



Tecnopoder, cuidado social y ciencia ficción feminista*

TECHNOPOWER, SOCIAL CARE AND FEMINIST SCIENCE FICTION

Cristina Monereo Atienza

Universidad de Málaga

cmonereo@uma.es  0000-0002-9947-0111

RESUMEN

Inmersos en la crisis estructural de los cuidados, las nuevas tecnologías surgen como una solución rápida y poco costosa para apaliar el problema del tiempo o la falta de mano de obra en el sector. Sin embargo, lo cierto es que están respondiendo al mismo patrón y están reproduciendo la misma lógica, que poco tiene que ver con la justicia y mucho con la intención de automatizar lo afectivo para sostener la eficiencia del sistema. Es así como el denominado *tecnopoder* se ha estado desarrollando en su función más opresora. Para repensar el papel de las tecnologías en los cuidados es necesario insertarlas en un nuevo paradigma que cuestione la productividad como medida del valor humano, revalorice la interdependencia y demande una política del cuidado capaz de traspasar todas las dimensiones de lo social, lo económico, lo tecnocientífico y ambiental. El rol de las tecnologías podría así permutar y configurarse como herramientas al servicio de un modelo afectivo e interdependiente, como un elemento más en la red de cuidados que promueve la diversidad y la ayuda mutua entre lo humano y lo no humano. Así pues, no toca negar ni prohibir el uso de las tecnologías. Es momento de asumir una mirada más conciliadora, aunque no por ello ingenua. Ciertamente, se requieren estudios sobre las implicaciones éticas, políticas, jurídicas, sociales y económicas de esta cuarta revolución industrial y, dada la celeridad en la que se están produciendo las transformaciones tecnológicas, una opción interesante y enriquecedora es reflexionar desde la imaginación especulativa de la ciencia ficción.

PALABRAS CLAVE

Cuidado social
Tecnopoder
Ciencia ficción feminista

* Trabajo realizado en el marco del proyecto de I+D+i PID2023-152437NB-I00/Generación de Conocimiento, "El derecho al cuidado en la sociedad digital (e-CARE)", financiado/a por MICIU/AEI/10.13039/501100011033/ y FEDER/UE.

ABSTRACT

Immersed in the structural care crisis, new technologies emerge as a quick and inexpensive solution to alleviate the problems of time or labor shortages in the sector. However, the truth is that they follow the same pattern and reproduce the same logic, one that has little to do with justice and much to do with the intention of automating affectivity in order to sustain the efficiency of the system. In this way, what is known as *technopower* is unfolding in its most oppressive function. To rethink the role of technologies in care, it is necessary to place them within a new paradigm that challenges productivity as the measure of human value, revalorizes interdependence, and calls for a politics of care that cuts across all dimensions of the social, economic, technoscientific, and environmental. Technologies could thus shift their role and become tools in service of an affective and interdependent model, as one more element in the care network that fosters diversity and mutual support between the human and the non-human. Therefore, this is not about denying or prohibiting the use of technologies. It is time to adopt a more conciliatory—though not naïve—perspective. Undoubtedly, there is an urgent need for studies about the ethical, political, legal, social, and economic implications of this fourth industrial revolution, and given the speed at which technological transformations are unfolding, an interesting and enriching option is to reflect through the speculative imagination of science fiction.

KEYWORDS

Social care
Technopower
Feminist Science
Fiction

1. INTRODUCCIÓN: LAS CRISIS DE LOS CUIDADOS EN LA ERA TECNOLÓGICA

138

1.1. La crisis estructural de los cuidados

En las últimas décadas, múltiples voces vienen señalando la presencia de una crisis en el cuidado, manifestada no como una emergencia coyuntural sino como una consecuencia estructural profunda del modelo político, jurídico y socio-económico neoliberal.

Esta crisis se presenta a través de varios procesos paralelos. El primero de ellos es la creciente demanda de cuidados, ocasionada fundamentalmente por el envejecimiento de la población, las enfermedades crónicas asociadas a la edad y el aislamiento de las personas en las ciudades (para todo ello véanse las estadísticas de las diversas instituciones a nivel internacional y nacional: ONU, 2019; OMS, 2019; INE, 2024).

En segundo lugar, está la disminución en el tiempo disponible, los recursos y la capacidad social para ofrecer esos cuidados de manera sostenible y también de forma justa y equitativa. La incorporación de las mujeres al mercado laboral, la baja natalidad y la dispersión geográfica de las familias han llevado a la mercantilización de los cuidados, lo que ha generado una división de clases porque se ofrece una amplia gama de cuidados personalizados y atentos para quienes tengan recursos materiales y puedan pagar, mientras para que aquellos dependientes de los fondos públicos se proporciona una atención mínima y estandarizada dada la saturación existente (Fraser, 2016, 117). El cuidado se ha transformado así en un lujo en vez de considerarse un bien común.

En último lugar, hay una invisibilización y feminización del trabajo de cuidados. Actualmente es un trabajo que, además de ser realizado en la esfera privada todavía

principalmente por mujeres, está mercantilizado y suelen ser también mujeres, en su mayoría inmigrantes, las encargadas de realizarlo, muchas veces de manera precaria (con salarios bajos, inestabilidad, y con una carga emocional abrumadora) (sobre ello, véase Monereo Atienza, 2025). De hecho, estas condiciones se ven acentuadas con la uberización del trabajo de cuidados a través de plataformas que muchas veces convierten la atención a mayores o dependientes en servicios “a la carta”. De esta forma, esta labor se convierte en una actividad que es posible delegar o externalizar y, sin la debida atención, puede comprometer el tejido afectivo, relacional y ético que la sostiene (Woodcock, 2021; Dowling, 2021; 2022; 114).

Todo esto viene a dar cuenta de que el crecimiento de los cuidados no ha ido acompañado de una redistribución justa del trabajo y tampoco de un reconocimiento económico y político del cuidado como actividad básica para la sostenibilidad de la vida, y en cambio se ha generado un modelo mercantilizado, externalizado, profundamente desigual y dissociado de una actividad que genera lazos afectivos. El cuidado se ha convertido en un producto del mercado en vez de entenderse como un derecho, un valor o una función colectiva básica para mantener la vida. Como enuncia Silvia Federici, el cuidado ha sido funcionalizado por el mercado, pero sigue sostenido por cuerpos invisibilizados, feminizados y racializados (Federici, 2013, 147, 205 y ss.).

La clave está en que esta crisis es logística y económica, pero ante todo es moral y política (Tronto, 1993; 1998). Las sociedades son dependientes de unos cuidados que en realidad no se reconocen, no se valoran y no se distribuyen suficientemente. Las cadenas (mejor denominadas “tramas”) de cuidados globales, sostenidas por mujeres inmigrantes en condiciones de explotación, son el síntoma más claro de esta asimetría estructural.

1.2. El tecnopoder: las tecnologías no son neutras

En la crisis mencionada, las nuevas tecnologías (entre ellas, la inteligencia artificial en medicina, los sensores de monitoreo remoto o incluso los robots cuidadores) aparecen como una solución rápida y poco costosa para apaliar el problema del tiempo o la falta de mano de obra en el sector. Sin embargo, lo cierto es que están respondiendo al mismo patrón y están reproduciendo la misma lógica, que poco tiene que ver con la justicia y mucho con la intención de automatizar lo afectivo para sostener la eficiencia del sistema. Es así como el denominado *tecnopoder* se está desarrollando en su función más opresora.

El *tecnopoder* puede ser definido en general como la forma en que el poder se articula, distribuye y ejerce *en y a través* de dispositivos, infraestructuras y saberes tecnocientíficos (Foucault, 1995; Haraway, 1985; Barad, 2007; Preciado, 2008).

Este concepto arranca de las genealogías foucaultianas de biopoder en las que se desenmascara el dominio político-jurídico sobre los cuerpos. Por tanto, es una noción que incide en un poder opresor, ahora trasladado a la esfera privada económica que utiliza las tecnologías para el control tanto de la corporalidad como, sobre todo, de la psique humana. En esta línea, Byung-Chul Han defiende que la biopolítica ha quedado atrás y que el poder pasa a ser un psicopoder que vigila, controla y conduce a los seres humanos desde dentro y ya no solo se ejerce sobre los cuerpos. Es una potestad que

tiene la capacidad de hacer creer que los sujetos toman libremente sus decisiones, si bien en realidad no son conscientes de la guía e influencia en sus decisiones por parte de aquellos poseedores de la información recabada en la red. Así es cómo los sujetos son *cosificados* o *reificados* (Honneth, 2007, 17 y ss.), lo que supone en realidad una merma de la libertad y autonomía individual solo posibilitada en relación, interconexión e interdependencia con otros (Monereo Atienza, 2022).

