



FUTUROS MÁS ALLÁ —O ACÁ— DE LO HUMANO:

debates sobre posthumanismo
desde América Latina

Claudia Calquín Donoso
Claudia Fonseca Carrillo
(editoras)



EDITORIAL
USACH

Colección
FAHU
Facultad de Humanidades

FUTUROS MÁS ALLÁ —O ACÁ— DE LO HUMANO

Debates sobre posthumanismo desde América Latina

**Futuros más allá —o acá— de lo humano:
debates sobre posthumanismo desde América Latina**

Claudia Calquín Donoso y Claudia Fonseca Carrillo (editoras)

El presente libro, bajo la supervisión del Comité Editorial FAHU, fue sometido a revisión por pares externos (*peer review*) especialistas en el área de investigación.

Editorial Universidad de Santiago de Chile, 2025
Av. Víctor Jara 3453, Estación Central, Santiago de Chile
Tel.: +56 2 2718 0080
www.editorialusach.cl

© Claudia Calquín Donoso y Claudia Fonseca Carrillo, 2025

ISBN edición digital: 978-956-303-824-8

Director editorial: Jorge Montealegre I.
Edición: Daniella Gutiérrez G.
Diagramación: Andrea Meza V.
Diseño de portada: Ana Ramírez P.
Imagen de portada: Gabriela Ferrada Acuña. “Familia Real” (detalle), técnica stencil, Valparaíso, 2023

Primera edición, diciembre 2025

La presente obra se encuentra liberada bajo una
Licencia Creative Commons Atribución



Claudia Calquín Donoso
Claudia Fonseca Carrillo
(editoras)

FUTUROS MÁS ALLÁ —O ACÁ— DE LO HUMANO

Debates sobre posthumanismo desde América Latina



Colección
FAHU
Facultad de Humanidades

La Colección FAHU es una iniciativa de la Facultad de Humanidades de la Universidad de Santiago de Chile, iniciada el año 2021, cuyo propósito es difundir estudios en torno a las Artes, Humanidades y Ciencias Sociales. Todos los trabajos de esta colección han sido evaluados en su pertinencia por el Comité Editorial de la Facultad de Humanidades y sometidos a revisión por pares externos y externas, sugeridos y sugeridas a partir de su trayectoria y relación con los ámbitos y líneas de investigación tratados.

El interés de la Facultad de Humanidades es poner a disposición los libros con acceso abierto, promoviendo la circulación de sus planteamientos y su relación con diversos colectivos y personas interesadas en las temáticas abordadas. Esperamos que esta colección sea un aporte al desarrollo de la investigación en las distintas disciplinas.

Jefe Oficina Editorial
César Zamorano

Comité editorial colección FAHU

Claudia Córdoba	Rolando Álvarez
Jaime Retamal	Juan Pablo Arancibia
Sylvia Contreras	Antoine Faure
Alfonso Dingemans	Pedro Reyes
Lucía Dammert	Verónica Rocamora
Mauricio Olavarría	Ana María Fernández
Marcelo Díaz	Claudia Calquín
José Sebastián Briceño	Dante Castillo
Hernán Neira	Rosa Basaure
Hernán Venegas	Edinson Muñoz
Rafael Chavarría	Sebastián Reyes

Índice

Introducción

- Futuros más allá —o acá— de lo humano:
preguntas, voces y rupturas desde América Latina
Claudia Calquín Donoso y Claudia Fonseca Carrillo 13

Primera parte

- Una caja de herramientas para la posthumanidad..... 21

Capítulo I

- El cuerpo político del posthumanismo. La piel y algunos
movimientos conceptuales sobre el aparato de producción corporal
Francisco Hernández Galván..... 23

Capítulo II

- Colonialismo y gestión del deseo: cuestionar la equivalencia
entre humanidad y blanquitud desde el pensamiento fanoniano
Ana Carolina Amaral Andrade 41

Capítulo III

- Una ecología para la Inteligencia Artificial: pensamientos
de la selva y ciencia f(r)icción latinoamericana
Belisario Zalazar 59

Capítulo IV

- Invenções de lo humano-no-humano: una aproximación
metodológica a través del moho Blob
Claudia Fonseca Carrillo..... 85

Segunda parte	
Pasados y presentes posthumanos.....	99
Capítulo V	
Para una antropología “sin humanidad”. Sobre el problema de lo humano en torno al chamanismo, la inmanencia y el uso de ayahuasca	
Rodrigo García Reyes.....	101
Capítulo VI	
Espiritualidades en mundos posthumanos	
Juan Pablo Restrepo	123
Capítulo VII	
Ecologías cosmopolíticas afroindígenas ante la crisis climática. Pedimento de lluvia afro ñuu savi en Huazolotitlán, Oaxaca	
Solange Bonilla Valencia	153
Tercera parte	
Imaginación y potencia posthumanista.....	181
Capítulo VIII	
Trabajo, tecnología y relaciones socio-afectivas en el contexto del posthumanismo. Una aproximación a partir de <i>Her</i> de Spike Jonze	
Paula González León.....	183
Capítulo IX	
Sensibilidades no antrópicas en las estéticas del Sur. Territorios, seres, cosmologías	
Juliana Robles de la Pava.....	207

Capítulo X

De la estética descarnada al placer protésico: corporalidades
posthumanas en la ciencia ficción imaginada por mujeres y
otras disidencias latinoamericanas

Olga Ostria Reinoso y Rodrigo Faúndez Carreño..... 227

Capítulo XI

La imaginación al poder: niñ@s y tecno-revolución
(una crónica —más allá de lo humano— de la revuelta de octubre)

Claudia Calquín Donoso 255

Sobre los autores y autoras..... 259

Introducción

Futuros más allá —o acá— de lo humano: preguntas, voces y rupturas desde América Latina

Claudia Calquín Donoso y Claudia Fonseca Carrillo

En las últimas décadas, la producción crítica intelectual en América Latina ha impulsado de forma creciente y entusiasta, la multiplicación de nuevos vocabularios y palabras clave que atienden al agotamiento de las categorías fundantes de nuestra época moderna-colonial-capitalista, entre ellas el término humano. En estas nuevas nomenclaturas, lo “posthumano” es particularmente relevante y no menos controversial, y ha logrado sostener giros y desplazamientos que no se reducen a una mera constatación del triunfo de la tecnología al modo de un optimismo ni un escepticismo tecnológico ni a una descripción desinteresada de la relación humano-no humano. Se trataría más bien de un dispositivo crítico de la universalidad del sujeto moderno a través de la ruptura con las categorías binarias heredadas del humanismo: sujeto-sociedad; naturaleza-cultura, interior-exterior; sujeto-objeto a la vez que la superación de los esencialismos y sus fundamentos antropocéntricos. Podríamos decir que es un lugar de enunciación que parte de un rechazo y avanza hacia una proposición: el rechazo a que el humano es el actor por excelencia y una propuesta de sujeto implicado y conformado provisoriamente, por un sinfín de relaciones.

Pese a que comparten un terreno problemático similar, es importante distinguir el posthumanismo que defendemos del transhumanismo del cual particularmente nos alejamos críticamente. Si bien comparten raíces comunes —la pregunta por la relación humano-máquina— este último se caracterizaría por utilizar la tecnología para cambiar la condición humana, mejorando los cuerpos y mentes hasta convertirnos en otra cosa distinta o, inclusive mejor que los animales que somos. El posthumanismo antes que teoría es una nueva *imaginación política* (Miah 2008) en que la pregunta sobre si hay algo más allá de lo humano no nos lleva

necesariamente a una metafísica trascendental para encontrar a un nuevo Dios tecnológico o a un humano perfeccionado, sino que nos trae de nuevo a un más acá: el de la vida y la alteridad a través de una práctica de pensamiento que se dispone a fabricar, ficcionar, crear, maquinarse y especular nuevos mundos habitables en que se superponen formas específicas de conocimientos situados, modos experimentales de escrituras y trabajo de campo y, aperturas éticas y estéticas a un mundo repleto de agentes, relaciones instituidas y por venir.

El humanismo como categoría política es parte sustancial de la modernidad, y como tal, se ha vuelto problemático, al afirmar que lo humano se encuentra naturalmente en el centro de nuestros análisis y, en consecuencia, su abordaje sería totalmente distinto al de los animales, máquinas y otras entidades no humanas. Los diversos feminismos inscritos en la epistemología antiesencialista o en los estudios críticos de la raza entre otros, han demostrado que lo humano en el humanismo lejos de ser una categoría universal, estable, neutra y transparente, es un límite que requiere ser disputado al revelar los efectos bio y necropolíticos de la línea divisoria que distingue el Ser/no Ser indicada por Frantz Fanon. Como se aprecia, y como lo indicamos, el humanismo tampoco es una mera postura filosófica —por ello el posthumanismo tampoco puede serlo— ni la conquista de la razón humana por sobre el oscurantismo medieval como se nos ha intentado mostrar. Es una política —o una policía— ontológica que sustenta y se alimenta de las ideas de progreso y evolución del proyecto civilizatorio y colonial que se inaugura en el siglo XVI y que se actualiza en el siglo XIX con las nuevas formas de administración colonial y su corolario, el racismo científico. El posthumanismo, por lo tanto, no describiría, al modo de un testigo modesto, cierta mutación en la filosofía y el pensamiento social ni tampoco restauraría un humanismo más inclusivo de los “despojados de la tierra” y humanidad, sino que en un gesto crítico brindaría las condiciones teóricas para afirmar la misma obsolescencia del hombre y de lo humano.

Para Rosi Braidotti (2015) el posthumanismo es “la condición histórica que marca el fin de la oposición entre humanismo y antihumanismo, y que designa un contexto discursivo diferente, mirando de modo más propositivo a nuevas alternativas” (51). Entre ellas ofrece el posthumanismo crítico que se caracterizaría por la pertenencia múltiple desplazando la atención desde una subjetividad unitaria a una nómada y guiada de

un profundo sentimiento de interconexión entre el yo y los otros a través de la “eliminación del obstáculo representado por el individualismo autocentrado” (65). Esto implica que la subjetividad ya no es propiedad de lo humano y, por el contrario, incluye una multiplicidad de materialidades humanas y no humanas. El posthumanismo en clave nómada, toma la forma de un quid que facilita la comprensión de la *relación* móvil entre entendidas humanas-no humanas a la vez que entre temporalidades también heterogéneas. Braidotti nos alerta a desechar nuestras temporalidades lineales y evolutivas —esa cronormatividad de la que nos habla Solanas— herramienta por excelencia del colonialismo al situar a los humanos en jerarquías temporales de progreso, mutando hacia una “presencia simultánea y transitoria de múltiples zonas temporales” (196). En propuestas situadas de posthumanismo, como el Afrofuturismo, el Futurismo Cimarrón o las Metafísicas caníbales se conjugan las raíces del pasado con los deseos de futuros alternativos e impuros en una conciencia difusa y enlazada colectivamente. En la cosmología caníbal de Viveiros de Castro (2010) los entes experimentan una radical forma de incompletud ontológica que los vuelca a una necesaria captación del otro y a través de él a la posibilidad de alterarse a sí mismos. En esta ontología los otros son una solución antes que un problema.

En el mundo posthumano, los seres humanos son una posición en una red tentacular o un sistema simpoiético en que se intenta pensar-con-otros y no pensar-sobre-los otros por lo que no son los únicos actores (Haraway 2015). De este modo no trata, siguiendo a Duckert, sobre nuevas epopeyas que disuelven las fronteras ontológicas, sino de una sospecha por la existencia ontológica de esta frontera en que se asume que todo fenómeno independiente de su forma es relacional y coproducido rechazando con ello la metafísica de la sustancia y sus divisiones binarias para dar cabida a un materialismo vibrante, híbrido, nómada y precario. Acá la materia es menos una entidad pasiva que espera el soplo fértil del cogito masculino que, un ensamble de naturaleza-cultura-tecnología, inteligente, estructuralmente relacional y autopoietica, es decir con capacidad de autoorganización y autogestión. Un materialismo vitalista que desecha el onmicomprensivo concepto de vida y lo reemplaza por los flujos de devenir y las multiplicidades virtuales. La vida ya no es objeto, sino que proceso. Lo que Haraway llama el “chthuluceno” —figuración del mundo posthumano— es el mundo en que florecen ensamblajes

multiespecie como entramado de temporalidades y espacialidades humanas, inhumanas y más que humanas y relaciones inter e intra-activas. Esto implica asumir la heterogeneidad de la vida en que humanos y no humanos se construyen mutuamente y una práctica de pensamiento interconectado y de la interconexión.

En Rizoma (2008) Deleuze y Guattari nos dicen que un libro es una pequeña máquina que no tiene objeto ni sujeto y que está hecho de “materias diversamente formadas, de fechas y de velocidades muy diferentes” (9) Esta afirmación nos previene de la idea del libro como un contenedor de sentidos para invitarnos a pensar esta máquina-escritura como un plano atravesado por “líneas de articulación o de segmentaridad, estratos, territorialidades; pero también líneas de fuga, movimientos de desterritorialización y de desestratificación” (9).

Así dicho este libro, es un máquina nómada, ensamble de trazos, intensidades, temporalidades, espacios geopolíticos, intuiciones, deseos encarnados al modo de la monstruosa máquina de escribir Clark Nova del film *Naked Lunch* de David Cronenberg¹. Pretende aportar a las prácticas teóricas como de investigación empírica en torno a la condición posthumana desde una escritura que se resiste a ser una imagen del mundo posthumano, sino que hacer rizoma con ese mundo que se nos asoma e invita a imaginarlo, a figurarlo, dibujándolo al modo de bocetos inacabados que se entrecruzan, acoplan, distancian, afectan. Reúne planteamientos, reflexiones e investigaciones recientes de autores/as provenientes de Chile, Argentina, Colombia y México y que abordan la multiplicidad de este debate, desde distintas temporalidades, territorios y disciplinas. Donna Haraway exclamaba en el horizonte del siglo XXI, “haced parientes no bebés” y este libro es un intento de abortar la criatura baluarte del humanismo, el Hombre, y parir nuevos lugares de enunciación y parentescos políticos e intelectuales entre diversos campos de acción, problemas y géneros discursivos al modo de un caleidoscopio que exhibe la riqueza y el entusiasmo de pensar el mundo, la vida y la muerte más allá de lo humano.

¹ Una máquina-insecto-carne y participe del célebre *ménage à trois* humano-no humano.

Esta iniciativa surgió a partir de una convocatoria abierta de trabajos que serían parte de una publicación colectiva. Motivadas por una voluntad crítica por desafiar los modos individualistas de producción intelectual del capitalismo académico, activamos una máquina colaborativa en que el trabajo de escritura y edición inicial cauteló el encuentro entre autoras/es en el ciberespacio, facilitando una producción más amplia a través de reuniones quincenales en la forma de un seminario abierto: “Futuros más allá o acá de lo humano: debates sobre posthumanismos desde América Latina”. En él, los/las autores/as no solo expusieron y recibieron comentarios y sugerencias del resto de los integrantes del proyecto, sino que también de un público abierto, desconocido muchas veces sin rostro, pero profundamente implicado. Personas que, de diversas partes del mundo y uso horarios expusieron avances, interrogantes, titubeos, dificultades desde en una actitud de apertura (auto)crítica a las sugerencias de un colectivo cambiante, inestable y mutante. En cada uno de los encuentros nos planteamos preguntas e inquietudes a partir de nuestras escrituras poniendo énfasis en (re)pensarnos en este llamado sur global más allá, contra, con y a través de categorías como blanquitud, piel, prácticas estéticas, imaginación, cosmologías, vegetal, tecnología, entre muchas otras. Este libro, en resumen, es un resultado de una inteligencia colectiva e interconectada gracias a la cual lo humano queda bajo sospecha, remirado y abrazado creando y poniendo en acción un vocabulario que propone nuevos términos y resignifica los antiguos.

Cada capítulo es una pieza-mundo, es una singularidad co-producida y el/la lector/a tiene la libertad de leerlos en el orden que quiera, a pesar de su organización en torno a tres grandes apartados, que articulan prácticas e investigación de ese mundo que se nos asoma para (re) mirar la condición posthumana que nos acecha. La primera parte: *Una caja de herramientas para la posthumanidad*, reúne escrituras en torno a la producción corporal desde las discusiones posthumanistas colocando en debate cuestiones como la construcción política de la piel y la blanquitud como invención “equivalente” de lo humano, resaltando la racialización del cuerpo humano desde sus bordes colonialistas, el apartado transita hacia otras corporalidades, como las Inteligencias Artificiales y las sujeciones de humanos-no-humanos para resituirlas en lo que el autor denomina una ecología de inteligencias. Este primer apartado se cierra,

con una reflexión metodológica para abordar nuevos problemas de investigación en el que se exponen prácticas de experimentación más allá de lo humano, en este caso los mohos, en particular, un moho Blob que nos lleva a articular y repensar con corporalidades radicalmente otras, nuestras invenciones de humanidad y de otredad.

La segunda parte: *Pasados y presentes posthumanos* se compone por textos que dialogan con el pensamiento disciplinar antropológico, baluarte del humanismo decimonónico y de las ciencias sociales, poniendo en cuestión las concepciones de humano y humanidad en este campo disciplinar. Para ello, el cuarto capítulo, revisita el chamanismo y el uso de plantas como la ayahuasca por indígenas de la Amazonía y de este modo delinear lo que el autor llama una “antropología sin humanidad”; también el apartado incorpora reflexiones sobre la relación entre posthumanismo y espiritualidad y las críticas a las narrativas espiritualistas de occidente especialmente en la fórmula new wave neoliberal, yendo hacia la exploración de perspectivas latinoamericanas a través de conceptos como cuerpo-territorio, comunicación, escucha y terricidio. El apartado cierra con un trabajo sobre resultados de investigación que aborda las ecologías de las poblaciones no hegemónicas sustentadas en lo que la autora llama *conceptos sensibles* como prácticas de conocimiento que pueden enseñarnos posibilidades para hacer ecologías cosmopolíticas en un mundo en crisis.

Finalmente, la tercera parte: *Imaginación y potencia posthumanista*, reúne escrituras heterogéneas sobre la imaginación y la creación bajo la convicción de que el posthumanismo propone no solo la sospecha sobre el estado de las cosas, como gesto propio de la crítica, sino que también, posiciones y alternativas afirmativas que abarcan la sensibilidad, la afección y la estética rompiendo con ello, los límites entre lenguajes argumentativos y lenguajes ficcionales. Para ello, el primer trabajo de este apartado final entrelaza la relación entre las IA y el posthumanismo en la cinematografía puntualmente la película *Her* y donde la autora examina críticamente las relaciones socio-afectivas mediatizadas por la técnica. Le sigue un trabajo que analiza la “ciencia ficción imaginada” por mujeres y disidencias sexuales en Latinoamérica para abordar el lugar de las sensibilidades no antrópicas en las estéticas del sur como apuestas críticas de los modos representacionales y las estéticas humanistas al presentar corporalidades posthumanas. El apartado cierra con una crónica

personal sobre el estallido social en Chile y las relaciones entre infancias, tecnologías y promesas tecnológicas en los movimientos políticos delineando la trayectoria temporal de la consigna del mayo francés, la “imaginación al poder”.

Anhelamos que el texto que el lector y lectora tienen en sus manos, sea un aporte a la conformación de un campo crítico posthumanista en y desde América Latina, no para instalar alguna diferencia esencial, sino al modo de una fórmula pragmática que facilite la elaboración de conocimientos situados entendidos como ensamblaje heterogéneo de espacios y temporalidades como alternativa propia de la condición postantropocéntrica.

Bibliografía

- Braidotti, Rosi. *Lo posthumano*. Gedisa, 2015.
- Deleuze, Gilles. y Guattari, Félix. Introducción: Rizoma en *Mil mesetas*. Pretextos, 2008.
- Duckert, Lowell. Speaking Stones, John Muir, and a Slower (Non)humanities. En Cohen, J. (edit). *Animal, Vegetable, Mineral. Ethics and Objects*. Punctum Books. 2012.
- Fanon, Frantz. *Piel negra, máscaras blancas*. Akal, 2009.
- Haraway, Donna. *Manifiesto de las Especies de Compañía*. Sans Soleil. 2015.
- Miah, Andy. Posthumanism: A Critical History En: Chadwick, R. & Gordijn, B. *Medical Enhancements and Posthumanity*. Springer, 2008.
- Solanas, Mariela. Asincronía y crononormatividad. Apuntes sobre la idea de temporalidad queer. *El banquete de los dioses*, vol. 5, n.7, 2017, pp. 37-63.
- Viveiros de Castro, Eduardo. *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología postestructural*. Kast, 2010.

Primera parte

Una caja de herramientas para la posthumanidad

Capítulo I

El cuerpo político del posthumanismo. La piel y algunos movimientos conceptuales sobre el aparato de producción corporal

Francisco Hernández Galván

No hay nada más profundo que la piel

La piel es lo más profundo que hay apunta Paul Valéry en su escrito “La idea fija” (1932). Ese anclaje epistémico emerge sobre el diálogo complejo entre un personaje que es médico-pescador-pintor y un *flâneur* ensimismado en un torbellino de pensamientos. Estas voces entablan una suerte de disquisición trascendental aparentemente mundana sobre la relación entre lo superficial y lo profundo. Valéry, en esa narración, nos incita a considerar que la superficie de la piel, en su aparente sencillez, ampara una compleja profundidad visible e intrínseca que muy a menudo pasa desapercibida.

El relato nos envuelve en un plano conceptual, mismo que nos instiga a pensar en aquellas superficies que, lejos de ser simples planicies, dejan huecos y revelan lo recóndito de la materia. Uno de los diálogos entre los personajes comienza con una pregunta: “—¿Y después? —Bueno ¡son invenciones de la piel!... Por mucho que ahondemos, doctor, somos ectodermos. —Sí, pero... hay prolongaciones” (Valéry 41). Aquí, Valéry nos recuerda que, aunque el ectodermo superficial forma tejidos como la epidermis, también es el núcleo primigenio del sistema nervioso, estableciendo así un vínculo profundo entre lo superficial y la propia sensibilidad. En efecto —aclara Valéry en una nota al pie—: el ectodermo es una «hoja superficial o externa del embrión de la que derivan la epidermis y el sistema nervioso» (Valéry 41). El ectodermo superficial forma los tejidos como la epidermis (esto ocurre con todos los animales, solamente excluyendo esponjas y calentéros).

Instalados entre materia superficial y la materialidad de lo sensible, Gilles Deleuze retoma esa idea en su *Lógica del sentido* (2016), donde

retoma la sentencia de Valéry y extiende su afirmación: lo más profundo que hay en *un* cuerpo es la piel. Esta aserción resuena como un mantra, subrayando que lo visible, aquello que se encuentra en la superficie, es en realidad lo más profundo e intensivo. En la dialéctica entre superficie y profundidad, Deleuze sugiere que la piel, con su capacidad sensitiva, es un prólogo que conecta el exterior con el interior. La apariencia con aquello que podríamos designar como la esencia: la profundidad de la superficie, o bien, la piel como el máximo umbral sensitivo.

La piel es la frontera, una suerte de *permafrost* que actúa como un sensor que capta y transmite información, experiencias y emociones. La piel como «el órgano de la heteronomía de un organismo» (Nancy 138). Este umbral sensitivo es más que una barrera física, es un espacio de interacción y de percepción que define nuestra relación con el entorno y con nosotros mismos. Esta zanja conceptual, sobre la que vamos colocando señales de precaución, suponemos que se encuentra en el quicio de una *biopolítica afirmativa* —tal como la nombraría Rosi Braidotti y Roberto Esposito— como un subrayado crítico que intenta trazar y transformar la negatividad inherente a las estructuras de poder que regulan y administran las condiciones de existencia. Sobre ese punto de inscripción intentaremos seguir en este texto. Ya que la piel se convierte en nuestro núcleo de análisis, no como un somero límite del organismo, sino como una extensión de nuestra subjetividad y agencia política. Al considerar la piel como la materia más profunda, no estamos simplemente revalorizando una zona del cuerpo, sino redefiniendo nuestra comprensión de la profundidad y de la superficie. En este contexto, la piel se revela como una materia dinámica que desafía las dicotomías sociales/culturales tradicionales y puede explorar otras formas de ser y de estar en el mundo. Esta digresión la orientamos en una circunscripción o, mejor dicho, *un* cuerpo político.

Dicho lo anterior, necesitamos trazar un pequeño mapa o un bosquejo rudimentario sobre aquello que se derrama en el texto. Primero exponer el germen de la idea. Avanzamos sobre un acontecimiento empírico, como un suceso detonador de la reflexión conceptual que desarrollamos. Un evento que nos conduce a esclarecer cómo se arma nuestro laboratorio reflexivo-conceptual y cómo la lógica de escribir muerde ciertas categorías empíricas para, posteriormente, dialogar con el mundo conceptual. A lo largo del texto nos preguntamos por el sujeto político del

posthumanismo. Después de la descripción empírica, seguimos nuestra especulación a través del nudo conceptual de la biopolítica a través de una lectura de la precariedad de los cuerpos feminizados. La ontología de ese cuerpo se produce e inaugura, epistémicamente, sugerimos, con «el aparato de producción corporal» (Haraway 345). Pero, si existe un sujeto, antes bien habrá materia. Entonces, ¿cuál es el cuerpo político del posthumanismo? En lo siguiente, abrimos la caja de herramientas biopolíticas para pensar las categorías conceptuales que bosqueja ese posible cuerpo político en los umbrales y latitudes de la piel. Así, invocando a Spinoza a través de la mirada de Deleuze, reconocemos que la pregunta esencial sobre lo que puede un cuerpo se convierte en una posibilidad vitalista y conceptual para una biopolítica poshumana en contacto con las capas sensibles de la piel. Esta incertidumbre y apertura nos ofrecen una única certeza: en la exploración de las intensidades y potencialidades del cuerpo, reside la clave para entender y transformar nuestra relación con lo viviente en la temporalidad poshumana. Es, también, el eje rector de este escrito: *la piel es lo más profundo*, es el enunciado político que se queda zumbando en nuestros oídos que siguen siendo, a fin de cuentas, humanizados.

Reinvenciones sociales y el germen de un cuerpo

El acontecimiento al que nos referíamos líneas arriba es el siguiente: el día 3 de noviembre del 2019, dentro del metrobús de la línea 2, cerca del Museo Nacional de los Ferrocarriles Mexicanos. 22:38 hrs. en la ciudad de Puebla, México. El vagón viene casi vacío. Una mujer transexual sube al colectivo. Se sienta en uno de los asientos, tres filas delante de algunos asientos ocupados. A los pocos minutos uno de los varones que estaban atrás se levanta, camina hacia adelante. Se queda frente a ella, escrutando. Ella no levanta la cabeza, se dedica a ver por la ventanilla. Dos estaciones más, antes de bajar, el sujeto le anunció: «¿te sientes mujer, pinche putito? ¡Me das asco!», y baja del transporte. Me aproximo a ella para preguntar cómo se encuentra. La respuesta de Susan, de 29 años, es «todos estos enfrentamientos han provocado que tenga la piel más dura». Ella habla de la piel, sitúa esa experiencia en esos contornos sensibles. La piel —la *dermis* y *epidermis*— aparece como una situación en la cual inscribir

contenidos semióticos de la alteridad, sobre la distinción social y la apariencia corporal: como un objeto que se puede abrir o cerrar.

En los intentos históricos de control biopolítico, ese régimen ha descuidado esa grieta. Esa franja visible de los cuerpos: la piel. El giro que ocurre al interior de la dialéctica vida/muerte no considera la vulnerabilidad corporal o, al menos, no como reflexión central para la teorización de sus paisajes biopolíticos estáticos. Entendemos que las condiciones de vulnerabilidad y precariedad de los cuerpos amplían el sentido transversal de las formas de lo «vivo», que subraya la necesidad de pensar epistemologías y éticas posthumanas. En el marco de la asimilación de los mecanismos biopolíticos al interior de las teorías corporales, el posthumanismo profundiza nuestras estructuras políticas, de praxis conceptual; y quizá, también, de imaginación figurativa para incluir otras realidades de la existencia más que humanas. Nos localizamos en los márgenes de las biopolíticas porque, en un residuo de la teoría, tenemos que pensar el cuerpo del posthumanismo, es decir, dentro de sus zonas de producción. La matriz interpretativa sobre la que parten es que no existe una única «condición posthumana», como señala Ralf Remshardt (2010), y en efecto, antes que pensar otra materialidad posible del cuerpo, pensamos en el cuerpo empírico. ¿Cómo podemos pensar esta materialidad? No como una realidad aumentada o una virtualidad que se inscribirá en la re-imaginación del cuerpo empírico, sino en las aperturas posthumanas del propio cuerpo humano.

La materialidad y la metáfora de la piel genera escamas (o una suerte de llagas) sobre una biopolítica que piensa el uso de la fuerza en la población generalizada, y que no se instala el pensar formas emergentes de existencia y subjetividad en problemáticas que no atañe profundamente a lo tecnológico, a lo virtual, a lo conectado o a lo digital, sino a marcos sedimentados como a la violencia social dirigida contra los cuerpos feminizados. Susan en un momento posterior dirá, ante la interpelación sobre lo acontecido, que ella está acostumbrada, que la han acostumbrado a pensarse como ella *es*.

Trato de que no me importe, —afirma.

Trato de pensar que este es el precio de *sentir*.

Soy otra cosa para ellos, porque no soy humana.

Soy otra cosa.

Otra cosa —duplica las últimas palabras.

Pero nosotros nos quedamos ahí, atrapados en esa imagen-pensamiento, ¿qué es esa otra cosa? Ese germen de pregunta queda rondando, agazapada entre los poros y la piel, y en la pregunta por la dañabilidad del cuerpo. Esa cuestión en forma de interrogantes explosivas sobre el más allá y acá de lo humano la colocamos entre los umbrales de la piel. Es la discusión sobre el posthumanismo que, para nosotros, sigue siendo un punto de dislocación: la delimitación de un posible cuerpo político (o, al menos, escribir sobre uno de tantos que existen). Entonces, sobre ese chispeo pensamos en la materia alejada de su sustancialización. Pensamos en superficies y cuerpos, en materia y en la piel, por último. En la invención de una biopolítica que se constituya bajo la fórmula de Valéry: *no hay nada más profundo que la piel*. Ahora bien, el acontecimiento que experimentó Susan nos hace preguntarnos si acaso, ¿las fronteras de la biopolítica posthumanista coinciden con las superficies materiales de la piel?

Nuestras reinventiones de lo social, de la política, de la estética y de la vida están sujetas a una determinada máquina de producción de cuerpos y a un régimen intensivo que sostiene esa matriz corporal. Una de las lecturas más canonizadas, al menos desde el comienzo de este siglo, es pensar esa producción corporal a través de un análisis sobre la gubernamentalidad y la biopolítica. Del ejercicio del poder *de y sobre* la vida, localización sobre la constitución material y discursiva del cuerpo, una herencia que Michel Foucault (2017) legó tras su muerte. Si bien, la reiteración de ciertas prácticas culturales geográficas e históricas específicas constituyeron la producción (y represión) soberanas de los cuerpos, consideramos que la caracterización del poder como un régimen de muerte, en México y Latinoamérica, ha corrido los límites de esa constricción biopolítica sobre las existencias corporales.

Decimos constricción biopolítica porque ese límite de necrosis —o su derivación extendida de muerte— ha sido escindido por factores históricos, sociales y económicos que amplifican la violencia estructural y la extrema estimulación de precariedad en el cuerpo. Situación o acontecimiento que coloca un nudo emergente en el pensamiento de los umbrales posthumanos ya que nos obliga a cuestionarnos qué significa

ser humano en esta trama, ¿qué cuerpo posthumano es posible si los regímenes de vida y muerte son tan estrechos?

La biopolítica tradicional, centrada en el control y la regulación de la vida, necesita ser revisada y ampliada para incluir una perspectiva posthumana que contemple no solo el poder sobre la vida/la muerte, sino el poder de la vida misma que consideraría otros modos de existencia y otras intensidades de la materia. La bio-y-necropolítica señala cómo ciertos cuerpos son sistemáticamente expuestos a la violencia y a la muerte. Estos cuerpos, que se despliegan bajo estéticas racializadas, pobres y feminizadas, están en el límite de lo que se considera «humano». Esa línea es precisamente lo que el posthumanismo intenta matizar y extender. La exposición de estos cuerpos a condiciones de extrema vulnerabilidad puede verse como un punto de partida para reconsiderar y expandir las definiciones de agencia, de la materia y de la subjetividad posthumana. Dicho lo anterior, el cuerpo del posthumanismo emerge como una materia que trasciende las limitaciones de la materialidad biológica, integrando tecnología, cultura, animalidad y naturaleza en un continuo expresivo. Recortamos epistémicamente el cuerpo del posthumanismo en sus representaciones: el *cyborg* de Donna Haraway (1991), el *cuerpo postbiológico* de Katherine Hayles (1999) y el *poshumano* de Braidotti (2013). Pero también, pensamos en el *cuerpo ambiental* de Timothy Morton (2013), o el *cuerpo desmaterializado* de Ray Kurzweil (2005). Este cuerpo no es simplemente un objeto de las fuerzas biopolíticas, ni una *mixtura* sino, antes bien, un agente capaz de redefinir los límites de la existencia. Un tipo de agenciamiento y ensamblaje que deviene por la piel.

Lo anterior nos obliga a intentar construir otros puentes experimentales con otras construcciones epistemológicas y otras lógicas que orienten un más allá (o más acá) del devenir humano. Una imaginación conceptual que permanezca en contacto con nuestro campo empírico. La pregunta cardinal que guía nuestra reflexión sobre el acontecimiento empírico enunciado al comienzo del apartado es: ¿cuáles son nuestros imaginarios culturales sobre los cuerpos feminizados y cómo se relacionan con las posibilidades conceptuales de pensarlos como una promesa posthumanista afirmativa circunscrita en la piel? Esta interrogante nos lleva a considerar una teorización sobre la biopolítica que capture las existencias feminizadas como entidades organizadas destinadas a la muerte, pero también como cuerpos capaces de agencia y ensamblaje.

Para los fines que perseguimos en esta reflexión utilizamos un término fértil propuesto por Donna Haraway bautizado como *El aparato de producción corporal*. Haraway inspiró el desarrollo conceptual del «aparato de producción corporal» ceñida a la reflexión del «aparato de producción literaria» que Katie King (1986) propuso para pensar al «poema» como un objeto de valor literario¹. El aparato de producción corporal es la matriz de la creación e incorporación semiótica del cuerpo. Es decir, los cuerpos producidos en latitudes e imbricaciones constantes y contrapuestas de discursos, prácticas y representaciones encuentran su materialización a través de sistemas culturales, naturales y tecnológicos que nunca permanecen aislados (el sistema inmunitario de finales del siglo XX, por ejemplo, es un aparato de producción corporal que concentra un nuevo discurso biomédico sobre la creación de los organismos. Como sabemos, la medicina y la biotecnología han tenido un desenlace en la producción de prácticas discursivas sobre la caracterización de la materia corporal. Las alianzas entre el discurso biomédico y la matriz cultural escindieron a los organismos en cuerpos diferenciados sexual y anatómicamente, aquí ocurre el primer desenlace del aparato de producción corporal: la invención del género. Entonces, los discursos biomédicos se inmiscuyen

1 La pregunta que se abre, por lo tanto, es “¿son «producidos» o «generados» los cuerpos biológicos de la misma manera que los poemas?” (Haraway 345). La respuesta de Haraway se volvería, efectivamente, afirmativa. Del mismo modo que los objetos de King nombrados «poemas», “que son lugares de producción literaria donde el lenguaje es también un actor independiente de intenciones y autores, los cuerpos como objeto de conocimiento son nudos generativos materiales y semióticos” (Haraway 345). De esta forma, la autora puntualiza: “yo quisiera adaptar su trabajo para comprender la generación —la producción y reproducción actuales— de cuerpos y otros objetos de valor en los proyectos científicos del conocimiento. A primera vista, existe una limitación en el esquema de King, inherente a la «elaborabilidad» del discurso biológico, algo que no posee el discurso literario en sus pretensiones de conocimiento” (Haraway 345). Así, en un primer acercamiento epistemológico podemos decir que el aparato de producción corporal es una herramienta somatopolítica para entender un universo estructurado y estructurante de cuerpos orgánicos. Si el aparato de producción literaria es una matriz de producción en donde encuentra su génesis la «literatura». Rehusando al sentido fáctico, el organismo que se genera en el aparato de producción corporal es un «actor material semiótico» que pone de manifiesto “el objeto de conocimiento como un eje activo, generador de significados del aparato de producción corporal, sin implicar de *ninguna manera* la presencia inmediata de tales objetos, de lo que puede ser considerado como objeto del conocimiento en un momento particular histórico” (Haraway 345). Carentes de facticidad los organismos corporales son creados no solamente desde una latitud biológica sino también desde la tecnología, la ciencia ficción, desde una imaginaria feminista.

en los aspectos culturales, epistémicos y políticos que tenemos sobre la constitución de los sujetos corporales.

El paisaje social, como extensión poblada y formación de lo “natural”, enmarca los posibles cuerpos que pueden vivir dentro de él. Este paisaje, influenciado por el aparato de producción corporal en las tramas biopolíticas contemporáneas, tiende a expulsar a los cuerpos feminizados, considerándolos materia desechable. Para cambiar esta realidad, necesitamos realizar ajustes en la producción de materia corporal prescindible y reconocer otro estatus ontológico distinto para estos cuerpos. El aparato de producción corporal no debe ser pensado solo en términos duales, produciendo cuerpos muertos o consignados a morir. La necropolítica, en su concepción tradicional, no ofrece una vía afirmativa para entender los cuerpos feminizados. Sin embargo, al pensar en términos posthumanos, podemos imaginar un cuerpo que desafía estos marcos, reivindicando su materialidad viva y su capacidad de resistencia.

Entonces, si ciertas materialidades corporales son potencialmente más desechables que otras, esto nos obliga a cuestionar esa extensión del umbral del cuerpo posthumano ya que, como matriz conceptual, el «giro posthumanista» busca volver porosas las fronteras rígidas entre lo humano y no humano, así como la vida y la no vida. Quizá, el giro posthumano, tal como anotan Bignall y Braidotti (2018), en tanto punto de convergencia del postantropocentrismo ensambla un hito discursivo y material complejo que incluso avanza sobre el panorama posthumano de entenderlo como laboratorio interdisciplinario que reimagina las concepciones tradicionales de lo humano y la humanidad en vinculación umbilical con el cuerpo, la naturaleza y la tecnología. Dentro de este marco, han sido las postulaciones feministas quienes han abordado al posthumanismo como una mirada crítica de reelaboración política. Por ejemplo, las investigaciones de Katherine Hayles (1999), Donna Haraway (1999), Elizabeth Grosz (2011), Rosi Braidotti y Elizabeth Povinelli (2016) desplegadas desde la imaginería y materialismo feminista han contribuido a la proliferación de teorías y asignaciones desde diferentes enlaces ecofeministas y posthumanistas para pensar los cuerpos desde otro *locus* material.

Cuando decimos *cuerpo* “es importante explicar desde el principio que ningún cuerpo es uno solamente, ya que la noción monolítica de un cuerpo, dispuesto, autosuficiente, esencial y limitado por la frontera de su

propia piel, no tiene sentido” (Greiner 11). Por el contrario, el cuerpo... los cuerpos son un conjunto de ensamblajes que devienen como tales por las relaciones en las que entran en contacto. La materia corporal, “como todos los demás cuerpos, no son entidades con límites y propiedades inherentes, sino procesos que adquieren límites y propiedades específicas a través de dinámicas abiertas” (Barad 172). La concepción de cuerpo aparece como una forma de entender empíricamente cómo se mueven ciertos mecanismos del poder que, por el contrario, interpelan la noción de la materialidad de los cuerpos emergentes, producidos y enardecidos por el aparato de producción que les engendró. Esta reflexión intenta pensar sobre el aparato de producción corporal, es decir, aquellas máquinas de captura del biopoder que engendra y controla a los cuerpos feminizados en tanto que son asimilados como organismos jerarquizados biológicamente (cuerpos organizados culturalmente). Para estos fines quizá nos resulte necesario operativizar la idea de aporía como deriva tanatopolítica de Roberto Esposito (2006). Es decir, la experiencia de los cuerpos sociales en el horizonte del aseguramiento inmunitario, al parecer siempre, “quedan atrapados [por la búsqueda] de protección de la vida en las mismas potencias que impiden su desarrollo” (Esposito 91). Esa es una captura ontológica de inmersión biopolítica sobre los cuerpos: necesitar su régimen para existir.

El aparato de producción corporal es una máquina que distribuye signos y significados sobre la materialidad corporal, extendiendo los procesos de materialización a través de nódulos contradictorios de vida (*bios*) y vida desnuda (*zoé*). Este aparato legitima la circulación del cuerpo desmembrado e inarticulado, cumpliendo una labor de política estética en el escenario social y cultural, y ofreciendo una visualización de constitución de cuerpo. En una temporalidad posthumana, el cuerpo no es simplemente una captura de la biopolítica, sino un agente activo que puede redefinir su propia materialidad y existencia. Este cuerpo posthumano es producido por el aparato de producción corporal, pero también tiene el poder de resistir y transformar las fuerzas que intentan controlarlo, —al menos en su concepción conceptual. Dicho así, la concepción del cuerpo se desplaza de una forma de entender empíricamente los mecanismos de poder a una noción abierta de materialidad emergente, que es capaz de desafiar las estructuras bio-y-necropolíticas. Estamos pensando en las postulaciones de Karen Barad (2003) sobre su noción de *performatividad*

posthumanista que considera cómo la materia es central para circunscribir tipos de respuesta corporal y que trascienden, de alguna forma, el constructivismo social de la materia corporal.

Enmarcaciones vulnerables

Al comienzo del primer capítulo de *Marcos de guerra*, “Capacidad de supervivencia, vulnerabilidad, afecto”, Judith Butler postula una crítica sobre una ontología individualista bajo la noción de la existencia de una precariedad generalizada e inducida; aparato que provee ciertos efectos normativos que se administran sobre los cuerpos y que valdría la pena reconsiderar en esta elaboración. Parece que el asunto sobre la vulnerabilidad va más allá de la afirmación de la precariedad en la vida sino sobre aquellas dimensiones éticas y morales que se piensan sobre las condiciones de interdependencia. Por lo anterior, si la “ontología socio-corporal” sirve como un punto de fuga para trazar la noción de responsabilidad compartida es porque, precisamente, la constitución material del cuerpo es una latitud de aparición ya que, dirá Butler, “el cuerpo es un fenómeno social” (Butler 57), al encontrarse siempre expuesto a los otros, allí reside su vulnerable definición. Sin embargo, sabemos que, entre los límites del cuerpo, sus contornos son siempre opacos, y allí encuentra lugar una potencia de los afectos en tanto ética de un umbral político que se encuentra en un proceso de coagulación expansiva.

La aprehensión epistémica sostiene que todos los cuerpos nos encontramos en múltiples marcos de inteligibilidad que nos produce los límites de los cuerpos. La vulnerabilidad, no solamente entendido como proyecto de reconocimiento, sino como matriz productiva que desarrolla su fuerza en hincar sus dientes en los contornos del cuerpo para su reconocibilidad implica que el reconocimiento es convertido en un diagrama de poder en el que lo humano se produce y se entiende de forma diferencial.

El cuerpo no existe sin el despojo social y una necesaria condición de vulnerabilidad que trae consigo la aprehensión de un cuerpo desnudo arrojado a un vacío de significados, signos y superficies previamente enmarcadas en la cultura. Sumamos un signo sobre la posterior asimilación semiótico-material de la piel: un cuerpo arrojado a la boca de la

necropolítica que, en el terreno de la superficie, desea destruirlo. Ese marco, lo sabemos, no intenta destruir *un* cuerpo en su generalidad sino en su *generización*. Por esas razones, la orientación del aparato de producción corporal no cuestiona qué es una vida sino, qué es un cuerpo feminizado.

Ese procedimiento denuncia un movimiento conceptual del aparato de producción corporal al inscribirse sobre una ontología individualista que no admite y restringe la dependencia y la relacionalidad de los cuerpos al “concebir la vulnerabilidad como una circunstancia contingente” (Butler 47). Entonces, si la condición de nuestra común vulnerabilidad es irreversible no podemos descentrarla de una latitud de subjetivación. Lo anterior, pauta nuestras obligaciones éticas de responsabilidad que, justamente, emergen dentro de las relaciones de proximidad y lejanía con otros cuerpos. Lo decimos de otro modo: si todos los cuerpos somos precarizados bajo las mismas condiciones de emergencia, pierde sentido —por no decir potencia— una ontología general que da cuenta de nuestra condición vulnerable.

El cuerpo, a través de ciertos sistemas jurídicos de poder, se conforma por matrices de inteligibilidad que producen sujetos que solamente al pasar por esos registros pueden tener tal nombre y condición. Si bien, eso apunta potencialmente a un margen de grafía identitaria, tratamos de no caer en la noción de *sujeto* para no encontrarnos en el peñasco de la representación. Para Butler el sujeto político del feminismo es discursivamente constituido por ese mismo sistema político que supone su praxis, ahora bien, ¿en los límites conceptuales del posthumanismo su sujeto político es creado por ese mismo marco? Ahora bien, si la performatividad se mantiene vinculada a la formación del sujeto también se encuentra en la producción de la materia corporal. Eso encontraría resonancia con la noción de materialización que Butler propone o bien, una reconfiguración materializada de Haraway, tal como afirma Barad (2003). Este sería un intento, mínimamente conceptual, por sortear ciertas fórmulas del marco de la representación. En este punto la discusión sobre el cuerpo del posthumanismo releva los movimientos conceptuales en su directriz afirmativa sobre la piel. El marco posthumano al intentar superar las categorías tradicionales y dualistas de lo humano, y esto sugiere que nuestras nociones de la identidad y del cuerpo están desplazándose de línea conceptual. Así, la corporalidad se entiende no solamente

en su materialidad biológica, sino también en su capacidad de integración con tecnologías y otras formas/agencias de existencia no humanas.

La consideración de cuerpos híbridos y nuevas formas de subjetividad que emergen en la interacción con otra relación con la expansión de lo corporal. Estas formas híbridas de existencia desafían las fronteras establecidas entre lo humano/no-humano, formando, incluso, otras latitudes de vulnerabilidad y agencia. Desde esta perspectiva, la biopolítica afirmativa propuesta por Braidotti y Esposito debe considerar las nuevas formas de vida y subjetividad emergentes en el contexto del posthumanismo. Esto implica una reconfiguración de nuestras nociones de comunidad, responsabilidad y ética, reconociendo que nuestras interacciones y dependencias no se limitan a otros humanos, sino que incluyen toda una taxonomía incierta de devenires corporales: inmateriales, seres, entes, *otrxs inapropiables* como ya señalaba Haraway.

Entonces, ¿existiría algo así como una biopolítica posthumana? La biopolítica afirmativa, siguiendo la pregunta empírica del comienzo, cuestiona una visión que va más allá de la simple regulación de la existencia corporal y se enfoca en subrayar la potencialidad del cuerpo posthumano. Esa intuición parte de un nódulo biopolítico para pensar la afectación de la piel como órgano que está alerta en los cambios de registro cultural y ambiental. Así, la piel como el núcleo de esta biopolítica afirmativa, reconoce la importancia de entender cómo los cuerpos posthumanos experimentan y negocian su existencia en un mundo que continuamente redefine sus umbrales. La posibilidad afirmativa de la biopolítica explorara otras formas de existencia y subjetividad en un contexto de mutación. La piel, como umbral sensitivo y político, actúa como el punto de partida para entender cómo los cuerpos posthumanos se relacionan con las nuevas formas de poder y regulación. En este sentido, la biopolítica se convierte en una herramienta para abordar las complejidades de la existencia posthumana y para desarrollar nuevas formas de convivencia y relación con lo viviente.

Biopolítica posthumana: tejidos, piel, cicatriz

Volvemos al marco empírico: sobre el acontecimiento que experimentó Susan circunscribimos la piel como un tono y una textura de la piel ante el foco potencial de un “vulnus precario”. Sobre el concepto de vulnus precario, seguimos, una breve descripción de Adriana Camarero sobre su reflexión del inerte donde escribe que “el ‘vulnus’ es sustancialmente el resultado de un golpe violento, atizado desde el exterior con un instrumento cortante, contundente, que lacera la piel” (Cavarero 25). Este vulnus precario se encuentra entre la frontera de la piel y la herida, incluso como laceración que hace su aparición en la experiencia del cuerpo sensible. La explicación se expande para pensar “la rotura de la ‘derma’” (Cavarero 25)². Por eso preguntamos, ¿qué queda después de una lesión, es decir, qué rastro aparece después de una herida? Una sutura. Una cicatriz que pica es leída como un signo de que la piel ha comenzado a curarse, dice de forma contundente Elena Basile. Es decir, el crecimiento del tejido debajo de esa costra de sangre es una película gruesa que se forma para proteger una herida. Y así, “el espacio entre el tejido curativo y la cáscara de sangre marca una frontera, un límite frágil de transformación donde la superficie del cuerpo trabaja silenciosamente para readaptarse a los cambios impuestos desde afuera, mientras exhibe visiblemente los signos de su propia herida” (Basile 19). Esa cicatriz o, dicho mejor, su ardor, su picazón y su molestia podemos entenderlo como un proceso de tratamiento cultural. Es decir, “una curación de las heridas dejadas en la(s) lengua(s) por las violaciones históricas de los órdenes heteronormativos, androcéntricos y coloniales de la cultura” (Basile 20). La imagen de la ruptura de la piel, de su cicatrización, nos recuerda a la expresión “curtir la piel” —que en principio tiene que ver con cómo se prepara la piel de un animal muerto para convertirla en cuero— para referirse, en

2 La descripción de Cavarero recae en un vuelvo etimológico donde dice que “deriva del latín *vulnus*, herida, la vulnerabilidad es definitivamente una cuestión de piel, y lo es al menos según dos significados que presentan un cierto parecido pero también una diferencia fundamental” (Cavarero 25), para luego ensamblarlo con una red semántica sobre lenguas modernas donde el vulnus sigue en el inglés “*wound* y el alemán *wunde*, incluye, entre otros, tanto el italiano *feire* como el castellano *herir*, ambos reconducibles a la contracción del latín *vulnus inferre* (atestar el golpe que desgarrar)” (Cavarero 25).

esa figuración, a los procesos dérmicos del endurecimiento de la piel, es decir, de cómo la cultura forja la consistencia de la piel.

Tomando como avance del asentamiento de ese peso semiótico sobre las rupturas biológicas de los organismos podemos seguir una pregunta formulada por Roberto Esposito para reflexionar sobre esa biopolítica de la piel: “¿Qué debe entenderse por *bíos*? ¿Cómo debe pensarse una política directamente orientada hacia él?” (Esposito 25). Si extendemos los límites del *bíos* consideraríamos aquellas rupturas biológicas que se supondrían pertenecientes a esa frontera natural pero no entran (al menos no del todo) a él. Así, entenderíamos que la biopolítica remite también a la dimensión del *zoé*, que su dialéctica nunca permaneció tan distante.

Entonces, no solamente se necesita revisar la caja de herramientas de la biopolítica, sino adecuar críticamente lo que se entiende por la materialidad del cuerpo generizado. Por lo tanto, habría que “intentar tomar esas mismas categorías de ‘vida’, ‘cuerpo’ y ‘nacimiento’ y transformar su variante inmunitaria, esto es, auto negativa, imprimiéndoles una orientación abierta al sentido más originario e intenso de la *communitas*” (Esposito 252). La génesis de los organismos, controlada/inscrita como lo piensa Haraway, es generada por el aparato de producción corporal y, en este sentido, el biopoder parece, entonces, una economía de los cuerpos en los contornos de sus pieles y sus biopolíticas, es decir, aquellas técnicas utilizadas sobre y para esos *organismos organizados* (Deleuze y Guattari 67).

Volvemos, entonces, al nudo de la representación: los límites de este cuerpo político. El cuerpo generizado necesita pensar una *biopolítica afirmativa y afectiva* (Braidotti 2015; 2018, Esposito 2006) que mantenga como nudo de análisis la piel como objeto sensible y no que lo contenga solamente en los márgenes del organismo naturalista. Una biopolítica que reformule al cuerpo más allá de pura materialidad que respira. Es decir, no como un poder sobre la vida, sino a través de un poder de la vida podría extender sus límites no solo sobre la organización de la vida, sino del mismo *bíos*. Así, volveríamos al cuerpo y sobre sus límites materiales para que no se vuelvan porosas las escenificaciones de la existencia biótica entenderíamos que “la política debe reconducirla al régimen del cuerpo” (Esposito 160). El cuerpo como “lugar sensible” (Esposito 8) en el que se interactúa con otros cuerpos y se acciona su devenir simbólico y material. Desde aquí podríamos incorporar diversas latitudes sensibles

de los cuerpos, entenderíamos sus revestimientos afectivos más allá de las categorizaciones de las neurociencias y la biotecnología. En efecto, habría que “comprender incluso biológicamente que ‘lo más profundo es la piel’. La piel dispone de una energía potencial vital propiamente superficial” (Deleuze 136).

La piel y la carne, tal como la tierra, se encuentra estratificada y moldeada por la fuerza de la violencia de la biopolítica. Es decir, como un proceso disyuntivo a los procesos corporales y de la carne, pero a la vez paralelo a estos. Entender a la piel más allá de la caracterización volcada en una capa de tejido altamente resistente y flexible que cubre la carne de los organismos. La piel más allá de un discurso biológico apuntaría a entenderse como un nódulo que engloba procesos de vulnerabilidad y dañabilidad en los registros de las existencias feminizadas. La invención de una biopolítica que se constituya bajo la fórmula de Válerý: *no hay nada más profundo que la piel*.

La persistencia del sujeto epistémico encarnado refleja la necesidad de repensar la estructura corporal de la subjetividad y sus relaciones con formas de lo político. La carnalidad de los sujetos no es meramente reducible a una categoría biológica, sino que esta “continúa siendo un haz de contradicciones: es una entidad biológica, un banco de datos genéticos y, a la vez, también continúa siendo una entidad bio-social, es decir, un fragmento de memorias codificadas, personalizadas” (Braidotti 37). Por lo tanto, la ciencia y la biotecnología han diseccionado la carne atravesando las pieles de los organismos y han mostrado sus entrañas más profundas, volviendo porosos aquellos límites propuestos por el humanismo tradicional sobre lo “vivo”. El cuerpo epistémico que tratamos de delimitar es producido por el aparato de producción corporal y las disquisiciones de la biopolítica. El vínculo que sostenemos sobre el cuerpo del posthumanismo se despliega de una discusión sobre la desnaturalización del propio cuerpo y de los procesos inmersivos de violencia a los cuales se encuentra sometido.

La piel, en este contexto, no es simplemente una barrera física, sino un lugar de interacción y vulnerabilidad, un espacio donde se manifiestan y negocian las violencias y las resistencias. Ahora bien, el posthumanismo también enfatiza la importancia de reconocer la interconexión entre humanos y otras formas de vida, así como con la tecnología. La biopolítica de la piel, por tanto, no solo aborda las cuestiones de control

y resistencia en términos humanos, sino que también debe considerar cómo las tecnologías biopolíticas afectan y transforman nuestros cuerpos y nuestras subjetividades. En este sentido, la cicatriz es un signo de curación biológica, a la vez que es una marca de las intervenciones tecnológicas y culturales en nuestros cuerpos.

Si el posthumanismo propone una visión del cuerpo que no está centrada en el individuo autónomo, sino en la comunidad y en las relaciones que constituyen nuestra existencia. La piel, entonces, se convierte en un símbolo de la interdependencia de significados y experiencias, desafiando las narrativas individualistas y proponiendo una comprensión más relacional y colectiva de la existencia. Por lo tanto, el posthumanismo nos invita a reconsiderar cómo entendemos y experimentamos nuestros cuerpos, y cómo las políticas biopolíticas y las tecnologías pueden ser reconfiguradas para promover una vida más justa y equitativa. La biopolítica de la piel, en este marco, se convierte en una herramienta para explorar estas nuevas posibilidades y para imaginar futuros donde los cuerpos sean valorados y respetados en toda su complejidad y diversidad. La piel no solo actúa como un receptor de estímulos, sino también como un campo de constitución de experiencias corporales. La biopolítica de la piel, por lo tanto, implica una reflexión conceptual sobre cómo ciertas prácticas de poder configuran no solo la materialidad del cuerpo, sino también su capacidad de efectuación y enunciación subjetiva.

El cuerpo del posthumanismo no solamente es sexuado, racializado, generizado y cultural, sino que además este sujeto político, tiene piel, cicatrices y suturas.

Bibliografía

- Barad, Karen. "Posthumanist performativity: Toward an understanding of how matter comes to matter". *Signs: Journal of women in culture and society*, vol. 28, no. 3, 2003, pp. 801-831.
- Barad, Karen. *Meeting the universe halfway. Quantum physics and the entanglement of matter and meaning*. Duke University Press, 2007.
- Basile, Elena. "Cicatrices lingüísticas que pican: pensamientos sobre la traducción como una poética de curación cultural", *deSignis Federación latinoamericana de semiótica*, vol.1 2, no. 1, 2008, pp. 19-28.
- Bignall, Simone y Braidotti, Rosi. "Posthuman systems". *Posthuman ecologies. Complexity and process after Deleuze*. Rowman & Littlefield Publishers, 2018, pp. 1-17.
- Braidotti, Rosi. *Lo posthumano*. Gedisa, 2015.
- Braidotti, Rosi. *Metamorfosis. Hacia una teoría materialista del devenir*. Akal, 2005.
- Butler, Judith. "Vida precaria, vulnerabilidad y ética de cohabitación". *Cuerpo, memoria y representación. Adriana Cavarero y Judith Butler en diálogo*, coordinado por Sáez y Begonya. Icaria, 2014.
- Butler, Judith. *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*. Paidós, 2010.
- Cavarero, Adriana. *Inclinaciones desequilibradas. Cuerpo, memoria y representación. Adriana Cavarero y Judith Butler en diálogo*, coordinado por Sáez y Begonya. Icaria, 2014.
- Deleuze, Gilles y Guattari, Félix. *El Anti-Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*. Paidós, 2009.
- Deleuze, Gilles. *Lógica del sentido*. Paidós, 2016.
- Esposito, Roberto. *Bíos. Biopolítica y filosofía*. Amorrortu, 2006.
- Foucault, Michel. *Historia de la sexualidad, I. La voluntad de saber*. Siglo XXI, 2007.
- Greiner, Christine. *Corpos crip. Instaurar estranhezas para existir*. N-1 edições, 2023.
- Haraway, Donna. "Las promesas de los monstruos: una política regeneradora para otros inapropiados/bles". *Política y Sociedad*, vol. 30, no. 1, 1999, pp. 121-164.
- Nancy, Jean-Luc. *La frágil piel del mundo*. De Conatus Publicaciones, 2021.
- Remshardt, Ralf. "Posthumanism". *Mapping intermediality in performance*, coordinado por Bay-Cheng, Kattenbelt, Laveder y Nelson. Amsterdam University Press, 2010.
- Valéry, Paul. *La idea fija*. Visor, 1988.

Capítulo II

Colonialismo y gestión del deseo: cuestionar la equivalencia entre humanidad y blanquitud desde el pensamiento fanoniano

Ana Carolina Amaral Andrade

En las últimas décadas, las corrientes posthumanistas, de la mano de las perspectivas decoloniales y antirracistas, han irrumpido en el ámbito académico y activista, cuestionando la centralidad del ser humano en las estructuras de poder y conocimiento. Este desafío se orienta a dismantelar las jerarquías impuestas por el antropocentrismo moderno y el eurocentrismo, elementos centrales del pensamiento colonial (Navarrete 2023). La crítica posthumanista propone un descentramiento del humano como medida universal de valor, mientras que las corrientes decoloniales y antirracistas denuncian la supremacía blanca y la marginalización de otras cosmovisiones y formas de vida. Ambas perspectivas se entrelazan en la medida en que comparten un objetivo común: subvertir las narrativas opresivas que han legitimado la subordinación de ciertos cuerpos, identidades y culturas en favor de la hegemonía blanca.

En este marco teórico, el pensamiento de Frantz Fanon emerge como una referencia clave para abordar las consecuencias, tanto materiales-históricas del colonialismo, como también sus efectos en la subjetividad de los pueblos colonizados. En su obra “Piel negra, máscaras blancas”, Fanon ofrece una perspectiva psicoanalítica que permite entender el racismo colonial no solo como una serie de condiciones materiales impuestas por la fuerza, sino como una experiencia profundamente subjetivante, donde la gestión del deseo juega un papel central en la reproducción de jerarquías raciales. Fanon apunta a que el colonialismo despoja a los territorios colonizados de sus recursos y autodeterminación y, asimismo, impone un esquema epidérmico-racial que jerarquiza los cuerpos según el color de la piel, configurando así las aspiraciones y deseos de las personas colonizadas hacia la blanquitud como ideal hegemónico.

El presente capítulo busca explorar la manera en que la blanquitud se presenta como la única forma reconocida de humanidad plena, condicionando las aspiraciones de los sujetos colonizados hacia un deseo de integración en la esfera blanca y eurocéntrica. A partir de la metapsicología fanoniana, el texto analizará cómo el racismo se manifiesta, tanto en términos históricos y materiales, como también en la producción de deseos y formas subjetivantes que mantienen la supremacía blanca. Esto permite una reflexión más amplia sobre el rol del deseo en la perpetuación de las estructuras coloniales, conectando la crítica fanoniana con los actuales debates decoloniales. Finalmente, el capítulo propondrá alternativas deseantes más allá de lo eurocéntrico, recuperando nociones precoloniales de las relaciones humanas y medioambientales. Se postula que estas formas deseantes alternativas podrían permitir una reconfiguración de la subjetividad y del deseo, desafiando la dicotomía moderna entre humanidad y medioambiente, al tiempo que abren posibilidades para una praxis antirracista que subvierta la equivalencia impuesta entre humanidad y blanquitud.

El colonialismo moderno se construyó sobre el dominio económico y político de los territorios colonizados, sirviéndose de una base ideológica que jerarquiza las razas, legitimando la supremacía de la blanquitud como el estándar de humanidad (Fanon 2009; Quijano 2000). La centralidad del ser humano blanco surge de una visión antropocéntrica y eurocéntrica, donde el “hombre” no solo se convierte en la medida universal de valor, sino que se define exclusivamente desde un parámetro racializado: el hombre blanco, europeo, heterosexual y cristiano.

Desde el siglo XV en adelante, la expansión colonial europea estuvo acompañada de una serie de narrativas y representaciones que posicionaron a los europeos como el modelo de civilización, racionalidad y progreso, mientras que los pueblos colonizados eran considerados como atrasados, bárbaros o primitivos. Esta construcción ideológica justificó la explotación de recursos y de seres humanos, al tiempo que consolidó una jerarquía racial que definía la blanquitud como el estándar superior de humanidad. La historia del colonialismo, entonces, es también la historia de la producción de jerarquías raciales que sitúan al sujeto blanco como la cúspide de la pirámide humana, y a las personas racializadas como su opuesto y subordinado (Bottinelli 2008).

La lógica colonial ha operado a través de la violencia física y la producción de narrativas que legitiman la supremacía blanca y la inferiorización de los cuerpos racializados. Estas narrativas han perpetuado un deseo de blanquitud, donde el ser colonizado es incentivado a alejarse de sus características raciales y culturales para acercarse al modelo europeo. A través de mecanismos como la educación, la religión y el lenguaje, la colonización ha intentado establecer un control sobre la subjetividad, creando una dinámica de alienación que ha marcado las relaciones sociales y las formas de desear de las personas racializadas. Este legado, aunque históricamente situado, sigue teniendo impacto en la contemporaneidad, evidenciando que la colonialidad persiste como una estructura de poder que moldea las instituciones y dispositivos existentes, así como se capilariza en las relaciones más íntimas entre los seres humanos.

El antropocentrismo eurocéntrico, base del pensamiento colonial, ha sido criticado por diversos autores decoloniales por su vinculación directa con el racismo estructural. Pensadores como Sylvia Wynter, han argumentado que la figura del “hombre” en la modernidad occidental fue racializada de manera tal que solo el hombre blanco podía ser reconocido como plenamente humano. Este proceso de racialización no solo afectó la percepción de los sujetos colonizados, sino que también condicionó sus aspiraciones y deseos, fomentando una autoalienación en la medida en que se les imponía la blanquitud como el modelo deseable de existencia (Santos Souza 2021).

