



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE  
QUERÉTARO

FACULTAD DE BELLAS ARTES



**“FUERA DE LOS LÍMITES: PONDERACIONES SOBRE EL  
ARTE CONTEMPORÁNEO Y LA TECNOLOGÍA DIGITAL”**

TESIS

Que para obtener el título de:

LICENCIADO EN ARTES VISUALES CON ESPECIALIDAD EN  
ARTES PLÁSTICAS

Presenta:

RICARDO MARTÍN SÁNCHEZ MUÑOZ

Dirigida por:

DR. JUAN GRANADOS VALDÉZ

Querétaro, Querétaro, mayo de 2022



Dirección General de Bibliotecas y Servicios Digitales  
de Información



Fuera de los límites: ponderaciones sobre el arte  
contemporáneo y la tecnología digital.

**por**

Ricardo Martín Sánchez Muñoz

se distribuye bajo una [Licencia Creative Commons  
Atribución-NoComercial-SinDerivadas 4.0  
Internacional](#).

**Clave RI:** BALIN-249036



## RESUMEN

La presente tesis es el resultado de diversos análisis en torno a las prácticas artísticas y culturales contemporáneas de índole visual en tecnologías de la información. En un primer momento, se abordan las prácticas visuales de internet, se reflexiona sobre el procomún digital, la tergiversación situacionista y la geopolítica de las redes sociales, con un enfoque desde el materialismo histórico y los Estudios Visuales. En un segundo momento, se incorpora el análisis del posthumanismo filosófico y el aceleracionismo con la finalidad de tener marcos conceptuales más amplios donde poder integrar los primeros análisis y especular sobre posibles modificaciones a la práctica artística. En esta segunda instancia se abordan los conceptos de cosmotécnica y tecnogénesis para complejizar el abordaje de las relaciones humano-tecnología y se exponen las tendencias políticas y filosóficas aceleracionistas para pensar en una práctica artística acorde a sus postulados.

## ABSTRACT

This thesis is the result of various analyzes around contemporary artistic and cultural practices of visual nature in information technologies. At first, the visual practices of the internet are addressed, reflecting on the digital commons, the situationist “détournement” and the geopolitics of social networks, with an approach from historical materialism and Visual Studies. In a second moment, the analysis from philosophical posthumanism and accelerationism is incorporated to have broader conceptual frameworks where the first analyzes can be integrated and speculate on modifications to artistic practice. In this second instance, the concepts of cosmotechnics and technogenesis are addressed to complicate the approach to human-technology relations and the accelerationist political and philosophical trends are exposed to think of an artistic practice according to its postulates.

## DEDICATORIA

A Jacqueline, gracias por el amor y la vida juntas.

A Martín y Alejandra, por la confianza en mí y el amor incondicional.

A Andrey y Fanny, gracias por llenar de alegría nuestro hogar.

A Juan, tu apoyo fue aliento para mí.

## AGRADECIMIENTOS

Agradezco profundamente a Jacqueline Callejas y su familia por todo, han sido un apoyo fundamental en mi tropezada travesía universitaria; a mi padre Martín por darme la libertad para decidir, sé que siempre creíste en mi fortaleza; a Alejandra, desde que llegaste a nuestro hogar nuestra familia es más cercana, gracias por las fiestas y los detalles; a Andrey y Fanny, les agradezco por alegrar nuestra cocina y toda la retroalimentación de nuestras horas de plática; al Dr. Juan Granados Valdéz, tu invaluable apoyo fue fundamental, sin tus numerosas intervenciones no hubiese llegado a este punto. Muchas gracias.

## TABLA DE CONTENIDO

RESUMEN.....	3
ABSTRACT .....	4
DEDICATORIA .....	5
AGRADECIMIENTOS.....	6
INTRODUCCIÓN.....	9
SOPHIE CALLE: ACERCAMIENTO FENOMENOLÓGICO Y SEMIÓTICO DE LA INTIMIDAD .....	11
Fenomenología de la intimidad. La intimidad como valor moral para las relaciones afectivas .....	12
Visualidad de la intimidad.....	15
TECNOLOGÍAS, TENDENCIAS Y TERGIVERSACIÓN .....	18
Tecnologías cotidianas.....	18
Procomún digital .....	19
Tendencias online .....	21
CORRELACIONES GEOPOLÍTICAS DE LAS REDES SOCIALES. ....	24
Redes sociales como nuevo centro de la vida mediática. ....	25
La complementación digital .....	27
BATALLAS ONLINE: LA TEORÍA SITUACIONISTA EN LA PRODUCCIÓN CONTEMPORÁNEA DE ARTE DIGITAL.....	29
FUTUROLOGÍAS NO HUMANAS. ....	33
Rápida y sucia introducción.....	33
La inteligencia no humana. ....	35
XCLR8.....	38
Perversión productiva .....	42
BIO-LENCIA .....	45
Modernidad.....	45
Dialéctica de la modernidad.....	46
Necropolítica y necropoder .....	47
Cosificación .....	47
Necropolítica .....	50
Hábitos necróticos.....	53
Necropoder y arte.....	54
CONTAMINACIÓN POSTHUMANISTA EN LA PRÁCTICA ARTÍSTICA.....	57
Breve comentario sobre el Humanismo.....	57
Posthumanismo y transhumanismo: la lucha por la autoconcepción. ....	59
Transhumanismo.....	60
Posthumanismo. ....	63
Breve comentario sobre la tecnología.....	66