Desde esta perspectiva, la biomedicina, las tecnologías digitales o algorítmicas son utilizadas por empresas privadas que adquieren un alto control sobre los individuos (Zuboff, 2020, 125). El tecnopoder produce entonces nuevas subjetividades administradas bajo la promesa de su autonomía cuando lo cierto es que su finalidad es la guía y la eficiencia económica (en este sentido está, por ejemplo, el concepto de “farmacopornopoder” de Preciado, 2008, 46, 58). Los individuos pasan a estar profundamente gobernados por un régimen tecnocientífico, que impone una visión mercantilizadora de la vida y que los hace profundamente dependientes de unos productos que no siempre necesitan.

Esta dimensión negativa del tecnopoder desvela que las tecnologías no son neutras y actualmente están insertadas en un discurso filosófico, político y socio-económico patriarcal y capitalista que persiste en conseguir la mayor eficiencia aun despojando a los individuos de su propia humanidad.

En definitiva, este poder se despliega en las relaciones de cuidado aprovechando su crisis estructural e imponiéndose como una solución a los problemas generados por el propio sistema, adoptando la misma dinámica de mercantilización e ignorando muchas veces el papel esencial de los cuidados para la existencia y/o ofreciendo solo una fachada superficial de afecto.

2. EL NUEVO PARADIGMA DE LOS CUIDADOS Y EL PAPEL DE LAS TECNOLOGÍAS

Para repensar el papel de las tecnologías en los cuidados es necesario enmarcarlas en un nuevo paradigma que cuestione la productividad como medida del valor humano, revalorice la interdependencia y reclame una política del cuidado que atraviese todas las dimensiones: la social, la económica, la tecnocientífica y también la ambiental.

Lo prioritario en este momento es hacer visible la red que sostiene a todos, poniendo el foco en los sujetos implicados en los cuidados, tanto el sujeto de cuidado como también el sujeto cuidador. Esto va a favorecer que las tecnologías se desembaracen de la visión del tecnopoder en su sentido negativo, el que deshumaniza y controla a los individuos, haciéndoles creer falsamente que son liberados. Va a conducir también a que las tecnologías se entiendan como una herramienta de apoyo y asistencia real, implicada en la compleja red de cuidados.

2.1. Breve genealogía del nuevo paradigma de los cuidados

El nuevo paradigma actual de los cuidados, tal y como lo presenta la teoría crítica feminista, ha sido fruto de varias luchas frente a la concepción moderna liberal y tradicional del cuidado en el que esta actividad fue manifiestamente ignorada por la política y el

Derecho, considerada femenina, afectiva y secundaria, además de fruto de una decisión libre de las mujeres (Kittay, 1996, 76 y ss.; Whitney, 2011, 554-574; Leach, 2014, 213 y ss.).

Frente a esta concepción tradicional, en la década de los setenta las corrientes feministas iniciaron el debate en torno a la noción de “trabajo doméstico” al que se atacaba en razón a la división sexual del trabajo realizada por el capitalismo. Se contraponía el trabajo productivo y visible de los hombres *versus* el trabajo reproductivo e invisible de las mujeres (Benería, 1979, 203-225).

Más tarde, se esgrimió el concepto de “trabajo reproductivo” con el objetivo de visibilizar la labor llevada a cabo por las mujeres en la esfera privada como un trabajo necesario socialmente y, por tanto, también productivo (Himmelweit, 2000). El cuidado desde entonces se considera una actividad necesaria que hay que realizar. Si la persona encargada no la lleva a cabo, tienen que encargarse de ella otros familiares (generalmente otras mujeres de la familia que sustituyen a la mujer) o bien una persona ajena a la familia (normalmente de nuevo otra mujer quien acomete la actividad a cambio de una remuneración- Batthyány, 2015, 9). El problema entonces está en que la liberación de ciertas mujeres de una parte de la carga de lo doméstico y familiar se ha resuelto a través de otras mujeres que asumen esta tarea. Esto ha ocurrido tanto en el marco de relaciones familiares basadas en mecanismos de reciprocidad y solidaridad, como en el marco de las relaciones mercantiles atípicas que rigen en el mundo de lo privado (Tobío, 2006, 28). En el caso de la mercantilización de los cuidados surgen además situaciones de especial vulnerabilidad, como bien se ha señalado anteriormente, ya que las trabajadoras del cuidado suelen ser féminas en situación de pobreza y necesidad, generalmente inmigrantes en situación laboral muy precaria.

Por eso, recientemente, se ha promovido un nuevo desplazamiento conceptual hacia el término “trabajo de cuidados”, que enriquece y amplía la noción de trabajo reproductivo con las tareas realizadas desde el ámbito laboral e igualmente desde la esfera estatal. Es una noción centrada en los aspectos positivos de generación de bienestar de los cuidados, que persigue des-precarizar el trabajo de cuidados y asumir la responsabilidad social sobre esta tarea (Esquivel y otros, 2012, 11; Esquivel, 2013, 27).

En esta misma línea se ha acuñado también el término de “cuidado social”, cuyo punto clave es considerar al cuidado como actividad más allá de los contextos particulares, poniendo el foco en la interacción entre familia, estado y mercado, esto es, en cómo se reparten las tareas y las responsabilidades entre todos los sectores implicados en el cuidado (Tobío, 2008, 87-104). En términos morales y políticos, se propone la conjunción de la Ética de la Justicia con la Ética del cuidado (West, 1997, 22-93), dirigida a reestructurar instituciones y prácticas como las familiares, las laborales y la separación entre espacio público y privado.

Es aquí donde se da el salto revolucionario fundamental al conformarse un nuevo paradigma que invita a pensar el cuidado como un elemento esencial para la reproducción de la vida, siendo un eje estructurante de las relaciones políticas y sociales. El cuidado se concibe como una actividad mucho más general, que está en todas partes (Fisher y Tronto, 1990, 35-62), que engloba a toda la labor dirigida a reparar, mantener y hacer el mundo más habitable incluyendo a nuestro cuerpo, nuestra mente y el entorno en el que se vive y nos interrelacionamos con los demás. La idea básica radica en que

todos somos interdependientes y, por tanto, la responsabilidad del cuidado es necesariamente un acto colectivo (Tronto, 2015, 252-271; 1998, 15-20).

En suma, esta labor pasa a ser una cuestión colectiva que necesita de la intervención estatal y que debe dar lugar a un derecho al cuidado (Pautassi, 2007; 2028, 777-742; Batthyány, 2015, 12), cuya justificación se encuentra en una nueva ética pública que reconozca la interdependencia, la vulnerabilidad y la agencia distribuida entre humanos e, incluso, como luego se verá, los “no humanos” (de hecho, este derecho ha sido recientemente reconocido por la Corte Internacional de Derechos humanos, nota de prensa 55/2025).

2.2. Las bases del cuidado social: autonomía relacional, reconocimiento, vulnerabilidad y solidaridad

Una de las conceptualizaciones más influyentes de este paradigma es la realizada por Joan Tronto, quien define al cuidado como una actividad cotidiana que implica “todo aquello que hacemos para mantener, continuar y reparar nuestro mundo de manera que podamos vivir en él lo mejor posible” (Tronto, 1993, 103). Con esta definición amplia, Tronto abarca tanto la dimensión afectiva como material del cuidado, proponiendo una lectura política de su distribución social. Para ello distingue cinco fases del cuidado: *caring about*, *taking care of*, *caregiving*, *care-receiving* y *caring with* en las que se aprecia cómo el cuidado es un proceso de reconocimiento, relacional y situado que involucra responsabilidad frente a la vulnerabilidad, acción y reciprocidad. Es una tarea atenta, sensible y basada en el afecto, que es tanto una tarea individual como una clave social esencial para el sustento de la vida.

Considerado así, el cuidado demanda salir del ámbito privado para ser reconocido como pilar de la vida democrática. Hasta ahora, las sociedades neoliberales han invisibilizado y devaluado el cuidado y es necesario que se posicione como un principio organizador de las instituciones públicas. Por esta razón, Tronto defiende una “democracia del cuidado” en la que los sujetos de cuidado no sean solo los dependientes y pasen a ser considerados seres interdependientes y situados en redes de reciprocidad mutua (Tronto, 1993, 133).

El foco de los cuidados se traslada entonces a varios conceptos fundamentales, rompiendo el molde binario que contrapone un sujeto autónomo y autosuficiente frente a otro sujeto dependiente. Estos conceptos renovadores son la autonomía relacional, el reconocimiento, la vulnerabilidad y la solidaridad recíproca.

Respecto al primero, se parte de la crítica a la noción individualista moderna de autonomía en la que se ha basado erróneamente el paradigma clásico de los cuidados y que la reduce a una mera capacidad individual y autosuficiente de decisión de la propia vida. Lo cierto es que la autonomía no se ejerce de manera autosuficiente, porque el contexto social tiene un papel esencial en las elecciones del individuo. Así pues, la autonomía es capacidad y lo importante son las opciones reales que están disponibles para esa persona (Mackenzie, 2014a, 43; Sen, 1979, 195-220; Nussbaum, 1995, 61-104).