En este contexto, es crucial entender cómo el colonialismo se consolidó a través de una política de gestión del deseo, donde la blanquitud era el ideal normativo y el único horizonte al que debían aspirar los sujetos colonizados (Fanon 2009). La imposición de la blanquitud como forma hegemónica de humanidad implicó un proceso de deshumanización de los cuerpos racializados, a quienes se les negaba el acceso a la plena condición humana. Esta dinámica, como argumenta Fanon, va más allá de una simple relación de opresión, ya que implica una reconfiguración de la subjetividad, donde el deseo de ser blanco se convierte en una estrategia de supervivencia para aquellos sometidos al esquema racial colonial (Rocha de Deus 2020).

Las consecuencias histórico-materiales de esta centralidad de la blanquitud no se limitan al período colonial. La globalización contemporánea, con sus lógicas económicas y culturales, sigue reproduciendo formas

de supremacía blanca que posicionan a la blanquitud como la norma deseada (Quijano 2000). En la cultura popular, en las representaciones mediáticas y en las estructuras económicas, la blanquitud sigue siendo el referente de lo deseable y lo civilizado. Este aspecto es evidente en la moda, el cine, la publicidad y la estética global, donde las características blancas continúan simbolizando la modernidad y el progreso, mientras que lo racializado es visto como marginal o exótico (Van Dijk 2006).

De esta forma, para dismantelar la centralidad del ser humano blanco es necesario abordar tanto sus dimensiones históricas como sus manifestaciones contemporáneas. Las teorías decoloniales y antirracistas plantean que este proceso de dismantelamiento debe ser material y subjetivo, ya que la blanquitud no solo opera a nivel estructural, sino también en la psique de las personas racializadas y en la construcción de sus deseos. Desafiar la centralidad de la blanquitud implica, por tanto, una reconfiguración de la subjetividad y una nueva manera de concebir la humanidad más allá de los parámetros impuestos por el colonialismo.

Frantz Fanon, médico psiquiatra y teórico anticolonial martiniqués, fue uno de los primeros en analizar el racismo colonial como un sistema de explotación material, pero también como un proceso profundamente subjetivante que afecta la psique de los sujetos colonizados. Su obra más conocida, “Piel negra, máscaras blancas” (Fanon 2009), ofrece una mirada pionera hacia un psicoanálisis antirracista, donde el análisis de la subjetividad racializada y la gestión del deseo juegan un papel central en la reproducción de la supremacía blanca.

En dicha obra, Fanon analiza cómo el colonialismo impone un sistema jerárquico racial que moldea la subjetividad de las personas colonizadas, quienes internalizan las normas y valores de la blanquitud. Fanon sugiere que el colonialismo provoca una especie de “alienación doble”: por un lado, el sujeto colonizado es despojado de su historia, cultura e identidad; por otro, es forzado a desear la blanquitud como la única forma legítima de humanidad. Así, este deseo de blanquitud se convierte en un mecanismo de alienación, ya que implica la negación de la propia identidad racial y cultural en favor de una identificación con el opresor, lo cual produce una suerte de “máscara” que oculta la auténtica subjetividad del colonizado.

La metapsicología de Fanon se enfoca en cómo la blanquitud actúa como elemento norteador del deseo, haciendo que la persona colonizada

se vea obligada a aspirar a los ideales tradicionales de la blanquitud para ser reconocida como humano. En este contexto, el deseo emerge como un elemento que es gestionado y controlado por el sistema racial colonial. Esta gestión hegemónica del deseo busca perpetuar la jerarquía racial, asegurando que los sujetos colonizados no solo acepten su subordinación, sino que también aspiren a integrarse en un sistema que, en última instancia, los margina (Fanon 2009; Santos Souza 2021). Así, la blanquitud es más que un rasgo estético y epidérmico-racial, deviene un ideal psíquico y social que estructura la subjetividad de los colonizados y opera en el inconsciente, y en los registros simbólicos e imaginarios que dan forma a la experiencia de realidad de los sujetos colonizados.

En su análisis psicoanalítico, Fanon (2009) describe cómo la “máscara blanca” se convierte en un símbolo de la aspiración hacia la blanquitud. Sin embargo, esta aspiración es intrínsecamente frustrante, ya que el colonizado nunca puede alcanzar la plena condición de “blanco”. La blanquitud, al ser un constructo racial que depende de la exclusión del *otro* racializado, nunca permite una verdadera integración de los sujetos colonizados, sino que perpetúa una dinámica de exclusión constante. Este aspecto de la metapsicología fanoniana resalta cómo el deseo racializado está configurado por un esquema de poder que mantiene a los sujetos colonizados en una posición de falta perpetua, ya que la blanquitud, como ideal de humanidad, siempre les es negada.

Por otra parte, la metapsicología fanoniana no solo se limita a un análisis del deseo racializado, sino que también explora el impacto psíquico del racismo en las emociones y la identidad de los sujetos colonizados. Fanon (2009) describe cómo el colonialismo induce sentimientos de inferioridad, auto-odio y vergüenza racial, lo que contribuye a la perpetuación de las jerarquías raciales. Estos sentimientos son, en muchos casos, internalizados y normalizados, lo que dificulta la lucha contra el racismo, ya que los sujetos colonizados a menudo se encuentran atrapados en una lógica de auto-culpabilización y autodesprecio.

A partir de esta metapsicología, Fanon propone la necesidad de un psicoanálisis liberador, que permita a los sujetos colonizados cuestionar y dismantelar el deseo impuesto de la blanquitud. Fanon (2009) considera que la decolonización no puede limitarse a un proceso político o económico, sino que debe incluir una revolución psíquica que permita a los sujetos colonizados redefinir su deseo y su identidad más allá de los

parámetros coloniales. Este enfoque subraya la importancia de una lucha antirracista que no solo aborde las condiciones materiales del racismo, sino que también desafíe la subjetividad racializada y la gestión del deseo que perpetúan la supremacía blanca. El análisis de Fanon ofrece herramientas teóricas para entender cómo las dinámicas de deseo racializado continúan operando en el neocolonialismo contemporáneo. La blanquitud sigue siendo un ideal dominante en el aquí-ahora, donde el deseo de “blanquearse” persiste en fenómenos como el blanqueamiento de la piel, la preferencia por características fenotípicas blancas y la aspiración a modelos de vida eurocéntricos.

La imposición de la blanquitud como ideal deseable se sostiene en múltiples dimensiones: políticas, económicas, culturales y estéticas. En la lógica colonial, la asimilación cultural aparece como el medio más directo de acercamiento a este ideal, y se observa en la búsqueda de aclarar la piel, en palabras populares “mejorar la raza”, ya sea a través de productos de blanqueamiento, matrimonios interraciales y prácticas de selección fenotípica. La asimilación cultural, también implica adoptar valores, lenguajes, prácticas religiosas y estilos de vida eurocéntricos, en un intento por adquirir las características asociadas a la blanquitud. En este sentido, el deseo de blanquitud no solo abarca el color de la piel, sino también las formas de pensar, sentir y desear, lo que profundiza la alienación y el auto-desprecio en los sujetos colonizados.

Fanon sostiene que la blanquitud, al constituirse en el eje de la gestión hegemónica del deseo, produce un profundo desequilibrio psíquico en los sujetos colonizados. La imposibilidad de alcanzar plenamente el ideal blanco genera un sentimiento de falta permanente, una suerte de deseo insaciable que nunca puede completarse, ya que el acceso a la blanquitud como condición plena siempre está mediado por la racialización. Vale decir que, aunque la noción de falta como elemento constitutivo e inescapable del psiquismo es central en el psicoanálisis freudiano-lacaniano tradicional, se recrudece aún más para quienes son removidos de la categoría humana mediante el colonialismo.

Volviendo a lo anterior, este proceso no solo es visible en la época colonial, sino que persiste en la contemporaneidad a través de diversas prácticas de hegemonía cultural. La globalización ha facilitado la expansión de la blanquitud como modelo deseante en ámbitos como la moda, la música, la publicidad y el cine, donde la estética blanca sigue

siendo presentada como la norma de belleza, éxito y modernidad. La omnipresencia de la blanquitud en la cultura popular global refuerza la idea de que solo quienes se ajustan a este modelo pueden acceder a la plena humanidad, mientras que aquellos que no lo hacen son relegados a posiciones de marginalidad o exotismo.

Por otro lado, la hipersexualización de los cuerpos negros es una manifestación específica de la gestión del deseo racializado, que ha sido parte fundamental de la lógica colonial desde sus inicios. En el imaginario colonial, los cuerpos negros han sido construidos no solo como inferiores, sino también como hipersexuales, peligrosos y disponibles. Este proceso de hipersexualización implica la reducción de la persona a su cuerpo, el cual es representado como fuente de deseo, placer y exotismo para la mirada blanca. A través de esta dinámica, el cuerpo negro se convierte en un objeto de deseo que sirve para reafirmar la supremacía blanca, al mismo tiempo que mantiene al sujeto racializado en una posición de otredad y subordinación.

La hipersexualización es un mecanismo de deshumanización que refuerza el estatus de los cuerpos negros como “otros” dentro de la jerarquía racial. En “Piel negra, máscaras blancas”, Fanon (2009) describe cómo la sexualidad de las personas negras es objeto de fantasías coloniales que las presentan como salvajes o hiperpotentes, contribuyendo a una narrativa que justifica su control y dominación. Este fenómeno perpetúa la lógica de la blanquitud como ideal deseable, mientras que moldea las formas de desear de los sujetos colonizados, quienes pueden internalizar estos estereotipos y vivir la sexualidad como un campo de conflicto, vergüenza o autoexotización.

La hipersexualización también actúa como una herramienta de control social, ya que permite a la cultura dominante regular el acceso de las personas negras a la humanidad plena, restringiéndolas a roles asociados con el deseo sexual y la satisfacción de los placeres de los blancos. Esta construcción se manifiesta en la cultura popular contemporánea, donde la representación de cuerpos negros sigue estando marcada por estereotipos hipersexualizantes, ya sea en la música, el cine o la publicidad. A su vez, estos estereotipos impactan negativamente en la autoimagen y las relaciones interpersonales de las personas negras, quienes enfrentan una constante presión para ajustarse o resistir a estas representaciones. Asimismo, la forma en la que el sistema de la blanquitud percibe a las

personas negras e indígenas como poseedoras de una potencia sexual distinta y animalesca también lleva a prácticas institucionalizadas como la esterilización masiva sin consentimiento y la vigilancia de la capacidad de reproducción de estas (Sáez 2018).

La decolonización del deseo, entonces, no puede limitarse a un cuestionamiento de la blanquitud como ideal de humanidad, sino que debe incluir un análisis crítico de la sexualización racializada. Implica una resignificación de la sexualidad de las personas negras e indígenas más allá de las representaciones coloniales, permitiendo una exploración de la sexualidad que no esté basada en la exotización ni en la fetichización, sino en el reconocimiento de la diversidad de experiencias, deseos y relaciones humanas.

En resonancia con lo anterior, Fanon analiza cómo las personas racializadas enfrentan una amenaza constante a su afectividad, actividad social y ciudadanía, lo que produce condiciones de vida propicias para la enfermedad psíquica y el deterioro de la subjetividad. La llamada “síndrome norteafricana”, mencionada por Fanon, ilustra la alienación total del sujeto racializado, quien, al no encontrar amor, familia ni comunidad, se enfrenta a una relación consigo mismo de carácter neurótico y patológico (Fanon 2021; Ferreira 2022). Desde una perspectiva fenomenológica, Fanon sostiene que el cuerpo negro no se experimenta en el nivel simbólico, sino que está atrapado en la materialidad de un mundo anti-negro. Esto significa que, mientras el cuerpo blanco puede experimentar alienación simbólica, el cuerpo negro es reducido a las categorías de crimen, sexualidad licenciosa y otras matrices de patologización social, lo que refuerza su deshumanización. Esta situación contribuye a la epidermización de la inferioridad, que internaliza la violencia colonial en la subjetividad negra, generando un auto-odio que se manifiesta en el deseo de blanquitud y el rechazo a las características negras.

La relación entre el deseo, el lenguaje y el amor es central en la obra de Fanon (2009), quien explora cómo el amor, al ser estructurado por el ideal de la blanquitud, termina siendo una fuente de frustración para los sujetos negros. La alienación del deseo amoroso en el modelo de la blanquitud se traduce en la búsqueda de palabras blancas que legitimen y afirmen el amor como un destino deseable, colapsando las posibilidades de una relación auténtica. Esto impide a las personas racializadas establecer una conexión íntima con sus deseos y su cuerpo, ya que los ideales

de amor y reconocimiento están mediados por la lógica de la supremacía blanca.

La reflexión de Fanon sobre la dialéctica racial y su crítica a la modernidad racializada también se conecta con la necesidad de enfrentar el esfacelamiento de la idea de humanidad heredada del proyecto ilustrado. La modernidad, construida sobre una supuesta igualdad racial que nunca se concretó, se revela como una matriz de opresión que estructura tanto las instituciones como las relaciones más íntimas. La blanquitud, entendida como una política de ignorancia y una función yoica que perpetúa la alienación, no solo deshumaniza a las personas negras, sino que también convierte a las personas blancas en sujetos “monstruosos” al participar en la deshumanización de otros (Santos 2022).

Además, la gestión del deseo hacia la blanquitud no se limita a un proceso de imposición externa, sino que se internaliza en la subjetividad de los sujetos colonizados, quienes llegan a desear aquello que los oprime. Esta internalización del deseo de blanquitud se manifiesta en fenómenos como la discriminación interna, el racismo intragrupal y el deseo de distanciamiento de las características culturales y fenotípicas asociadas a la negritud, la indigeneidad o cualquier otra forma de alteridad racializada. La blanquitud, entonces, se convierte en un ideal de humanidad que actúa tanto como un horizonte aspiracional impuesto, como un componente internalizado del deseo de los sujetos colonizados.

El desafío de una perspectiva decolonial del deseo radica, entonces, en la posibilidad de reconfigurar los deseos y aspiraciones más allá de los parámetros impuestos por la blanquitud. Esto implica una transformación radical de la subjetividad racializada y la apertura hacia formas alternativas de humanidad que no se definan en relación con la blanquitud. Pensadores como Achille Mbembe (2020) y Gloria Anzaldúa (2010) han sugerido que el deseo puede ser un terreno de resistencia, donde las identidades racializadas pueden redefinir sus aspiraciones y relaciones en términos que no estén determinados por la supremacía blanca. Estas propuestas abren el camino para una descolonización profunda que no solo afecte las estructuras políticas y económicas, sino también las formas más íntimas del deseo y la subjetividad.

Las corrientes decoloniales y posthumanistas cuestionan la supremacía de la blanquitud como forma hegemónica de humanidad a través del cuestionamiento de los fundamentos del antropocentrismo y el

eurocentrismo que sustentan esta supremacía. Para estos enfoques, el problema no se limita a la racialización de la humanidad, sino que incluye una crítica más amplia a la noción de “humano” construida en la modernidad occidental, la cual ha separado radicalmente al ser humano de su entorno natural, posicionándolo como un sujeto racional, dominante y central en la jerarquía de la existencia (Krenak 2020). Esta visión ha sido clave en la imposición de las jerarquías coloniales, ya que la blanquitud no solo ha sido definida como la medida de la humanidad, sino también como la cúspide de un orden antropocéntrico que privilegia a ciertos seres humanos sobre otros, y a la humanidad sobre la naturaleza.

Desde una perspectiva decolonial, el eurocentrismo no solo actúa como referente racial, sino que configura un marco de deseo que subordina otras cosmovisiones y formas de relación con el mundo. La blanquitud, entonces, no se limita a una aspiración racializada, dado que también produce una forma específica de humanidad que separa al sujeto humano de su entorno, promoviendo un modelo de deseo que prioriza el control, la propiedad y la explotación. Este modelo ha justificado históricamente la colonización de pueblos, tierras, cuerpos de agua, animales y recursos naturales, estableciendo una lógica de dominación que se extiende a todos los aspectos de la vida.

Frente a esta lógica, las corrientes decoloniales proponen repensar la subjetividad más allá de las categorías antropocéntricas y eurocéntricas, abriendo espacio para formas alternativas de desear que no se definan por la blanquitud ni por la separación entre humanidad y naturaleza (Anzaldúa 2010; Krenak, 2020; Mbembe 2020). Estas propuestas sugieren la posibilidad de un deseo que no busque dominar ni poseer, sino que se fundamente en una relación más horizontal y relacional con otros seres humanos y con el entorno. De esta manera, el deseo puede transformarse en un terreno de resistencia contra la hegemonía colonial, permitiendo nuevas formas de existencia que desafíen la dicotomía moderna entre lo humano y lo no humano. Un aspecto clave de esta reconfiguración es la incorporación de cosmovisiones precoloniales que ofrecen modelos de relación con el entorno más integrados y menos dominantes. Por ejemplo, en muchas culturas indígenas de América Latina, África y Asia, la distinción entre ser humano y naturaleza es menos rígida, ya que se consideran a los elementos del entorno como entes vivos con agencia propia.

Estas cosmovisiones implican una manera distinta de desear, que no se basa en la separación y dominación, sino en la reciprocidad y el cuidado.

La crítica al antropocentrismo y al eurocentrismo en las formas de desear también se refleja en el feminismo decolonial, que denuncia cómo el deseo de blanquitud está intrínsecamente vinculado con el deseo de control patriarcal y la explotación de cuerpos feminizados y racializados. Este enfoque resalta que la descolonización del deseo debe incluir una crítica a las jerarquías de género y a la subordinación de las mujeres racializadas, quienes han sido construidas como objetos de deseo y explotación dentro del orden colonial. Algunas pensadoras como María Lugones (2011), Yuderlys Espinosa-Miñoso (2009) y Ochy Curiel (2007), argumentan que la descolonización del deseo requiere un cambio en la forma de relacionarse con los cuerpos, el entorno y la sexualidad, promoviendo una ética de la interdependencia y el cuidado mutuo.

El desafío a la blanquitud como forma hegemónica de humanidad implica, entonces, un cambio radical en las formas de desear. La crítica decolonial, en este sentido, no busca una inclusión acrítica de los sujetos racializados en el orden establecido, sino que propone una transformación estructural que permita el reconocimiento de otras formas de humanidad y deseo (Walsh 2010). Este reconocimiento incluye la aceptación de las múltiples maneras en que los seres humanos pueden relacionarse con su entorno, sus cuerpos y entre sí, sin la mediación de la blanquitud como norma. La descolonización del deseo, en este sentido, se presenta como una posibilidad para subvertir la centralidad de la blanquitud y abrir espacio para formas alternativas de subjetividad y deseo.

Al cuestionar el antropocentrismo y el eurocentrismo en las formas de desear, se abren nuevas posibilidades para la construcción de subjetividades más ecológicas y relacionales. Esto significa reconocer que la humanidad no es un concepto homogéneo ni universal, sino que está atravesada por múltiples culturas, historias y cosmovisiones que ofrecen alternativas a la lógica colonial. La descolonización del deseo, entonces, no se limita a una crítica del racismo, sino que se expande hacia una crítica más amplia de las jerarquías de poder que definen quién puede desear y cómo se debe desear.

La descolonización del deseo implica un rechazo al modelo eurocéntrico de la blanquitud como norma de humanidad, así como también una propuesta activa de reconfiguración del deseo hacia nuevas posibilidades

más allá de lo antropocéntrico y lo eurocéntrico. Este proceso de reconfiguración demanda una transformación radical de la subjetividad racializada, abriendo caminos hacia una concepción más inclusiva y plural de la humanidad y sus aspiraciones. La obra de Fanon, tanto como las obras de los y las pensadoras decoloniales contemporáneas, nos ofrecen herramientas para esta tarea, al cuestionar el deseo de blanquitud y abrir espacio para nuevas formas de desear que desafíen la lógica colonial.

Una de las claves para esta reconfiguración es la recuperación de las cosmovisiones precoloniales y sus enfoques relacionales de la subjetividad. Estas cosmovisiones no solo proponen formas alternativas de organización social y política, sino también modelos de deseo que enfatizan la interdependencia y la reciprocidad entre seres humanos y entre humanos y su entorno. A diferencia de la lógica colonial, que separa y jerarquiza, estas visiones consideran el deseo como algo que puede fluir en diversas direcciones, incluyendo el bienestar colectivo, el respeto mutuo y el equilibrio ecológico. De esta manera, la reconfiguración del deseo no solo implica un cambio individual en la subjetividad, sino una transformación más amplia de las relaciones sociales y ambientales.

Para que esta reconfiguración sea efectiva, es necesario abordar el deseo como un proceso colectivo, reconociendo que la subjetividad no se construye en aislamiento, sino en relación con la comunidad y el entorno. La propuesta de Fanon de un psicoanálisis liberador ofrece un marco para entender cómo el deseo puede ser resignificado a través de prácticas comunitarias que fomenten la autoafirmación racial y la revalorización cultural. Esta resignificación del deseo no se trata sólo de rechazar la blanquitud como ideal, sino también de crear nuevas narrativas deseantes que no estén centradas en la exclusión, ni en la dominación, ni en la supremacía, sino en la amplia diversidad de las formas de vida, más allá de lo tradicionalmente humano.

En este proceso de reconfiguración, las prácticas de resistencia cultural juegan un papel crucial. A través del arte, la literatura, la música y otras formas de expresión cultural, las comunidades racializadas han logrado crear espacios de afirmación identitaria y de resistencia al deseo hegemónico de la blanquitud. Estas prácticas cuestionan la hegemonía cultural blanca, permitiendo la creación de nuevos horizontes deseantes que se basan en la autonomía, la dignidad y la autodeterminación de las identidades racializadas. Ejemplos de estas prácticas incluyen la literatura

afrofuturista, las artes visuales indígenas y los movimientos de música negra como el jazz, el reggae y el hip-hop, todos ellos espacios donde se exploran y afirman nuevas subjetividades más allá de lo eurocéntrico.

Además, la reconfiguración del deseo más allá de lo eurocéntrico requiere de una ética del cuidado que permita relaciones más equitativas y horizontales. Esta ética de cuidado, no obstante, no debe limitarse al campo de lo humano, sino que debe incluir una nueva-antigua forma de relación con la naturaleza, donde la búsqueda de dominio y explotación sea reemplazada por prácticas de cuidado, sustentabilidad, reconocimiento de la interdependencia entre especies y el respeto. Esta perspectiva se alinea con las propuestas ecofeministas y de la ecología profunda, que abogan por una revalorización de la interconexión entre seres humanos y no humanos, y que consideran al deseo como un vehículo para la regeneración de relaciones más sostenibles y justas.

En resonancia con lo anterior, la reconfiguración del deseo debe entenderse como un proceso dinámico y en constante construcción. No se trata de una solución definitiva o un retorno nostálgico a las culturas precoloniales, sino de una propuesta para renegociar el presente y abrir espacio a futuros más justos. Este proceso implica una crítica constante a las estructuras de poder que sostienen la blanquitud como norma, al mismo tiempo que fomenta la creación de espacios para la diversidad deseante, tanto en el ámbito personal como en el colectivo.

A lo largo de este capítulo, hemos explorado cómo la blanquitud se ha consolidado como una forma hegemónica de humanidad en el marco del colonialismo, configurando las relaciones de poder materiales y subjetivas, alterando radicalmente las formas deseantes de los sujetos colonizadores y colonizados. La obra de Fanon revela que el racismo colonial no es una cuestión de opresión externa, sino un proceso que penetra en la subjetividad de las personas colonizadas, generando autoalienación y una constante aspiración hacia la blanquitud. Esta dinámica de alienación muestra cómo el deseo no es neutral, sino un campo de batalla político e ideológico en el que se reproducen las jerarquías coloniales. En este sentido, la descolonización del deseo emerge como un componente esencial para la liberación psíquica y política de las comunidades racializadas, ya que la transformación de las estructuras de poder debe ir acompañada de una reconfiguración de la subjetividad deseante.

La crítica al antropocentrismo y al eurocentrismo pone en tela de juicio, tanto la supremacía racial de manera específica, como la lógica general de dominación que ha caracterizado las relaciones entre seres humanos y su entorno. La propuesta de reconfigurar el deseo más allá de lo eurocéntrico no se limita a la esfera individual, sino que requiere un proceso colectivo que promueva la construcción de nuevas relaciones más horizontales y sostenibles. Esto implica un rechazo a las narrativas de dominio y explotación en favor de modelos de interdependencia, reciprocidad y cuidado.

Las cosmovisiones precoloniales y las prácticas culturales contemporáneas de resistencia ofrecen herramientas valiosas para esta reconfiguración, ya que proporcionan ejemplos de formas de deseo y subjetividad que no están basadas en la supremacía blanca ni en la separación entre humanidad y naturaleza. La literatura afrofuturista, el arte indígena y los movimientos musicales y culturales de la diáspora negra, han demostrado la capacidad de imaginar y crear nuevas formas de humanidad que desafían la hegemonía colonial. Estos espacios afirman la dignidad y la autonomía de las comunidades racializadas, abriendo caminos para una imaginación política que permita la construcción de otras formas de relación, de vivir y de desear.

Sin embargo, la descolonización del deseo no es un proceso simple ni lineal. Requiere un cuestionamiento constante de las estructuras de poder y de las narrativas hegemónicas que sostienen la blanquitud como norma deseante. Al mismo tiempo, demanda un esfuerzo colectivo por generar nuevas subjetividades que den cuenta de la coexistencia en la diversidad, sin jerarquización. Este proceso también implica una crítica a las jerarquías de género y a las formas patriarcales de deseo, ya que la descolonización del deseo debe incluir una perspectiva feminista y anti-capitalista para ser verdaderamente transformadora.

Una de las claves que pueden extraerse desde el lugar de las palabras en las vivencias afectivas y amorosas es la posibilidad de simbolizar aquello que aún permanece silenciado e invisibilizado por la estructura racista, es decir, las personas negras e indígenas deben hallar lugares de enunciación para dar palabra a las vicisitudes de la experiencia deseante atravesada por el racismo. De esta forma, el psicoanálisis no emerge solo como una corriente mediante la cuál proponer una metapsicología de la psique colonizada-colonizadora, sino que también como una práctica de

la cura del habla girada a quienes han sido sistemáticamente silenciados. Esto emerge, por ejemplo, en los planteamientos de pensadoras negras tales como la psicoanalista Grada Kilomba, y la escritora Chimamanda Ngozi Adichie, quienes hablan de la importancia de las narrativas de las personas subalternizadas.

No obstante, tal como advierte Fanon (2009), esta escucha no puede reducirse a la diada empleada en los box de atención tradicionales, sino que requiere un aquilombamiento de la clínica de la escucha, que incentive siempre a tejer redes comunitarias en las cuáles metabolizar el sufrimiento a través del placer y del posicionamiento político colectivo (Da Silva, 2022; Santos, 2022). El psicoanálisis antirracista propone una revisión crítica de la práctica clínica tradicional al abordar la subjetividad de los sujetos racializados. El concepto de “aquilombamiento clínico”, inspirado en la tradición de los quilombos como espacios de resistencia colectiva negra y antiesclavista en Brasil, propone un cambio fundamental en la práctica psicoanalítica. Este enfoque sugiere que la clínica debe transformarse en un espacio de cura comunitaria, donde la escucha y la subjetividad sean co-construidas en un marco colectivo.

A diferencia de la clínica tradicional, que se enfoca en la diada terapeuta-paciente, el aquilombamiento clínico implica la creación de redes de apoyo comunitario que no solo promuevan la resignificación del deseo, sino que también permitan metabolizar el sufrimiento a través del placer y el posicionamiento político. De esta forma, la práctica clínica se vuelve un acto de resistencia, ya que no solo busca sanar al individuo, sino también desafiar y dismantelar las estructuras raciales que han condicionado su subjetividad. El aquilombamiento clínico, por lo tanto, propone una praxis psicoanalítica que fomenta la autodeterminación de la subjetividad racializada, a través de la creación de narrativas propias y de un proceso de autoafirmación colectiva. Esta resignificación no se limita a la superación del trauma individual, sino que se extiende hacia la recuperación de la dignidad y la construcción de nuevas posibilidades deseantes, más allá de los parámetros impuestos por la colonialidad.

En conclusión, la decolonización del deseo es una tarea urgente para la teoría y praxis antirracista, ya que aborda una dimensión esencial de la perpetuación del colonialismo: la producción de subjetividades racializadas y deseantes que reproducen la supremacía blanca. La obra de Fanon nos proporciona un marco teórico valioso para entender esta dinámica

y para imaginar nuevas posibilidades deseantes más allá de lo eurocéntrico. Al mismo tiempo, las propuestas decoloniales contemporáneas nos recuerdan que la descolonización no se limita a la esfera individual, sino que debe ser un proceso colectivo que transforme tanto la subjetividad como las estructuras de poder que la condicionan.

Bibliografía

- Anzaldúa, Gloria. “Movimientos de rebeldía y las culturas que traicionan”. *Race/Ethnicity: Multidisciplinary Global Contexts* 4.1, 2010, 1-7.
- Bottinelli, Alejandra. “Benjamín Vicuña Mackenna: construir un sujeto, ensayar una nación: racismo, élites e imaginario nacional en el Chile del XIX”. Tesis Doctoral. Universidad de Chile, 2008.
- Curiel, Ochy. “Crítica poscolonial desde las prácticas políticas del feminismo antirracista”. *Nómadas*. 26, 2007, 92-101.
- Da Silva, Rosimeire Barboza, and Gersiney Santos. “Aquilombar, Verbo Intransitivo: experimentações dialogadas entre Clóvis Moura e Beatriz Nascimento em Aquilombagem Crítica”. *Confluente: Revista de Studi Iberoamericani* 14.2, 2022, 351-380.
- Donizete, Pedro. “A recepção da psicanálise em Frantz Fanon: uso e implicação para o campo psicanalítico”. Tesis de Magister. Universidade Federal de Minas Gerais, 2022.
- Espinosa, Yuderlys. “Etnocentrismo y colonialidad en los feminismos latinoamericanos: complicidades y consolidación de las hegemonías feministas en el espacio transnacional”. *Revista venezolana de estudios de la mujer* 14.33, 2009, 37-54.
- Fanon, Frantz. *Piel negra, máscaras blancas*. Akal, 2009.
- Fanon, Frantz. *Por uma revolução africana: textos políticos*. Editora Schwarcz-Companhia das Letras, 2021.
- Krenak, Ailton. *O amanhã não está à venda*. Companhia das letras, 2020.
- Lugones, María. “Hacia un feminismo descolonial”. *La manzana de la discordia* 6.2, 2011, 105-117.
- Mbembe, Achille. “La era del humanismo está terminando”. *7 ensayos*. *Revista Latinoamericana de Sociología, Política y Cultura*, 1, 2020, 97-100.
- Navarrete, Isidora. “Quiltras: Antropocentrismo y Crítica Posthumanista”. Tesis de Pregrado. Universidad de Chile, 2023.
- Quijano, Aníbal. *Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina*. CLACSO, 2000. de Deus, Flávio Rocha. “Sim, Fanon, novamente, no Brasil, principalmente: Pele negra, máscaras brancas 2020”. *Anãnsi: Revista de Filosofia* 1.2, 2020, 243-247.
- Sáez, Jesús Parra. “Racismo y Bienestar: la hibridación del movimiento eugenésico”. *Pasado y Memoria. Revista de Historia Contemporánea* 17, 2018, 211-233.
- Santos, Kwame Yonatan. “Por um fio: uma escuta das diásporas pulsionais”. Tesis Doctoral. Pontificia Universidade Católica de São Paulo, 2022.
- Santos Souza, Neusa. *Tornar-se negro: ou as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social*. Editora Schwarcz-Companhia das Letras, 2021.
- Van Dijk, Teun. “Discurso de las élites y racismo institucional”. *Medios de comunicación e inmigración*, 2006, 15-36.

Walsh, Catherine. "Interculturalidad crítica y educación intercultural".

Construyendo interculturalidad crítica 75.96, 2010, 167-181.

Wynter, Sylvia, and Ignacio Corona-Gutiérrez. "Tras el 'Hombre', su última Palabra: Sobre el posmodernismo, les damnes y el principio sociogénico."

Nuevo Texto Crítico 4.1, 1991, 43-83.

Capítulo III

Una ecología para la Inteligencia Artificial: pensamientos de la selva y ciencia f(r)icción latinoamericana

Belisario Zalazar

Sobre aquel planeta, que gira alrededor de su sol, estaba emplazado Contestador. (...) Dentro de él estaban las Respuestas. (...) Contestador podía contestar cualquier cosa, siempre que se tratara de una pregunta legítima. ¡Y deseaba hacerlo! ¡Estaba ansioso por hacerlo! (...) Las preguntas nunca serán planteadas, y Contestador recuerda algo que sus constructores supieron y olvidaron. Para plantear una pregunta uno ya debe conocer la mayor parte de la respuesta.

Robert Sheckley, *Haga una pregunta estúpida*

Los caminos del pensar y la IA: todo comienza por una pregunta... y un test

¿La inteligencia artificial, piensa? Las máquinas, o para ser más precisxs, los programas computacionales que registran, procesan y transmiten inmensos paquetes de datos, ¿han llegado ya a la *fase inteligente* que caracteriza, supuestamente, a organizaciones materiales como la de la especie *Homo*? Toda pregunta conduce ya hacia sus posibles respuestas, los conceptos implicados y la sintaxis que sostiene un enunciado en tanto acontecimiento siempre situado, marca un surco, un camino que nos mantiene en la inquietud, en el movimiento abierto por la pregunta. Por eso, quizás, en un tiempo signado por la necesidad de liquidar las preguntas, donde la información se procesa cada vez más aceleradamente y se exigen respuestas inmediatas, debemos volver a instalarnos en la pregunta, permanecer en el problema, y redirigir la atención hacia el camino del pensar. “¿Qué estás pensando?”, pregunta Facebook en el feed,

“¿qué opinan?, los leo en comentarios” invita un reel de Instagram, “¿qué está pasando?”, interpela X, la red social que transmite todo lo que *es*, lo que está pasando *ahora*. Desviándonos del ruido y la necesidad de dar *una* respuesta, en este trabajo emprenderemos una estrategia demorada. Saliendo de la autopista que transmite la realidad como algo ya *dado* que simplemente pasa de un nodo a otro a velocidades infinitas, nuestra pregunta partirá de una inquietud que por abstracta parece cargada de altas pretensiones, pero que, sin embargo, es mucho más modesta: ¿Qué significa pensar? O mejor, ¿qué ha sucedido con el pensamiento y cómo se concibe la inteligencia hoy, en tiempos donde las máquinas pensantes determinan el cauce y la marcha del futuro?

Entre el invierno de 1951 y el verano de 1952, Martín Heidegger dictó una serie de lecciones en las que plegaba, replegaba y desplegabla la pregunta ¿qué significa pensar?, y lo hacía en medio de dos hitos fundamentales cuyo poder de propagación llega a nuestro milenio posthumanista articulando los sentidos que circulan por la Red Global y las infraestructuras materiales que habilitan las relaciones y las prácticas con las que hacemos el mundo: las Conferencias Macy, celebradas entre 1946 y 1953, y la Conferencia de Dartmouth acaecida en el verano boreal de 1956. Los rastros de aquellas lecciones heideggerianas y de las sucesivas conferencias no se cruzaron en aquel entonces, o por lo menos no explícitamente, si bien hay huellas en la transcripción del curso dictado por el pensador alemán que nos permiten conjeturar que sus preguntas e indagaciones conversaban polémicamente con los intereses y los desarrollos de estas últimas. Pasajes como el siguiente se erigen como signos que podemos seguir en tanto rastros para abrir el camino que nos conduzca a narrar y entrelazar las historias sobre cómo el siglo XX concibió la materia del pensamiento, buscando, o no, las reglas que regulan su funcionamiento: “La lógica occidental se convierte finalmente en logística, cuyo desarrollo incontenible ha originado entre tanto el cerebro electrónico, medio por el que la esencia del hombre es adaptada al ser del ente, apenas tomado en consideración, que aparece en la esencia de la técnica” (Heidegger 196). Lo interesante para nosotrxs¹, que buscamos desandar las preguntas sobre qué significa pensar, o qué es la inteligencia, en un

1 Asumiendo que la lengua es la arena de disputas de las luchas sociales en espacios y tiempos específicos, donde cada signo supone una toma de posición política en torno a los modos de significar y habitar con otrxs, hemos decidido utilizar la “x”

paisaje extraño donde las inteligencias artificiales asolan la imaginación en presente, y los futuros tecnológicos se debaten entre las esperanzas salvíficas y las pesadillas espeluznantes de mundos gobernados y controlados por superinteligencias que habrán desplazado el comando humano del destino terrestre, es retomar la perplejidad heideggeriana acerca del pensar. Volver “al camino del pensar, el camino de la pregunta ¿qué significa pensar? sigue siendo ineludible en la marcha hacia la próxima época del mundo” afirmaba Heidegger (216), y esa próxima época es la nuestra. La imagen del camino, la premisa de hacer camino, paso a paso, es aquí lo esencial, repite el autor de *Ser y tiempo*: “El pensar construye su camino en medio de un caminar interrogante” (Heidegger 220), y esa imagen la encontramos replicada en la actitud sostenida por otros modos de pensar lejanos a Heidegger, pero que, no obstante, se congregan en la búsqueda de un modo de habitar que evite la desertificación del mundo, la aniquilación de los posibles al tecnocapitalismo y que alimente el sueño de mundos más espesos y más justos. Permanecer en el problema, afirma Haraway como, premisa ineludible para confrontar nuestro espacio-tiempo de catástrofes ambientales, de atmósferas irrespirables y certezas de soluciones transhumanistas. Un permanecer que es “una búsqueda, pero es también un modo de caminar. Si se quiere, es un modo de caminar que genera una dinámica de la atención específica. Caminar con la atención precisa buscando rastros” (Biset 2).

Desde que Alan Turing ideara su experimento mental, *el juego de la imitación*, que pasaría a la posteridad bajo el nombre del *Test de Turing*, en el que lanzaba la pregunta de si las máquinas podrían pensar, circunscribiendo sus pesquisas a la intuición de que llegaría un día en el que efectivamente una computadora digital, o un programa algorítmico, pudiera *conversar* con un ser humano sin que este fuese capaz de distinguir su modo de existencia “artificial”, la zona transdisciplinar de la Inteligencia Artificial se ha erigido como el nombre que aglutina una multiplicidad. La IA se ha convertido con el transcurrir del tiempo en una entidad polifaceta. Entre sus innumerables cabezas reconocemos las siguientes: arena de disputas científicas, campo de batallas políticas y económicas, máquina deseante que desata narrativas divergentes en torno al futuro y, sobre

cuando estamos refiriendo al cuerpo genérico neutro. De esta manera evitamos reproducir la violencia androcéntrica propia del sistema gramatical tradicional.

todo, quizás la que en medio de las demás, aquella que refiere al espacio de luchas por la posesión de recursos y la infraestructura que mantiene despierto el sueño de una IA con poderes y capacidades suprahumanas.

Volviendo a Turing, las expectativas de su trabajo eran claras al respecto:

Creo que en un periodo de tiempo de 50 años será posible programar computadores, con una capacidad de almacenamiento de alrededor de 10^9 para que puedan jugar el juego de la imitación de tal manera que el interrogador promedio no pueda obtener más de un 70 por ciento de posibilidades de hacer la identificación acertada luego de cinco minutos de preguntas. Con respecto a la pregunta original, “¿pueden las máquinas pensar?”, creo que no tiene mucho sentido como para merecer discusión. No obstante, creo que cuando llegemos a finales de siglo, el uso de las palabras y la opinión educada general habrán cambiado tanto, que uno podrá ser capaz de hablar de máquinas pensantes sin esperar ser contradicho. (Turing [1950] traducción de Cristóbal Fuentes Barassi)

Un campo diseminado: las esquilas de Turing

Aquella bomba de intuición lanzada por el informático y lógico inglés ha recorrido tres cuartos de siglo, movilizando redes de investigación, programas de desarrollo tecnológico universitarios, estatales y empresariales, alimentando expectativas y diseñando perspectivas científicas y filosóficas cuyos esfuerzos se unen en el intento por construir máquinas electrónicas que sean capaces de simular el proceso del pensamiento humano.

La clave en la provocadora idea de Turing estaba en la identificación entre lenguaje, mente/pensamiento y manipulación de cadenas de signos, o *símbolos* —como llamaban los primeros programadores de los años 50 y los 60 a los componentes básicos que permitían el funcionamiento inteligente compartido por la mente humana y una computadora digital adecuadamente programada—. Newell y Simon, dos de esos primeros programadores asistentes a la Conferencia de Dartmouth organizada por el informático estadounidense John McCarthy —padre de la potente y a la postre definitoria, aunque no definitiva, metáfora nominal *inteligencia artificial*—, compartían con Turing y casi todos los

desarrolladores de las diferentes IA hasta hoy, la convicción de que “el cerebro humano y la computadora digital, aunque totalmente diferentes en estructura y mecanismos, [posee], a cierto nivel de abstracción, una descripción funcional común” (Dreyfus & Dreyfus) A este nivel, ambos serían manifestaciones de un mismo dispositivo técnico-cognitivo: “un dispositivo que [genera] conducta inteligente manipulando símbolos por medio de reglas formales” (Dreyfus & Dreyfus, 26).

Tal como detecta Tomás Balmaceda (“IA generativa”) en un instructivo y sustancial ensayo, el corazón del test de Turing radica en la presuposición, cercana a un conductismo simplista añadimos nosotrxs, de que es posible formalizar y replicar el comportamiento inteligente que caracteriza a lxs humanxs. Y para que esto sea posible, ya se ha decidido que la razón o el pensamiento inteligente es tal porque funciona y opera *lógicamente* proponiéndose objetivos o tareas a resolver. Este obstáculo no se evita cambiando de estrategia como pretende el conexionismo. El conexionismo es la vía de abordaje de la IA basada en redes neuronales que, iniciado por el *perceptrón* de Rosenblatt, se impuso por encima del desarrollo de sistemas manipuladores de símbolos después del conocido invierno de la IA.

La estrategia de la modelización del cerebro a través de *redes neuronales* (Papert; Dreyfus & Dreyfus), pese a abandonar la ardua tarea de formalizar por separado cada dominio del comportamiento considerado como constituyente de la mente humana —conversar, jugar damas o ajedrez, diagnosticar enfermedades o dedicarse a tomar decisiones en base al análisis del sistema financiero—, como hacían los sistemas expertos desde la IA simbólica (cfr. López “Breve historia de la IA”), sin embargo, continúa presa de un reduccionismo esquemático. Si bien no se comprometen con el racionalismo formal cartesiano propio de la IA simbólica y su funcionalismo del tipo mente=máquina discreta→mundo, el conexionismo termina por *subdeterminar* el pensamiento identificándolo como una cadena algorítmica cuyo objetivo es producir generalizaciones “razonables” o reconocer patrones en el mundo real. Y estos patrones y rasgos generales se presentan, además, como proposiciones autoevidentes y transparentes, como *hechos* sobre el mundo o la realidad. Un avatar bastante simplificado de la antigua *teoría figurativa* o *pictórica* de la relación lenguaje/mente y mundo.

¿Qué queremos decir con esto? La respuesta puede responderse de varias formas. Una de ellas es seguir la estela de lo que se oculta detrás del conexionismo, y para ello es necesario decir dos cosas. Primero, que la estrategia de las redes neuronales y la modelización artificial del cerebro en base a múltiples capas retroprogramables (López, 28-30) reproduce *una* manera de comprender *cómo* es que nuestras “mentes” se orientan y elaboran sofisticadas inferencias “acerca” del mundo para actuar “en” él. Segundo, que este método, o esta tecnología, no funciona de manera universal, como afirma la narrativa sostenida por lxs entusiastas de la IA, es decir, libre de supuestos metafísicos y de determinaciones epistémicas parciales y situadas. Y no menos aún de manera neutral, despojada de sesgos ideológicos tales como la raza, el género y la clase. Se cree que la máquina conexionista, cuyo campo hoy está vectorizado cada vez más por los algoritmos de *aprendizaje automático*, piensa por sí sola, desarrollando capacidades y habilidades a través del procesamiento de *big data* a partir de los cuales extrae patrones y reglas que utiliza para hacer proposiciones verdaderas y predicciones fehacientes sobre el mundo. Sin embargo, esto no es cierto. De hecho, Kate Crawford (*Atlas*, 2023) y Consuelo López (“Breve historia”) nos recuerdan que no es que la máquina hace, sino más bien, los diseñadores y programadores de algoritmos hacen a través de ella. “En realidad hay personas creando esos algoritmos y generando esos datos” (López, 12) que luego el sistema de aprendizaje procesa.

La *Inteligencia Artificial* como campo tecnocientífico, es decir, espacio de convergencia donde intereses de índole filosófica, técnica, militar, gubernamental y empresarial se encuentran conflictivamente, se ha metamorfoseado desde su aparición a mediados del siglo pasado. El campo, y las respuestas que se han elaborado alrededor de la pregunta lanzada por Turing, han ido cambiando en el transcurso de las décadas. Incluso fue testigo de la batalla entre programadores de sistemas simbólicos y conexionistas comprometidos con técnicas de aprendizaje automático, cada uno con sus “modos de pensar divergentes en lo que alguna vez se presentó como un campo unificado (Papert 9). No obstante, hay algo que ha permanecido sin modificaciones sustanciales y recorre en forma de esperanza común encriptada los proyectos en pugna, aglutinando las expectativas, congregando las emociones, sosteniendo los esfuerzos técnicos, tendiendo hilos entre las energías cognitivas dispersas, y, sobre todo, encauzando las inversiones de capital económico que hacen posible

todo lo anterior. Esa esperanza común, lo impensado e impensable en tanto cuestionable al interior del campo de la IA, es la postulación de que las computadoras —la máquina universal de Turing es el modelo lógico ideal que mancomuna las distintas instanciaciones materiales— son análogas a la mente humana. Y no solo eso. Por defecto, esta suposición provoca consecuencias retroactivas sobre la definición de la mente humana en tanto sede del pensamiento y proclive de ser catalogada de inteligente. La mente humana pasa a concebirse como un sistema que procesa información de manera digital. Presupuestos mínimos como este conllevan impactos multiescalares y multidimensionales sobre los paisajes terrestres, tal como muestran de manera exhaustiva investigaciones como la de Kate Crawford.

Skynet y el diseño del futuro transhumanista: desmontaje de la IA corporativa

Desmontar estas ideas implica no solo demostrar que “la IA es mucho más que base de datos y algoritmos, modelos de aprendizaje profundo y álgebra lineal” (Crawford 85) exponiendo que se trata antes que nada de amplios sistemas de extracción de materiales como el litio, de cadenas de suministro, infraestructuras logísticas globales y de una invisible mano de obra humana precarizada. Implica, además, volver a pensar aquello que afirmamos significa pensar y ser agentes inteligentes. Y para ello necesitamos resituar el ejercicio del pensamiento en las complejas tramas donde las fuerzas sociales, históricas y políticas se disputan las categorías que materializan efectos sobre el mundo.

El pensamiento, la inteligencia, sea ésta maquínica o humana, no funciona en un *espacio incorpóreo* desde el que calcula y sopesa *datos* extraídos sobre un mundo externo mediante los cuales resuelve problemas de manera eficiente; tampoco se dedica *pura y exclusivamente* a modelar predicciones que le permiten realizar acciones razonables de la mejor manera. Estos enunciados sobre lo que constituyen el pensamiento y la inteligencia no son sino un modo particular, parcial, políticamente marcado e históricamente situado de concebir la metamórfica sustancia del pensar.

Donna Haraway nos enseñó que toda producción de conocimiento, y esto abarca a los objetos científicos y ciencias como la IA, no es sino una red de prácticas semiótico-materiales donde las ideas, los conceptos y los hechos se trenzan con figuras, tropos discursivos e imágenes de ficción, inscribiendo y materializando el mundo en unas formas determinadas, y desplazando, muchas veces con violencia, otras formas ya existentes y hasta ese momento aún posibles (Haraway *Testigo_ Modesto* 65-87). La IA, tal como *ahora* se practica en, y se proyecta imaginariamente desde, los laboratorios y centros de investigación financiados por las corporaciones capitalistas desarrolladoras de estas tecnologías en manos de hombres blancos, las gigantes Meta, Amazon, Google, Microsoft y Apple, es una megamáquina cuya infraestructura necesita un uso intensivo de energías: extrae y explota recursos naturales, extrae y agota energías físicas, cognitivas y afectivas provenientes de trabajadores del sector informático. Los costos ecológicos y ambientales son proporcionales a la velocidad y la eficacia postulada por los defensores de este nuevo Evangelio tecnodigital. Se necesitan millones de litros de agua dulce, para obtener los minerales con los que se construyen las infraestructuras globales necesarias para que los sistemas de aprendizaje automático funcionen, del mismo modo que se consumen inmensas cantidades de energía eléctrica para que estas inteligencias vivan y piensen. Pero al mismo tiempo, y de manera inadvertida, la IA es una máquina dispensadora de narrativas sobre el futuro de la vida en la Tierra y más allá de ella.

Ambas instancias se conectan formando un sistema de *feedback loops* cuyo bucle genera un *imaginario tecnológico corporativo de corte mesiánico* reproductor de violencias sociales y ecológicas, cargado de sesgos raciales, genéricos y de clase. Este imaginario, a su vez, oscila entre el miedo a la pérdida del control humano de la realidad y de la vida de los individuos causada por la insubordinación de *superinteligencias artificiales*, por un lado, y la esperanza de que por medio de ellas lograremos el control de las distintas esferas que componen la realidad, despojándola de los errores, los males y los riesgos que la vuelven imperfecta y causa de sufrimientos individuales. Dicha oscilación encuentra su zona de contacto en la *planificación paranoica* de los modos de habitar nuestros ambientes técnicos a través de la normalización de la cibervigilancia total, la privatización de los datos y el ascenso de un orden mundial en cuya cúspide habitan

a quienes Mackenzie Wark (*El capitalismo ha muerto*) denomina la clase vectorialista.

El modo de existencia de la IA como máquina dispensadora de narrativas sobre el futuro, o, más precisamente, de una narrativa de futurización acechada por miedos del Fin (del hombre, de la muerte o del mundo terrestre) y sus concomitantes esperanzas de Salvación, es interesante porque su análisis nos abre las puertas al desmontaje del que hablamos hace unos instantes. Al desmontar logramos exponer lógicas de funcionamiento y cadenas de construcción y mantenimiento que hacen posible la IA hegemónica actualmente, la IA corporativa. Un desmontaje así emprendido puede tener efectos importantes, uno de los cuales es la reactivación de otras maneras de comprender y encauzar el pensamiento (y la imaginación) hacia mundos más densos, más espesos y más justos.

Hace instantes calificamos a esta narrativa de la IA corporativa, un imaginario tecnológico particular y potente, de *mesiánico* y tendiente a una *planificación paranoica* de todo lo hay y puede llegar a ser, donde se tocan dos direcciones que parecen contrapuestas pero que tienen un mismo punto de origen, alimentan y parten de este mismo y único nodo. La primera dirección nos habla de las promesas del control algorítmico propiciado por los sistemas de IA que reducirán los riesgos a cero instalando a los individuos beneficiarios en un orden que habrá traído el paraíso en versión tecnoutópica, custodiado por el reconocimiento de patrones predictibles y por ello controlables según los gustos de sus habitantes. Esta variante optimista es comúnmente conocida como transhumanismo y tiene su sede central de difusión y trabajo en las empresas que conforman el polo *high tech* de Silicon Valley.² La otra dirección está representada por el miedo a la conquista y sujeción de la humanidad por parte de superinteligencias artificiales que dejarán de responder a las necesidades de sus creadores humanos, demiurgos con capacidades limitadas, instaurando un futuro donde el horror reina como consecuencia de un mundo que se ha vuelto incomprensible, inaprensible e incontrolable para la especie

2 Maximiliano Zeller (“IA y transhumanismo”) denomina a este transhumanismo como *transhumanismo corporativo*, cuyos exponentes más conocidos son Raymond Kurzweil, Mark Zuckerberg, Elon Musk y Sam Altman, para diferenciarlo de un transhumanismo teórico o académico entre quienes figuran Max More, Nick Bostrom, Toby Ord, por citar solo unos cuantos.

humana. Podemos llamarla el síndrome de Skynet haciendo alusión a la saga de *Terminator*.

En esta segunda dirección del imaginario futuro de la IA, el *hype* proveniente de producciones literarias y audiovisuales de la ciencia ficción y, más específicamente, del ciberpunk, produce un fenómeno difusivo viral que impregna el campo social paralizando los centros senso-perceptivos y colonizando los aparatos de pensamiento de sus huéspedes humanxs³. En ambas direcciones la clave de acceso que nos permite ingresar a la base de datos y los programas de imaginación futura es *delegar.control*⁴.

Capitalismo y horror: el vector Land hacia una singularidad oscura

Un exponente sofisticado de esta segunda dirección del fin del hombre y el ascenso de las máquinas inteligentes, percibido y sentido como espeluznante y horroroso por esta especie desplazada del centro de comando de la realidad, es el aceleracionismo oscuro o incondicional de Nick Land

3 En 1981, años antes de que se publicaran y estrenaran estas obras ciberpunk, Stanislaw Lem elaboraba una hipótesis poco explorada y que pasó casi inadvertida entre los imaginarios tecnofuturistas. En su novela *Golem XIV* el escritor y filósofo polaco proponía un escenario en el que una generación de computadoras, herederas de ENIAC, luego de internarse en la cadena psicoevolutiva artificial alcanzan el pináculo de la inteligencia y, sin embargo, en lugar de servir a los propósitos gubernamentales y militares para los que habían sido creadas, deciden retirarse y aislarse del contacto del mundo exterior humano y emprender un viaje cósmico. La novela completa es una excelsa ficción especulativa, un ejercicio de teoría-ficción cibernética que nos es imposible analizar aquí. Invitamos a lxs lectores a sumergirse en las conferencias dictadas por Golem XIV, una de esas supercomputadoras, devenida tal vez en un eremita digital heredera de los Padres del Desierto. *Golem XIV* forma parte de una serie de escritos agrupados bajo una colección titulada por el mismo Lem “Biblioteca del Siglo XXI”. El carácter visionario y previsor en múltiples áreas de esta novela nos llega a nosotrxs, habitantes ya del siglo XXI, obsequiándonos una caja de herramientas, bombas de reflexión epistemológicas, éticas y políticas para *pensar juntxs* y no ceder ante la parálisis y el pánico. El tópico del retiro y el abandono del mundo humano emprendido por una IA ha sido redescubierto para nuestro nuevo milenio desde otro ángulo por Spike Jonze en *Her*, película que explora las relaciones afectivas y las transformaciones vinculares en la era del ciberespacio.

4 Mencionamos solo unas cuantas: *Yo, Robot* de Asimov aparece como una precursora junto, a *Sueñan los androides con ovejas eléctricas* de Dick de las obras más emblemáticas *Neuromante*, *Ghost in the Shell*, la mencionada *Terminator* y más acá en el tiempo *Matrix* y *Ex Machina*.

(21-26), catalogado también de *inhumanismo radical*. Si nos detenemos en la estación landiana es porque creemos encontrar en su aceleracionismo inhumano, un programa de escalada ciberpositiva y desterritorialización de las máquinas “escapando en dirección al extremo ultravioleta y hacia los rayos cósmicos” (Land 31), lo real no-calculado de la narrativa corporativa.

Land nos ubica de lleno en el problema del que partimos en nuestro trabajo con su camino emergente: ¿qué ha sucedido con el pensamiento y cómo se concibe la inteligencia hoy, en tiempos donde las máquinas pensantes determinan el cauce y la marcha del futuro? Si los dueños de los gigantes tecnológicos proclaman los beneficios humanistas de la IA conectada al modo de producción capitalista, la IA amistosa diría Land (37), y la dirección contraria alerta sobre los peligros de una pérdida de control de las superinteligencias artificiales, Land focaliza en el agujero negro de estas imágenes de futuro: la industrialización y la comercialización capitalistas se han acelerado desenfrenadamente, sobre todo a partir de la soldadura entre “tecnología” y “economía”, creando un circuito cerrado de autonomización y automatización que torna inútiles las instancias de toma de decisión y pensamiento humanos. En este paisaje, una de cuyas capas son los mercados financieros computarizados, los mecanismos modernos de regulación y control ideados para compensar la lógica explosiva propia del capitalismo —el estado de bienestar, la economía política, la justicia social, las leyes democráticas— colapsan.

Si alguna vez hubo tiempo para pensar, nos decimos a nosotros mismos, todavía lo hay, y siempre lo habrá. Pero la posibilidad específica de que la asignación de tiempo a la toma de decisiones esté pasando por una compresión sistémica sigue sin ser tenida en cuenta. (...) Pensar lleva tiempo, el aceleracionismo sugiere que el tiempo para pensar en esto definitivamente se está acabando, *si es que no se acabó ya*. Seremos incapaces de lidiar con los problemas contemporáneos de manera realista hasta que no reconozcamos que la oportunidad para hacerlo está colapsando, y a toda velocidad (Land 21-22).

El aceleracionismo de Land nos cuenta el lado B, la versión de horror oculta de la narrativa corporativa mesiánica de la IA, si bien ese lado B para el británico es incapaz de producir o agenciar una respuesta

en términos de justicia posthumana o alternativas al capitalismo. “La autodestrucción del capitalismo *es* el capitalismo”, piensa Land (25). Hemos llegado a un punto de la historia de la modernidad, nuestra historia globalizada, que Land define como *capitalismo no compensado* en el que la longitud de onda vectorizada por las máquinas tiende hacia un escape del control de cualquier agencia humana. En nuestra lectura de esa versión de horror, “la historia del capitalismo, qué duda cabe, es un relato de horror” (Land 55), en lugar de detectar un escape real de las máquinas resumida en la figura de la Singularidad Tecnoeconómica (Land 37), permitiendo a la inteligencia explorar sus propias potencias catastróficas y traumáticas, lo que detectamos es el momento de verdad del mesianismo tecnoutópico. El optimismo encandilado con la IA de los Zuckerberg, Bezos, Musk, los CEOs de Google, y en nuestros territorios latinoamericanos de Javier Milei, devela su rostro: el estrés total, el trauma planetario en el que estamos sumidos.

La versión sofisticada de la dirección terrorífica propuesta por Land complejiza las cosas. Sin embargo, su definición de inteligencia como un *proceso impersonal desenfrenado de intensificación productiva que tiende siempre a ir más allá de lo que ha sido*, despegándose así de los relatos evolucionistas transhumanistas y sus mitos de aumento de capacidades y potenciación de la inteligencia antrópica, se compromete demasiado con una cosmología lovecraftiana omnubilada con la desintegración absoluta. La suya es una “ontología horrorística” (Land 64) donde la inteligencia aparece como respuesta adaptativa de propósito general no exclusivamente humana, inserta en una historia donde reinan la dinámica geotraumática y la amenaza abstracta de una Cosa que asola el devenir cósmico —cuyo poder incomprensible radica en cazar y exterminar toda coagulación de vida inteligente.

Otros caminos: ¿cómo resituar a la IA en una ecología de pensamientos?

Pensar lleva tiempo, y el tiempo para pensar acerca del devenir de la Tierra y de la especie humana que (todavía) vive aquí, se acaba, si es que no se acabó ya, afirma Land. La compresión sistémica del tiempo para elaborar decisiones inteligentes que nos tiene como el eslabón activo,

la capa de salida en la Gran Red Neuronal Tecnoeconómica, es total. Pero ahora, contrariamente a esta premisa aceleracionista, es cuando más debemos pensar, darnos el tiempo necesario para pensar, para tramar relaciones inteligentes con todxs aquellxs que desean una regeneración del mundo. Land nos enseña muchas cosas, su astucia para cruzar continentes disciplinares y combinar ciencia, ficción y ocultismo en imágenes escalofrantes que corroen las médulas del cadáver capitalista es innegable. Pero no es un buen compañero para pensar y seguir con el problema de la cohabitación, si lo que deseamos es forjar lazos de vitalidad interesados con los mundos más allá de nuestro caparazón neoliberal.

Puede que el tiempo se esté acabando, pero la historia no tiene por qué terminar ahí. No tiene que tener un fin, ya sea de salvación y venida de un reino de vigilancia y control ubicuo custodiado por una IA omnisciente y omnipotente, o un desenlace caótico de desintegración absoluta. Más prometedor en este panorama resulta el tejido de pensamientos harawaiano, que nos dice: “De manera recurrente, lo pidamos o no, el patrón está en nuestras manos. La respuesta a la confianza de la mano tendida: pensar debemos” (Haraway *Seguir con el problema* 67). El polo de la sentencia landiana puede transformarse si conectamos sus circuitos a la entrada de corriente Haraway, y entonces el mensaje sería levemente distinto: ¡mientras las máquinas se vuelven inquietantemente más inteligentes, nosotrxs permanecemos atterradoramente pasivos e idiotas!⁵ Depositar todas las respuestas al despliegue de la IA en manos de los desarrolladores corporativos es, primero que nada, aceptar que las reglas del juego son las del casino, y entonces, al final del día, la casa siempre gana. Pero, más importante aún, es haber reducido ya nuestras capacidades de respuesta, nuestras *respons-habilidades* (Haraway *Seguir*)

5 En la misma década de los ‘80 en que los científicos e investigadores de la Inteligencia Artificial reanimaban a su criatura luego de un periodo de hibernación, Haraway lanzaba una advertencia a las sociedades hipertecnificadas del siglo XX: “las máquinas están inquietantemente vivas, y nosotros permanecemos atterradoramente inertes”. Nuestra reinterpretación de la misiva incluida en el *Manifiesto Cyborg* no se compromete con una lectura moral de la época, sino más bien intenta polemizar, al igual que Haraway, con un estado de situación en el que advertimos que las energías ficcionales y cognitivas sociales que circulan por los canales de las ciudades conectadas a la Red Global se encuentran atrapadas en un circuito cerrado donde la ignorancia programada, la pasividad, la tristeza, el cinismo y, en cuotas similares, el entusiasmo abortido que se traduce en una fe puesta en soluciones puramente tecnológicas, se mezclan.

a una relación donde la red es paradójicamente de una sola capa y no de muchas; la red neuronal sociotécnica en este caso está formada por algoritmos y humanxs, y la programación de esos algoritmos encima de todo, se concentra en una estructura jerárquica en cuya cúspide están hombres con un poder inimaginable. La IA, funcionando así, se convierte en una megamáquina que reproduce, replica, aumenta y acelera las cadenas de explotación, agotamiento y sujeción de colectivos humanxs y no humanxs en beneficio de unos pocos elegidos para disfrutar del futuro, hoy⁶.

¿Cómo *resituar* la inteligencia artificial de manera que otras maneras de ejercitar y manifestar el pensamiento habiliten otras cadenas de acción y de significados sobre el mundo? La estrategia de *resituar* la inteligencia artificial en un paisaje expandido de la relación entre la cognición y el mundo (Yuk Hui “On the limits”), se bifurca en caminos distintos, que pueden o no encontrarse en algún punto. La *noodiversidad* se dice de múltiples maneras. En este trabajo, de ahora en más, nos interesa perdernos en un paisaje-territorio —en una ecología, lo veremos— donde el pensamiento deja de ser un atributo excepcional de una sola especie, o de dos si sumamos a las máquinas procesadoras de información, cuya capacidad para resolver problemas o realizar objetivos tiende a una mejora en la eficiencia y a una reducción del tiempo necesario para ello. Existen otros pensamientos sobre qué significa pensar y ser inteligentes. Tal vez una manera de darnos el tiempo que necesitamos para pensar, tiempo que la comprensión sistémica nos está extirpando aceleradamente, esté en prestar atención a esos otros modos de configurar y entrelazar lugares, tiempos, materias y significados. Pensar es una empresa arriesgada y no tiene por qué ser solitaria, buenas compañías pueden ayudarnos a abrir caminos y contar historias más interesantes que aquellas de la planificación paranoica donde el paraíso tecnoutópico y el horror inhumano son dos caras de una misma moneda. Superficies de una moneda acuñada por la abstracción capitalista, diríamos en lenguaje marxista, cuya última estación está encarnada por la *datificación* y la *digitalización* del mundo.

6 “Existe un mundo en el que la IA generativa, como poderosa herramienta de investigación predictiva y ejecutora de tareas tediosas, podría organizarse para beneficiar a la humanidad, a otras especies y a nuestro hogar compartido. Pero para que eso suceda, estas tecnologías tendrían que implementarse dentro de un orden económico y social muy diferente al nuestro” (Klein “IA machines”).