Cosmotécnicas. ....	69
Modos de uso.....	71
Reflexiones sobre la práctica artística con perspectiva posthumanista. ....	72
CONCLUSIONES.....	78
REFERENCIAS .....	82

## INTRODUCCIÓN

El presente trabajo es el resultado de investigaciones en torno a la siguiente afirmación: el arte puede habilitar transformaciones en problemáticas contemporáneas -específicas en dispositivos tecnológicos y prácticas de consumo de nuestra época- cuando se desempeñan más allá de su tradicional campo de acción -las siete bellas artes- abordando recursos, en el caso de las artes visuales, fuera de la usanza plástica.

Desde inicios del siglo XX asistimos a una hibridación entre las diversas artes, movimientos como Fluxus reflejaron este espíritu por romper todas las barreras entre artes visuales, escénicas y sonoras o la Bauhaus entre artes superiores y menores. También, siendo más notorio en las últimas décadas, se ha incursionado desde el arte en procedimientos fuera de su campo, desempeñándose con las prácticas y dispositivos de la ciencia, la tecnología, la investigación o las ciencias sociales.

Esta búsqueda del arte por expandir sus campos de acción se integra a una tendencia transdisciplinaria que, paulatinamente, reconoce la necesidad del pensamiento descentralizado y la mutua contaminación para transformar y ser transformados. Enfoque imprescindible para afrontar los complejos problemas de la vida actual cuyo acercamiento requiere una multiplicidad de miradas y aportes interrelacionados. Las relaciones que hoy tenemos con dispositivos tecnológicos, productos científicos aplicados al cuerpo, información acelerada o condicionamientos de consumo exigen ser analizados sin reduccionismos.

Los escritos aquí recopilados se trabajaron desde esta necesidad por entender cómo el arte puede relacionarse de manera compleja, fuera de sus márgenes y en diálogo con otras áreas ajenas a su tradición y circuitos. Específicamente en su relación con las tecnologías informáticas, las prácticas culturales-visuales y los dispositivos del poder mercantil. Todos estos vectores están relacionados en la actual convivencia con tecnologías digitales, la cual han evidenciado nuestra

tendencia tecnogenética, es decir, nos hacemos y transformamos junto a las tecnologías que usamos. Sin duda, las relaciones con las tecnologías de la información fueron uno de los puntos axiales en varios textos, tema en el que realmente noté un gran avance con respecto a su problematización, pasando de estar inmerso en una primacía de lo visual a una comprensión más amplia basada en la teoría crítica de la tecnología y el posthumanismo filosófico.

El o la lectora de este trabajo notará la evolución desde los primeros escritos, enfocados al análisis particular de fenómenos sociales y culturales, hacia una apertura de fenómenos más amplios. Indudablemente, al pretender analizar un caso específico me encontraba con la necesidad de entender las estructuras generales que lo soportaban, por ello mi avance fue de lo particular a lo general. Especialmente en los tres ensayos finales “Futurologías no humanas”, “Bio-lencia” y “Contaminación posthumanista en la práctica artística” siento haber cultivado una sensibilidad menos taxativa y más abierta a la exploración, la cual, considero, arrojó trabajos más completos.

Finalmente, quisiera mencionar la aparición del ensayo “Sophie Calle: acercamiento fenomenológico y semiótico de la intimidad” ya que puede figurar como una *rara avis* con respecto al resto de trabajos. La razón de su aparición es que detonó la necesidad de hacer análisis múltiples acerca de un objeto de estudio. La reflexión sobre la intimidad en términos fenomenológicos relacionándose con su discursividad social permitió abordar el problema desde un enfoque menos reductivo, no todo era código o lenguaje, ni tampoco sólo materia o fenómeno, sino su relación.