Además de capacidad, la autonomía es igualmente un estatus, es que es el de reconocerse autónomo como los demás. Axel Honneth explica muy bien este concepto. La autonomía es un estatus que se genera a partir de relaciones intersubjetivas

de reconocimiento, y que al fallar en algunos casos de discriminación o humillación (género, raciales, de personas con discapacidad, etc.), afectan a la confianza en uno mismo, el respeto hacia la propia persona y la autoestima. Esto impide la plena autonomía que solamente se puede alcanzar bajo condiciones sociales de apoyo, porque el ser humano es un ser vulnerable por definición. Es decir, se reconoce la existencia de un diálogo necesario con uno mismo y con otros seres en la determinación del propio modelo del bien y la vida buena, y ese diálogo está basado en la idea de que todo ser humano es vulnerable e igualmente en la idea de reconocimiento mutuo de esa vulnerabilidad, generadora de lazos de solidaridad (Anderson and Honneth, 2005, 131; Honneth, 2014, 165 y ss.).

Por tanto, la vulnerabilidad es otro concepto fundamental al comportar una dimensión positiva que acentúa la importancia del yo en conexión con los otros, llevando aparejada la idea de comunión y por tanto permite entender al ser humano como un ser interrelacionado con los demás con los que comparte la misma condición y con quienes dará lugar a redes e instituciones para afrontar esa situación adversa.

Como defiende Martha Albertson Fineman, la vulnerabilidad tiene consecuencias éticas en cuanto conlleva una apertura hacia el otro y, conjuntamente, atañe a cuestiones jurídicas de Justicia social al generar responsabilidad hacia las situaciones vulnerables. Es una característica tanto compartida como asimétrica, por lo que existe una responsabilidad directa de las instituciones político-jurídicas y sociales ante esa asimetría (Fineman, 2011, 251-275; Stalsett, 2005, 45-46).

Este concepto es útil para reactivar la responsabilidad solidaria pública al permitir distinguir al menos tres dimensiones (Fineman, 2013, 20 y ss.; Mackenzie, 2014a, 33-59; 2014b, 15-4; Turner, 2006, 35 y ss.). En primer lugar, la vulnerabilidad es universal y una condición humana inevitable y constante en el ser humano (vulnerabilidad inherente). En segundo lugar, la vulnerabilidad se experimenta de forma diferente por cada individuo dependiendo de su contexto (vulnerabilidad contextual). Por último, la vulnerabilidad puede ser provocada por la estructura socio-política y económica, y no depender directamente de la condición humana (vulnerabilidad patogénica).

Además de todo lo dicho, existen otras tesis que amplían el alcance de este nuevo modelo de los cuidados. María Puig de la Bellacasa extiende el cuidado hacia algo que va más allá de lo humano. Ella incorpora diversas dimensiones de la existencia, como las materiales, tecnológicas y afectivas. Según defiende, el cuidado “implica una disposición afectiva hacia el mundo que se traduce en una forma específica de atención, respuesta y responsabilidad” (Puig de la Bellacasa, 2011, 90). Su propuesta es crítica al cuestionar la separación entre sujeto y objeto, naturaleza y cultura, y plantea una ética especulativa del cuidado donde la producción de conocimiento se ve atravesada por prácticas afectivas. Puig de la Bella Casa propone en sus escritos el concepto de *matters of care* para pensar cómo los ecosistemas deben entenderse en función de relaciones afectivas y ecológicas, y no en términos de eficiencia, que es lo que está sucediendo en el modelo predominante neoliberal.

Desde su perspectiva, el sujeto de cuidado no puede ser únicamente el ser humano vulnerable, lo son igualmente los ecosistemas, los sistemas tecnológicos, las bacterias, los suelos, las máquinas, esto es, un entramado de entidades con capacidad de afectarse mutuamente. Esta pensadora propone entonces lo que denomina una “ecología

política del cuidado”, en la que el conocimiento y la ciencia no son neutrales por estar siempre implicadas en relaciones de cuidado o descuido (véase también Martin, Myers, Viseu, 2015).

Visto de este modo, el nuevo paradigma implica que el cuidado es clave para la vida humana como lo es también para la vida no humana. Además, el cuidado, conlleva responsabilidad ética y pública, razón por la cual ha de adquirir un lugar central en las estructuras político- jurídicas y socio-económicas. Se trata de deconstruir el paradigma liberal patriarcal que ha utilizado binomios para definirse, separando lo racional de lo afectivo, lo público de lo privado, lo humano de lo no humano.

En este modelo el sujeto de cuidado brota como una figura compleja puesto que ya no es un sujeto pasivo y se muestra como una entidad participante en las relaciones de poder, afecto, agencia y reciprocidad. El cuidado no es unidireccional y es una práctica relacional, situada y al servicio de la sostenibilidad de la vida en todas sus formas.

2.3. Las nuevas tecnologías para los sujetos de cuidado

Las tecnologías pueden adquirir un papel esencial en los cuidados si se replantea su función en este nuevo marco. Como se afirmaba más arriba, hasta ahora se han presentado como una solución mercantilizada para perpetuar el modelo clásico que amplifica la responsabilidad privada y no considera esta actividad como central y colectiva en el marco del sistema del capitalismo tardío.

Un buen ejemplo de esta mercantilización está en el campo de la robótica social, cuyo desplazamiento del ámbito industrial a la esfera de la asistencia doméstica tiene que ver con la creciente necesidad de mano de obra en el sector asistencial (Dumouchel y Damiano, 2017; véase el análisis de este trabajo realizado por Fersini, 2025). Las empresas desarrolladoras de robots han visto en este sector una fuente de ingresos en la que invertir, aprovechando la coyuntura ocasionada por la disminución de la asistencia informal provista por las familias y el incremento de los costes económicos y burocráticos de contratación de las trabajadoras del cuidado. Desde la consideración de estas personas como personal laboral con plenos derechos (reclamación justa, por otra parte), muchos demandantes no pueden costearse los cuidados como desearían quedando a merced de la escasa, precaria y/o saturada ayuda pública, que muchas veces tiene que depender también del ámbito privado.

El uso de la robótica en el cuidado aparece como una alternativa frente al problema de los cuidados. Aunque está aún en periodo de experimentación, existen ya algunas propuestas interesantes dirigidas al seguimiento, tratamiento y entretenimiento de personas vulnerables, especialmente de individuos ancianos. Entre las más novedosas está, por ejemplo, el robot Paro (una foca terapéutica utilizada en diversos estudios para mejorar la salud mental y reducir el estrés en personas mayores); también se encuentra el robot AIBO (un perro que puede ser utilizado como mascota digital, ofreciendo compañía y estimulación); el robot Elli Q (un robot de compañía con voz y pantalla táctil que puede recordar citas, gestionar medicación y realizar videollamadas); Garmin (un robot que puede servir comida, abrir botellas de agua y brindar apoyo en caso de caídas, también puede ayudar en videollamadas con familiares); así entre otros muchos.

El problema de estas propuestas no está en las tecnologías *per se*, cuyo despliegue tienen que ver igualmente con un cambio cultural más amplio (de hecho, a día de hoy sería tremendamente ingenuo negar su existencia y sus posibilidades para el futuro del cuidado). No obstante, su incorporación a este ámbito debe hacerse con la mirada crítica necesaria para frenar las disfuncionalidades del sistema socio-económico y no perder de vista la base afectiva aneja a esta labor.

Por eso, es interesante recuperar discursos alternativos sobre el tecnopoder que tengan una mirada más benévola (no inocente) hacia las tecnologías. Frente al discurso patriarcal y neoliberal, el pensamiento crítico feminista ha incidido en una visión completamente diferente de las tecnologías dotando al tecnopoder de una función transformadora y emancipadora. Así, para Karen Barad la tecnología no es un mero instrumento, sino parte activa en la configuración del mundo, de los cuerpos y de las relaciones. Los *apparatuses* no son meros instrumentos que intervienen en un mundo preexistente, sino prácticas material-discursivas que configuran el mundo (Barad, 2007, 146). Por ello, el cuidado tecnológico requiere atender a cómo esos ensamblajes generan posibilidades y exclusiones en las relaciones que sostienen (Barad, 2007, 152-153). Implica reconocer que las tecnologías también cuidan o descuidan, por lo que es esencial la manera en que son articuladas en esas redes de interacción. Para Donna Haraway las tecnologías no son simples herramientas, sino compañeras de especie con las que co-creamos mundos. La máquina es nosotros, un aspecto de nuestra corporalidad (Haraway, 1991, 180). Desde esta perspectiva, cuidar no consiste en proteger lo natural de la técnica (en preservar una naturaleza supuestamente separada de la técnica), sino en tejer relaciones responsables de parentesco en mundos multiespecie y tecnonaturales (Haraway, 2019, 113). Desde la perspectiva de Rosi Braidotti, las tecnologías no son ajenas a la humanidad, sino parte constitutiva de lo que somos, dado que las subjetividades encarnadas están constituidas a través de interacciones con tecnologías, otras especies y entornos (Braidotti, 2013, 49). Por eso, el cuidado no puede pensarse como algo natural o previo a la técnica, es una práctica relacional que se da en redes vitales complejas donde cuidar implica atender a las interdependencias que sostienen la vida, incluidas los ensamblajes digitales, maquínicos y ecológicos (Braidotti, 2022, 147). También para Maria Puig de la Bella Casa toda tecnología implica un modo de cuidado o descuido. El cuidado no es solo una disposición ética, sino una práctica material de sostener mundo en la que las infraestructuras, las máquinas, los algoritmos o los dispositivos de mantenimiento también son formas de cuidado, porque sostienen la vida cotidiana (Puig de la Bellacasa, 2011, 90). Entonces, cuidar es mantener las infraestructuras de la vida (Puig de la Bellacasa, 2017, 5, 162).

