

Para acabar con la imagen extractivista del pensamiento. Una ficción filosófica

Sara Baranzoni & Paolo Vignola

Abstract

Throughout the modern and contemporary history of Western thought, a systematic use of fictional devices has been made despite the supposed philosophical rigor that should divide logos from myth, as well as reason from imagination. Deleuze and Guattari's theory of conceptual characters fully shows the incidence and relevance of this phenomenon. If the heterogeneous movement of posthumanism turns out to be very committed to fiction, this would not only be due to the world of posthumanist literature, but also to an effort to reformulate the lexicon and the anthropocentric image of thought, by proposing poietically other words and other images that can no longer be based on tradition, and therefore, need a fictional leap. The example of Donna Haraway, who rejects the label of posthumanist in favor of claiming to be “compostist”, seems central in this sense. Haraway's operation is a true speculative fiction that renounces the “post” due to its link with “humanism”, and creates not only the image of compost, but also a whole material-semiotic world suitable for telling stories other than those with the anthropos as the sole protagonist – in this sense, Camille would then be the conceptual character of the Chthulucene–. Taking advantage of the political ecological theme of the Anthropocene and its lexical-conceptual variations, this article aims to trace a philosophical story of speculative fiction, populated by old and new conceptual characters, in order to bring to light the extractivist image of thought that acts systematically in capitalist societies (from the extractivism of the subsoil to that of data), and in proposing an alternative and sympoietic image, whose existence will depend on its own fictional capacity.

Keywords: Anthropocene; Anthropocentrism; Posthumanism; Speculative Fiction; Extractivisms

Introducción

¿Qué es, entonces, la verdad? Un dinámico tropel de metáforas, metonimias y antropomorfismos; en suma, un conjunto de relaciones humanas que, realizadas, plasmadas y adornadas por la poesía y la retórica, y tras un largo uso, un pueblo considera sólidas, canónicas y obligatorias; las verdades son ilusiones cuyo carácter ficticio ha sido olvidado; son metáforas cuya fuerza ha ido desapareciendo con el uso; monedas que han perdido su troquelado y que ya no son consideradas como tales sino como simples piezas de metal.

F. Nietzsche

A lo largo de la historia del pensamiento se ha hecho un uso sistemático de dispositivos ficcionales, a partir de los mitos, los relatos fundacionales, hasta llegar a las utopías y distopías próximas y actuales. Si en la antropología es bastante común encontrar semejantes recursos, precisamente por la necesidad de fundar, de representar orígenes y etapas de una genealogía de la(s) cultura(s), el campo filosófico, en cambio, en su afán por conseguir el acceso a una supuesta verdad parecería querer escaparse de ellos. Sin embargo, a pesar del pretendido rigor que debería dividir sistemáticamente el logos del mito, la fábula del concepto, así como la razón de la imaginación, ya desde la antigüedad (pensemos en Platón) y la época moderna se vislumbran tentativas de utilizar recursos ficcionales para explicar las formas en que el humano se acerca a dicha verdad. Así como acontece en las ficciones antropológicas, las más conocidas ficciones filosóficas de la antigüedad y modernidad otorgan al ser humano una centralidad y una excepcionalidad que lo confirman como protagonista de toda acción posible sobre el mundo, uno que es preciso conocer y gobernar, ya sea en términos de naturaleza o sociedad.

Quien por primera vez rasga la “perfección” de semejantes representaciones es Nietzsche, que, preguntándose acerca de la necesidad de verdad propia de los humanos, termina por abolir su autenticidad, sustituyéndola con un carácter artificial, histórico e ilusorio, y afirmando así la consciencia de que no se puede salir de la ficción y la mentira –lo cual, veremos, es también el primer paso hacia la deconstrucción del antropocentrismo que caracterizaba toda ficción predecesora–.

Según Nietzsche, es propio de cada ser vivo considerarse “el eje del mundo” desde su perspectiva, pero solo de los humanos es

pretender otorgar un valor tan alto a su existencia por disponer del intelecto, cuando este “solo representa una ayuda de que dispone la criatura más desfavorecida, vulnerable y efímera para conservar la vida” (2001: 227). La fuerza principal del intelecto, continúa Nietzsche, es aquella de fingir¹: en este sentido, bien podríamos afirmar que la historia del ser humano es una “Antropología de la ficción”, ya que efectivamente la ficción se presenta como una técnica propiamente (pero ni siquiera solo) humana. Nietzsche introduce la ficción (*Verstellung*) como una forma de inteligencia astuta, que podríamos equiparar a la *mètis* de los griegos, herramienta en la batalla “para conservar la vida” que poseen también los animales, y que, pero, para los humanos se convierte en un verdadero arte (*Verstellungskunst*). Lo que resulta incomprensible es cómo el ser humano ha pasado tanto tiempo buscando la verdad pura, mientras, por el contrario, “se halla profundamente inmerso en ilusiones y ensueños”, y “en su ignorante indiferencia, duerme aferrado a sus sueños sobre el lomo de un tigre” (Nietzsche, 2001: 228), ya que necesita engañar, fingir, para poder sobrevivir.

Preguntándose de dónde surgió entonces la pulsión hacia la verdad (*Trieb zur Wahrheit*), Nietzsche abre el paso al derrocamiento de su supuesta universalidad y pureza, denunciando la verdad como una construcción que ha sido necesaria a los humanos para poder designar las cosas (de lo cual derivan las palabras y los códigos lingüísticos) y garantizar la existencia de una sociedad, repartiendo así el mundo en mentiras y verdades, siendo estas últimas útiles solo cuando sus efectos no sean perjudiciales o destructivos para la conservación de su propia vida. En suma, “decir la verdad” no correspondería a nada más que “utilizar las metáforas en uso”, aquellas que son comúnmente aceptadas, o, en otros términos, “mentir de una forma gregaria” (Nietzsche, 2001: 231) y de un modo inconsciente, lo que hace que el ser humano se sienta orgullosamente superior a los demás seres vivos, pudiendo así generar “un orden piramidal de divisiones y niveles, establecer un nuevo mundo de leyes, precedencias, subordinaciones y delimitaciones” (232) que lo oponen, en tanto sujeto, a todo lo que él mismo objetifica. En última instancia, sigue, “quien busca tales verdades solo trata de humanizar el mundo, de comprenderlo en términos humanos, y, en el mejor de los casos, consigue el sentimiento de una asimilación” (Nietzsche, 2001: 232-233). Solo si deseara realmente inmergirse en este carácter metafórico y ficticio de toda verdad, actuando como creador y abriéndose a la dimensión múltiple de los puntos de vista, podría

el ser humano despojarse de esta obsesión de “lo correcto” y sentirse libre de su “habitual esclavitud”.