## SOPHIE CALLE: ACERCAMIENTO FENOMENOLÓGICO Y SEMIÓTICO DE LA INTIMIDAD

Las narrativas de Sophie Calle son generadas a través de medios de registro temporalmente económicos, tales como la fotografía, el video y la escritura. Permiten la aprehensión de la cotidianidad puesto que su traslado y empleo no afectan el espacio de manera significativa. Por su parte, la escritura aporta el elemento subjetivo y autobiográfico del que se contamina toda su obra. De esta manera sus imágenes tienen como principal preocupación el registro de acciones “espontáneas” propias o de sujetos participantes, “la poesía que viene de cosas banales” (Calle, 2019, citada por Rodríguez, 2019).

Otro elemento característico de Calle es el empleo del juego y las reglas. Lo anterior es, de hecho, sólo el estilo narrativo mientras que la reglamentación arbitraria constituye su método de creación. Ya sean reglas dictaminadas por otros o ella misma.

Desde la crítica, su trabajo suele vincularse a la esfera social de lo cotidiano, lo doméstico y lo íntimo, además de adosarle justificaciones teóricas de cuño existencialista. Seguramente por las convenciones sociales en torno a los signos que ella registra, es decir, las asociaciones imperantes entre lo “subjetivo” y las filosofías del yo. Sin embargo, a pesar de que todo indique que el trabajo de Calle puede ser acorralado dentro de los linderos de las categorías de lo “personal” e “intimidad” –obras sobre rompimientos amorosos, persecución de desconocidos, fotografías de gente durmiendo en su cama-, Calle rechaza estas asociaciones. Parece tener claro que aquello que expone en sus obras no es algo vinculado a una “vida personal”, sino ficciones.

Mi trabajo no tiene nada que ver con la intimidad. Cuando uso mi vida, no es mi vida, es una obra colgada en la pared. Algunas cosas que me pasan las uso como motor para tal o cual proyecto, pero eso no significa

para mí enseñar la intimidad, sino la poesía que viene de cosas banales, que les pasa a todos. Yo trato de pelear con una pared y hacer exposiciones. No me interesa qué cantidad de intimidad, o de ausencia, hay en mi obra. Ese es el trabajo del crítico. Ese es su lenguaje, no el mío. (Calle, 2019, citada por Rodríguez, 2019)

Habría entonces que definir en su más llana concepción la categoría de intimidad y hacer un ejercicio hermenéutico con las imágenes de Calle. La pregunta central sería: ¿Qué es la intimidad y por qué no es un elemento presente en las obras de Sophie Calle?

## Fenomenología de la intimidad. La intimidad como valor moral para las relaciones afectivas

La intimidad es un fenómeno inmaterial que se experimenta en la propia conciencia en un primer momento. Es un superlativo del latín *Intus* (dentro) que designaría cierto espacio dentro de lo que ya es interior (Vázquez, 2008). Por ejemplo, los pensamientos, todos están dentro de nosotros, pero aquellos con calidad de íntimos suelen ser más difíciles de comunicar. Podría definirse como la zona abstracta del individuo que anida información y actos fuera del alcance de otros seres humanos. Esta información está unida al individuo de manera afectiva de tal modo que la entienda como suya propia, genuina, personal. No es cualquier tipo de información o pensamiento, sino aquella que se reserva exclusiva y que su comunicación no resulta deseable y se suele entablar una relación muy estrecha con el dueño de esa información (ídem). Los sentimientos, pensamientos y actos íntimos más profundos escapan a la ficción puesto que el individuo no está poniéndolos en escena, puede experimentarlos tal cual se manifiestan. Esta caracterización es, por supuesto, ideal, en la realidad los límites y la intensidad de lo que consideremos íntimo va a depender de las condiciones existentes.

La intimidad es un “valor moral” sustentado en un “valor jurídico”, es decir, la privacidad (Sarniento, Ardila y Baéz, 2016). Es moral en tanto que los pensamientos e información que definamos como íntima estarán basados en nuestros juicios

morales. Mientras que la privacidad es un estado espacial, de propiedad o de naturaleza exclusiva. Por extensión se entiende también por íntimo todo aquello material que se involucre en este estado del sujeto. Un objeto íntimo es distinto a un objeto privado, el primero siempre estará revestido con una relación afectiva mientras que el segundo no, un regalo especial resultaría ser un objeto íntimo (por lo que significa para la persona, por su valor moral) mientras que un objeto privado obedece a relaciones sociales o culturales, por ejemplo, la indumentaria, especialmente la ropa interior o el espacio doméstico. Podríamos establecer una serie de objetos privados de cualquier persona (ropa interior, rastrillo, desodorante, celular, casa, coche) pero no de objetos íntimos, que, a pesar de ser todos privados, no sabríamos cuales son si esa persona no nos lo contara. Todo lo íntimo es privado, pero no todo lo privado es íntimo (Vázquez, 2008).