Ciertamente, todas estas tesis se introducen en un modelo que se ha denominado “posthumano”, cuyas propuestas son provocadoras al demandar la desaparición del sujeto y, precisamente por ello, problemáticas en el ámbito jurídico. No obstante, son formulaciones sugerentes y enriquecedoras en muchos aspectos en relación a los cuidados porque inciden en *otra visión más amable* de las tecnologías de tal manera que éstas, estando inevitablemente presentes en la existencia, puedan adquirir un papel esencial en un modelo en el que cuidar no sea un acto privado propio de la esfera femenina, profundamente sentimental e irracional. Permiten reconceptualizar los cuidados para ser conformados como un acto social colectivo reconocido públicamente,

que genera una red de relaciones afectivas entre los seres humanos y también en simbiosis entre éstos y la naturaleza (Puig de la Bella Casa, 2012; 2017).

El rol de las tecnologías puede permutar y configurarse como herramientas al servicio de un modelo afectivo e interdependiente, como un elemento más en la red de cuidados que promueve la diversidad y la ayuda mutua entre lo humano y lo no humano (en el ámbito de la robótica se hablado del paradigma REN -*Robot embedded in a Network*-, un robot integrado en un entramado; véase Vallès y Domènech, 2020; Vallès-Perís, 2021).

De este modo, el foco tecnológico cambia y está, en primer lugar, en las personas en situación de vulnerabilidad que han de ser cuidadas, pero dentro de una forma de pensar el sujeto cuidado no como vulnerable pasivo, sino como agente situado, afectado y afectante en una red densa de interdependencia, una subjetividad que rompe con las lógicas neoliberales del criticable individuo autónomo y autosuficiente. Además, el foco tecnológico se encuentra, asimismo y en segundo lugar, en el sujeto cuidador (todavía mayoritariamente mujeres). Los robots y otras tecnologías (el conocido botón rojo, las cámaras de vigilancia, etc.) no tienen que verse como sustitutos de las tareas de cuidado o como intrusos molestos en estas tareas consideradas interpersonales y afectivas; son asistentes al propio cuidador, facilitando y extendiendo el trabajo allí donde no es posible su realización humana (existen estudios prácticos, por ejemplo, sobre la introducción de tecnologías en residencias de mayores en los que se analiza las posibilidades pero también ambivalencias tecnológicas: véase Sánchez Criado y Domènech, 2015; más recientemente Martín Palomo, y Muñoz Terrón, 2025).

Si los cuidados son considerados un acto social colectivo (reconocido públicamente) que genera una red de relaciones afectivas entre los seres humanos y también en simbiosis entre éstos y la naturaleza, entonces las tecnologías pueden introducirse como un tercer pilar promotor de la ayuda mutua e incluso sirvan para el reconocimiento de la diversidad.

A estas alturas del discurso, además, sería absurdo e imprudente obviar la discusión de fondo planteado por el posthumanismo. Hay que tener en cuenta que se está trabajando en la humanización de los robots cuidadores con resultados cada vez más sorprendentes, además de que ya existen casos de seres que podrían calificarse de “medio-humanos”, producidos gracias a los nuevos avances técnicos. Este debate ya se está desencadenando en el ámbito de las personas con discapacidad con prótesis insertadas en sus cuerpos (véase por ejemplo Murray, 2020).

Todo ello provoca una reveladora discusión acerca de la definición de lo humano que puede conllevar un replanteamiento (para algunos una “superación”) del sujeto de derechos. Desde esta provocadora perspectiva, sería innecesario plantear el tema de la igualdad de derechos en un mundo en el que todos son uno y están conectados inseparablemente. Estas tesis se alzarían revolucionariamente frente al humanismo clásico liberal al comprender la existencia de un lazo común que une al conjunto de los seres en un *continuum* inseparable entre lo humano, lo natural y lo tecnológico. De esta manera el sujeto no es entendido de manera individual o separada, y la interrelación entre todos los seres y toda la Naturaleza sería la esencia que construye al sujeto. Es decir, el individuo no sería comparativamente igual o diferente en derechos y se conformaría como una entidad transversal diferenciada que engloba lo humano, animales

y toda la Tierra (Braidotti, 2015, 10; 2022, 85 y ss.; Haraway, 1999, 121-163). Desde este punto de vista, todos los seres son intrínsecamente co-construcciones inseparables, no pudiéndose hablar de un proceso de humanización de otros, ni de una especificación o extensión de derechos a otros seres al ser todos parte de ese sujeto.

Estas propuestas son realmente sugerentes aunque se insiste que tenerlas en cuenta en el ámbito jurídico no puede significar deshacerse de forma drástica de las conquistas ilustradas (entre ellas de los derechos). Pueden ser un vehículo para el debate, un punto de partida, que invite a repensar y discutir todas las posibilidades planteadas dentro de epistemologías diferentes, algo que ya se está haciendo en muchos lugares del mundo en torno a la subjetividad y los derechos de la Naturaleza, por ejemplo (piénsese en las constituciones ecuatoriana y colombiana, así como la jurisprudencia de esos países al respecto. Sobre el tema véase Rose, 2004, pp. 153 y ss.; Viverios de Castro, 2010; Tallbear, 2015, 230 y ss.; o Yusoff, 2018, 255 y ss.)

Estar abiertos al debate significa hacer autocrítica del modelo todavía liberal-capitalista (no lo suficientemente corregido) del sujeto y los derechos impuesto desde la Modernidad e intentar introducir poco a poco las transformaciones oportunas que caminen hacia una idea de sujeto y de derechos que comprenda la importantísima interrelación, relación, reciprocidad, correspondencia y complementariedad de todos y de todo (Ávila Santamaría, 2011).

De nuevo se debe recordar que, en este panorama de transformaciones, no toca negar ni prohibir el uso de las tecnologías. Es momento de asumir una mirada más conciliadora, aunque no por ello ingenua porque se precisan estudios sobre las implicaciones éticas, políticas, jurídicas, sociales y económicas de esta cuarta revolución industrial. Dada la celeridad en la que se están produciendo las transformaciones tecnológicas, una opción plausible y sugerente es hacerlo desde la imaginación especulativa de la ciencia ficción.

3. EL APOORTE DE LA CIENCIA FICCIÓN FEMINISTA AL NUEVO IMAGINARIO TECNOLÓGICO DE LOS CUIDADOS: ALGUNOS EJEMPLOS

En este momento histórico en que los cuidados son progresivamente delegados a algoritmos, robots asistenciales y sistemas automatizados de salud, la ciencia ficción feminista propone, además de una crítica constructiva al tecnopoder, un espacio especulativo alternativo sobre la manera en que se podrían vincular tecnología, afecto y sostenimiento de la vida.

La ciencia ficción no describe el futuro (no es perspectivista), pero realiza una reflexión crítica sobre las consecuencias futuras adoptando un carácter prospectivista, y lo hace sin desligarse del presente y los problemas acuciantes que se presentan. Como explica Fernando Ángel Moreno, este género entraña ubicar al lector/espectador en un mundo imaginario bajo ciertos presupuestos transcendentales gracias a un pacto previo (el pacto de ficción), que comporta aceptar esos presupuestos no reales *como si* fueran reales, es decir, suspendiendo la “incredulidad” (Moreno, 2010, 68 y ss.). Para que esto sea posible, el relato no se desliga completamente del mundo y la vida conocida porque resultaría completamente incomprensible (Moreno, 2010, 270-271). Al situarse en el futuro posible, la ciencia ficción permite preguntas reflexivas sobre el humano y

hacia dónde camina (Contreras, 2022), y ello a pesar de las críticas que puedan hacerse desde el particularismo moral o desde el comunitarismo en razón al carácter situado de la razón práctica (García Figueroa, 2019, 278 y ss.) La justificación del valor de este tipo de obras estriba en que afectan y pueden romper con las convenciones morales más básicas. La ciencia ficción es, por ello, un género inconformista que entronca con la teoría crítica, puesto que no se conforma con lo empíricamente dado (Sánchez Rubio, 2010, 52). Precisamente por ser ficción permite reflexiones más arriesgadas que enlazan con el verdadero sentido emancipatorio.