Es a partir de estas consideraciones que surge la necesidad de este ensayo: para criticar efectivamente el antropocentrismo de este mundo demasiado humano hace falta salirse de las antropológicas una vez por todas, y adoptar otro tipo de ficción –una que podríamos llamar filosófica, o especulativa– que se conciba como *técnica performática de invención de mundos*. En este sentido, la teoría de los personajes conceptuales desarrollada por Deleuze y Guattari parece ser una excelente herramienta teórica y ficcional, apta para a la vez diagnosticar los síntomas psicosociales y ecológicos del presente y fomentar una crítica creadora de nuevos modos de vida.

Un personaje conceptual corresponde en primer lugar a la invención de un punto de vista sobre la realidad que no es en absoluto el del filósofo de carne y hueso, sino que es rigurosamente impersonal en la medida en que fundamenta el plano de inmanencia del pensamiento. Lejos de ser el resultado de una operación abstracta e idealista, el personaje conceptual puede ser inventado de manera ficcional por cualquier pensador, a través de la contraefectuación de los obstáculos y síntomas diagnosticados en el *hic et nunc* del *socius*. Es ante estos síntomas que el pensamiento comienza a sentir vergüenza, y esta vergüenza es la que primero impregna los personajes conceptuales de *Mil mesetas* y *¿Qué es la filosofía?*:

No nos sentimos ajenos a nuestra época, por el contrario contraemos continuamente con ella compromisos vergonzosos. Este sentimiento de vergüenza es uno de los temas más poderosos de la filosofía. No somos responsables de las víctimas, sino ante las víctimas. Y no queda más remedio que hacer el animal (gruñir, escarbar, reír sarcásticamente, convulsionarse) para librarse de lo abyecto: el propio pensamiento está a veces más cerca de un animal moribundo que de un hombre vivo, incluso demócrata. (Deleuze & Guattari, 1993: 108-109).

Los devenires y las ficciones inventadas por los filósofos, así como los personajes conceptuales que a ellas se asocian, pueden considerarse como tentativas de remediar esta sensación vergonzosa de no saber cómo enfrentar su propio presente, así como los efectos de la disrupción del sistema económico-político occidental. Los personajes de estas ficciones nos ayudan

a pensar posibles escapes a los modos de vida actuales, encentrados en la explotación hiper-extractivista de los recursos y su inserción en un mercado global que no hace más que agudizar las desigualdades y la injusticia social. Este tipo de fabulación filosófica nos interesa en tanto va más allá de la invención de “mundos (im)posibles” de la ciencia ficción, y también de los mitos e historias vinculadas a la identidad de ciertos pueblos (como es el caso de la ficción antropológica). La ficción filosófica no solo implica una potencia descriptiva y movilizadora, sino que también tiene efectos performativos, es un pasar al acto del concepto y el lenguaje: su objetivo es reformular el léxico y la imagen antropocéntrica del pensamiento para modificar performativamente la realidad, y asimismo, producir subjetividades *no necesariamente humanas* (y sustraer sujetos en tanto sujetos fundadores) que habiten esas perspectivas. Esto hace pasar la filosofía de ser una disciplina eminentemente teórica a devenir un conjunto pragmático de posibilidades de escape, que van de la mano con toda la creación conceptual necesaria para no solo saber imaginar, sino también saber vivir y saber hacer funcionar, en términos idiomáticos, sociales y políticos, la realidad que merecemos.

Frente a la disrupción neoliberal de inyección algorítmica, que acompaña la crisis ecológica y cortocircuita las formas sociales existentes, el pensamiento crítico, los mismos conceptos filosóficos y el conocimiento en general, la tarea del filósofo-creador de conceptos debe ser entonces la de inventar nuevos personajes capaces de dar lugar, desde la vergüenza, al nuevo punto de vista. Es precisamente en este sentido que la creación ficcional va de la mano con la crítica: es necesario construir nuevos lentes para poder leer las transformaciones en acto y enfrentarlas por medio de la invención de un *múltiple* que pueda barrer de la escena las visiones unívocas (las del refrán neoliberal “no hay alternativa”) y dualísticas que caracterizan la herencia moderna del pensamiento y de las prácticas políticas contemporáneas.

Ficciones 1: Genealogía de la multiplicidad

1.1 De Zarathustra a Alicia

En el cuento *Pierre Menard, autor del Quijote*, Borges imagina la posibilidad de reproducir el libro de Cervantes con tanta perfección de llevar a la total identificación del original con su

doble. La repetición es tal que lleva a considerar el libro imaginario del igualmente imaginario autor Pierre Menard como una copia no solo idéntica, sino en algún sentido *más original que el original*. Siguiendo formalmente los pasos de Menard, es decir, buscando “la pura repetición del texto antiguo y del texto actual *el uno dentro del otro*” (Deleuze, 2002: 19), en *Diferencia y repetición* Deleuze parece transformar *Así habló Zarathustra* en un ensayo sobre lo trascendental que Nietzsche nunca escribió. No recopila palabra por palabra el libro de Nietzsche, sino que retoma varios pasos para hacerle expresar al filósofo de Röcken algo que nunca afirmó de tal forma acerca de lo trascendental, la imagen dogmática del pensamiento y la multiplicidad. En este sentido, Deleuze parece cumplir con el propósito anunciado en el prefacio de su libro (“Habría que llegar a redactar un libro real de la filosofía pasada como si fuese un libro imaginario y fingido”, 2002: 19), y podríamos pensar el resultado de este “discurso indirecto libre” como un simulacro elevado al plano trascendental, en el que la repetición diferenciadora del *Zarathustra* representa también su necesaria continuación o epílogo. Esta repetición diferenciadora tiene como objetivo desarmar la “imagen dogmática del pensamiento” y trazar en su lugar una “nueva imagen”, la de un pensamiento que no determina de antemano lo que significa pensar, ya que, en lugar de estar preorientado por su buena voluntad para con la verdad y lo universal, depende del choque de fuerzas que le ejercen violencia. La necesidad de semejante repetición reside en el hecho de que Nietzsche dejó su obra inconclusa, y “expuso tan sólo la condición pasada y la metamorfosis presente, pero no lo incondicionado que debía resultar de ellas como ‘porvenir’” (Deleuze, 2002: 150). Faltaría pues un tercer elemento en el proceso de elaboración del eterno retorno: el de su revelación, que para Deleuze debió darse con la muerte de Zarathustra. Lo interesante de la lectura deleuziana es que no pretende interpretar y expresar la interioridad de un texto, sino maquinarlo, ficcionarlo: así, *Diferencia y repetición* no representa solamente la culminación sino también la continuación de la operación nietzscheana hacia territorios inexplorados por el propio Nietzsche. En otras palabras, a través de las alegorías del eterno retorno y la voluntad de poder expresadas por Zarathustra, Deleuze quiere alcanzar el estatuto trascendental de la diferencia, liberada del “yugo cuádruple de la representación”, y finalmente habilitada para lograr pensar lo nuevo.