Sin embargo, la intimidad es trascendental, crea a un tipo de relación social- afectiva particular. Para compartir información íntima requerimos de las condiciones que posibiliten la confianza –seguridad- para hacerlo. La confianza es un espacio hipotético a su vez, es decir, somos seres de palabras, no tenemos otra herramienta para entablar relaciones y podemos ser víctimas de la mentira -con palabras entenderemos también todo lo que las acompaña, las correspondientes actitudes y actos. En este sentido la mentira es un fenómeno interesante, mentir es mantener prisionero al otro porque ocultar la realidad o falsearla es impedirles su derecho a decidir (Jauregi, 2014). A pesar de ello, dicha base afectiva es necesaria, confiere un acto de fe y empatía que une a las personas, no es menor, por ejemplo, en la sexualidad, el acto de fe -no sólo en el sentido de fiar sino también de lealtad. Por ello resulta necesario entender la intimidad como un valor ético, que necesita de personas empáticas y resueltas, en compromiso. Es un espacio esencial en la construcción de la personalidad y de la sociedad occidental. Podríamos decir que es un componente axial del que surge la cultura de la fidelidad (ibidem). La intimidad es un fenómeno transhistórico, parte de la constitución de la conciencia en sociedad. Sin embargo, sus manifestaciones culturales –la forma en que la intimidad se

representa, las convenciones sociales con las cuales se moldeará- no lo son. Estas convenciones sociales responden a su momento histórico y geográfico-cultural.

La intimidad tendría estos dos elementos mínimos: privacidad y relación emocional o afectiva.

El momento histórico en el que nos situamos – ya sea como herencia, mutación o sobrecarga de él- es la modernidad. Nos interesa sobre todo la herencia hermenéutica del arte moderno. Con él se vende la premisa de que la obra de arte conduce al autor, que sólo conociendo aspectos de la vida privada del artista podríamos tener la clave para entender su trabajo. La obra de arte era la expresión de la subjetividad, un gesto genuino, pero no suficiente, por lo que tendrían que existir estas dos referencias (obra- artista). Se romantiza esta relación, entre más trágica fuera la situación del autor, más conmovedora sería la obra. Existe además un elemento de tragedia; el artista inmola su propia experiencia íntima al plasmarla porque será mirada y juzgada, y con ello a él mismo. Es una especie de maldición ya que el arte surge de la privacidad, pero se estructura en el campo de lo público, su reconocimiento social es necesario para estar completa. El contenido simbólico de la pieza son los signos con los cuales el artista se entiende a sí mismo, pero, al ser signos y códigos aprendidos, son los códigos del público. Surgen asociados a la noción de intimidad el concepto de la expresividad y el género de la autobiografía.

Este paradigma hermenéutico del arte moderno es el que se emplea al querer leer la obra de Calle para injerir la intimidad latente, pero con la breve descripción que hicimos del concepto podríamos concluir:

- a) En Sophie a pesar de que se haga la misma lectura, apelando a la intimidad de la autora, el seguimiento de reglas y preceptos que constituye su modus operandi, cancela cualquier gesto espontáneo, la expresividad, nos impide poder ver a Sophie en su obra. Acudir a su vida privada no nos ayuda porque el juego funciona como una especie de performance

que arroja un resultado; la obra. No encontramos la expresividad de Sophie porque el proceso fue completamente ajeno a ella.

- b) El acto mismo comunicar (con una serie de signos y concepciones públicas) rompería un elemento que de suyo tiene la intimidad; la privacidad. La intimidad se destruye en cuanto es conocida por otros.

Con este primer abordaje fenomenológico concluimos que la falta de delimitación sobre el fenómeno de la intimidad es un factor que contamina el diálogo con la obra de Sophie, ya que la interpretación que se hace de ella obvia este concepto y limita nuestra experiencia e interpelación.

El segundo abordaje parte del primero con la siguiente premisa; lo que permite obviar el concepto de intimidad en la obra de Calle son las convenciones sociales que lo representan. El arte no representa la realidad sino representa las representaciones culturales que soportan la realidad. La realidad es representación. (Cerón, 2012). Lo que los Estudios Visuales abordarán con el concepto de Visualidad (la manera en que la cultura representa la realidad).