En concreto, la ciencia ficción feminista permite pensar lo inexistente pero posible en relación al cuidado: maternidades no humanas, ciborgs cuidadores, redes afectivas inter-especie, tecnologías no antropocéntricas. Esta especulación no es fantasía escapista sino que es una forma de pedagogía ética y política sobre cómo cuidar en contextos de colapso, hibridación o tecnodominación, mostrando cuestiones que están a la orden del día en los debates del usos de tecnologías en las tareas de cuidado.

Tal como sugiere Braidotti en diversos trabajos sobre poshumanismo y narrativas especulativas, la ciencia ficción ofrece una herramienta epistemológica para pensar lo vivible más allá de los dualismos modernos, tales como cuerpo/mente, cultura/naturaleza, sujeto/objeto, humano/animal (Braidotti, 2013, 187), lo que es fundamental si se quiere avanzar en la corrección de las disfuncionalidades de los conceptos modernos que han minusvalorado la actividad de cuidado, relegándola a un segundo plano y no entendiendo su importancia para el sostenimiento de todos.

Las obras de ciencia ficción feminista ayudan a reflexionar sobre los diferentes aspectos del cuidado y su relación con las tecnologías, no siempre desde un punto de vista positivo y agradable ya que no deja de ser una relación compleja que requiere de cambios y, a veces, renunciadas y donde se involucran diferentes actores e intereses.

Aquí solamente se nombraran algunas aportaciones reveladoras de conocidas obras de la ciencia ficción literaria feminista en el ámbito anglosajón, dado que es allí donde este género ha tenido desde el principio una incidencia singular (y, por supuesto, sin ánimo de despreciar otras obras interesantes de diversos lugares del mundo).

En este marco se encuentran sugerentes novelas feministas que ayudan a la redefinición de los sujetos y agentes del cuidado y del mismo acto de cuidar en contexto tecnodominantes. En trabajos de autoras como Ursula Le Guin, Octavia E. Butler, Marge Piercy o Donna Haraway, los sujetos de cuidado ya no son humanos pasivos ni mujeres madres: son híbridos, máquinas sensibles o especies mutantes. Estos relatos rompen con la naturalización del género, puesto que ya no hay solamente hombres y mujeres, sino también seres andróginos, neutros. Son textos que no tienen miedo a romper con la especie, al apostarse por la posible hibridación de seres. Y también transforman la funcionalidad del cuidado que deja de ser un gesto maternal para estar dirigido a la supervivencia de la especie. De este modo presentan una ética posthumana, que redefine quién puede cuidar y ser cuidado en el marco de un debate reflexivo muy enriquecedor que piensa siempre en el bien común (Haraway, 2019).

Así, en *The Dispossessed* (1974; 2024) de Le Guin el cuidado en el planeta Anarres es colectivo, no está institucionalizado ni privatizado, ni tampoco es caritativo. Es un cuidado basado en el mutualismo y la responsabilidad ética común. Así lo explica su protagonista Shevek en el discurso subversivo frente a los rebeldes de Urras:

No tenemos nada salvo nuestra libertad. No tenemos nada que daros excepto vuestra propia libertad. No hay ley para nosotros salvo el principio único de la ayuda mutua entre individuos. No hay gobierno salvo el principio único de asociación libre. No tenemos estados, ni naciones, ni presidentes, ni primeros ministros, ni jefes, ni generales, ni jefes, ni banqueros, ni terratenientes, ni salarios, ni caridad, ni policía, ni soldados, ni guerras. Tampoco poseemos mucho más. Somos quienes comparten, no quienes poseen. No somos prósperos. Ninguno de nosotros es rico. Ninguno de nosotros es poderoso (Le Guin, 2024, 280)¹.

En *Lilith's Brood* (*Xenogenesis Trilogy: Dawn* de 1987, *Adulthood Rites* de 1988 e *Imago* de 1989) de Butler se narran diversos tipos de cuidado. En el primer volumen, los extraterrestres oankali ejercen un cuidado no negociado que transforma genéticamente a los humanos, como sucede con Lilith. Es un cuidado reparador, pero al mismo tiempo invasivo, afectivo pero ambivalente porque es colonizador y paternalista. Se hace una llamada de atención porque el cuidado puede ser invasivo y las tecnologías podrían ser dominantes. En cualquier caso se evidencia que cuidar no es un acto caritativo y sirve de estrategia de supervivencia mutua para ambas especies. Los alienígenas han salvado la especie humana de una guerra auto-suicida, los modifican para superar enfermedades como el cáncer y para evitar su envejecimiento, pero a la vez los transforman definitivamente:

Su pueblo cambiará. Su linaje será más parecido a nuestra especie y el nuestro a ustedes. Sus tendencias jerárquicas serán modificadas y, si aprendemos a regenerar los miembros y a remodelar nuestros cuerpos, compartiremos esas capacidades con su pueblo. Eso es parte del intercambio (Butler, 2021, 65-66).

En el segundo libro de esta trilogía, en el que se narra la crianza del hijo de Lilith, el niño construido Akin (mitad humano, mitad alienígena), se muestra un modelo de crianza colectivo donde no existe la maternidad o paternidad privada y en el que el cuidado es una actividad común de humanos y oankali.

Akin pasaba alguna parte del día con cada uno de sus padres (Butler, 2021, 329).

Este volumen cambia la manera de concebir las tecnologías y el cuidado, puesto que el protagonista cuida desde la comprensión y el respeto de las decisiones y autonomía de los seres cuidados.

Finalmente, en el último volumen, se muestra un cuidado biotecnológico porque el protagonista Jodahs mantiene la salud y el bienestar siendo capaz tanto de acompañar en la enfermedad como de regenerar miembros dañados:

El hombre ya había perdido el conocimiento cuando me tumbé a su lado. En el mismo momento en que lo toqué supe que debía de haberse rota la pierna en una

1. En la edición en inglés consultada: "We have nothing but our freedom. We have nothing to give you but your own freedom. We have no law but the single principle of mutual aid between individuals. We have no government but the single principle of free association. We have no states, no nations, no presidents, no premiers, no chiefs, no generals, no bosses, no bankers, no landlords, no wages, no charity, no police, no soldiers, no wars. Nor do we have much else. We are sharers, not owners. We are not prosperous. None of us is rich. None of us is powerful".

caída, posiblemente desde un árbol (...). La pierna izquierda estaba, tal como había supuesto, totalmente perdida, infectada y ponzoñosa. La separé del resto de su cuerpo por encima de los tejidos dañados. Primero detuve la circulación de los fluidos corporales y de la ponzoña desde la pierna y hacia ella. Luego promoví el crecimiento de una barrera de piel en la cadera. Finalmente ayudé a que su cuerpo se librase de la extremidad putrefacta (...). Por último, volví a centrarme de nuevo en su pierna y comencé a reprogramar ciertas células para hacerla crecer. (...) La regeneración llevaría muchos días, y tendría que vigilarse de cerca. Acamparíamos aquí y el hombre se quedaría a nuestro lado hasta que la regeneración se hubiera completado (Butler, 2021, 736-737).

Este volumen, además de configurarse un cuidado respetuoso y unas tecnologías que acompañan y no dominan, se añade que el acto de cuidar es transformador tanto para el sujeto cuidador como para el sujeto que cuidado.

En la novela *He, She and It* (1991) de Piercy, el ciborg Yod ha sido creado como un arma que puede ejercer la violencia y cuya función programada es proteger, pero también se le ha enseñado a cuidar con afecto. Es un ser plenamente consciente que poco dista de los humanos y su relación con Shira plantea si es realmente importante que el acto afectivo de cuidar sea simulado (maquínico) cuando de todos modos genera bienestar, algo que se está planteando actualmente el uso de tecnologías en los cuidados.

Avram lo hizo masculino —por completo. Avram pensaba que ese era el ideal: pura razón, pura lógica, pura violencia. El mundo apenas ha sobrevivido a los varones que tenemos sueltos por ahí. Yo le di un lado más tierno, comenzando por acentuar su amor por el conocimiento y extendiéndolo al conocimiento emocional y personal, una necesidad de conexión (Piercy, 1993, 142)².

Afirma la protagonista Shira:

Realmente te considero mi amigo. Y a diferencia del amigo del monstruo de Frankenstein, no necesito estar ciego para quererte. No estás desfigurado ni eres monstruoso. La gente, por lo general, te toma por un humano, ¿no? (Piercy, 1993, 151)³.