Cabe decir que el estilo de escritura de *Diferencia y repetición* no podría ser más distinto del de *Así habló Zaratustra*: si este último libro es un ejemplo perfecto de la filosofía que se convierte en poema, el primero a razón ha sido “acusado” de “faltar de mantequilla” (Rosset, 1972), en el sentido de la sequedad de la prosa, así como de la escasez y fugacidad de los ejemplos. No obstante, lo que ciertamente no falta en *Diferencia y repetición* son los personajes conceptuales, los precursores sombríos y los autores sintomatólogos tomados de la literatura. Es también en este sentido que se puede pensar *Diferencia y Repetición* como la continuación de *Así habló Zaratustra* por otros medios, ya no literarios y metafóricos, sino trascendentales, intensivos y performativos, con Zaratustra que se desempeña como potente personaje conceptual, “héroe de la repetición” y encargado de instaurar el plan de inmanencia de la diferencia y la multiplicidad, y así sentar las bases para el nomadismo del pensamiento, el rizoma y los devenires micropolíticos que caracterizan el pensamiento deleuziano.

En *Folie & poésie, selon Deleuze et Guattari*, Alain Jugnon compara el descenso de Zaratustra desde su caverna hacia los hombres a un “andar esquizofrénico”, parecido al andar del esquizofrénico de Lenz, descrito en *L’anti-Edipo* (2018: 68-69). De hecho, el prólogo de *Así habló Zaratustra* constituye lo que Deleuze y Guattari podrían haber definido como un viaje conceptual en intensidad, un cruce de umbrales teóricos: el crepúsculo, la muerte de Dios, el caos, la creación, el *Übermensch* y las nuevas tablas de los valores acompañan la decadencia de Zaratustra, su descenso a los hombres, su ocaso necesario para devenir-todos, fusionándose con la humanidad para llevarla más allá de sí misma –tanto que Zaratustra podría parecernos entonces *el primer personaje conceptual posthumanista*–. En efecto, Deleuze lee la voluntad de poder encarnada por Zaratustra como *la virtud que (se) dona*, es decir que nos libera y se libera a sí misma de la forma yoica de la identidad que mantiene prisionera la vida, tanto en la moral como en la metafísica y la epistemología (Moore, 2011: 73-111). Retrospectivamente, podríamos concebir el morir de Zaratustra a través de la fórmula del devenir menor deleuzeguattariano, *n-1*, es decir, sustraer a la existencia la norma humana, demasiado humana, para “liberar la vida allá donde está encarcelada por y en el hombre” (Deleuze, 1996: 9).

Como es sabido, en el planteamiento general de Deleuze y Guattari el devenir menor es un proceso relacional inter-especie,

inter-étnico, inter-género, inter-generacional, inter-lingüístico, que se logra restando la constante de la unidad de medida y multiplicando las variables. En este sentido, el *Uno* del $n-1$ es la identidad o la constante, trascendente o normativa (lingüística, sociopolítica, metafísica, etc.), que debe sustraerse para escapar de la mayoría a la cuál se pertenece o para deconstruir el discurso fundado sobre –o vinculado a– una relación de poder mayoritaria: el devenir solo puede ser minoritario. En esta perspectiva, el “Hombre-blanco-macho-adulto-urbano-hablando una lengua standard-europeo-heterosexual cualquiera” es el punto de partida para el devenir menor (Deleuze & Guattari, 2004: 107), donde n son las variables y 1 es el mismísimo “ciudadano blanco...” como norma que hay que sustraer. Es así que el devenir-animal, el devenir-mujer, el devenir-negro, niño, otro o imperceptible de los escritores queridos por Deleuze, han de ser entendidos una vez más como *actos ficcionales y performativos de enunciación y liberación colectiva*, capaces de mostrar “esta singularidad libre, anónima y nómada que recorre tanto los hombres como las plantas y los animales independientemente de las materias de su individuación y de las formas de su personalidad; superhombre no quiere decir otra cosa, el tipo superior de todo lo que existe.” (Deleuze, 1989: 123) Se trata de *los devenires menores del Übermensch*: el Übermensch -1 , o el superhombre menos el hombre. Continuación perfecta de la operación nietzscheana de “golpear a martillazos” este ídolo demasiado humano del pensamiento.

Y si es cierto que para Deleuze y Guattari los devenires menores del hombre pasan necesariamente por un devenir-mujer, podemos pensar que la Alicia de Lewis Carroll, principal personaje conceptual de *Lógica del sentido*, tenga en este sentido un papel clave: continuar, en forma diferente a *Diferencia y repetición*, el devenir menor de Zarathustra y su superhombre. En el lenguaje de Nietzsche-Zarathustra, Alicia podría encarnar “la tercera metamorfosis”, la del niño, como capacidad de moverse en el juego infinito de los acontecimientos y los devenires que estructuran la lógica del sentido. Interviene entonces un aspecto decisivo de esta *sequel* conceptual: Alicia, la hija de la tercera metamorfosis, es una niña, $n-1$. En este sentido, Alicia feminiza a Zarathustra, es su devenir-mujer necesario para alcanzar la gama de devenires menores que proliferarán en los libros posteriores de Deleuze y Guattari.

1.2 *Hacer lo múltiple*

El n-1 no es solamente la fórmula del devenir, sino también de lo múltiple elevado a sustantivo, es decir, de una multiplicidad que no quede supeditada por la unidad trascendente. Es entonces la figura del rizoma la que permite pensar una forma de multiplicidad que ya no remita al Uno como fundamento, y tampoco a lo múltiple como despliegue de una unidad trascendente, anterior o fundacional. El rizoma “no es un múltiple que deriva de lo Uno, o al que lo Uno se añadiría (n+1). No está hecho de unidades, sino de dimensiones, o más bien de direcciones cambiantes. [...] Constituye multiplicidades lineales de *n* dimensiones, sin sujeto ni objeto, distribuibles en un plan de consistencia del que siempre se sustrae lo Uno (n-1).” (Deleuze & Guattari, 2004: 25)

A esta definición es preciso añadirle una premisa pragmática basada en la experimentación, según la cual *no es suficiente representar lo múltiple, ya que lo múltiple hay que hacerlo* (Deleuze & Guattari, 2004: 12). Hacer lo múltiple es ante todo hacer rizomas, es decir conexiones entre seres heterogéneos, sin jerarquías e imprevisibles. En esta óptica, hacer rizomas puede significar también agenciar cuerpos: la avispa y la orquídea hacen rizomas en sus relaciones reproductivas, así como el gato y el zambo unidos en un agenciamiento simbiótico y simbiogenético por el mismo virus. Ahora bien, cabe preguntarse qué significa o qué tiene que significar “hacer”, dentro de una teoría en la que lo que es primero es el agenciamiento y no los elementos supuestamente agenciados, donde ya no hay una oposición entre el sujeto, que supuestamente actúa y por ende *hace*, y el objeto, que supuestamente es *hecho* o justamente objetivado por el sujeto. Queda entonces evidente que el “hacer” de hacer lo múltiple no tiene que ver con el actuar de un sujeto sobre un objeto. Muy por lo contrario, diríamos que para hacer lo múltiple hay primero y una vez más que *sustraer al sujeto*, deshacerse de él. Queda por ser explicado en qué sentido hay que deshacerse del sujeto, y para hacerlo hace falta primero aclarar qué es lo que Deleuze y Guattari entienden por “sujeto” y que ponen sistemáticamente en tela de juicio. De forma muy general, diríamos que conciben al sujeto como una entidad sustancial, que fundamenta el mundo, en términos de acciones, conocimiento, sensibilidad, deseo: un sujeto fundador, que se auto-pone en el centro de la realidad, y que procede del legado de la Modernidad —el “Hombre-blanco-macho-adulto...”—.

