidos los seres humanos, quienes debemos desprendernos de toda huella de excepcionalismo humano, desterrar la idea delirante de que somos independientes (hechos a nosotros mismos) y sabernos comunes, prosaicos.

contacto entre miembros y grupos, que aprenden en conjunto a vivir y morir bien (Haraway, 2016).

Esta familia bien podría incorporar el principio indígena de la *gratitud*, que abona a la cosmopolítica como la hemos descrito anteriormente. Al respecto, Robin Kimmerer se pregunta:

¿Qué pasaría si nuestra educación se basara en la gratitud, si pudiéramos conversar con el mundo natural como miembros de una democracia de especies, fieles a la interdependencia? [...] El Mensaje de Gratitud transmite nuestros respetos hacia los parientes no humanos; no hacia una entidad política, sino hacia la totalidad de la vida. ¿Qué ocurriría con el nacionalismo y las fronteras políticas si la lealtad se dirigiera hacia los vientos y las aguas, que no conocen fronteras, que no pueden comprarse ni venderse? (Kimmerer, 2015/2021, p. 133).

Esto para enfatizar la importancia eco-cosmo-política de la resignificación de la familia, los alcances de la revolución en el parentesco de la que hablara Rubin (1975/1996), de esa sociedad alternativa que buscara Federici (2010/2013) y que referimos en el epílogo de este artículo. La democracia de especies, como la llama Kimmerer, que inevitablemente resuena con la democracia de la Tierra de Shiva⁷ (2005/2006), es posible si replanteamos o *hackeamos* el parentesco y la familia. Esta democracia no es instrumental,

⁷ Que para la científica y activista india tiene que ver con todas las luchas por la vida, los movimientos anticapitalistas de defensa de la tierra y los conocimientos locales.

por eso no requiere contratos ni mediación institucional (estatal), es encarnada y su mayor compromiso es con la vida misma, con *zoe*.

Por último, cabe apuntar que si bien actualmente la gente pequeña (infante) empieza a ser reconocida en su subjetividad y dignidad, es verdad que dentro de las epistemologías radicales (Braidotti, 2019) o las teorías críticas contemporáneas, aún está pendiente el desarrollo de la filosofía infantil, es decir, la teoría de los modos de conocer/hacer de los seres humanos pequeños, en tanto que otros diferentes del sujeto modelo. Creemos que dicha filosofía aportaría mucho a la resignificación de la familia que hemos planteado aquí, quizá podríamos aprender de los/las menores de nuestra especie cómo mirar de forma más amorosa y entender mejor lo que significa cuidar.

Agradecimiento

Este trabajo fue hecho en el marco de una estancia posdoctoral realizada por Verónica Araiza Díaz dentro del Programa de Becas Posdoctorales de la Coordinación de Humanidades de la Universidad Nacional Autónoma de México en el Centro Peninsular en Humanidades y Ciencias Sociales, bajo la asesoría de la Dra. Sandra Ramírez Sánchez.



8. Referencias

- Braidotti, R. (2017/2018). *Por una política afirmativa. Itinerarios éticos*. Gedisa.
- Braidotti, R. (2019). *Posthuman knowledge*. PolityPress.
- Davis, A. (1981/2004). *Mujeres, raza y clase*. Akal.
- Davis, A. (1999/2012). I Used To Be Your Sweet Mama. Ideología, sexualidad y domesticidad. En Jabardo, M. (Ed.), *Feminismos negros. Una antología*. (pp. 135-186). Traficantes de Sueños.
- Federici, S. (1975/2013). Salarios contra el trabajo doméstico. En *Revolución del punto cero. Trabajo doméstico, reproducción y luchas feministas*. (pp. 35-44). Traficantes de Sueños.
- Federici, S. (1984/2013). Devolvamos el feminismo al lugar que le corresponde. En *Revolución del punto cero. Trabajo doméstico, reproducción y luchas feministas*. (pp. 91-103). Traficantes de Sueños.
- Federici, S. (2004/2010). *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Traficantes de Sueños.
- Federici, S. (2010/2013). El feminismo y las políticas de lo común en una era de acumulación primitiva. En *Revolución del punto cero*. (pp. 243-459). *Trabajo doméstico, reproducción y luchas feministas*. Traficantes de Sueños.
- Gonzalbo, P. (1992). «La familia» y las familias en el México colonial. *Estudios Sociológicos de El Colegio de México*, 10(30), 693-711.
- Haraway, D. (1991/1995). *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Ediciones Cátedra.
- Haraway, D. (1997/2004). *Testigo_Modesto@Segundo_Milenio.HombreHembra©_Conoce_Oncoratón®*. Editorial UOC.
- Haraway, D. (2000/2018). *Como una hoja. Una conversación conThyrza Nichols Goodeve*. ContintaMe Tienes.