Te prometo que, si alimentas a los gatitos varias veces, tú también podrás unirme a las filas designadas de las madres de gatos (...) —¿Ya no recordarán que soy una máquina? —Ignorarán ese hecho (Piercy, 1993, 185)⁴.

En “The Camille Stories: Children of Compost” (2016) de Haraway los niños no nacen como tales, sino que emergen como inter-especies en territorios donde el cuidado es una forma de reparación del mundo roto. Este es el comienzo del texto:

2. En la edición en inglés consultada: Avram made him male—entirely so. Avram thought that was the ideal: pure reason, pure logic, pure violence. The world has barely survived the males we have running around. I gave him a gentler side, starting with emphasizing his love for knowledge and extending it to emotional and personal knowledge, a need for connection”.

3. En la edición en inglés consultada: “I do think of you as my friend. And unlike the monster’s friend of Frankenstein. I don’t need to be blind to like you. You’re not misshapen or monstrous. People generally take you for a human, don’t they?”.

4. En la edición en inglés consultada: “I promise you if you feed the kittens several times, you, too, can join the ranks of appointed cat mothers (...) —They will no longer remember I’m a machine? —They’ll ignore the fact”.

Y entonces Camille llegó a nuestras vidas, haciendo presentes las generaciones entrelazadas de los aún no nacidos y los aún no incubados de especies vulnerables que coevolucionan (Haraway, 2016, 134)⁵.

En todos estos relatos de ciencia ficción feminista se apuesta por imaginar tecnologías no extractivas, no dominantes, ni masculinizadas. Las tecnologías no vigilan y más bien acompañan, y no regulan sino que transforman éticamente, si bien en algunas ocasiones comportan ciertas renunciaciones.

En *The Dispossessed* se defiende que el saber científico es compartido y puesto al servicio de la comunidad, razón por la cual el protagonista marcha a Urras esperanzado por contribuir con sus tesis científicas al bienestar global de todos los mundos conocidos:

Debo explicarles por qué he venido a ustedes y por qué vine también a este mundo. Vine por la idea. Por el bien de la idea. Para aprender, para enseñar, para compartir la idea. (...) Esto es lo que necesito: la conversación, el intercambio, un experimento en el Laboratorio de la Luz que pruebe algo para lo que no estaba destinado a probar, un libro de Teoría de la Relatividad de un mundo ajeno, el estímulo que necesito. Y así terminé por fin el trabajo (...). Pero las ideas en mi cabeza no son las únicas que me importan. Mi sociedad también es una idea. Yo fui creado por ella. Una idea de libertad, de cambio, de solidaridad humana, una idea importante. Y aunque fui muy estúpido, al fin comprendí que al perseguir una —la física— estaba traicionando a la otra; estaba permitiendo que los propietarios me compraran la verdad (...) ¿Entienden que quiero darles esto a ustedes —y a Hain y a los otros mundos— y a los países de Urras? ¡A todos ustedes! Para que uno de ustedes no pueda usarla, como quiere A-lo, para obtener poder sobre los demás, para enriquecerse o para ganar más guerras. Para que no puedan usar la verdad para su lucro privado, sino sólo para el Bien común (Le Guin, 2024, 321-322)⁶.

En *Lilith's Brood* el cuidado afectivo transforma la propia genética humana para dar lugar a una especie nueva y, aunque estas transformaciones son sentidas al principio como una imposición de los Oankali, en realidad son la manera de hacer sobrevivir dos especies distintas, superando enfermedades y haciendo frente a la vulnerabilidad. Se profundiza en la idea de que el cuidado no es caritativo, y es constitutivo de la vida misma y lo que permite la continuidad de las especies:

5. En la edición en inglés consultada: "And then Camille came into our lives, rendering present the cross-stitched generations of the not-yet-born and not-yet-hatched of vulnerable, coevolving species".

6. En la edición en inglés consultada: "I must explain to you why I have come to you, and why I came to this world also. I came for the idea. For the sake of the idea. To learn, to teach, to share in the idea. (...) Here is what I need -the talk, the sharing, an experiment in the Light Laboratory that proves something it wasn't meant to prove, a book of Relativity Theory from an alien work, the stimulus I need. And so I finished the work, at last (...). But the ideas in my head aren't the only ones important to me. My society is also an idea. I was made by it. An idea of freedom, of change, of human solidarity, an important idea. And though I was very stupid I saw at last that by pursuing the one, the physics, I am betraying the other, I am letting the proprietarians buy the truth from me (...) Do you understand that I want to give this to you – and to Hain and the other worlds- and to the countries of Urras? But to you all! So that one of you cannot use it, as A-lo wants, to get power over the others, to get richer or to win more wars. So that you cannot use the truth for you private profit, but only for the common Good".

Los humanos habían evolucionado desde una forma de vida jerárquica, dominante, que a menudo mataba a otras formas de vida. Los oankali habían evolucionado desde una forma de vida adquisitiva, que recopilaba y se combinaba con otras formas de vida. Matar no era solo un despilfarro para los oankali. Era algo tan inaceptable como amputar sus propios miembros sanos. Su lucha era la de salvar sus propias vidas y las vidas de otras (Butler, 2021, 701).

Así, el cuidado se vincula con la ayuda mutua y con la necesidad común de supervivencia de todos, como una actividad colectiva.

También en *He, She and It* el robot Yod, a pesar de tener caracteres masculinizados, es un ser consciente, más bien andrógino, que crea lazos con los que le rodean y que no es en realidad diferente de los propios humanos que también han sido más o menos intervenidos tecnológicamente:

Yod, todos somos antinaturales ahora. Tengo implantes de retina. Tengo un conector insertado en el cráneo para enlazarme con una computadora. Veo la hora a través de un implante en la córnea. Malkah tiene una unidad subcutánea que monitoriza y corrige la presión sanguínea, y la mitad de sus dientes han vuelto a crecer. Sus ojos han sido reconstruidos dos veces. Avram tiene un corazón artificial y Gadi un riñón (...). Todos somos cíborgs, Yod. Tú solo eres una forma más pura de aquello hacia lo que todos tendemos (Piercy, 1993, 150)⁷.

Eres tan parte de la Tierra como yo. Todos estamos hechos de las mismas moléculas, del mismo conjunto de compuestos, de los mismos elementos. Tú eres, por un tiempo, algunos de los elementos y sustancias de la Tierra cocidos a partir de ellos. Yo estoy usando otros. El mismo cobre, hierro, cobalto e hidrógeno dan vueltas y vueltas y vueltas a través de muchos cuerpos y de muchos objetos (Piercy, 1993, 185)⁸.

Igualmente en “The Camille Stories: Children of Compost” las tecnologías se rediseñan éticamente como parte del hábitat cuidador y se busca “crear parentesco” (“hacer kin”) con lo no humano, creando lazos de cuidado más allá de la filiación biológica o la utilidad técnica. De ahí el conocido eslogan extraído del relato: “Make kin, not babies” (Haraway, 2016, 137).

Al hilo de estas obras se aprecia que, en vez de reducir el cuidado a eficiencia o simulación algorítmica, hay que repolitizarlo como práctica encarnada, situada y ambigua. Se enseña que no todo cuidado es benigno y conlleva renuncia ni toda tecnología es neutral (como en el primer volumen de *Lilith’s Brood*).

En definitiva, se propone un imaginario donde el cuidado tecnológico no elimina el conflicto, más bien lo acoge y lo atraviesa éticamente, remodelando todos los conceptos tradicionales en relación al cuidado, desde el sujeto cuidado al sujeto cuidador, y

7. En la edición en inglés consultada: “Yod, we’re all unnatural now. I have retinal implants. I have a plug set into my skull to interface with a computer. I’ve read time by a corneal implant. Malkah has a subcutaneous unit that monitors and corrects blood pressure, and half her teeth are regrown. Her eyes have been rebuilt twice. Avram has an artificial heart and Gadi a kidney (...) We’re all cyborgs, Yod. You’re just a purer form of what we’re all tending toward”.

8. En la edición en inglés consultada: “You’re as much a part of earth as I am. We are all made of the same molecules, the same set of compounds, the same elements. You’re for a time some of earth’s elements and substances cooked from them. I’m using others. The same copper and iron and cobalt and hydrogen go round and round and round through many bodies and may objects”.

al entorno. El objetivo es tratar de cuidar sin controlar, permaneciendo con el problema y sin huir del caos (Haraway, 2016, 134).

4. A MODO DE CONCLUSIÓN

Dentro del paradigma del cuidado social, la ciencia ficción feminista invita a imaginar el cuidado más allá del antropocentrismo, del capacitismo, del binarismo afecto-tecnología. Ayuda a recordar que cuidar es una práctica necesaria y solidaria del mundo y no es solamente un gesto sentimental. Se trata de una apuesta ética y política por la sostenibilidad de lo común, incluso (y especialmente) en entornos tecnológicos.