Utilizando una palabra que a la época de *Mil Mesetas* aún no había sido acuñada, el sujeto que Deleuze y Guattari ponen en tela de juicio es el mismo que se volverá el hombre del Antropoceno, que *Cree* poder gestionar lo que *Cree* haber hecho autónomamente, es decir la transformación de la biosfera, y olvida la red de relaciones en la cual está metido que lo sustentan y lo conforman como ser, ente del mundo. En este sentido, el sujeto, que se daría en oposición a un objeto, siempre es el sujeto del antropocentrismo que trata al planeta como una caja de recursos para extraer.

En el marco de la ecología política y los estudios sobre el Antropoceno, quizás la respuesta más contundente a la imagen del sujeto antropocéntrico sea la ofrecida por Donna Haraway en *Seguir con el problema. Generar parentesco en el Chthuluceno* (2019). Haraway escoge la sugestión agrobiológica del compost, como producto obtenido a partir de diferentes materiales de origen orgánico puestos en un proceso de descomposición, para poner en tela de juicio toda pretensión de hegemonía humana: “Somos humus, no Homo, no ántropos; somos compost, no posthumanos” (2019: 94). Se trata de una descentralización del *anthropos* tan radical que, en comparación, inclusive el posthumanismo resultaría ser todavía humano, demasiado humano. En este sentido, si su “Manifiesto cyborg” tenía como objetivo “aprender a no ser hombre” en la sociedad postmoderna, tecnocapitalista y aún hegemónica y patriarcal (Haraway, 1995: 251-311), la introducción del Chthuluceno, al deconstruir sustrayéndola la imagen del hombre-sujeto que caracteriza el Antropoceno, representa su aplicación al campo de la ecología política y la geología.² En el Chthuluceno se trataría entonces de abandonar el supuesto excepcionalismo del ser humano como eje de las narrativas terrenales, para aprender a vivir no antropocéntricamente: “Contrariamente a los dramas dominantes en el discurso del Antropoceno y el Capitaloceno, los seres humanos no son los únicos actores del Chthuluceno, [ellos] son de y están con la tierra, y los poderes bióticos y abióticos de esta tierra son la historia principal” (Haraway, 2019: 95). Con la destitución del hombre del pedestal planetario, Haraway parece entonces aplicar la fórmula deleuziana y guattariana del n-1³: en este caso, la n serían las múltiples agencias del globo, desde las más chtónicas hasta los animales mamíferos, mientras que el Uno sería el propio Anthropos en tanto unidad trascendente que pretende autorepresentarse como el único auténtico sujeto en el planeta. El Chthuluceno sería entonces un Antropoceno - 1, es

decir *menos el Anthropos*, en la medida en que el devenir-con de la simpoiesis, como movimiento incesante e interespecífico que caracteriza el Chthuluceno, requiere de sustraer al hombre de su estatuto de sujeto universal, como constante y norma trascendente: “El Chthuluceno nunca es uno; siempre es simchthónico, no auto-chthónico; simpoiético, no autopoiético. [...]. Los seres humanos son parte del holobioma de lo tentacular” (Haraway, 2016).

Todo eso nos hace volver al tema del “hacer lo múltiple” y por ende del “hacer” en términos generales. En Haraway, este se distribuye en una multiplicidad de agencias interdependientes, al punto que no puede haber poiesis que ya no sea simpoiesis, hacer-con, lo cual a su vez tiene que ser entendido como un devenir-con. Finalmente, se podría afirmar que, en la propuesta de Haraway, “hacer lo múltiple” significa ante todo reconocerlo, reconocer el carácter rizomático de la naturaleza y quedarse en la maraña holobiótica, para *seguir pensando con el problema*. En este sentido, el Chthulu del Chthuluceno tiene que ser entendido como una potencia de conexión, fuerza de vínculo, devenir-con y co-creación, lo cual remite al *trouble* del título original *Staying with the trouble*.⁴ Quedarse con el *trouble* para participar en su movimiento vital y viscoso significa vivir y pensar (en) la multiplicidad, conformarla pero también *hacerla*, con los múltiples hilos que envuelven los seres de la tierra, evitando todo afán totalizador, trascendente o centralizador.

Ficciones II: Genealogía de los extractivismos

El espectáculo que se ofreció a nuestros ojos fue como para dejarnos atónitos. No sé por qué extraña telepatía cósmica nuestro viejo planeta parecía enterado de la inaudita libertad que estaban a punto de tomarse con él. [...] Veíase en todo el latir de la vida. Un olor fuerte hacía casi irrespirable aquella atmósfera para los pulmones humanos. [...] Al mismo tiempo rasgó nuestros tímpanos el alarido más horrible que jamás se había escuchado hasta entonces. ¿Quién, entre todos los centenares que lo han intentado, ha conseguido describir de manera adecuada aquel grito espantoso? Fue un aullido en el que el dolor, la ira, la amenaza y la majestad ultrajada de la Naturaleza se confundieron en un horroroso clamor. Duró un minuto largo, con la fuerza de mil sirenas, dejando paralizada a la gran multitud con su rabiosa persistencia, propagándose en la sosegada atmósfera veraniega en prolongados retumbos a lo largo

de toda la costa del Sur [...]. Desde que el mundo es mundo, jamás igualó ningún sonido al grito de la Tierra agraviada.

Arthur Conan Doyle, *El día que la Tierra aulló*

El profesor Challenger, el mismo que consiguió hacer bramar a la tierra con una máquina dolorífica, en las condiciones descritas por Conan Doyle, después de haber combinado varios manuales de geología y biología de acuerdo con su humor simiesco, dio una conferencia. Explicó que la Tierra —la Desterritorializada, la Glacial, la Molécula gigante— era un cuerpo sin órganos.

Deleuze y Guattari, *Mil Mesetas*, 47

2.1 *Diagnosis: la imagen extractivista del pensamiento*

Que se la quiera llamar Antropoceno, Capitaloceno, del capitalismo digital, o con cualquier otro nombre ficcional que se nos ocurra, la época en que vivimos está sin duda caracterizada por una inigualable ola de actividades extractivas. Desde los extractivismos naturales, relativos a los recursos del subsuelo, hasta el uso masivo del *data mining*, pasando también por el extractivismo estético y cultural, así como por el extractivismo de las emociones en las redes sociales y aquello de la dopamina en las actividades en línea —el *dopa mining*⁵— parece posible hallar un pensamiento pan-extractivista que estructura la *forma mentis* occidental y toda una serie de narrativas a ella vinculadas.