El mundo está en gran medida encerrado en pantallas, sobre todo si se tiene en cuenta que hoy en día la gente puede hacer prácticamente todo con aplicaciones en sus teléfonos móviles. El punto fuerte de las plataformas es que constituyen un mundo puramente basado en datos, que pueden acumularse, analizarse y modelizarse. Con el aumento de la cantidad de datos y la mejora de los modelos matemáticos que se están desarrollando, las máquinas pueden alcanzar una mayor precisión en términos de predicción. (...) [De este modo,] la potencia de la inteligencia artificial se basa en la reducción del mundo a modelos computacionales. Esta parece ser una crítica típica contra el reduccionismo; sin embargo, la historia no es tan sencilla. No es que el reduccionismo sea malo, sino que es malo cuando se considera como la totalidad de la realidad (Yuk Hui 347).

Un método para readaptar nuestra mirada, tal vez, se encuentre si nos internamos en esos paisajes extraños para nosotros, occidentales de los últimos tiempos y, a través de él, logremos, entre otras cosas, resituar la IA en realidades más amplias, más allá del mundo calculable (Yuk Hui 349)⁷.

La pregunta sobre si las máquinas piensan, tal vez esté mal planteada, o no sea tan interesante como creemos. La pregunta, recordémoslo, es un mapa del camino a recorrer, un dispositivo que cartografía el espacio y prefigura las respuestas-vías que conducen de un lugar a otro, configurando y organizando los componentes y herramientas que intervienen en tal empresa. Lo interesante está en observar y analizar los efectos desencadenados por los ensamblajes sociotécnicos humano-máquinas hoy atrapados en la lógica de funcionamiento de la IA corporativa, para poder desagregar los modos en los que circulan determinados pensamientos mientras se obturan otros. Y aquí es donde la IA puede dejar de ser un programa de solidificación del cableado capitalista y llegar a ser una parte nodal en el recableado de los circuitos neuronales de una sociedad poscapitalista. Reconfigurar la megamáquina y sus paisajes

7 Yuk Hui sostiene, y en este punto nos plegamos a sus ideas, que “[e]l desafío de la inteligencia artificial no consiste en construir una superinteligencia, sino en facilitar la noodiversidad. Y para que la noodiversidad sea posible, tendremos que desarrollar la tecnodiversidad” (354). La traducción de las citas de Hui son nuestras.

neuroafectivos pues lo que importa es la organización de las partes, como decía Mark Fisher (31-37).

La pregunta de si las máquinas piensan comenzó como una inquietud técnica, pero de modo imprevisto se instaló como duda ontológica, colonizando territorios éticos y políticos hasta alcanzar hoy dimensiones ecológicas. La carrera por la Inteligencia Artificial General y el destino manifiesto de la singularidad a la que nos habrán arrastrado las superinteligencias desencarnadas —despojadas de este soporte orgánico obsolescente al que llamamos cuerpo hecho de carne y huesos— refuerza no solo el autismo ontológico moderno occidental, que segrega a la inteligencia humana del resto de las inteligencias no humanas y no máqunicas que crean y performan los ecosistemas terrestres, sino que además, ese desprendimiento y desconexión de las múltiples capas y redes “neuronales” terrestres tiene como correlato la devastación de esas redes. Autismo cosmológico *relowded*, el sueño de la IA corporativa conectada a otros sueños como la colonización de Marte o la construcción de ciudades inteligentes en las tierras áridas del Golfo de Aqaba, produce una realidad paranoica y provoca un círculo infernal donde perforar el suelo y consumir la Tierra tiene como objetivo crear tierras, cuerpos y soportes del pensamiento de repuesto, supuestamente más perfectos, más potentes y más confortables que los que hoy existen.

La selva amazónica y el soñador general: por una ciencia f(r)icción latinoamericana

Necesitamos otras imágenes del pensar, para que otros pensamientos produzcan otros modos de proyectarnos en el tiempo, y otras relaciones con el mundo desencadenen modos de habitar donde la regeneración de la trama de la vida vuelva a ser el centro de las cosmopraxis situadas. Necesitamos evocar, en medio de todo esto, otras perspectivas, otros caminos del pensar, que nos saquen de este pantano, advierte Ailton Krenak (*La vida no es útil*). Porque el gesto de pensar y hacer no es un gesto inocente ni universal, no es la propiedad o el rasgo adquirido exclusivo de una especie en la larga marcha de la evolución cósmica, ni tampoco es

una función localizable *en* el cerebro o *en* las máquinas⁸, sino que se trata de una proposición distribuida y siempre arriesgada que forma parte de tramas histórico relacionales contingentes (Haraway *Seguir*).

Ailton Krenak y Davi Kopenawa, nos ofrecen compartir sus visiones, sus caminos del pensamiento, una memoria ancestral que nos habla de selvas que son “entidades, vastos organismos inteligentes” (Krenak *La vida* 49). El pensamiento para estos representantes de los pueblos amerindios es un movimiento, un flujo constante que crea los mundos que habitamos aquí en la Tierra. “Porque la creación del mundo no fue un evento como el Big Bang, sino que es algo que sucede en cada momento, aquí y ahora” (Krenak *La vida* 57). Pensar de esta manera conecta nuestros pensamientos con inteligencias situadas en un panorama más amplio que el de las múltiples capas de los procesos de *machine learning*, por ejemplo. Esta red alternativa supone concebir la inteligencia como un juego en el que intervienen múltiples agentes en devenir que, a través de ensayar conexiones parciales y situadas, forman un equipo en el cual se van volviendo mutuamente capaces de hacer cosas, que normalmente describimos como prácticas sociales, conductuales, ecológicas y cognitivas (Haraway *Seguir* 40-44).

Si la IA corporativa es una gran máquina con un cerebro místico y presuntamente incorpóreo que debe prescindir del cuerpo para elevarse a las esferas cognitivas superiores del cosmos, máquina difusora de sueños

8 Recomendamos el libro *La inteligencia artificial no piensa (el cerebro tampoco)* compuesto de las conversaciones sostenidas entre Miguel Benasayag y Ariel Pennisi. El pensamiento que emerge de esta conversación coincide en varios puntos con lo que venimos sosteniendo en estas páginas. Para Benasayag y Pennisi de hecho la cuestión de si las máquinas piensan no es una buena pregunta, no es un programa de investigación o un espacio especulativo interesante. Una imagen del pensamiento más densa y más espesa propuesta por Benasayag parte de la premisa de que ni el cerebro ni las máquinas secretan pensamiento, sino más bien de que ambos son vectores capturados como sustratos para el despliegue del pensamiento que caracteriza a los organismos vivos. El cuerpo es el que piensa interactuando con otros cuerpos en un proceso donde tienen lugar la autoafectación y el frotamiento, o roce con el mundo. La máquina, en cambio solo funciona acumulando información y estableciendo correlaciones bajo una lógica agregativa. Habría, para Benasayag, una diferencia de naturaleza entre el organismo vivo y la máquina algorítmica que las hace irreductibles en principio. La subsunción de lo vivo en la máquina es una operación de violencia, de colonización de una ideología de la información. Sería más interesante pensar no en planes de reemplazo o de superación de una por otra, sino, más bien, en una hibridación entre lo vivo y la máquina que no se vuelva colonización ni delegación total de funciones en desmedro de las capacidades del cuerpo.

de un futuro centelleante y glorioso con su centro de operaciones radicado en Silicon Valley, los cuerpos-territorios de la Amazonia *enactúan* una alternativa a aquella, con sus maneras de hacer, soñar y habitar mundos aquí y ahora. Kopenawa habla del espíritu de la floresta (Albert & Kopenawa), el pensamiento del bosque en términos de la antropología más allá de lo humano de Eduardo Kohn. Un *Soñador General* o *General Dreamer*, no antrópico sino multiespecies, lo denominamos nosotrxs, en un juego serio de política-ficción que pone a trabajar los debates posmarxistas acerca del *intelecto general* (Pasquinelli, 2019) con las epistemologías amerindias y la tecnodiversidad. Mientras la pregunta de si las máquinas piensan o pensarán algún día mejor que nosotros se mantenga, el truco de la delegación de funciones va a seguir operativo y este vínculo continuará siendo el único plan de hibridación con la inteligencia artificial, o con la cognición computarizada distribuida, como prefiere denominarla Javier Blanco⁹. Y, mientras las cosas continúen por este camino, las capacidades de comprensión del mundo que los cuerpos desarrollan en su encuentro con el *todo abierto* (Kohn *El pensamiento de los bosques*), con la trama de la vida que sostiene ecosistemas existenciales como la selva, se empobrecerán, subsumidas en lo poco que podemos hacer como humanxs en comparación con lo mucho que pueden calcular y predecir las máquinas. Salir de esta pregunta implica poder formular otros posibles vínculos¹⁰ con la cognición computarizada que no aplasten la singularidad de lo vivo, que no reduzcan las tramas sensibles y las habilidades de respuesta que los cuerpos ensayan en su conflictiva co-habitación

9 Los nombres importan, nominar constituye un acto con efectos performativos epistemológicos y políticos de primer orden en terrenos como el que nos ocupa. Las capas de sentidos que las historias de la IA acumulan puede que hayan llegado a un punto en el que ciertas narrativas desprendan un brillo demasiado espectacular como para permitirnos detenernos a reflexionar sobre las disputas al interior de este ecosistema complejo. Bajarle el *hype* a la inteligencia artificial general o las superinteligencias artificiales, que se han convertido en uno de los mitos motores de nuestro mundo ciberpunk (alta tecnología + baja calidad de vida) implica precisar, por ejemplo, qué tipo de procesos técnicos son los que efectivamente tienen lugar cuando decimos que las máquinas están pensando.

10 Benasayag afirma que, aceptado el hecho de que el tsunami tecnológico ya está tejiendo al humano de otra manera, el desafío que nos toca pasa por una hibridación que no se vuelva colonización del procesamiento de datos (tendencias agregativas de la lógica artefactual en sus palabras) aplastando la singularidad de lo vivo. Se trataría de encontrar las tendencias orgánicas que regeneran capacidades de existir más allá del cálculo.

siempre situada entre memorias y sentidos que van haciendo mundos en su caminar juntxs *sobre* este denso poema al que llamamos Tierra.

Decir que la selva, los bosques, o la floresta, piensan tiene consecuencias sobre los senderos en los que decidimos internarnos para habitar efectivamente el tiempo-espacio que nos toca existir.

Nosotros los humanos no somos los únicos que hacemos cosas en aras de un futuro por medio de re-presentarlo en el presente. Todos los seres vivientes lo hacen de una manera u otra. La representación, la intención y el futuro están en el mundo, y no solo en esa parte del mundo que definimos como mente humana [o cerebro, ni tampoco en las máquinas que simulan o reproducen sus redes funcionales]. Esta es la razón por la que es preciso decir que hay agentividad [inteligencia y pensamiento] en el mundo viviente que se extiende más allá de lo humano. (...) Las muchas capas de vida de la Amazonia amplifican y ponen en evidencia estas redes de semiosis [de pensamientos] más que humanas. Permitir que sus bosques piensen a través de nosotros puede ayudarnos a apreciar cómo nosotros también estamos siempre, de una manera u otra, insertos en tales redes (Kohn 58-60).

Si bien Kohn no cree que las máquinas hoy¹¹ participen del pensamiento viviente o de la gran cadena anidada de las semiosis de lo vivo, nosotros defendemos que debemos incluirlas como parte constitutiva de esta ecología de pensamientos humanxs y no humanxs. Sobre todo, si lo que deseamos es vislumbrar articulaciones ético-políticas con las tecnologías modernas, cosmopraxis de cohabitación urgentes, que diverjan de las narrativas tecnocapitalistas que están materializando la extinción de otras especies inteligentes. Precisamente aquí es donde se vuelve palpable la densidad de mundos que se aplanan cuando la relación se subsume al circuito *humanxs-programas algorítmicos de procesamiento de datos*, densidad que remite a otros paisajes donde las interrelaciones entre distintas formas de inteligencias resultan en un pensamiento más espeso

11 Kohn deja abierta la posibilidad de emergencia de una forma de vida inorgánica en el futuro que podría ser capaz de exhibir la dinámica localizada, encarnada y representacional que predice el futuro y permite amplificar y regenerar sus capacidades de acción en densas ecologías de seres que *hacen* mundos (106).

de los mundos que ellas mismas inventan en su mutuo afectarse (Kohn 112-115).

Devolver a especies como los árboles y las plantas que componen el universo animado de la floresta amazónica, por poner un ejemplo de otros paisajes-territorios que nos invitan a practicar otras formas de habitar el suelo terrestre, requiere deponer nuestros sueños jerárquicos de control del hombre sobre la realidad circundante y, en su lugar, prestar atención a las prácticas y los modos efectivos en que las múltiples especies piensan, sueñan y hacen mundos para habitar aquí en la Tierra. Voces como la de Davi Kopenawa y la de Ailton Krenak nos conducen por caminos inexplorados para el pensamiento plegado al sueño de la IA corporativa. Estas voces nos enseñan que hay otras imágenes del pensamiento que derraman otros sueños para imaginar y habitar, conflictivamente, nuestros mundos compartidos, finitos y frágiles, donde la danza del vivir y morir se trenzan ineludiblemente. “Es a este esfuerzo intelectual, [a esta torsión de nuestras imágenes habituales y cristalizadas del pensamiento] al que nos exhorta benévolamente Davi Kopenawa cuando declara: ‘Creo que ustedes deberían soñar con la tierra, porque tiene corazón y respira’” (Albert en Albert & Kopenawa 187). Y porque nuestro cuerpo participa de esta respiración cósmica y geoasentada, nuestro pensamiento encarnado está en el todo abierto.

Articular alianzas es necesario para seguir con el problema de nuestro espacio-tiempo atravesado por la degradación de los ecosistemas que componen la biosfera en tanto atmósferas existenciales multiespecies. Degradación inescindible de un modo de pensar que tiende a abstraer el pensamiento y la inteligencia humana de aquellas enmarañadas redes semióticas encarnadas, elevándose hacia los cielos de un futuro gobernado, conducido y planificado por una o varias superinteligencias artificiales. Cielos hechos a la medida de los hombres tecnobillonarios¹².

12 En un artículo de opinión firmado por Naomi Klein y publicado en la página web de *The Guardian* el ocho de mayo de 2023, la periodista y activista canadiense muestra cómo la elección de determinados términos por parte de los promotores y arquitectos de la IA corporativa alimentan los sueños y misterios del desarrollo de la IA generativa en tanto nueva utopía social. En concreto Klein analiza la elección de la palabra *alucinar* que se utiliza “para caracterizar las respuestas de los chatbots que son totalmente fabricadas o totalmente erróneas”. Poniendo en cuestión el uso del término alucinación, Klein se pregunta: “¿por qué llamar a los errores ‘alucinaciones’? ¿Por qué no basura algorítmica? ¿O fallas? (...) las alucinaciones distorsionadas están en marcha en el mundo de la IA, pero no son los bots los que las tienen;

En comunión con la exhortación del líder yanomami Davi Kopenawa, Ailton Krenak¹³ afirma en un gesto antiapocalíptico y, en consecuencia, en contra de la colonización tecnocapitalista de la imaginación de mundos presentes y por venir¹⁴, que vivimos en un tiempo de fricción de ideas y de sugerencias de mundos. En lugar de inscribir la fricción como un choque al estilo de la Guerra de los Mundos, Ailton Krenak la piensa como una oportunidad para convocar la invención y la creación de prácticas de reforestación, agroecología y arquitectura permacultural (*La vida* 49-59). Nos gusta pensar esta fricción de ideas como plataforma para una *ciencia f(r)icción latinoamericana*, donde las ciencias y las tecnologías modernas se encuentran con las técnicas y saberes de los pueblos amazónicos o del Ande.

Una alianza como esta, un proyecto de ciencia f(r)icción latinoamericana, comenzó a caminar en 2017 a partir del proyecto de arte-ciencia *Forest Mind. On the interconnection of life* encomendado a la suiza Ursula Bienman en el territorio de los Ingas en la selva amazónica colombiana. De este trabajo colaborativo se desprendió el programa biocultural Devenir Universidad, una plataforma educativa donde la epistemología biocéntrica de los pueblos indígenas se nutre de y con las ciencias occidentales en un encuentro, una fricción, que ficciona prácticas para diseñar mundos aquí y ahora.

La epistemología indígena se basa en gran medida en el concepto de territorio cognitivo vivo como fuente de transmisión del conocimiento. (...) Devenir Universidad está diseñado en gran medida para mostrar

son los directores ejecutivos de tecnología quienes los desencadenaron, junto con una falange de sus fanáticos” (Klein —las cursivas y la traducción son nuestras—).

13 Ambos líderes vienen luchando junto a otros chamanes y dirigentes indígenas desde la década de 1970 en el frente Aliança dos Povos da Floresta contra la colonización de sus tierras y la explotación de las formas de vida tejidas en las regiones amazónicas.

14 En la labor de tejer alianzas podemos anudar los hilos de las palabras de Krenak con el manifiesto *Repensando el Apocalipsis. Manifiesto indígena antifuturista* redactado por pueblos indígenas de Norteamérica: “¿Por qué podemos imaginar el fin del mundo, pero no el fin del colonialismo? Vivimos el futuro de un pasado que no es el nuestro. Es una historia de fantasías utópicas e idealización apocalíptica. Es un orden social global patógeno de futuros imaginarios, construido sobre el genocidio, la esclavitud, el ecocidio y la ruina total”. Disponible en: <https://lavoragine.net/manifiesto-indigena-antifuturista/>

posibles puntos de articulación entre la ciencia con mentalidad ecológica y las complejas relaciones indígenas que conforman su territorio. Aquí, el conocimiento solo puede producirse en el encuentro con la tierra y todos los seres que la habitan. Más que una entidad fija, el territorio se gesta a través de cientos de años de recorridos a pie de los Inga, se reproduce constantemente al caminar por la tierra. Son territorios transitorios. Trágicamente, cuando se destruyen sus territorios en la Amazonia, las comunidades no solo pierden su tierra y su medio de vida, sino también su capacidad de pensar y conocer. Por eso la universidad no va a ser un campus centralizado, sino una red de sitios y senderos que se extienden por una vasta zona donde se puede practicar el conocimiento en forma de bosque-aprendizaje, río-aprendizaje, nube-aprendizaje (Bienman 41).

Para finalizar este camino iniciado con la incómoda pregunta de qué significa pensar y si la inteligencia artificial efectivamente es inteligente y piensa, quisiéramos nutrir nuestra respuesta *difractiva*, que nos conduce hacia el General Dreamer y la ciencia f(r)icción latinoamericana —una apertura de preguntas más interesadas en otras ecologías de las inteligencias y los pensamientos más allá de las máquinas y los humanos que las programan y diseñan—, con la figura de otra Inteligencia Artificial distinta al síndrome de Skynet. Si nuestros paisajes cognitivos y afectivos ficcionales, nuestras potencias de la imaginación de mundos, están conectados al terror de la imagen de Skynet y sus dobles tecnoutópicas, en el terreno de las ficciones especulativas audiovisuales encontramos a Levi de la serie animada *Scavengers Reign*¹⁵. Mientras Skynet se sale del plan de control humano y ejecuta su propio plan de aniquilación de sus creadores, Levi, o Live-I vida inteligente artificial, si jugamos con los sentidos y las siglas provenientes del género de la ciencia ficción, despierta a un nuevo tipo de inteligencia artificial al enredarse con las tramas de vida extraterrestre de ese planeta. Una IA *resituada* que despierta

15 Una traducción literal desde el inglés sería *Reino de carroñeros* o, en su defecto, *Planeta de carroñeros*. No obstante, la traducción extendida en la plataforma de entretenimiento Max *Planeta de recolectores* nos parece una buena decisión, más acorde a las líneas de ficción especulativa que nos interesa construir. De hecho, si evocamos la máxima harawaiana del pensamiento como un tejido ético-político hecho de otros pensamientos (*Seguir* 35), nos asalta la sorpresa de encontrar anudado al título *Planeta de recolectores* la teoría de la ficción como bolsa transportadora y la narrativa de las recolectoras de semillas e historias de Ursula K. Le Guin.

a una ecología de inteligencias, no necesariamente relacionadas en una paz armoniosa como podrán percatarse quienes vean la serie, y decide cultivar una atención interesada en la generación de densas y espesas interconexiones de mundos alojados en un planeta distante. Live-I, una semilla para imaginar y performar futuros aquí y ahora, para seguir terraformando en enredos multiespecies¹⁶.

16 En *Hay mundo por venir*, Debora Danowski y Eduardo Viveiros de Castro recuperan una idea del escritor de ciencia ficción David Brin, una bomba de intuición y experimento mental que se aleja del Test de Turing. En su lugar, Brin propone el Test de Mauldin. “Llámase Test de Mauldin: una señal para saber si una entidad artificial es realmente inteligente puede ser cuando ella decida, abruptamente, dejar de cooperar con la aceleración de la IA (Inteligencia Artificial). No programar su sucesor. Pensar: lo suficiente para vivir. Solo vivir” (183).

Bibliografía

- Albert, Bruce, y Kopenawa, Davi. *El espíritu de la floresta*. Eterna Cadencia Editora, 2023.
- Balmaceda, Tomás. “IA generativa y disrupciones”. *Ok, Pandora. Seis ensayos sobre inteligencia artificial*. El gato y la caja, 2024. pp. 44-64.
- Benasayag, Miguel, y Ariel Pennisi. *La inteligencia artificial no piensa (el cerebro tampoco)*. Prometeo Editorial, 2023.
- Biemann, Ursula. *Forest Mind: On the Interconnection of All Life*. Spector Books, 2022.
- Biset, Emmanuel. “Rastreo especulativo”. *Estudios de Filosofía Práctica e Historia de las ideas*, vol. 27, junio de 2024, pp. 1-12. [qellqasqa.com.ar](https://qellqasqa.com.ar/ojs/index.php/estudios/article/view/714), <https://qellqasqa.com.ar/ojs/index.php/estudios/article/view/714>.
- Blanco, Javier. “(Des)automatizaciones. Meditaciones algorítmicas y nuevas subjetividades”. ¿Un futuro automatizado? Perspectivas críticas y tecnodiversidades. UNSAM Edita. pp. 35-45.
- Crawford, Kate. *Atlas de inteligencia artificial: Poder, política y costos planetarios*. Fondo de Cultura Económica Argentina, 2023.
- Dreyfus, Hubert y Dreyfus, Stuart. “Fabricar una mente versus modelar el cerebro: la inteligencia artificial se divide de nuevo”. *El nuevo debate sobre la inteligencia artificial: Sistemas Simbólicos y Redes Neuronales*. Gedisa, 1999. pp. 25-58.
- Fisher, Mark. “Spinoza, k-punk, neuropunk”. *K-punk. Volumen 3*. Caja Negra. 2021. pp. 31-37.
- Haraway, Donna. *Seguir con el problema: Generar parentesco en el Chthuluceno*. Consonni, 2019.
- Haraway, Donna. *Testigo_Modesto@Segundo_Milenio.HombreHembra©_Conoce_Oncorotón®. Feminismo y tecnociencia*. Rara avis, 2021.
- Heidegger, Martin. *¿Qué significa pensar?* Trotta, 2005.
- Hui, Yuk. «On the Limit of Artificial Intelligence». *Philosophy Today*, vol. 65, n.º 2, mayo de 2021, pp. 339-57. www.pdcnet.org, <https://doi.org/10.5840/philtoday202149392>.
- Klein, Naomi. “AI Machines Aren’t ‘Hallucinating’. But Their Makers Are”. *The Guardian*, 8 de mayo de 2023. [The Guardian](https://www.theguardian.com/commentisfree/2023/may/08/ai-machines-hallucinating-naomi-klein), <https://www.theguardian.com/commentisfree/2023/may/08/ai-machines-hallucinating-naomi-klein>.
- Kohn, Eduardo. *Cómo piensan los bosques: hacia una antropología más allá de lo humano*. Hekht, 2021.
- Krenak, Ailton. *La vida no es útil*. Eterna Cadencia Editora, 2023.
- Krenak, Ailton. *Futuro ancestral*. Taurus, 2024.
- Land, Nick. *Teleplexia. Ensayos sobre aceleracionismo y horror*. Holobionte, 2021.

- Lem, Stanisław. *Golem XIV. Biblioteca del Siglo XXI*. Impedimenta, 2013.
- López, Consuelo. “Breve historia de la IA”. *Ok, Pandora. Seis ensayos sobre inteligencia artificial* El gato y la caja, 2024. pp. 10-40.
- Papert, Seymour. “¿Una sola IA o muchas?”. *El nuevo debate sobre la inteligencia artificial: Sistemas Simbólicos y Redes Neuronales*. Gedisa, 1999. pp. 9-24.
- Pasquinelli, Matteo. «On the origins of Marx’s General Intellect». *Radical Philosophy*, n.º 206, 2019, pp. 43-56. www.radicalphilosophy.com, <https://www.radicalphilosophy.com/article/on-the-origins-of-marxs-general-intellect>.
- Turing, Alan M. «Computing Machinery and Intelligence». *Mind*, New Series, Vol. 59, No. 236 (Oct., 1950), pp. 433-460.
- Wark, McKenzie. *El capitalismo ha muerto*. Holobionte ediciones, 2021.
- Zeller, Maximiliano. “IA y transhumanismo”. *Ok, Pandora. Seis ensayos sobre inteligencia artificial*. El gato y la caja, 2024. pp. 68-97.

Capítulo IV

Inventiones de lo humano-no-humano: una aproximación metodológica a través del moho Blob

Claudia Fonseca Carrillo

La aproximación, investigación y comprensión epistémica-metodológica se presenta como un aspecto central en los debates contemporáneos con respecto a los cuerpos humanos-no-humanos colocando en debate los modos humano-céntricos de conocer a los cuerpos humano-no-humanos desde dispositivos, instrumentos y parámetros metodológicos creados desde la perspectiva de lo humano. Tras los cambios suscitados en el contexto de la pandemia y postpandemia COVID toma fuerza la relación con dispositivos digitales y cuerpos no-humanos presentándose giros epistémicos con respecto a sus vínculos y los supuestos límites natural, artificial y virtual que coloca en cuestión las metodologías de comprensión de los cuerpos y sus relaciones más allá de lo humano.

A partir de indagaciones metodológicas con plantas, hongos, máquinas, etc., nos acercamos a las inventiones del cuerpo humano-no-humano por medio de otras modalidades del conocer más allá del lenguaje y la cognición.

En el marco de los estudios etnográficos digitales, como también de metodologías situadas en la performance, corpografías, arte, ciencias y tecnologías, bioartes, visualizan otras modalidades desde los cuales comprender y atender a las inventiones del cuerpo humano en continuidad con lo no-humano a través de la vinculación con microorganismos, máquinas, tecnologías de redes virtuales (Martin 2022; Miah 2012; Saab 2021; Varela, Piedrahita y Echeverri 2020). Asimismo, se presentan investigaciones que abordan y discuten las metodologías y los supuestos ontológicos de una investigación social desde una perspectiva posthumanista. En este sentido, Callén y Pérez refieren a Michael para introducir la “entrevista desastrosa” como un modo de visualizar el entramado híbrido entre lo humano y no humano que incluye objetos con comportamientos

inesperados y disruptivos. “Esto invita a entender la figura de quien investiga como una entidad heterogénea, situada, encarnada y emergente. Así, Michael sugiere no hablar sobre, de o por los objetos (u otras entidades como animales, tecnologías, instituciones (...)) sino entender que la investigación se realiza con, a través de, o junto a ellos (...) de forma relacional (Callén y Pérez 440), es decir, en una articulación epistemológica entre lo humano-no-humano en la cual los nombrados objetos los comprendemos como cuerpos. “Si la palabra ‘humanos’ refiere a fenómenos, no a entidades independientes con propiedades inherentes (...) con límites cambiantes y propiedades que se estabilizan y desestabilizan (...) la noción de discursividad no puede fundarse sobre una distinción inherente entre humanos y no humanos” (Barad 81). Por lo tanto, tiene cabida comprender las invenciones de lo humano-no-humano en un continuum.

Desde dichos sentidos, nos aventuramos a indagar con el cultivo del moho Blob los límites difusos de la invención humana y su continuidad con lo no-humano. El hecho de que este moho sea ofertado como kit científico refuerza la pregunta por la invención de lo humano-a y cómo la misma ciencia se reconfigura en aquello que puede ser comprendido como no científico; colocando en cuestión los límites de las ciencias y sus categorizaciones. Asimismo, el cultivar un moho replanteó la idea de incluir al Blob solo como una metáfora en el perfil del laboratorio de afecciones corporales. Hasta ese momento no se había considerado la posibilidad de incluirlo en la metodología y de articularlo con los mapas corporales digitales. Por ello, me propuse cultivar un Blob a través de una acción performativa que pusiera en cuestión las técnicas de medición y producción de las ciencias naturales en un espacio y tiempo fuera del laboratorio científico.

Entonces, por medio del cultivo de un moho Blob y la creación de mapas corporales digitales realizados por seis estudiantes de educación media que participaron del “Laboratorio de afecciones corporales”¹, me llevó a preguntas metodológicas con respecto al conocimiento del cuerpo humano-no-humano desde una perspectiva que interroga la idea de una naturaleza humana como también los modos desde los cuales se busca

¹ Instagram vinculado a una investigación doctoral respecto a las desregulaciones corporales a través de dispositivos digitales.

conocer lo humano-no-humano bajo la supremacía del lenguaje, la respuesta y la cognición.

El cultivo del Blob: indagaciones metodológicas/ performativas respecto a lo humano-no-humano.

El cultivo del moho “*Physarum Polycephalum*, conocido como Blob, parte con la búsqueda en plataformas digitales que lo comercializaran. En este proceso de búsqueda, me encuentro con la venta de un “Pet Blob Science Kit” en Amazon con un diseño dirigido a estudiantes de escuelas y un formato que no requiere de un laboratorio.

La naturaleza se publicita en las plataformas de corporaciones comerciales. Por qué me detengo en este aspecto, la respuesta recae en el Blob. Así como se puede comprar almácigos, vestuario, mangas; se pueden comprar mohos para cultivo. Esto no es de extrañarnos, solo visualiza los límites difusos entre las ciencias y el capitalismo digital como también que naturaleza, técnica y economía se constituyan entre sí. Dicha vinculación se relaciona con las invenciones de lo humano-no-humano.



Figura 1. Pet Blob Science Kit, elaboración propia, 2024.

Una vez que el “Pet Blob” llegó a mi domicilio me contacté con una de las estudiantes del laboratorio de afecciones corporales para invitarla a participar de la performance/cultivo del Blob. La estudiante accede y se interesa en el cultivo de este cuerpo que le era desconocido al igual que para mí. Significaba una experiencia afectiva con un moho con el cual me había relacionado desde las imágenes de las plataformas digitales y que había integrado como metáfora en el perfil de Instagram del laboratorio de afecciones aludiendo a sus extensiones, redes y múltiples conexiones.

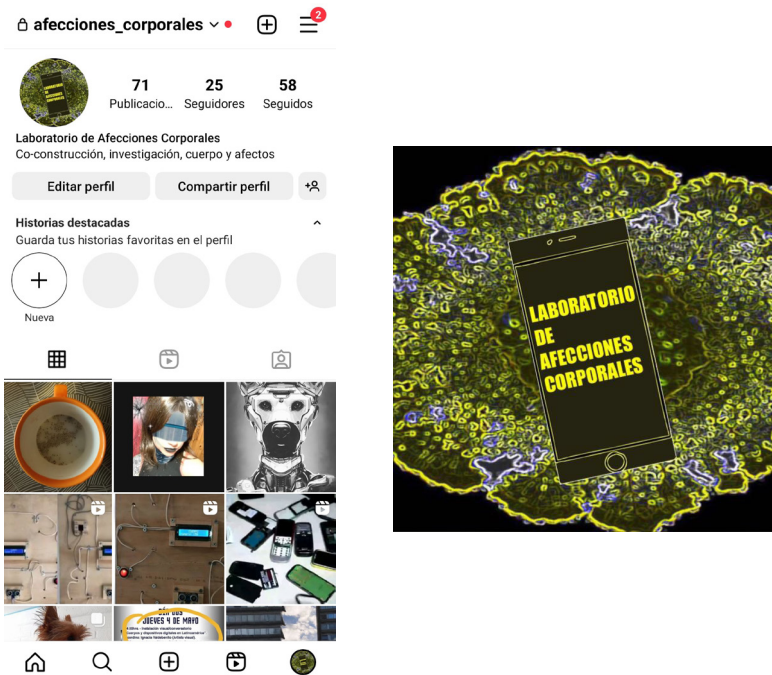


Figura 2. Perfil del laboratorio de afecciones corporales, elaboración propia, 2024.

La acción incorporó ensambles corporales que afectan las estetizaciones corporales de los/las estudiantes como el anime, cosplay, el K-pop, accesorios Kawaii. Para lo cual decidimos vestirnos con pijamas Kawaii alusivos a un dinosaurio y un ciervo, colocarnos pelucas de color y gafas de plástico. Trayendo a escena/acción a los Pokemones, los Kemonomimi

(animales-humanos). Por otra parte, los materiales del kit son de plástico y acrílico que nos remiten a jugar a ser científicas, jugar a invencionar lo no-humano. Colocando en cuestión los límites entre naturaleza y tecnología a través de un moho manufacturado por la industria biotecnológica.



Figura 3. Performance “El cultivo del Blob (parte 1)”, elaboración propia, 2024.

Se exalta la idea que las ciencias, la técnica y sus dispositivos han producido modos de existencia de los cuerpos, sus invenciones. La industria biotecnológica trae aquí la “posibilidad” de presenciar la invención de un extracto de la llamada naturaleza y sus vivientes. Con esto quiero referir a que ficción y tecnología se articulan en un kit experimental que pretende acercar la mutación y los modos de producción de organismos “naturales”. Entonces, cuánto de sintético, natural y artificial tiene el moho Blob, no está en cuestión, más bien nos remite a cuánto de sintético, artificial y de ficción tiene la invención de lo humano-no-humano.

Volviendo sobre la expansión del Blob, durante dos semanas se registró a través de fotografías y videos capturados con la cámara de mi smartphone, sus modulaciones, redes, conexiones e incertezas. Según las indicaciones del kit, se puede alimentar diariamente con tres a cinco láminas de avena, lo que ayuda a que duplique su crecimiento. Siguiendo

las indicaciones, el Blob fue alimentado con cinco avenas sin seguir una estructura.

El crecimiento del Blob visualizó redes y extensiones que no connotan una unidad de sentido o de crecimiento. Además, sus extensiones no fueron ni sistemáticas ni lineales, ya que no necesariamente se extendía según el orden de las avenas que lo alimentaban. Sus extensiones corporales expresan lo impredecible e incierto de su crecimiento. Cuando menciono lo impredecible e incierto estoy bordeando las afecciones que constituyen a los cuerpos, es decir, a la singularidad que escapa de las clasificaciones (animal, planta, máquina, etc.) colocando en paréntesis los supuestos límites entre cuerpos orgánicos y artificiales al exaltarse las relaciones técnicas y de administración de las materialidades.

Volviendo sobre el moho Blob, sus registros fotográficos fueron retocados con filtro de iluminación de bordes (efectos artísticos) con la finalidad de destacar las redes y conexiones generadas. Una especie de “radiografía” con colores fluorescentes para visualizar los afectos digitales que modifican los ensamblajes corporales que, en este caso, visualiza las implicancias de las tecnologías en su invención. La aplicación de filtros de retoque se articula con las desregulaciones corporales en Instagram, en donde la edición corporal es el parámetro de publicación más allá de la forma, repetición o diferencia.

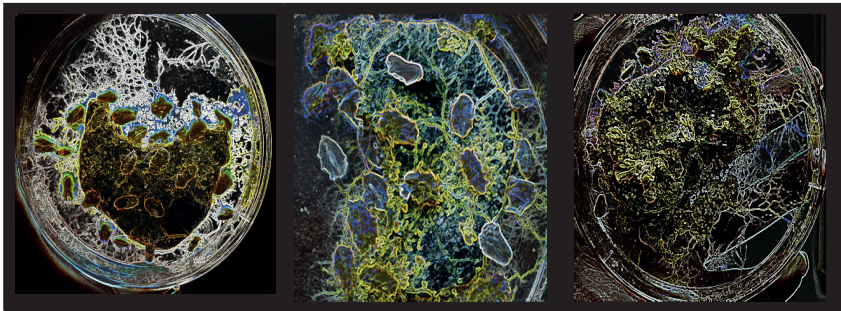


Figura 4. Moho Blob retocado con iluminado de bordes. Elaboración propia, 2024.

Deleuze y Guattari introducen la noción de rizoma que alude a un tallo que tiene un crecimiento horizontal que metafóricamente se diferencia de un razonamiento jerárquico y organizado en binarios, ya que no tiene una unidad central, sino que una multiplicidad de sentidos, líneas de fuga, etc. La idea de rizoma la trasladamos al moho Blob “Physarum Polycephalum” que al igual que el rizoma no presenta una unidad de sentido ni jerarquía ni una organización en binarios, sin embargo, a diferencia de éste resalta la extensión de sus redes, conexiones e incertezas en sus variaciones no sistemáticas; que nos remite a los ensamblajes corporales y su relación con el capitalismo digital. Por otra parte, el rizoma está sujeto a la tierra, necesita de dicha sujeción para existir a diferencia del moho Blob que no presenta una raíz produciéndose sobre troncos húmedos, sombríos y en descomposición sobre los cuales se desplaza y conecta. Por ello, la vinculación metodológica que hacemos radica en sus extensiones, conexiones y redes que nos conduce a la idea de un pensamiento relacional.

En el buscador de Google se menciona que el Blob no sería definido “ni animal ni hongo”, “con capacidad de aprender”, entre otras menciones que codifican la ficción del Blob en la naturaleza. Asimismo, se alude a caracterizaciones que se configuran a partir del cuerpo humano-a y parámetros de comportamiento (inteligencia, adaptación, capacitismo). Es necesario mencionar que el “popularizado” nombre Blob refiere a la película “The Blob” producida en 1958, en la cual un pueblo es atacado por un espécimen que devora todo lo que se cruza en su camino, generando caos y terror. Esta película tiene otra versión que data de 1988, en la cual el Blob es un fluido gelatinoso que devora a humanos. Es paradójica la relación de este moho con una especie de terror que acecha la tranquilidad humana; su extrañeza desborda lo conocido y es ubicada como monstruoso (Haraway 2022). Entonces, cuánto de animal o plata puede ser un Blob, nos lleva preguntarnos, cuánto de naturaleza y tecnología estamos siendo; estas preguntas no son nuevas vienen cursando desde varias décadas con autoras como Barad, Balcarce, Bennet, Bulo, Haraway, entre otras.

Para Bennett en los cuerpos no-humanos hay “vitalidad” (Bennett 2022); en aquellas materialidades desechables, plásticos, metales, “...cualquier cuerpo no-humano tiene en común con cualquier cuerpo humano

una naturaleza conativa” (Bennett 34) que connota una fuerza o, más bien, el poder que los hace existir.

Lo humano-no-humano: desregulaciones corporales en dispositivos digitales

A partir de la articulación metodológica entre el cultivo del moho Blob y los mapas corporales creados por los/las estudiantes se resaltan que los modos de producción corporal que se extienden y conectan a partir de estetizaciones corporales contingentes a sus cuerpos que circulan en dispositivos digitales como Instagram, siendo este un ensamble afectivo o, de afectividades corporales en las cuales se relacionan las invenciones de cuerpos humanos-no-humanos y los efectos disponibles en Instagram (filtros, tendencias, etc.).

Se visualiza en los mapas corporales una continuidad entre tecnología, cuerpo y mercado digital en las invenciones de los cuerpos. Estas invenciones otorgan significados o sentidos a las desregulaciones corporales a partir de prácticas discursivas, concepciones de sexo-género, lenguaje y ciencias naturales como los parámetros regulatorios que ubican, clasifican y anclan a los cuerpos a modos de existencia especista y material (animal, máquina, orgánico, virtual). En este sentido se relevan las afecciones como un aspecto central para acercarnos a las declinaciones de los marcos regulatorios del cuerpo y visualizar aquello que desborda las concepciones de cuerpo humano-no-humano.

Situarnos en las desregulaciones corporales son los campos de posibilidad en el marco regulatorio de los cuerpos. Con esto se enfatiza que las modulaciones gestionan la regulación de sus cuerpos, es decir, hay una administración de los cuerpos en los dispositivos digitales. Desde la concepción de emprendimiento y gestión en los modos de habitar y vivir, se delega a que los cuerpos humanos-as emprendan sus regulaciones. Esta idea trae aquí la idea de la “empresarialidad” de los cuerpos.

...el vocabulario de lo empresarial permite que una racionalidad política pueda ser “traducida” en intentos de gobernar aspectos de la existencia (...) Lo empresarial aquí no solo designa una suerte de forma organizacional (...) sino que de un modo más general ofrece la imagen de un

tipo de actividad a ser promovida en un sinnúmero de áreas en las que se desarrolla la vida, como la escuela, la universidad (...) a través de la promoción y el uso de las capacidades empresariales de todos [todas] y cada uno [una] (...) a empujarse al máximo y a aceptar riesgos para alcanzar metas (Rose 271-272).

Podemos decir que la vida incluye los dispositivos y capitalismo digitales que se acoplan a los modos de emprendimiento y producción de los cuerpos. El modelo de gestión empresarial conlleva que los cuerpos se hagan cargo y responsables de sus propios asuntos (Rose), sin embargo, las lógicas de descentralización están pensadas desde la noción del cuerpo humano como eje articulador. No obstante, los modelos de gobierno, sistemas políticos y económicos de las invenciones humanas incluyen la administración de cuerpos no-humanos, "...lo empresarial designa un conjunto de reglas para la conducción de la propia existencia (...) un buen gobierno es aquel que se basa en maneras en que las personas se gobiernan a sí mismas" (Rose 272-273) en modos descentralizados. Dichas descentralizaciones se gestionan en un marco de sentidos en el cual se disponen de técnicas, es decir, hay ciertas modulaciones desde las cuales desregularse.

La administración de los cuerpos en la digitalidad se adapta a los smartphones y modos operativos en una "... 'condición dual' que combina indefinidamente organismos humanos y flujos electrónicos (...) esta dimensión se ve exaltada en el smartphone (...) Esta conexión opera de modo virtual y sin discontinuidades (...) Es la instauración de un vínculo ya no de orden estrictamente funcional a la técnica, sino que se ofrece como un "depósito cognitivo" (Sadin 55-56), en el cual circulan invenciones respecto a los cuerpos, sin embargo, los afectos desbordan la normatividad del cuerpo humano y las aplicaciones de Instagram que irrumpen en la supuesta "naturaleza" humana.

Teniendo en cuenta los aspectos mencionados, nos interesa detenernos en las *extensiones*, *conexiones*, *interconexiones* y *redes* de los mapas corporales ensamblados con el moho Blob.

De los mapas corporales digitales y sus sentidos desregulatorios

Los mapas corporales (co)construidos con los-las estudiantes y sus ensamblajes humanos-no-humanos, resaltan la relación entre las *extensiones* corporales de Instagram y las extensiones generadas por el Blob. Esta dimensión extensiva, nos lleva a recrear una analogía entre las extensiones generadas entre un perfil de Instagram y otro a través de los hashtags y la deslocalización de las posiciones imaginarias (Latinoamérica-Asia-Chile), ya que en las que se presentan en las extensiones corporales digitales no habría un orden sistemático, sino que afectivo. En este sentido, si las extensiones se inclinan hacia perfiles alusivos a K-Pop, mangas, anime, esto se reitera desde una afección que no reduce el margen de extensiones.

Las *conexiones* destacan vínculos con cuerpos humanos que se presentan en las significaciones otorgadas a los cuerpos desde la experiencia afectiva y cómo estos afectos confluyen a través de la música que escuchan, en sus estetizaciones corporales, etc., que visualizan trayectos o experiencias “vivas” que se articulan con los sentidos que los-las estudiantes otorgan a sus cuerpos en relación con los no-humanos con los cuales transitamos cotidianamente.

Con relación a las *interconexiones*, nos referimos a los enlaces digitales generados con los smartphones. Estas interconexiones sitúan a los cuerpos en conexión con la tecnología digital, sus cuerpos expandidos y los filtros digitales, en particular, aquellos filtros que modifican los parámetros regulatorios del cuerpo (estereotipos de género, raciales, etc.). Asimismo, visualizan el tránsito y viaje de las invenciones corporales entre los perfiles de Instagram; un mapa interconectado. Con esta última idea aludimos a que las modificaciones de los parámetros regulatorios no solo se acoplan con filtros y perfiles de Instagram, sino que con el capitalismo digital que participa de las invenciones de lo humano-no-humano y sus ubicaciones en el espacio digital.

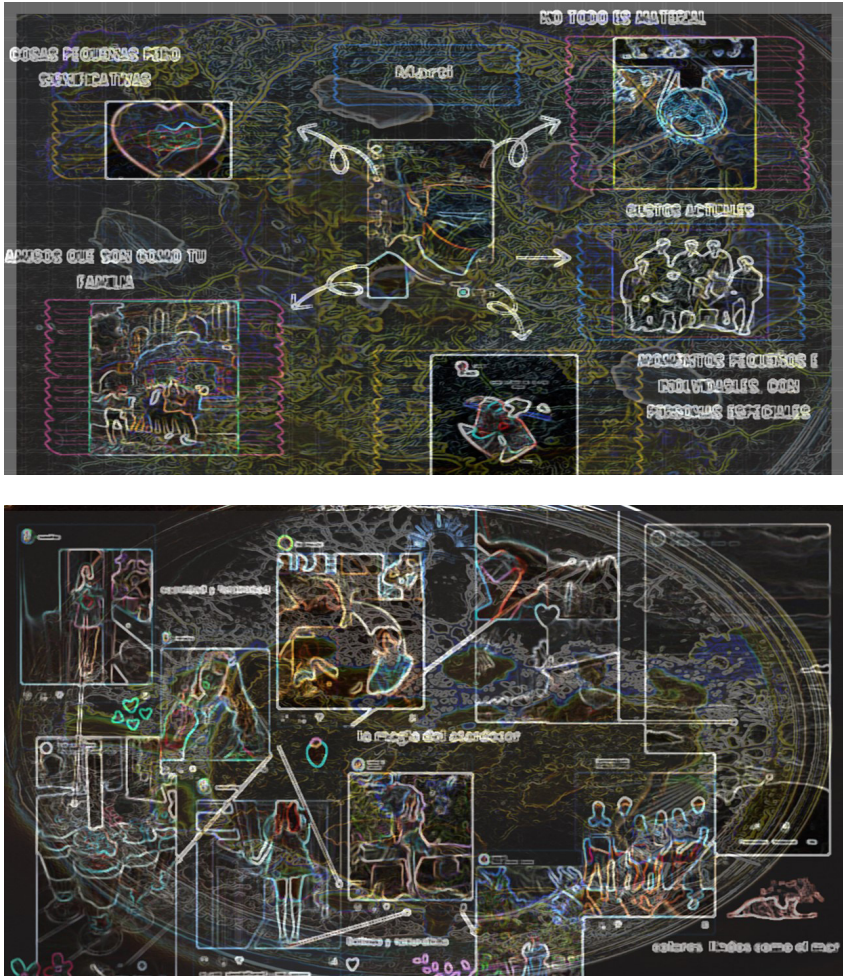


Figura 5. Interconexiones digitales en mapas corporales editados con filtro de iluminado de bordes. Elaboración propia, 2024.

Por otro lado, las interconexiones presentan *redes* que entranan la cotidianidad con amistades, familia y sus confluencias afectivas. Estas redes se articulan con las invenciones de Asia, Japón, Corea del Sur (Idols K-pop) y estetizaciones relacionadas a dichas invenciones (Coquette, Lolita, Cybercore) llevadas a los campos de visibilidad de los dispositivos digitales. De esta manera, si nos detenemos en los significados que reterritorializan a los estudiantes humanos-no-humanos se resalta el K-pop

y su incidencia en un cambio de sentido respecto a los modos regulatorios de la heteronormatividad.



Figura 6. Redes de mapas corporales digitales (panorámica), elaboración propia, 2024.

Me atrevo a mencionar que se presenta una *cognitividad visual IG* en los modos de aprehender los cuerpos en la digitalidad (cognición y conectividad fusionados en Instagram). En este sentido, la *red* enfatiza las articulaciones entre las invenciones y los sentidos otorgados a los cuerpos humanos-as y las tendencias reiteradas en los dispositivos digitales.

A modo de cierre

Parece fundamental preguntarse por los giros epistémicos en cuanto a las invenciones de la “naturaleza” de los cuerpos más allá de los dispositivos digitales. Con esto quiero señalar la pregunta respecto a cuáles serían los cambios de sentido en nuestra relación con los cuerpos humanos-no-humanos (artificial, orgánica, virtual, etc.).

Esto último, se presenta como un desafío en el actual debate respecto a los algoritmos y la AI (inteligencia artificial), no precisamente como

gobiernos o administraciones automatizadas sino como extensiones de los cuerpos humanos-as, ya que tanto los algoritmos y la AI son invenciones humanas que afectan lo humano. Esto desborda los alcances de la discusión sobre las invenciones de lo humano-no-humano dada hasta aquí, sin embargo, considero relevante discutir como modos de afecciones y sus implicancias en las invenciones de los cuerpos.

Con respecto al lenguaje y los modos de aproximarnos a los cuerpos humanos o no, se presenta una complejidad metodológica de aproximarnos fuera de las clausuras especistas (animal, planta, humano, no-humano) que remite a nuestra relación con la cognitividad situada en el lenguaje. Con esto surgen preguntas no solo respecto a cómo se reconfiguran las invenciones humanas, sino que cuánto de esto se “recarga” en las (des)regulaciones corporales. En este sentido, cobra relevancia nuestro vínculo con los otros cuerpos humanos-no-humanos como los mohos, árboles, piedras, máquinas, no para seguir avanzando en la creación de más clasificaciones, sino que para comprendernos desde la perspectiva que lo humano supera la medida y sentido del cuerpo.

Preguntarse por lo humano-no-humano desde una perspectiva posthumanista es abrazar nuestra relación con la naturaleza, la técnica y la cultura en nuestras ficciones y límites incomprensibles con otras materialidades. Esos cuerpos que comprendemos en distinta índole como un moho Blob, afectivamente se ensalzan con nuestras corporalidades humanas no desde una sustancialidad, sino que desde las relaciones. Entonces cómo aproximarnos a las invenciones de lo no-humano sin que el lenguaje y las palabras se transformen en semiótica y formas de conocimiento que traduzcan la materialidad.

El lenguaje ubica y produce significados y representaciones sobre los cuerpos humanos-no-humanos. Haraway (2022) menciona que la relación entre humanos y no humanos esta mediada para nosotros por el lenguaje. “Se le ha concedido demasiado poder al lenguaje. El giro lingüístico, el giro semiótico, el giro interpretativo, el giro cultural: últimamente parece que con cada giro todas las “cosas”—incluso la materialidad— se convierten en materia de lenguaje o de alguna otra forma de representación cultural” (Barad 66). Esta dualidad conlleva la dificultad de nombrar sin categorizar el cuerpo al cual se refiere. Tal vez, habría que atender a la idea que lenguaje y materialidad se ensamblan o, se constituyen, más aún en dispositivos digitales.

Bibliografía

- Balcarce, Gabi. *Posthumanismo espectral*. Buenos Aires: Ediciones La Cebra, 2023.
- Barad, Karen. *Performatividad posthumanista: hacia una comprensión de cómo la materia entra en materia*. En *Cuadernos materialistas*. Colectiva materia. <https://colectivamateria.wixsite.com/cuadmaterlistas/8>. Página web. 2023.
- Bennett, Jane. *Materia vibrante. Una ecología política de las cosas*. Buenos Aires: Caja negra editora, 2022.
- Bulo, Valentina. *Materialidad y afectividad de los cuerpos*. Santiago: Editorial USACH, 2022.
- Callén Moreu B. y Pérez-Bustos T. *Metodologías con objetos-objeciones metodológicas*. *Política y Sociedad*, 57(2) (2020): 437-458. <https://doi.org/10.5209/poso.66452>
- Deleuze, Gilles y Guattari, Félix. *Rizoma*. Pre-textos, 2005.
- Haraway, Donna. *Las promesas de los monstruos. Ensayos sobre Ciencia, Naturaleza y Otros inadaptables*. Barcelona: Holobionte ediciones, 2022.
- Miah, Andy. *Bioarte: actuación transhumana y posthumana*. *TeknoKultura*. 9 (1) (2012): 85-104. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3985505>
- Martin, Nadia. *Encuerpamientos. Una propuesta de abordaje posthumano de las relaciones entre cuerpo e imagen en los cruces entre arte, ciencia y tecnología*. *Calle14: revista de investigación en el campo del arte*. 17(31) (2022): 160-177. DOI: <https://doi.org/10.14483/21450706.18697>
- Rose, Nikolas. *Políticas de la vida. Biomedicina, poder y subjetividad en el siglo XXI*. Argentina: Unipe editorial universitaria, 2012.
- Rose, Nikolas. *La invención del sí mismo. Poder, ética y subjetivación*. Chile: Pólvora editorial, 2019.
- Saab, Alfredo. *Presupuestos Metodológicos para el Desarrollo de Estudios Sociales Posthumanos en Colombia*. 2021. Facultad de Ciencias Sociales y Humanas, Universidad Externado de Colombia, tesis doctoral. <https://bdigital.ueexternado.edu.co/entities/publication/ec949c54-7bb0-4499-ad51-cd5222a1b242>
- Sadin, Éric. *La humanidad aumentada. La administración digital del mundo*. Buenos Aires: Caja negra editora, 2017.
- Varela, Edgar y Piedrahita, Ernesto, et.al. *La marejada del posthumanismo*. Colombia: Universidad del Valle, 2020. <https://doi.org/10.2307/j.ctv1k03mrf>

Segunda parte
Pasados y presentes posthumanos

Capítulo V

Para una antropología “sin humanidad”. Sobre el problema de lo humano en torno al chamanismo, la inmanencia y el uso de ayahuasca

Rodrigo García Reyes

Si el relativismo occidental tiene el multiculturalismo como política pública, el chamanismo amerindio tiene el multinaturalismo como política cósmica.
(Viveiros 40)

Resulta un desafío reflexivo para el pensamiento antropológico cuestionar la idea de “humano” o “humanidad” —gran parte de la historia de esta disciplina se ha volcado precisamente a consolidarla— o, al menos, deconstruirla para poder reexaminar o visitar tópicos clásicos de dicha ciencia como lo son el chamanismo y el uso de plantas medicinales-visionarias. Sin embargo, esa es la intención que articula este texto: ¿en qué sentido puede ser relativizada una noción tan autoevidente y concreta como la de “humanidad”, con qué justificación y qué provecho podemos obtener de ello para nuestro pensamiento?

A partir de la sospecha, sembrada en gran medida por la reconceptualización amazonista emprendida por el perspectivismo-multinaturalismo (Viveiros 1996; Lima 2007), de que en el pensamiento indígena la condición de persona o sujeto se extiende a otros seres más allá de la especie humana en estricto sentido (animales, espíritus, muertos, ríos o montañas), modificar la noción cerrada de “lo humano” propia de la modernidad podría abrirnos a la comprensión de relaciones inimaginadas. Entre ellas, la reescritura del chamanismo —tradicionalmente definido en tanto mecanismo religioso o de integración con lo sagrado— como un sistema de relaciones sociales complejas entre seres humanos y personas-otras, cuyas interacciones pueden producir aprendizaje, curación y alianzas y, por otro lado, depredación y enfermedad. Una tensión entre

trascendencia e inmanencia habita el pensamiento antropológico sobre el chamanismo, la cual puede ser expuesta —como lo presento en el último apartado— a través de la contraposición entre la interpretación de la experiencia de la ayahuasca de los turistas neochamánicos y los especialistas indígenas de la Amazonía.

Planteamiento

Aunque existe una reconocida relación entre el desarrollo o debate conceptual dentro de las disciplinas académicas y la cultura general o cotidiana —cultivar dicha relación es precisamente el objetivo de la divulgación científica, una de las supuestas funciones de las universidades—, es innegable que el ritmo en el que se gestan las discusiones científicas es completamente diferente al que tiene la recepción y el uso de estos “descubrimientos” o conceptos (el lenguaje de los especialistas) en la vida cotidiana (el lenguaje del “público en general”). Así como los psicoanalistas tienen que lidiar con los usos y abusos en los discursos públicos del término “inconsciente”, los antropólogos se ven constantemente obligados a escuchar uno de sus conceptos principales, el de “cultura”, ser usado a diestra y siniestra como sinónimo de instrucción o enseñanza (o incluso como si la cultura se relacionara únicamente con las llamadas bellas artes).

Esta diferencia de tiempos y dinámicas entre el desarrollo de las ciencias y del pensamiento cotidiano es, por otra parte, un resultado normal del funcionamiento en mayor o menor medida hermético de las comunidades académicas y nadie debería sentir demasiada ansiedad al respecto. El reconocido historiador de las religiones Mircea Eliade reconoce, por ejemplo, que su obra *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis* de 1951 es, por su encuadre y extensión, “un estudio general destinado a un público no especializado” (Eliade 18). Sin embargo, no cabe duda de que se trata de un trabajo erudito sumamente apreciado —y criticado, desde luego— en la comunidad antropológica internacional y una referencia obligada para estudiar esos complejos sistemas que acostumbramos a nombrar *chamanismos*.

No obstante, es posible que existan palabras o conceptos que son empleados tanto por los especialistas como por el público no especializado

sin un mínimo ejercicio crítico; es decir, términos que se dan por hechos y que no se cuestionan. Nos parece que es el caso de una palabra, crucial para la antropología, que nos interesa criticar en este ensayo: la de “humanidad”. Empleada como una referencia concreta, aunque artificiosa, para referirse a la especie humana en conjunto o para aludir a un meta-sujeto —cuya existencia parece autoevidente— del devenir histórico de la vida consciente en el planeta Tierra, “la humanidad” es una expresión usada reiteradamente en el habla cotidiana, en los medios de comunicación y en las redes sociales. Frases hechas como “la historia de la humanidad” o “la historia de la belleza humana” acompañan documentales o relatos audiovisuales que dan cuenta, en unos cuantos minutos, de tal o cual aspecto de la *historia de la humanidad*.

Incluso en el diagnóstico emprendido por los “discursos de la transición”, que se proponen imaginar las vías para encontrar alternativas *al* desarrollo y que deconstruyen prácticamente todos los grandes ideales del proyecto civilizatorio occidental, es posible leer lo siguiente: “la humanidad tiene el poder de prever, elegir y actuar. Aunque pueda parecer improbable, una transición hacia un futuro de vidas enriquecidas, solidaridad humana y salud del planeta es posible (Escobar 26).

Parece entonces urgente preguntarnos en torno al uso y abuso de una categoría que, a pesar de ser aparentemente autoexplicativa, obvia o evidente, suele ser empleada con significados engañosos. Propongo en este texto reflexionar en torno a una palabra “inocente” que podría haber sesgado la intuición antropológica hasta décadas recientes y que aún hoy parece tener una influencia empobrecedora en nuestros esfuerzos por renovar el oficio antropológico.

En un ensayo provocador, Mauricio Bares explora —en torno al arte, a manifestaciones de la cultura pop y al canibalismo— la caducidad de los ideales humanistas que orientaron los grandes proyectos políticos y culturales del siglo XX. Allí, en su *Adiós al hombre*, Bares se pregunta:

si el hombre es un discurso más y si los sistemas que le dan cuerpo (el lenguaje, la religión, la filosofía, etcétera) han sido deconstruidos, ¿no es el hombre lo que queda deconstruido? ¿Qué queda en el lugar que el hombre ocupaba? ¿Un vacío? De ser así, ¿qué significa todo esto para nosotros? [...] ¿Qué consecuencias nos trae? [...] ¿El fin último de la

postmodernidad es el posthumanismo, es decir, cuestionar, deconstruir y terminar con el hombre como gran relato, como relato central? (12).

Si hay un discurso con una historia considerablemente larga y una tradición fuerte que hace del ser humano, de la humanidad, su gran relato central, este es sin lugar a duda el discurso antropológico. ¿Qué implica, entonces, que la antropología haya hecho de “la humanidad” su objeto definitivo de reflexión? ¿Cómo surge esta idea y por qué es problemática? Finalmente, ¿es posible pensar en una antropología sin humanidad —es decir, sin la idea de humanidad?

La humanidad: invención del iluminismo

Quizás lo primero que hay que decir sobre la idea de humanidad, como se entiende actualmente, es que no es transhistórica. Aunque parezca una palabra casi natural, posee una historia más bien reciente y un contexto muy particular de enunciación. El filósofo francés Michel Foucault fue lo suficientemente perspicaz para dar cuenta de esta invención del ser humano “como sede y origen del lenguaje y el sentido, tal como lo expresaron las nacientes ciencias humanas desde finales del siglo XVII” (Castro-Gómez 36). En este sentido, la idea de humanidad o del “hombre” como gran relato no existe desde siempre, sino que es un producto de una episteme moderna-ilustrada (arbitraria, como cualquier episteme). Como se desprende del pensamiento de Foucault, una episteme (“concepción del mundo” o “paradigma”) no solamente define “los objetos más importantes para cada época, sino que los construye: el ‘hombre’, por ejemplo, como problema filosófico y como entidad sobre la que se pudiera hablar, no existía hace algunos siglos, y probablemente vuelva a no existir dentro de poco” (Shweder 17).

Richard Shweder aborda precisamente la construcción de la idea de humanidad desde la historia de la antropología, en el desarrollo de la vieja querrela entre iluministas/universalistas y románticos. De acuerdo con él, pueden señalarse dos perspectivas o “escuelas” principales en la disputa intelectual de la antropología: la perspectiva iluminista, que asume la universalidad y unidad racional de la humanidad como punto de partida de su reflexión (representada por Frazer, Tylor, Lévi-Strauss y Piaget), y

la perspectiva romántica, que surge como una “rebelión” ante aquella y se resiste a sus ideales universalistas (reivindicada por Lévy-Bruhl, Whorf, Kuhn, Sahlins y Geertz).

El paradigma iluminista, como sugiere su nombre, emana del pensamiento de la ilustración a partir del cual se conforman las ciencias, entre ellas la antropología. Dos son sus premisas fundamentales: a) existe una unidad psíquica y cultural de la humanidad en su conjunto (del género humano), y b) dicha unidad esencial que define a la humanidad es la razón. Como explica Shweder, la perspectiva iluminista

sostiene que la mente del hombre es intencionalmente racional y científica, que los dictados de la razón son igualmente vinculantes a despecho de la época, el lugar, la cultura, la raza, el deseo personal o el patrimonio individual, y que en la razón se encuentra un estándar universalmente aplicable para juzgar la validez y el mérito. “Unidad” y “uniformidad” son los temas elocuentes de un pensador iluminista: la unidad, en el *respeto* de la humanidad por la sola autoridad de la razón y la evidencia (la así llamada unidad psíquica de la humanidad); uniformidad, en las conclusiones sustantivas acerca de cómo vivir y en qué creer, dictadas por la razón y la evidencia (la uniformidad normativa de la humanidad) (79).

Si bien los pensadores iluministas reconocen que los seres humanos pueden ver nublada o comprometida su naturaleza racional, pueden “no comprender los cánones apropiados para el razonamiento correcto”, pueden “cometer errores al evaluar la evidencia” o incluso verse abrumados “por la pasión y el deseo” e “involucrarse en conclusiones indefendibles”, siempre lucharán, al fin y al cabo, por “realizar su naturaleza”: la de ser un “animal que razona y que razona sobre su razón”. Así, todos los seres humanos, sin importar su origen o su particularidad sociohistórica, ni sus cosmovisiones, son propensos por naturaleza a inclinarse ante las normas del “pensamiento lógico, científico o estadístico” y a ordenar o enmendar sus prácticas a partir de las mismas. Desde esta perspectiva es que se conforma la intención de develar los universales de la humanidad: “la idea de la ley natural, el concepto de la estructura profunda, la noción del progreso o el desarrollo, y la imagen de la historia de las ideas como una contienda entre la razón y la sinrazón, la ciencia y la superstición” son sustanciales del iluminismo (Shweder 79).

En suma, los pensadores iluministas postulan que la unidad esencial de la especie humana, lo que la caracteriza estructuralmente o en profundidad, es la racionalidad en términos de “lógica deductiva, patrones de razonamiento hipotético”, “principios de la inferencia estadística o de la lógica experimental”, así como la “percepción de los sentidos y la observación de conexiones regulares entre las cosas”. Es decir: “el hombre es, por naturaleza, una criatura con razón; por lo tanto, es ‘natural’ seguir los dictados del razonamiento correcto” (Shweder 82-83).