## Visualidad de la intimidad

El comportamiento social está moldeado por convenciones sociales y culturales dentro de una sociedad. Incluso se crean nuevos comportamientos y se reprimen otros. Todas las reacciones –aprendidas o espontáneas- están filtradas por dichas convenciones y la interpretación de cualquier gesto estará sujeta a ellas. Las formas sociales que tenemos para expresarnos están puestas, aunque eso no significa que no sea genuina la experiencia. Pero, incluso los momentos de máxima intimidad están normados. Todas las convenciones sociales parten de una normatización, misma que permite el juicio moral de los actos, la que determina qué es tabú o subversivo. Por ejemplo, una sociedad que establece como “natural” la heterosexualidad (y sus normatizaciones de sexo, o sea, el género) ve como subversivo las relaciones homosexuales libres compartiendo los mismo espacios y

derechos sociales (porque pudieran aceptar la homosexualidad en calidad de anomalía, sin los mismos derechos y marginalizados por no ser “normales”). En realidad, es el marco social normativo entendido como leyes naturales. Estos marcos normativos se traducen en categorías –es decir, el concepto de una estructura- en las que se cimentan las convenciones sociales. Estas categorías son de carácter histórico, no se trata de categorías filosóficas que intentan enunciar modelos eternos de actuar el ser -o sea, sistemas filosóficos-, sino categorías engañosas que se presentan como axiomas (Silva, 1974).

Partimos de la modernidad de nueva cuenta como fundadora de muchas de estas categorías y convenciones sociales. En ella, gracias a la producción industrial y la popularización de electrodomésticos, se comienza a configurar una imagen homogénea del espacio privado o doméstico basada en los utensilios, muebles y estilos –cada vez más asequibles para algunas capas sociales medias-, espacio en el que se supondría se desarrolla el fenómeno de la intimidad. La propiedad privada –categoría fundamental de la sociedad burguesa- era sinónimo de intimidad. Noción que llevo a que en siglo XVIII se formularán, en el derecho burgués, las primeras leyes ya con esta figura de proteger el derecho a la intimidad bajo la formulación de la propiedad privada (Sarniento et al., 2016). En el campo del arte se comienzan a adoptar temáticas que tienen que ver con lo doméstico, lo bucólico y lo personal, el género del paisaje y la autobiografía se expresan a través de estos signos entendidos como propios de lo íntimo.

Calle en sus obras utiliza como set toda esta imaginería moderna donde se desarrolla la intimidad, por ejemplo, en *The Sleepers* todo se desarrolla en su cama, espacio que se asocia con la pareja sexual. O en *Cúidese mucho* donde un grupo de mujeres interpreta una carta personal de rompimiento de Sophie. No pareciera extraño pensar que estamos ante obras íntimas, cuando en realidad, estamos ante puros códigos sociales. En el momento que estemos ante un objeto íntimo para alguien más, no lo sabremos. La intimidad es inaccesible para el público (Marquez, 2019).



# TECNOLOGÍAS, TENDENCIAS Y TERGIVERSACIÓN

El concepto *tergiversación* (détournement) fue desarrollado por el movimiento situacionista el cual describe la posibilidad política y artística de hacer crítica y propaganda cultural utilizando manifestaciones y objetos creados para pertrechar las prácticas mercantiles o que se mantienen aparentemente neutrales a través de su modificación. En el texto *Métodos de tergiversación*, Debord y J. Wolman describen dos tipos de tergiversación:

1. La tergiversación menor es la de un elemento que no tiene importancia en sí mismo, de manera que produce todo su significado en el nuevo contexto en que ha sido ubicado. Por ejemplo, un recorte de prensa, una frase neutra, una fotografía de un lugar común”.
2. “La tergiversación fraudulenta, también llamada tergiversación propositiva premonitoria, es por el contrario la tergiversación de un elemento intrínsecamente significativo, que adquiere un sentido diferente en el nuevo contexto. Un slogan de Saint-Just, por ejemplo, o una secuencia de Eisenstein. (Debord y Wolman, 2008)

La I.S. defendía la posibilidad de usar la ciencia, la técnica y la tecnología en la construcción de una nueva civilización no alienante. Al igual que Marx veían el avance de la modernidad de forma crítica, valorando su potencial emancipador según su modo de uso, pero desconfiando de su dialéctica enajenante bajo el dominio del capital. De hecho, la contradicción señalada por Marx acerca de que las fuerzas productivas rebasan el tipo de propiedad y producción capitalista, pero que se ven constreñidas bajo ese orden social constituye el enfoque situacionista sobre la tecnociencia. La postura se puede resumir tal como señalan los aceleracionistas: “La izquierda debe adoptar la aceleración tecnosocial (...) El capitalismo ha empezado a reprimir las fuerzas productivas o dirigirlas a fines absurdamente limitados (...) El sometimiento de la tecnociencia a fines capitalistas impide conocer su potencial social” (Srnicek y William, 2017).