A pesar de su ubicuidad, cabe referirse a los extractivismos en términos generales desde su conceptualización latinoamericana, que, además, ha producido el término *neoextractivismos* precisamente para resaltar un cambio no tanto en el tipo de dinámicas en juego —se mantiene como base la apropiación de los recursos naturales que implica un entramado productivo que no logra emanciparse de la dependencia de otros países y que, por lo tanto, configura un modelo de desarrollo insostenible (Gudynas, 2009)—, sino en la apropiación de las mismas por parte de las fuerzas políticas progresistas que las habían precedentemente condenadas (Svampa, 2019). Evidentemente, este tipo de cambio necesita de una fabulación consistente para justificar el papel activo de los Estados, que si bien se presenta como tentativa de intervenir los sectores extractivos, implica sin embargo la continuación de la explotación y la acentuación de los impactos sociales y ambientales. En este sentido, así como según Deleuze (2002) existiría una imagen dogmática y moral del pensamiento, que refleja (y se refleja en) una *noología*

(Deleuze & Guattari, 2004: 380), como imagen o representación “de Estado” de lo que significa pensar, es decir, ir *naturalmente* hacia la verdad, creemos poder detectar hoy una especificación particular de esta imagen, una que confluye en lo que llamaremos una *imagen extractivista del pensamiento*, una manera de pensar y producir conocimientos que establece el plano de creación conceptual y de acción del presente.

Esta imagen del pensamiento, la *ficción antropológica* (y antropocéntrica) que justifica el estado *de facto* establecido por la economía política corriente, parece orientar dramáticamente las tres esferas ecológicas de la ecosofía guattariana: ambiental, social y mental, y por ende prácticamente todo aspecto de la existencia humana, revelando una vez más el antropocentrismo inconsciente que atraviesa la ciencia, la epistemología, la política, la tecnología e inclusive el discurso ecológico *main stream*, aquello de las grandes cumbres globales, del *green washing* y de las soluciones *smart*. Al mismo tiempo, revela así una particularidad distintiva del neoextractivismo, aquella de vincularse de manera dramática a la actual crisis socioecológica, y, en su alianza con la economía neoliberal, afirmar el poder del capital sobre el mundo de la vida, hasta poder hablar de una expropiación eco-biopolítica, en el sentido de un control sistemático sobre la vida biológica y social en general. Ahora bien, semejante explotación de los recursos y su consiguiente agotamiento revela también la dinámica necroeconómica que estaría detrás de la bio-economía como puesta a valor de la Vida y la naturaleza en su conjunto, en el sentido de que, al explotar los recursos, no solamente agota las fuentes, sino también las condiciones de reproducción de la vida en su entorno y, consiguientemente, su proliferación. Es este el legado más dramático del Antropoceno o Capitaloceno: acelerar por extracción total la destrucción entrópica de todo recurso. En este sentido, el conjunto de extractivismos contemporáneos llega a ser la última etapa del movimiento de *separación* que ya había dividido entre el campo y la ciudad, el espacio-de-la-reproducción (de-la-vida) y el espacio de la producción de mercancías y valor, las colonias y las metrópolis, el centro y la periferia, los productores y los medios de producción, la vida real y su representación mercantil (espectáculo), los habitantes del planeta y los bienes comunes necesarios para su subsistencia. Cada etapa de este proceso de separación define también el estadio de una “acumulación primitiva inherente y continua” (De Angelis, 2012), por la cual, como Jason W. Moore lo planteó con respecto al Capitaloceno, “la infinita acumulación de capital y la

apropiación interminable de la Tierra son las dos caras de la misma moneda. La una es impensable sin la otra.” (2013: 14)

A pesar de su gravedad, sería sin embargo un error teórico y político quedarse con un diagnóstico meramente medioambiental de los extractivismos, en la medida en que las lógicas industriales de varias empresas extractivas, que consisten básicamente en la desposesión de los bienes comunes (tierra, agua y energía), ya se están aplicando a otros sectores, como la industria agroalimentaria de los monocultivos, los OGM y la bioingeniería, los servicios de la movilidad, la logística, el turismo, en gran parte gracias a la enorme empresa de minería de datos desarrollada por el capitalismo de las plataformas.⁶ A este propósito, resulta importante notar como incluso la condición pandémica de los últimos dos años ha sido reveladora de este discurso panextractivista que parece definir nuestra época. En primer lugar, aquellos que generaron las condiciones para el salto del coronavirus a la especie humana son factores ligados a los procesos extractivistas del capital, de las minerías y las plantas de petróleo e hidrocarburos al agronegocio y la biopiratería. Secundariamente, aunque de igual relevancia, la forma en que se ha tratado de gestionar la crisis sanitaria no pasa de ser extractivista, en el sentido del extractivismo tanto de los datos como de las emociones y su consiguiente forma totalizadora de control. Es imposible negar que durante la pandemia el extractivismo de los datos se ha intensificado enormemente, a través del rastreo geolocalizado de los contactos, la plataformización de todo aspecto sociosanitario vinculado con la pandemia y el uso masivo de las redes sociales, generando un enorme experimento social de captura de valor de las vidas. Al mismo tiempo, los sentimientos de miedo, angustia, horror, odio, entre otros, han sido moldeados y modulados por algoritmos precisamente a través de la incesante y sistemática minería de datos, hasta transformar la ecología de los afectos que rigen una sociedad, y así llevarla a una crisis existencial social y generalizada.

Es precisamente gracias al conjunto de todos estos factores que la “razón extractivista” ha podido penetrar e instalarse en el fondo del cerebro humano y así completar su proceso de colonización de la realidad: ya todo puede ser extracto, para y por la economía política vigente. Inclusive las emociones filtradas por las redes sociales; inclusive las relaciones y los afectos. Y si todo puede ser extracto, es gracias a la actitud de cosificación y destrucción producida por el capitalismo tanto en