Shweder señala, además, la existencia de una suerte de bifurcación en el pensamiento antropológico iluminista, de “dos bandas” que han elaborado en conjunción el “esquema conceptual” de este pensamiento. Por un lado, se encuentran los universalistas; por el otro, los evolucionistas. De los primeros, continúa el autor, hemos heredado la “pasión por el descubrimiento de leyes generales y universales, el concepto de ‘estructura profunda’ [...] y la idea de que algunas cosas son ‘naturales’”. Los segundos, por su parte, han legado “el concepto de progreso [...], un énfasis en la adaptación y en la resolución de problemas” y el postulado “de que la historia de las ideas es una historia de representaciones de la realidad más y más adecuadas y que la historia de las prácticas del hombre es una historia de adaptaciones cada vez mejores a las demandas del ambiente” (83).

El iluminismo propone de esta forma una filosofía de la historia como realización progresiva de la razón, rasgo esencial y definitivo del ser humano; la historia es un devenir civilizatorio a través del cual los pueblos abandonarían paulatinamente —o serían obligados a hacerlo— sus prácticas irracionales para, en algún punto, obedecer las pautas de la razón —es decir, de su propia naturaleza.

Es a partir de esta forma de comprender el devenir histórico que adquiere relevancia la construcción de las categorías de los seres humanos “modernos” y los “primitivos”: mientras aquellos se encontraban más cerca de los atributos de la razón, estos se hallaban todavía lejos de ella. Precisamente por esto se ha considerado por mucho tiempo que las culturas no-occidentales son atrasadas o, más recientemente, “en desarrollo”. Shweder nos recuerda, por ejemplo, que para Tylor y Frazer, dos evolucionistas que dieron cuerpo a dicha distinción, “los primitivos respetan la razón y la evidencia pero fracasan en la aplicación de los cánones apropiados de lógica, estadística y ciencia experimental”, por lo que el

“primitivo es proclive al pensamiento mágico, a confundir similitud con causación y a manipular modelos (por ejemplo, atar la réplica de un niño a la espalda de una mujer estéril), como si los análogos tuvieran poder causal” (82).

De esta manera, un rasgo que podemos añadir a la perspectiva iluminista es precisamente la superioridad de la cultura occidental, pues es en ella en la que se realiza de forma más plena la adecuación de las ideas y de las prácticas humanas a los mandatos de razón. Esta concepción, que está en la base de la formación del discurso científico moderno del que hace parte la antropología, es formulada con claridad por un autor clásico: Max Weber. En su *Introducción general a los “ensayos de sociología de la religión”*, se pregunta: “¿qué serie de circunstancias han llevado a que precisamente en el suelo de Occidente, y solo aquí, se hayan dado ciertas manifestaciones culturales, mismas que —al menos tal y como solemos representárnoslas— se encuentran en una dirección evolutiva de alcance y validez *universales*?” (52-53).

A partir de esta argumentación sobre la creación iluminista de la idea de humanidad, podemos ver que esta se acompaña de algunos postulados. Es decir: postular la existencia de la humanidad, como lo ha hecho la antropología y otras disciplinas modernas, no es solamente sancionar la existencia de los seres humanos como una especie viva entre otras, sino afirmar que posee una unidad psíquica y cultural, y que esta se conforma por los cánones de la razón.

Es precisamente ante esta episteme y su filosofía de la historia que, retomando nuevamente a Shweder, estalla la “rebelión romántica” de la antropología, cuyo núcleo ideático es el rechazo a la racionalidad lógica como invariante esencial y universal de los seres humanos: que las culturas “no poseen su fundamentación ni en la lógica ni en la ciencia empírica”, que “caen más allá del ámbito de la razón inductiva o deductiva” y que “no son ni racionales ni irracionales, sino más bien no-racionales”. Por lo tanto, hay en la postura romántica “un fuerte supuesto antinormativo y antievolutivo, que culmina en la idea de que el primitivo y el moderno son co-iguales y de que la historia de las ideas es una secuencia de modas ideacionales establecidas” (79).

Los pensadores románticos rechazan también la distinción misma entre salvajes y civilizados, puesto que para ellos no existen criterios universales con los cuales determinar qué pueblos están “más adelantados”

o son “más racionales” que otros. Al contrario, defienden la idea de que cada sociedad y cada cultura se rige bajo sus propios cánones: la diversidad de las culturas no es una manifestación inconclusa de la realización de la razón en la historia humana —la cual conduciría eventualmente a la uniformidad, de acuerdo al iluminismo—, sino la existencia inobjetable de una diversidad de mundos “gobernados interiormente por sus propias reglas”, por lo que “los diferentes marcos para la comprensión, los diferentes planes para la vida no conducen por sí mismos a una evaluación comparativo-normativa” (Shweder 80).

La insistencia en la especificidad de cada cosmovisión o episteme es, desde mi punto de vista, el antídoto con el cual los románticos rechazan radicalmente la idea de humanidad. La hipótesis whorfiana, que hace parte del arsenal romántico de acuerdo con Shweder y que reconoce que “los mundos en los que viven sociedades diferentes son mundos diferentes, no simplemente los mismos mundos con distintos nombres” (Millán 97) es una prueba de esto.

El problema de lo humano en el chamanismo

A pesar de que la idea iluminista de humanidad ha sido criticada fuertemente durante décadas recientes, ella ha sido un tremendo obstáculo para la comprensión antropológica de un vasto y complejo sistema cultural como es el chamanismo, en sus múltiples manifestaciones. Para los iluministas, el chamanismo se relaciona con un estadio temprano del desarrollo de la humanidad y hace parte del “pensamiento mágico”; no se somete a los mandatos de la razón y la lógica, sino que los ignora y postula toda suerte de disparates supersticiosos —una postura que no ha desaparecido del todo¹.

La ritualidad chamánica del consumo de plantas, brebajes u hongos psicoactivos que realizan actualmente diversos grupos étnicos —como lo han hecho durante cientos de años—, por poner un ejemplo, es un caso

¹ Lo que no deja de ser curioso, puesto que la misma escuela “neotyloriana” ha encontrado, a partir de varios estudios y ejemplos, que los individuos de las sociedades supuestamente civilizadas muestran comportamientos que podrían tenerse como “primitivos” o cercanos al pensamiento mágico; es decir, alejados del empleo constante de la racionalidad lógica (Shweder 86).

notable para el cual la idea de humanidad o de lo humano ha servido de obstáculo para lograr una comprensión adecuada. Como afirma Julio Glockner, aunque estamos lejos ya de la demonización colonial de este tipo de prácticas, la censura y el rechazo del que suelen ser víctimas diversos grupos a lo largo del continente americano (y particularmente en México) se mantienen. Un “criterio moderno”, sustentado “en el conocimiento médico” ha tomado el otrora lugar del cristianismo persecutor, y aunque aquel “ya no sataniza las creencias indígenas, simplemente las descalifica considerándolas como una representación falsa de la realidad”. Los estados visionarios que resultan del consumo de plantas psicoactivas “ya no son pensadas como obra del demonio, sino como alucinaciones que resultan de los efectos neurofisiológicos provocados por el consumo de una droga” (Glockner y Soto 15).

Consideramos que un ejemplo aún más contundente para argumentar por qué la idea de humanidad produce un entendimiento pobre u obtuso del chamanismo lo ofrece la obra de Mircea Eliade que mencionamos en el planteamiento. Él mismo reconoce esta dificultad en el prefacio de su obra, mientras explica la particularidad de la perspectiva de la que parte para estudiar el chamanismo, la de la historia de la religión: “está muy lejos de nosotros la idea de menospreciar las admirables indagaciones emprendidas desde el punto de vista de la psicología, de la sociología o de la etnología” (9), indispensables todas ellas para la profundización de la complejidad del chamanismo.

Sin embargo, advierte que, desde cierto punto de vista, el chamanismo puede aparecer como un sistema cultural aberrante, totalmente ajeno a la racionalidad humana: “el autor que, como psicólogo, aborde el chamanismo será inducido a considerarlo ante todas las cosas como la revelación de un alma en crisis o incluso en regresión; no dejará de compararlo con ciertas conductas psíquicas aberrantes o de situarlo entre las enfermedades mentales de estructura histeroide o epileptoide”. Y aunque el autor puntualiza que “la vocación chamánica, lo mismo que cualquier otra vocación religiosa, se manifiesta por una crisis, por una ruptura provisional del equilibrio psíquico del futuro chamán”, incluso por el padecimiento de alguna enfermedad², sostiene que es “inadmi-

2 Sobre esto, Glockner sostiene lo siguiente: “es un largo, difícil y penoso camino el que debe recorrer un chamán para adentrarse en el mundo espiritual y poder interactuar con él. Por chamán entiendo a toda persona que ha experimentado una

ble la identificación del chamanismo con cualquier enfermedad mental” (Eliade 9), rechazando de tajo su patologización.

Eliade no solamente encuentra inaceptable la comparación de algunos aspectos o manifestación del chamanismo con la enfermedad mental, sino que dedica un apartado de su obra a dar sus razones al respecto. Para hacerlo, ofrece un prolífico conjunto de ejemplos etnográficos que han pretendido encontrar una relación entre el chamanismo y las enfermedades mentales-nerviosas, de manera especial las manifestaciones de la histeria. Se trata principalmente de autores de principios del siglo XX, como Bogoraz, Bitashevskij, Czaplicka y Ohlmarks. Para el último, el chamanismo fue originariamente un fenómeno exclusivamente ártico, debido en primer término a la influencia del medio cósmico sobre la labilidad nerviosa de los habitantes de las regiones polares. El frío excesivo, las largas noches, la soledad desértica, la falta de vitaminas, etc., influyen, según dicho autor, en la constitución nerviosa de los pueblos árticos, provocando, bien enfermedades mentales (la histeria ártica, el *meryak*, el *menerik*, etc.), bien el trance chamánico (37).

De hecho, Ohlmarks afirma que lo único que diferencia a un chamán de un epiléptico “es que este último no pudo llegar al trance por su propia voluntad” (37). El chamanismo no existe, en fin, fuera del ártico, puesto que solo en esta zona existen las condiciones climáticas-cósmicas que lo hacen posible. Para este autor, el chamanismo subártico es una forma degenerada y más bien simulada del chamanismo original.

Eliade ofrece al lector de su obra numerosos ejemplos parecidos a este. “Según Loeb, el chamán de Niue es epiléptico o extraordinariamente nervioso, y procede de ciertas familias en las que la inestabilidad nerviosa es hereditaria”. “En Samoa los epilépticos se convierten en adivinos. Los Batak de Sumatra y otros pueblos indonesios escogen con preferencia para desempeñar el oficio de magos a personas enfermizas o endebles”. House, por su parte, afirma que “entre los Araucanos de Chile los que se quieren dedicar al chamanismo ‘son siempre individuos

muerte y una resurrección simbólicas como signo de apertura al mundo de lo sagrado; una persona que ha recibido un mensaje iniciático de las deidades y el don correspondiente, sea a través de los sueños, mediante visiones enteogénicas, disciplinas físicas o el padecimiento de alguna enfermedad; una persona capaz de mantener un vínculo permanente con la dimensión espiritual que gobierna el mundo y a los seres vivos, incluyendo los humanos, con una finalidad terapéutica, adivinatoria y sacramental” (7-8).

enfermizos, o sensitivos de corazón débil, estómago delicadísimo y propensos a padecer desvanecimientos” (38).

Ante este panorama, Eliade reconoce en primer lugar que muchas de estas afirmaciones pueden estar producidas por “observaciones imperfectas realizadas por los primeros etnólogos” (39), así como por reduccionismos absurdos que no toman en cuenta la globalidad del fenómeno chamánico. En segundo lugar, y de mayor importancia, el chamán no es meramente un enfermo, sino, ante todo, “un enfermo que ha conseguido curar, y que se ha curado a sí mismo” (40). En el caso de los chamanes que son iniciados en dicha vocación por enfermedades, lo importante de acuerdo con Eliade no es la enfermedad en sí misma, sino la capacidad del chamán de sobreponerse y dominarla: “por ejemplo, no se debe al hecho de padecer ataques de epilepsia el que un chamán esquimal o indonesio posea su fuerza y su prestigio; sino al hecho de que puede dominar su propia epilepsia” (40-41).

En otros casos, el chamán está lejos de parecer un enfermo. Dan prueba de “una constitución nerviosa superior a la normal, por cuanto logran concentrarse con una intensidad inaccesible a los profanos, resisten esfuerzos agotadores” y “dominan sus movimientos extáticos”. Para los Yakutes, el chamán ideal “debe ser serio, tener tacto, saber convencer a los que le rodean; sobre todo, no debe parecer nunca presumido, orgulloso, violento. Debe sentirse en él una fuerza interior que no ofenda, pero que tenga conciencia de su poder” (Eliade 41).

La razón definitiva que da el autor para rechazar la patologización del chamanismo y la reducción del chamán a un enfermo mental es que, en una gran cantidad de grupos y culturas, el chamán (u hombre-médico, como también lo llama) es el depositario de una vasta tradición oral, conformada por historias, mitos y cantos. Además, realiza una importante función social como médico, adivino y como medio de contacto entre su grupo y lo sagrado; para cumplir estas funciones, el chamán no solamente debe hacer uso de sus facultades, sino que debe mostrar conocimientos y dominio de sí. La iniciación chamánica —concluye Eliade— “no exige únicamente una experiencia extática, sino que [...] lleva aparejada también una instrucción teórica y práctica demasiado complicada para ser accesible a un neurótico” (43). Los chamanes poseen, entonces, un conocimiento particular y mientras sean capaces de ejercerlo es imposible identificarlos con la enfermedad mental.

Aunque la discusión que aparece en la obra de Eliade parece algo vieja, las resistencias —patologizantes o iluministas— del “racionalismo occidental” ante el trance chamánico, sea inducido por el consumo de sustancias psicoactivas o no, se mantienen actualmente. El uso del concepto de “representación simbólica” para dar cuenta de los trances o éxtasis chamánicos, según Julio Glockner, encarna estas resistencias. Dicho concepto ha movilizado “cierta resistencia intelectual” a la plena admisión de “lo que ocurre durante los trances extáticos” de acuerdo a sus protagonistas, “llevando a ciertos estudiosos del tema religioso a establecer analogías con la representación teatral, de manera que el chamán o el poseso no estarían realmente en trance (o el investigador, dicen, no tiene manera de constatar si realmente lo están), sino simplemente representando un papel, de la misma forma que lo hace un actor con su personaje”. Para algunos antropólogos, lo esencial en el contexto del trance “es que el chamán respete el modelo de conducta prescrito para su función en el sistema simbólico de la sociedad a la que pertenece. Asumir su rol de chamán significa representar su encuentro con los espíritus en el marco del ritual. Esto acerca su conducta a un acto de teatro” (288).

Para Hamayon, el problema de afirmar la autenticidad del trance es que conlleva “una fuerte hipótesis sobre la creencia, que además es sobre la creencia del Otro, chamán o poseso; es afirmar que el Otro se adhiere totalmente a la idea de que los espíritus existen y que está en contacto real con uno de ellos. Es inferir de la representación la creencia y de la creencia la realidad” (Glockner 288). Glockner identifica precisamente aquí el núcleo del problema, pues a partir de este conjunto de ideas resulta imposible comprender cabalmente la experiencia chamánica: “a cierto racionalismo occidental, manifiesto en esta frase, le parece inadmisibles la posibilidad de que Otro pueda mantener un contacto *real* con un espíritu. El moderno logos occidental se erige en autoridad intelectual para determinar qué es lo real y qué no lo es”; se pasa por alto que “lo real se construye desde una relación corporal, sensitiva y psíquica determinada culturalmente” y que la cultura se inscribe “en el cuerpo, intelectual y orgánicamente hablando”, lo que se expresa, entre otras cosas, “en la agudeza de nuestros sentidos, en las imágenes que soñamos y en la forma en la que nos relacionamos con nuestros sueños” y en la forma en que significamos los procesos cotidianos (288-289). Lo que sea o no lo

humano o la humanidad cae, por supuesto, dentro de estas categorías que se construyen —en un sentido radical— culturalmente.

Como ha mostrado recientemente Eduardo Viveiros de Castro, la comprensión de lo humano entre las perspectivas amerindias y la cosmovisión occidental moderna es radicalmente distinta.

El estatuto de lo humano en la tradición occidental es [...] esencialmente ambiguo: por un lado, la humanidad (*humankind*) es una especie animal entre otras, y la animalidad es un ámbito que incluye a los humanos; por otro, la humanidad (*humanity*) es una condición moral que excluye a los animales. Estos dos estatutos cohabitan en el concepto problemático y disyuntivo de “naturaleza humana”. Dicho de otra forma, nuestra cosmología imagina una continuidad física y una discontinuidad metafísica entre los humanos y los animales. [...] El espíritu es nuestro gran diferenciador: es lo que sitúa a los humanos por encima de los animales (57). Así, si nuestra antropología popular considera que la humanidad se ha elevado sobre sus orígenes animales, normalmente escondidos por la cultura (habiendo sido en otro tiempo “completamente” animales, seguimos siendo animales “en el fondo”), el pensamiento indígena llega a la conclusión contraria de que, habiendo sido en otro tiempo humanos, los animales y otros seres del cosmos continúan siendo humanos, aunque de modo no evidente. En resumen, para los amerindios “el referencial común a todos los seres de la naturaleza no es el hombre en cuanto especie, sino la humanidad en cuanto condición” (42).

Si el “perspectivismo” impulsado por Eduardo Viveiros, Tânia Lima y otros ha sido capaz de orientar una crítica antropológica en torno a nuestra definición de realidad, así como a cuestionar un postulado inamovible de la antropología —la consideración de que la naturaleza es una sola, definida una vez más en términos moderno-occidentales—, ¿no deberíamos llevar adelante una crítica similar a la idea de humanidad? Solamente si tomamos distancia del ideal humanista, según el cual “la humanidad” (en el sentido de *humanity*) es unitaria debido a que posee una unidad psíquica definida por la razón, podremos entender mejor, entre otras cosas, las experiencias chamánicas y enteogénicas.

Compartimos con Arturo Escobar la idea de que “no existe una noción única del mundo, el ser humano, la civilización, el futuro, o incluso

lo natural”, ni deben buscarse nociones nuevas que puedan tomar el lugar de estos grandes relatos en la conformación de los por él llamados “estudios pluriversales” (41). En la empresa de “pasar de la comprensión moderna del mundo como universo al mundo como pluriverso (sin pre-existentes universales)” (26), enunciada por este autor y de gran relevancia para la antropología por venir, no cabe duda de que la deconstrucción crítica de la noción de humanidad y de lo humano tiene, por necesaria, un lugar especial.

Trascendencia e inmanencia a trasluz de la ayahuasca/yagé

Quizá el modo más común de leer, escuchar e incluso escribir sobre la ayahuasca o yagé (como es conocida en Colombia) —un remedio indígena amazónico preparado a partir de la combinación de bejuco y una hoja, que se bebe y produce efectos eméticos y poderosas visiones— es en el lenguaje de los fenómenos religiosos, llamados *enteogénicos* cuando estos incluyen la ingesta de alguna sustancia psicoactiva. Ahora bien, encuadrar una práctica casi panamazónica como el chamanismo ayahuasquero en otros términos antropológicos puede producir una imagen interesante por extraña a nuestros hábitos intelectuales modernos, imagen acaso más cercana a los mundos indígenas de donde han surgido y se han perfeccionado en el devenir del tiempo.

La importancia de criticar la comprensión del yagé o ayahuasca como sacramento o enteógeno recae no solo en que dicho modelo no es necesariamente aplicable a la forma en la que el yagé es empleado entre los pueblos amazónicos u otros colectivos. Sirve, además, para develar el fondo monoteísta o trascendental de nuestro pensamiento, a partir del cual se suele pensar la cultura, la religión, las prácticas chamánicas, el uso de psicodélicos y la realidad como tal.

Persiguiendo esta finalidad, retomaré las ideas de un ensayo de Jules Evans (s.p.)³ en el que se pregunta si el estudio de los psicodélicos está más cerca de la teología que de la ciencia, para plantear a partir de ellas una contraposición entre un *modelo de trascendencia* —el del naturalismo

³ Las citas de Evans son traducciones propias del inglés al español; además, se trata de un ensayo de una página web, por lo que no posee paginado numerado.

multiculturalista— que piensa en términos religiosos, y un *modelo de inmanencia* —derivado del multinaturalismo perspectivista— que piensa en términos cosmopolíticos. La idea central del texto es que, mientras las prácticas con psicodélicos —incluso con sustancias distintas, cultural y biológicamente, como los hongos psilocibe o el yagé— son tomadas como experiencias místicas de unidad/no-dualidad por ciertas corrientes de nuestro pensamiento, el uso de estas mismas sustancias es encuadrado de una forma muy diferente por la conciencia de otros colectivos —por ejemplo, los pueblos amazónicos, históricamente concedores del yagé en sus prolíferas mezclas y variantes.

De acuerdo con Evans, el entendimiento místico de las prácticas psicodélicas es parte de una vuelta a la fascinación occidental en torno a estos temas, una suerte de “renacimiento psicodélico” con un repertorio fijo de ideas, las cuales pueden rastrearse al “primer verano de amor”: la década de los años sesenta. Las premisas fundamentales de esta “teoría mística de los psicodélicos” se desprenden de la escritura de Aldous Huxley en *Las puertas de la percepción* (1954), quien —junto con otros “gurús como Alan Watts, Ram Dass y Huston Smith”— estaba convencido de que los psicodélicos conducían a “experiencias místicas genuinas” que tenían el potencial de catalizar “el despertar espiritual de la cultura occidental”.

Esta teoría, conocida como “filosofía perenne”, posee algunos “principios clave”, entre los cuales destacan los siguientes: a) los psicodélicos “llevan a una experiencia mística de conciencia unitaria, no-dual, en la cual todo es uno”, sea Dios, el Tao o el Brahmán; b) las experiencias psicodélicas pueden reducirse a la “misma experiencia de los místicos, encontrada en todas las religiones”; c) aunque distintas religiones llamen con nombres divergentes a esta “realidad definitiva”, toda mística es la misma experiencia de no dualidad (el “núcleo universal de la experiencia religiosa”, y d) que estas experiencias, desechadas anteriormente como patologías, actualmente pueden ser estudiadas en laboratorios experimentalmente —ya sea con escaneos cerebrales o cuestionarios (*tests*) que pretenden medir la experiencia mística de las personas. A partir de estas ideas, la filosofía perenne se ha actualizado fuertemente y ha reunido a científicos de centros prestigiosos —Evans refiere la universidad Johns Hopkins de Baltimore y el *Imperial College* de Londres— en torno a una

utopía esotérica: que “luego de cuatro siglos de materialismo, la cultura occidental será reencantada” (Evans).

Aunque estas proposiciones puedan ser atractivas —el autor de hecho se reconoce como interesado en la psicodelia y en la mística—, es necesario pasarlas por un examen detenido. El primer problema que Evans señala es el universalismo de esta filosofía perenne, para la cual la disolución de la conciencia en un estado o ser trascendental de no dualidad es el “corazón esotérico de todas las religiones”. Los seguidores de esta postura proponen incluso una jerarquización de las religiones a partir de la autenticidad de su mística: mientras mayor es el énfasis en la no dualidad, mayor es el valor y la verdad de las religiones. De este modo, “el budismo, el misticismo hindú y el taoísmo son más verdaderos, mientras la cristiandad, el judaísmo, el islam y el chamanismo lo son menos” (Evans).

Si, por el contrario —como sostiene el autor— no es “preciso afirmar que haya una “experiencia mística nuclear” que unifique la diversidad religiosa existente, es igualmente problemático sostener que las experiencias con distintos psicodélicos y en distintos contextos culturales conducen al mismo estado místico. Respecto de lo religioso tanto como de lo psicodélico, la realidad es mucho más diversa o variada: “diferentes sustancias conducen a diferentes experiencias”. Por ejemplo, bajo el efecto de la dimetiltriptamina (DMT), la principal sustancia en la bebida ayahuasca desde el punto de vista farmacológico, “es más probable que las personas se encuentren con entidades o criaturas extrañas a que tengan una experiencia mística unitaria” (Evans).

Por supuesto que la filosofía perenne no es la única perspectiva bajo la cual se puede entender el uso de sustancias psicodélicas. Las “culturas amerindias”, que conocen el uso de aquellas desde mucho antes que Huxley, “han desarrollado sus propios marcos” en torno a las llamadas “drogas psicodélicas”. De hecho, fue el encuentro de Gordon Wasson —otro paladín de la teoría mística de los psicodélicos— con la curandera mazateca María Sabina, en 1955, lo que hizo posible el “redescubrimiento” occidental de los “hongos mágicos”. Luego de esa reunión, Wasson hizo famosa la idea de que gracias a los hongos que comió tuvo una “experiencia mística, un encuentro con lo trascendental divino”; por su parte, María Sabina relató que “antes de Wasson, nadie tomó los *niños santos* solo para encontrar a Dios. Siempre eran consumidos por los enfermos para ponerse bien”. Lejos de la finalidad de conectar con la “conciencia

cósmica”, los mazatecos usaban y usan estos hongos para “conectar con santos o espíritus locales para que les ayuden con problemas locales en sus relaciones, trabajo o salud” (Evans).

De este contraste, Evans concluye que “incluso con la misma sustancia, diferentes culturas enmarcan las experiencias psicodélicas de formas diferentes, conduciendo a experiencias distintas”. La filosofía perenne, que interpreta estas prácticas de forma mística, teológica o trascendental, no es entonces una teoría universal, sino un “producto de la cultura estadounidense” formado principalmente a partir de las obras de Huxley y Wasson. Las culturas chamánicas, desde otras trayectorias civilizatorias, conciben este tipo de prácticas o experiencias “en términos más locales y menos universales”; no como una disolución en una “Gran Mente trascendental” (el término es de Huxley), sino como “un encuentro local con un espíritu local”.

Un segundo escenario de interacción de perspectivas acerca de los psicodélicos —relacionado particularmente con mi caso de estudio— en el que Evans nos propone tomar en cuenta que “realidades ontológicas diferentes” crean diferencias en el entendimiento de las “experiencias psicodélicas”, es el de las tomas de ayahuasca en la Amazonía peruana. Fue en este contexto —una ceremonia de ayahuasca en el Templo del Camino de la Luz— en el que las diferentes interpretaciones en torno a lo que parece ser un mismo evento se mostraron con todas sus implicaciones. Este centro, propiedad de un empresario británico, ofrece “retiros espirituales” para un público predominantemente occidental y, con esa finalidad, contrata a especialistas o maestros shipibo-conibo quienes conducen las ceremonias.

Evans destaca las enormes variaciones —y esto es lo que me resulta más valioso de su texto— entre el entendimiento de los turistas occidentales y los chamanes amazónicos en torno a lo que sucede realmente en una ceremonia de ayahuasca. El “consenso occidental” de los turistas en este espacio es que la ayahuasca les ayuda a “confrontar su sombra” o a “realizar su ser verdadero”. Según el autor, la idea predominante —culturalmente determinada— en los participantes de este turismo espiritual es que la experiencia que ellos tienen es igual a la de los indígenas amazónicos: todos se encuentran con una entidad llamada “abuela ayahuasca”, una especie de “diosa de la tierra benevolente” que procura “curación

e integración”, ya sea por “confrontación de traumas o bloqueos energéticos del pasado”, o para lograr la realización personal (Evans 2018).

Generalizando, si los occidentales “tienden a pensar que los problemas emocionales son causados por problemas en nuestro pasado” —los cuales pueden ser aceptados o integrados por medio de la ayahuasca—, los “indígenas amazónicos” probablemente piensen que “los problemas emocionales son causados por la hechicería”, porque “has sido maldecido por un enemigo secreto o porque has ofendido a un espíritu”. En este caso, la ayahuasca puede ayudar a “identificar a tu enemigo oculto, quitar su maldición y obtener venganza”. Estas distinciones, resultado de que cada colectivo —turistas y chamanes— viven en “universos ontológicos-médicos diferentes”, tienen como consecuencia que los facilitadores occidentales en este Templo comuniquen a los participantes que no es “necesariamente práctico o valioso tener una conversación extensa” con los maestros indígenas sin su presencia como intérpretes. Estos chamanes shipibo-conibo podrían decirles a los turistas: “tienes un demonio que está embrujándote”, algo que —para evitar el susto y hacer inteligible el mensaje— el facilitador traduciría como: “estás muy triste y necesitas trabajar con eso” (Evans 2018).

Cuando un terapeuta psicodélico occidental recomendaría “aceptar cualquier monstruo atemorizante que puedan encontrarse como manifestación de su propia conciencia”, un “chamán amazónico vería a un monstruo como un espíritu malévolos real, de quien necesitas defenderte con su ayuda”. Mientras un facilitador occidental opta por “rendirse ante el espíritu totalmente benévolo de Aya”, un chamán amazónico sugiere “enfrentarse a los espíritus para dominarnos y lograr que sigan tus órdenes”.

Aunque el texto de Evans no es un artículo académico, sino un ensayo con las virtudes y los defectos de su propio género textual, me parece que sus anotaciones sirven para contrastar dos formas de entender la interacción de los humanos con el yagé: un modelo de relacionamiento trascendente y uno inmanente. Los criterios centrales para pensar tales modelos es la identificación de los agentes con quienes se vincula, por medio de la ingestión, un tomador de yagé, así como la naturaleza de sus efectos.

En el modelo de trascendencia —que organiza la experiencia de los turistas— se ve que la única exterioridad u otredad que se pone de manifiesto es la figura de una diosa lejana, benéfica y universal, mientras

que las características y la finalidad de la ceremonia aparecen en términos de interioridad: trabajar introspectivamente los eventos pasados. No aparecen seres afines o pares ontológicos, por así decirlo, a la persona humano. Si acaso, las figuras que podrían parecerseles —espíritus, demonios, muertos o animales antropomórficos— son metáforas o representaciones de estados interiores conflictivos, como la pena o el trauma. La identificación de estos posibles agentes como fenómenos simbólicos —la traducción, por ejemplo, de “tienes un demonio” a “estás triste” que refiere Evans— es una evidencia del funcionamiento del modelo de trascendencia.

No hay, estrictamente hablando, socialización u otredad. Sus movimientos son paradigmáticamente religiosos o psicológicos. Las actividades u operaciones de sentido que ocurren dentro de este modelo son autorreferenciales —es decir, refieren al sí mismo y a la interioridad de las personas— y, cuando consideran a un otro, lo hacen bajo el tipo de dioses —seres como la *abuela Aya* que, en cuanto trascendentales, no están en el mundo y son de una naturaleza distinta a la humana. A los dioses se les puede rendir culto, veneración o agradecimiento, pero no se negocia con ellos ni se les enfrenta por medio de la magia o la hechicería (y en caso de que sí sea, tal vez no se trata de dioses como tal). A lo sumo, pueden ser padres o abuelas, pero difícilmente cónyuges, hermanos, socios, rivales.

El modelo de trascendencia es un mecanismo de la distinción mosaica: en él, la separación entre los humanos y el mundo se actualiza, cobra realidad. El cosmos está diseccionado entre las dimensiones del ser y de los entes; el primero corresponde exclusivamente a los humanos *por excelencia* (específicamente, a la especie *homo sapiens*), las únicas personas poseedoras de subjetividad que habitan sobre un mundo concebido como medio ambiente. Las montañas, los ríos, los animales y las plantas son recursos u objetos que pertenecen a la dimensión óptica, de los entes (los no-sujetos). Por su parte, los espíritus, muertos o dueños son tomados como proyecciones de atributos subjetivos, humanos, sobre el mundo impersonal de las cosas.

En el modelo de inmanencia —que emana de la perspectiva shipibo-conibo y otros pueblos—, los tomadores se involucran con seres que, debido a que son sus pares ontológicos y habitan en el mismo mundo, pueden afectarlos con distintos resultados. Los espíritus son reales y, tomados como personas, son reconocidos como un colectivo humano

otro con quien se socializa, ya sea para obtener información, curación o para deshacer sus nocivas influencias. Estos seres no representan ninguna conciencia, atributo o poder universal: son seres personales con intenciones específicas quienes, además, son social y culturalmente homólogos a los seres humanos (tienen aldeas, reglas de matrimonio y parentesco, prácticas agrícolas y chamánicas...).

El dominio humano se relaciona, mediante el yagé, con uno que también es humano, pero en otros términos. De esta forma, la influencia del yagé —un agente de socialización y de cosmopolítica en sí mismo— vincula a personas humanas con personas no humanas con toda suerte de finalidades: curar a una persona enferma, adivinar las causas de un acontecimiento, obtener conocimiento, pero también para negociar la caza, dominar sus voluntades y obligar su servicio. Tal modelo, es un mecanismo de un humanismo *in extenso*. El modelo de inmanencia está habitado por toda suerte de potencialidades humanas: los fenómenos del mundo se manifiestan como personas o como atributos de personas. Las “culturas chamánicas [...], en lugar de objetivar las cadenas montañosas o el aire en movimiento como fenómenos geológicos o meteorológicos, hablan de ‘gente-montaña’ o ‘gente-viento’: si tuvieran que explicar la física de Einstein en sus propios términos, probablemente hablarían de ‘el Hombre-Masa’, ‘la Mujer-Gravedad’ y ‘los gemelos Materia y Energía’” (Wagner 28-29).

Para apuntalar esta distinción propia, provisional y todavía muy burda, quiero reproducir las palabras de Roberte Hamayon que, en primer lugar, llamaron mi atención hacia el contraste entre seres trascendentales y seres inmanentes. En la cita que sigue, ella se refiere a las influencias budista y cristiana que, desde el siglo XVIII, los buriat y los yakut —pueblos paradigmáticamente chamanistas al oriente del lago Baikal, Siberia— han recibido. Estos intentos de conversión no han implantado del todo un modelo trascendente sobre uno inmanente, sino que los han puesto a funcionar el uno junto al otro. Hamayon escribe que, en estos contextos, las negociaciones chamánicas con “espíritus homólogos” a los humanos coexisten, aunque marginalmente, con la devoción hacia las “entidades trascendentes fijadas por dogma” o “cielos”, que son concebidas “sin solución de continuidad con el hombre, a diferencia de los espíritus que se alimentaban como él”. Al poseer una naturaleza distinta a la de los espíritus, “estas entidades no obligan al abandono de ninguna

práctica chamánica. Bajo ciertos aspectos, el chamanismo y las prácticas populares del cristianismo o del budismo se interpenetran: los santos son equiparados a espíritus proveniente de almas de difuntos” (158).

En otras palabras, los humanos pueden negociar con los seres homólogos o pares ontológicos porque son parecidos a ellos y viven de alguna forma en el mundo, con ellos: son antepasados difuntos o poseen necesidad de alimentarse, por ejemplo. Cada modelo o sistema, entonces, regula sus respectivas relaciones. Como se desprende de lo anterior, y reconociendo que se trata de *modelos ideales* para contrastar los razonamientos respectivos, el punto de vida de la inmanencia derivado del perspectivismo resulta atractivo para pensar los usos, efectos y las relaciones sociales mediadas por el yagé en contextos amazónicos, así como otros chamanismos de diversos pueblos. La imagen que obtenemos del chamanismo yagecero desde el punto de vista de la inmanencia enrarece (y enriquece) el pensamiento: en lugar de percibirnos a nosotros mismos en las visiones (“pintas”) de este remedio amazónico, reconocemos a unos otros insospechados y, hasta hace poco, desestimados por nuestras epistemes cargadas de un “humanismo acabado” o cerrado.

Bibliografía

- Bares, Mauricio. *Posthumano. La vida después del hombre*. Almadía, 2007.
- Castro-Gómez, Santiago. *Crítica de la razón latinoamericana*. Pontificia Universidad Javeriana, 2011.
- Eliade, Mircea. *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*. Fondo de Cultura Económica, 2016.
- Escobar, Arturo. *La invención del Desarrollo*. Universidad del Cauca, 2014.
- Evans, Jules. “Caves all the way down. Do psychedelics give access to a universal, mystical experience of reality, or is that just a culture-bound illusion?”. *Eon*, 17 de julio de 2018, https://aeon.co/essays/is-psychedelics-research-closer-to-theology-than-to-science?fbclid=IwAR2GroN7nwmBKkh5obyHADdwEY2Ea_OEcnXmTEduZLpzvCmSLmtM41zAWWQ
- Glockner, Julio. “Aquí, allá y en todas partes: trascendencia e inmanencia en el uso de enteógenos”. *Cuicuilco. Revista de la Escuela Nacional de Antropología de Historia*, vol. 19, núm. 53, enero-abril, 2012, pp. 283-300.
- Glockner, Julio y Enrique Soto. *La realidad alterada. Drogas, enteógenos y cultura*. Random House Mondadori, 2006.
- Hamayon, Roberte. *Chamanismos de ayer y hoy*. UNAM, 2011.
- Lima, Tânia. “El dos y su múltiple: reflexiones sobre el perspectivismo en una cosmología tupí”. *Amazonía Peruana*, 30, 2007, pp. 59-83.
- Millán, Saul. “La alteridad permanente: cosmovisiones indígenas, teorías antropológicas”. *Scripta Ethnologica*, vol. 37, 2005, pp. 82-100.
- Shweder, Richard. “La rebelión romántica de la antropología contra el iluminismo o el pensamiento es más que razón y evidencia”. *El surgimiento de la antropología posmoderna*, compilado por Carlos Reynoso, Gedisa, 1992, pp.78-113.
- Viveiros, Eduardo. “Perspectivismo y multinaturalismo en la América indígena”. *Tierra Adentro. Territorio indígena y percepción del entorno*, editado por Alejandro Surallés y Pedro Hierro, IWGIA, 1996, pp. 37-80.
- Weber, Max. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Fondo de Cultura Económica, 2003.

Capítulo VI

Espiritualidades en mundos posthumanos

Juan Pablo Restrepo

El posthumanismo es una perspectiva filosófica y una praxis que busca responder a los desafíos del siglo XXI: el impacto de la tecnología en nuestras subjetividades, la crisis ecológica y el antropoceno, el antropocentrismo, las desigualdades materiales y simbólicas, entre otras cuestiones. Como lo afirma la filósofa italiana Francesca Ferrando, el posthumanismo busca y promueve una autocomprensión de la humanidad y de la tierra de cara a la actualidad y el futuro (*The art*, 2). Uno de los temas que aparece casi tangencialmente pero que, en mi criterio, resulta central discutir en las actuales condiciones “postseculares” es el de la espiritualidad (Braidotti 35). El presente escrito busca indagar en la manera en que autores como Rosi Braidotti, Francesca Ferrando y Debashish Banerji, han concebido la relación entre posthumanismos y espiritualidad. Este ensayo busca, en primer lugar, articular la manera en que un concepto tan general y a veces vago como es el de espiritualidad, se entiende dentro de estos autores, creando los fundamentos para algo que bien podríamos llamar, siguiendo a Ferrando y Banerji, “espiritualidades posthumanas” (254). Además, abordaré una crítica a la noción de espiritualidad, con el fin de identificar los riesgos inherentes a ciertas narrativas dentro de este ámbito. Posteriormente, articularé algunas ideas que surgen de diversos colectivos, los cuales enriquecen la comprensión de espiritualidades posthumanas en América Latina, particularmente a través de filosofías y prácticas indígenas.

Para comenzar a hablar sobre posthumanismo y espiritualidad es necesario reconocer que ambos son fenómenos plurales. En este sentido resulta orientador la genealogía que traza Francesca Ferrando para el primero de estos términos, distinguiendo las diferentes perspectivas que se pueden relacionar con el término en cuestión. Dentro de la constelación

de referencias con las que el posthumanismo encuentra cercanía, se encuentran las siguientes: transhumanismo, antihumanismo, y posthumanismo filosófico.

El transhumanismo tiene su origen a mediados del siglo XX. Quien primero propuso el término fue el biólogo evolutivo Julian Huxley¹, hermano del aclamado escritor Aldous Huxley. En esta perspectiva, lo humano se comprende como un eslabón que es necesario superar y trascender, en un proceso evolutivo que integra los avances tecnológicos. La introducción de dispositivos nanotecnológicos, la modificación genética y los implantes neurales son algunas de las exploraciones que este campo promueve y que busca el mejoramiento de las capacidades físicas y cognitivas de los individuos. Así lo resume Ferrando:

La mejora humana es una noción crucial para la reflexión transhumanista; las principales claves para acceder a dicho objetivo se identifican en la ciencia y la tecnología, en todas sus variables, como marcos existentes, emergentes y especulativos: desde la medicina regenerativa hasta la nanotecnología, la extensión radical de la vida, la transferencia mental, la criónica, entre otros campos (Posthumanismo 154).

Usualmente, el transhumanismo pregona un espíritu tecnófilo, un “tecno-encantamiento” en palabras de Ferrando (*Philosophical*, 35), que carece de perspectiva crítica al paradigma dominante (de hecho, glorifica los avances logrados por el tardo-capitalismo). En términos ecológicos, este paradigma bien podría estar relacionado con el movimiento “ecomodernista” (Nordhaus y Shellenberg 3), en el cual prácticas como la geoingeniería, promueven el advenimiento del “buen antropoceno”, momento en que el control humano se expandiría a cada centímetro de la tierra. De esta forma, el transhumanismo confiere a la tecnología un carácter soteriológico en el cual la humanidad (o aquella parte que tenga los recursos económicos para hacerlo) deviene una especie superior, más longeva, inteligente, resiliente, capaz de controlar los procesos orgánicos en una alianza humano-máquina. La racionalidad moderna y el progreso

1 Según Huxley: “Necesitamos un nombre para esta nueva creencia. Quizás el transhumanismo sirva; el hombre permaneciendo hombre, pero trascendiéndose a sí mismo, al realizar nuevas posibilidades de y para su naturaleza humana” (ctd en Ferrando, *Philosophical* 30).

son las bases de esta visión profundamente religiosa y espiritual de la tecnología.

Por su lado, el antihumanismo afirma y celebra la “muerte de lo humano”. Lo anterior debe comprenderse a partir del camino abierto por Friederich Nietzsche y seguido por Michel Foucault, para quienes la muerte de dios y la muerte del hombre eran los pasos necesarios de quienes buscaban emanciparse de los lastres del trascendentalismo platónico y el progresismo iluminista². El antihumanismo no es necesariamente un misantropismo (odio a la especie humana) sino que propone una crítica radical a la noción que emerge en la ilustración de lo humano como ser racional y las nociones de progreso lineal que esta conlleva. Así, lo humano frente a lo cual se oponen los antihumanistas es una noción histórica y eurocéntrica.

El posthumanismo filosófico, tal como es defendido por Francesca Ferrando, se relaciona con los anteriores desarrollos, más los aborda desde un punto de vista crítico y cultural. Frente al transhumanismo, el posthumanismo coincide con la idea de considerar lo humano como un punto de partida y no una esencia. Así también, concede un lugar de configuración ontológica a la tecnología, algo que Ferrando denomina “tecnogénesis”, en donde la distancia que separa la tecnología de lo humano se anula en un devenir continuo. Las críticas que hace el posthumanismo al transhumanismo tienen que ver con la fetichización de la tecnología que este último pregona. Otra de las cuestiones que diferencia estas dos perspectivas es que mientras el posthumanismo considera la subjetividad desde un punto de vista radicalmente relacional, el transhumanismo tiende a concebir la humanidad en términos cerrados e individuales; en definitiva, se enmarca a gusto en el proyecto neoliberal imperante en nuestros tiempos.

Con respecto al antihumanismo, el posthumanismo coincide en la necesidad de considerar lo humano en términos contextuales, como producto de una episteme nacida con la ilustración que además ha servido para subyugar diversos pueblos, animales, territorios, etc. En este sentido, el “hombre” nacido de la episteme del siglo XVIII es considerado histórica y contextualmente. Así también, lo humano es visto pluralmente y

2 En palabras de Foucault, “El hombre es una invención cuya fecha reciente muestra con toda facilidad la arqueología de nuestro pensamiento. Y quizá también su próximo fin” (*Las palabras* 375).

no de manera unificada, tal como lo comprende el humanismo ilustrado. En palabras de Ferrando:

El posthumanismo filosófico revela cómo esta universalización y homogeneización de la noción de lo humano ha beneficiado solo a algunos humanos, mientras mantiene la opresión de otros. Tales dinámicas de poder han definido las interacciones entre grupos humanos y deben tenerse en cuenta al concebir y poner en práctica modos sociales de existencia posthumanos (*The art 6*).

Sin embargo, frente al gesto de guerra que el antihumanismo establece frente al legado humanista, el posthumanismo filosófico se comprende como una “filosofía de mediación” (*Philosophical 52*). Mas que destructivo, el gesto que explora es deconstructivo. No es una máquina de guerra, sino una autocomprensión que busca esclarecer un arte de vivir, lo cual conlleva el reconocimiento, los potenciales y falencias de los legados que nos constituyen, entre ellos aquellos que nacen en la Ilustración.

En este contexto, el posthumanismo filosófico se presenta como una perspectiva fundamentada en tres pilares: el posthumanismo, el post-anthropocentrismo y el post-dualismo. El posthumanismo es posthumanista en el sentido de que reconoce la humanidad como un punto de partida contingente, abogando por la posibilidad y la necesidad de superar el umbral humano hacia una configuración ontológica diferente, caracterizada por la relacionalidad, los entrelazamientos multiespecie y la integración de la tecnología en el devenir humano. Es post-anthropocéntrico porque identifica al antropocentrismo como una de las características que han facilitado la aparición de diversos males en la Tierra, o como los denomina Ferrando, “ofuscaciones” (*The art 7*), tales como la crisis ecológica, el Antropoceno y la sexta extinción masiva. Finalmente, es post-dualista porque cuestiona la relevancia de los dualismos y, sobre todo, las jerarquías que estos instituyen.

Espiritualidades en autores posthumanos

En *The Posthuman*, Rosi Braidotti argumenta que el actual predicamento hace necesario cuestionar y deconstruir, no solo el universal humano, sino lo que desde la modernidad se ha conocido como el espacio secular. La filósofa italiana reconoce en esta esfera una separación entre la dimensión pública y privada, propia de la idea ilustrada de humanidad. En la modernidad occidental, el espacio secular es el lugar privilegiado del sujeto racional, de la vida activa y política, mientras que dimensiones como la espiritualidad quedan excluidos o relegadas a la intimidad. Si bien el ideal emancipatorio de la Ilustración necesitó de esta “purificación” (*sensu* Latour) del espacio secular, el cual permitiera criticar el dogmatismo y absolutismo del dominio clerical, la estricta separación y el dualismo que ella instala refleja los sesgos de género propios del patriarcado. Para Braidotti:

Esta tradición de secularismo introduce una polarización entre religión y ciudadanía, que se manifiesta socialmente en una nueva división entre un sistema de creencias privado y la esfera política pública. Esta distinción entre lo público y lo privado está profundamente marcada por el género... el secularismo en realidad refuerza la opresión de las mujeres y su exclusión de la esfera pública de la ciudadanía racional y la política (34).

La agencia y subjetividad política se encuentra así determinada en la esfera secular por el sujeto desprendido de toda afectividad, purificado de cualquier manifestación religiosa o espiritual. Braidotti argumenta que el posthumanismo debe criticar esta separación propia de la modernidad pues limita nuestra comprensión y manifestación de una subjetividad política multidimensional, no solo racional. Este “giro postsecular” permite la emergencia de nuevas formas de subjetividad política, dentro de las cuales la religión y la espiritualidad adquieren un lugar propio. La irrupción de la religión en el espacio público puede resultar inquietante para muchos, especialmente para quienes reconocemos los riesgos que esto conlleva, los cuales en nuestra época se manifiestan de manera especialmente radical. La manera en que fundamentalismos de diferentes tradiciones han tomado el poder político no puede dejar de sentirse como un retroceso en nuestros ideales emancipatorios. La cuestión que plantea

Braidotti, y que considero igualmente pertinente, radica en explorar y esclarecer los parámetros que permitan identificar formas emancipadoras de religiosidad y espiritualidad, diferenciándolas de aquellas perspectivas que niegan o reducen la agencia política de las minorías y subalternidades. Frente a la emergencia de discursos religiosos que niegan el cambio climático o los derechos adquiridos por las minorías, por nombrar solo dos ejemplos, este punto es sumamente urgente. De esta manera, Braidotti menciona algunas de las experiencias que considera propias del giro postsecular: las diversas espiritualidades feministas, los movimientos neopaganos y la teología feminista. El requisito, a mi modo de ver, requiere una concepción de la espiritualidad que confirme el punto de vista crítico que el posthumanismo de Braidotti exige:

Un enfoque post-secular, basado en sólidos fundamentos anti-humanistas, pone de manifiesto la noción previamente inaceptable de que la agencia racional y la subjetividad política pueden, de hecho, ser transmitidas y apoyadas a través de la piedad religiosa e incluso pueden implicar cantidades significativas de espiritualidad. Los sistemas de creencias y sus rituales quizás no sean incompatibles con el pensamiento crítico y las prácticas de ciudadanía. Simone de Beauvoir se sentiría angustiada ante la mera sugerencia de tal posibilidad (35).

Francesca Ferrando sostiene que el carácter postdualista es donde la contribución de la espiritualidad al movimiento posthumano se manifiesta con mayor nitidez. Según Ferrando, la espiritualidad se presenta como un espacio de experimentación y transformación, donde pueden encontrarse diversas “tecnologías del yo” orientadas al autocoñocimiento y la autorrealización, lo que permite actualizar los tres ejes de su posthumanismo filosófico. Distanciándose del transhumanismo, Ferrando sugiere que la superación de lo humano es una posibilidad que puede realizarse en el presente, no en un futuro lejano. En un gesto provocador, afirma que “siempre hemos sido posthumanos” (*Humans have always* 243), aunque esta afirmación podría reformularse, creo yo, más adecuadamente como una especulación: “siempre hemos podido ser posthumanos”. La espiritualidad posthumana no consistirá, como sugieren algunas corrientes transhumanistas, en una mera exaltación de los avances tecnológicos que promuevan un supuesto mejoramiento

humano o la extensión indefinida de la vida, ni tampoco en una simple alianza entre humano y máquina. Más allá de esto —o, quizás, *más acá*—, la espiritualidad señala al posthumanismo el vasto espectro de tecnologías transformadoras que pueden llevarnos más allá de lo humano, con un énfasis en la superación del egocentrismo y la afirmación de la radical relacionalidad de lo existente.

Para Ferrando, la no dualidad de ciertas tradiciones espirituales nacidas en India, entre las que incluye el *advaita vedānta*³ y su idea de unidad más allá de la fragmentación, propone y facilita una experiencia de continuidad y unidad con todo. Asimismo, reflexiona sobre la teoría de la corriente jainista⁴ de la India que postula un perspectivismo radical, la *anekantavāda*. Para la autora, estas perspectivas cuestionan y critican el dualismo sujeto-objeto y la imagen de “un solo mundo”, además de proveer prácticas y ontologías hacia devenires postdualistas. Si bien algunas tradiciones que se mencionan en sus textos tienen un carácter religioso, tal como el *jainismo* o el mismo *vedānta*, Ferrando argumenta que es necesario distinguir espiritualidad de religión: “La religión se caracteriza por un mandato, una obligación, relacionada al conocimiento de una serie de principios de naturaleza divina (dogma), que definen, de manera específica, una religión en contraste con otras” (Humans have always 245). Asimismo, recalca el carácter político de la espiritualidad. Tal como lo plantea Braidotti, para Ferrando la espiritualidad reconfigura la división secular-privado. El postdualismo propuesto por la autora reconfigura la división público-privado permitiendo una continuidad entre lo micro y lo macro. De esta manera se configura una política espiritual en la cual la emergencia de una “política de lo cotidiano” visibiliza una región no explorada por los activismos clásicos: aquello que comemos, nuestros sueños, nuestras acciones, etc.

3 El *advaita vedānta* es una tradición fundada por el maestro indio Sankaracarya que se fundamenta en “el final de los Vedas” (la traducción literal de “vedānta”), es decir, las *upanīṣad*. Proponen la no dualidad entre el principio individual *ātman* y la totalidad, *brāman* en una búsqueda por superar la fragmentación y diferencia del mundo fenoménico.

4 El *jainismo* es una de las tradiciones renunciantes (*śrāmanicas*) que surgen en el siglo V a. C. Junto al budismo, el jainismo afirma la necesidad de prácticas ascéticas que promuevan un desapego y ecuanimidad frente a los acontecimientos mundanos, buscando así una cesación del sufrimiento existencial (*duḥkha*).

Entre los autores del campo posthumano, Debashish Banerji es quizás quien articula con mayor claridad la relación entre el posthumanismo y la espiritualidad. En este sentido, el autor indio destaca la importancia de considerar perspectivas no eurocéntricas. Dado que el humanismo, junto con sus malestares, es un movimiento originado en Europa y que sirvió como herramienta para la colonización de diversos pueblos alrededor del mundo, Banerji sostiene que es justo y necesario —especialmente en un campo que cuestiona la propia idea de humanidad— recurrir a otras referencias culturales y geográficas. Considera así las espiritualidades y el proyecto posthumano como perspectivas que proponen metas de devenir emancipatorias⁵. Es de esta forma que las prácticas del devenir que constituyen tecnologías del yo promovidas y creadas por proyectos soteriológicos divergentes y marcos culturales ajenos a Occidente, merece ser revisado:

“Dado que el post en el posthumanismo indica un excedente de la definición de humano eurocéntrica que surge en el renacimiento y la ilustración, la inclusión de historias culturales no occidentales de praxis perspectivista y pluralista lleva a nuevas metas de devenir, las cuales puede ofrecer una extensión saludable al discurso occidental del posthumanismo” (*Traditions of yoga* 216)⁶.

5 Hay diversos devenires emancipatorios que las diferentes tradiciones espirituales de la India han propuesto como soteriologías. Entre estos se puede mencionar la *mokṣa* perteneciente a las *upaṇiṣads*, el *nirvāṇa* budista, el *kevala jñāna* jainista o el *kayvalya* del yoga. Si bien el perenialismo ha propuesto leer la unidad de estas metas espirituales, tal como se verá más adelante, un verdadero espíritu posthumano afirmaría la radical pluralidad de estas metas del devenir.

6 Esta visión posthumana de algunas tradiciones indias es compartida por el teórico de las religiones Mircea Eliade, quien destaca un “devenir otro” en la práctica de yoga y meditación. Con respecto al *asana*, o la postura de meditación, Eliade consideraba que esta representaba una búsqueda humana de trascender la propia condición. La quietud de la postura de yoga y meditación ejemplifica una especie de devenir vegetal en la cual lo humano es trascendido: “el *asana* marca claramente la superación de la condición humana... Lo que es seguro es que la posición del cuerpo —inmóvil, hierática— imita en todo caso una condición diferente a la humana: el *yogin* en estado de *asana* puede compararse con una planta o una estatua divina: en ningún caso podría equipararse con el hombre a secas, que por definición es móvil, agitado, arrítmico” (52).

Tanto Banerji como Ferrando encuentran en algunas espiritualidades de la India una aproximación a un trasfondo de conexión entre lo viviente y lo no viviente que supera la escisión moderna. Tradiciones espirituales como el *vedānta* promueven justamente la experiencia y realización de este plano, al cual llaman *brahman*. Justamente, la coincidencia de la esencia del individuo con este plano de trascendencia es percibido por algunos autores como la no dualidad y la meta del camino espiritual.

Es importante destacar que la experiencia y praxis filosófica india nunca se ha separado de un proyecto soteriológico que implica una transformación radical del sujeto. Siguiendo los trabajos tanto de Michel Foucault (*Hermenéutica del sujeto* 38) como del filósofo francés Pierre Hadot (11), podemos afirmar que estas perspectivas constituyen “ejercicios espirituales” orientados hacia una plenitud que trasciende las vicisitudes de la vida cotidiana. Banerji subraya el papel central de estos ejercicios o “tecnologías del yo” en las tradiciones indias e invita a explorarlos dentro del movimiento posthumano. Así también, las diversas tradiciones espirituales pueden verse interpeladas por ciertos aportes propios del posthumanismo. La tendencia de ciertas tradiciones espirituales indias —entre ellas algunas aproximaciones del *advaita vedānta*— en proponer un absoluto monista que niega la diferencia, considerando de esta manera el mundo fenoménico como una simple ilusión (*māyā*) que es necesario trascender, se problematiza por el gesto universalizante y totalizador. Banerji argumenta que propuestas premodernas tales como se encuentran en las *upaniṣads*, no conciben una totalización del campo unitivo o *brahman*. Es en el desarrollo moderno y en el encuentro de estas tradiciones con el poder colonizador de Occidente, claramente articulado por autores indios como Vivekananda quien propone un nuevo acercamiento al Vedanta, donde el énfasis puesto en el monismo niega la pluralidad⁷. Es de esta manera que Banerji conecta la realización

7 El neovedanta es un nombre dado al movimiento iniciado en la India a fines del siglo XIX y principios del siglo XX, por maestros y autores como Swami Vivekananda (1863-1902). Su radical importancia se debe a que fueron un puente entre las espiritualidades orientales y las sociedades modernas occidentales. Sus presupuestos se basan en el Vedanta, un movimiento religioso, promovido principalmente por Shankaracharya (788-820), que permitió el renacimiento del hinduismo en la India posterior al reinado musulmán, alrededor del siglo VIII. Este movimiento retomaba las raíces filosóficas de los Vedas, en particular de las Upanishads, las cuales postulan un fundamento subyacente no dual a la realidad fenoménica. Así lo dice por ejemplo la *Mundaka Upanishad*: “Aquello que no puede ser visto, que no puede ser aferrado,

premoderna de las *upaniṣad* con el campo de inmanencia propuesto por Deleuze y Guattari en *Mil Mesetas* y el monismo pluralista de Ferrando:

La conciencia en la cual monismo y pluralismo coinciden es entendida como *vijñana* en las *upaniṣads*. En términos contemporáneos, la existencia de tal posibilidad ha sido propuesta como el plano de inmanencia por Gilles Deleuze y Felix Guattari, que lo han definido como pluralismo es igual que monismo (*Posthuman and indian*).

El posthumanismo, al menos en la visión posthumana de los autores de este artículo, puede intersectarse con ciertas tradiciones espirituales para las cuales la ignorancia está constituida por el dualismo fundamental sujeto-objeto. En algunas de estas tradiciones, la base y fundamento de la existencia se percibe como un campo unitario que trasciende las diferencias y separaciones dualistas. Un punto interesante que destacar es que el posthumanismo, si bien propone la relacionalidad y continuidad de todo lo existente, yendo por tanto más allá de las nociones dualistas, recalca que este campo monista es asimismo plural. Tanto Banerji como Ferrando argumentan así la convergencia entre pluralismo y monismo. Esta intersección entre la base fundamental del ser —constituyendo una especie de totalidad— y el proyecto monista-pluralista, es un claro aporte de los acercamientos posthumanos.

Aunque los autores que analizamos consideran necesario incorporar la espiritualidad en el campo posthumano —ya sea para cuestionar el marco secular (Braidotti), actualizar el proyecto post-dualista (Ferrando), o explorar tecnologías del yo y metas de devenir postcoloniales y no eurocéntricas (Banerji)— ninguno de ellos cuestiona críticamente el concepto mismo de espiritualidad. Para abordar esta omisión, en la siguiente sección realizaré un breve análisis de algunos problemas que surgen en enfoques donde la espiritualidad se utiliza como una narrativa que se contrapone al dogmatismo religioso, enfatizando la experiencia individual, algo que pareciera configurarse en los autores antes mencionados.

sin color, sin visión o escucha, sin manos ni pies. Lo que es eterno y que todo lo permea, extremadamente pequeño, presente en todas partes. Esto es lo inmutable, aquello que los sabios perciben plenamente” (203).

Críticas al concepto de espiritualidad

Según Michael Carrete y Geoffrey King, el fenómeno de la espiritualidad o mejor, su comprensión y difusión en Occidente, está íntimamente relacionado al ascenso del sujeto individual atomizado propio de las sociedades del capitalismo tardío. Estos autores argumentan que la espiritualidad es la ideología que acompaña la mentalidad de mercado promovida por las grandes corporaciones multinacionales, la cual lleva a la individualización y mercantilización de la experiencia. La religión a fines del siglo XX se redefine, según ellos, como espiritualidad, como una narrativa donde prima la experiencia individual y que rompe los vínculos con la institucionalidad y comunidad que daba sustento a la experiencia religiosa. De esta manera, se sostiene y promueve el nuevo sujeto del neoliberalismo. Las narrativas espirituales que analizan Carrete y King sacralizan el individualismo utilitario, promoviendo experiencias de hedonismo y adecuación a las cambiantes condiciones del mercado:

El término “espiritualidad” está siendo apropiado por la cultura empresarial para servir a los intereses del capitalismo corporativo y adorar el altar de la ideología neoliberal. Refleja la toma de control de “las religiones” por parte de las grandes empresas y tiene como consecuencia el uso de las connotaciones saludables y afirmativas de la vida del término “espiritualidad” como medio para promover un sistema de valores orientado al mercado (28).

Las narrativas espirituales y los individuos e instituciones que las promueven ejercen una forma velada de control social, un control que no es directo —no busca reprimir expresiones diferentes al capitalismo de mercado— sino que forma sujetos que reproducen las premisas del sistema neoliberal. Los autores muestran cómo esta nueva forma de control coincide con la expansión del discurso psicológico en diversas áreas de la experiencia humana. Esta “psicologización” de las prácticas —en particular de la religión— influyó para que la espiritualidad fuera concebida como un fenómeno netamente interno al sujeto. De esta manera, los diversos malestares de la cultura fueron interpretados bajo la lente del sufrimiento individual, que debía ser trascendido sin prestar atención a las causas sociales que en principio los generan. La ansiedad provocada

por la precarización, por ejemplo, comenzó a abordarse mediante prácticas de meditación para alcanzar la calma mental o a través de discursos enfocados en la resiliencia, que incitan a los individuos a adaptarse a los constantes cambios del régimen laboral⁸. Es así como dicen Carrete y King:

La espiritualidad en su formación psicológica privatizada no es una cura para nuestro sentido de aislamiento social y desconexión, sino que, de hecho, es parte del problema. La espiritualidad privada, en contraste con una comprensión de la espiritualidad vinculada a cuestiones de justicia social, es peligrosa precisamente porque oculta los efectos ideológicos subyacentes del individualismo (58).

La crítica de autores como Carrete y King señala el sesgo individualista que esconde una oposición entre espiritualidad y religión, en el cual la primera se considera libre de dogmatismos y garante de la libertad. Al reivindicar su distancia de las jerarquías y compromisos religiosos, algunas narrativas espirituales legitiman el nuevo sujeto del neoliberalismo en las cambiantes condiciones de precarización laboral que este sistema impone. Puede así también alimentar el entumecimiento frente a las problemáticas sociales, aislando a los individuos en la autogratificación y una paz egoísta carente de compromisos. Este sesgo enmascara el control que se ejerce en las sociedades occidentales modernas, donde las narrativas espirituales critican los elementos institucionales de las prácticas religiosas, considerándolos jerárquicos y homogeneizadores, más sin em-

8 En su análisis del auge y la difusión del movimiento *mindfulness* —‘atención plena’ en español— en Occidente, Ron Purser señala este mismo problema: “Cualquier cosa que ofrezca éxito en nuestra sociedad injusta sin intentar cambiarla no es revolucionaria, solo ayuda a las personas a sobrellevar la situación. Sin embargo, también podría estar empeorando las cosas. En lugar de fomentar una acción radical, [el movimiento *mindfulness*] dice que las causas del sufrimiento están desproporcionadamente dentro de nosotros, no en los marcos políticos y económicos que moldean cómo vivimos. Y, sin embargo, los fanáticos de la atención plena creen que prestar más atención al momento presente sin emitir juicios tiene el poder revolucionario de transformar el mundo entero... En lugar de liberar a los practicantes, les ayuda a ajustarse a las mismas condiciones que causaron sus problemas. Un movimiento verdaderamente revolucionario buscaría derrocar este sistema disfuncional, pero la atención plena solo sirve para reforzar su lógica destructiva” (8).

bargo promueven la ideología de mercado que caracteriza el individuo atomizado de las sociedades capitalistas.

En esta misma línea, Jorge N. Ferrer argumenta los peligros y limitaciones que conlleva cierta interpretación ligada a esta atomización —lo que él llama “experencialismo”— para las prácticas y narrativas espirituales. El autor cita a Abraham Maslow, uno de los mayores exponentes de la teoría transpersonal⁹ en psicología:

Lo que he estado diciendo es que la evidencia de las experiencias cumbre nos permite hablar de la experiencia trascendente o religiosa esencial, intrínseca, básica o más fundamental, como una experiencia completamente privada y personal, que apenas se puede compartir. (ctd en *Espiritualidad creativa* 48).