## Tecnologías cotidianas

El uso *tergiversado* de las tecnologías cotidianas es un gran ejemplo del potencial agitador y democratizador del concepto. Se señalará algunos ejemplos desarrollados en las décadas posteriores a la Internacional Situacionista. En los años 70 el movimiento punk implemento el uso del fanzine como instrumento de guerrilla, para su realización no sólo se inspiraron en el estilo ya desarrollado por la I.S. (collages gráficos y literarios, el uso del *stencil*, etc) sino el uso de la fotocopia, que en aquel momento ya era una tecnología habitual en todas las ciudades. Aunque quizá fue la propia negatividad intrínseca del punk la que no permitió un desarrollo artístico-tecnológico más allá del logrado para mostrar su descontento generacional, una vez que el movimiento consiguió estetizar sus principios y generar un estilo fue fácil para el *espectáculo* “recuperarlo”. Sin embargo, en los 80 aparece un movimiento literario capaz de vincular la crítica hacia la dominación del *espectáculo* y el reciente concepto de *simulacro*, y proponer una visión en donde la subversión de la tecnología cotidiana suponía el único camino a la emancipación; el *cyberpunk*. En plena época del tecno entusiasmo exacerbado, aparece el *cyberpunk* como crítica radical del dominio de la tecnología en manos de los Estados y grandes capitales (cuyo objetivo era el mismo, facilitar el flujo de capital y relanzar el capitalismo con las medidas neoliberales). Propone una táctica consistente en intervenir y modificar el uso de las tecnologías del dominio, uno de los resultados en la práctica real de dicha tesis fue el *phone phreaking*, el uso libre –e ilegal- del teléfono, que presidió la llegada del hacker informático. Una década después las PC se volvieron tecnologías caseras, surgen las primeras plataformas *peer to peer*, los conflictos con la industria del copyright y los movimientos a favor del software libre y el acceso universal a la información (Ming, 2008). El concepto que me interesa abordar ahora es el de procomún digital.

## Procomún digital

Antonio Lafuente define el procomún como:

La nueva manera de expresar una idea muy antigua: que algunos bienes pertenecen a todos, y que forman una constelación de recursos que debe ser activamente protegida y gestionada por el bien común. El procomún lo forman las cosas que heredamos y creamos conjuntamente y que esperamos legar a las generaciones futuras (Lafuente, 2008).

En internet este concepto se ha materializado en plataformas de información compartida. Uno de los ejemplos más famosos es la Wikipedia, su historia pone de relieve dos aspectos importantes, el primero es el potencial de la colaboración libre y el segundo la importancia del conocimiento no institucional. En el año 2000 antes de ser fundada Wikipedia se concibió Nupedia, una enciclopedia digital colaborativa que recibía artículos de profesionistas (idealmente con doctorado), se confiaba en que los expertos volcarían sus conocimientos de manera gratuita en pos del acceso a la información. Nupedia cierra en 2003 con apenas 43 artículos, mientras que Wikipedia (fundada en 2001) contaba con 58,000, por supuesto ésta última no pedía ningún tipo de acreditación académica a sus colaboradores, la calidad de sus artículos se basaba en torno a las mejoras y correcciones de los involucrados. Hasta el año 2018 Wikipedia cuenta con más de 48 millones de artículos en 300 lenguas, está ubicada entre la quinta y la séptima página más visitada a nivel mundial según el ranking de Alexa Internet, Inc. Hay estudios sobre la fiabilidad de la Wikipedia, uno de ellos fue realizado en 2005 por la revista Nature cuyo resultado fue que la Wikipedia era casi igual de fiable que la Enciclopedia Británica. Sin pasar por alto los grandes problemas que tiene la página, constituye un gran ejemplo del tipo de plataformas que se generan cuando están bajo el control común (Banrepcultural, 2016).

Otro ejemplo de procomún digital son las BrainTalk Communities, foros online de enfermos mentales que cansados de ser medicados y los efectos negativos que desarrollan, deciden apoyarse mediante la compartición de sus experiencias. Son espacios donde se debaten síntomas, terapias, remedios alternativos y se apoyan mutuamente. Al igual que hacen las comunidades de alcohólicos anónimos, estos enfermos han renunciado a la curación, pero cooperan para mejorar su calidad de vida. En realidad, lo que han generado es un gran ensayo clínico online, donde los

enfermos han encontrado una forma de crear conocimiento colectivo donde su palabra como usuario tiene relevancia (Banrepultural, 2016).

Quizá estos ejemplos carecen de la subversión que los situacionistas exigían, pero ofrecen una ventana de oportunidades a lo que Hakim Bey (1991) en *La zona temporalmente autónoma* veía como herramienta potencializadora del cambio real. Para Bey la esencia de la web es la *mediación*, de la cual reniega ya que su máxima es la experiencia directa, al igual que los situacionistas exigían de cualquier herramienta el involucramiento directo de la persona, la activación de sus facultades, sin embargo, pensaba que los efectos negativos de la mediación podían ser superados si se utilizaba con fines logísticos y de almacenamiento.