la vida humana como en la no-humana, es decir, gracias a un “extractivismo epistémico” y un “extractivismo ontológico” como condiciones de posibilidad del extractivismo económico (Grosfoguel, 2016). Es esta la imagen del pensamiento extractivista: el marco epistémico, económico y ontológico que define una especie de pensamiento único, globalizado y realista que se basa en un concepto colonial y antropocéntrico de naturaleza, inscrito en el proyecto moderno de civilización,⁷ que continúa a reivindicar una separación (una separación *de* –el hombre de la naturaleza– y una separación *entre* –sujeto/objeto y otros dualismos–) que lleva consigo prácticas de limitación, represión y cosificación. Una imagen tan funcional de ser largamente compartida, a menudo inconscientemente, por políticos, ciudadanos y también científicos y ecologistas. Una crítica radical del extractivismo implica pues no solo el desvelamiento de los supuestos epistémicos y ontológicos sobre los cuales se fundamenta, sino también una reconfiguración de toda la parafernalia conceptual que ha permitido la instauración de semejante visión. Y tal vez sea esta reconfiguración la verdadera tarea de la ecología política ante el Antropoceno/Capitaloceno, una tarea que no puede contentarse con el bajar los umbrales de las emisiones de CO₂ o ralentizar los efectos del cambio climático, sino que debe reinventar el lugar de la humanidad en la naturaleza. Se trata, entonces, de pasar de una percepción de la existencia en términos extractivos a una en que prevalezcan los rasgos simbióticos y simpoiéticos, en el sentido de Donna Haraway y Karen Barad –de hecho la simpoiesis, como co-creación y coindividuación, representa el antídoto a la separación, desde la epistemología hasta la ontología–. En otros términos, es necesario establecer un plano de inmanencia nuevo, capaz de producir una nueva imagen del pensamiento, que nos permita pensar, concebir y crear de otra manera. Y es también necesario poblar este plano de personajes conceptuales que nos ayuden a orientarnos en ello, así como dejar que estos personajes muten, varíen, en función de los conceptos que (los) atraviesan.

2.2 Ficciones (anti)extractivistas

Si nos preguntáramos cuáles son “las figuras de la tierra” que pueden responder a los extractivismos inaugurando fenómenos plurales, heterogéneos, multifacéticos, sería muy fácil convocar el sinnúmero de cosmovisiones no occidentales que no participan de la concepción dualista del mundo y que plantean

una interdependencia de las formas de vida. Sin embargo, ya hemos sido testigos de cómo a menudo estas mismas cosmovisiones han sido víctimas de una actitud extractivista, al momento de ser acercadas por instituciones y pensadores de “inconsciente extractivo”: apropiarse de las culturas de los pueblos indígenas para insertarlas o asimilarlas en el conocimiento occidental no hace más que despotenciarlas y despolitizarlas para reducirlas a fenómenos de folklor o, peor, para “transformarlas en capital económico o para apropiárselas dentro de la maquinaria académica occidental con el fin de ganar capital simbólico” (Grosfoguel, 2016: 132). Nos parece entonces interesante escavar una vez más en las teorías “occidentales” para rastrear en ellas las semillas de una posible “nueva imagen del pensamiento”.

En este sentido, un ejemplo interesante de personaje que podría habitar el límite entre imagen extractivista y no extractivista es el profesor Challenger, científico de indudable fe humanista y empirista inventado como figura estética por Arthur Conan Doyle, y devenido personaje conceptual en *Mil Mesetas* gracias a Deleuze y Guattari y el plano de inmanencia que ellos trazan (2004: 47-80). “A todas luces, no se trata del mismo personaje, se ha producido una mutación. Y, no obstante, un tenue lazo une a ambos...” (Deleuze & Guattari, 1993: 64-65). El Challenger de Conan Doyle, el gran perforador de la tierra, el megalómano visionario que quería demostrar que *la tierra está viva* y “*no tiene la más remota idea de la forma como es utilizada por la raza humana*”,⁸ *finje* de querer extraer petróleo de un terreno al sur de Inglaterra, y organiza su ficción de forma magistral: construye una finca, contrata obreros y especialistas en pozos, rechaza vehementemente los periodistas y se presta a cumplir con su empresa colosal, *en nombre del saber*. Al descender en las entrañas del cuerpo de la tierra aparecen las hermosas maravillas de sus estratos, mismas que, una vez alcanzada la sustancia *sensible* del planeta, convulsionan tan violentamente de expulsar toda maquinaria insertada en el túnel. Un grito rabioso, de la fuerza de mil sirenas, y un geyser de materia asquerosa y nauseabunda, una suerte de protección “que la Naturaleza ha dado a la madre Tierra para que se defiendan de todos los Challengers del mundo” se liberan en el aire. El túnel se cierra, porque “de igual manera que el organismo cura una herida de abajo arriba, también la Tierra recompone cualquier desgarrón hecho en su materia vital”. Pero el genial y asombroso experimento se había cumplido. “El sol de junio lo envolvía en su fulgor cuando saludó hacia los cuatro puntos cardinales,

inclinándose profundamente. Era Challenger, el supercientífico; Challenger, el hombre de vanguardia; Challenger, el primer ser humano con que la madre Tierra se vio obligada a contar”.

Con una increíble *doble articulación* Deleuze y Guattari envuelven a su vez al profesor Challenger en los estratos de la tierra, pero desde un movimiento *inverso*: ya no para penetrarla y hacerla gritar, punzando su corazón vivo para celebrar la *hybris* del tecno-científico, sino para ex-plicar su función maquina de estratificación de materias inestables no formadas, y así, *hacerla cantar*. Al mismo tiempo, mientras procede mostrando las interacciones moleculares microscópicas que se hallan en cada unidad molar, Challenger las *performa*: atravesado por un devenir animal que lo hace mutar de forma, demuestra la capacidad de producir multiplicidades no humanas de un cuerpo puesto en relación con la máquina (el *agenciamiento maquina*), en este caso discursiva y ficcional, que crea sus órganos en relación con ella. Un Challenger artaudiano, que habita los estratos-juicios de Dios del cuerpo sin órganos de la tierra vaciándolos de su componente moral trascendente para reconducirlos a su doble articulación mecánica por selección, apropiación y codificación,⁹ se presenta como personaje conceptual de la construcción rizomática y combinatoria de la realidad, del nomadismo de las formas y de los viajes intensivos que permiten franquear umbrales y construir alianzas interespecíficas.

Si su doble extractivista apuntaba a perforar el cuerpo sin órganos de la tierra para reivindicar su presencia en ella (y su agencia *sobre* ella), confirmando así su posición dominante, el Challenger-falsario, científico de las multiplicidades que “se jactaba cínicamente de crear a costa de los demás” (Deleuze & Guattari, 2004: 50) y de quien nadie sabía cuál era la especialidad, acepta desvanecer su forma para dejar voz a la producción molecular de materias, órganos y organizaciones. Así, lo que siempre se había pensado como particularidad y excepcionalidad del ser humano pasa a ser una propiedad de este complejo dinamismo de distribución y articulación estratificante, y mientras *se sustrae* arrastrando la tierra consigo hacia un mundo misterioso, siguiendo “una extraña trayectoria que ya no tenía nada de relativo” (Deleuze & Guattari, 2004: 77), el Challenger desarticulado, desterritorializado deja a su público “bajo la más salvaje, la más profunda y la más horrible crisis de pánico epiléptico” ante la danza muda de los elementos en el plan de consistencia y sus estratos. Tal vez sea precisamente en este

sentido, en el sentido de la sustracción, es decir del n-1, que se encuentre la estrategia de salida –justamente un sustraerse– de la imagen del pensamiento extractivista.