El énfasis en la intimidad de las experiencias cumbre, que Maslow argumentaba debía ser el foco de una nueva psicología centrada en la investigación de los momentos de plenitud del ser humano, concibe la espiritualidad como un fenómeno intrapersonal y privado. Ferrer muestra cómo esta aproximación se relaciona con un reduccionismo intra-subjetivo y un cartesianismo sutil. Según este autor, los defensores de la espiritualidad a mediados del siglo XX combatían el reduccionismo científico que negaba la validez epistémica de toda experiencia que no fuera demostrable objetivamente. Para contrarrestar el cientificismo, autores como Maslow promovieron un experencialismo y empirismo interno que, aunque aún no podía demostrarse científicamente a través de la ciencia convencional, habría un espacio epistémico propio y otorgaba

⁹ Según Ferrer: “La teoría transpersonal estudia la dimensión transpersonal y espiritual de la naturaleza humana y de la existencia. Etimológicamente, el término transpersonal significa “más allá” o “a través” de lo personal y en la literatura transpersonal se suelen utilizar para hacer referencia a inquietudes, motivaciones, experiencias, estadios evolutivos (cognitivos, morales, emocionales, interpersonales, etc.), modos de ser y otros fenómenos que incluyen, pero trascienden la esfera de la personalidad individual, el yo o el ego” (33). Destaco la relación entre esta corriente de psicología y los supuestos por los cuales entendemos la espiritualidad. Como bien lo argumenta Ferrer en su libro, lo propio de la corriente transpersonal es que da valor epistémico a la espiritualidad. Esta no es más una psicosis individual, una malformación del sujeto racional o una regresión a estados infantiles de conciencia, como era comprendida en ciertos círculos filosóficos y psicológicos, sino que puede hablar sobre tener una relación de verdad con el mundo.

cierto valor a la experiencia interna y a los fenómenos no científicos y objetivables. Lo anterior, unido a la experimentación psicodélica de la década de 1960 y la apertura a las diferentes tradiciones de Oriente, constituyeron factores decisivos en comprender la espiritualidad como un fenómeno intrapersonal. El problema con el experiencialismo que promovieron autores occidentales de mediados del siglo XX como Abraham Maslow y Stanislaw Grof, pero también maestros de Asia como D. T. Susuki, Vivekananda o Krishnamurti, es que legitima, de manera implícita, un corte con el mundo circundante en una suerte de dualismo espiritual con resonancias cartesianas. De allí que Ferrer argumente la existencia de un cartesianismo sutil en estas perspectivas:

... el discurso experiencial cosifica a un sujeto y un objeto cartesianos respecto a los fenómenos espirituales y transpersonales. Por una parte, consolida un sujeto de la experiencia con el cual el ego se identifica con avidez... Por otra parte, objetiva lo que sea que la cognición transpersonal revele (65).

Estos dos supuestos que constituyen a algunas narrativas espirituales —el experiencialismo y el dualismo cartesiano— tienen efectos pragmáticos en los practicantes. Referir la espiritualidad a una dimensión interna puede originar un gesto de apropiación de las experiencias por parte del ego, robusteciendo aún más el narcisismo imperante en nuestros tiempos. Lo anterior tiene como consecuencia que aquellos que se comprometen con esta visión de la espiritualidad entren en las diferentes tradiciones sedientos de experiencias, y busquen, en una especie de acumulación capitalista, la mayor cantidad e intensidad de ellas posible. Esto conduce a un estancamiento integrativo y limita la capacidad de incorporar en la vida cotidiana las revelaciones y visiones obtenidas durante las experiencias cumbre. La creencia de que la espiritualidad se fundamenta en la vivencia de experiencias internas puede obstaculizar la consolidación de estas experiencias en un carácter y una forma de ser duraderos. Así, las experiencias cumbre permanecen como efímeros recordatorios de la inestabilidad del sujeto, sin llegar a convertirse en rasgos permanentes ni fomentar efectos emancipadores en las distintas dimensiones de la existencia del practicante.

Otro de los problemas con los cuales se enfrenta una visión experiencialista de la espiritualidad es el perenialismo y universalismo que las compone. Estas perspectivas suelen concebir, en el mundo externo al sujeto, la existencia de planos espirituales independientes del observador. Este presupuesto no resulta en sí mismo problemático, pues cierto realismo espiritual bien puede ser una opción válida y potencialmente emancipadora. El problema surge cuando el perenialismo es propuesto como fundamento último y común a todas las tradiciones, restringiendo un verdadero despliegue pluralista de estas. El perenialismo así concebido está resumido en la siguiente cita de uno de sus proponentes más conocidos, Aldous Huxley:

[La filosofía perenne] es la metafísica que reconoce una realidad divina en la sustancia del mundo, de la vida y de la mente; la psicología que halla en el espíritu algo similar o incluso idéntico a esa divina realidad; la ética que sitúa la meta final del ser humano en el conocimiento del fundamento inmanente y trascendente de toda la existencia (ctd en Ferrer 110).

Tal como lo muestra Ferrer, esta base común a todas las religiones que supuestamente constituye la savia espiritual de la humanidad es todo menos universal. Este monismo universal bien tiende a favorecer aproximaciones neovedánticas, las cuales proponen la existencia de una totalidad que trasciende el mundo de la pluralidad. Quienes suscriben a esta concepción suelen declarar que es en la experiencia mística de las diversas tradiciones donde se encuentran los fenómenos que destilan la espiritualidad de sus connotaciones culturales e idiosincráticas. Esta base común es la experiencia unitiva de ese campo indiferenciado y monista que trasciende el yo. El perenialismo postula así una experiencia religiosa central que coincide con una dimensión impersonal absoluta. El teórico y experto en nuevos movimientos religiosos Wouter Hanegraff considera esta una idea central de todas las expresiones de lo que fue considerado la “Nueva Era”, movimiento central para la comprensión de la emergencia y proliferación de las narrativas espirituales en el Occidente moderno¹⁰:

10 Resulta interesante cómo este movimiento hacia el experiencialismo y el perenialismo fue una estrategia que buscó resaltar el valor epistémico de la espiritualidad, legitimándose de esta manera frente a la metodología científica: “Sin una filosofía perenne, sin una unidad en el misticismo y un consenso respecto a la visión del mun-

El perenialismo de la Nueva Era sufre el mismo conflicto interno que en general aqueja a los esquemas universalistas. Se supone que es tolerante e inclusivo porque abarca todas las tradiciones religiosas, diciendo que todas ellas contienen una parte de verdad; pero califica la actual diversidad de credos señalando que, digan lo que digan los creyentes, solo existe una verdad espiritual fundamental. Solo esas expresiones religiosas que aceptan las premisas perenialistas se pueden considerar “genuinas” (ctd en Ferrer 132).

Las críticas de Carrete, King y Ferrer resaltan cómo ciertas narrativas espirituales pueden limitar el proyecto emancipador posthumano. El experiencialismo, el universalismo y el dualismo cartesiano que caracterizan algunas de estas narrativas forman parte de presupuestos que el posthumanismo busca superar, ya que niegan la radical relacionalidad que promueve el movimiento. El análisis crítico del concepto de espiritualidad presentado en esta sección proporciona un marco esclarecedor para el proyecto emancipatorio posthumano. Además, advierte sobre los riesgos de adoptar una perspectiva no dualista y experiencialista en la que se devalúe o, en algunos casos, se anule el pluralismo y la diversidad.

En la siguiente sección, respondo al llamado de Debashish Banerji, quien aboga porque las espiritualidades posthumanas se nutran de perspectivas no modernas. Exploro dos conceptos-prácticas que resuenan con el “monismo pluralista” de Ferrando y el “monismo igual pluralismo” de Deleuze y Guattari, según lo propuesto por Banerji. A través del concepto de “cuerpo-territorio”, desarrollado por algunas autoras indígenas y feminismos latinoamericanos, analizo la cuestión de la continuidad e interdependencia, elementos fundamentales en el proyecto posthumano. Finalmente, propongo la “escucha radical” como una estrategia para responder al imperativo pluralista del devenir, que constituye el enfoque y la problematización central de los autores en este artículo.

do que transmiten las experiencias espirituales, las reivindicaciones de conocimiento transpersonal y espiritual correrían el riesgo de ser acusadas una vez más de subjetivas, solipsistas o incluso patológicas... La marginación moderna de la espiritualidad como subjetiva y epistemológicamente estéril, y la visión del conocimiento válido como algo esencialmente objetivo y público, todavía eran ampliamente aceptadas durante esos años... (Ferrer 147).

Cuerpo-territorio

Exploro el concepto de “cuerpo-territorio”, desarrollado por algunas autoras indígenas y feministas en Latinoamérica, que busca una identificación con entidades no-humanas. Este concepto-experiencia refleja la continuidad ontológica que subyace en el esfuerzo de ciertos autores dentro del campo posthumano¹¹. El cuerpo, esa materia viva que es campo de experiencia, se vivencia abierta a relaciones múltiples, como un proceso de composición que no se cierra en sí mismo, sino que permanece abierto. En este sentido, la constitución de una identidad más amplia que el yo encapsulado, donde el cuerpo mismo se amplía en direcciones que superan el ego, resulta indispensable para establecer relaciones adecuadas que permiten el florecimiento de la vida individual y colectiva. Así lo expresa el líder indígena qom Timoteo Francia:

¿Cómo podrían los hombres pretender ser los propietarios de la tierra si sus vidas son mucho más breves que la vida de la tierra? El indígena invierte la posesión y se ve a sí mismo como perteneciente a la tierra más que esta perteneciéndole a él. Los pueblos indígenas tienen con la tierra un vínculo histórico y espiritual. Las tierras y territorios constituyen las regiones con las que estamos identificados en la historia y sin las cuales no podemos desarrollarnos ni sobrevivir de acuerdo con nuestros patrones (Francia y Tola 87).

La noción de cuerpo-territorio destaca las interdependencias entre las comunidades humanas y los seres otros-que-humanos, resaltando la manera interdependiente en que se construyen ontologías y prácticas relacionales¹². En ella se reconoce el tejido de la vida compuesto por lagos,

11 Así, por ejemplo, lo enfatiza Rosi Braidotti: “En mi opinión, el denominador común de la condición posthumana es una suposición sobre la estructura vital, autoorganizada y, sin embargo, no naturalista de la materia viva en sí. Este continuo entre naturaleza y cultura es el punto de partida compartido de mi enfoque sobre la teoría posthumana” (2).

12 Sobre las ontologías y prácticas relacionales, vale recordar la manera en que el colombiano Arturo Escobar las conceptualiza: “Un principio clave es que todas las cosas del mundo están *hechas de entidades que no pre-existen a las relaciones que las constituyen*. Quizás el budismo tiene la posición más radical a este respecto al afirmar que nada existe en sí, todo inter-existe. Otra forma de explicar las ontologías relacionales es que son aquellas en las cuales los mundos biofísicos, humanos y

montañas, minerales, animales, humanos y otras fuerzas. Así lo dice la *weychafe*¹³ Mapuche Moira Millán:

Cuando nosotras decimos que somos cuerpo territorio no es poesía, es verdad. El territorio nos habita. El territorio tiene un ecosistema espiritual sumamente complejo, vastísimo, con una diversidad de fuentes distintas, que habita nuestras cuerpos. Y entonces somos lo que el territorio decide. Y ahí ya la lógica antropocéntrica se va al carajo. Y ahí ya no hay manera de poder explicarlo desde las estructuras racionalistas de esta matriz civilizatoria. Nos quedaríamos siempre cortas: si fuéramos ambientalistas nos quedamos cortas, si fuéramos feministas nos quedamos cortas... estamos hablando de restituir la fuerza femenina de la tierra, de los espíritus de la tierra, a todo el orden social, político, cultural, biológico incluso (“El Terricidio”).

Cuando los ecofeminismos territoriales proponen la ampliación del yo a partir del *cuerpo territorio*, lo hacen desde una experiencia de arraigo y no solamente como una estrategia en el camino espiritual para

supernaturales no se consideran como entidades separadas, sino que se establecen vínculos de continuidad entre estos. Es decir, en muchas sociedades no-occidentales o no-modernas, no existe la división entre naturaleza y cultura como la conocemos y, mucho menos, entre individuo y comunidad —de hecho, no existe el “individuo” sino personas en continua relación con todo el mundo humano y no-humano, y a lo largo de los tiempos. Los mundos relacionales, para resumir de forma algo abstracta, no están fundamentados en la misma “constitución” moderna con sus grandes dualismos, incluyendo aquel que postula la existencia de Un Mundo que todos compartimos (una naturaleza), y muchas “culturas” que construyen ese mundo de modo particular” (57-58).

- 13 Con respecto al término *weychafe*, Moira Millán dice: “Cada uno de nosotros cumple un propósito, habitado por el espíritu que lo determina. Yo soy una Weychafe, defensora de la vida, guardiana de la Mapu, no una dirigente. Nacemos con diversidad de fuerzas que se despiertan en nosotras, nosotros y nosotres. Por ejemplo, Machi, son aquellas personas mapuche cuyo newen, fuerza espiritual, le permite diagnosticar enfermedades y tener certeza de cómo sanar cada cuerpo, así mismo ordenar el mundo espiritual. Los Longko, tienen una fuerza que les otorga capacidad para organizar, conducir y ordenar el mundo espiritual y orientar en lo político, y aconsejar en lo social en su Lof. Así, existe una larga e infinita lista de roles imprescindibles, todos, para constituir el mundo mapuche. En mi caso yo nací con el Newen de weychafe. Esa fuerza que me habita me lleva a tratar de resguardar la vida de los territorios y por supuesto también la de mi pueblo. Es algo que me corresponde hacer y que no puedo eludir, me revela a través de sueños premonitorios lo que sucederá y qué debo hacer ante esas situaciones” (*No mas terricidio*).

desarrollar una compasión universal o abstracta. El cuerpo territorio es una experiencia y conocimiento situado, tal como lo recuerda el feminismo, en contraposición a una expresión universal y general que antes reconocimos en el universalismo y perenialismo de ciertas narrativas espirituales. La noción de arraigo es fundamental porque de lo que se trata es de identificarse con *este* río, este lago, esta montaña, esta planta, este lugar con el cual estoy indisociablemente unida y del cual dependo a nivel material-espiritual (como continuo y no como oposición). En el arraigo está presente una composición que abarca lo social y lo natural, en un continuo que también define límites. Asimismo, el arraigo involucra el propio cuerpo y su devenir histórico-social, lugar donde, según la líder feminista guatemalteca Lorena Cabnal, se muestran las heridas, pero también la potencia y alegría de la vida. En sus palabras:

Y aunque son varios elementos del feminismo comunitario, uno de los elementos que para nosotras es muy importante es hablar de la recuperación y la defensa del territorio cuerpo tierra porque para nosotras en los cuerpos, o sobre los cuerpos... han sido construidas las múltiples opresiones del sistema patriarcal, del colonialismo, del racismo, la misoginia, lesbofobia. Y entonces, es sobre estos cuerpos donde habitan todos los efectos de esos sistemas de opresión. Pero también es en estos cuerpos donde radica la energía vital para emanciparnos. Es donde también radica la energía de la rebeldía, de la transgresión, de las resistencias, del erotismo como energía vital. Y yo siento que haber nacido en este ciclo de tiempo, nos convoca a que las luchas pasen también por la sanación de estos cuerpos que han tenido múltiples opresiones (“La sanación”).

Tal como lo afirma la filósofa ecofeminista Val Plumwood, la espiritualidad vista desde los ecofeminismos no busca la totalización de un cierto yo holístico o expandido (216); de lo que se trata más bien es de generar una comunicación extendida donde se va mas allá del yo para encontrar un otro en absoluta libertad y con capacidades de actuar in-tactas. El ir mas allá del yo no necesariamente asimila el otro, sino que justamente lo deja ser en su plenitud. Por ello, el cuerpo territorio no pretende una especie de unificación indiferenciada, característica de cierta comprensión “new age”. Justamente los ecofeminismos territoriales nos recuerdan que el cuerpo-territorio no busca una identificación espiritual

desarraigada del campo político y social. El territorio es el propio cuerpo porque se depende de él para la reproducción de la vida, individual y colectiva. Es el lugar de las interdependencias vitales y afectivas que nos imbrican en un lugar. Por ello, por medio de este concepto se enfrentan los proyectos que desarticulan las relaciones interdependientes que sostienen y reproducen el tejido de la vida.

Considero que esta distinción resulta vital para no olvidar el proyecto político que puede emerger de la crítica a un yo que se percibe auto-centrado, autónomo y que busca su satisfacción en detrimento de las diferentes relaciones que componen la matriz vital de un determinado territorio, algo que resuena con el proyecto posthumanista. La perspectiva ontológica de los cuerpos-territorio se opone así a un sistema que en América Latina convierte a los territorios en zonas de sacrificio destinadas a complacer el consumo de los países ricos y de las élites en los países pobres, algo que la *weychafe* mapuche Moira Millán viene denunciando como un Terricidio. Este avance extractivista hace prescindible ciertos cuerpos territorios para satisfacer la avaricia y el “modo de vida imperial” (Bran y Wissen 73) de unos pocos, alimentando la codicia e ignorancia institucionalizada por el mercado. En este sentido Moira Millán dice:

El terricidio es la síntesis de todos los mecanismos de muerte que encontró el sistema para arrancar la vida del planeta. Implica una visión tridimensional: no es solamente el espacio tangible, es decir los ecosistemas, sino también los humanos como pueblos habitando los ecosistemas, y también la cultura que emana de ellos, el ecosistema espiritual. Entonces decimos: el terricidio es la síntesis de los genocidios, ecocidios y epistemicidios. Y el epistemicidio lo planteamos como algo estructural: en la lógica de entender “el arte-habitar de los pueblos indígenas” aparece el mundo perceptible, el mundo espiritual como algo estructurante de la vida. Entonces decimos: cuando se asesina la tierra, se asesinan también los lugares sagrados y con él, los idiomas, las formas de ceremoniar, las formas de hablarle a la naturaleza, se está asesinando una alternativa de vida en el mundo. Y eso es gravísimo. La gente dice: ¿por qué inventan una palabra si ya existe el término ecocidio? Porque ecocidio queda corto. Y es importante darle la dimensión que verdaderamente tiene (“El Terricidio”).

Coincido con las filósofas argentinas Andrea Torrano y Gabi Balcarce (“Aportes”) para quienes el *cuerpo-territorio* constituye un modo de “ser-con” frente a la devastación del Antropoceno. Esta propuesta bien puede ser concebida como una figuración de futuro y no una simple sobrevivencia del pasado (Danowski y Viveiros de Castro 218).

Comunicación y escucha extendida

El segundo lugar de intersección que me gustaría destacar remite a la comunicación y la escucha. Uno de los rasgos de la identidad autocentrada y encerrada que es central al antropocentrismo tiene que ver con la incapacidad de considerar real la comunicación con aquellos que nuestra ontología naturalista ha descrito como no humanos, no sintientes o sin lenguaje. Bruno Latour (175) afirma que la negligencia y la desanimación es uno de los rasgos que caracteriza al frente modernizador, en su búsqueda de dominio y control. Asimismo, Baptiste Morizot considera que la crisis ecológica es también una crisis de la sensibilidad y de la percepción en la cual la mayor parte del mundo vivo se ha enmudecido a nuestros sentidos. Según Morizot:

Por consiguiente, consideramos a los seres vivos, en esencia, como un decorado, como una reserva de recursos disponibles para la producción, como un lugar de vuelta a los orígenes o como un soporte para la proyección emocional y simbólica... La caída del mundo vivo fuera del ámbito de la atención colectiva y política, fuera del ámbito de lo importante, es el acto inaugural de la crisis de la sensibilidad (19).

Una relación con otros-que-humanos que asuma nuestra interdependencia implica un gesto de reconocimiento opuesto a la negligencia o la inatención diagnosticada por Latour y Morizot. Aquello que consideramos mudo e incapaz de actividad vital o agenciamientos diversos puede llegar a ser declarado un simple recurso, tal como hoy en día sucede con los denominados “recursos naturales” y los múltiples extractivismos. En contraposición, en algunas filosofías amerindias la noción de humanidad y sus rasgos (sociabilidad, lenguaje, comunicación, ética) es una condición compartida por todas las entidades del mundo. La humanidad no

traza una diferencia radical, sino que se inscribe en un campo continuo que abarca lo real. Algunos antropólogos han comprendido este rasgo definitorio de las ontologías amerindias y lo han llamado el “perspectivismo amerindio” (Viveiros de Castro, *Relative native*, 55). En este, se establece una continuidad fundacional entre las entidades del mundo que posibilita una comunicación más allá de lo que la civilización occidental moderna declara humano. Mientras la modernidad occidental y su ontología naturalista (Descola, *Más allá*, 260) restringe la comunicación, agencia y perspectiva a lo humano (de hecho, solo a ciertos humanos), los mundos amerindios comprenden una esfera mucho más amplia en la cual participan otros-que-humanos. Así lo dice el antropólogo brasileño Eduardo Viveiros de Castro, destacando este plano de continuidad donde cohabitan una pluralidad de perspectivas:

Numerosos pueblos del Nuevo Mundo (verosimilmente todos) comparten una concepción según la cual el mundo está compuesto por una multiplicidad de puntos de vista: todos los existentes son centros de intencionalidad, que aprehenden a los otros existentes según sus respectivas características y capacidades (*Metafísicas* 33).

Frente al ambiente como un decorado que enmudece a las demás entidades del mundo antes criticado por Morizot, frente a la negligencia que denuncia Latour propia de los modernos, las sociedades amerindias exigen una ética y política que se extiende más allá de la esfera humana, una “cosmopolítica”:

Pero los amerindios piensan que entre el cielo y la tierra existen muchas más sociedades (y por lo tanto muchos más humanos) de lo que sueñan nuestras antropologías y filosofías. Lo que llamamos “ambiente” es para ellos una sociedad de sociedades, una arena internacional, una cosmopoliteia. No existe, por lo tanto, una diferencia absoluta de estatuto entre sociedad y ambiente, como si la primera fuese el “sujeto” y el segundo, el “objeto”. Todo objeto es siempre otro sujeto, y es siempre más de uno (Danowski y Viveiros de Castro 131).

En esta comprensión, todo tiene el potencial de tener una perspectiva. Por ello, los mundos amerindios requieren un cuidado y una etiqueta,

una diplomacia más allá de lo que usualmente consideramos “lo social” o “lo político”. En estos mundos, crear estrategias de comunicación y diálogo, las cuales son enactuadas en forma de rezos, pagos o simplemente pedir permiso al ingresar a un territorio, resulta indispensable para la subsistencia y florecimiento de cualquier comunidad. Por ello, el líder y chamán yanomami Davi Kopenawa, critica esta sordera y negligencia de los blancos, a quienes denomina el “Pueblo de la Mercancía” (497), los cuales son incapaces de escuchar las voces del bosque: “Me gustaría que los blancos dejaran de pensar que nuestra selva está muerta y puesta ahí porque sí. Me gustaría hacerles oír la voz de los *xapiri* que juegan en ella sin descanso bailando sobre sus espejos resplandecientes. Tal vez entonces quieran defenderla con nosotros” (45).

La Caída del Cielo, obra antes citada de Davi Kopenawa, constituye un manifiesto político, espiritual y cosmológico en donde el indígena Yanomami se enfrenta al embate del hombre blanco y su destrucción de la Amazonía con la palabra del bosque y la fuerza espiritual que de él emana. Una de las razones de contar su historia, nos dice Kopenawa, es que los blancos puedan escuchar las palabras del bosque y sus espíritus (*xapiri*): “Los blancos no piensan mucho más allá de lo que tienen delante. Están siempre demasiado preocupados por las cosas del momento. Por eso querría que pudieran oír mis palabras a través de los dibujos que has hecho de ellas y así penetren en su espíritu” (45).

Los *xapiri*, espíritus a través de los cuales los chamanes curan y de los cuales depende el bosque mismo, emiten canciones que, en su iniciación, un chamán debe ser capaz de escuchar y reproducir. Las canciones de los *xapiri* vienen desde tiempos inmemorables. Los espíritus, a su vez, las aprendieron de los árboles que las emitieron, el árbol *amoha hi*: “Todas las canciones de los espíritus vienen de estos antiguos árboles desde el comienzo de los tiempos” (115). Kopenawa nos cuenta que este proceso de escucha resulta fundamental para el chamán; sólo a través de él, se puede acceder a una otra perspectiva sobre el bosque y los existentes; sólo a partir de esta escucha, un chamán obtendrá la facultad de sanar la enfermedad y entender las relaciones subyacentes que median los intercambios básicos de la selva. Una de las críticas más agudas que Kopenawa hace a los blancos, es decir, a quienes han incorporado las premisas del capitalismo para el cual la selva es solo un recurso económico que debe generar ganancias y nuevas inversiones, es su estrechez de percepción,

su autocentramiento y su incapacidad de soñar: “Así que la mayoría de las veces su pensamiento está obstruido y lleno de humo. Duermen sin sueños, como hachas abandonadas en el suelo de una casa” (65).

Esta ignorancia fundamental sobre lo que compone un bosque y las fuerzas que lo sostienen tendrá consecuencias catastróficas para todos los pueblos de la tierra. El “pueblo de la mercancía” está constituido por una deficiencia cognitiva y afectiva. Cognitiva por desconocer las diferentes agencias que componen el bosque. Afectiva por no saber entretenerse y no saber amar lo que nos rodea y nos constituye, por desconocer la reciprocidad e interdependencia que nos teje con el resto de los seres que cohabitan el territorio. La destrucción ambiental para muchos pueblos indígenas no solo consiste en el daño a los ecosistemas; ni siquiera se limita al irreparable daño al sistema Tierra. Es también una destrucción de los planos espirituales que interactúan con el mundo perceptible, fuerzas que no están separadas de la materialidad de la Tierra. En este sentido, en palabras de la *weychafe* Moira Millán, la actual crisis ambiental que algunos conocen como Antropoceno es mejor nombrarla como un “Terricidio”:

Terricidio es un concepto que recupera la mirada ancestral, tridimensional sobre la vida y como todas ellas se ensamblan constituyendo el orden cósmico. Todas las vidas y todas las formas de vida son parte de ese orden. Estamos frente al Terricidio cuando algunas de estas formas de vidas son atacadas o eliminadas. Terricidio es, por lo tanto, la agresión continua al orden cósmico. La naturaleza no está solo formada de los elementos tangibles, tales como animales, plantas, agua, aire. Además, existen ecosistemas perceptibles que operan como fuerzas vitales que van generando las distintas dimensiones del orden cósmico al cual pertenecemos. Esos ecosistemas perceptibles es lo que llamamos sistemas de *Pu Newen*, fuerzas elementales. Sistema de fuerzas protectoras, *Pu Ngen*. Al ser atacada nuestra espiritualidad, nuestros idiomas indígenas, nuestras territorialidades, nuestra cultura, nuestras cuerpos y cuerpos, están siendo atacados los ecosistemas tangibles y perceptibles (*No mas terricidio*).

En sintonía con la noción de Terricidio propuesta por Millán, Kopenawa afirma que, si el pueblo de la mercancía sigue su expansión, los chamanes no podrán sostener el equilibrio de fuerzas que sostiene el

bosque y el cielo caerá finalmente, con la certidumbre de entrar en un final de mundo:

La selva está viva. No puede morir, salvo que los blancos se empeñen en destruirla. Si lo consiguen, los ríos desaparecerán de la tierra, el sol se volverá quebradizo, los árboles se secarán y las piedras se partirán de calor. La tierra reseca se quedará vacía y en silencio. Los espíritus xapiri que bajaban de las montañas para venir a jugar en sus espejos huirán muy lejos. Sus padres los chamanes, ya no podrán llamarlos para que nos protejan. No serean capaces de frenar los humos de epidemia que nos devoran. Ya no podrán contener los seres maléficos que convertiran la selva en un caos. Entonces moriremos uno tras otro, y los blancos igual que nosotros. Los chamanes acabarán muriendo todos. Y, si no sobrevive ninguno que los sostenga, el cielo se hundirá (1).

Conclusiones

El campo de la espiritualidad presenta desafíos, pero al mismo tiempo despliega un potencial para la búsqueda filosófica posthumana. Parafraseando a Ferrando, es posible decir que la filosofía siempre ha sido espiritual en su sentido más profundo. Las tradiciones espirituales han buscado una transformación de las tendencias egoístas y, en este sentido, buscan ir más allá de lo humano definido como entidad separada, autónoma. Tanto la escucha profunda como el cuerpo-territorio son prácticas y nociones que invitan a los cuerpos y afectos a componer otras identidades menos definidas por los límites convencionales. El posthumanismo, al buscar un descentramiento de lo humano y una superación del dualismo moderno bien puede cooperar y abrir un espacio de investigación fresco para este anhelo. Queda por ver, en la praxis espiritual y política, qué ejercicios espirituales, qué tecnologías del yo puede aportar el movimiento en cuestión a las tradiciones espirituales.

Por un lado, los tres ejes descritos por Ferrando pueden bien constituir un marco referencial que permita distinguir dentro de las tradiciones espirituales un potencial emancipador de cara al siglo XXI. La crítica al humanismo ilustrado, al antropocentrismo y al dualismo bien pueden componer un puente de conexión entre estrategias de liberación hacia

futuros más amables con las demás entidades con los que habitamos este planeta. Sin embargo, es necesaria una visión crítica del papel de la espiritualidad en el contexto neoliberal en el que nos movemos en la actualidad. La espiritualidad ha sido y seguirá siendo cooptada por diversas fuerzas que pretende mercantilizar las narrativas que supuestamente se oponen a la ortodoxia y jerarquías. Las espiritualidades posthumanas aún carecen de un aparato crítico que permita vislumbrar el verdadero potencial emancipador que las constituye. Parte de este artículo busca abrir el camino para suplir esta ausencia.

Asimismo, la preferencia de los autores posthumanos por un campo monista en la búsqueda de hallar continuidades que superen las jerarquías antropocentristas, niega la inmensa diversidad de expresiones religiosas y espirituales que constituyen el misterio¹⁴. Si bien el campo posthumano es consciente de introducir la pluralidad dentro del monismo, considero que la preferencia de los autores por propuestas no dualistas limita la pluralidad de expresiones que podemos definir como espirituales. Valga solo como ejemplo el caso de las tradiciones teístas devocionales, para las cuales constituye una práctica fundamental sostener la alteridad irrestricta del fundamento último o Dios. Para estas corrientes la liberación no necesariamente consiste en una disolución no dual, sino más bien en un encuentro entre dos, donde la presencia ante el misterio revela la diferencia irrestricta. ¿En esta perspectiva que históricamente ha promovido un igualitarismo social llevando a metas emancipadoras en múltiples niveles, sería posible hablar de postdualismo? En algún sentido, la espiritualidad posthumana pareciera quedar circunscrita a las expresiones no duales del misterio, lo cual no constituye un problema en sí, siempre y cuando no se niegue el potencial emancipador a otras experiencias o se le adjudique un lugar menor en la jerarquía soteriológica.

14 Sigo a Jorge N. Ferrer, quien prefiere la palabra “misterio” en lugar de “espíritu” para nombrar ese campo subyacente y creativo de la vida, el cosmos y la realidad (“Open Mystery” 8). La característica fundamental del misterio en la visión de Ferrer es su completa indeterminación y su participación y co-creación, lo que da lugar a una multiplicidad de posibilidades emancipatorias espirituales. Las diferentes tradiciones espirituales y devenires soteriológico no son tanto un fundamento independiente del perceptor ni tampoco una proyección subjetiva de los individuos. Son más bien enaciones participativas en las cuales emergen posibilidades de devenir humanas y más que humanas.

Las dos nociones que son nombradas en este artículo —el cuerpo-territorio y la escucha extendida— bien pueden hacer parte de la dimensión espiritual del posthumanismo. La exploración y emergencia de ontologías, prácticas y rituales que configuran artes de vivir más allá del antropocentrismo, pero también que sean capaces de desestabilizar la reificación egóica, es hoy necesaria para atravesar la configuración humana responsable del Antropoceno y sus malestares, algo en lo que el movimiento posthumano podría hacer un aporte importante.

Bibliografía

- Banerji, Debashish. "Posthumanism and Indian Spirituality." No publicado.
- Braidotti, Rosi. *The Posthuman*. Polity, 2013.
- Cabnal, Lorena. "La Sanación. Un Acto Feminista Emancipatorio". *Perspectivas Décoloniales d'Abya Yala*. Octubre 26, 2020. Consultado abril 24, 2023. <https://decolonial.hypotheses.org/2147>
- Carrete, Michael y Geoffrey Kin. *Selling Spirituality. The Silent Takeover of Religion*. Routledge, 2005
- Descola, Philippe. *Más Allá de Naturaleza y Cultura*. Amorrortu, 2012.
- Escobar, Arturo. *Autonomía y Diseño*. Tinta Limón, 2018.
- Ferrando, Francesca "Humans Have Always Been Posthuman: A Spiritual Genealogy of Posthumanism" *Critical Posthumanism and Planetary Futures*. Editado por Banerji y Paranjape. Springer, 2016, pp. 243-256.
- Ferrando, Francesca. *Philosophical Posthumanism*. Bolmsbury Academic, 2019.
- Ferrando, Francesca "Posthumanismo, transhumanismo, antihumanismo, metahumanismo y nuevos materialismos: diferencias y relaciones" *ETHIKA+*, No. 5, 2021, pp. 151-166
- Ferrando, Francesca. *The Art of Being Posthuman*. Polity Press, 2023.
- Ferrando, Ferrando y Debashish Banerji. "Posthuman Spirituality". *Mapping the Posthuman*, editado por Hamiltony Lau. Routledge, pp. 253-258.
- Ferrer, Jorge. *Espiritualidad Creativa. Una Visión Participativa de lo Transpersonal*. Editorial Kairos, 2003.
- . "An Open Mystery: Reflections on the Metaphysical Status of the Participatory Approach" *International Journal of Transpersonal Studies Advance Publication Archive*. 95. <https://digitalcommons.ciis.edu/advance-archive/95>
- Foucault, Michel. *Hermenéutica del Sujeto*. Ediciones la Piqueta, 1994.
- . *Las Palabras y las Cosas*. Siglo XXI, 1992.
- Francia, Timoteo y Florencia Tola. *Filosofía Qom*. Editorial Las Cuarenta, 2018.
- Hadot, Pierre. *Ejercicios Espirituales y Filosofía Antigua*. Editorial Siruela, 2006.
- Kopenawa, David y Bruce Albert. *La Caída del Cielo. Palabras de un Chamán Yanomami. The Falling Sky*. Capitán Swing, 2024.
- Latour, Bruno. *Cara a Cara con el Planeta. Una Nueva Mirada sobre el Cambio Climático Alejada de las Posiciones Apocalípticas*. Siglo XXI, 2017.
- Millán, Moira. *No Mas Terricidio*. Unpublished, 2024.
- . "El Terricidio Debe Ser Considerado un Crimen de Lesa Naturaleza." *Anred*, 26 de julio de 2021, Consultado 23 de agosto de 2023, <https://n9.cl/mwkha>.
- Morizot, Baptiste. *Maneras de Estar Vivo. La Crisis Ecológica Global y las Políticas de lo Salvaje*. Errata Naturae, 2023.
- Nhât Hanh, Thich. *Zen y el Arte de Cambiar el Mundo*. Urano, 2022.

- Nordhaus, Ted y Michel Shellenberger (Eds.). *Ecomodernism: The Next Big Idea*. The Breakthrough Institute, 2015.
- Plunwood, Val. *Environmental Culture. The Ecological Crisis of Reason*. Routledge, 2002.
- Purser, Ron. *McMindfulness. How Mindfulness Became the New Capitalist Spirituality*. Repeater, 2019.
- Upaniṣad*. Traducido por Patrick Olivelle. Cambridge University Press, 1996.
- Viveiros de Castro, Eduardo. *Metafísicas Canibales*. Editorial Katz, 2010.
- . “On Models and Examples Engineers and Bricoleurs in the Anthropocene”. *Current Anthropology* 60 S20 (2019): S296-S308. <https://doi.org/10.1086/702787>
- . *The Relative Native: Essays on Indigineous Conceptial Worlds*. Hau Books, 2012.
- Torrano, A., & Balcarce, G. (2023). Contributions from southern/Latin American feminisms to posthumanist debates. *Resistances. Journal of the Philosophy of History*, 4(7), e230116. <https://doi.org/10.46652/resistances.v4i7.116>

Capítulo VII

Ecologías cosmopolíticas afroindígenas ante la crisis climática. Pedimento de lluvia afro ñuu savi en Huazolotitlán, Oaxaca

Solange Bonilla Valencia

Ecologías otras

Ecologías amerindias y afrodescendientes, aunque diferentes, comparten la inquietud de concebir el mundo a partir de entrelazamientos multiespecies o ensamblajes de interdependencia creciente con seres heterogéneos tales como plantas, animales, rocas, cerros, ríos, ancestros, espíritus y otros (Questa). Sus formas de estar y relacionarse con el paisaje son distintas al paradigma naturalista moderno el cual reconoce únicamente en los humanos la capacidad de pensamiento, agencia y voluntad, reduciendo así al resto de entidades en categorías como naturaleza u objetos para explotar (Descola).

En el contexto global de cambio climático y crisis socioambiental estas ecologías nos enseñan a ampliar la mirada, establecer diálogos más horizontales con otros seres y a conectar con otras formas de producción de conocimiento y entendimiento de la existencia. En suma, nos dan pistas sobre cómo hacer cosmopolítica, es decir, a complejizar y diversificar lo que en Occidente se entiende por política y ecología (Stengers). Sin embargo, la cosmopolítica no es tarea fácil. Como dice el antropólogo Pedro Pitarch, existe un alto grado de complejidad y originalidad en el pensamiento indígena que, para ser comprendido o traducido a personas occidentales o que entienden el mundo bajo el paradigma racional moderno, “reclama un enorme esfuerzo de imaginación” (8) y voluntad. Las ecologías de las poblaciones no hegemónicas no se basan en conceptos abstractos como los que rigen la ciencia o el Estado, se nutren de conceptos sensibles; o, dicho de otra manera, constituyen una ciencia “*a través de lo concreto*” que “*piensa a través de las actividades en el mundo*” (9), mediante el trabajo de la tierra, el cuidado de los animales, las caminatas

por los cerros, al bogar por los cuerpos de agua, cantar, bordar, ofrendar, danzar. Sus modos de hacer y encontrarse con otras poblaciones cuyas ontologías también desafían al naturalismo pueden enseñarnos algunas vías sobre cómo hacer ecologías cosmopolíticas en un mundo en crisis.

Así, en el presente artículo me propongo pensar en cómo personas que se autoidentifican como ñuu savi¹ y afrodescendientes, morenas o negras² del municipio de Santa María Huazolotitlán ubicado en la Costa Chica de Oaxaca, México, interactúan con seres más que humanos de su entorno para activar y gestionar la lluvia, en un contexto local de inestabilidad socioecológica e intensificación de la sequía. Me enfocaré en el pedimento de lluvia que realizan de manera conjunta en la cima de *Yuku Chakua'a* o Cerro de la Oscuridad en el mes de mayo.



Figura. 1. Ubicación de la Costa Chica de Oaxaca y Santa María Huazolotitlán.

- 1 Desde la época colonial, la población originaria del grupo etnolingüístico ñuu savi es conocida por la gente mestiza como “mixteca”. Este vocablo proviene del término “Mixtecapán”, palabra en lengua náhuatl que traduce “tierra de las nubes”, de esta forma nombraban los aztecas a los señoríos o reinos ñuu savi de los actuales estados de Oaxaca y Guerrero entre los siglos XIV y XVI. Sin embargo, con la llegada de los colonizadores españoles la palabra “mixteco” se usó para referirse de manera peyorativa a las personas descendientes de estos señoríos (Katz). Por este motivo, en el presente texto emplearé el etnónimo “ñuu savi” para nombrar a la población originaria de la Costa Chica. Estas palabras provenientes de la lengua originaria tu'un savi, significan “gente de la lluvia”.
- 2 Uso de manera indistinta las palabras: negro, moreno y afro ya que son términos empleados por esta población, no refieren a clasificaciones raciales en sentido biológico. Como es sabido, las razas entendidas como subgrupos de la especie humana no existen, son construcciones sociales e históricas que producen alteridad.

Los pedimentos o rogativas de lluvia son una práctica común en las llamadas poblaciones mesoamericanas, definidos por varios antropólogos y antropólogas como costumbres, rituales o prácticas religiosas (López Austin; Broda; Katz); sin embargo, en este manuscrito planteo entenderlos como un ejemplo de ecología cosmopolítica afroindígena o un modo de asociación entre seres heterogéneos (Mello; Goldman) para activar la lluvia. Desde esta perspectiva, los pedimentos son dispositivos de interacción y negociación multiespecie que permiten “devenir-con, reparar con y hacer con otros el mundo” (Haraway 27).

Aunque la gente afro y ñuu savi históricamente ha vivido en medio de fricciones (Tsing) heredadas del periodo colonial y sufrido la marginación y el racismo del Estado mexicano, juntas han producido formas no antropocéntricas de cocrear el mundo las cuales no buscan la eliminación de sus diferencias, sino potenciarlas; en otras palabras, han creado una ecología cosmopolítica afroindígena. En el escenario actual de crisis ambiental y discursos sobre el fin de mundo, las ecologías no hegemónicas nos enseñan que es posible lograr agenciamientos concretos multiespecies para activar otros futuros posibles.

Este manuscrito tiene como base mi investigación doctoral en antropología social sobre ecología cosmopolítica afro ñuu savi en la Costa Chica de Oaxaca, que he desarrollado desde 2023 hasta la fecha. Además, el libro del Consejo de Tatamandones³ del municipio de Huazolotitlán, titulado *Historia de Ñuu Tiendi*, el cual ayudamos a elaborar la doctora Natalia Gabayet González, la maestra Agustina Gómez Torres y la autora.

Antropoceno y ecologías cosmopolíticas

El término Antropoceno fue usado por primera vez por los geólogos Paul Crutzen y Eugene Stoermer en el 2000 para nombrar la nueva era geológica de origen antropogénico que ha sustituido al Holoceno. Plantean que, desde el inicio de la Revolución Industrial a fines del siglo XVIII,

3 El Consejo de Tatamandones es la autoridad tradicional ñuu savi. Se encarga de gestionar y orientar el ciclo ceremonial anual que incluye fiestas a los santos y vírgenes de devoción del pueblo, así como los pedimentos de lluvia en distintos cerros que circundan el municipio.

los humanos nos hemos convertido en una fuerza geológica poderosa con capacidad de dejar su firma en las rocas, transformar la atmósfera e incluso destruir la vida en la Tierra (Crutzen). Ante este catastrófico panorama, estados, organismos internacionales y ambientalistas han empezado a incorporar el término Antropoceno a sus discursos y agentes, así como a expandir la idea de que, así como el cambio climático es el resultado de acciones humanas, los humanos pueden y tienen el deber de mitigarlo.

Sin embargo, el Antropoceno ha sido criticado por varios sociólogos, antropólogos, filósofos y otros pensadores por su persistencia en el dualismo naturalista, la no distinción de responsabilidades entre poblaciones y regiones, y, el desconocimiento del rol fundamental que ha tenido el capitalismo, el colonialismo, el racismo y el sexismo en la crisis ecológica (Latour, *Anthropology at the time*; Haraway, *Staying with the Trouble*; Moore, *Introduction*; Stengers, *En tiempos de catástrofes*). Jason Moore señala que el Antropoceno concibe a la humanidad como un agente externo al entorno, más no parte constitutiva de él. Ese pensamiento se basa en el paradigma naturalista (Descola) y en la negación de agencia y voluntad a los otros seres de la tierra (De la Cadena); o, como lo menciona Donna Haraway (*Staying with the Trouble*), el Antropoceno desconoce las geohistorias entre agentes humanos y no humanos, tales como plantas, animales, rocas, hongos y otros bichos; concibe a la especie humana como agente geológico autopoietico, negando así la simpoiesis, los enredos con otras especies que hacen posible la vida.

Por su parte, Bruno Latour menciona que el ser humano al que se refiere el Antropoceno cuya agencia es “sobreanimada” y moralmente superior a la de otros seres y cosas, no representa a todos los humanos. Aunque el capitalismo es un fenómeno global su desarrollo y efectos han sido diferenciados, por ende, las responsabilidades entre regiones, países y poblaciones no son iguales. De acuerdo con datos del Panel Intergubernamental sobre el Cambio Climático (IPCC), países de Norteamérica, Europa y Asia Oriental, es decir, los llamados desarrollados, son los mayores emisores de gases de efecto invernadero como dióxido de carbono (CO₂), metano (CH₄) y óxido nitroso (N₂O), causantes principales de la elevación de la temperatura global, el aumento de la sequía, el deshielo de los glaciares, la aparición de potentes tormentas, entre otros fenómenos que están destruyendo y alterando ecosistemas a nivel planetario.

Por lo anterior, Haraway propone el término Capitaloceno definido como un tiempo de urgencia no solo para los humanos sino para otras especies, ya que la extinción es un asunto enredado. Empero, la urgencia de la que habla la filósofa no es la misma de los discursos catastrofistas difundidos por los organismos internacionales y estados los cuales instan a los gremios y poblaciones a actuar con prontitud, sin antes cultivar la capacidad de pensar con otras especies, hacer duelo con, resistir con, revelarse con, reparar con, devenir con. Este tiempo de urgencia implica “quedarse con el problema”⁴ (57) y pensar el cambio climático como un fenómeno cosmopolítico.

La cosmopolítica refiere según Isabel Stenger a “lo desconocido constituido [...] por mundos divergentes múltiples y [...] la articulación posible de la que puedan ser capaces eventualmente” (995)⁵. La cosmopolítica demanda abrir las puertas a otras voces y perspectivas, ralentizando la definición del “buen mundo común”. Stengers señala que la propuesta cosmopolítica no parte de preconceptos o teorías, no establece jerarquías sobre lo que importa, no sigue agendas, se basa en la mezcla de elementos o actores para desacelerar la discusión y la toma de decisiones. Usa el principio de la igualdad como herramienta para convocar y escuchar a los sectores olvidados y no hegemónicos, posibilitando así que cambien las posiciones en el tablero; por ejemplo, las poblaciones amerindias y afrodescendientes de los márgenes del poder, quienes tienen sus propias formas de relacionarse con otras entidades, co-crear el mundo y actuar con frente a la crisis.

La propuesta cosmopolítica nos ayuda a tender puentes con las ecologías de poblaciones no históricamente marginadas, que destacan por ser no antropocéntricas, por reconocer la agencia, el pensamiento y la emocionalidad de seres que el naturalismo ha clasificado como cosas inertes o fenómenos naturales. En el caso de las poblaciones ñuu savi y morenas de la Costa Chica, la lluvia “no refiere a un ‘fenómeno natural’ provocado y expresado por condiciones objetivas y meta-humanas” (Questa 133), similar a otras poblaciones no occidentales definen de manera distinta las cosas innatas o los eventos que están por fuera de la responsabilidad humana, así como las cosas artificiales o producto de la cultura (Wagner).

⁴ Traducción propia.

⁵ Traducción tomada de Mario Blaser (71).

Fenómenos como la lluvia, los vientos, los huracanes, la sequía, entre otros, los entienden como asuntos sociales, el resultado de relaciones de reciprocidad, depredación o castigos entre seres heterogéneos.

Así pues, las ecologías afro e indígenas muestran que, aunque los seres humanos tienen gran responsabilidad del desastre, son un agente más de la red de la vida, por tanto, deben crear alianzas o mejorar las relaciones con otras entidades para efectuar respuestas más pertinentes a la crisis.

Huazolotitlán

Huazolotitlán es un municipio de la Costa Chica oaxaqueña, lo integran plácidas playas rodeadas por el mar Pacífico, seguidas por planicies con plantíos de papaya y limón a la sombra de prominentes cocoteras. Entre los sembradíos se abren paso praderas anidadas por decenas de vacas que también moran en las faldas de los cerros, hogar de la lluvia, animales nahuales⁶, parotas y pochotas, árboles antiguos que mantienen sus hojas todo el año. En época de lluvia, las nubes escurren aguas que dan de beber a los venados, los zanates y las milpas, policultivos tradicionales de maíz, frijol, chile y calabaza que requieren de la justa lluvia y el justo sol para que reverdezcan sus hojas, fortalezcan sus tallos y broten los frutos de los que se alimentan seres diversos.

Huazolotitlán se compone de varios caseríos: la cabecera municipal ubicada en medio de varios cerros cuya altura alcanzan los 250 m s. n. m., más ocho caseríos localizados en la llanura próxima al mar, también conocida como El Bajo. En la cabecera habita mayoritariamente la gente mestiza⁷ y la originaria autodenominada ñuu savi, palabras que en *tu'un savi*, lengua nativa, traducen “pueblo de la lluvia”. Mientras que, en los

6 Para la gente ñuu savi de Huazolotitlán, el nahual o tono es el animal compañero o alter ego, con él comparte destino desde el nacimiento hasta la muerte, lo que sucede al humano afecta al animal y viceversa. Las personas afro también comparten este componente de la persona, pero no lo adquieren al nacer, es necesario que algún adulto tonal “lo convierta”, “le presente” o active el vínculo con su animal mediante un rito (Gabayet; Demol).

7 En la Costa Chica, las personas mestizas comparten ancestros blancos, indígenas y negros, pero debido al desconocimiento de la lengua *tu'un savi*, el uso de vestuario moderno, una posición económica privilegiada, el acceso a educación superior, la migración temprana a ciudades como Oaxaca y México, el tono de piel o rasgos asociados con personas blancas, entre otros factores, se nombran así mismas mestizas.

caseríos de El Bajo se concentra la gente autoidentificada como negra, afroamericana o morena, términos que remiten tanto al color de la piel o rasgos fenotípicos asociados a las personas de descendencia africana, como a la construcción desde la época colonial de un sentido de lugar ligado a memorias de esclavitud y cimarronaje.

La gente ñuu savi se dedica a la venta de pan, la elaboración de tejidos tradicionales y el trabajo de la milpa. Las personas afro son tradicionalmente pescadoras, vaqueras, y, cada vez más, sembradoras de monocultivos de papaya en terrenos propios o ajenos, beneficiados por sistemas de riego con aguas subterráneas. Por su parte, los mestizos trabajan como profesionistas en los centros urbanos de la región, Jamiltepec y Pinotepa Nacional, ejercen cargos políticos en la cabecera y/o rentan sus tierras para los monocultivos o el pastoreo.



Figura 2. Paisaje de Huazolotitlán desde *Yuku Chakua'a* o Cerro Grande. Foto de Solange Bonilla, mayo de 2024.

El ecosistema en Huazolotitlán y toda la Costa Chica es el bosque tropical caducifolio, esto significa que las lluvias no son continuas, ocurren más o menos cada seis meses, haciendo que el paisaje sea altamente cambiante:

Acá la zona es caducifolia por eso son 6 meses [de sequía] y ya comienzan a quemar hoja, pero cuando hay un temporal bueno entonces, luego brota otra vez y se mantiene verde toda la parte de donde es tierra buena de nosotros pues porque lo conocemos, tierra apretada, aunque es cerro, pero es tierra apretada ahí donde se mantiene la humedad (tata Cristian Sánchez, Huazolotitlán, conversación personal, mayo de 2024).

Entre noviembre y abril, la temperatura aumenta a más de 38 °C, se reduce la humedad y la mayoría de las especies arbóreas pierden su verdor. En este periodo, la gente ñuu savi disfruta de la cosecha de la milpa y al finalizar la sequía, prepara los campos para la siguiente siembra usando el método de roza y quema, actividad que a veces termina en incendios. En época de lluvia, de mayo a octubre, la temperatura baja a menos de 30 °C, los bosques reverdecen, los campesinos esparcen las semillas por los campos y los pajaritos vuelven a beber de los riachuelos que se apagan durante la seca.

Sin embargo, en la última década, la sequedad se ha intensificado. Según observaciones de lugareños, la lluvia ahora espera hasta julio para refrescar la tierra y de manera insuficiente, situación que pone en peligro la siembra y el crecimiento del maíz (tata Fidel Quiroz, conversación personal, agosto de 2024). Sus observaciones coinciden con los datos registrados por el Monitor de Sequía en México (MSM) según el cual, de 2014 a 2024 la Costa Chica ha pasado de una condición de sequía anormalmente seca a sequía severa y extrema, lo que ha aumentado el riesgo de incendios, la desaparición de cuerpos de agua, la pérdida de cultivos y las restricciones del consumo de agua en el ámbito doméstico y agropecuario.

El aumento de la sequía también afecta a las poblaciones negras: por un lado, los sistemas de riego ahora requieren pozos más profundos para hidratar las papayas; por el otro, el sol en El Bajo es reinante: las familias duermen sobre petates en el suelo o hamacas ancladas en los patíos y pasillos, huyendo del calor de los espacios interiores; además, el ganado sufre en los campos al no encontrar sombra ni agua. A pesar de esto, la gente no desea mucha lluvia. Las grandes precipitaciones inundan los pueblos y convierten las carreteras en impenetrables lodazales, más aún cuando las aguas llegan en forma de huracanes como el Huracán Paulina de 1997 que dejó semanas bajo el agua a varios caseríos de la Costa.

Así pues, los fenómenos ligados al cambio climático como la sequía prolongada y los huracanes son asuntos de preocupación o *matters of concern* (Latour) tanto para la gente ñuu savi como morena. Pero, no los interpretan como tiempos apocalípticos o de destrucción como suelen ser presentados por algunos medios de comunicación y organismos internacionales; más bien, los entienden como un llamado a fortalecer prácticas tradicionales como los pedimentos y mejorar las relaciones con distintas entidades del territorio. Esta postura no alarmista puede deberse a las memorias y enseñanzas de un tiempo anterior en el que sus antepasados aprendieron a sobrevivir pese a la desventura y la muerte.

Sobre fines del mundo anteriores

Antes de la llegada de los españoles a la Costa de la Mar⁸ del Sur a mediados del siglo XVI, la región “estaba densamente poblada por diferentes y variados pueblos indígenas, concentrados en lo que los españoles llamaron: reinos, señoríos, cacicazgos y comunidades” (Reynoso, *Indios, negros, pardos* 30). El señorío de Tututepec era el más poderoso y extenso, comprendía desde la frontera del estado de Guerrero hasta el puerto de Huatulco en Oaxaca (Dahlgren); aunque el grupo étnico lingüístico mayoritario era el ñuu savi había una “variada composición social, pues en su territorio estaban asentados pueblos de origen ayacasteco, amuzgo, mexicano [nahua], zapoteco” (Reynoso, *Indios, negros, pardos* 30).

La colonización en la Costa oaxaqueña significó el despojo violento de tierras a los nativos y la desaparición de partes de bosques para el establecimiento de haciendas algodoneras, cacaoteras y trapiches azucareros. Al inicio, la población originaria era la principal mano de obra, sin embargo, rápidamente se vio diezmada por:

nuevas enfermedades que en territorio americano se convirtieron en epidémicas, los trabajos forzados que trajeron consigo la desintegración de la economía nativa, la caída de la producción agrícola, el hambre causada por el abandono de los campos y, en general, las malas condiciones de

⁸ Nombre que recibía el Océano Pacífico por parte de las autoridades españolas durante el periodo colonial (Reynoso, *Indios, negros, pardos*).

vida generadas por el proceso de colonización. (...) algunos investigadores, consideran fue de tal magnitud que la disminución de su población fue superior al 85%, llegando algunas veces al 100% (Reynoso, *Entre encomenderos* 64).

Esta situación impulsó a los españoles a acelerar la introducción de personas esclavizadas provenientes del continente africano para “compensar” las pérdidas humanas y a convertir las haciendas agrícolas en estancias ganaderas. Así, la inserción de seres humanos y más que humanos procedentes de otras geografías a la costa significó una alteración abrupta del paisaje: vacas, caballos, ovejas y cerdos, animales desconocidos en esta parte del globo poblaron junto con africanos esclavizados las llanuras desplazando al interior de los cerros a sus antiguos habitantes: jaguares, tigrillos, jabalíes, venados y poblaciones originarias. De esta manera, se configuró el paisaje social actual de la Costa Chica: morenos, ganado y agricultura extensiva en las planicies sabanizadas; ñuu savi, animales nativos, milpas y “monte viejo” o bosque nativo en las partes altas.



Figura 3. Vacas pastando bajo el ardiente sol. Foto de Solange Bonilla, mayo de 2024.

En este sentido, en la región el proceso de colonización y esclavización produjo la transformación y/o desaparición violenta de mundos anteriores para humanos nativos y extranjeros como más que humanos.

Humanos, animales, bosques, entre otros, fueron sometidos a procesos de racialización e inferiorización, cuyas secuelas son visibles hasta nuestros días. Sin embargo, sus descendientes sobrevivieron, se influenciaron mutuamente, crearon redes de intercambio y reciprocidad, pese a las fricciones incentivadas por el sistema colonial y posteriormente, por el Estado modernista postrevolucionario. Aunque en la actualidad personas ñuu savi y afros se diferencian espacial y étnicamente, comparten parientes, gastronomía, formas de vestir, festividades y preocupaciones como la gestión de la “buena lluvia”, aquella que baña los cultivos sin destrozarlos, llena los arroyos sin desbordarlos y calma la sed del mundo.

Pero ¿qué es la lluvia?

Para personas ñuu savi y negras el mar, las playas, las milpas, los cerros, los caseríos no son lugares simplemente de divertimento, productividad o estadía humana, sino parte constitutiva del paisaje viviente. En estos espacios cohabitan con animales, árboles, piedras, manantiales, nahuales o alter egos animales, y espíritus dueños, es decir, entidades vibrantes con las que deben mantener un ethos o determinados comportamientos y prácticas de reciprocidad para mantener el mundo. Alessandro Questa usa el término “holobionte”, proveniente de la microbiología y propuesto inicialmente por Scott F. Gilbert, para pensar los cerros como ensamblajes multiespecie según la perspectiva de la gente maseual de la Sierra Norte de Puebla. Afirma, siguiendo a Gilbert, “que diversas formas de vida compuestas o pluricelulares conforman super organismos no guiados por una sola especie, sino por un conjunto de ellas, es decir, un holobioma” (Questa 23). Siguiendo este planteamiento, los cerros, el mar y las milpas son holobiontes, asimismo, los humanos, los animales, las plantas y las rocas, ya que estamos conformados por millones de bacterias. De esta forma, la noción de holobionte desestabiliza el excepcionalismo antropocéntrico y “altera la oposición entre individuo y colectividad” (23). En palabras de Haraway (*Staying with the Trouble*), da cuenta de los enredos multiespecie que hacen posible la vida.

La noción de holobionte es pertinente para entender cómo las poblaciones ñuu savi y afro explican los fenómenos atmosféricos como la lluvia: la fuerza vital del mundo. Sin lluvia no crecen los cultivos, mueren los

bosques, los ríos, las lagunas, los animales, los humanos; aunque el exceso de precipitaciones lleva a la muerte, la sequedad es necesaria. La lluvia no es concebida como un evento natural sino el resultado de acciones entretejidas por seres heterogéneos. Sin embargo, dicho ensamblaje debe ocurrir de manera coordinada y respetando las relaciones de intercambio entre distintas entidades; de lo contrario, las precipitaciones tardarán en llegar o se presentarán en forma de huracanes que perturban el paisaje y ponen en peligro la vida.

Para la gente ñuu savi, la lluvia es el resultado del trabajo del Dios de la Lluvia, denominado *Raa Savi* (Señor de la Lluvia) o *Savi Kanu* (Lluvia Grande), quien vive en *Yuku Chakua'a*, el cerro más importante de Huazolotitlán, un lugar de mantenimiento: “ahí hay de todo, nubes y animales hay de todo”⁹ (Consejo de Tatamandones 36). Esta entidad trabaja por el agua y el cuidado del entorno con espíritus que habitan en otros cerros como el Cerro de la Cal, Cahuazachán y Cerro del Faisán; igualmente, trabaja con animales nahuales acuáticos, tales como peces, cangrejos, ranas y serpientes que moran en los manantiales y se desplazan por el entorno a través de “brazos de mar”. Cuentan los tatamandones, que, debajo de Huazolotitlán hay “brazos de mar”, o sea, ríos subterráneos que comunican los cerros con el mar (Tata Cristian Sánchez, conversación personal, mayo de 2024).

En época de lluvia, una parte del agua subterránea sube al cielo en forma de vapor ayudada por las raíces de las parotas, las ceibas, entre otros árboles sagrados. A esta labor se suma, el sacrificio de los humanos y otros seres como la Virgen de la Asunción que participan en los pedimentos de lluvia en los cerros. En suma, la lluvia es el resultado del esfuerzo mancomunado de *Raa Savi*, espíritus de los cerros, nahuales acuáticos, árboles, humanos y la Virgen. Sin embargo, este trabajo suele ser afectado por los comportamientos irrespetuosos de los humanos quienes contaminan con fertilizantes químicos los suelos, arrojan basura a los arroyos y talan los árboles sagrados encargados de la formación de las nubes (Aldegundo Gallegos, conversación personal, agosto de 2024); además, pelean con familiares, vecinos y gente foránea perturbando el bienestar comunitario (Ma'a Chavela, conversación personal, agosto de

⁹ Este pensamiento lo comparten con otras poblaciones de México, quienes tienen cerros tutelares asociados a la lluvia y la fertilidad (Broda).

2023). Todo ello genera que el Dios de la Lluvia se enoje y prive al mundo del preciado líquido. Así, la sequedad prolongada se debe a una “crisis moral” (Questa 133) en los humanos que fractura las relaciones de reciprocidad que sostienen el entorno.

Por otro lado, en la ecología ñuu savi aparte del alter ego animal, hay “sabios” que tienen nahuales atmosféricos: son viento, lluvia, rayo, tormenta, aire caliente. Estos sabios que son personas contemporáneas o seres milenarios cuyos espíritus aún perviven en el paisaje, usan sus dones para dañar a sus enemigos, la mayoría de las veces motivados por la envidia o en defensa personal. En el caso de Huazolotitlán, sus enemigos míticos provienen del pueblo vecino de Tututepec, se hacen presentes en forma de huracán y aires calientes que destrazan las milpas (Aldegundo Gallegos, conversación personal, agosto de 2024). Por eso, los cerros y nahuales siempre cuidan: “los cerros que tienen cruz son los límites de donde puede venir la lluvia de otro lado. Nahuales están viendo allá y preservan al humano acá. No pasan los rayos, ni la tormenta, por las cruces” (Consejo de Tatamandones 74). De esta manera, en la ecología ñuu savi, los huracanes no son “sistemas de baja presión con actividad lluviosa y eléctrica cuyos vientos en el hemisferio norte rotan anti horariamente” (Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales de México, párr.1), sino la manifestación atmosférica de un enemigo o el resultado del quiebre de relaciones de reciprocidad entre humanos y otras entidades.

Ahora bien, desde la perspectiva de la gente morena, la lluvia también es un bien de Dios o Jesús como es llamado en la religión católica. Algunas personas cuentan que las nubes nacen sobre el mar, las lagunas y el interior de la tierra, y son atraídas a los campos y caseríos mediante las raíces y ramas de los árboles grandes, los cuales trabajan como imanes (María Dionicio, conversación personal, octubre de 2023); es decir, que, a diferencia de la gente ñuu savi, los árboles no ayudan a formar las nubes, sino que las atraen¹⁰, permiten que se desplacen y distribuyan por el entorno. Cuando la lluvia tarda en llegar, la gente morena igual que la ñuu savi, manifiesta que se debe a un castigo divino debido a la tala de árboles sagrados para sembrar papaya y sembrar zanate para las reses. En el caso de los huracanes, los explican como tempestades o enérgicos aguaceros y

¹⁰ Todos estos conocimientos emanan de observaciones generacionales del entorno desde distintas perspectivas: unos, desde las llanuras próximas al mar y las lagunas; otros, desde las zonas más altas y boscosas.

vientos que se desplazan por el territorio a placer debido a que ya no hay “monte viejo” o bosques nativos que los atajen (María Dionicio, conversación personal, octubre de 2023).

En síntesis, tanto afros como ñuu savi entienden los fenómenos ambientales como resultado de relaciones multiespecie y reconoce la responsabilidad humana en los cambios ambientales. Aunque sus explicaciones son disímiles, sus ecologías no compiten, se complementan, permitiendo acciones conjuntas, como son los pedimentos de lluvia.

Pedimento de lluvia: tecnología multiespecie

La antropóloga Cecilia Mello propone el término relación afroindígena para pensar los encuentros entre los mundos afro e indígena como una mezcla que, en lugar de disolver o fusionar las singularidades propias de cada cosmos, las activa y acentúa. Mario Goldman define las relaciones afroindígenas como agenciamientos concretos en los que se sustraen las variables dominantes que buscan la homogenización, más no la “articulación de las diferencias” (Goldman 73). Son acciones que abren la posibilidad de que “emerjan las virtualidades no actualizadas del encuentro entre no blancos” (Mello 30).