Además, el uso instrumental de la red debe insertarse en su contexto geopolítico, ya que una de las creencias más extendidas sobre internet es que nos encontramos mundialmente conectados, que convivimos en una gran conversación global y, por tanto, las fronteras han desaparecido. Sin embargo, lo más cercano a un balance certero es ver internet como una red que se divide en infinidad de esferas culturales que se crean y caracterizan a partir de regiones geográficas. Si bien existen servidores y páginas utilizadas internacionalmente (Facebook, Youtube), el contenido de éstas y las conexiones que cada usuario genera dependen de sus referencias culturales, idiomáticas y geográficas. Es decir, internet conglera infinidad de esferas culturales, pero no necesariamente las interconecta.

## Tendencias online

La *tergiversación* como práctica puede esclarecernos algunos fenómenos que han nacido en las redes. Las tendencias postinternet han utilizado el vasto banco de imágenes que circulan en línea sin miramientos, por poner un ejemplo, el *vaporwave* que nació como un movimiento musical, *sampleando* y modificando canciones para supermercados, pronto encontró una expresión visual basada en el mismo principio, utilizando imágenes creadas con objetivos de marketing con fines puramente

estéticos. El *vaporwave* contenía una crítica al capitalismo tardío, especialmente al fenómeno del consumismo, el mismo nombre proviene de la jerga publicitaria sobre un producto extremadamente anunciado pero que nunca llega a ser puesto a la venta. Ahora bien, ¿constituye el *vaporwave* una propuesta subversiva que apunte a establecer nuevos principios –por lo menos- democratizadores en el terreno de la cultura?, el columnista de música Adam Harper lo describe como "irónico y satírico o verdaderamente aceleracionista" (Harper, 2012), sin embargo, tal como si fuese una amarga advertencia situacionista, el *espectáculo* ha podido integrar en su sistema de valores este movimiento, no sólo ha comercializado su estética sino que lo ha vaciado de cualquier politización en su mensaje. Sin duda el *vaporwave* ha muerto, pero nos ha dejado una valiosa aportación rompiendo una de las convenciones del arte más pesadas, la idea del autor. No es el primer ni único movimiento que incursiona en el plagio creativo, pero sí uno de los más importantes de los últimos años.

Siguiendo la misma tónica, otra tendencia que ha cambiado el paradigma del original vs copia en el mundo de la moda es el *bootleg*. Los artículos *bootleg* son falsificaciones o piratería, en la historia reciente de la moda se ha considerado siempre de mal gusto llevar una imitación, sobre todo de las grandes casas de diseño en el campo. Pero las circunstancias han cambiado y hoy el mismo Alessandro Michele –director creativo de Gucci- realiza pasarelas mostrando imitaciones de Gucci (Satenstein, 2017). La palabra *bootleg* se refiere a una copia no autorizada sobre algún producto de marca, este fenómeno ha sido muy popular desde hace décadas, pero ahora ha logrado infiltrarse como objeto de culto, y particularmente en el mundo de la moda, como objeto de diseño. Las imitaciones de ropa original han dado paso a toda una nueva tendencia consistente en reinventar los modelos originales, algunos artistas como Wifirider se apropian de las marcas para generar nuevos significados. ¿No es esto un ejercicio de tergiversación en toda regla?, reconstruir el significado de los logotipos colocándolos en composiciones DIY. Akinola Davies en su película *Boot/Leg* explora la resignificación de la ropa en contextos negros, la apropiación de las marcas como

forma de dignidad. El fenómeno ha dado paso a un gran número de artistas *DIY* que reinventan la idea de original y copia con concepto “real fake” u “official fake”, exploran no sólo la vestimenta sino todo tipo de accesorios, llegando incluso a una forma de arte conceptual en torno a la deconstrucción del diseño original. Por supuesto el mercado ha sabido capitalizar la tendencia generando sus propias prendas falsas-originales (Satenstein, 2017).