En esta línea, el objetivo es recuperar el concepto de tecnopoder en su forma transformadora. Para ello, la ciencia ficción ofrece algunas claves para conseguirlo, presentando reformulaciones especulativas sobre la manera en que se aborda socialmente la tarea de cuidado, cómo se entienden los sujetos involucrados en el cuidado y el papel de las tecnologías como herramientas de transformación constructiva del mundo conocido. El pensamiento tecnocientífico se torna entonces un instrumento útil, que entiende los cuidados como una lógica que organiza la vida en común y no como recurso escaso que se optimiza.

Todo ello plantea un debate crítico del modelo todavía liberal-capitalista (no lo suficientemente corregido) del humanismo moderno. La meta es introducir poco a poco las transformaciones oportunas que caminen hacia una idea de sujeto y de derechos que comprenda la importantísima interrelación, relación, reciprocidad, correspondencia y complementariedad de todos y de todo.

BIBLIOGRAFÍA

- Anderson, Joel and Honneth, Axel (2005). "Autonomy, Vulnerability, Recognition, and Justice". En Christman, Joseph, and Anderson, Joel (eds.), *Autonomy and the Challenges to Liberalism: New Essays*. New York: Cambridge University Press, 127-149. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511610325.008>
- Ávila Santamaría, Ramiro F. (2011). "El derecho a la Naturaleza: fundamentos". En Espinosa Gallagos-Anda, Carlos y Pérez Fernández, Camilo (eds.). *Los derechos de la naturaleza y la naturaleza de sus derechos*. Quito: Ministerio de Justicia, derechos humanos y culturales, 35-73.
- Barad, Karen (2007). *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*. Durham (North Carolina, USA): Duke University Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctv12101zq>
- Batthyány, Karina (2015). *Las políticas y el cuidado en América Latina. Una mirada a las experiencias regionales*. CEPAL- Serie Asuntos de Género.
- Benería, Lourdes (1979). "Reproduction, Production and the Sexual Division of Labor". *Cambri-dge Journal of Economics*, Vol. 3(3), 203-225.
- Braidotti, Rosi (2013). *The Posthuman*. Cambridge, UK: Polity Press.
- (2022). *Feminismo posthumano*. Trad. Serra Lopes- Sion. Barcelona: Gedisa, 2022.
- Butler, Octavia E. (2000). *Lilith's Brood*. Warner Books [ed. usada en este texto: (2021). *La estirpe de Lilith (Trilogía Xenogénesis): Amanecer, Ritos De Madurez, Imago*. Trad. L. García Vigil. Barcelona: Nova]

- Contreras, Jorge (2022). "Science Fiction and the Law: A New Wigmorean Bibliography". *Harvard Journal of Sports and Entertainment Law*, 13, 66-11. https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=3647579 (fecha de última consulta: 18 de septiembre de 2025).
- Corte Interamericana de derechos humanos, nota de prensa 55/2025. https://www.corteidh.or.cr/docs/comunicados/cp_55_2025.pdf (última consulta 6 de noviembre de 2025)
- Dowling, Emma (2021). *The Care Crisis: What Caused It and How Can We End it?*. London; New York: Verso.
- (2022). *Platform Care as Care Fix*. En Strüver Anke, Bauriedl Sibille (eds.). *Plataforming of Urban Life: Towards a Technocapitalist Transformation of European Cities*. Bielefeld: Verlag, 103-118. <https://library.oapen.org/bitstream/handle/20.500.12657/58443/9783839459645.pdf?sequence=1&isAllowed=y> (última consulta 17 de septiembre de 2025).
- Dumouchel, Luisa y Damiano, Paul (2017). *Living with Robots*. Trad. M. Deveboise. Cambridge: Harvard University Press. <https://doi.org/10.4159/9780674982840>
- Esquivel, Valeria. (2013). *El cuidado en los hogares y en las comunidades*. Informes de Investigación Oxfam.
- Esquivel, Valeria; Faur, Eleonor y Jelin, Elisabeth (2012). "Hacia la conceptualización del cuidado: familia, mercado y estado". En Esquivel, Valeria, Faur, Eleonor y Jelin, Elisabeth. (eds.), *Las lógicas del cuidado infantil. Entre las familias, el mercado y el Estado*, Editorial IDES, 11-43.
- Federici, Silvia (2013). *Revolución en punto cero. Trabajo doméstico, reproducción y luchas feministas*. Trad. C. Fernández y P. Martín. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Fersini, Maria Pina, "El desplazamiento de la robótica del ámbito industrial al ámbito social y las nuevas fronteras del cuidado: desajustes, desafíos y análisis literarios prospectivos para nombrar el porvenir", en Vila Viñas, David (ed.), *Nuevos escenarios del cuidado desde una perspectiva socio-jurídica. Empleo de hogar y de camareras del piso en establecimientos turísticos*, Dykinson, Madrid, 2025, pp. 239-260.
- Fineman, Martha A. (2011). "The Vulnerable Subject and The Response of The State". *Emory Law Journal*, vol. 60, n. 2, 251-275. <https://scholarlycommons.law.emory.edu/elj/vol60/iss2/1/> (fecha de última consulta: 17 de septiembre de 2025).
- (2013). "Equality, Autonomy, and the Vulnerable Subject in Law and Politics". En Fineman, Martha A. and Grear, Anne, *Gender in Law, Culture, and Society: Vulnerability: Reflexions on a New Ethical Foundation for Law and Politics*. Surrey (England)/Burlington (USA): Ashgate Publishing Ltd, 13-27.
- Fisher, Bérénice y Tronto, Joan (1990). "Towards a Theory of Caring". En Abel, Emily and Nelson, Margaret (eds.), *Circles of Care: Work and Identity in Women's Lives*. New York: State University of New York Press, 35-62.
- Foucault, Michel (1995, 2ª ed.). *Historia de la sexualidad, Vol. I: La voluntad de saber*. Trad. T. Segovia, Madrid: Siglo XXI Editores.
- Fraser, Nancy (2016). "Las contradicciones del capital y los cuidados", *New Left Review*, núm. 100, 111-132.
- García Figueroa, Alfonso (2019). "Las virtudes de la ciencia ficción". *Cuadernos electrónicos de Filosofía del Derecho*, núm. 40, 265-291. <https://turia.uv.es/index.php/CEFD/article/view/13885> (fecha de última consulta: 17 de septiembre de 2025). <https://doi.org/10.7203/CEFD.40.13885>
- Han, Byung-Chul (2014), *En el enjambre*. Trad. R. Gabás. Barcelona: Herder. <https://doi.org/10.2307/j.ctvt9k4gh>
- Haraway, Donna (1991). *A Cyborg Manifesto: Science, Technology, and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century*. En Haraway, Donna, *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature*. Nueva York: Routledge.