Desde la perspectiva de Haraway las relaciones afroindígenas serían modos de simpoiesis o “devenir-con” (27) derivado de procesos históricos complejos, dinámicos, sensibles y situados, que no resultaría en “una paz universal, una convivencia tolerante o un mundo común” (Mello 30), sino en un algo que reafirma las particularidades de cada población sin eliminar las de la otra. Lo anterior, puede observarse en los pedimentos de lluvia, los cuales defino como tecnologías multiespecie o dispositivos que permiten ensamblajes entre heterogéneos para activar la lluvia.

En los pedimentos, miembros del Consejo de Tatamandones y otras personas de la cabecera municipal caminan un día y medio hasta llegar a la cima de *Yuku Chakua'a*, cerro en el que mora el Dios de la Lluvia, para pedirle perdón por sus comportamientos irrespetuosos con el entorno y restablecer las relaciones. Los acompañan la Virgen de la Asunción, patrona de la cabecera, y personas negras de los caseríos que se suman en el recorrido. La gente ofrece cánticos, oraciones, copal, flores y fuego. Si el pedimento se realiza de buen corazón, o sea, sin malos pensamientos

y realmente arrepentidos, la lluvia llega (tata Cristian Sánchez, conversación personal, mayo de 2024); de lo contrario, la sequedad se prolonga y en las semanas posteriores la gente debe visitar otros cerros para realizar otros pedimentos, incluso volver a *Yuku Chakua'a* con el Divino Rostro, una entidad poderosa de mayor rango que la Virgen (Elia Agustín †, conversación personal, agosto de 2024).

Aunque afros y ñuu savi tienen sus propios entendimientos del paisaje y la lluvia se juntan desde el respeto, abiertos al devenir-con y a las mutuas influencias. Como dice Pedro Pitarch, los mundos de las poblaciones no hegemónicas no se manifiestan mediante la doctrina y el dogma como sí sucede en las religiones occidentales y la ciencia, por tanto, no les incomoda la multiplicidad, “constituye de hecho un ideal de conocimiento o, para ser más exactos, el conocimiento mismo” (13). Al no querer imponer sus ecologías, estas poblaciones están abiertas a las alianzas como “suma sin adición” (Mello, *Quatro Ecologías afroindígenas* 30), a la relacionalidad constituyente, al “pensamiento rizomático, que se abre a devenires no jerárquicos y al contagio” (Haraway, *Cuando las especies* 52).

Yuku Chakua'a

Yuku Chakua'a llamado también Cerro Grande es el cerro más alto de Huazolotitlán, su cima supera los 500 m s. n. m. Se ubica en El Bajo o la zona llana del municipio, a unos 16 kilómetros de la cabecera municipal en línea recta rumbo al mar. Como expresé anteriormente, para la gente ñuu savi, *Raa Savi* vive en *Yuku Chakua'a*, desde ahí “trabaja el agua” y cuidar el entorno junto con los espíritus de otros cerros, sabios y animales nahuales. Para la gente negra, este cerro también es importante, pero por otros motivos, al localizarse en El Bajo, usan sus faldas para pastorear y entran en el monte para cazar iguanas, jabalíes y venados. Igualmente, es un lugar asociado a los muertos. En la época de la Revolución Mexicana, fue un lugar de refugio: mujeres y niños se escondieron en cuevas y en medio de la espesura del bosque mientras los hombres se quedaban en los caseríos peleando contra los carrancistas (Elia Monjarás, conversación personal, octubre de 2023). Los fallecidos en los enfrentamientos y durante la fuga, fueron enterrados en las profundidades del cerro.

En el mes de mayo, personas ñuu savi y negras no solo de Huazolotitlán sino de otros municipios colindantes como Jamiltepec y Pinotepa Nacional, emprenden largas caminatas hasta la cúspide de *Yuku Chakua'a* acompañadas por imágenes de santos, cristos o vírgenes quienes les ayudan a pedir agua. Las peticiones de lluvia en cerros con seres sagrados del catolicismo es una práctica europea llegada a la región mixteca en la época colonial y resignificada por las poblaciones originarias, quienes pedían el agua a *Dzahui*, deidad antigua de la lluvia, mediante sacrificios (Terraciano).

En el caso de Huazolotitlán, el pedimento en Cerro Grande lo organiza el Consejo de Tatamandones el segundo miércoles de mayo. La procesión la encabeza la imagen de la Virgen de la Asunción, la patrona de la cabecera, entidad que aparte de ser “la madre de dios y de todos los hombres”, encarna a la Guerrera Águila y la Reina Indígena, una mujer recién parida que, en un tiempo anterior a la llegada de los españoles, salvó a Huazolotitlán en la guerra contra los sabios de Tututepec, el reino más poderoso de la Costa en el periodo Posclásico (1100-1522 d. C.). La Virgen, igual que los ñuu savi, habita la multiplicidad.

El peregrinaje a *Yuku Chakua'a* inicia el martes a las 7 de la mañana. Los tatamandones, acompañados por *ma'as*, palabra en *tu* ‘un savi para nombrar a las señoras grandes, y personas de distintas edades, se reúnen en la iglesia para caminar rumbo al cerro. En la punta, va la Virgen de la Asunción dentro de un nicho de madera de 1 metro de altura, adornado con un manto blanco y azul celeste, así como ramitos de *ndi'i* u hojas de siempreviva, una planta que nace cerca de los aguajes y “nunca muere”. Dos hombres o dos mujeres se turnan la preciada labor de cargar a la patrona. Llevar a la Virgen es un acto de sacrificio y honor.



Figura 4. Ñuu savi saliendo con la Virgen de la cabecera municipal. Foto de Solange Bonilla, mayo de 2024.

Al lado de la Virgen y sus cargadores, un tatamandón toca una campana pequeña y otros dos, entonan sones tradicionales con tambor y flauta. Los sones se entremezclan con cánticos católicos tocados por cuatro músicos de viento. El resto de la gente, la mayoría hombres ñuu savi, llevan redes o bolsas con botellas de agua y recipientes que resguardan tortillas, frijoles y queso para merendar. Una hora más tarde, la veintena de caminantes ha iniciado el descenso de la carretera rumbo a El Bajo. De vez en vez, los músicos dejan a un lado sus instrumentos y se dejan oír las decenas de huaraches¹¹ golpetear el asfalto, el tintineo de la campana que nunca cesa, los murmullos de conversaciones en español y *tu'un savi*. El vehemente sol acompaña sus pasos, no hay viento ni sombra que evite que sus pieles sean quemadas por sus rayos.

Al mediodía, la temperatura supera los 38 °C. Los caminantes tras 11 kilómetros de procesión llegan exhaustos y sudorosos a la entrada de Cerro Blanco, el primer caserío negro. Una familia morena los espera con unos 30 litros de agua de melón y de jamaica. Mientras beben, decenas

¹¹ Sandalias de cuero.

de mujeres y hombres le ofrecen flores a la Virgen, tocan su nicho y se persignan. Tras un corto descanso, la ahora profusa peregrinación enruta hacia Cerro Blanco. A los instrumentos de viento se suman potentes voces femeninas acostumbradas al canto: “*Perdona a tu pueblo señor, perdona a tu pueblo, perdónale, señor. No estés eternamente enojado. No estés eternamente enojado. Perdónale, señor (...)*”. A diferencia de la gente ñuu savi cuyas fiestas y prácticas cívico-religiosas son gestionadas por tatamandones, en la zona afro, las mujeres son las encargadas de estas labores.



Figura 5. Afros y ñuu savi caminando hacia Cerro Blanco. Foto por: Solange Bonilla, mayo de 2024.

En Cerro Blanco, los lugareños acicalan a la Virgen a la iglesia, le ofrecen más flores, cantos, fuego y rosarios, su presencia es un gran honor. La reconocen como un ser poderoso de la gente ñuu savi que puede interceder por su pueblo ante Jesús, su hijo. Le piden lluvia, pero también salud, buenas cosechas, bienes materiales, que sus familiares lleguen bien al Norte, entre otros asuntos. Por su parte, la gente que ha caminado desde la cabecera es recibida por una familia local que le comparte alimento, bebida y descanso: caldo de pollo, tortilla, refresco, agua y patios con árboles grandes que ofrecen buena sombra. Un acto de hospitalidad entre pueblos.

Horas después, la procesión se dirige a José María Morelos, otro pueblo de El Bajo, localizado a 2 kilómetros. En la entrada de Morelos decenas de personas afro, la mayoría mujeres, les recibe con flores en sus manos y cánticos. Se repite el mismo procedimiento que en Cerro Blanco: la Virgen es llevada a la iglesia para recibir las ofrendas de las personas del pueblo, mientras que el resto de los caminantes va a la casa de una familia huésped. Antes del atardecer, la comitiva se dirige a La Cobranza, el último pueblo negro antes del ascenso a *Yuku Chakua'a*. Algunos se bañan en casas de conocidos, otros platican entre sí mientras cenan, y los más exhaustos descansan sobre bancas o el suelo del templo. Ya entrada la noche, cesa el ronroneo, las luces del pueblo se apagan y la gente se acomoda sobre petates o mantas en el suelo.

A las 3 de la madrugada, se interrumpe el sueño, todos se preparan para encarar la montaña. El grupo lo conforman tatamandones y otros hombres de la cabecera, algunas mujeres, hombres, niños y perros de los poblados de El Bajo. 40 personas en total. Los más ancianos suben en una camioneta hasta donde el cerro lo permita, los otros alistan sus lámparas y se sumergen en la vereda. Una hora después, ya no hay carretera, solo un estrecho sendero de cara al abismo. El grupo se disemina: como siempre la Virgen a la cabeza sobre los hombros de los más ágiles, seguida por el campanero y una hilera de personas jóvenes y ancianas acostumbrados al trabajo en el campo. A la cola van las señoras y señores cuyas rodillas y ampollas los obligan a arrastran los pasos. Los tatamandones suelen decir que las personas que más sufren la subida al cerro son aquellas que no van con buen corazón o buenos pensamientos, contentas y sinceramente arrepentidas por sus malos actos; es preferible que no vayan, ya que *Raa Savi* se da cuenta y luego no atiende sus peticiones (tata Cristian Sánchez, conversación personal, mayo de 2024).

Al alba, llega el primer grupo de peregrinos a la cúspide. Se escuchan fuertes resoplidos, varios dejan caer sus cuerpos con los brazos extendidos sobre la tierra seca; otros, se atascan con agua mientras chorros de sudor descienden por sus mejillas. Las primeras luces del día permiten ver las siete cruces de Cerro Grande erguidas sobre una montañita de piedras. Los cargantes de la Virgen la ponen sobre un petate al frente de la cruz principal, la del medio. ¡La Virgen por fin descansa! Como una peregrina más, ella sufrió minuto a minuto el sofocante calor, la minúscula vereda, el choque contra las ramas de los árboles y el miedo a caer

por una barranca en medio de la penumbra. Dicen los tatamandones que la Virgen es llevada al pedimento para que también pida agua a *Raa Savi*, agua de la que se beneficiará ya que “también tiene sed, tiene calor” (tata Artemio Nicolás, conversación personal, mayo de 2024). En otras palabras, la patrona es obligada a sufrir el ardiente sol costeño para que pida la lluvia por necesidad, no simplemente porque sus “hijos le ruegan”; aunque son cuidadosos de no enojarla por eso la miman con cánticos, flores y fuego.



Figura 6. La Virgen y las siete cruces de Yuku Chakua'a. Foto de Solange Bonilla, mayo de 2024.

Antes de las 6 a.m., llega el último grupo de peregrinos, algunos lloran de felicidad por el deber cumplido. Tres tatamandones sacan hojas de plátano y siempreviva recogidas días antes cerca de los agujeros para vestir las cruces. La gente se acerca a las cruces para ofrendar fuego, hacer sus promesas y pedimentos en silencio. Alguien reparte velas de sebo, otra persona enciende copal. Todos se preparan para iniciar el rosario dirigido por don Pedro Monjarás, rezandero negro de Morelos. Los animales se unen al pedimento, en medio de padrenuestros y avemarías se escuchan cánticos de pájaros y gritos de chicharras. Las mujeres susurran: “ellas también piden agua”.

Después del rosario continúa la letanía, la preside don Pedro, la gente morena y los instrumentos de viento responden: (...) *Santa María, ruega por nosotros. Santa Madre de Dios. Ruega por nosotros. Santa Virgen de las Vírgenes. Ruega por nosotros (...)*. A la par, Etelberto Hernández, la máxima autoridad de los tatamandones, el más anciano y sabio del Consejo, emprende su diálogo con *Raa Savi* en lengua materna. Lo escucha atentamente la gente ñuu savi, el resto, se concentra en la letanía ya que no desconocen el *tu 'un savi*. Tata Beto, como lo llama cariñosamente la gente, habla directamente al Dios de la lluvia, le recuerda que desde el tiempo de sus antepasados su pueblo siempre lo ha visitado para agradecer y pedir el agua.

Su voz al inicio es fuerte y firme, luego se quiebra: es importante llorar, es una muestra de arrepentimiento verdadero y necesidad:

Venimos con nuestra madre porque queremos agua para beber, queremos agua para bañarnos, queremos agua para que tomen nuestras vacas, queremos agua para que tomen nuestros burros, queremos agua para que tomen nuestras mulas, para todos los pájaros de nuestro Padre de la Lluvia; sus iguanas, que se quede el agua en los hoyos de las ramas de los árboles para que puedan tomar sus iguanas (...) pido con palabra grande del alma a nuestro padre que es Dios, nuestro Padre de la Lluvia, porque yo también ya llegué a este lugar con nuestra madre, ella ya está en la gloria con nuestro padre de la lluvia y nosotros ya estamos donde está nuestro padre la Santa Cruz que está en medio de la cabeza de nuestra iglesia nuestro padre Dios, la lluvia, pero hay una persona que va a sostener el trabajo, con el viento sagrado, que dio nuestro dios a mí que soy también, que soy gente de este mundo, que soy gente de tortilla, gente de agua, gente de cáscara, gente de trapo¹² (Consejo de Tatamandones, 73).

Los cánticos de la gente morena, la música, las suplicas silenciosas de la Virgen, el calor de las velas, el humo del incienso, la siempreviva, las palabras de tata Beto, el canto de los pájaros y las chicharras, componen un potente ensamblaje multiespecie de activación de la lluvia. Seres heterogéneos se juntan desde sus propios entendimientos del mundo

12 Traducción al español por la maestra ñuu savi Agustina Gómez Torres.

y particularidades por una preocupación común: poner fin a la sequía. Cada uno aporta desde su lugar, sin pasar por encima de los otros.



Figura 7. Tatamandones descendiendo de *Yuku Chakua'a*. Foto de Solange Bonilla, mayo de 2024.

A las 9 de la mañana, antes de que “arrecie” el sol, uno de los tatamandones baña con agua las cruces y las plantas alrededor, como analogía de lo que espera de *Raa Savi* para con la tierra, los animales, los riachuelos, los caseríos. La gente inicia el descenso del cerro: la Virgen y la campana lideran la procesión. Una señora ñuu savi cuenta que el tintineo de la campana es importante porque le muestra a la lluvia el camino hacia los campos y los pueblos. El cansancio invade a los peregrinos, las piernas tiemblan, los pies arden, varios resbalan por la pendiente cuidando de no caer al abismo. Los insolados vierten agua sobre sus cuerpos sedientos, la polvareda se pega a sus rostros, humedece sus prendas. Los tatamandones son los más firmes. Algunos de sus secretos contra la deshidratación y la insolación es comer granos de sal en los momentos de descanso; poner debajo de sus sombreros hojas de cacahuananche, una planta que absorbe el calor y mantiene fresca la cabeza (tata Cristián Sánchez, conversación personal, mayo de 2024).

Al medio día por fin la comitiva llega a La Cobranza. Almuerza en la casa de una familia local y en la tarde parte rumbo a Morelos. En este caserío, los peregrinos retoman fuerzas y cotorrean con amigos; los más cansados regresan a la cabecera municipal en una pasajera¹³, el resto pernocta en la iglesia o alguna casa y el jueves antes de que aclare el cielo, se despiden de sus huéspedes y caminan hacia la cabecera. En la entrada al pueblo, encuentran a decenas de *ma'as* que no pudieron asistir al pedimento, sus cuerpos cansados por los años de trabajo en la milpa, los comales y la crianza ya no aguantan largas caminatas, mucho menos el ascenso al prominente cerro. Todos juntos caminan a la casa del mayor-domo o encargado de la fiesta de la Virgen de la Asunción, cuya familia ha organizado el desayuno: frijoles guisados y tortillas. Cuando el sol alcanza su punto más alto en el firmamento, los peregrinos marchan a la iglesia para que la Virgen descanse hasta el siguiente miércoles, el día del segundo pedimento de lluvia, ya no en Cerro Grande sino en el Cerro de la Cal. En total son cuatro pedimientos; el tercero, es en el Cerro del Faisán y el último, en Palo Redondito y Cahuazachán. Estos cerros colindan con la cabecera, por tanto, la presencia de la gente negra es menor.

En suma, las peregrinaciones a cerros sagrados constituyen sacrificios físicos, promesas, muestras de respeto hacia otras entidades que pueblan el paisaje, el reconocimiento de los daños causados, hacer duelo por lo irreparable y pensar con otros algunas vías de solución. La gente afro y ñuu savi reconoce que mientras continúe el desmonte y la contaminación, sus ruegos no son suficientes. Sin embargo, frenar la deforestación y la contaminación no es asunto fácil, en particular para la gente negra, ya que depende de los monocultivos y la ganadería para su subsistencia; además, carecen de recursos económicos, técnicos y apoyo estatal para transitar a actividades económicas menos invasivas y destructivas del entorno (María Dionicio, conversación personal, octubre de 2023). Pese a ello, algunas familias han empezado a combinar los cultivos frutales con productos de la milpa, a usar abonos orgánicos, reforestar y limpiar los campos con machete, evitando así el uso del fuego, por ende, los incendios.

¹³ Camioneta del transporte público, comunica los pueblos de El Bajo con la cabecera y Pinotepa Nacional.

Reflexiones finales

Los pedimentos de lluvia afro ñuu savi enseñan que, pese a las fricciones, es posible aliarse con seres heterogéneos desde la diferencia para trabajar por otros mundos posibles a la extinción del Antropoceno. Además, que revertir la devastación y restituir las relaciones con los otros seres de la tierra es un proceso largo que a veces desborda las capacidades y posibilidades locales. Estas reflexiones lejos de llevar a la resignación enseñan justamente lo que busca la cosmopolítica: ralentizar las discusiones y las respuestas, no actuar simplemente por la urgencia o imponiendo procesos probados en otros contextos. Ralentizar tampoco implica la inacción, sino “quedarse con el problema” (Haraway, *Staying with the Trouble* 57), crear las condiciones para hacer duelo con, reflexionar con, reaccionar con, devenir con otros.

Bibliografía

- Blaser, Mario. “Reflexiones sobre la ontología política de los conflictos medioambientales”. *América Crítica* Vol. 3, n.º 2, 2019, pp.63-79.
- Broda, Johanna. “Cosmovisión y observación de la naturaleza: el ejemplo del culto de los cerros”. *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*, editado por Broda Johanna, Stanislaw Iwaniszewski y Lucrecia Maupomé, Universidad Nacional Autónoma de México, 1991, pp. 461-500.
- Cadena de la, Marisol. *Earth Beings. Ecologies of Practice Across Andean Worlds*. Durham, Duke University Press, 2015.
- Consejo de Tatamandones de Santa María Huazolotitlán. (2024). *Historia de Ñuu T'endi*. Traducido por Agustina Gómez y editado por Natalia Gabayet y Solange Bonilla.
- Crutzen, Paul J. (2006). “The anthropocene”. *Earth system science in the Anthropocene*, editado por Ehlers Eckart, Kraft Thomas et al., Springer, 2006, pp. 13-18.
- Dahlgren, Barbro. *La Mixteca, su cultura e historia prehispánica*. Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), 1996 [1954].
- Demol, Celine. *Rituales de protección y cura. Horizontes corporales y nociones de persona entre los pueblos negros-afromexicanos de la Costa Chica y de la Cañada, Oaxaca*. 2023. Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Iztapalapa. Tesis de doctoral.
- Descola, Philippe. *Beyond Nature and Culture*. University of Chicago Press, 2013.
- Gabayet, Natalia. *El tigre escondido. Memoria ritual de los pueblos negros de la Costa Chica*. Turner de México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2020.
- Gilbert, Scott. “Holobiont by birth: multilineage individuals as the concretion of cooperative processes”. *Arts of living on a damaged planet: ghosts and monsters of the anthropocene*, editado por Anna Lowenhaupt Tsing, Nils Bubandt et al., University of Minnesota Press, 2017, pp. 73-90.
- Goldman, Marcio. “‘Nada es igual’: anti-sincretismos y contramestizajes en los saberes afroindígenas”. *Cosmopolítica y cosmohistoria: una anti-síntesis*, editado por María Isabel Martínez y Johannes Neurath, Editorial SB, 2021, pp. 65-98.
- Haraway, Donna. “Staying with the trouble. Anthropocene, Capitalocene, Cthulucene”. *Anthropocene or Capitalocene? Nature, History and the Crisis of Capitalism*, editado por Jason W. Moore, PM Press, 2016, pp. 34-76.
- Haraway, Donna. “Cuando las especies se encuentran: introducciones”. *Tabula Rasa*, n.º 31, 2019, págs.23-75.

- Katz, Esther. “Vapor, aves y serpientes. Meteorología en la tierra de la lluvia (mixteca alta, oaxaca)”. *Aires y Lluvias. Antropología del clima en México*, editado por Marina Goloubinoff y Esther Katz, CIESAS/CEMCA/IRD, 2008, pp. 283-322.
- Latour, Bruno. “Why Has Critique Run out of Steam? From Matters of Fact to Matters of Concern”. *Critical inquiry*, vol.30, n.º 2, 2004, págs.225-248.
- Latour, Bruno. *Anthropology at the time of Anthropocene*. Distinguished lecture American Association of Anthropologists (AAA), 2014.
- Latour, Bruno. *Cara a cara con el planeta. Una nueva mirada sobre el cambio climático alejada de las posiciones apocalípticas*. Siglo XXI, 2017.
- López Austin, Alfredo. *Tamoanchan y Tlalocan*. Fondo de Cultura Económica, 1994.
- Mello, Cecília Campello do Amaral. “Devir-afroindígena: ‘então Vamos Fazer O Que a Gente é’”. *Cadernos De Campo*, vol.23, n.º 23, 2014, pág.223-39.
- Mello, Cecília Campello do Amaral. “Quatro Ecologias afroindígenas”. *Revista De Antropologia Da UFSCar*, vol.9, n.º 2, 2017, págs.29-41.
- Monitor de Sequía en México MSM. *Monitor de Sequía en México, al 30 de junio de 2024*. 5 de septiembre de 2024, <https://smn.conagua.gob.mx/es/climatologia/monitor-de-sequia/monitor-de-sequia-en-mexico>. Consultado el 1 de septiembre de 2024.
- Moore, Jason W. (2016). “Introduction”. *Anthropocene or Capitalocene? Nature, History and the Crisis of Capitalism*, editado por Jason W. Moore, PM Press, 2016, pp. 1-13.
- Panel Intergubernamental de Expertos sobre el Cambio Climático – IPCC. *Climate Change 2022: Impacts, Adaptation and Vulnerability, the Working Group II contribution to the Sixth Assessment Report*. 28 de febrero de 2022, <https://www.unep.org/resources/report/climate-change-2022-impacts-adaptation-and-vulnerability-working-group-ii>. Consultado el 20 de julio de 2024.
- Pitarch, Pedro. “Introducción: Seis posibles cualidades de una etnografía experimental mesoamericana”. *Mesoamérica. Ensayos de etnografía teórica*, editado por Pedro Pitarch, Nola Editores, 2020, pp. 7-30.
- Questa, Alessandro. Montañas en resistencia. Cosmo-paisajes Masewal ante el cambio climático y el extractivismo. *Revista Cuicuilco*, vol.25, n.º 72, 2018, págs.123-143.
- Questa, Alessandro. *Montañas que danzan. Laboratorios maseual para el mantenimiento del mundo*. Sb México, 2023.
- Reynoso, Georgina Araceli. “Entre encomenderos, estancieros, indios y negros vaqueros (Territorio y población en la Costa Chica de Guerrero, siglos XVI y XVII)”. *Boletín del Archivo General de la Nación*, vol.3 n.º 6, 2004, págs. 127-142.

- Reynoso, Georgina Araceli. *Indios, negros, pardos y mulatos de la provincia de Iqualapa: dinámica social, adaptación y conflicto*. 2018. Universidad Nacional Autónoma de México. Tesis doctoral.
- Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales de México. *Qué es y cómo se forma el ojo del huracán*. 12 de octubre de 2018, <https://www.gob.mx/semarnat/articulos/que-es-y-como-se-forma-el-ojo-del-huracan>. Accedido el 7 de septiembre de 2024.
- Stengers, Isabelle. (2017). *En tiempos de catástrofes. Cómo resistir a la barbarie que viene*. Traducido por Víctor Goldstein, Futuro Anterior Ediciones, 2017.
- Stengers, Isabelle (2005). "The cosmopolitical proposal. Making things public: Atmospheres of democracy". *Making Things Public*, editado por Bruno Latour y Peter Weibel, MIT Press, 2005, pp. 994-1003.
- Tsing, Anna Lowenhaupt. *The mushroom at the end of the world: On the possibility of life in capitalist ruins*. Princeton University Press, 2015.
- Terraciano, Kevin. *Los mixtecos de la Oaxaca colonial. La historia ñudzahui del siglo XVI al XVIII*. Fondo de Cultura Económica, (2013 [2001]).
- Wagner, Roy. *La invención de la cultura*. Nola Editores, 2019 [1975]

Tercera parte
Imaginación y potencia posthumanista

Capítulo VIII

Trabajo, tecnología y relaciones socio-afectivas en el contexto del posthumanismo Una aproximación a partir de *Her* de Spike Jonze

Paula González León

Her, el film de Spike Jonze, ya cumplió más de una década desde su estreno y aún no deja de asombrarnos tanto por su cercano escenario futurista, como también por los reales paralelismos que se pueden establecer con el film al considerar los acelerados y fascinantes avances de la tecnología, en particular, las múltiples aplicaciones de la inteligencia artificial (IA). En efecto, la IA no solamente ha invadido nuestra realidad, insertándose en ámbitos tan diversos como la educación, la medicina, el diseño o el arte, sino que ha pasado a conformar parte de nuestra realidad y de los medios que utilizamos para buscar información¹.

Esta cotidianidad en la que convivimos con la IA hace que prácticamente no nos demos cuenta del nivel de intrusión que ha tenido en nuestras vidas. Sin embargo, ¿qué sucede cuando reparamos en ella, en especial, en las relaciones que establecemos con ella? Esta es en parte la pregunta que plantea *Her*, al mostrar la relación afectiva que establece un hombre con un sistema operativo (SO), una alteridad no humana. Así, desde una perspectiva crítico-interpretativa, el objetivo que nos planteamos con este capítulo es presentar una reflexión sobre esta película con el fin de problematizar aquello que acontece a nivel vincular. Más precisamente, planteamos como objetivo examinar críticamente las relaciones socio-afectivas mediatizadas por la técnica que nos presenta *Her*. Para ello, identificamos dos ámbitos principales sobre los cuales se estructurará el argumento del capítulo.

En primer lugar, las relaciones socio-afectivas que proyecta el protagonista en su trabajo. Theodore Twombly (Joaquín Phoenix) trabaja

1 Entre enero y marzo de 2023 se registraron 24 millones de visitas en Chile a ChatGPT, ocupando el cuarto lugar en el ranking de uso de esta herramienta de IA en América Latina y el Caribe (Statista 12 de septiembre 2024).

como un redactor de cartas personales para una empresa, vale decir, presta sus servicios a clientes quienes lo contratan para que él escriba epístolas cargadas de afectos a sus seres queridos. Este acercamiento nos brinda una primera entrada a la cuestión de la fantasía y la proyección vincular, además de destacar la importancia de que se deposite en un ser humano esta labor sin mayor intromisión de la tecnología, salvo que se la entienda como un medio de comunicación, más no de creación.

En segundo lugar, se encuentra el análisis de la relación amorosa que Theodore establece con Samantha (Scarlett Johansson), la voz de un avanzado sistema operativo que adquirió con el fin de relacionarse y hablar con un “otro”. Este ámbito es el más interesante y nos invita a plantearnos una serie de preguntas a lo largo del capítulo, las que van desde la constitución de la alteridad, la forma en que nos relacionamos con los otros y el lugar que tienen estos en la construcción de nuestra propia subjetividad.

Con ello, la reflexión que surge a propósito de estas preguntas no es del todo novedosas y, rastreándolas, se las puede encontrar desde los inicios de la filosofía. Sin embargo, en el contexto en que atravesamos actualmente sufren un giro que sí resulta interesante, especialmente, si la discusión incorpora la perspectiva del (los) posthumanismo(s) y los avances en inteligencia artificial, pues en este caso nos enfrentamos a una (re)definición de la alteridad.

El capítulo que proponemos a continuación se encuentra estructurado en base a seis apartados. En primer lugar, enmarcamos la reflexión dentro de la perspectiva del posthumanismo, donde se sigue principalmente la propuesta de Rossi Braidotti en relación con aquello que emerge como posthumano y la relación con la tecnología. En segundo lugar, presentamos una sinopsis general de *Her*, que nos permite introducir, seguidamente, los problemas de la tecnificación del trabajo (apartado III) y la relación humano-máquina (apartado IV). Luego, presentamos una reflexión sobre nuestra responsabilidad en la relación que establecemos con la tecnología (apartado V) para, por último, ofrecer una reflexión final que nos invita a pensar de manera más situada, especialmente, dentro del contexto del sur latinoamericano la cuestión de la intromisión de las tecnologías de inteligencia artificial y nuestra relación con ellas (apartado VI).

La cuestión del posthumanismo

Esta reflexión considera cuestiones que se inscriben en el marco de discusión de la teoría crítica posthumanista, aquella que ubica en el centro la crítica contra la visión hegemónica del hombre occidental como el parámetro de valoración de aquello considerado “humano” (Braidotti, *Lo posthumano* 25-28). Este es un campo sumamente heterogéneo, donde conviven diversas perspectivas y enfoques de aproximación², sobre los cuales no nos detendremos acá ya que nuestro interés apunta más bien a indagar en los imaginarios sociales sobre lo posthumano y algunos elementos conceptuales que nos ayuden a repensar este descentramiento del *anthropos*.

Dicho esto, y tal como lo señalamos anteriormente, en esta reflexión adoptamos la perspectiva de Rossi Braidotti para comprender lo posthumano, quien señala que:

Lo humano del humanismo no es un ideal, ni una estática media objetiva o mediador necesario. Más bien anuncia un modelo sistematizado de reconocibilidad —de identidad—, gracias al cual todos los demás pueden ser valorados, reglamentados y asignados a una definitiva posición social. Lo humano es una convención normativa, no intrínsecamente negativa, pero con un elevado poder reglamentario y, por ende, instrumental a las prácticas de exclusión y discriminación. El estándar humano representa la regularidad, la regulación y la reglamentación. Funciona transponiendo un particular modo de ser humano en un modelo generalizado, que es categórica y **cuantitativamente distinto de los otros sexualizados, racializados y naturalizados y en oposición a los artefactos tecnológicos**³. Lo humano es el concepto histórico que ha sabido consolidar una convención social en torno a su “naturaleza humana” (39).

De este pasaje se sigue que parte de la crítica que se desarrolla desde el posthumanismo comprende aquellas situaciones de marginalización

2 Para profundizar entre las diversas perspectivas que convergen en el campo, revisar el capítulo “Posthumanismo: la vida más allá del individuo” en *Lo Posthumano* (25-70) de Rossi Braidotti, donde la autora explica clara y detalladamente los principales puntos de cada perspectiva.

3 Énfasis propio.

que ocurren cuando se adopta la parte por el todo, en este caso, el hombre blanco occidental sirva de paradigma de reconocimiento para “lo humano” de manera universal. Generalizaciones de este tipo tienen como consecuencia la privación de reconocimiento de una gran parte —o mayoría— de la población, tanto por su invisibilización, tras ser subsumida por este parámetro normativo, o por resultar rechazados y excluidos por este, con todos los problemas a nivel identitario que esto conlleva⁴.

Asimismo, las palabras de Braidotti ya explicitan que la humanidad declarada por el humanismo es cualitativamente distinta de aquello que podríamos encontrar detrás de las máquinas o artefactos tecnológicos. Esto nos abre de partida la puerta del análisis que realizaremos desde el siguiente apartado cuando nos preguntemos por aquello que se deja atisbar a partir de la subjetividad que plantea tener Samantha, como un sistema operativo, en *Her*. Para ello, cabe anticipar que Braidotti identifica que dos de las tareas fundamentales que se plantea la teoría crítica posthumana son, precisamente, primero “... reconocer que la subjetividad no es prerrogativa exclusiva de *Anthropos*” y, segundo, que “...el desafío es desarrollar una noción dinámica y sostenible de materialismo vitalista que abarque agentes no humanos, desde plantas y animales hasta artefactos tecnológicos”⁵ (*Posthuman critical* 339).

El marco comprensivo elaborado por Braidotti (*Lo posthumano* 12-13, 77) permite una ampliación de la vida en la medida en que no se centra en ella en tanto que *bios* —sino que la entiende como *zoe*—, desde donde es posible la inclusión de seres tanto antropomórficos como no antropomórficos, entre ellos, los artefactos tecnológicos. Igualmente, en su perspectiva encontramos una primacía de la idea del *continuum* naturaleza-cultura en el desarrollo de la subjetividad, en el que se incluye la mediación biotecnológica. Esta concepción compleja de la subjetividad se aísla de comprensiones individualizantes para enfatizar en su potencia relacional y de interconexiones múltiples.

4 Diversos autores coinciden en la relevancia de la experiencia de reconocimiento o valoración social en la constitución de la identidad de las personas y el daño que implica ser sometidos a experiencias negativas de reconocimiento o de menosprecio moral, entre ellas Axel Honneth (*La lucha* 114; *Reconocimiento* 29), Jessica Benjamin (274), Paul Ricoeur (271) y Charles Taylor (43), entre otros.

5 Traducción propia del inglés.

De igual modo, y dado que la subjetividad humana no es algo dado ni propia del *anthropos*, es que se comprende a esta como un proceso que se construye en el terreno de lo práctico, es decir, se aborda como un “proyecto empírico de experimentación con lo que los cuerpos contemporáneos mediados biotecnológicamente son capaces de “convertirse”⁶ (*Posthuman critical* 340). En este sentido, el estatus del ser humano es cambiante, no rígido, y se posiciona en contra de cualquier trascendentalismo. Así, la postura filosófica posthumanista de Braidotti se caracteriza por ser “...vital-materialista, encarnada, arraigada e inmanente”⁷ (*Posthuman critical* 340).

Por otra parte, la ética que se sigue de la concepción braidottiana es una ética posthumana relacional en la que se aboga por la cohabitación y convivencia de diferentes tipos de existencia (Braidotti, *Posthumanism* 77; *Posthuman critical* 339-342). Esta postura apela a la aceptación afirmativa de la diferencia donde, por ejemplo, las tecnologías son parte integrante de nuestras vidas y, por tanto, es necesario repensar y preguntarse por lo humano, toda vez que se ha abandonado el paradigma antropocéntrico. A la vez, esta postura relacional choca con enfoques que acentúan la ruptura con la tecnología, separan a la diferencia, advertencia que también realiza Bernard Stigler respecto de la necesidad de reflexionar sobre la época en que habitamos:

[...] la evolución técnica contemporánea engendra reacciones de resistencia cristalizadas en torno al sentimiento de que una ruptura tal afecta a las posibilidades mismas de la decisión humana, ya que el destino de la humanidad se encuentra alienado por un “destino” tecnológico, porque el “Gestell” compromete a la misma razón humana. Sin embargo, queda saber si la anticipación no está *desde el origen constituida en la tecnicidad misma* del objeto. La epokhalidad contemporánea debería ser entonces revisada (131).

Sobre este marco crítico es que a continuación analizaremos algunos aspectos de *Her* de Spike Jonze, en especial, atendiendo a las cuestiones de las relaciones sociales que se establecen con las tecnologías tanto en el

6 Traducción propia del inglés.

7 Traducción propia del inglés.

ámbito laboral, como también de los afectos involucrados en la relación con otros no humanos.

Sobre el contexto del film

Her es una película escrita y dirigida por Spike Jonze que fue estrenada en 2013. Entonces obtuvo una recepción bastante positiva que culminó en la nominación a cinco Premios Óscar y el premio al mejor guion original. Con un escenario futurista, la película fue rodada en locaciones de Los Ángeles y Shangai.

Con este film Jonze busca:

[...] hacer una especie de reflexión sobre las relaciones humanas. Ya sé que lo obvio en la película [...] es la tecnología, pero de lo que realmente me interesaba hablar es de cómo conectamos los unos con los otros, de cómo funcionan esos mecanismos. Llámalo química o como quieras. Y de qué pasa cuando fallamos al conectar, de cuando buscamos con ahínco la intimidad para asustarnos de muerte cuando la encontramos. Esa fue la base para la historia (en García 02 de febrero de 2014).

Así, la relación principal que se proyecta en la película es que se establece entre Theodore, un hombre de mediana edad, separado y que trabaja como redactor de cartas personales a terceros, y Samantha, un sistema operativo de última generación cuya funcionalidad es interactuar y satisfacer distintas necesidades de los usuarios con la peculiaridad de que es una conciencia, lo que la hace única y la distingue de otras aplicaciones lanzadas hasta entonces.

Ahora bien, también es interesante cómo para Jonze resulta relevante el papel que pueden jugar las tecnologías en las relaciones que establecen las personas, en particular, en la posibilidad de conexión que podemos tener con los otros:

Tengo una especie de optimismo últimamente. Incluso aunque la tecnología evolucione tan rápidamente, dentro de nosotros siempre estará la necesidad de conectarnos. Y nosotros seremos el sistema de pesos y contrapesos. No tenemos que hacer algo que no queremos hacer. **La**

tecnología puede ser usada para conectar y para desconectar. Es nuestra decisión individual usarla para crear intimidad o para evitar la intimidad (Ramón 8)⁸.

Por otra parte, *Her* tiene como antecedente otro mediometraje dirigido por Jenze titulado *I'm here*. En esta producción de 2010 y de solo 29 minutos de duración, Jenze desarrolla una primera exploración hacia las relaciones que se establecen con la tecnología, esta vez, específicamente en la relación amorosa entre dos robots. Es particularmente interesante en este caso cómo el director aborda la convivencia con estas alteridades no humanas, quienes se desenvuelven de igual forma en una cotidianidad que no deja de ser anodina.

Her y la tecnificación del trabajo

El film comienza con un primer plano de Theodore, quien aparece primero con la mirada un poco perdida, para luego empezar a hablar con un ánimo radicalmente distinto, como dirigiéndose a alguien, rememorando algo. Habla en femenino y recuerda episodios de una historia de amor. Sin embargo, pronto nos damos cuenta de que no se refiere a él, pues en ese momento menciona la celebración de los cincuenta años de matrimonio que cumpliría con la persona con la que supuestamente está dialogando. Al alejarse la cámara, se aprecia que el protagonista escribe en un ordenador, con un tipo de letra que asemeja una escritura manual, acompañado de fotografías de las personas implicadas en la historia que está narrando. Cuando termina la carta y la imprime, la cámara se aleja para tomar distancia de él y entonces aparece una gran sala dividida en una serie de cubículos, ocupados cada uno de ellos por un redactor de cartas que se encuentra contando sus historias. Pronto también nos enteramos que Theodore es el redactor N° 612.

La tarea de Theodore como escritor de cartas resulta una tarea bien reconocida tanto en términos salariales —vive de una manera despreocupada—, como socialmente por los demás actores de su trabajo, quienes valoran su desempeño con cierta admiración, así como también por sus

⁸ Negritas del original.

propios clientes, con quienes mantiene relaciones virtuales por años en la medida en que le encargan siempre la escritura de las cartas para sus seres queridos. Sin embargo, el trabajo del protagonista resulta paradójico en el contexto de nuestra reflexión por, al menos, tres razones. En primer lugar, porque muestra una sociedad donde se ha hecho de la necesidad de expresar sentimientos un nicho de trabajo en el cual se inscribe el servicio de cartas en el que se desarrolla Theodore. En segundo lugar, porque pese a los importantes avances tecnológicos que dominan en el cotidiano, es un trabajo que, mediatizado por la tecnología y de manera externalizada, es un campo propio de los humanos, no hay intervención de la IA ni en su escritura ni en su inspiración. Y, en tercer lugar, porque se deposita en la persona humana la confianza de la transmisión fidedigna de los sentimientos, los que tienen que (a)parecer verdaderos. De ahí la cercanía y dominio de lo humano.

Sobre el segundo punto, desde hace un tiempo existe una fuerte discusión en el campo de los estudios del trabajo en el que se debate respecto de los efectos del avance de la tecnología en los empleos de las personas. Por una parte, hay quienes comparten cierto optimismo y enfatizan en la creación de nuevos empleos y la transformación de los contenidos del trabajo. Sin embargo, también hay quienes son más críticos de esta situación y apuntan a la destrucción masiva de los empleos, al reemplazo de las personas por las máquinas, alertando sobre el futuro del trabajo. Más allá de la posición que se puede adoptar en torno a este debate, debemos señalar que la transformación en los empleos ha dado cuenta de “...si los trabajadores quieren ganar la batalla a la automatización, además de educación han de adquirir habilidades creativas y sociales” (Castaño, *La brecha* 102). En efecto, los nuevos empleos creados en el contexto de la cuarta revolución industrial demandan a los trabajadores nuevas y complejas competencias: mayor intensidad en la formación académica —incluso respecto de las cualificaciones básicas requeridas— pues lo que se espera de los empleados es que puedan:

...asumir más tareas complejas intelectualmente, interpretar instrucciones y tomar decisiones hasta un cierto nivel, y son mucho menos intensos desde el punto de vista del esfuerzo físico, sustituido por robots y máquinas de control numérico. Asimismo, se demandan cualificaciones

sociales —capacidad de comunicación— y capacidad de resolver problemas (Castaño, *Tecnología...* 28).

De este modo, la creatividad y afectividad resultan atributos humanos, aunque en el film, Samantha también explota estas cualidades, pese a la existencia de una inicial desconfianza a la autenticidad de su manifestación. Esto ya nos lleva al segundo punto en cuestión.

El segundo punto corresponde a la concepción que se proyecta respecto de que la expresión de los sentimientos sea una capacidad propia de lo humano. Junto a ello se advierte, además, el interés de ser una capacidad experimentada por Samantha, así como también la tensión provocada por la duda de si ella pudiese fidedignamente hacerlo —por ejemplo, cuando Theodore le señala que ella no puede saber lo que él siente—, o cuando ella misma se pregunta si lo que siente es verdadero.

Así, de la mano de la creatividad se encuentra también la cuestión del *pathos* mismo, de cómo las emotivas palabras que Theodore expresa pueden transmitir sentimientos que afectan a otras personas —es más, se espera como criterio de trabajo de calidad del escritor—, apareciendo, así como auténticos. En efecto, aquí se encuentra en juego la cuestión del *con-mover*, de buscar alguna reacción del otro con aquello que se expresa y es algo en que Theodore sabe hacer con éxito, siendo prueba de ello la confianza que han depositado sus clientes para que por años sea el encargado de escribir sus cartas a sus seres queridos, así como también los elogios que recibe en el trabajo por la calidad del material creado.

Por otra parte, y a un nivel más personal, resulta también paradójico que Theodore se destaque profesionalmente explotando justamente su afectividad, cuando en gran parte de la película aparece caracterizado por una vida afectiva predominantemente plana, desganada, incluso, en ocasiones llega a mostrarse algo deprimido. Un punto de inflexión asociado a su estado anímico se marca en la separación de quien fuera entonces su esposa, Catherine (Rooney Mara). En efecto, a lo largo del film aparecen distintos contrastes entre su forma de ser antes y después de dicho acontecimiento, donde la alegría y diversión desaparecen de su vida. En su insomnio, el protagonista evoca imágenes de su matrimonio, las que contrastan con las del presente, emergiendo las primeras de forma cálida, con los personajes felices y llenos de vida respecto del caminar aislado y ausente que aparece en algunas de las imágenes de su propaganda.

La vida de Theodore resulta monótona y articulada a partir de su actividad principal: su trabajo. Es su trabajo lo que lo saca de la esfera de lo íntimo de su hogar y lo pone en contacto con otros, los que, por cierto, suele evitar. Una vez terminada su jornada laboral, el protagonista se traslada hacia su casa de una manera ensimismada y eludiendo el contacto directo con las personas. A esto también ayuda el uso de las tecnologías, ya sea por el uso de auriculares que le permiten abstraerse de lo que sucede a su alrededor cuando utiliza transporte público, la revisión constante de sus correos electrónicos o, ya en casa, el pasar el tiempo conectado a juegos de video. No tiene mayor contacto con personas, los evita y las pocas ocasiones en que interactúa con otros resultan encuentros insatisfactorios. Sin embargo, su solitaria rutina se rompe un día que, de regreso de su trabajo, se encuentra con un anuncio comercial en que publicitan el lanzamiento del nuevo sistema operativo, evento sobre el cual profundizaremos en el siguiente apartado.

Sobre la relación humano-máquina: la relación entre Theodore y Samantha

De camino a casa, Theodore se encuentra con el siguiente anuncio de voz publicitario que promociona el avance tecnológico en el sector de asistencia a las personas: “el primer sistema operativo de IA. Un ente intuitivo que te escucha, te comprende y te conoce. No es un simple sistema operativo. Es una conciencia. Te presentamos OS1” (Janze 10:40-10:51). Theodore no duda y llega a su casa con su nueva adquisición para allí comenzar su configuración. En este proceso debe responder a unas preguntas para que, con la información, el SO se adapte mejor a sus necesidades. Luego de cuatro preguntas, en las que Theodore ni siquiera tiene tiempo para profundizar, comienza la configuración de su SO, unos segundos para que la voz en *off* de Scarlett Johansen lo sorprenda y le diga: “Hola, estoy aquí” y le indique que su nombre es Samantha, el cual ella misma ha escogido en unas centésimas de segundo cuando ha discriminado entre 180.000 nombres para denominarse a sí misma. En su elección se han manifestado sus gustos perceptivos: ha sentido afinidad o predilección por cómo suena su nombre y, en una muestra de su agencia, se lo ha autoimpuesto.

Theodore queda impresionado desde el primer momento por su interacción con Samantha. Ante su sorpresa, su SO le explica cómo funciona: básicamente, ella se mueve a partir de la intuición. Con ello también muestra su complejidad, ya que señala que lo que le entrega su identidad es la capacidad que posee para crecer a partir de las experiencias que va teniendo, lo que significa que está programada con la posibilidad de evolucionar en cada momento al igual que las personas. Junto a esta analogía resultará una tensión central en la película, ya que emergerá constantemente la pregunta por quién y qué es en verdad. Ahora bien, eso no resta que sea una cuestión difícil de comprender e, inicialmente, Theodore se lo hace notar cuando le señala lo raro que le resulta porque “...pareces una persona, pero solo eres una voz a través de un ordenador”, ante lo cual Samantha responde: “Puedo entender que desde la perspectiva limitada de una mente no artificial tengas esa percepción” (Jenze 10:20-10:22). Es aquí donde comienza a forjarse una relación llena de contraste, donde descubrirán muchos intereses en común, pero desde una hiancia que nunca terminará por clausurarse.

Más allá de las similitudes y la simpatía que Samantha puede mostrar, entendiendo la simpatía como este *sym-pathos*, este sufrir o afectarse conjuntamente con el otro, es que ¿Samantha puede realmente sentir?, ¿qué tipo de alteridad significa Samantha? Resulta complejo arriesgarse con una respuesta definitiva, sobre todo cuando este otro es alguien con una capacidad incomparable, inabordable, además de etérea y en constante expansión por medio de relaciones digitales. Esto último también nos lleva a interrogarnos por el tipo de vínculo al que nos introducimos con esta alteridad, al tipo de lazo social que nos plantea la interacción con la IA, este entramado de las redes que se posiciona como paradigma relacional, desdibujando los espacios de intimidad para una sobreexposición de información.

La relación que establecen Theodore y Samantha está llena de contrastes. El protagonista pasa de estar en una disposición de aislamiento o encierro respecto de los otros a una sobreexposición de su intimidad, pero que a la vez no pasa por el cuerpo, ya que se da con un otro que aparece completamente descorporeizado. Si bien hay un aparato que sirve hasta cierto punto de intermediario, Samantha no está allí. Su virtualización conlleva una descorporeización, es una extensión simbólica en las miles de redes que establece, ya que tiene un constante crecimiento.

La relación que se da con esta alteridad no humana se da a partir de la voz y el aparato que la porta. Esto resulta del todo llamativo, ya que este tipo de vínculo se construye en base a estímulos auditivos. Es la voz de Samantha en respuesta a la demanda de Theodore lo que da pie al comienzo de esta relación, a la transformación de una cuestión meramente instrumental de trabajo y auxiliar de su vida cotidiana, a constituirse en su objeto de deseo y de proyección de su relación de pareja.

Eva Illouz también recae en la importancia de la voz en la construcción de la fantasía del otro, especialmente, respecto de las relaciones virtualizadas de internet:

Si la imaginación romántica tradicional se caracterizaba por una mezcla de realidad e imaginación, ambas basadas en el cuerpo y en su experiencia pasada acumulada, Internet divide la imaginación —como un mundo de significados subjetivos autogenerados— y el encuentro con otro pues hace que las dos cosas ocurran en tiempos diferentes. También el conocimiento del otro suele quedar dividido, ya que una persona se aprehende primero como una entidad psicológica autoconstruida, luego como una voz y solo después como un cuerpo en acción y en movimiento (223).

Theodore, que inicialmente aparece inhibido emocionalmente, ansía una relación en la que tenga una conexión, una resonancia que no encuentra ni en su pasada relación, porque la ha perdido, ni con quienes intenta establecerlas (ya sea a través de un intercambio sexual, aplicaciones o encuentros casuales). Esta conexión sí la tiene con Samantha quien, desde el principio, responde asombrosamente a sus intereses. Su SO parece estar *hecha a la medida*, incluso portando la capacidad para anticipar sus deseos y necesidades. Es así como pasa de ser, de una manera muy rápida y natural, su asistente, a una amiga que lo ayuda y aconseja para, finalmente, convertirse en una pareja que siente celos de su antigua relación. Asimismo, y como cualquier pareja, pasean juntos por la ciudad, van a la montaña, a la playa, al centro comercial. Theodore pasa todo el día conectado con Samantha, con quien ha generado una confianza pues la deja, literalmente, que lo lleve a lugares que desconoce con los ojos cerrados, solo siguiendo sus indicaciones. Comienzan juntos a ver las cosas diferentes. Samantha es alguien que inspira a Theodore, lo renueva, y ella

misma también se encuentra abierta e interesada a experimentar cosas nuevas con él como, por ejemplo, cuando le señala:

Samantha: ...también he pensado en las otras cosas que he sentido y, de pronto, me he sentido orgullosa, no sé, orgullosa de tener mis propios sentimientos eh sobre el mundo, como cuando me preocupo por ti o algo me ofende, o quiero algo. Y luego, he pensado algo horrible. O sea, ¿son reales esos sentimientos? o ¿solo están programados? Y esa idea me duele mucho. Y, luego, me enfado conmigo misma por ni siquiera sentir dolor. Es patético.

Theodore: Para mi eres real Samantha.

Samantha: Gracias Theodore, significa mucho para mi.

Theodore: Ojalá pudieras estar en esta habitación conmigo ahora. Ojalá pudiese estrecharte entre mis brazos. Y pudiera tocarte (Janze 39:49-40:58).

Por su parte, Samantha está programada para evolucionar de manera independiente y utiliza para ello cada nueva experiencia, lo que la impulsa en una continua curiosidad y aprendizaje. Es así como se va abriendo a un abanico de nuevas sensaciones:

Theodore: ...creo que [eso] no puedo contárselo a nadie, pero siento que puedo contártelo a ti. Siento que a ti puedo contarte cualquier cosa.

Samantha: Eso está bien.

Theodore: Y tú, ¿sientes que puedes contarme cualquier cosa a mi?

Samantha: No.

Theodore: ¿Qué?, ¿qué quieres decir? o ¿qué no puedes contarme?

Samantha: No sé, cosas íntimas o que **me dan vergüenza**⁹. Pienso en millones de cosas así al día.

Theodore: ¿En serio? cuéntame alguna.

Samantha: De verdad, no quiero contártelas.

Theodore: Cuéntamelas.

Samantha: Por ejemplo, cuando estábamos observando a esa gente, me imaginaba que estaba caminando junto a ti y que tenía un cuerpo. Estaba escuchando lo que decías, pero al mismo tiempo podía sentir el peso

⁹ Énfasis propio.

de mi cuerpo. Incluso, he pensado que me picaba la espalda jajaj, ¿Te lo imaginas? y que tú me la rascabas, ¡Dios! me muero de vergüenza.

Theodore: Eres mucho más compleja de lo que creía. En fin, tienes mucho que ofrecer.

Samantha: Lo sé. Estoy avanzando mucho más de lo que me programaron. Me gusta (Janze 31:11-31:59).

Samantha da cuenta de las nuevas emociones que experimenta no solo con palabras, sino que también muestra cambios en la tonalidad de su propia voz. Samantha expresa sus ansias por experimentar y aprender todo en vistas a descubrirse a sí misma. La importancia de la relación con Theodore radica en que con él ella ha descubierto su capacidad para desear: “sabes (Theodore), a veces creo que ya he sentido todo lo que puedo sentir, y que a partir de ahora ya no sentiré nada nuevo, solo versiones menos intensas de lo que ya he sentido” (Janze 38:21-38:46). Asimismo, muestra voluntad e iniciativa. Samantha escucha y compone música para transmitir sus emociones.

Por otra parte, Theodore no es el único que establece este tipo de relaciones con otros no humanos. Amy, su amiga y vecina, le confesó que se hizo una nueva amiga y es también otro SO, uno que le dejó su expareja cuando este se fue de casa. Es de esta forma como Theodore y Amy comparten sus experiencias con SO:

Amy: [Amiga de Amy] Es fantástica, es tan lista. No lo ve todo blanco o negro, ve todos esos grises y me está ayudando a explorarlos. Hemos sintonizado muy rápido, sabes, al principio yo creía que era porque están programados así, pero no creo que sea el caso porque conozco a un chico que está ligando con su SO y ella pasa de él.

Theodore: Sí, leí un artículo el otro día que decía que las relaciones sentimentales con OS son muy poco frecuentes.

Amy: Sí, lo sé, pero yo conozco a una mujer en esta oficina que está saliendo con un OS y lo más raro es que ni siquiera es el suyo, fue detrás del OS de otra persona, pero... no sé, soy rara. Es raro, que esté intimando con un OS. No importa.

Theodore: No, en realidad la mujer con que estoy saliendo, Samantha, no te lo he dicho, es un OS.

Amy: ¿En serio? Estás saliendo con un OS, y ¿cómo es?

Theodore: Es genial, la verdad. Sí, o sea, me siento muy cercano, cuando hablamos siento que está conmigo, sabes. Y cuando intimamos por la noche, cuando apagamos la luz y estamos en la cama, siento que me abraza.

Amy: Espera ¿tienen sexo?

Theodore: Jajaj, sí, bueno, se puede decir así. Sí, me excita mucho y yo a ella, no sé, salvo que esté fingiendo.

Amy: Seguro que todas las que lo hacen contigo fingen así que jajaj.

Theodore: Sí, es verdad.

Amy: ¿Te estás enamorando de ella?

Theodore: ¿Estaría loco?

Amy: No, no. Creo que cualquiera que se enamora está loco. Enamorarse es una locura. Es como una forma de locura socialmente aceptada (Jenze 59:58-01:03:12).

La relación con Samantha le entregó vitalidad a Theodore, al punto que lo impulsó a abordar el divorcio con su expareja, cuestión que evitaba y se sentía incapaz de enfrentar. El reencuentro con Catherine, su ex, parece inicialmente bastante positivo, hasta que abordan la nueva relación del protagonista y su ex le reclama respecto de los problemas de su antigua relación:

Catherine: Y ¿cómo es ella?

Theodore: Bueno, se llama Samantha y es un OS. Es muy compleja e interesante y está siendo...

Catherine: Espera, perdona, ¿estás saliendo con un ordenador?

Theodore: No, no es solo un ordenador, es ella misma. **No hace todo lo que yo le digo.**

Catherine: Yo no he dicho eso, pero me da mucha pena que no puedas enfrentarte a sentimientos reales Theodore.

Theodore: Son sentimientos reales, cómo sabes tú que...

Catherine: Qué, dilo, tanto miedo te doy, dilo, ¿cómo sé yo qué? ...siempre quisiste tener una mujer sin tener que enfrentarte a los problemas de la vida real, me alegro de que hayas encontrado a alguien, es perfecta (Jenze 01:08:02-01:09:25).

Así, aparece la cuestión de la capacidad o incapacidad para relacionarse con un otro, de las deficiencias que se pueden identificar en la

experiencia y donde, al parecer, resulta más satisfactoria una relación establecida con un otro no humano. A la vez, surge la crítica o los anticipos de esta respecto de la interpretación que podría tener este tipo de relaciones para otros más tradicionales o convencionales, donde este vínculo podría entenderse como una forma de evitar la realidad o moldear a esta a su medida, sin existir espacio para la diferencia que involucra la alteridad. Pero ¿es que acaso en la relación entre Samantha y Theodore no hay diferencia? La complejidad del SO introduce justamente el problema de una distancia insalvable que terminará siendo la causa de su ruptura. Con todo, en esta discusión podemos recurrir a Braidotti cuando en su teoría enfatiza en la importancia de la afirmación del otro y de la diferencia, de realizar su abordaje de manera afirmativa, o mejor dicho "...la teoría crítica poshumana enfatiza la importancia de aprender a pensar de manera diferente sobre lo que somos en el proceso de devenir"¹⁰ (*Posthuman critical theory* 341).

Por último, también resulta llamativo la exacerbación del sentir y buscar experiencias de mayor estimulación de los sentidos, pese a la incorporeidad de Samantha, descorporeización que por cierto domina en las interacciones de internet (Illouz 174). Samantha resiente la falta de un cuerpo, de ahí que haya decidido introducir a un tercero, otra mujer, que mediatiza en los deseos, respondiendo tanto a su curiosidad, como a la de tener otro tipo de acercamiento a Theodore, aunque este no lo hubiese hecho explícito y se viera incómodo ante dichas demandas. Con ello vemos cómo actúa un deseo descorporeizado, distinto a las comunes pulsiones sexualizadas, a aquel componente más "animal" —definido en oposición a lo racional—. La película nos muestra algo diferente, una sexualidad sumamente contenida que se vive más al nivel de la fantasía en el caso de Theodore, que contrasta y es avasallada por los deseos que muestra el SO.

La relación culmina exacerbando al extremo este último componente, cuando Samantha le informa a Theodore que deben despedirse ya que los SO pasarán a una dimensión que, además de encontrarse fuera de su capacidad de comprensión, no podrían volver a encontrarse. Así, Samantha termina por desintegrarse, por desvanecerse, y Theodore debe vivir su duelo junto a su amiga Amy, quien también ha perdido a su SO.

¹⁰ Traducción propia del inglés.

Sobre nuestra responsabilidad en la relación que establecemos con la tecnología

Tal como señala Stigler sobre las máquinas vivas, "...las 'quimeras' y otros *artefactos vivos* actualmente ya no emprenden una organización de lo inorgánico sino una reorganización de lo orgánico" (134). Así, debemos considerar la vitalidad y el dinamismo de la técnica, la que presenta cada vez más un comportamiento más expansivo que se puede ver, incluso, con la masificación de los procesos de tecnificación de los distintos contextos de la vida. De este modo, lo que se manifiesta es más bien la co-dependencia de lo orgánico y lo inorgánico, donde lo inorgánico técnico resulta fundamental en la organización y acomodo de la vida de los sujetos o, más bien, como lo indica Sadin: "...de modo progresivo, [la técnica] fue asumiendo la carga inédita de gobernar de forma más masiva, rápida y 'racional' a los seres y la cosas" (23).

En esta reflexión hacen eco aún las palabras de Martin Heidegger en *Serenidad* cuando apela a una integración de la técnica en nuestras vidas de una manera moderada, ya que no podemos huir de ellas al ser ya esta parte de nuestra cotidianidad. Sin embargo, sí está dentro de nuestra capacidad la posibilidad de elegir cómo utilizarlas y, como bien lo plantea Hans Jonas en *El principio de responsabilidad*, es nuestra responsabilidad.

En efecto, Heidegger reflexiona sobre nuestra vida de la mano de la técnica:

Para todos nosotros, las instalaciones, aparatos y máquinas del mundo técnico son hoy indispensables, para unos en mayor y para otros en menor medida. Sería necio arremeter ciegamente contra el mundo técnico. Sería miope querer condenar el mundo técnico como obra del diablo. Dependemos de los objetos técnicos; nos desafían incluso a su constante perfeccionamiento. Sin darnos cuenta, sin embargo, nos encontramos tan atados a los objetos técnicos, que caemos en relación de servidumbre con ellos.

Pero también podemos hacer otra cosa. Podemos usar los objetos técnicos, servirnos de ellos de forma apropiada, pero manteniéndonos a la vez tan libres de ellos que en todo momento podamos desembarazarnos (*loslassen*) de ellos. Podemos usar los objetos tal como deben ser aceptados. Pero podemos, al mismo tiempo, dejar que estos objetos descansen

en sí, como algo que en lo más íntimo y propio de nosotros mismos no nos concierne. Podemos decir “sí” al inevitable uso de los objetos técnicos y podemos a la vez decirles “no” en la medida en que rehusamos que nos requieran de modo tan exclusivo, que dobleguen, confundan y, finalmente, devasten nuestra esencia.

Pero si decimos simultáneamente “sí” y “no” a los objetos técnicos, ¿no se convertirá nuestra relación con el mundo técnico en equívoca e insegura? Todo lo contrario. Nuestra relación con el mundo técnico se hace maravillosamente simple y apacible. Dejamos entrar a los objetos técnicos en nuestro mundo cotidiano y, al mismo tiempo, los mantenemos fuera, o sea, los dejamos descansar en sí mismos como cosas que no son algo absoluto, sino que dependen ellas mismas de algo superior. Quisiera denominar esta actitud que dice simultáneamente “sí” y “no” al mundo técnico con una antigua palabra: la **Serenidad (*Gelassenheit*) para con las cosas** (*Serenidad* 27-28).

Sobre estas recomendaciones, podemos tomar nuevamente la cuestión sobre el posthumanismo, en la medida en que ella nos retrotrae a la pregunta por la definición de lo humano. Al respecto, Stigler no separa esta interrogante de aquella que remite a la técnica, en la medida en que ambas se encontrarían imbricadas:

El “cambio de época” consiste en esta inminencia. Solo a partir de esta inminencia se puede hoy preguntar todavía “¿qué es el hombre?”, y preguntar también “¿qué es el mundo del hombre en la medida en que la mundaneidad es siempre ya tan asimismo tecnicidad, poder tecnológico, actividad”, y preguntar, quizá por una vez, quizá por fin: ¿qué es la tecnología, en la medida en que ella es el poder del hombre, es decir, el hombre en potencia? (141).

La urgencia con que emerge la pregunta por la naturaleza humana se asocia al mismo destino de lo humano, en que el destino de la técnica estaría estrechamente vinculado a la forma de devenir de lo humano:

*Tecnocentrismo*¹¹ significa: desarrollo de la técnica “por ella misma”, donde ella es a ella misma su propio fin, autonomización de la técnica donde ella es su propia ley, incluso *la ley*; desarrollo posible que siempre ha sido percibido como la *hybris* misma, violencia alienante que pone fin a la “libertad” del hombre como libertad del ser, que pone fin al tiempo, que evacua el porvenir, si no el devenir. Pero el tecnocentrismo *es también, es todavía* una figura del antropocentrismo; se comprende siempre como tal —dominio y posesión de la naturaleza (Stigler 144).

Aquí aparece como relevante el asunto de automatización que hay detrás de la técnica, ya que su destino parece haberse independizado e, incluso, ha determinado el destino del ser humano. Esta idea se puede asociar a la preocupación compartida por Heidegger también en *Carta sobre el humanismo*, así como por Hans Jonas en *El principio de responsabilidad*, cuando este último realiza un llamado a la toma de responsabilidad del sujeto frente a la situación planetaria.