- Haraway, D. (2003). *The Companion Species Manifesto. Dogs, People, and Significant Otherness*. Chicago: Prickly Paradigm Press.
- Haraway, D. (2008). *When species meet*. University of Minnesota.
- Haraway, D. (2011). Speculative Fabulations for Technoculture's Generations: Taking Care of Unexpected Country. *Australian Humanities Review*, 50, 95-118.
- Haraway, D. (2015/2016). Chthulucene Manifesto from Santa Cruz. Revised from "Donna Haraway and Cary Wolfe in Conversation". In *Manifestly Haraway*. University of Minnesota Press.
- Haraway, D. (2016). *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*. Duke University Press.
- Kimmerer, R. W. (2015/2021). *Una trenza de hierba sagrada. Saber indígena, conocimiento científico y las enseñanzas de las plantas*. Capitán Swing.
- Lagarde, M. (1990). *Los cautiverios de las mujeres. Madresposas, monjas, putas, presas y locas*. UNAM.
- Latour, B. (2004). *Politics of nature. How to bring the sciences into democracy*. Harvard University Press.
- Latour, B. (18th-28th of February 2013). *Being the Gifford Lectures on Natural Religion*. [War of the Worlds: Humans against Earthbound]. Facing Gaia. Six lectures on the political theology of nature, Edinburgh, United Kingdom.
- Lenoir, R. (2005). La genealogía de la moral familiar. *Política y sociedad*, 42(3), 209-225.
- Lugones, M. (2008). Colonialidad y género. *Tabula Rasa*, 9, 73-101. <https://doi.org/10.25058/20112742.340>
- Moore, J. (13 de mayo de 2013). Anthropocene or Capitalocene: On the origins of our crisis. (Part I: Excerpt from Ecology and the Accumulation of Capital). *Jason W Moore*.



<https://jasonwmoore.wordpress.com/2013/05/13/anthropocene-or-capitalocene/>

- Moore, J. (2015/2020). *El capitalismo en la trama de la vida. Ecología y acumulación de capital*. Traficantes de Sueños.
- Orce, V. (2015). *Vínculos familiares y relaciones intergeneracionales desde la perspectiva de Norbert Elías y Pierre Bourdieu* [Archivo PDF]. <https://bit.ly/3mKGSrS>
- Pérez Orozco, A. (2011). Crisis multidimensional y sostenibilidad de la vida. *Investigaciones feministas*, 2, 29-53. https://doi.org/10.5209/rev_INFE.2011.v2.38603
- Quijano, A. 2000. Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder* (pp. 777-832). CLACSO.
- Rolnik, S. (2018/2019). *Esferas de la insurrección. Apuntes para descolonizar el inconsciente*. Tinta Limón Ediciones.
- Rubin, G. (1975/1996). El tráfico de mujeres: Notas sobre la 'economía política' del sexo. En Marta Lamas (Comp.), *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual* (pp. 35-96). UNAM/Porrúa.
- Shiva, V. (1992). Women's Indigenous Knowledge and Biodiversity Conservation. *Indian International Centre Quarterly*, 19(1/2), 205-214.
- Shiva, V. (2005/2006). *Manifiesto para una democracia de la Tierra. Justicia, sostenibilidad y paz*. Paidós.
- Stengers, I. (2005/2014). La propuesta cosmopolítica. *Revista Pléyade*, 14, 17-41.
- Tsing, A., Swanson, H., Gan, E. y Bubandt, N. (2017). *Arts of living on a damaged planet*. University of Minnesota Press.



Wimberley, E.T. (2009). *Nested Ecology. The place of Humans in the Ecological Hierarchy*. The Johns Hopkins University Press.



Este texto está protegido por una licencia Reconocimiento [Creative Commons 4.0](#).

Usted es libre para Compartir —copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato— y Adaptar el documento —remezclar, transformar y crear a partir del material— para cualquier propósito, incluso comercialmente, siempre que cumpla la condición de:

Atribución: Usted debe reconocer el crédito de una obra de manera adecuada, proporcionar un enlace a la licencia, e indicar si se han realizado cambios. Puede hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que tiene el apoyo del licenciante o lo recibe por el uso que hace.

[Resumen de licencia](#) - [Texto completo de la licencia](#)