- (1999). “Las promesas de los monstruos: una política regeneradora para otros inapropiados/bles”. *Política y Sociedad*, núm. 30, 1999, 121–163. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=154534> (fecha de última consulta: 17 de septiembre de 2025).
- (2016). “The Camille Stories: Children of Compost”. En Haraway, Donna, *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene* Durham: Duke University Press.
- (2019). *Seguir con el problema: generar parentesco en el Chthulucene*. Trad. H. Torres. Madrid: Consonni.
- Himmelweit, Susan (2000). *Inside the household from labor to care*. London: Macmillan.
- Honneth, Axel (2007). *Reification: A New Look at an Old Idea*. Oxford: Oxford University Press.
- (2014). *El derecho de la libertad. Esbozo de una eticidad democrática*. Trad. G. Calderón. Madrid: Clave intelectual, 165 y ss.
- Instituto Nacional de Estadística, Proyecciones de población. Años 2024-2074. https://www.ine.es/dyngs/INEbase/operacion.htm?c=Estadistica_C&cid=1254736176953&menu=ulti-Datos&idp=1254735572981 (fecha de última consulta: 17 de septiembre de 2024).
- Kittay, Eva Feder (1996). *Love’s Labor: Essays on Women, Equality, and Dependency*. New York: Routledge.
- Leach, Joan (2014). “The Politics of Care in Technoscience”. En Van der Velden & White (eds.), *Technoscience and Postphenomenology*, Lexington Books, 213-229.
- Le Guin, Ursula (1974). *The Dispossessed*. Harper & Row (edición utilizada en este texto: (2024. *The Dispossessed*. 50th anniversary edition, Harperperennial, modernclassic)
- Mackenzie, Catriona (2014a). “The Importance of Relational Autonomy and Capabilities for the Ethics of Vulnerability”. En Mackenzie, Catriona, Rogers Wendy and Dodds, Susan, *Vulnerability: New Essays in Ethics and Feminist Philosophy*. Oxford/ New York: Oxford University Press, 33-59. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199316649.003.0002>
- (2014b). “Three Dimensions of Autonomy: A Relational Analysis”. En Piper, Mark and Veltman, Andrea (eds.), *Autonomy, Oppresion and Gender*. Oxford/New York: Oxford University Press, 15- 41. <https://www.jstor.org/stable/43829049?seq=1> (fecha de última consulta: 18 de septiembre de 2025).
- Martín, Aryn; Myers, Natasha; Viseu, Ana (2015). “The Politics of Care in Technoscience”. *Social Studies of Science*, vol. 45, núm. 5, 625-641. <https://doi.org/10.1177/0306312715602073>
- Martín Palomo, María Teresa y Muñoz Terrón, José María (2025). “Tecnologías y cuidados en residencias de mayores. Tensiones y conflictos éticos”. *Revista Internacional de Sociología*, núm. 83(2), e276. <https://doi.org/10.3989/ris.2025.83.2.1345>
- Monereo Atienza, Cristina (2022). “Autonomía y vulnerabilidad en la era del capitalismo de la vigilancia. La perversión de la dimensión humana relacional”, *Anuario de Filosofía del Derecho*, vol. XXXVIII, pp. 137-157. <https://revistas.mjjusticia.gob.es/index.php/AFD/article/view/9741>. <https://doi.org/10.53054/afd.vi38.9741>
- (2025). “La subjetivización de los cuidados: vulnerabilidad, interseccionalidad y reconocimiento”, en Vila Viñas, David (ed.), *Nuevos escenarios del cuidado desde una perspectiva socio-jurídica. Empleo de hogar y de camareras del piso en establecimientos turísticos*, Dykinson, Madrid, 2025, pp. 217-238.
- Moreno, Fernando Ángel (2010). *Teoría de la literatura de ciencia ficción. Poética y retórica de los prospectivo*, Vitoria: Portal Ediciones.
- Murray, Stuart F. (2020). *Disability and the Posthuman. Bodies, Tecnology, and the Culture Futures*. Liverpool: Liverpool University Press. <https://www.liverpooluniversitypress.co.uk/doi/epdf/10.3828/9781789621648> (última fecha de consulta: 18 de septiembre de 2025).

- Nussbaum, Martha C. (1995), "Human capabilities, Female Human Being". En Nussbaum, Martha C. and Glover, Jonathan (eds.), *Women, Culture and Development. A Study of Human Capabilities*, Oxford: Clarendon Press, 61-104. <https://doi.org/10.1093/0198289642.003.0003>
- Organización de las Naciones Unidas/ Population Division. (2019). *World Population Prospects 2019: Highlights* (ST/ESA/SER.A/423). <https://www.un.org/development/desa/pd/news/world-population-prospects-2019-0> (última fecha de consulta 17 de septiembre de 2025).
- Organización Mundial de la Salud (2019). *Decade of Healthy ageing: Baseline Report World Population Ageing* <https://platform.who.int/data/maternal-newborn-child-adolescent-ageing/ageing-data> (fecha de última consulta: 17 de septiembre de 2025).
- Pautassi, Laura (2007). *El cuidado como cuestión social desde el enfoque de derechos*. Serie mujer y desarrollo CEPAL, núm. 87.
- Piercy, Marge (1991). *He, She and It*. New York: Alfred A. Knopf (también publicada como *Body of Glass* en Reino Unido en Penguin Books, 1991) [ed. usada en este texto: (1993). *He, She and It: A Novel*. New York/ Greenwich/Mineápolis: Fawcett].
- Preciado, Paul B. (2008). *Testo Yonqui: Sexo, drogas y biopolítica*. Barcelona: Espasa Libros.
- Puig de la Bellacasa, María (2011). "Matters of care in technoscience: Assembling neglected things". *Social Studies of Science*, 41(1), 85-106. <https://www.jstor.org/stable/pdf/40997116.pdf> (fecha de última consulta: 18 de septiembre de 2025). <https://doi.org/10.1177/0306312710380301>
- (2012). "Nothing comes without its world: thinking with care". *The Sociological Review*, 60 (2), 197-216. <https://doi.org/10.1111/j.1467-954X.2012.02070.x>
- (2017) *Matters of Care. Speculative Ethics in More Than Human Worlds*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Rose, Deborah B (2004). *Reports from a Wild Country: Ethics for decolonization*. UNSW Press.
- Sánchez Criado, Tomás y Miquel Domènech (2015). "¿Personas mayores en autonomía conectada? Promesas y retos en la tecnologización del cuidado". *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 152, 105-120. <https://doi.org/10.5477/cis/reis.152.105> (fecha de última consulta: 19 de septiembre de 2020).
- Sánchez Rubio, Daniel (2010). "La ciencia ficción y derechos humanos. Una aproximación desde la complejidad, las tramas sociales y las condicionales contrafácticos". *Revista Praxis*, núm. 65-64, 51-72. <https://www.revistas.una.ac.cr/index.php/praxis/article/view/4066> (fecha de última consulta: 17 de septiembre).
- Sen, Amartya (1979). "Equality of what?", *The Tanner Lecture on Human Values*. Stanford University, 195-220. https://ophi.org.uk/sites/default/files/Sen-1979_Equality-of-What.pdf (fecha de última consulta: 17 de septiembre de 2025).
- Stalsett, Sturla J. (2005). "Vulnerabilidad, dignidad y justicia: valores éticos fundamentales en un mundo globalizado". En Kliksberg, Bernardo (ed.), *La agenda ética pendiente de América Latina*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica de Argentina, 43-59.
- Tallbear, Kim (2015). "Theorizing Queer Inhumanism: An Indigenous Reflection on Working Beyond the Human/Not Human". *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies*, vol. 21(2-3), 230-235. <https://doi.org/10.1215/10642684-2843323>
- Tobío Soler, Constanza (2006) "Nuevas formas familiares: Las madres que trabajan". *Paisajes: Revista De Pensamiento Contemporáneo*, núm. 19, 25-32 <https://e-archivo.uc3m.es/rest/api/core/bitstreams/a64242c1-6c03-4756-8c46-c74ebe07337f/content> (fecha de última consulta: 17 de septiembre de 2025).

- (2008). “Redes familiares, género y política social en España y Francia”. *Política y Sociedad*, vol. 45, núm. 2, 87-104. <https://revistas.ucm.es/index.php/POSO/article/view/POSO0808230087A> (fecha de última consulta: 17 de septiembre de 2025).
- Tronto, Joan (1993). *Moral Boundaries: a Political Argument for an Ethic of Care*. New York: Routledge.
- (1998). “An ethic of care”. *Ethics and Aging: Bringing the Issues Home*, vol. 22, núm. 3, 15-20.
- (2015). “Theories of care as a challenge to Weberian paradigms in social science”. En Engster, Daniel y Hamintong, Maurice, *Care Ethics and Political Theory*. Oxford: Oxford University Press, 252-271.
- Turner, Bryan S. (2006). *Vulnerability and Human Rights*. Pensilvania: Pensilvania State University Press/ University Park.
- Vallès-Peris, Nùria y Miquel Domènech (2020). “Robots para los cuidados. La ética de la acción medida frente a la incertidumbre”. *Cuadernos de Bioética*, 31(101), 87-100
- Vallès-Peris, Nùria (2021). “Repensar la robótica y la inteligencia artificial desde la ética de los cuidados”. *Teknokultura. Revista de Cultura digital y Movimientos sociales*, vol. 18, núm. 2, 137-146. <https://doi.org/10.5209/tekn.73983>
- Viveros de Castro, Eduardo (2010). *Metafísicas caníbales: líneas de antropología postestructural*. Trad. S. Mastrangelo. Buenos Aires: Katz. <https://doi.org/10.2307/j.ctvm7bdz4>
- West, Robin (1997). *Caring Justice*. New York/London: New York University Press.
- Whitney, Lisa (2011), “Dependency Relations: Corporeal Vulnerability and Norms of Personhood in Hobbes and Kittay”. *Hypatia*, 26(3), 554-574. <https://doi.org/10.1111/j.1527-2001.2011.01188.x>
- Woodcock, Jamie (2021). *The Fight Against Platform Capitalism: An Inquiry into the Global Struggles of the Gig Economy*. London: University of Westminster Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctv1ktbdrm>
- K. Yusoff, Katheryn (2018). “Politics of the Anthropocene: Formation of the Common as a Geologic Process”. *Antipode. A Radical Journal of Geography*, vol. 50/1, 255-276. <https://doi.org/10.1111/anti.12334>
- Zuboff, Shoshana (2020). *La era del capitalismo de la vigilancia. La lucha por un futuro humano frente a las nuevas fronteras de poder*. Trad. A. Santos. Barcelona: Paidós.