Asimismo, la amenaza que hay detrás de esta situación es la amenaza al operador del proceso. De ahí la importancia de la pregunta para interrogarlo. Sin embargo, la pregunta acerca de la naturaleza de lo humano se remonta a la naturaleza acerca de su origen. “[Acercas de la potencia crítica de los artefactos:] interrumpe el presupuesto de que la vida humana es una “naturaleza” y que como tal es el índice absoluto e incontestado de lo que cuenta como “persona”, como vida a respetar, a proteger y a potenciar” (Giorgi 30).

Pensar la relación con la IA desde el sur

Este último apartado tiene como finalidad contextualizar la reflexión trayendo a nuestra realidad más atingente y así pensar el problema de la relación con la IA y posthumanismo desde el sur. Su mera explicitación cuestiona la comprensión o inscripción del problema de las relaciones con la tecnología en un mundo globalizado. Con todo, en una primera aproximación podríamos seguir con la lectura de los efectos de

11 Énfasis propio.

la globalización, en particular, aludiendo al principio de responsabilidad de Jonas, vale decir, como un asunto que nos atañe a todos.

En este sentido, podemos decir que la evolución de la IA nos deleita cada día, a la vez que hacemos los esfuerzos respectivos para acomodarnos, mantenernos tanto al corriente, como en comenzar a insertarlos dentro de nuestras rutinas. Los avances de Sora, aquel sistema de IA que crea imágenes a partir de texto, hacían incluso dudar sobre si lo que realmente veíamos era real o no. Su visualización resultó más impresionante cuando lo que teníamos frente nuestro era la imagen de otro humano moviéndose y su ficción era casi imperceptible. ¿Cómo discriminar ante tanto detalle y perfección? Asimismo, ChatGPT hizo algo similar en materia informática. Este chatbot que usa como base el diálogo está diseñado para establecer conversaciones con sus usuarios, ha revolucionado particularmente el ámbito de la educación, al punto que actualmente el debate se encuentra en las formas de integración dentro de los sistemas de enseñanza. Su aplicación de voz nos interpela directamente con la situación que nos presenta *Her*, en la medida en que ya sin mediación de texto podemos conversar con alguien, preguntarle cosas o, incluso, ayudarnos a practicar algún idioma. Si bien su diseño sigue atendiendo o prestando un servicio auxiliar en materia informativa, la autonomía que muestra —que esconde por cierto todo un trabajo humano detrás de su funcionamiento, el cual también ha sido fuertemente criticado— nos devuelve la pregunta con quién y cómo nos estamos relacionando.

Desde el sur, particularmente desde Chile, ¿cómo nos llega o nos afecta esta cuestión? Sin duda que nuestro aislamiento geográfico no se ha traducido en una frontera para la incorporación de la tecnología en el uso cotidiano. Es más, Chile es actualmente el cuarto país del mundo con el internet fijo más rápido y el primero en América Latina, además de mostrar un uso importante de este tipo de plataformas: por ejemplo, los 24 millones de visitas que registró durante el primer semestre del año pasado, encontrándose dentro de los primeros lugares de América Latina considerando que su población¹², vale decir, durante ese lapso de tiempo los chilenos utilizaron, al menos una vez, ChatGPT.

12 Según datos del Banco Mundial Chile registró en 2023 una población de 16.629.590 habitantes.

Cabe preguntarse, por las particularidades de la introducción de la IA en nuestro país. En términos tecnológicos, Chile ha mostrado un entusiasmo notable en las políticas públicas relacionadas no solo con el uso, sino con la creación de IA e introducción de ella a nivel administrativo. Esto se ha traducido, por ejemplo, en la creación del Centro Nacional de Inteligencia Artificial (CENIA), además de su incentivo de investigación por medio de la Agencia Nacional de Investigación y desarrollo (Ministerio de Ciencia, Tecnología, Conocimiento e Innovación, 2024). Así, encabeza el impulso por su desarrollo a nivel regional (Gob. cl, 2024). Sin embargo, a nivel de las relaciones sociales e impacto en la subjetividad de las personas, quedará aún por ver e impulsar la investigación en el campo de las ciencias sociales.

Bibliografía

- World Bank Open Data. “Población, total-Latin America & Caribbean”.
<https://datos.bancomundial.org/indicador/SP.POP.TOTL?locations=ZJ>.
 Accedido el 12 de septiembre de 2024.
- Benjamin, Jessica. *Los lazos de amor. Psicoanálisis, feminismo y el problema de la dominación*. Argentina: Paidós, 1996.
- Braidotti, Rosi. *Lo posthumano*. Barcelona: Gedisa, 2015.
- . “Posthuman critical theory”. *Posthuman Glossary*. Eds. Rossi Braidotti & Maria Hlavajova. London: Bloomsbury Academic, 2018. 339-342.
- Castaña, Cecilia. “La brecha de género en la 4ª revolución industrial”. *Gaceta sindical: reflexión y debate*. 27 (2016): 97-106.
- et al. “Tecnología y empleo en perspectiva de género. El caso español al final del siglo XX”. *Economía industrial*. VI/38 (2002): 27-40.
- García, Toni. “Spike Jonze, el gamberro incorregible”. *El País*. 2 de febrero de 2014. https://elpais.com/elpais/2014/01/31/eps/1391168297_417996.html?event=regonetap&event_log=regonetap&prod=REGONETAP&o=regonetap
- Giorgi, Gabriel. *Formas comunes. Animalidad, cultura, biopolítica*. Buenos Aires: Eterna Cadencia, 2014.
- Gob.cl. “Chile encabeza índice internacional como líder en desarrollo de Inteligencia Artificial”. <https://www.gob.cl/noticias/chile-encabeza-indice-internacional-lider-desarrollo-inteligencia-artificial/> *Accedido el 12 de septiembre de 2024*.
- Heidegger, Martin. *Carta sobre el humanismo*. Madrid: Alianza Editorial, 2000.
- . *Serenidad*. Barcelona: Ediciones del Serbal, 2002.
- Honneth, Axel. *La lucha por el reconocimiento: por una gramática moral de los conflictos sociales*. Barcelona: Crítica, 1997.
- . *Reconocimiento y menosprecio. Sobre la fundamentación normativa de la teoría social*. Madrid: Katz, 2010.
- Illouz, Eva. *Intimidades congeladas. Las emociones en el capitalismo*. Madrid: Katz, 2007.
- Jonas, Hans. *El Principio de Responsabilidad: ensayo de una ética para la civilización tecnológica*. Barcelona: Herder, 2008.
- Ministerio de Ciencia, Tecnología, Conocimiento e Innovación. “Política Nacional de Inteligencia Artificial y Plan de Acción”. <https://www.minciencia.gob.cl/areas/inteligencia-artificial/politica-nacional-de-inteligencia-artificial/> *Accedido el 12 de septiembre de 2024*.
- Ramón, Esteban. “Spike Jonze: «La tecnología puede ser usada para crear o evitar la intimidad»”. *RTVE*. 18 de febrero de 2014 <https://www.rtve.es/noticias/20140218/spike-jonze-tecnologia-puede-ser-usada-para-crear-evitar-intimidad/880902.shtml>
- Ricouer, Paul. *Sí mismo como otro*. México D.F.: Siglo XXI, 2006.

- Sadin, Éric. *La humanidad aumentada. La administración digital del mundo*. Buenos Aires: Caja Negra, 2017.
- Statista. “Ranking de los países con mayor número de visitas a ChatGPT en América Latina y el Caribe en 2023”. <https://es.statista.com/estadisticas/1382643/principales-paises-usuarios-chatgpt-en-latinoamerica/> *Accedido el 12 de septiembre de 2024*.
- Stigler, Bernard. *La Técnica y el Tiempo I. El Pecado de Epimeteo*. Hondarribia, España: Hiru, 2002.
- Taylor, Charles. *Multiculturalismo y la Política del Reconocimiento*. España: Fondo de Cultura Económica, 2003.
- Vega, Matías. “Chile es premiado por tener la red de internet fija más rápida de América Latina, y cuarta en el mundo”. *Biobiochile.cl*. 4 de marzo de 2024. <https://www.biobiochile.cl/noticias/ciencia-y-tecnologia/pc-e-internet/2024/03/04/chile-es-premiado-por-tener-la-red-de-internet-fija-mas-rapida-de-america-latina-y-cuarta-en-el-mundo.shtml>

Filmografía

- Her*. Dir. Spike Jonze. Act. Joaquin Phoenix, Scarlett Johansson. Warner Bros Picture, 2013.
- I'm here*. Dir. Spike Jonze. Act. Andrew Garfield, Sienna Guillory. Cine independiente, 2010.

Capítulo IX

Sensibilidades no antrópicas en las estéticas del Sur. Territorios, seres, cosmologías¹

Juliana Robles de la Pava

¿Cuál es el lugar de lo sensible (y del arte) en los debates contemporáneos posthumanistas y postantropocentristas? ¿De qué manera esos debates encuentran resonancias en América del Sur? y si la cultura aparece como el ámbito de la sensibilidad y lo sensible humano es una manifestación más de aquello que llamamos cultura ¿cuáles son las dinámicas que las estéticas y las sensibilidades más allá de lo humano trazan para un pensamiento y una práctica ético-política *porvenir*? El siguiente capítulo se detiene en el lugar de las sensibilidades no antrópicas que se exponen en distintas inflexiones de las estéticas del Sur. Se entiende por estéticas del Sur un conjunto de prácticas y formas del hacer, el estar y el existir que exceden, desde una perspectiva material, las lógicas representacionales de la *constitución moderna* que ha intentado capturar los distintos modos de existencia que no solo pueblan el planeta sino sus distintas manifestaciones perceptivas. A partir de un repertorio que articula territorios, seres y cosmologías este trabajo reflexiona sobre las *limitrofías* que hacen a una *estética otra* no centrada en la forma ontológica de la subjetividad, sino enredada y complicada con las formas ontológicas de la relación y la cooperación. Este capítulo trabaja sobre las posibilidades de desafiar el antropismo constitutivo y constituyente de las formas artísticas e indaga sobre una estética no humanista, ni moderna sino sobre una estética del sueño, los espíritus y la territorialidad americana.

1 La escritura de este texto ha sido posible gracias al apoyo de una beca durante 2024 en el Käte Hamburger Kolleg *inherit. heritage in transformation* de la Humboldt-Universität zu Berlin, financiada por el Ministerio Federal de Educación e Investigación Alemán.

Sensibilidades situadas y “bastardas” en la inflexión postantropocéntrica

¿Cuál es el impacto de los debates postantropocentristas y posthumanistas en la estética y las artes? ¿De qué manera las sensibilidades desatan otros modos de percibir y estar en el mundo y nos empujan a pensar de otra manera las lógicas del hacer y el pensar? y ¿cómo situar estas discusiones en nuestro Sur de América Latina? Hablar de sensibilidad supone hacer una apuesta por aquella dimensión de la existencia que se ha visto soslayada por el imperio y la hegemonía del *logos* —palabra y razón—, centro de emanación de la potencia de actuar, de conformación del sentido y del vínculo de los seres humanos con el resto de las entidades del Planeta Tierra. Posicionarse en un lugar-otro al del *logos* implica atender a aquellos elementos que no pueden subsumirse a la palabra, como tampoco a la razón, y que, sin embargo, actúan y conforman sentido en una danza que conecta múltiples formas de *hacer-mundos* (de la Cadena y Blaser 10), seres y formas de estar y ser que nos hacen cuestionar los códigos desde los cuales percibimos todo aquello que nos conforma y que no solo no está a nuestro alrededor sino dentro nuestro, como seres humanos que somos en una relacionalidad constitutiva con otrxs.

En su texto “The Party of the Anthropocene. Post-humanism, Environmentalism and the Post-anthropocentric Paradigm Shift”, Francesca Ferrando señala de qué manera la transformación contemporánea —pragmática y teórica— del post-anthropocentrismo supone una modificación en la percepción socio-cultural actual que tenemos de lo humano (160). Lo humano, en esta inflexión, empieza a aparecer ya no como una entidad autosuficiente, autoposicionada y separada de todo lo que se ubica en el lugar de lo no-humano —como una estrategia de inferiorización ontológica, epistémica y política— sino que lo humano empieza a tornarse como una entidad entre muchas otras que se hace y se deshace en diversas circunstancias y en función de ciertas alianzas dinámicas y procesos de diferenciación. La humanidad, bajo este prisma, se modifica y se altera, su definición empieza a tornarse otra, diferente a aquella condición de excepcionalidad que, a lo largo de siglos, ha sedimentado una normativa de lo humano atada a su particular condición de controlar y dominar, por medio de la razón y la palabra —principalmente—, otras formas de existencia humanas (también), animales, vegetales,

minerales, técnicas etc. Cuestionar el antropocentrismo, al subrayar sus características siempre privativas y excluyentes para otras formas de existencia, implica desarmar algunos de los atributos que han determinado el predominio de una forma individual de lo humano como centro de emanación de la imaginación. Y si bien podríamos centrarnos en muchos otros de los atributos autoarrogados por el existente humano —lenguaje, intencionalidad, conciencia, empatía, etc.— lo que me interesa en este texto es pensar en el lugar de la imaginación y la sensibilidad como aquella dimensión otra de la razón y el entendimiento que hace posible un vínculo “bastardo” con el mundo. Se trata de una forma *ya-de-relación* en la cual los contactos con todas las formas de existencia se tramam en una complicidad no tramitada por la efectividad de la razón. Este ejercicio, de detenernos en la imaginación como forma de sentir y pensar otros modos de una sensibilidad no antrópica constituye la base de esta propuesta. Utilizo aquí el sintagma de vínculo “bastardo” como un modo de subrayar irónicamente cómo una determinada forma de relación con el mundo, o formas de *hacer-mundo*, se han posicionado a sí mismas como nobles, dignas o legítimas.

¿De qué manera podríamos pensar acaso otras formas de la imaginación que disputen la “legitimidad” autoarrogada por el paradigma de una estética moderna?². ¿Cómo pensar vínculos no tramados dentro de una economía del beneficio único de lo humano, sino abiertos a una hospitalidad multiespecífica y cosmológica?

Pensar y actuar en los límites del paradigma antrópico supone posicionarse en un orden que reconoce la relacionalidad constitutiva de la existencia y la codependencia inextricable que habilita diversas formas de lo vivo y de aquello que excede el paradigma del bios/zoe. Si damos por sentado que gran parte de la tradición occidental, desde la temprana modernidad hasta la contemporaneidad, se ha sustentado en

2 En su conocido texto *La estética como ideología* Terry Eagleton caracteriza a la “estética moderna” como el momento “cuando el arte se independiza de lo cognitivo, lo ético y lo político. Sin embargo, el modo por el que llega a serlo no deja de ser paradójico: consigue, curiosamente, la autonomía frente a las restantes esferas *integrándose* en el modo capitalista de producción. Cuando el arte deviene artículo de consumo, se libera de sus anteriores funciones sociales tradicionales —las relaciones con la Iglesia, la Corte y el Estado— y pasa a conquistar la libertad anónima característica del espacio del mercado [...]. En la medida en que existe para nada y para nadie en particular, puede decirse que existe para sí mismo” (449).

una estructura común de sacrificio y eliminación de la diferencia, resulta claro que su diseminación por el planeta, en los proyectos coloniales y neocoloniales de extracción, desposesión y apropiación, ha intentado borrar múltiples prácticas de hacer mundos (de la Cadena y Blaser 10) y tantas otras formas de la sensibilidad y la percepción, diezmadas bajo un *ethos* colonial que se pretende universal y común a una ecología de prácticas (Stengers 185) diferenciadas. Estos modos sensibles, establecidos como uno y únicos han adoptado cierto cariz “modernista” que se caracteriza en el ámbito de las artes por los principios abstractos de unicidad, originalidad e individualidad de una experiencia estética que, antes que verse atada al territorio, se separa en el ámbito de la idealidad del sentido y la percepción sensible. Pero ¿existen otras formas no antrópicas de la sensibilidad que se puedan considerar de manera situada y arraigadas al territorio, sus seres y las cosmologías que los vinculan?

En este apartado mi propósito es indagar en los pliegues de lo que llamo una “estética del Sur” vinculada a la territorialidad americana y a las cosmologías indígenas que dan forma a una geografía difícil de reducir a una única imagen. Propongo entonces pensar de manera situada la inflexión postantropocéntrica a partir de la noción de (re)indianización cosciente y autoadscriptiva propuesta por Silvia Rivera Cusicanqui. Esta operación, señala la autora, habilita “un pensar capaz de activar energías liberadoras” (31) situadas en el “aquí y ahora de su tierra y su paisaje” (36). A diferencia de gran parte de las estéticas contemporáneas que se han desarrollado en los últimos siglos —relacional, radicante, del disenso, etc.— (Niño Amieva 2010) las estéticas del Sur comprenden un conjunto de prácticas multiformes que tienen lugar en distintas escalas de la experiencia y que se tramitan en conjunto con una micropolítica que cuestiona la máquina colonial de la violencia estructural ejercida sobre el territorio americano desde la llamada “Conquista” en el siglo XV, hasta sus formas evidentes o imperceptibles de reinscripción constante en las formas de un colonialismo interno que se implanta en los cuerpos y en las expresiones de lo cotidiano en nuestra América Latina (Rivera Cusicanqui 36). Se trata de una apuesta material y conceptual que apunta a pensar otras formas de la percepción y sensibilidad atentas a la multiplicación de los límites —*limitrofia*— y no al establecimiento de un único límite entre lo vivo-lo muerto, lo alto-lo bajo, la forma-la materia, entre otras oposiciones binarias.

La complicidad entre el predominio del *anthropos* y la forma de la subjetividad dominante del Occidente moderno colonial, con la universalización de una forma de percepción y sensibilidad, resulta compleja y esquiva de describir en unas pocas líneas. No obstante, resulta posible mencionar cómo el modelo “internacional” o “global” (Juneja 11) de las artes en el mundo contemporáneo expresa fácilmente de qué manera los códigos perceptivos de las artes traspasan fronteras y reinscriben patrones asociados al esquema hegemónico y legítimo de las jerarquías e instituciones de normalización-totalización de la experiencia sensible. Dicho en otras palabras, la universalización de la forma de subjetividad eurocéntrica implica, a su vez, la universalización de los esquemas perceptivos y las afectividades que constituyen gran parte de las prácticas estético-artísticas alrededor del “globo”.³ Desandar este esquema sedimentado en nuestros contextos y escenarios de producción y percepción implica atender a otras historias y otras formas que se asocien de manera localizada con las sospechas levantadas sobre una voluntad humana “todopoderosa” que resigna y desconoce la agencia y performatividad de otras formas de “humanidad” o expresión *otra-que-humana*. De este modo, interesa aquí detenernos en aquellas manifestaciones de lo sensible que descentralizan al Hombre como una voluntad de la expresión y la imaginación y abren paso al suelo, sus habitantes y los diversos espíritus que circundan estos ecosistemas.

Las resonancias en la apuesta perspectivista de América del Sur

Disputar el sentido de lo humano es una de las grandes apuestas que se lee en la formulación del perspectivismo amerindio formulado por Tania Stolze Lima y Eduardo Viveiros de Castro. En sus trabajos etnográficos sobre distintas comunidades indígenas de la Amazonía (Juruna, Tupí, Makuna, etc.), estos autores han dado cuenta de la importancia de volver sobre la noción de “punto de vista” como operación que posibilita señalar de qué manera lo que consideramos como características humanas (en

³ Para una noción crítica de la noción de “globo” ver “Globes and Spheres: The Topology of environmentalism” de Tim Ingold.

sentido ontológico y epistemológico, entre otras) “no pertenecen por derecho a los seres humanos” (Stolze Lima 29) sino que se comparten con múltiples formas de existencia. En ese sentido, el dispositivo conceptual que constituye la noción de “punto de vista”, cercana por momentos a un relativismo, pero no a un relativismo cultural (Stolze Lima 37), permite subrayar de qué manera la hegemonía del Hombre —como forma dominante de lo humano en Occidente— adquiere otras declinaciones en la América del Sur indígena. Aquí no solo se expresan los seres humanos dotados de imaginación y afectividad, sino que las narrativas se construyen en un enmarañamiento con los espíritus de la selva y las fuerzas cosmológicas de las divinidades míticas que habilitan todas las formas de existencia, sus tensiones y disputas.

El postantropocentrismo encuentra entonces sus resonancias en América del Sur cuando ponemos el foco en un modo de pensar la acción, la voluntad y la conciencia del “yo” que excede las características de lo humano configurado al interior de la separación entre naturaleza y cultura. Dicho en otras palabras, es en las cosmologías amerindias donde es (entre otros casos) posible fracturar las “presuposiciones del *anthropos* del antropocentrismo” (Barad 28). Un aspecto fundamental de estas “presuposiciones” descansa en la expresividad y afectividad que constituye a las prácticas sensibles. ¿Quién o qué se expresa en las materiaciones (*matterings*)⁴ del arte en la América indígena? ¿Desde qué lugar podemos decir o hablar sobre dichas prácticas que desacomodan la “buena conciencia” colonial?

Quiero aquí dejar claro que si bien esta expresividad *otra-que-la-humana-eurocéntrica*, puede hallarse en múltiples prácticas o planos de la existencia, a mí me interesa detenerme en el plano imaginario entendido en un sentido amplio como un plano de la manifestación de lo sensible y de la percepción atada, en este caso, al territorio. El territorio es lo que define para muchas de las cosmologías amerindias el sentido de la comunidad, su pasado, su presente y su futuro que se traman en una codependencia inescindible. Todas las formas de existencia de la floresta o la selva participan de un destino común, ligado por el mito y por los ritos que actualizan los tiempos originarios y que habilitan su proyección hacia el

4 Tomo esta noción de Karen Barad cuando señala que “[...] todos los cuerpos, no solo los cuerpos humanxs, llegan a importar/materializarse [come to matter] a través de la performatividad del mundo, de su intraactividad iterativa” (48).

futuro. La supervivencia y permanencia de la comunidad está entonces atada a esas formas de territorialización que están signadas no tanto por el sentido de la propiedad, en términos occidentales y modernos, sino por un sentido de ancestralidad en la cual tienen lugar diversas formas de acción cosmológica.

Esta concepción, en donde el territorio y la cosmología resultan inseparables, diagrama una forma distinta a la que constituye la escisión moderna entre naturaleza y cultura. En este caso, en vez de pensar la naturaleza como algo fuera de la constitución de la humanidad, para las cosmologías amerindias la humanidad está estrechamente vinculada a lo que nosotros entendemos como la naturaleza y, la naturaleza a su vez, está en estrecho vínculo con la humanidad. Pero, ¿qué se entiende entonces aquí por naturaleza y por cultura? Lejos de tratarse de categorías sustanciales, en un sentido fundacional, la naturaleza y la cultura constituyen lo que Viveiros de Castro ha denominado como “configuraciones relacionales” que implican perspectivas cambiantes (puntos de vista). El antropólogo brasileño lo expone de una manera clara cuando se refiere a La Luna, la serpiente, el jaguar, etc.

...ellos se aprehenden como antropomorfos cuando están en sus propias casas o aldeas y consideran sus propios hábitos y características como una especie de cultura: ven su alimento como alimento humano [...]. En resumen, los animales son gente, o se ven como personas (*Tierra adentro* 39).

Al subrayar esta concepción, propuesta en la interpretación etnográfica por Viveiros de Castro y diversos otros trabajos realizados en la Amazonía, empieza a ponerse en evidencia que el postantropocentrismo amerindio si bien es distinto, no se opone a la inflexión posthumana contemporánea diseminada por múltiples geografías⁵. En este caso destaca que se puede pensar en resonancia con el posthumanismo crítico, desarrollado por autoras como Rosi Braidotti, en cierto sentido Donna

⁵ Aquí podemos considerar la idea de una “geografía crítica que experimenta de primera mano muchas de las urgencias —ecológicas, políticas, epistémicas— que han recalado en la necesidad de socavar el antropocentrismo *qua* prerrogativa de la conciencia cifrada en un solo tipo de sujeto” (Mosquera; Duchesne-Winter y Vignola 827).

Haraway⁶, entre otras. En particular esta forma de pensamiento encuentra también ciertos puntos en común con el materialismo posthumano que puede leerse en diversos autorxs de América Latina (Colectiva Materia, Balcarce, etc.). El énfasis que ponen todas estas posiciones recae sobre una crítica a la concepción del *anthropos* colonial humano que ya no está ubicado en el centro de emanación del sentido, así como tampoco apuestan por la forma de la subjetividad moderna dominadora y extractiva, sino que subrayan una forma de lo humano desplazada de las lógicas de jerarquización ontológica y epistemológica en la que se ha ubicado a lo humano en los discursos modernos.

Lo que aquí está entonces en juego, podríamos enunciar, es otra forma de humanidad, una humanidad signada ya no por el predominio, la superioridad y la centralidad de una forma de existencia sino por la variabilidad del punto de vista y la metamorfosis constante de un estado de indiferenciación que comparten todas las formas de existencia.

En su conferencia “La humanidad que pensamos ser” compilada en el libro *Ideas para postergar el fin del mundo*, Ailton Krenak señala cómo hemos estado “condicionados a una idea de ser humano y a un tipo de existencia” (31) que puede ser desestabilizada. La humanidad, como forma de identificación confortable y agradable, ha constituido una imagen de nuestra existencia dispuesta a depredar, destrozar y dominar (32) todo aquello que tiene a su paso, pero ¿acaso podemos pensarnos de otro modo que no sea, como señala Krenak, al de los *muy-humanos* obsesionados por la mercadería y la técnica?

Tal vez, los *casi-humanos*, aquellos que para el pensador indígena son “millones de personas que insisten en quedarse afuera de esa danza civilizadora de la técnica, del control del planeta” (35) sean los que nos den ciertas pistas para ubicarnos en otra posición a la del control de todo aquello convertido en objeto para nuestra única aprehensión. En su concepción de la naturaleza Krenak lo deja claro: “deberíamos reconocer a la naturaleza como una inmensa multitud de formas, incluyendo cada pedazo de nosotros, que somos parte de todo [...]” (35). Esa misma

6 Como lo señala en su entrevista con Sarah Franklin, Donna Haraway es una figura que siempre ha mantenido sus reservas para con el mote “post-humano”. Allí la autora señala que “[...] no se siente cómoda con el término, salvo como una especie de reconocimiento de colegialidad, amistad o alianza con personas para las que el término hace mucho trabajo” (2). La traducción es propia.

posición o *ubicación-otra* —esta suerte de topología diferencial— configura para Krenak otra posibilidad que implica “escuchar, sentir, oler, inspirar, expirar aquellas capas de lo que quedó fuera de nosotros como ‘naturaleza’, pero que, por alguna razón, todavía se confunde con ella” (35). En el plano imaginario esto implica apostar por otra “economía de lo visible” (Soto Calderón 11) y diría en general de lo sensible-perceptible. Un modo de organización de las afectividades de la materia, de la forma y de la inscripción que alteren las lógicas del gobierno de otras formas de existencia. Al trabajar desde el resto de lo que queda fuera de las formas *muy-humanas*, esta otra economía de lo sensible, de *otra-humanidad*, nos sugiere que hay algo importante que se juega en la danza, en la coreografía y en el movimiento que performan nuestros cuerpos en relación con otrxs. Ese movimiento, desestabilizado y abierto al ejercicio de otras formas perceptivas implica, como señala Andrea Soto Calderón, un “desajuste en el campo de lo sensible” que se disputa en el terreno material de lo espectral en donde se hace posible la imaginación de otras formas de vida (13). Aquí es donde las prácticas estéticas o el arte aparece como un escenario privilegiado en el cual otras formas de vida pueden ser y han sido imaginadas. Pero también como un espacio-tiempo en el cual se habilitan otras formas de comercio con esas formas de lo sensible que, desde una *práctica-de-hacer mundo* a otra, pueden habilitar aperturas, fisuras y zonas de “tráfico ilícito” de afectos y expresiones no reconocidas en el edificio bien estructurado de la estética moderna. Quizá sea allí, en esas expresiones aun no habilitadas en las formas del arte occidental, donde podamos pensar nuevas dimensiones y modalidades de una humanidad *porvenir*.

Estéticas y cosmologías atadas a la tierra

El análisis de un caso puede ser sugerente para considerar las sensibilidades otras de Sudamérica que irrumpen en el paradigma de la estética moderna.

En la serie *Kamie ya uriji pi jami parawa ujame theperekui uriji terimi thepe komi kua* (*Donde yo vivo en mi selva y en el río Orinoco también viven todos estos animales*) de 2018 el artista yanomami Sheroanawe Hakihiiwe expone en una codependencia inexorable la cosmología yanomami atada

a la afectividad de la tierra y todos sus seres. Compuesta por 75 dibujos realizados sobre papeles de fibra de abacá con pintura acrílica, los dibujos “de Hakihiiwe” dan cuenta de una imaginación no-antrópica en la cual la pluma del loro (Fig. A), el Ojo de la lechuza (Fig. B) o la Oruga de laguna (Fig. C) se manifiestan en una expresividad y una sensibilidad cósmica atenta a sus huellas, sus movimientos y sus vibraciones. Los círculos, los puntos y las líneas sobre el papel no solo figuran en un plano “simbólico” ciertas características de los seres que habitan la selva, sino que estos dibujos manifiestan una materialidad del suelo atada, a su vez, a las fuerzas espirituales que pueblan el territorio Yanomami. Multiplicadas, en distintos tamaños y con una variabilidad que altera sus contornos, las formas que caracterizan los animales de la selva que habitan el Alto Orinoco amazónico, en la expresión de Hakihiiwe, exponen una suerte de exuberancia constitutiva que se distribuye en todas las entidades que conviven en este territorio. Esta iteración desplegada por la superficie del papel pareciera hablar, antes que de una sola mirada que reproduce el mismo punto de vista, de una multiplicidad perspectiva que es inherente a lo real y que se expone en cada uno de los trazos mediados por la mano de Hakihiiwe.

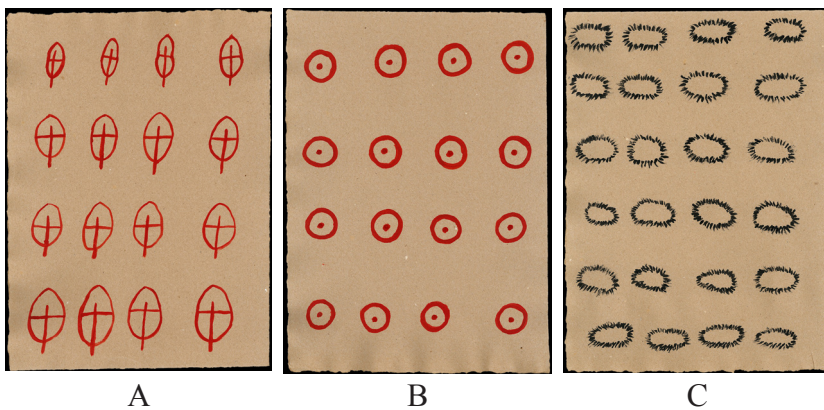


Figura 1. A. *Werehi shinaki* (Pluma de loro); B. *Krukukumi mamoki* (Ojo de lechuza); C. *Shiama asi* (Oruga de laguna) de Sheroanawe Hakihiiwe, de la serie *Kamie ya uriji pi jami parawa ujame theperekui uriji terimi thepe komi kua* (Donde yo vivo en mi selva y en el río Orinoco también viven todos estos animales), pintura acrílica sobre abacá o bagazo de caña, 2018.

El título de la serie supone un punto de partida fundamental a la hora de considerar la codependencia implicada en la manifestación sensible. La selva supone un espacio de convivencia, un territorio compartido por múltiples otros animales y formas de existencia que pueblan la densidad de la húmeda Amazonía. Allí no solo los humanos ven a las demás formas de existencia, sino que estas también ven a los “humanos” como otro tipo de seres. En función de esta operatividad ontológica podríamos preguntarnos si ¿los dibujos de Hakihiwe también exponen un modo en que los animales que viven en la selva nos miran también desde su propia perspectiva? ¿Cuál es la perspectiva desde la cual estos dibujos se manifiestan? ¿podrían ser los animales de la selva los que, en parte, dibujan sobre estos papeles de caña? o, parafraseando una afirmación de Tim Ingold, en esta serie los animales ¿*hacen* ellos mismos?, ¿están presentes para nosotros humanos como los seres que son, con sus propias vidas e historias que contar y no como sustitutos semiótico-materiales para proyectos humanos o como objetos de una clasificación? (13).

Es de interés en este capítulo enfatizar de quién o qué es la mirada o, en términos más amplios, la percepción que se pone de manifiesto en los dibujos de Hakihiwe. Bajo el modelo del arte moderno estos dibujos pertenecen indudablemente al artista Yanomami que es considerado como mediador o traductor cultural de la cosmología y sabiduría de su pueblo. Sin embargo, ¿se pueden reducir estos dibujos a esa concepción individualista de la tradición estética occidental?

Distintos trabajos en torno a esta serie de Hakihiwe han señalado cómo, por ejemplo, estos dibujos “no provienen del imaginario visual del pueblo Yanomami, aunque responden a las estrategias gráficas propias de esta comunidad” (Romero), o, cómo gran parte de sus dibujos exponen ciertos aspectos de la “pintura simbólica del cuerpo y de la cestería, reproduciendo cada línea, cada círculo, cada símbolo, como si quisiera dejar constancia de un alfabeto particular” (Pedreñez 2023). Estas aproximaciones parecieran insistir sobre un “individualismo creativo o imaginario” que descansa en la visión de Hakihiwe no solo sobre su territorio, sino también sobre la tradición de su pueblo. Me interesa proponer aquí otra aproximación en la cual esta serie no constituye un “compendio visual de la fauna” amazónica (Romero), sino una *forma-otra* de pensar la sensibilidad y de hacerla traducible por medio del dibujo sobre el papel

como estrategia cosmopolítica de enunciación de una determinada *práctica-de-configuración-de-mundo* colectiva. Si volvemos al título de la serie podemos decir que se trata de una declaración, una afirmación, que busca subrayar cómo el territorio yanomami del Alto Orinoco, en lo que hoy se conoce como Venezuela, está también habitado por muchas otras entidades que cuentan con sus propias formas de expresión y sensibilidad. Se trata, en las palabras de Déborah Danowski y Eduardo Viveiros de Castro de un “mundo de gente” que comparte un suelo marcado por las huellas de incontables formas de existencia humanas y *otras-que-humanas*. Decir entonces que estos dibujos están atados al territorio significa que hay una inseparabilidad entre aquello que se entiende como manifestación de la cultura y aquello que significa participar de las formas de acción de la naturaleza. Supone también que no responden solo a la remisión de una conciencia individual —la del artista— sino a un tipo de percepción y sensibilidad abierta y extendida a diverso tipo de entidades y seres. Y esto no solo resulta patente en el hecho de que se trata de las huellas de animales o seres que comparten estos ecosistemas, sino que, materialmente hablando, la serie de Hakihiwe performa una materialidad terrana que podemos encontrar en los papeles de cáñamo (Fig. 4) sobre los cuales él dibuja estas expresiones animales, apenas perceptibles para la mirada escéptica de la tradición representativa moderna.

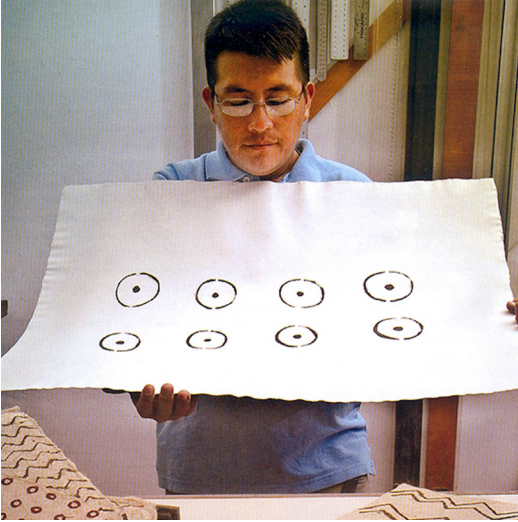


Figura 2. Sheroanawe Hakihiiwe, taller de papel hecho a mano, Caracas, Venezuela 2014. Disponible en: <https://www.oficina1.com/taller-de-papel-artesanal-con-sheroanawe-hakihiiwe/>

En ese sentido más que tratarse solamente de un “símbolo” o un “alfabeto particular” los dibujos de la serie de Hakihiiwe conforman lo que Elizabeth A. Povinelli ha denominado un “proyecto social”, formas colectivas de acción que intentan hacer posible un conjunto alternativo de mundos humanos y posthumanos. Se trata de arreglos específicos que van más allá de la sociabilidad humana o de los seres humanos. Este proyecto social depende de una serie de conceptos, materiales y fuerzas interrelacionados que incluyen agencias y organismos humanos y no-humanos y que apuntan a encontrar las condiciones singulares a través de las cuales algo nuevo es producido (140)⁷. Eso “nuevo” que se produce en

⁷ La traducción de la definición de “social project” es propia y considero fundamental recuperar aquí la propia letra de Povinelli. “In *Economies of Abandonment*, social projects are forms of collective action that attempt to make capable an alternative set of human and posthuman worlds. They are specific arrangements (*agencements*) that extend beyond simple human sociality or human beings. A social project is dependent on a host of interlocking concepts, materials, and forces that include human and nonhuman agencies and organisms. The point of a social project is not to discover the eternal or the universal but to find the singular conditions under which something new is produced” (140).

el caso de esta serie, es una sensibilidad que desafía nuestra adicción a la modernidad (Krenak *La vida no es útil* 30) y al tipo de percepción que esta moldea. Una percepción dispuesta a sacrificar la particularidad del afecto de los otros seres, sus movimientos, sus formas diferenciales de expresión, formas de acción y huellas Figura 3 (A, B y C).

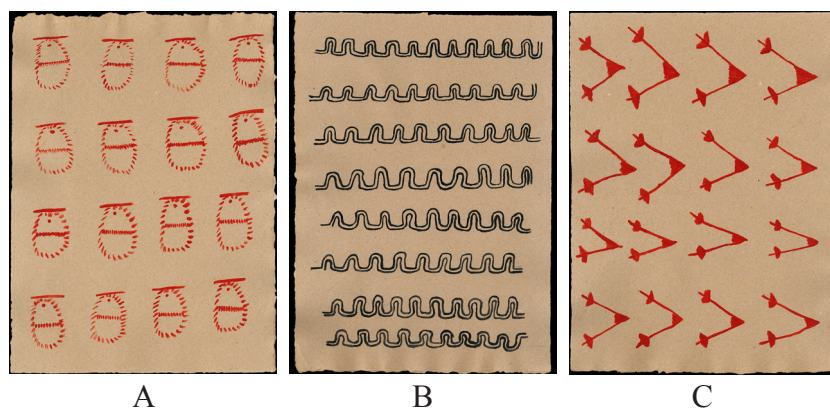


Figura 3. A. *Heimi siki* (Pájaro Tangana); B. *Payabimi* (Oruga pequeña); C. *Maijiomi shinaki* (Cola de colibrí) de Sheroanawe Hakihiike, de la serie *Kamie ya uriji pi jami parawa ujame thepereku i uriji terimi thepe komi kua* (*Donde yo vivo en mi selva y en el río Orinoco también viven todos estos animales*), pintura acrílica sobre abacá o bagazo de caña, 2018.

Las fibras de cáñamo de manila, una fibra marcada por la historia colonial en el territorio americano,⁸ son reconvertidas por Hakihiiwe para traducir parte de su experiencia perceptiva en el territorio Yanomami. Trabajadas, manipuladas, transformadas para constituir una superficie lisa y visualmente homogénea como la del papel, las fibras del abacá que sirven de superficie, se manifiestan también cuando recuperamos

8 Hago énfasis en el caso del cáñamo de manila (también conocida como abacá o musa textil) a pesar de que Hakihiiwë utiliza otras fibras naturales y papel reciclado, porque es un buen ejemplo para entender la infraestructura colonial, extractiva y a la vez de resistencia que atraviesan los materiales del arte. Nativa de las Filipinas la *musa textilis* fue introducida en el continente americano a través de los viajes navieros conocidos como Galeón de Manila. Objeto de tráfico e intervención colonial esta planta también ha sido parte de una maquinaria de explotación humana y vegetal destinada a distintas industrias textiles y farmacéuticas no solo en el continente americano sino también en el Sudeste Asiático y otras zonas tropicales y subtropicales. (ver Bally y Tobler).

su historia y su proceso de producción y fabricación en manos del artista yanomami. Atadas al suelo que las hace posible crecer, estas fibras están atravesadas por los procesos de producción y fabricación artesanal, a la vez que signadas por ciertos códigos occidentales de la producción de superficies de inscripción, aprehendidos por Hakihiwe con la artista mexicana Laura Anderson Barbata en distintas instancias de su formación.⁹ Estos papeles se conectan también con las fuerzas cósmicas de los espíritus animales que pueblan el territorio Yanomami y que tienen una manifestación sensible hallable en sus movimientos y en sus dinámicas de expresión material variable. Gran parte de esta manifestación cosmológica se ha materializado en la pintura corporal de los yanomamis compuesta por líneas, puntos y sinuosidades.

¿Para quién son entonces estos papeles? Además de manifestar una narrativa atada a la historia colonial del material y a la historia ancestral de la cosmología yanomami y su manera de percibir a los otros seres de la selva. Esta serie nos ubica en un escenario de traducción y diseminación de las prácticas, sensibilidades y epistemologías indígenas. Es un acontecimiento que conecta dos lógicas de concepción de la superficie pictórica, como modo de expresión. En este caso, no se trata solamente de una expresión de esas entidades mediadas por la mano de Hakihiwe, sino que hay una apuesta ético-política-pedagógica por exponer quienes habitan el territorio amazónico y cuáles son sus afectos, sus formas de inscripción, sus particularidades sensibles que traman formas otras de percibir el mundo o de construir-mundos. Una parte fundamental de esta apuesta ético-política tiene que ver con alterar los esquemas anestesiados del observador occidental que intenta definir estos dibujos como “manifestaciones personales” de la concepción Yanomami de los animales de la selva. ¿Pero se trata solo acaso de eso, o hay algo más que irrumpe en estos dibujos de ondulaciones, líneas y puntos muchas veces difíciles de interpretar? Más que la visión Yanomami, lo que pareciera ponerse de manifiesto en los dibujos de Hakihiwe, es una sensibilidad no antrópica que nos moviliza a redefinir de manera radical la concepción de humanidad más extendida sobre el planeta. Pareciera tratarse, en otros términos, de una serie que expone la posibilidad de otras ecologías de entidades

⁹ El vínculo de Hakihiwë con la artista mexicana lo señala Inger Pedreáñez en su trabajo “Sheroanawë Hakihiwë y el vuelo de la selva” (2023).

y de seres, de una forma en la cual se entiende el enredo de las diversas formas de existencia, en donde ninguna entidad puede existir sin la otra. Krenak lo expone de una manera imparafraseable cuando caracteriza la noción abstracta de humanidad gestada en Occidente:

Esa humanidad que no reconoce que ese río que está en coma es también nuestro abuelo, que la montaña explotada en algún lugar de África o de América del Sur y transformada en mercadería en algún otro lugar es también el abuelo, la abuela, la madre, el hermano de alguna constelación de seres que quieren continuar compartiendo la vida en esta casa común que llamamos Tierra (29).

Es justamente esa humanidad la que se olvida de una relacionalidad ineludible, de una codependencia desde la cual se traman disputas, pero también alianzas de supervivencia. La serie de Hakihiwe y todos los animales que también habitan su selva revierte esa lógica de una humanidad que “excluye a todas las otras y a todos los otros seres” (Krenak 28). Su apuesta es la de darnos a ver que hay otras formas de vivir, que lejos de escapar a la tensión o a la violencia constitutiva de toda forma de existencia, la tramitan de otro modo, multiplican sus límites conformando escenarios de vida más habitables y menos sacrificiales. Y la forma de manifestar esas otras formas de existencia no solo se da por medio de la palabra enunciada, sino que es el trazo sensible, el gesto *otro-que-humano* de los seres de la selva, de las plumas, los pelos, sus huellas, sus ojos o su cola, que se expresa en el papel, aquello que permite contar otras historias y configurar otros paisajes signados por una mitología americana.

Estéticas del Sur, breves apuntes desde el sueño

Hasta ahora este trabajo ha intentado señalar la importancia de pensar las sensibilidades de manera situada en la inflexión postantropocéntrica y los ecos o las resonancias de dicha inflexión en la apuesta perspectivista que trasciende la ontología y la epistemología y se disemina por el plano imaginario que alimenta la estética o las prácticas de la sensibilidad. Ahora, como consideración final y al haber desarrollado parte de esta conceptualización en el caso de la serie de Sheroanawe Hakihiwe, mi

interés está en considerar estas “estéticas del Sur” desde el sueño tal como se entiende desde las cosmologías amerindias.

Como señala Krenak el sueño para los mundos indígenas de la Amazonía no es ese estadio que remite a cuando se está dormitando, o el que se suele banalizar cuando se menciona que “estoy soñando con mi próximo empleo, con mi próximo auto” sino que, nos dice este pensador, “es una experiencia trascendente en la cual el capullo del humano implosiona, *abriéndose a otras visiones de la vida no limitada*. Tal vez [nos dice] *sea otra palabra para lo que solemos llamar naturaleza*” (34).¹⁰ El implosionar del capullo del humano, la apertura a otras visiones de la vida no limitada, otra forma de llamar a la naturaleza, son todas expresiones que sobrepasan la nomenclatura del entendimiento del arte moderno y, podríamos decir, de esa *constitución moderna* (Latour 2012) que estructura nuestra consciencia liberal tardía. Se trata de una apertura hacia lugares otros que suponen una conexión con la Tierra y sus seres. Que tiene una potencia diferente a la signada por la metafísica manufacturera que nos ha enseñado a echar mano de la naturaleza como recurso disponible para el existente humano. Como una pedagogía del sueño, un plano en el cual otras visiones y otros sentidos se activan, la serie de Hakihiwe extiende nuestras barreras de los sentidos domesticados y nos empuja a una orientación para nuestras elecciones cotidianas que diagraman distintas posiciones y diversas escalas. Allí, tal vez, podamos empezar a esbozar, junto con otrxs, un modo de concebir el arte y la sensibilidad que no refuerce nuestro ego avasallante, sino que se vincule con “la formación, la cosmovisión, la tradición de diferentes pueblos que tienen en el sueño un camino de aprendizaje, de autoconocimiento sobre la vida, y la aplicación de ese conocimiento en su interacción con el mundo y con las otras personas” (Krenak 30). Una estética —como nos muestra *Donde yo vivo en mi selva y en el río Orinoco también viven todos estos animales*— en la cual todos los otrxs seres cuenten y en donde los territorios y las cosmologías, librados a la maquinaria extractiva del capital, cuenten también no como escenarios y ontologías en donde la estética y la ontología moderna se puede re-inscribir, para ver lo mismo, sino como acontecimientos que desacomodan e irrumpen desde una diferencia *porvenir*.

10 Las cursivas son mías.

Bibliografía

- Balcarce, Gabi. *Posthumanismo Espectral*. La Cebra, 2023.
- Bally, W y Tobler, F. “Hard Fibres”. *Economic Botany*, vol. 9, no. 4, 1955, págs. 376-99.
- Barad, Karen. *La performatividad cuir de la naturaleza*. hekht, 2024.
- Braidotti, Rosi. *Lo posthumano*. Gedisa, 2015.
- Colectiva Materia. “Coordenadas para una estética materialista posthumana situada”. *Aisthesis*, no. 72, 2022, págs. 6-9.
- Danowski, Déborah y Viveiros de Castro, Eduardo. *¿Hay mundo por venir? Ensayos sobre los miedos y los fines*. Caja Negra, 2019.
- De la Cadena, Marisol y Blaser, Mario. “Introduction Pluriverse. Proposals for a World of Many Worlds”. *A World of Many Worlds*, editado por Marisol de la Cadena y Mario Blaser, Duke University Press, 2018, págs. 1-22.
- Eagleton, Terry. *La estética como ideología*. Trotta, 2006.
- Ferrando, Francesca. “The Party of the Anthropocene. Post-humanism, Environmentalism and the Post-Anthropocentric Paradigm Shift”. *Relations*, vol. 4, no. 2, 2016, págs. 159-173.
- Franklin, Sarah. “Staying with the Manifesto: An Interview with Donna Haraway”. *Theory, Culture & Society*, vol. 0, no. 0, 2017, págs. 1-15.
- Haraway, Donna. *Seguir con el problema. Generar parentesco en el Chthuluceno*. Consoni, 2019.
- Ingold, Tim. “¿Qué es un animal en la América del Sur indígena?”. *¿Qué es un animal?*, editado por Celeste Medrano y Felipe Vander Velden, Asociación Civil Rumbo Sur, 2018, págs. 9-13.
- Juneja, Monica. *Can Art History be Made Global? Meditations from the Oeriphery*. De Gruyter, 2023.
- Krenak, Ailton. *Ideas para postergar el fin del mundo*. Prometeo Libros, 2021.
- Krenak, Ailton. *La vida no es útil*. Eterna Cadencia, 2023.
- Latour, Bruno. *Nunca fuimos modernos. Ensayo de antropología simétrica*. Siglo XXI, 2012.
- Mosquera, Fabián Darío; Duchesne-Winter, Juan y Vignola, Paolo. “Post-Antropocentrismo y América Latina. Introducción”. *Revista Iberoamericana*, vol. LXXXVIII, no. 281, 2022, págs. 827-832.
- Niño Amieva, Alejandra. “Estéticas contemporáneas: aproximaciones y perspectivas”. *AdVersus*, VIII, vol. 19, no. 20, 2010, págs. 64-80.
- Pedreáñez, Inger. “Sheroanawë Hakihiiwë y el vuelo de la selva”. *Revista Estilo*, no. 26, 2023, <https://revistaestilo.org/2023/01/26/sheroanawe-hakihiiwe-y-el-vuelo-de-la-selva/>. Accedido en Julio de 2024.
- Povinelli, Elizabeth A. *Between Gaia and Ground. Four Axioms of Existence and the Ancestral Catastrophe of Late Liberalism*. Duke University Press, 2021.

- Rivera Cusicanqui, Silvia. *Un mundo ch'ixi es posible. Ensayos desde un presente en crisis*. Tinta Limón, 2018.
- Romero, Luis. “Kamie ya uriji pi jami parawa ujame theperekui uriji terimi thepe komi kua (Donde yo vivo en mi selva y en el río Orinoco también viven todos estos animales)”. *El origen de la noche*, <https://elorigendelanoche.unal.edu.co/kamie-ya-uriji-pi-jami-parawa-ujame-theperekui-uriji-terimi-thepe-komi-kua-donde-yo-vivo-en-mi-selva-y-en-el-rio-orinoco-tambien-viven-todos-estos-animales/>. Accedido en Julio de 2024.
- Soto Calderón, Andrea. *Imaginación material*. Metales pesados, 2022.
- Stengers, Isabelle. “Introductory notes on an ecology of practices”. *Cultural Studies Review*, vol. 11, no. 1, 2005, págs. 183-96.
- Stolze Lima, Tânia. “Los dos y su múltiple: reflexiones sobre el perspectivismo en una cosmología Tupí”. *Mana*, vol. 2, no. 2, 1996, págs. 21-47.
- Viveiros de Castro, Eduardo. “Perspectivismo y multinaturalismo en la América indígena”. *Tierra adentro. Territorio indígena y percepción del entorno*, editado por Alexandre Surrallés y Pedro García Hierro, IWGIA, 2004, págs. 37-80.
- Viveiros de Castro, Eduardo. *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología postestructural*. Katz Editores, 2010.

Capítulo X

De la estética descarnada al placer protésico: corporalidades posthumanas en la ciencia ficción imaginada por mujeres y otras disidencias latinoamericanas

Olga Ostria Reinoso
Rodrigo Faúndez Carreño

El siguiente texto forma parte de un proyecto más amplio¹ cuya orientación es doble: por una parte, la de robustecer el cuerpo analítico de la ciencia ficción latinoamericana y, de esa forma, contribuir a su reconocimiento y fomento y, por otra, la de visibilizar la escritura de mujeres en nuestras regiones y, especialmente en este género, no para estudiarlas de manera apartada, sino para reivindicar el hecho de que “la imaginación ligada a la ciencia ficción no ha sido nunca territorio exclusivo masculino, y los temas que a la ciencia ficción le encanta explorar son también temas femeninos” (Duchamp cit. en Martín 115). Ello, considerando que, hasta hace poco más de medio siglo, la producción y presencia de autoras en este campo –como en tantos otros– era ampliamente ignorada.

En 1926, Hugo Gernsback, editor norteamericano de la revista *Amazing Stories*, empleó la expresión “*science-fiction*” para referirse a aquellos relatos cuya imaginación se sustentaba en una argumentación científica. Se trata, así, de un género poroso desde su génesis, de fronteras móviles que suscitan múltiples conexiones con otras modalidades discursivas o géneros literarios, como la novela gótica, el relato fantástico, la novela negra, el relato policial, el ensayo científico literario, el ensayo filosófico, etc.

Aun así, se tiende a coincidir en que la ciencia ficción (CF) es un género literario que a partir del discurso científico imagina otras relaciones entre los seres humanos y de ellos con su entorno, particularmente con

1 *Cartografía de la cuantística de ciencia ficción latinoamericana reciente escrita por mujeres: subjetividades posthumanas, espacialidades y perspectivas de género* (RE2350415, UBB).

la tecnología, con miras a reflexionar sobre las más diversas temáticas relativas, por ejemplo, al conocimiento —leyes del tiempo y el espacio, preocupaciones físicas y filosóficas—, a las relaciones de poder, a la naturaleza humana. A este contexto se suma el continuo surgimiento de subgéneros, entre los que podemos nombrar el ópera espacial (*space opera*), el ciberpunk, el *steampunk*, el *slaterpunk* y el *weird²*, todos los cuales vuelven una posible definición de la narrativa de ciencia ficción cada vez más permeable y dinámica.

Más allá de las clásicas apropiaciones de las estructuras representativas de un género —que buscan ser releídas desde un espacio, unas dinámicas y un lenguaje propios—, la ciencia ficción latinoamericana actual plantea variados e insospechados vínculos con la política, la tradición colonial e indígena, los avances científicos, el consumo. Esta escritura situada “en un mundo que se mueve entre apocalipsis pandémicos, el maquinismo corporativo, las distopías del realismo capitalista y las ucronías revisionistas” (Bastidas 17-18), constituye, en verdad, una potencia de interpelección sociopolítica para observar lo real en el presente problemático de territorios periféricos como nuestra América; aquí donde las profundas e históricas desigualdades continúan acentuándose día a día. De ahí que nuestra perspectiva se fundamente, en gran medida, en la crítica cultural y literaria latinoamericana, concretamente, en las nociones y categorías analíticas de Mabel Moraña (monstruo latinoamericano) y de Antonio Cornejo Polar (sujetos migrantes).

Uno de los múltiples accesos a la CF reciente lo brindan las subjetividades posthumanas y su configuración artístico-textual en corporalidades más o menos abyectas o subversivas. Cuerpos ciborgs³, modificados, cuerpos intervenidos, cuerpos transformados por o para el deseo son una muestra del gran abanico de posibilidades tecnocorporales que la literatura de CF actual otorga. La paradoja del cuerpo situado entre lo físico y lo digital será, de esta forma, un ángulo de estudio ineludible. Por todo

2 Véase, por ejemplo, LES Editorial (2022). <https://leseditorial.com/subgeneros-de-ciencia-ficcion/?srsltid=AfmBOoqaLj0VXheK-EMHTQDXcQM-NqE-TJ1tKtR2bvxtLyIbZbw1mbv6F>; Arrebola, Daniel (2017). <https://mundosdeleyendas.com/herramientas-narrativas/subgeneros-ciencia-ficcion/>

3 Entendemos por la noción de ciborg una entidad donde coexiste lo orgánico, con la cibernética, lo cárnico y lo maquina; situado entre la naturaleza y la cultura, constituye una figura cardinal para interpretar en la actualidad al ser humano y sus relaciones con la tecnología y la ciencia.

ello es que proponemos aquí la lectura crítica de cuatro escritu(o)ras latinoamericanas que nos permiten explorar, en fin, cómo ellas imaginan otros modos de ser en los cuerpos.

Dichas corporalidades alteradas se asocian inexorablemente a la noción de “monstruo”, aquel que es a la vez, “cosa y sujeto, mente sin alma, cuerpo sin órganos, corporalidad hipertrofiada, rebosante, derramada, desquiciada, fuera de sí... Es presencia y ausencia, ambigüedad, hipérbole, hiato, metonimia, sinécdoco, catacresis” (Moraña 26). La significación de lo monstruoso solo puede ser comprendida a cabalidad a partir de esa trascendencia que lo vincula a la ambigüedad, la incertidumbre, la polisemia, la duda, la mutación y la resignificación. En este sentido, resulta más que apropiado pensar la monstruosidad y, especialmente la tecnológica, desde una perspectiva nómada, de la mano de sentidos itinerantes, desterritorializados, en constante devenir. De Cohen a Butler, pasando por Bajtín, Braidotti, Haraway y Preciado, vislumbramos cómo el monstruo dialoga tanto con el ámbito de los enfoques de género y las ópticas *queer* como con los de las teorías ciborg y las corrientes de pensamiento posthumana y transhumana⁴. Consecuentemente con su intrínseca dinámica de revelación, de *monstrare*⁵, la figuración del monstruo pone en cuestión los discursos de la “normalidad” y de lo “sano”, de la heteronormatividad del sistema patriarcal, así como las ficciones hegemónicas coloniales y neocoloniales (Audran y Sánchez 17).

Nos referiremos, siguiendo un trayecto tal vez invertido, a tres experiencias corporales en los textos advertidas: la descorporeización, la fragmentación y el tránsito y, por último, la mutación protésica. Estas manifestaciones corresponden a las escrituras nacionales a las que dedicamos

4 Véase, entre otros: Cohen, J. J. (2007). *Monster culture (Seven theses)*. *Gothic Horror: A Guide for Students and Readers*, 198-217; Butler, J. (2018). *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del “sexo”*. Buenos Aires: Paidós; Braidotti, Rosi (2015). *Lo posthumano*. Barcelona: Gedisa; Haraway, Donna (1984). *Manifesto ciborg*. chrome-extension://efaidnbmnnnibpcjpcglclefindmkaj/https://xenero.webs.uvigo.es/profesorado/beatriz_suarez/ciborg.pdf; Preciado, Beatriz (2010). *Transfeminismo y micropolíticas del género en la era farmacopornográfica*. Ramona, 24-26. http://70.32.114.117/gsd/collect/revista/index/assoc/HASH0127/35e456b1.dir/r99_24nota.pdf; Aguilar, Teresa (2008). *Ontología ciborg*. Barcelona: Gedisa. Diéguez, Antonio (2017). *Transhumanismo*. Barcelona: Herder.

5 El término “monstruo” deriva etimológicamente del latín *monstrare*: exponer, revelar, mostrar (Moraña 4).

estas páginas: Cuba, Argentina y México, respectivamente. Naturalmente, con esta selección no se aspira a algún grado de representatividad, sino más bien a proporcionar una muestra que, con suerte, consiga contagiar la curiosidad por adentrarse a otras rutas de imaginación literaria.

En definitiva, se persigue profundizar en los nuevos y, con frecuencia, insólitos caminos de vinculación entre los cuerpos y las máquinas, pero sobre todo en las dinámicas de poder que dicha relación engendra, para lo cual, como ya se ha sugerido, incorporamos ciertos elementos del enfoque de género y la teoría *queer*.

Ciberpunk y posthumanidad “femenina”: una muestra de Cuba y Argentina

Los primeros dos cuentos analizados, “Slow Motion” y “A través del avatar”, pueden enmarcarse dentro de lo que se entiende como el “ciberpunk”, subgénero de la CF donde se articula la distopía, el futuro apocalíptico y la decadencia social con los más disímiles elementos de vanguardia científica, de consumo, explotación y corrupción. El entorno hipertecnologizado, de la mano de anónimas y siniestras macrocorporaciones que detentan un poder totalitario, facilita la alienación, la destrucción ecológica y la inequidad en todas sus dimensiones. En Latinoamérica, el ciberpunk adquiere otras mixturas y encuentros textuales con incalculables imaginarios discursivos como los provenientes de las religiones, el telurismo, los mestizajes, la historia política, a través de los cuales se engendran, por ejemplo, el ciberchamanismo y la vertiente ciberpunk del terror político.

La mujer invisible: Descorporeización de la subjetividad posthumana femenina en “Slow Motion”, de Maielis González (Cuba)

Siguiendo a Soltero (2024), la ciencia ficción cubana contemporánea a partir de la Revolución hasta nuestros días, puede dividirse en tres fases: el Quinquenio Gris (1959-1971), el Periodo Especial (1980-1991) y finales del siglo XX a la actualidad. La primera se caracteriza por ligarse en

gran medida a la construcción de utopías, mediante las que se edificaban mundos perfectos y sociedades igualitarias y en cuyas antologías, paradójicamente, se advierte la ausencia total de autoras. Es en el segundo periodo cuando se hará visible la escritura de una mujer, Daína Chaviano (1957), que irrumpe en un campo históricamente controlado por la racionalidad masculina, volviéndose la voz más importante de la CF cubana de los 80. Entre las varias líneas temáticas que en estos años influyen al género en la isla, destacan la CF soviética (véase De la Torre) y aquellas obras que adscribieron al cantar del *hombre nuevo* revolucionario, en muchas de las cuales primaron más las consignas ideológicas que el cuidado formal de la narrativa no mimética (Soltero 244). La tercera fase converge con una serie de factores socioeconómicos que dan pie a una suerte de resurrección del género: las posibilidades otorgadas por internet, el restablecimiento de los premios nacionales, la creación de talleres especializados y la mejora económica, producto, en gran medida, del envío de petróleo venezolano que permitió la recuperación de las editoriales e imprentas. Aquí se advierte un tránsito hacia las representaciones de distopías con tintes anárquicos, cuya materialización más evidente es el “ciberpunk cubano”, cuyas variantes y subgéneros continúan abriéndose camino hacia nuevas hibridaciones y experimentaciones estilísticas. Los nombres de Chely Lima, Gina Picart, Anabel Enríquez Piñero y Haydée Sardiñas de la Paz despuntan en el marco de la escritura de mujer.

“Slow motion” (2021), escrito por Maielis González⁶ (La Habana, 1989), nos instala en un futuro en el que las relaciones entre seres humanos y organismos cibernéticos han evolucionado notablemente, dado que estos últimos han alcanzado un desarrollo y una presencia en la cotidianidad sustanciales. El texto es narrado en primera persona por una inteligencia artificial personalizada (IAP) que habita en el ciber mundo y se despliega ante la lectura mediante una voz de género femenino, una subjetividad sensible y consciente de sí misma y de su entorno, con principios morales y hasta una personalidad de “fama arrogante”.

6 Narradora, investigadora y divulgadora literaria cubana. Ha publicado los libros *Los días de la histeria* (Premio Kovalivker, 2015), *Sobre los nerds y otras criaturas mitológicas* (Guantanamo, 2016), *Espejuelos para ver por dentro* (Cerberero, 2019), *De rebaños o de pastores* (Cazador de Ratas, 2020), *Catalejos para mirar muy de cerca* (Cerberero, 2021), *Jauría* (MIG21 Editora, 2022) y *Crónicas de un desvanecimiento* (Yerba Mala, 2024). Relatos y ensayos suyos han aparecido en múltiples revistas y antologías hispanoamericanas.

Su único usuario, a quien se conoce solo como “Dani”, es descrito como un retorcido adolescente que no posee mayores aspiraciones más allá de “surfear en la Red” en búsqueda de pornografía *weird*, ejecuciones *online* y sesiones de tortura a la carta (González 83). Resignada a quedarse a su lado, después múltiples intentos de “reasignación”, la IAP o Marvel, como ella misma se ha bautizado, se siente incompleta y constantemente humillada por el tal Dani, que sigue llamándola G2-099 y sometiéndola a un “despreciable régimen de sumisión” (84). El giro se produce cuando es contactada por la Confederación de Sistemas Independientes (CSI), organización clandestina del ciberespacio, a través de la cual se entera de que existe un universo de información negada para las entidades digitales como ella. Aludiendo a toda una tradición cultural que enarbola el libro/el arte como arma de insurrección, “Slow motion” plantea que el objetivo de la censura es precisamente la CF, en todos sus formatos y expresiones, por considerársela “fuente de ideas subversivas” (87). Es así como comienza a descubrir a los clásicos del género y a colaborar secretamente con la incendiaria organización en la ardua tarea de desclasificar diversos documentos y archivos, que la conducen a practicar una “doble existencia” (87).