Pasar al acto

Volvamos, para finalizar el ensayo, al papel del acto ficcional y los personajes conceptuales, con el objetivo de formular una respuesta crítica y creadora ante la concretización de la imagen extractivista del pensamiento. Si bien es cierto que, con Deleuze y Guattari, podríamos ante todo destacar la necesidad de una especie de vergüenza ecológica y ecosófica, sabemos también que los personajes conceptuales no son meros agentes diagnósticos y sintomatológicos, sino que apuntan también a la dimensión pragmática y, por ende, a la superación del status quo. En este sentido, al personaje conceptual del Profesor Challenger, con sus rasgos antropocéntricos, coloniales, sádicos y extractivistas, se debería acoplar alguien capaz de inventar mundos que acaben con la imagen humana demasiado humana del extractivismo y de los dualismos de la separación. Alguien que sepa hacer lo múltiple.

Ya vimos la forma en que Donna Haraway piensa a través de la multiplicidad y “hace lo múltiple” al inventar la época geológica del Chthuluceno. Lo que ahora es preciso destacar es que lo *hace* por medio de la ficción y del cruce entre escritoras, científicas, especies compañeras y luchas por el medioambiente, por ende, como hubiera dicho Bernard Stiegler (2005), *pasando al acto*, pragmática, literaria y políticamente. En este caso, ficcionar lo múltiple ya sería una forma de hacerlo, o mejor dicho inventarlo. Ficción *de* lo múltiple, donde evidentemente el genitivo es doble: ficcionar sobre o desde lo múltiple, pero también la ficción relatada, expresada por las multiplicidades que habitan la Tierra, que serían algunos de los personajes conceptuales de lo que Haraway define como materialismo semiótico o sensato:

Mi Chthuluceno [...] enmaraña una miríada de temporalidades y espacialidades y una miríada de entidades-en-ensamblaje intraactivas, que incluyen a más que humanos, alteridades no-humanas, inhumanos y humanos como humus. [...] Naga, Gaia, Tangaloe, Medusa, Mujer-araña y todos sus parientes son algunos de los muchos miles de nombres [de] las redes de fabulación especulativa, el feminismo especulativo, la

ciencia ficción y los hechos científicos. (Haraway, 2019: 156)

En la perspectiva harawayana, todos estos nombres apuntan a una forma radical de responsabilidad, una respons-habilidad [*response-ability*] (Haraway 2019: 61, 99) que abarcaría todo el planeta, franqueando o difuminando no solamente las fronteras de las especies, sino también los umbrales entre lo orgánico y lo inorgánico, así como lo natural y lo artificial. Haraway piensa en una relacionalidad material del mundo, concebida como un “hacer ser” o un “devenir-con”, y concibe la respons-habilidad como la capacidad de cada ser de responder al otro, a sus necesidades vitales. Esta respons-habilidad deviene en el principio geo-ético de tomar conciencia del *trouble*, *entanglement* o maraña en el que vivimos para seguir haciendo mundo (*worlding*) a través de relaciones multiespecíficas.

Para promover este mensaje multiespecífico y cosmopolítico, Haraway fusiona como nunca antes la teoría con la ficción en el cuento “Historias de Camille. Niñas y niños del compost” (2019: 207-252), que cierra el libro reproponiendo el entero abanico de conceptos e imágenes de su trayectoria teórica en forma de geoficción. El cuento, que imagina una situación (no demasiado) distópica en la que las consecuencias dramáticas del cambio climático van de la mano con una superpoblación humana que amenaza con llegar a los 11 mil millones de individuos, sigue las vivencias de cinco mujeres –cinco Camille– a lo largo de cuatro siglos, desde el 2025 hasta el 2425. Las Camilles crecen dentro de un asentamiento de las Comunidades del Compost entre Estados Unidos y México, cuya misión es la de sobrevivir en un planeta dañado, intentando reducir drásticamente la población humana y buscando nuevas alianzas con otras especies a través de formas simbióticas y simpoiéticas de generar parentescos, más allá de la tradición heteropatriarcal, y que sean también interespecíficos. Por un lado, entonces, se trata de una nueva manera de realizar la crianza, desde circuitos de colectividad que rechazan la familia mononuclear; por otro lado, esta se realiza también a través de la simbiosis con animales simbioses como medida preventiva o alternativa a la extinción de las especies y forma ecológica de recoser la separación ontológica, epistémica y cosmopolítica del antropocentrismo. Las cinco Camilles, que lucharán por una nueva ecología, feminista, descolonial, anticapitalista, antirracista y antipatriarcal, se pondrán en simbiosis con la mariposa monarca, inclusive a través de implantes genéticos, y seguirán sus migraciones entrando en

contacto con otras comunidades, luchas y devenires multiespecíficos, con el fin de “contar historias” inter-especie para imaginar modos de vida más respons-habiles para todos los seres del planeta. Es este el significado ecológico político más contundente de la imagen del compost. Camille y las Camilles son entonces personajes conceptuales de la multiplicidad radicalmente anti-extractivistas, en el sentido no solamente de los extractivismos históricos, sino también y más precisamente de la imagen extractivista del pensamiento. Son ellas que, desde la ficción, hacen lo múltiple y nos hacen tocar con mano el CsO de la Tierra que el Profesor Challenger descubrió.

Al tomar en cuenta el compromiso ecológico político que se vuelve la mismísima razón de ser de las Camilles, parece posible finalizar el ensayo con una última breve sugerencia. Si Challenger tiene el mérito de alcanzar el CsO de la Tierra al volver sensibles y audibles sus estratos y, por analogía, las heridas del extractivismo, tal vez sea posible pensar en Camille y las Camilles como figuras de la respons-habilidad multiespecífica que cose las heridas de la separación antropocéntrica y antrópica de la vida. Es como si la misión de Camille fuese la de cuidar del CsO de la Tierra, reinstalando con cada acción el plano de inmanencia del holobioma de lo tentacular y, así, contar las historias de las multiplicidades que lo habitan.

Notas

1. “[...] el intelecto ejerce su fuerza principal en el acto de fingir, pues este es el medio que tienen los individuos más débiles y menos fuertes de sobrevivir, ya que no disponen de cuernos ni de dientes afilados como los animales de presa para defenderse en la lucha por la vida” (Nietzsche, 2001: 228).

2. El significante Chthuluceno procede de dos raíces distintas: por un lado, del nombre de la araña californiana *Pimoa Cthulu*, y por otro lado, a través de la raíz *khth*, se refiere a las divinidades ctónicas de la Antigua Grecia, y por extensión a las fuerzas subterráneas que habitan la Tierra, con las cuales las actividades humanas están sistemáticamente conectadas. La referencia al monstruo de la ciencia-ficción de Lovecraft, el *Chtulhu*, es entonces meramente evocativa y se daría únicamente por el tema de lo tentacular. Como Haraway lo explica, el Chtulu de Lovecraft refleja una mirada aún conservadora y patriarcal tanto de la naturaleza como de la ciencia-ficción (2019: 156, 253). Por

ello, Haraway invierte la posición de las h del nombre: de Chtulhu a Chthulu. Al desplazar el h, la autora pasaría entonces de la ciencia-ficción comúnmente dicha, con su dimensión patriarcal, a la *geo-ficción*, es decir la ficción de todos los seres que habitan y actúan en la tierra.