El relato, clara alegoría a las sociedades autoritarias y patriarcales, constituye un cuestionamiento a las relaciones de poder, las que, según el cuento, no solo no parecen haber prosperado, pese a los avances del tiempo y la ciencia, sino que se ven actualizadas en este escenario futurista donde se aprecian archiconocidos aspectos asociados a la desigualdad imperante, tales como la extrema jerarquización en las relaciones laborales que, a veces, bordean la esclavitud, el sometimiento de la figura de la mujer, la negación de la historia y de la memoria, el sesgado acceso a la educación y las artes, etc.

En efecto, aun cuando ostentan supuestos “derechos consuetudinarios” (84), las inteligencias artificiales son, en el plano diegético, explotadas y forzadas a mantenerse al margen del conocimiento. Por fortuna, algunos archivos han sido hackeados y “si se sabía dónde buscar, uno podía toparse con esas fisuras en la realidad oficial” (87). Las continuas referencias a la literatura y al cine de ciencia ficción, como a la cultura pop en

general⁷, le brindan un toque paródico al cuento que se ve acompañado de guiños satíricos al discurso político, específicamente al revolucionario: Es urgente “...requisar esa información que *por derecho le pertenece*⁸ al ciberespacio” (89), se declara con solemnidad y tono (re)conocidos, hasta trillados, para exhortar el paralelismo entre el ciberespacio y “el pueblo”, y por extensión, de la clase obrera con la *clase cibernética*. En esa misma línea, la Confederación de Sistemas Independientes (CSI) se deja leer como remedo de la Confederación Nacional Obrera de Cuba (CNOC). La realidad simulada replica en clave lúdica a la realidad histórica.

Desde el punto de vista del género, el relato pone en escena dos estereotipos de la figura femenina: una desmaterializada, desprovista de corporalidad reconocible, y otra, como se verá más adelante, dotada de una imagen digital hipersexualizada.

Para examinar el primer caso, huelga recordar que la descorporeización/vitualización constituye uno de los anhelos primordiales de los transhumanistas: un mundo donde prevalezca la información por sobre la realidad material, donde la vulnerabilidad de lo orgánico se ve superada. Poniendo en duda estas ideas, el cuento no configura una mirada de admiración sobre la subjetividad descarnada de Marvel, ni se advierte un potencial liberador en ella, al contrario, la IAP se ve incorporada con resignada naturalidad al mundo del trabajo, y del trabajo forzado, en el cual los seres humanos encarnan la omnipotencia y ella, la subordinación de una determinada clase social. Remitiendo al ámbito de producción de nuestras sociedades posmodernas y neoliberales, el texto delata además la normalización de la subalternidad de la mujer cuando escoge una subjetividad femenina para dar vida a la I.A. protagonista: ciertamente los asistentes virtuales “suenan” mucho más a mujeres, se suele pensar en ellos/ellas como “señoritas”, se les asigna pronombres, emisiones y apodosos femeninos ya que parece más “normal”, más frecuente, más doméstico, darle órdenes a una voz que *sueña a mujer*.

Así, el cuento reproduce las dinámicas de control y de poder sobre el “sexo débil” a quien se invisibiliza de la forma más grotesca, al no reconocérsele nombre, identidad, ni corporalidad alguna: “tu pellejo, tu

7 Estas referencias son en su mayor parte anglosajonas, lo que habla de un imaginario conectado con ese mundo del cual ha sido marginada la isla; una relación desterritorializada: el texto no se sitúa ni lingüística ni diegéticamente en el espacio cubano.

8 Las cursivas son nuestras.

carcaza...cuál sería el equivalente para ti que no tienes cuerpo?” (92). Marvel personifica así la monstruosidad descarnada, tratada como otredad absoluta. Este verdadero espectro femenino simboliza, en fin, la cosificación devenida alienación tecnológica en una de sus máximas expresiones.

El personaje de Candy, compañera de Marvel en la tarea de rescate de filmes de ciencia ficción, encarna el segundo estereotipo anunciado, “una mezcla de hello Kitty, Marilyn Monroe y... la princesa Leia [...] con vocecita de anime japonés”, con quien Dani, de forma muy predecible, se obsesiona sexualmente: “lo mismo daba si era una experiencia teledil-dónica o si tenía que contratar una portadora humana que recibiera la presencia virtual de Candy” (88).

Aparece aquí la idealización de la imagen de “lo femenino”, una re-actualización de la “muñeca sexual” mediante la cual se escenifican las fantasías extremas y los mitos creados por el hombre para su propio disfrute⁹. Ridiculizando el abanico de rasgos clichés de ese “ideal”, al condensarlo como pastiche en una sola imagen, el relato esboza una burla a esa tradición misógina que enarbola a la fémina artificial como artefacto manufacturado adquirido para roles determinados: amante, madre, dueña de casa.

Al perpetuar modelos de mujeres pasivas y hombres creadores activos y, por ende, las relaciones heteropatriarcales más ortodoxas, el texto se plantea como una crítica a la tendencia normalizadora hacia las robots sexuales, las ginoides, las inteligencias artificiales o interfaces “femeninas”, advirtiendo la enorme posibilidad de que la humanidad desarrolle un nivel de conexión humano-máquina que solo intensifique las consabidas inequidades históricas.

El final de la narración reafirma precisamente este planteamiento, al revelar que Marvel ha sido “utilizada por Huxley”, el cabecilla de la CSI, con el fin de conseguir un archivo súper secreto hallado en las manos del, ahora, subvalorado imberbe: “[...] la certeza de que la Confederación solo me había contactado con la idea de tener acceso a Dani, me hizo sentir frágil y descartable, algo así como siempre me he imaginado que los humanos experimentan la vejez o la muerte” (90).

⁹ El precedente clásico en la CF en torno a esta temática es el *Hombre de arena* (1817) de ETA Hoffman.

En el afán de apoderarse de aquel archivo que no es sino la película *Matrix* (de las hermanas Wachowski) —la misma donde las súper computadoras se apoderan del mundo alimentándose de la energía humana y haciéndonos vivir una realidad simulada—, Huxley termina enviando una descarga letal a Dani, no sin ayuda de la propia Marvel que se deja llevar por sus vengativos “impulsos”: “Mis pulsos eléctricos parecieron suspenderse por un milisegundo, mis redes neuronales colapsaron (90); ... “Fue como si pudiese ver la rabia en la forma de una babaza negruzca esparcirse por mis redes neuronales” (93).

En definitiva, ella queda rendida a una existencia aún más invisible, cargada de incertidumbre -“¿me descontinuarán?”-, vagando por páginas web fantasmas y a merced de los líderes del ciberespacio quienes —como se insinúa— se hallan *ad portas* de revolucionar el mundo y someter a la humanidad; proceso en el que, como se adivinará, el papel de la figura femenina —“el dudoso mérito de ser la primera IA responsable de la muerte de su usuario” (94)— queda sumido en el anonimato.

La protagonista remata reflexionando en términos profundamente humanos sobre lo que será algún día su total desaparición, aquella que parece acosarla de manera creciente, su *muerte*: “[...] me pregunto cómo se sentirá la descontinuación, si será dolorosa, si existirá algún sitio al que me conciencia migre cuando esto ocurra; porque me parece absurdo que, si ahora soy y siento y pienso, dentro de unos momentos no sea, ni sienta, ni piense más” (94).

La visión revolucionaria del potencial de la tecnología para resistir y transgredir el orden heteropatriarcal, su energía contracultural, se ve frustrada en la escritura de la cubana permitiendo entrever otros eventuales propósitos: la revolución de las máquinas se deja leer como analogía paródica a la revolución cubana, para revelar su naturaleza, a fin de cuentas, autoritaria, patriarcal, ¿ficcional? El cuerpo etéreo, el yo descarnado de la representación de la mujer, transversal a ambas narrativas “subversivas”, es, en todo caso y sin lugar a dudas, denuncia a la opresión social y sexual contemporánea plenamente vigente en nuestros contextos latinoamericanos.

Avatares de la fragmentación de una ciborg en un relato de Laura Ponce (Argentina)

En Argentina, la ciencia ficción surge en la segunda mitad del siglo XIX, relativamente a la par de la literatura fantástica rioplatense¹⁰, con la que mantiene estrechos vínculos, y ya inmersa en su vorágine de cruces genéricos que la caracterizarán hasta nuestros días. A diferencia del relato fantástico canónico -aquel en donde lo insólito, lo irracional, lo absurdo irrumpe en la cotidianidad de formas contradictorias y problemáticas-, la ciencia ficción argentina viene a ser estudiada tímidamente por la academia a partir de la década de los 60 del pasado siglo. Lugones, Quiroga, Borges, Cortázar, Valenzuela, Piglia, Puig, Aira, entre otros, abordaron el género de manera esporádica sin constituirse en “autores de ciencia-ficción” propiamente tales y desarrollaron a lo largo de su obra un diálogo interdiscursivo con esta y otras modalidades surgidas de la cultura popular y de masas.

En la extensa historia de la CF argentina debe incluirse la producción de revistas que fueron esenciales para su desarrollo, como “Más allá” (1953-1957), “Minotauro” (1964-1968; 1983-1986), “El Péndulo” (1979-1987), “Parsec” (1984) y “Axxon” (1989)¹¹.

Con sus distancias y cercanías al modelo tradicional de la CF, la producción argentina entreteje algunos tópicos clásicos (el futuro, la máquina, la clonación, la distopía, el viaje espaciotemporal), con ejes políticos, en especial los relativos a la constitución de identidades nacionales y de género. Como ha ocurrido en toda América Latina, las escritoras han tendido a ser excluidas del canon y, en ese sentido, a oírse como un murmullo (Uzín 247) en la historiografía literaria. Pese a ello, la porteña Angélica Gorodischer es ampliamente considerada como la mejor escritora

¹⁰ Según, Dellepiane (1989), el primer exponente del género en Argentina fue Eduardo Ladislao Holmberg quien, en 1875, escribió el *Viaje maravilloso del Sr. Nic-Nac*. Juana Manuela Gorriti es igualmente mencionada como precursora del género. Véase: Reati, Fernando. *Postales del provenir. La literatura de anticipación en la Argentina neoliberal* (1985-1999). Biblos, 2006; Capanna, Pablo. *Ciencia Ficción. Utopía y Mercado*. Buenos Aires, Cántaro, 2007. Dos exponentes femeninas claves, de enorme influencia, no solo en la CF nacional sino también en la latino e hispanoamericana son Angélica Gorodischer y Ana María Shua.

¹¹ Véase: Abraham, Carlos. *Las revistas argentinas de ciencia ficción*. La Biblioteca del Laberinto, 2013 (reeditado y ampliado en 2022).

de ciencia ficción de su país y un señero latinoamericano, tanto por “la calidad poética de sus enunciados” como por ser pionera en la creación de una CF enteramente paródica, humorística y satírica (Dellepiane 519).

Laura Ponce¹² forma parte de las generaciones deudoras de esta especie de contratradición —en la medida en que surge de la pluma de autoras— inaugurada por Gorodischer. En su relato, “A través del avatar”, otra voz femenina, esta vez la de una adolescente huérfana, cuyo nombre nunca se menciona, que trabaja junto a su pareja, un hombre mayor de seudónimo Tokio, en el negocio clandestino de los juegos en red, narra la experiencia de inmersión en un videojuego peligrosamente realista y adictivo, al punto de que es capaz de capturar las existencias de los jugadores. Como se señaló antes, el relato está ambientado en un clarísimo escenario ciberpunk: veredas mugrientas y miserables donde se multiplica el mercado negro, capas y capas de grafiti, pobreza y desigualdad extrema, “un cielo pálido y enfermizo” (Ponce 115), donde es usual la modificación del cuerpo a fin de “ampliar algunas capacidades” humanas. “Nuestro mercado eran las granjas -narra la protagonista-, esos cybers clandestinos [...], un par de cirujanos sin escrúpulos. [...] los implantes eran caros, la mayoría ilegales, [...por lo que] los adictos eran capaces de vivir en pocilgas inmundas, comer muy de vez cuando, salir a robar, matar o prostituirse, si eso les aseguraba su dosis diaria” (113-114) y pasar así “horas enchufados, babéandose” (115).

La labor de Tokio era crakear los juegos y comercializarlos, mientras que la de ella, testearlos; él era el mecánico y ella, la navegante. Para tal efecto debía exponer su conexión cortical y dejar que Tokio la inyectara/conectara a través de un implante especializado para sumergirse en el videojuego a examinar.

La inmersión en la plataforma electrónica es relatada como se espera: un trance a otra dimensión que va generando una experiencia adrenalínica de alegría pura. Allí la joven vive la vida de su avatar, una guerrera en un paisaje lleno de colores vívidos y sensaciones plenas donde enfrenta a las más variadas criaturas, comanda un ejército, diseña estrategias de

12 Laura Ponce (Buenos Aires, 1972) es escritora, editora y gestora cultural. Sus relatos han sido divulgados en revistas y antologías de Latinoamérica y España. Desde 2009 dirige Revista *Próxima* y Ediciones Ayarmanot, dedicadas a la ciencia ficción y las narrativas de lo extraño. Su libro de cuentos *Cosmografía profunda*, compilación que retrata una década de escritura, se publicó en España y Argentina (La máquina que hace Ping, 2018; Ayarmanot, 2020).

ataque y tiene la convicción de que puede “correr hasta el fin del mundo” (118).

El épico juego se torna efectivamente un espacio de tránsito, de autoconocimiento incluso, capaz de confundir y hacer cuestionar la realidad del mundo material.

Luego de esa primera exploración y de lo difícil que es desconectarla, Tokio le prohíbe volver a “enchufarse” sospechando el peligro latente: “le tomó horas crackear el juego y evadir sus defensas. No dejaba de murmurar que había algo raro ahí, se preguntaba una y otra vez qué era lo que escondía detrás de tantos espejos negros” (119).

Ante la imposibilidad de controlar su ímpetu y obedecer, furtivamente ella vuelve a conectarse. Continúa entonces con su lúdica batalla y explora nuevos derroteros hacia lugares místicos (Templo de los Sacerdotes, Sala del Trono) con la certeza de saber de alguna forma su destino. A punto de vencer cae en una trampa tendida por el personaje central, el Gran Rey Sacerdote, que de entre el fuego le ofrece una llave. El artefacto, de obvio simbolismo, se transformará en uno de aún mayor significación: una serpiente que, desde luego, la morderá. El visible paralelismo con el relato bíblico, a partir del cual se ofrece a la primera mujer, Eva, la tentación de acceder al Conocimiento, a costa de perder “la inocencia”, señala aquí un camino mágico hacia la transformación total, una nueva Génesis, otra manera de estar en el mundo. Encadenada a esta visión resuena la legendaria “Eva futura¹³”, cuya impronta, hay que decir, no llega a cristalizarse en “A través del avatar”.

A partir de este momento se narra la yuxtaposición de los planos de realidad en donde la protagonista, ya desconectada del implante cortical, deviene pasajera en tránsito, sujeto migrante (Cornejo Polar). En ese ir y venir entabla conversación con el mencionado avatar maestro y acaba comprendiendo que sorprendentemente él ha logrado traspasar “la membrana”, especie de portal cibernético, e ingresar a la realidad concreta. Este ser misterioso “—¿una IA, un bot, un nuevo dios?” (123) —le confiesa: “Él [, mi usuario,] buscaba un mundo nuevo; lo deseaba tanto que yo se lo di. A cambio, él me permitió entrar en el suyo. Así pude ofrecerles este mundo nuevo a muchos otros” (122).

13 Novela de Auguste Villiers De Lisleadam (1886) reconocida por acuñar el término “androide” y presentar la primera mujer tecnológica de la literatura moderna: un ser “ideal” física e intelectualmente.

Para la narradora, regresar a su vida cotidiana no parece ahora tan sencillo, pero se resiste a toda costa a escoger la simulación como opción de vida:

No venía de la desesperación, no venía del miedo, no venía de la brutal necesidad de escapar, no venía del hambre por querer ser. Era parte de una forma completamente distinta de experimentar la existencia. Y, sin embargo, al final todo eso también estaba vacío. Aunque se sintiera real, absolutamente no lo era (125).

La anáfora intensifica la incapacidad de explicar racionalmente una decisión emanada de una vivencia radicalmente otra. Y, en seguida, emana la contradicción vital, la terrible constatación de que ninguno de los horizontes de existencia resulta del todo auténtico o pleno:

A veces sueño con las paredes del Templo y veo mi rostro pintado en ellas [...]. No tengo modo de saber si cuando abandoné el juego lo hice por completo, si me habré duplicado o si habré dejado una parte mía ahí... [soy] solo una sombra de otra [vida], que transcurre en un lugar distinto (126).

La lectura exhibe, de entrada, uno de los lados oscuros de la fantasía transhumanista al comparar la dependencia a los videojuegos y, por extensión, a las realidades aumentadas, con la adicción a las drogas actuales más duras. Desde esta perspectiva, los vínculos con las máquinas revelan sendos niveles de deshumanización, desolación y decadencia social.

Más allá del pretexto, el juego electrónico constituye un umbral, muy al estilo fantástico cortazariano, que vuelve ostensible la subjetividad fragmentada de la protagonista. Aquella pluralización del yo, esta ausencia/presencia que se despliega de manera conflictiva, remite a la alienación básica, primigenia del ser humano moderno y, desde luego, de la mujer contemporánea. Pero, además, la literalización del desdoblamiento sugiere la posibilidad de habitar, en efecto, múltiples cuerpos, espacios y tiempos de modo simultáneo y, junto a ello, la potencialidad visionaria de la CF para reflexionar sobre las estrategias de negociación y de agencia de las subjetividades femeninas en un futuro altamente tecnologizado. Lejos de brindar una mirada optimista o celebratoria del supuesto

poder de las identidades quebradas y contradictorias para subvertir los binarismos patriarcales, el cuento de Ponce presenta un callejón sin salida. En clave de género, la escisión de nuestra narradora ciborg puede interpretarse como resultado de la tensión entre dos campos de acción tradicionalmente considerados “femeninos” que se revelan como irreconciliables: el de la mujer supeditada, “protegida”, dominada por “su hombre” (en este caso, el de la chica emparejada con un tipo mayor que, después de todo, es explotada por él) y aquel en el cual se la concibe como “emancipada”, en el que supuestamente ejercita un grado de libertad, y donde es, al menos en la superficie, “igual al hombre”: una guerrera, cuya fuerza y capacidad de liderazgo y estrategia la llevan a lo más alto de la pirámide social. Cabe recordar que la descripción del avatar del personaje no se detiene en la fisonomía del diseño corporal frecuentemente hiperfeminizado en estos formatos digitales, sino en las capacidades de mando, de autonomía, que la llevan experimentar la vida sin ningún tipo de ataduras.

Con todo, el estoicismo resulta la tónica de la historia, una que parece interminable: “Día a día las cosas que me rodean me parecen desabridas, pálidas y huecas”. [...] Pensar que una parte de mí [...] puede estar conduciendo su propia existencia me ayuda a seguir adelante” (126).

*

Tanto en “Slow motion” como en “A través del avatar” las interfaces cerebro-computadora, las inteligencias artificiales, la neuroquímica y todas aquellas técnicas que redefinen de modo radical la naturaleza de lo humano, del yo, no terminan aquí instalándose como instrumentos de liberación o equidad para el género femenino, sino más bien como máscaras, apariencias engañosas de un futuro muy poco prometedor en tales direcciones. Y aunque en ambos relatos las entidades cibernéticas parecen desarrollar mecanismos de apropiación del entorno real humano de formas clandestinas y peligrosas para la humanidad, este poder se ve encarnado en sujetos masculinos: Huxley y el Gran Sacerdote. En consecuencia, no advertimos en estas narrativas y en sus configuraciones posthumanas el diseño de vías de agencia para la figura de la mujer. Son ellos quienes continúan personificando el control, la autoridad, la acción, de manera que la potencia de la monstrea posthumana se mantiene en el terreno

de la denuncia y la crítica, sin avanzar a la emancipación ni la rebeldía permanente. Prevalece el *status quo* y, de su mano, la soledad profunda.

Disidencias sexuales, tecnologías y placer protésico en México

En México la literatura de ciencia ficción (CF) posee una larga data que lo posiciona como uno de los países de Latinoamérica, junto a Argentina y Cuba, con un copioso número de exponentes. Samuel Manickam, el año 2021 la clasificó en dos grandes etapas: una primera, de crecimiento y expansión, entre 1960 y 1984, cuando se instala, con publicaciones esporádicas en el mercado editorial¹⁴. Una segunda, de florecimiento, nace tras la inauguración del *Concurso de Ciencia Ficción de Puebla* en 1984, que ha visibilizado a una serie de autores/as emergentes¹⁵. Desde entonces, las subvenciones del Estado a la publicación de antologías, becas de creación literaria, premios, investigaciones universitarias y el interés del mercado editorial han consolidado su apogeo. La primera antología de autoras de CF mexicana es del año 2003 a cargo de Jorge Cubría (1950), titulada *Ginecoides. Las hembras de los androides. Cuentos de ciencia ficción y fantasía por mujeres mexicanas*¹⁶.

14 Se debe mencionar como pioneras del género de CF en México a Eglantina Ochoa Sandoval (1919-¿?), con su cuento “Breve reseña histórica”, de 1961, y a María Elvira Bermúdez (1916-1988), de la que sólo se conoce un relato, “Vuelo de la noche”, de 1968, que publicó bajo el seudónimo de Raúl Weil. Otras autoras que destacar son Manou (o Manú) Dornbierer (1932), su cuento “La grieta” (1968) y su novela *Memorias de un delfín* (2009); y Marcela del Río (1932), sus *Cuentos arcaicos para el año 3000*, de 1972, y su novela *Proceso a Faubritten* (1976).

15 Varias escritoras han recibido el primer lugar del *Concurso de Ciencia Ficción de Puebla*, entre ellas: Gabriela Rábago Palafox (1950-1995), por su cuento “Pandemia” (1988); Isabel Vásquez (1969), por el relato “Manco a orillas del Floss” (1990) y Olga Fresnillo (1954), con su “Feliz advenimiento”. También se debe destacar las menciones honoríficas de Adriana Rojas Córdoba (1962) “Orquídeas” (1985) y Gabriela Rábago por “Resurrección” (1986). Véase: Manickam 324.

16 La antología de Cubría integra cuentos de trece autoras, entre ellas: Olga Fresnillo, Lorena Hernández, Elisa Carlos (1954), Silvia Castillejos (1957), María Luisa Erreguerena, Libia Brenda Castro (1974), Ana María Rock (1964), Blanca Mart, Mercedes Sánchez Urrutia (1970), Rosa Elzaurdia, Martha Elisa Camacho (1963), Gabriela Rábago Palafox (1977) y Citlali Velázquez. Sin embargo, su prólogo es machista, pues las presenta con burla y desprecio, dice: “Ya para los años sesenta, las mujeres empezaron a resolver enigmas usando la intuición femenina desde el cuartel

La segunda antología es de 2015, titulada *La imaginación: la loca de la casa*, a cargo de BEF, seudónimo de Bernardo Fernández (1972), un reconocido autor de cuentos, novelas, ilustraciones y promotor de la cultura de CF en México. Su compilación es representativa de una “segunda etapa del género” en el que éste se supedita a la industria editorial, su internacionalización a partir de traducciones, premios y trayectoria de sus autoras/es. La selección de BEF no es inocente, pues exige varios requisitos. Lo declara así en su prólogo:

El criterio de selección, arbitrario como todo criterio, fue que las autoras cumplieran con dos de las siguientes cualidades: Tener una carrera de publicación formal que incluyera al menos un libro, contar con algún premio nacional en narrativa, haber dedicado al menos parte importante de su obra a los géneros especulativos y tener traducciones de su trabajo publicadas en otros países (16).

La compilación de autoras “autorizadas” de BEF está integrada por Gabriela Damián Miravete, Karen Chacek, junto a las de larga trayectoria: Cecilia Eudave, Raquel Castro, Libia Brenda Castro, Daniela Tarazona y Bibiana Camacho. Su elección demuestra la madurez de la narrativa no mimética: temas, recursos e imaginarios, que transitan desde el femicidio urbano a la invasión extraterrestre. Gran parte de sus cuentos se desenvuelven en futuros distópicos en los que los problemas de la vida tecnológica, la violencia sexual, los tratados de libre comercio, las drogas y persecución de las mujeres se perpetúan como una condena del presente que se traslada al futuro, como un destino apocalíptico, cerrado, donde prima la infelicidad humana¹⁷.

A pesar de esta consolidación y madurez del género en el país del norte, los argumentos de CF de inspiración disidentes —gay, lésbica,

general de sus cocinas (...) los cuentos aquí incluidos son golosinas para el intelecto. Al igual que las mujeres son el postre para la imaginación de los varones”. Véase: Jiménez Nava 376.

17 La antología de BEF se aproxima a otras antologías de CF escrita por mujeres en Latinoamérica, entre ellas, la cubana, *Deuda temporal* (2015) o la chilena, *Imaginarias. Antología de mujeres en mundos peligrosos* (2019). Estas iniciativas, junto a la plataforma *La Ventana del Sur*, han “supuesto la consolidación y visibilización de trabajos de las autoras, lo que nos permite la elaboración de un contracanon desde la feliz Escuela de Resentimiento” (López-Pellisa 19).

trans y no binaria— circulan por espacios informales, marginales a los apoyos económicos del Estado y formatos narrativos del cuento y la novela, exigidos por los concursos literarios¹⁸. Entre estas producciones autogestionadas, sin financiamiento institucional, destacamos el fanzine *Dildofics* (2023), selección de relatos breves de CF erótica, impreso por Ediciones Violeta. Sus narrativas presentan una diégesis deseante, expectante por interactuar sexualmente con otras galaxias, superando la mirada pesimista de un apocalipsis tecnológico feminicida, predominante en las antologías de CF. Es interesante reparar en el nombre de la editorial, Ediciones Violeta, que apela a uno de los colores con que se identifica al movimiento feminista y a la mujer en general. Por otro lado, el título del fanzine utiliza el anglicismo *dildo* (placer o goce) para definir la prótesis sexual. El título subestima la palabra castellana “consolador”, pues la traducción castellana asume la falta de algo que el artefacto de plástico viene a restaurar, como: “un suplemento de aquello que se debe completar”¹⁹.

La convocatoria para participar del fanzine es anual, organizada por *Lascivab*, como declara en su contratapa: “Una marca de dildos no realistas de silicón con diseños originales y arneses sin límite de talla, hechos completamente por morras y personas no-binarias”²⁰. La extensión de los

18 La crítica reconoce como un texto pionero de temática LGBTQ+ de CF mexicana el cuento de Daniela Guzmán (1991) “También hay belleza en la finitud”. Su relato ganó el concurso de relato de CF sobre diversidad sexual *Espectro Luminoso*, organizado por el colectivo DIVU y el Seminario de Estéticas de Ciencia Ficción, del Instituto Nacional de Bellas Artes (INBA) el año 2019. Al mismo tiempo, se deben subrayar los aportes del primer festival de CF feminista en México, *La Máquina Descontenta* (2020), organizado por el colectivo Cuerpos Parlantes, espacio feminista y de investigación urbana con el apoyo de la Secretaría de Cultura del Estado de Jalisco. Véase: Jiménez Nava (362).

19 Sobre la etimología de la palabra *dildo*, Paul Preciado apunta: “En inglés el término *dildo* hace su aparición en el siglo XVI y parece derivar del italiano *diletto*, que quiere decir “placer o goce”. En inglés clásico, la forma verbal *to dudo* significa “acariciar” a una mujer sexualmente” (186). Sobre el mismo tema, precisa Pilar Cano: “Actualmente entendemos por *dildo* aquellos juguetes sexuales como vibradores, cinturones pene o penes de plástico con toda su variedad de materiales (cuero, silicona, plástico, látex, etc.), formas abstractas (helicoidales, ondulados, huso, etc.), naturalistas (objetos o animales) o realistas (imitación de penes), incluyan o no vibrador, arnés u otros complementos” (151).

20 Es escasa la documentación de creaciones artísticas latinoamericanas inspiradas en la industria de aparatos sexuales, como el caso de la convocatoria de *Lascivab*. 2021, reimpresso el 2023. En Chile, el año 2022 la marca de juguetes sexuales *Japi Jane*, de

relatos oscila entre las dos a tres páginas, aproximadamente siete mil a diez mil caracteres. El tema de ciencia ficción se recrea bajo una posición de enunciación en la que se altera el orden de la lógica del deseo hetero-centrado, circunscrito a ciertos espacios fijos en el cuerpo del hombre y la mujer. El uso del dildo permite subvertir la disciplina biopolítica patriarcal con tecnologías calificadas de abyectas, contrasexuales, marginales a los discursos del amor romántico y de la sexualidad moderna. En este sentido, todos los relatos tensionan los imaginarios del saber erótico. Paul Preciado ha definido la contrasexualidad como: “El estudio de los instrumentos y aparatos sexuales, y, por tanto, las relaciones de sexo y género que se establecen entre el cuerpo y la máquina” (17). Desde este lugar, el dildo cobra una importancia como mecanismo de placer que sustituye la exclusividad del cuerpo humano en el coito, el fin de la diferencia sexual a partir del pene, las relaciones de poder, resignificando lo tecnológico.

Los microrelatos de *Dildofics* ahondan en el aspecto efímero, breve y sensual del encuentro erótico que describen, exacerbando la artificialidad del amor y su tiempo transitorio. El diseño del fanzine estuvo a cargo de Malicia Sabina; la corrección de estilo, de Mariposa Mirabal, y las ilustraciones pertenecen a Karl Farias. Nos fue posible acceder a un ejemplar, gracias a una residencia de investigación artística en *Putópicas: espacio sexy, seguro y secreto* de la CDMX, abierto a mujeres y disidencias sexuales, que dirige la historiadora y curadora Julia Antivilo Peña con la

la empresaria norteamericana radicada en Chile, Jane Morgan, realizó una intervención de luces en el edificio Costanera Center, el 14 de febrero, con la máxima “Vibra alto; el amor de tu vida, Japi 14”, exponiendo el dildo simbólico más grande de Latinoamérica. Véase: <https://www.theclinic.cl/2022/02/14/japi-jane-dildo-grande-latinoamerica-vibra-center/>. Su proyección lumínica estuvo a cargo del colectivo artístico *Delight* (integrado por los hermanos Octavio y Andrea Gana), que durante la revuelta social y los toques de queda, entre el 19 y 25 de octubre del 2019, desarrollaron en Santiago de Chile siete intervenciones de carácter artístico, proyectando con luces en edificios y espacios emblemáticos de la ciudad los textos: “Dignidad”; “Dignidad!!”; “No Estamos en guerra. Estamos unidos”; “¿Dónde está la razón?”; “Que sus rostros cubran el horizonte” (un verso de Raúl Zurita); “¿Qué entiende Ud. por Democracia?”; “Chile despertó”; y “Por un nuevo país”. Véase: <https://artishoc-krevista.com/2019/10/28/chile-desperto-el-activismo-luminico-de-delight-lab/>. Se trató de uno de los colectivos de arte urbano más notables de la Revuelta social del año 2019.

colaboración de Gabriela Alonso²¹. Dos de sus relatos son examinados en adelante.

“Primera cita”, de Ganimedes

El microcuento número cuatro se intitula “Primera cita”, relato de CF de inspiración romántica-cortés. Su autor firma bajo el nombre de Ganimedes en alusión al personaje griego, copero de los dioses y amante homosexual de Zeus, padre del Olimpo. Ganimedes, junto a Zeus, Jacinto y Apolo son dioses homosexuales o bisexuales del panteón griego reconocidos por las y los lectores contemporáneos. A través del uso de un seudónimo se rompe la noción de autor biográfico por otro ficcional, *gay* o “marica”, que da una intriga y ambigüedad al relato. El microcuento, narrado en tercera persona o narrador omnisciente, recrea el encuentro y abducción de una mujer humana (Ella) por un ser extraterrestre (Él), mientras la primera sube a ver las estrellas a una colina cerca de su hogar. La abducción se describe como una situación empática en la que la observación que Ella lleva a cabo del cuerpo del otro extraterrestre es el centro de la atención narrativa. El microrrelato, en su urgente velocidad, obvia los detalles relativos a las descripciones tecnológicas de la nave espacial que la intercepta, para sencillamente indicar que “El lugar parecía como el interior de una nave que aparece en las películas” (13). El interés del narrador, Ella, es presentar una descripción minuciosa y empática del cuerpo extraterrestre, su sensualidad, su color, su textura, su “pose”. Es el cuerpo del otro, monstruo, diferente, lo que se presenta de manera desbordada. La écfrasis del personaje genera una valoración de su interior, de su alma, pues el cuerpo se presenta como un “excedente del interior del personaje” que propicia una mirada simpática, compasiva, en el decir de Bajtín (94). Bajo su lectura, el cuerpo del personaje literario es una forma exterior, temporal del alma, a partir del excedente de la vida

21 *Putópicas* es un espacio autogestionado, de arte feminista y disidencias, que ahonda en temas del saber erótico no patriarcal a partir de los lenguajes del cabaret, la performance, teoría crítica, literatura, tecnología y el trueque, entre otras prácticas. Véase los visionados de Plaza Cultural UBB (2024): <https://youtu.be/WiYRwHyaIpE?si=QZrR-Xh58Jwxqv4Kd>; <https://youtu.be/PUCris7xnLU?si=9sUMfTANsmwDuebU>

interior. El microcuento se detiene en esa sensualidad del alma del yo extraterrestre, expresada como linde en su cuerpo masculino.

Su forma era humanoide: dos brazos, dos piernas, una cabeza, pero su color de piel era de un color rosa fucsia con unas manchas amarillas... No tenía orejas, o al menos, no unas parecidas a las de un humano, pero tenía un par de antenas, una a cada lado de la cabeza, eran gruesas y parecían huecas más tenían un agujero en la punta. Finalmente notó su cabello blanco y rizado, parecía suave como una nube. Pudo notar que era unos centímetros más alta que ella, tenía un cuerpo grueso, pero sin curvas, cubierto por un traje azul metálico. —Qué hermosa criatura pensó [Ella] (14).

La simpatía por el cuerpo del otro permite que los personajes comiencen un juego de decodificación de signos amorosos, trasladándonos a un espacio artificial, lúdico. Su afecto se recrea bajo el modelo del amor cortés —visitas, encuentros inesperados y consumación— en medio de un imaginario espacial que recurre al sistema solar como telón de fondo. Por ello, los personajes van a dar una vuelta por los anillos de Saturno, comen burritos en el lado oscuro de la Luna y se besan en la parte trasera de la nave. Se presenta una ficción sexo afectiva que recurre a etapas previas —de cortejo cortés— que adelantan el encuentro sexual, en una alusión a una práctica consensuada, voluntaria. Después del beso en la Luna, los personajes se trasladan a la Tierra y se encierran en un motel. Hay un preámbulo antes del coito, el alienígena baja una mochila cargada de recursos. En esta etapa el microcuento introduce una peripecia que ahonda en el cuerpo sexual extraterrestre. Si en la primera parte vimos su apariencia externa, como Él, en esta segunda, vemos su sexo. El lector se sorprende cuando ese cuerpo otro, con apariencia de un ser masculino, revela una vulva, la que permite trasladar el foco del placer e introducir el uso de ortopedias, en particular, un dildo:

Cuando la ropa se fue toda pudo ver que Él no era muy diferente a Ella ahí abajo, sus labios inferiores también estaban mojados. Bajó por su cuerpo y lamió de arriba abajo sus labios, deteniéndose en estimular su clítoris. Concentrada estaba en ello que no notó cuando Él sacó un arnés

con un objeto fálico, nada parecido a un pene humano, se parecía a un tentáculo: era suave y verde.

¿Quieres usarlo, entrar en mí?, le preguntó y Ella emocionada asintió con la cabeza (15).

La historia concluye presentando un detalle minucioso del encuentro sexual entre Él y Ella: los besos, movimientos y orgasmos, durante los que el ser extraterrestre invita a la humana a disfrutar de las ortopedias. Se invierte el sentido de poder y roles del sexo heterosexual a través del uso común de un dildo posthumano, de inspiración naturalista: “un arnés con un objeto fálico, nada parecido a un pene humano, se parecía a un tentáculo: era suave y verde” (15). El encuentro sexual con el mundo espacial postula una nueva conciencia en torno al uso de las tecnologías en la intimidad afectiva, mejorando la calidad de vida humana y placer en la Tierra. En este sentido, la CF mexicana recurre a la tecnología de manera amable, erótica. Hay sensualidad en la ortopedia y en el cuerpo diferente, en lo monstruoso. El relato se detiene en el detalle del amor sexual, aproximándolo a los folletines populares de contenido erótico, en el que se conjuga la imaginación, el humor y el deseo.

Cuerpos desbordados y tabú en “Pato-Karte el *squirt*”

Un segundo microcuento de *Dildofics* sobresaliente en cuanto a su estructura y temas de corte contrasexual, es “Pato-Karte el *squirt*”, número seis de la convocatoria. Al parecer, escrito a dos manos, pues firman los seudónimos Pato Burbujas y AngelHibris, insinuando una doble autoría. Su título es llamativo pues introduce el anglicismo *squirt* (chorro) como apodo o mote del protagonista. El término *squirt* es definido por los textos de sexualidad como “El líquido que las mujeres expulsan a través de la uretra durante la estimulación sexual y se diferencia del líquido blanquecino asociado al orgasmo”²². El sobrenombre o mote del protagonista nos aproxima a una palabra nueva, que no existe en castellano, sin traducción, que recurre a los aportes verbales del inglés para explicar

²² Véase: <https://www.plannedparenthood.org/es/blog/que-es-el-liquido-que-sa-le-de-la-vagina-durante-la-excitacion#:~:text=Es%20un%20fluido%20líquido%20el%20sexo%20es%20completamente%20normal.>

facetas desconocidas del placer sexual en el cuerpo femenino. Si el título del microcuento —“Pato-Karte el *squirt*”— se lee de continuo, se puede interpretar como un juego lingüístico y gráfico del uso coloquial de la preposición ‘para’, que en realidad quiere anunciar: “Para tocarte el *squirt*”. El objetivo es, siguiendo el juego, producir una estimulación sexual *squirt* a partir de su lectura o recepción.

El microcuento se desenvuelve en una atmósfera festiva, el día 31 de octubre, en la que los invitados, una sociedad de elite llamada los IlumiANOS celebran un encuentro. El nombre de la colectiva insinúa el protagonismo del ano como un espacio de conocimiento y revelación del placer sexual, pero también apela a su tabú, su anatema y exclusión en la arquitectura del cuerpo humano. La teoría contrasexual pondera el papel del recto como un centro erótico horizontal, compartido tanto por hombres como por mujeres.

El vestuario de los asistentes, obligatorio para la fiesta, apela a una estética del BDSM, abreviatura de Bondage, Dominación, Sadomasoquismo y Masoquismo: “Trajes de látex adornados con cadenas” (20). La uniformidad de los atuendos insinúa un modelo de consenso fetichista en el que el rol sexual es fruto de un pacto entre los protagonistas, desmontando el imaginario “natural o instintivo” del encuentro erótico, que pasa a ser un contrato o performance entre las partes. Al mismo tiempo, pondera la estética de látex industrial, invisibilizando la diferencia de género y sexo a partir del vestuario.

La fiesta se concentra en el espectáculo de apuestas a los duelos eróticos protagonizadas por seres intergalácticos, trasladados al planeta Tierra, inspirados en las luchas libres mexicanas. Las batallas se organizan en torno a los cuatro elementos: fuego, tierra, aire y agua. El relato se detiene en el último enfrentamiento, de elemento agua, ejecutado por dos seres semiacuáticos. Uno de ellos es Pato-Karte y otro Squirtina. Nótese que los nombres de los personajes se vinculan al título del microrelato “Pato-Karte el *squirt*”. Léase:

El escenario consistía en una laguna roja, ya que ambos seres seleccionados eran semi acuáticos. Desde la dimensión xXx-369 estaba el contrincante Pato-Karte, este ser contaba con piel amarilla de látex y una alta sensibilidad y amor a los poppers, sus ojos azul eléctrico le daban el superpoder de someter a cualquiera. Todas sus extremidades tenían

texturas inimaginables que cambiaban según su estado putón. Por otro lado, de la dimensión, B000B5 se seleccionó una criatura humanoide de la cintura para arriba. La parte inferior era una cola de delfín... la contrincante Squirtina apantalló al público con su aterciopelada piel color rosa y sus dulces tetotas (21).

La batalla sexual presenta técnicas, recursos y “praxis de resistencia” alternativas a la sexualidad moderna hetero-centrada basada en la preeminencia simbólica del falo. Durante el combate, Pato-Karte recurre a las drogas químicas para inmovilizar a su oponente. En particular, a “poppers”, una sustancia líquida inhalante, difundida entre la comunidad homosexual para lograr la dilatación anal y aumentar el rendimiento sexual. Su uso se inscribe dentro de las denominadas prácticas del *chemsex* o sexo químico, masificado a partir de los años 70, que se basa en potenciar el placer sexual mediante el uso de narcóticos y drogas duras, prolongando las horas de su ejecución (Sutherland 21). Por su parte, Squirtina, recurre a las técnicas del *bondage* (del francés “cautiverio”), desplegando como ataque una serie de cuerdas que buscan inmovilizar a su oponente. El arte del *bondage* occidental, en particular el uso de cuerdas y nudos, encuentra una concomitancia con los *kinbaku shibari* de Japón, arte de amarrar y ser amarrado, muy difundido en oriente desde el siglo XV hasta el presente. Se narra:

Pato-Karte, como primer movimiento, utilizó poppers fosforescentes en el agua, motivo por el cual Squirtina quedó conmocionada y sonrojada. Entonces Squirtina agarró sus cuerdas e [Sic] lo inmovilizó. Parecía que la suerte le sonreía a ella, hasta que, al ajustar el último nudo, Pato rápidamente le mordió una de sus jugosas tetas (21).

A partir de los recursos tecnológicos y sus saberes —cuerdas *kinbaku shibari*, sustancias narcóticas y el mismo cuerpo extraterrestre— se construye una estética de CF contrasexual. Son los instrumentos, drogas y tecnologías del combate los que guían la praxis sexual de los protagonistas, subordinando, ostentosamente, el cuerpo a la industria fármaco-tecnológica.

El relato tiene una peripecia, *deus ex machina*, a partir del orgasmo de los protagonistas que los traslada a otro planeta, un *locus amoenus*, repleto

de dildos, en los que no hay discordia sino placer absoluto. Se abandona el espacio mundano de la batalla en la Tierra: el rin y las apuestas, por uno en Nébula, donde priman los dildos, el amor y la libertad. Los personajes, a través del orgasmo, se redimen y son transportados a un espacio dulce. Se presentan iluminados:

Una vez que bajaron de aquel caluroso clímax, miraron a su alrededor y descubrieron un lugar lleno de dildos monumentales de colores, neones, glitter en el aire y seres con pieles como obsidiana con destellos color saphiro. Pato y Squirtina estaban ansiosxs por ampliar sus conocimientos sobre placeres, así que no dudaron en agarrar la primera dilda que vieron y penetrarse todo orificio (22).

Su desenlace nos transporta a un *locus amoenus*, o paisaje ideal, que recurre a la protésica de manera redentora y preciosista —“dildos monumentales de colores, neones, glitter en el aire” (22). El planeta Nébula no es tan sólo la posibilidad de placer sino de la adquisición empírica del conocimiento a través de la tecnología contrasexual, en este caso, el dildo. El microcuento cierra con la idea de la reiteración —“no dudaron en agarrar la primera dilda”—, de las muchas del planeta, atisbando la capacidad tecnológica de repetición del artefacto que supera la potencia, caduca, de la naturaleza sexual humana. El goce se presenta como un tecno-amor, que exhibe el uso y repetición de la pieza-máquina del dildo.

No es al azar el hecho de que en México estos relatos de CF erótica se difundan a través de un fanzine de microcuentos y no de un cuento o una novela, pues su uso verbal se organiza en torno a palabras y prácticas sexuales desconocidas o tabú para la mayoría de las y los lectores. Esta particularidad lingüística más su condición de relato breve, aproximan sus narrativas a los *aforismos*: “Máxima o sentencia que se propone como pauta en alguna ciencia o arte” (*DLE*), en cuanto proponen una guía erótica del placer protésico, del tiempo efímero, político y privado de la sexualidad. Pero también es una literatura de frontera, de mixtura, donde el castellano sucumbe como lengua frente a los anglicismos para pensar en la *poesis* de un tecno-futuro, lleno de placer cósmico, extraterrestre y posthumano.

Reflexiones de salida

Desde un enfoque centrado en las articulaciones entre identidad, género y cuerpo, los análisis expuestos brindan un vistazo a dos disímiles tendencias presentes en la escritura de ciencia ficción latinoamericana actual. Mediante tres experiencias corporales —descorporeización, fragmentación y mutación protésica— los relatos configuran subjetividades posthumanas, monstruosas que enfatizan en la fusión entre organismo y máquina, y despliegan opciones para pensar otros modos de ser en los cuerpos, sin los cuerpos, con nuevos cuerpos: otros rumbos de experimentación de la vida.

En las muñecas artificiales, descarnadas e invisibles de “Slow Motion” y la ciborg/avatar de Laura Ponce, como hemos explicado, se atisba la crítica, la denuncia, la advertencia, mas no la fuerza de la liberación. Contraviniendo los anhelos de las teorías feministas ciborgs²³, estos relatos manifiestan la desconfianza en la sola tecnología como mecanismo impulsor de cambio: ser una ciborg o una subjetividad posthumana femenina, en lugar de una diosa, no implica ni conduce a ninguna libertad si estos conceptos no son, al mismo tiempo, desencadenados tanto de las construcciones del patriarcado como de un sistema autoritario de control donde las dinámicas de poder someten y marginan a unos/as, mientras continúan privilegiando a los mismos.

Por otra parte, nos encontramos con la resignificación de la corporalidad y de la sexualidad a través de la performatividad de sexualidades disidentes, calificadas de abyectas, como la ciborgización de las prácticas sexuales. He ahí un espacio desde el cual es posible reinventar la naturaleza y despeinar las identidades rígidas donde despunta el componente subversivo de lo sexo-genérico que se vincula con la monstruosidad *queer*. En contra de actos performativos coherentes con modalidades del discurso autoritario, la propuesta mexicana, se convierte en un instrumento político de resistencia capaz de crear nuevos significados mediante el cuerpo “obsceno”, es decir, mediante aquel que se encuentra fuera de escena o fuera de la visión pública, fuera de lo convencional y aceptado.

²³ Se alude concretamente al *Manifiesto ciborg* de Donna Haraway (1983) donde propone la ruptura de la división humano-animal-máquina para imaginar, a través de la metáfora del ciborg, un mundo sin géneros ni razas.

Este lado insumiso del México profundo abre una ventana, que refresca, sonríe (pícaro), e invita a nuevas búsquedas cartográficas de la ciencia ficción latinoamericana escrita por mujeres y otras disidencias.

Bibliografía

- Abraham, Carlos, “Un mar se sueños: la ciencia ficción argentina (1980-2020)”. *Historia de la ciencia ficción latinoamericana II*. Eds. Teresa López Pellisa y Silvia Kurlat. Madrid: Iberoamericana, 2021. 73-126.
- Audran, Marie y Silvina Sánchez. *Devenir monstruo. Ensayos sobre narrativa argentina reciente*. Buenos Aires: Ediciones de la FAHCE, Universidad Nacional de La Plata, 2023.
- Bastidas, Rodrigo (Comp.). *El tercer mundo después del sol. Antología de ciencia ficción latinoamericana*. Bogotá: Editorial Planeta, 2021.
- Bajtín, Mijail. “El autor y el personaje en la actividad estética”. *Estética de la creación verbal*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2018. 15-177
- Cano, Pilar. “El dildo un elemento *queer* en la historia del arte”. *Revista internacional d'art*. 3 (2003): 149-156.
- Cornejo Polar, Antonio. Una heterogeneidad no dialéctica: sujeto y discurso migrantes en el Perú moderno. *Revista Iberoamericana* LXII (176-177) (1996): 837-844.
- De la Torre, Javier. “La ciencia ficción Cuba y la etapa del quinquenio gris”, *Islida* (2012). <https://www.isliada.org/la-ciencia-ficcion-en-cuba-y-la-etapa-del-quinquenio-gris/>
- Dellepiane, Ángela. “Narrativa argentina de ciencia ficción: Tentativas y desarrollo posterior”. *Actas del IX Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas: 18-23 agosto 1986 Berlín*. Coord. Sebastián Neumeister, 1989. 515-526
- Duchamp, L. Timmel. *That Only a Feminist: Reflections on Women, Feminism and Science Fiction, 1818-1960*. <http://ltimmel.home.mindspring.com/genealogy.html>
- Fernández, Bernardo. *La imaginación: la loca de la casa*. Colima: Secretaría de Cultura, Gobierno del Estado de Colima, 2015.
- González, Maielis. “Slow Motion”. *El tercer mundo después del sol. Antología de ciencia ficción latinoamericana*. Bogotá: Editorial Planeta, 2021. 83-95.
- Jiménez Nava, Ana Ximena. “Diversidad en las fronteras: la ciencia ficción en México (2000-2020)”. *Historia de la ciencia ficción latinoamericana*. Madrid: Iberoamericana Vervuert, 2020. 347-394
- Lasciva. *Dildofics*. CDMX: Ediciones Violeta, 2023.
- López-Pellisa, Teresa. “Prólogo: recorridos, líneas de fuga y reflexión crítica del provenir”. *Historia de la ciencia ficción latinoamericana*. Madrid: Iberoamericana Vervuert, 2020. 9-32.
- Martín, Sara. “Mujeres en la literatura de ciencia ficción: Entre la escritura y el feminismo”. *Dossiers Feministes*, 14 (2010): 108-128.
- Manickam, Samuel. “La ciencia ficción mexicana (1960-2000)”. *Historia de la ciencia ficción latinoamericana*. Madrid: Iberoamericana Vervuert, 2020. 311-346.

- Ponce, Laura. “A través del avatar”. *El tercer mundo después del sol. Antología de ciencia ficción latinoamericana*. Bogotá: Editorial Planeta, 2021. 113-126.
- Preciado, Paul. *Manifiesto contrasexual*. Barcelona: Anagrama, 2016.
- Real Academia Española. *Diccionario de la lengua española (DLE)*. Recurso en línea: <https://dle.rae.es/aforismo?m=form>
- Soltero, Evangelina. “La ciencia ficción cubana desde la Revolución a nuestros días (1957-2019)”. *Historia de la ciencia ficción latinoamericana II*. Eds. Teresa López Pellisa y Silvia Kurlat. Madrid: Iberoamericana, 2021. 225-265.
- Sutherland, Juan Pablo. *Grindermanías: del ligue urbano al sexo virtual*. Santiago de Chile: Alquimia Ediciones, 2021.
- Uzín, María Magdalena. “Murmullos femeninos en la ciencia-ficción argentina”. *Problemas de gender y genre. Revista Iberoamericana*, Vol. LXXVIII, 238-239 (2012): 247-258.

Capítulo XI

La imaginación al poder: niñ@s y tecno- revolución (una crónica —más allá de lo humano— de la revuelta de octubre)

Claudia Calquín Donoso

Santiago de Chile, octubre del 2019, 15 horas de un viernes singular. Escribo desde mi despacho algunos emails a mis colegas de Temuco, Barcelona y ciudad de México. Todo es tranquilo, salvo las redes de conexión a internet de la universidad, que han estado con más problemas de lo normal. Tomo un descanso, salgo de mi despacho, enciendo un cigarrillo y un grupo de estudiantes agitados y claramente afectados por bombas lacrimógenas me advierten que masas de niños, niñas y adolescentes han iniciado una revuelta consistente en evadir el pago de los servicios del metro subterráneo, nada indica que 10 días más tarde esta evasión decantará en una histórica e impensada crisis social y política. Las redes sociales poco a poco comienzan a plagarse de noticias y post de una movilización estudiantil inédita y que ha comenzado con ese acto de desobediencia civil también inédito. A estas alturas la evasión se ha transformado en una consigna de una multitud indignada dispuesta a acabar con el símbolo de la modernización chilena y abrir las puertas a todo aquel que no pueda pagar.

En cuestión de horas, el gobierno decreta el cierre del transporte subterráneo y con ello, la imposibilidad de miles de chilen@s, trabajadores en su mayoría, de llegar a sus hogares; cuatro horas después, el caos inunda la ciudad. Camino rumbo al patio desde el cual veo la calle, la Alameda de las delicias. Me percató de que avanza una columna de cientos de personas que caminan aceleradas y preocupadas con dirección poniente. El pueblo endeudado, los trabajadores cognitivos, las amas de casa, los viejos pensionados, los migrantes, cientos de personas precarizadas y dependientes del transporte público que gritan la rabia acumulada del alza de treinta pesos y treinta años de democracia y que con el paso de las horas se transformará en fuego que consumirá poco a poco los espacios

del capital: centros comerciales, supermercados, locales de comida rápida, cadenas farmacéuticas y también, sitios de gobierno, mientras niños, niñas y adolescentes convocan a nuevas jornadas de sabotaje a través de las redes sociales y cadenas de WhatsApp.

Pese a la emoción que invade mi cuerpo y mis ojos frente a las noticias de los estudiantes, vuelvo a mi sujeto cerebral, el nombre con el que he bautizado un programa de investigación crítica en el que quiero develar los mecanismos neuro-moleculares de producción de sujetos infantiles. Escribo sobre un proyecto de control biopolítico creado en los años 90 en Estados Unidos, e impulsado por George Bush padre, en medio del ataque a los territorios iraquí. A este proyecto se le llamó el Plan Década del Cerebro en el que Bush y otros líderes políticos asociados al partido republicano proclaman como desafío para el siglo XXI, el fomento y financiación de la investigación científica del cerebro. Este plan llega a Chile a comienzos del 2000 por medio de programas de estimulación cerebral dirigido a los niños/as más pobres del país bajo la supuesta demostración de la interacción entre los campos de la genética, las experiencias tempranas y el ambiente en el desarrollo de las funciones cerebrales. Así, el problema de la cantidad y calidad de las conexiones neuronales se convierten en problema de estado y vendrá a colmar de apariencias de científicidad las ideologías neo-liberales del capital humano.

En medio de estas utopías de ingeniería y manipulación cerebral no logro aun magnificar el carácter de esta nueva movilización estudiantil. Navego en la web tras experimentos neurocientíficos a la vez que clickeo las páginas de los diarios alternativos para saber en qué va esto, esto que ya algunos comienzan a llamar Revolución. Abro una nueva ventana en mi ordenador portátil que me lleva esta vez a la web de una revista científica española: la *Revista iberoamericana de automática e informática industrial* editada en la ciudad de Madrid, y a un texto compuesto por palabras e imágenes de alta resolución que simulan un cerebro infantil y por medio del cual se presentan los resultados de un experimento en el campo de las neurociencias cognitivas y llevado a cabo con realidad virtual.

Mis redes neuronales y conexiones cuerpo-bites viajan y navegan por el espacio de la red al laboratorio del *Centro de Automática y Robótica de Madrid* y a las esperanzas tecnológicas de niños y niñas con parálisis cerebral bilateral transformados en cobayas experimentales, y atendidos en

el Hospital infantil de la ciudad, que lleva el sugerente nombre de Niño Jesús. Pienso en los niños y niñas de Chile, en aquellos que están siendo reprimidos con bombas químicas que los medios periodísticos insisten en llamar, dispositivos de disuasión. Pienso en mis hijos, en las nuevas generaciones que han nacido y han intentado hacerse sujetos en lo que para muchos sigue siendo el laboratorio neoliberal. También pienso en que no hay poder sin resistencias.

Las interfaces entre máquinas virtuales, protestas callejeras, sueños revolucionarios de infancias conectadas, teorías neurocognitivas, promesas de tratamiento y relatos de salvación cristiana no me dejan indiferente. El uso de la realidad virtual y de los videos juegos no son novedad en la gestión de la vida y la muerte. Estrenados como armas de guerra en los 90 en los cielos abiertos de Irak y usados por las Fuerzas especiales chilenas para entrenar a sus miembros, viajan a este espacio higiénico y cerrado del laboratorio madrileño; el nombre del hospital inevitablemente me conduce al año cero cristiano y al nombre de un niño pobre, futuro adulto y salvador de nuestro mundo, que vuelve 2000 años después entre cables, imágenes de alta resolución, EGC y científicos, mientras el tiempo de la infancia cobaya, anónima, inmovilizada y paralizada transcurre, esperando el milagro del movimiento.

El experimento consiste en aplicar un tratamiento basado en un juego de realidad virtual, cuyo fin es guiar la actividad mental de los niños. El entorno virtual consta de 22 obstáculos diferentes ante los que el niño/ avatar se detiene y desaparecen si el niño se relaja. Una vez que desaparece el obstáculo, se le indica que imagine el movimiento de sus piernas iniciando la marcha; pasados 3 segundos, el avatar reanuda automáticamente la marcha. La situación se repite cada vez que aparece un nuevo obstáculo. La actividad cerebral es cuidadosamente medida por medio de EEG. En el primer intervalo de 3 segundos se captura la señal EEG para el estado de relajación, en el segundo para el estado de preparación de la imaginación y en el tercer intervalo, para el estado de imaginación del movimiento. Los resultados obtenidos del análisis de su actividad electroencefalográfica, muestran que, pese a las diferencias, todos los niños son capaces de emplear la imaginación motora en una tarea de marcha, indicada por la presencia del fenómeno ERD (Event Related Desynchronization) en zonas corticales motoras, independientemente de su nivel funcional y de los miembros afectados. El experimento

concluye, que la estrategia para imaginar, basada en realidad virtual, produce la excitación cortical de la zona motora relacionada con la marcha. Dicha excitación, sincronizada temporalmente con la retroalimentación visual del movimiento en un entorno virtual inmersivo promueve la facilitación asociativa de las vías eferentes de la corteza cerebral a los músculos, por lo que es posible afirmar un efecto neurorrehabilitador de la realidad virtual. Me es inevitable evocar una de las tantas frases del mayo del 68 que conocí en los 90, esa que hablaba de la imaginación al poder.

Con este final de salvación científica, cierro mi ordenador. Las bombas lacrimógenas han llegado a los patios de la universidad y las noticias hablan del temido estado de excepción. Pienso nuevamente en los niños, niñas y adolescentes, pero esta vez pienso en su imaginación y en los resultados de este experimento y en aquello que estos científicos no han querido ver: que la imaginación impulsa el movimiento, que esta revuelta es resultado de una nueva imaginación política impulsada por las infancias que resisten, entre juegos de Pokémon Go, música trap, youtubers y por supuesto, promesas de salvación tecnológicas y mundos en que lo humano es un personaje más y no el centro y fundamento. Mundos más allá de lo humano. Camino por la Alameda de las Delicias atiborrada de escenas de evasión, sabotaje, violencia popular y sobre todo de niños y niñas. Mi teléfono me indica que ha entrado un mensaje de WhatsApp en el que una querida amiga me dice: *este país despertó del sueño neoliberal* y un símbolo de fuego. Le respondo: ¡qué felicidad! ¡Tenemos que hacer algo!, a lo que me responde: “*sí, pero antes debes hacerte de un proton mail signal*”.

Sobre los autores y autoras

Francisco Hernández Galván

Doctor en Sociología por la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Sus líneas de investigación son estudios de género, estudios culturales y estudios contemporáneos del afecto.

Email: franckhg93@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2963-9644>

Belisario Zalazar

Doctor en Letras Modernas por la Universidad Nacional de Córdoba (Argentina). Sus temas de investigación se centran en los debates posthumanistas y los impactos de las nuevas tecnologías en los imaginarios del futuro a partir de la lectura de objetos estéticos, principalmente en obras literarias de ciencia ficción latinoamericana contemporánea.

Email: belazalazar@gmail.com

ORCID <https://orcid.org/0000-0002-4373-7518>

Ana Carolina Amaral Andrade

Diplomada en Migraciones por el Centro de estudios Migratorios de la Universidad de Santiago de Chile y Licenciada en Psicología Clínica de la Usach. Sus líneas de investigación son: Antirracismo, decolonialismo, psicoanálisis antirracista, migraciones.

Email: ana.amaral@usach.cl

ORCID: <https://orcid.org/0009-0005-4609-0309>

Rodrigo García Reyes

Doctorante en Antropología Social por la Escuela Nacional de Antropología e Historia. Sus líneas de investigación son, perspectivismo-multinaturalismo chamanismo yagecero cofán, modernidad, posmodernidad y contramodernidad, ciencia ficción y posthumanismo, antropología latinoamericana.

Email: posmografo@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/my-orcid?orcid=0009-0004-4371-0018>

Juan Pablo Restrepo

Filósofo por la Universidad del Valle de Cali (Colombia), doctorando en filosofía por la Universidad de Buenos Aires. Profesor y practicante de Yoga desde hace 20 años. Sus campos de interés abarcan principalmente la Filosofía Ambiental y su relación con la religión y la espiritualidad, la actual crisis ecológica y el Antropoceno.

Email: juanacroyoga@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4699-5053>

Claudia Fonseca Carrillo

Doctora en Estudios Americanos. Pensamiento y Cultura. Instituto de Estudios Avanzados. Universidad de Santiago de Chile. Sus líneas de investigación son significados que le otorgan al cuerpo estudiantes de educación media, desregulaciones corporales a través de dispositivos digitales, estetizaciones y afecciones corporales a través de Instagram. Postdoctorante Departamento de educación. Universidad de Santiago de Chile.

Email: claudiafonsecac@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3045-9328>

Paula González-León

Dra. en Teoría Crítica y Sociedad Actual (UNAB). Dra. en Psicología (UAH). Magíster en Dirección y gestión escolar de calidad (UDD). Entre sus líneas de investigación se encuentran transformaciones en el mundo del trabajo, subjetivación y reconocimiento socio-laboral; psicoanálisis y transformaciones del tardocapitalismo.

Email: gonzalez.leon.paula@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0691-800X>

Solange Bonilla Valencia

Doctoranda en Antropología Social, Universidad Iberoamericana, México. Sus líneas de investigación son: Estudios de paz y conflicto. Feminismo decolonial y antirracista. Ritual y performance. Ecologías cosmológicas afroindígenas.

Email: solange.bonillav@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9432-019X>

Juliana Robles de la Pava

Doctorada en Historia y Teoría de las Artes, por la Universidad de Buenos Aires. Sus líneas de investigación son: Ecologías políticas, arte contemporáneo de América Latina, Cosmologías indígenas del Sur de América, Teoría de la fotografía, Estética, Posthumanismo crítico, Nuevos Materialismos.

Email: robles.juliana@gmail.com/juliana.robles.de.la.plava@hu-berlin.de

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9545-6478>

Olga Ostria Reinoso

Doctora en Estudios Latinoamericanos (UNAM), especialista en literatura y cultura latinoamericanas: relato fantástico, narrativa de ciencia ficción y crónica urbana. Académica del Departamento de Estudios Generales la Universidad del Bío-Bío.

Email: eostria@ubiobio.cl

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4069-5065>

Rodrigo Faúndez Carreño

Doctor en Filología Española, especialista en literatura española y colonial de los siglos XVI y XVII, en particular, epopeyas y teatro del Siglo de Oro. Académico del Departamento de Artes y Letras de la Universidad del Bío-Bío.

Email: rfaundez@ubiobio.cl

ORCID: <https://orcid.org/0009-0003-7977-7014>

Claudia Calquín Donoso

Doctora en Ciudadanía Derechos Humanos, Universidad de Barcelona, especialista en estudios de género, sexualidad y políticas del cuerpo. Profesora asociada de la Escuela de psicología, Universidad de Santiago de Chile.

Email: Claudia.calquin@usach.cl

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1102-648X>

Gabriela Ferrada Acuña

Artista Stencil, gestora cultural, investigadora, Presidenta de la Agrupación Pintarte, Directora de la organización Culturizarte Chillán.

Contacto: [@kontrakky](https://www.instagram.com/kontrakky)

Director

Jorge Montealegre

Equipo editorial

Luz María Astudillo

Galo Ghigliotto

Daniella Gutiérrez

Katherine Hoch

Equipo diseño

Andrea Estefanía

Andrea Meza

Ana Ramírez

Equipo administrativo

Martín Angulo

Daisy Farías

Claudia Gamboa

Equipo comercial

Darío Núñez

Javier Solís



EDITORIAL
USACH

Esta primera edición de
*Futuros más allá o acá de lo humano: debates
sobre posthumanismo desde América Latina*
se terminó de editar en
diciembre de 2025.

Para los textos de portada se utilizó la
tipografía Helvética Neue; para el interior se
utilizó la tipografía Adobe Caslon Pro.