3. Aunque la perspectiva de Deleuze y Guattari acerca del devenir menor presente algunos problemas teóricos y políticos a los ojos de Haraway, el aporte interpretativo de Rosi Braidotti es crucial para entender una posible articulación de las dos posturas. En particular, Braidotti sugiere que tanto los cyborgs y las especies compañeras de Haraway, como los rizomas de Deleuze y Guattari, son fundamentales para comprender la interdependencia del humano y sus otros en una perspectiva de devenir materialista y espinosiano. Véase Braidotti 2019.

4. Como lo explica la misma Haraway en la introducción al libro, “*Trouble* es una palabra interesante. Deriva de un verbo francés del siglo XIII que significa ‘suscitar’, ‘agitar’, ‘enturbiar’, ‘perturbar’” (2019: 19), y remite a los tiempos perturbadores que estamos viviendo, en los cuales nuestra tarea es aquella de seguir siendo *presentes y responder* activamente generando *conexiones ingeniosas*: “Nuestra tarea es generar problemas, suscitar respuestas potentes a acontecimientos devastadores, aquietar aguas turbulentas y reconstruir lugares tranquilos” (19-20).

5. Sobre este tema, véase Moore, 2017: 69-75; Baranzoni, 2020.

6. Sobre este tema, véase el análisis de Celis Bueno & Schultz, 2021.

7. Así como lo afirma Jason W. Moore, si los fenómenos extractivistas pertenecen a la contemporaneidad, su marcos epistémico y ontológico no pasan de ser hijos de la Modernidad y se fundamentan “en un conjunto emergente de ideas y perspectivas sobre la realidad que permitieron a los estados y capitales europeas ver el tiempo como lineal, el espacio como plano y homogéneo, y la ‘naturaleza’ como algo externo a las relaciones humanas” (2013: 10).

8. Al igual del conocido Sherlock Holmes, el Profesor Challenger es protagonista de varios cuentos y novelas de Arthur Conan Doyle. Se hace referencia aquí a un cuento en particular, al cual pertenecen todos los fragmentos citados: se trata de “El día que la Tierra aulló” (*When the World Screamed*, 1928), sf.

9. “Lejos de estar inmóviles y fijadas en los estratos, las formas en los paraestratos, y los propios paraestratos, están incluidas en un engranaje maquínico: remiten a poblaciones, las poblaciones implican códigos, los códigos incluyen fundamentalmente fenómenos de descodificación relativos, y tanto más utilizables, componibles, adicionales cuanto que son relativos [...]” (Deleuze & Guattari, 2004: 59).

Agradecimientos

Esta investigación ha sido impulsada por el proyecto Marie Skłodowska-Curie Action (MSCA) RISE *Networking Ecologically Smart Territories* (NEST, <https://www.nestproject.eu>), financiado por el programa Horizonte2020 de la Unión Europea, Grant Agreement No. 101007915.

Referencias

Baranzoni, S. (2020) ‘Adicción y metabolismo digital. Una mirada desde la filosofía de la tecnología’, *Revista Colombiana de Bioética* 15/2: e2684.

Braidotti, R. (2019) *Materialismo radicale. Itinerari etici per cyborgs e cattive ragazze*. Milano: Meltemi.

Celis Bueno, C. y Schultz, M. J. (2021) ‘Extractivismo de datos’, en Celis Bueno y Schultz, *Imaginación maquínica*, <http://imaginacionmaquinica.cl/extractivismo-de-datos>

De Angelis, M. (2012) “Marx y la acumulación primitiva. El carácter continuo de los ‘cercamientos’ capitalistas”, *Theoria* 26.

Deleuze, G. (1989) *Lógica del sentido*. Barcelona: Paidós.

Deleuze, G. (1996) *Crítica y Clínica*. Barcelona: Anagrama.

Deleuze, G. (2002) *Diferencia y repetición*. Buenos Aires: Amorrortu.

Deleuze, G. & Guattari, F. (1993) *¿Qué es la filosofía?* Barcelona: Anagrama.

Deleuze, G. & Guattari, F. (2004) *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pre-textos.

Doyle, A. C. (sf) 'El día que la Tierra aulló', en *Aventuras del Profesor Challenger*, edición digital Titivillus, disponible en línea:

https://molicarbajal.files.wordpress.com/2015/06/aventuras_del_profesor_challenger_doyle_arthur_con.pdf.

Grosfoguel, R. (2016) 'Del «extractivismo económico» al «extractivismo epistémico» y al «extractivismo ontológico»: una forma destructiva de conocer, ser y estar en el mundo', *Tabula Rasa* 24: 123-143.

Gudynas, E. (2009) 'Diez tesis urgentes sobre el nuevo extractivismo', en AA.VV. (eds), *Extractivismo, Política y Sociedad*. Quito: caap-Claes, 187-225.

Haraway, D. (1995) 'Manifiesto para cyborgs: ciencia, tecnología y feminismo socialista a finales del siglo XXI', en *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Valencia: Catédra, 251-311.

Haraway, D. (2016) "Manifiesto Chthuluceno", en *Manifestly Haraway*. Minneapolis: University of Minnesota Press. Traducción disponible en línea: <https://laboratoryplanet.org/es/manifeste-chthulucene-de-santa-cruz/>.

Haraway, D. (2019) *Seguir con el problema. Generar parentesco en el Chthuluceno*. Bilbao: Consonni.

Jugnon, A. (2018) *Folie & poésie, selon Deleuze et Guattari*. Paris: Lignes.

Moore, G. (2011) *Politics of the Gift. Exchanges in Poststructuralism*. Edinburgh University Press, 2011.

Moore, G. (2017) 'Dopaminergic and Disadjustment: Addiction and Digital Capitalism', en V. Bartlett, H. Bowden-Jones (eds) *Are We All Addicts now? Digital Dependence*. Liverpool: Liverpool University Press, 69-75.

Moore, J. W. (2013) 'El auge de la ecología-mundo capitalista (I). Las fronteras mercantiles en el auge y decadencia de la apropiación máxima'. *Laberinto* 38, 9-26.

Nietzsche, F. (2001) 'Verdad y mentira en sentido extramoral'. *Cuaderno Gris*, Época III, 5: 227-237. Disponible en línea: <http://hdl.handle.net/10486/325>.

Rosset, C. (1972) 'Sécheresse de Deleuze'. *L'Arc* 49, 89-93.

Stiegler, B. (2005) *Pasar al acto*. Hondarribia: Editorial Hiru.

Svampa, M. (2019) *Las fronteras del neoextractivismo en América Latina. Conflictos socioambientales, giro ecoterritorial y nuevas dependencias*. Guadalajara: Calas.