Por último, se abordará un fenómeno reciente en el círculo de la comedia, principalmente en la escena española; el poshumor. Dicho término fue acuñado por el crítico Jordi Costa al examinar el tipo de humor que no busca la risa como objetivo principal sino la incomodidad y el malestar por, sobre todo. Este tipo de humor busca la complicidad del público en un acto desagradable, incluso inmoral. El cómico canario Ignatius Farray dentro de sus rutinas aboga por utilizar la ofensa y el prejuicio como manera de conciliarse entre oprimidos, para él la corrección política es una brecha paternalista por parte de quien no se atreve a insultar. De esta manera opina que puede ofender a un sudamericano porque él proviene de las Islas Canarias y que es “geográficamente africano”, lo cual le da la licencia ética de romper las normas de cortesía a fin de conciliarse bajo el manto de la complicidad. Su discurso esconde una aplicación *tergiversada* de los valores que crean insultos y prejuicios por parte de la derecha conservadora, al igual que la comunidad queer se apropió irónicamente de los términos peyorativos y los tópicos heteropatriarcales con los que se les insultaba, la propuesta de Ignatius recoge la ironía como instrumento que banalice la seriedad de la ofensa conservadora (Fernández, 2018). Esto es lo Slavoj Žižek denomina como sobreidentificación y constituye uno de los giros humorísticos con mayor peso político, ironizar con los principios de cualquier colectivo es llevarlos a un punto preideológico donde sólo quedaría el goce de los involucrados (Žižek, 2015). La izquierda debe aspirar a conquistar el mal gusto y la obscenidad, resignificar los insultos y utilizarlos para reducir al ridículo los argumentos de quienes efectivamente los pregonan con seriedad.

## CORRELACIONES GEOPOLÍTICAS DE LAS REDES SOCIALES.

Actualmente el mundo avanza – no sin generar problemáticas nuevas y de manera desigual entre países - hacia una integración tecnológica de la vida. Los tecnoentusiastas y promotores del transhumanismo apuestan por futuros posibles donde las tecnologías transformen de manera irreversible la naturaleza biológica de la humanidad. La creación de *Humanity Plus* y la primera Universidad de la Singularidad en Silicon Valley en busca del desarrollo de la Inteligencia Artificial General son un par de muestras de la progresiva institucionalización de este movimiento que considera los avances científicos y tecnológicos como - utilizando la fórmula del célebre filósofo del martillo - un puente entre el hombre y el superhombre. Existe una larga lista de pensadores y futurólogos que han especulado escenarios para intentar generar un relato universal del desarrollo tecnológico: desde los *mindsteps*<sup>1</sup> de Gerald S. Hawkins hasta los hombres del futuro de Stephen Hawking basándose en la Ley de Moore. Sin embargo, todo este desarrollo, a pesar de tener un enfoque internacionalista en su línea de pensamiento, está focalizado en algunas potencias globales que se disputan el control geopolítico del mundo, es aquí cuando las aspiraciones tecnológicas más aventuradas chocan con las batallas terrenales con siglos de historia (Jalife, 2020).

La mayoría de los desarrollos e investigaciones de última generación - nanorrobótica, computación cuántica, cibernética de segunda generación, 5G, Inteligencia Artificial – están concentrados en algunos contados países, especialmente la configuración tripartita de China – Rusia – E.E.U.U. que consideran la supremacía tecnológica un factor de primer orden para ostentar el liderazgo mundial (Jalife, 2021).

---

<sup>1</sup> Los *mindsteps* fueron definidos por G. S. Hawkins como cambios o tecnologías que cambiaron la visión colectiva de la humanidad, algunos ejemplos que cita son la invención de las imágenes, la escritura, las matemáticas, la imprenta, el cohete, el ordenador, la radio o la televisión.

Ahora bien, la mayoría de los países subalternos forzosamente han tenido que entrar en los paradigmas tecnológicos de las superpotencias – principalmente de E.E.U.U. que marcó el desarrollo tecno-social después de la 2GM impulsando una estructura productiva afincada en el patrón técnico petrolero (Barreda, 2016)- importando sus conocimientos. En esta situación de dependencia se encuentra México respecto a Estados Unidos, país que ha pautado su crecimiento semiperiférico (Aguilar, 1975). Al ser parte de la zona de influencia norteamericana sufrimos los efectos de las actuales guerras híbridas que libran las principales potencias, estas guerras se caracterizan por recurrir a estrategias de distintos niveles para desestabilizar un estado: sanciones económicas, ataques mediáticos, grupos clandestinos, balcanización de territorios políticos, ataques cibernéticos, despliegues militares, etc. Es precisamente uno de estos aspectos (ataques mediáticos) el que nos compete – la circulación mediática de la imagen y sus narrativas - y por el cual se ha mencionado brevemente la incursión de la tecnología en nuestras vidas y sus vectores geopolíticos. Los ataques mediáticos se efectúan a través de todos los medios de comunicación masivos disponibles (tradicionalmente la televisión, el cine y la radio) para intentar direccionar la opinión pública, en este punto, la aparición de internet en nuestra cotidianidad juega un papel también, y como fenómeno relativamente reciente, las redes sociales como principales generadoras y distribuidoras de información (Jalife, 2021).

### Redes sociales como nuevo centro de la vida mediática.

El origen militar de internet con el proyecto Arpanet del pentágono estadounidense generó la base estructural que daría paso a su desarrollo posterior, es decir, se buscó crear una red de información que no tuviera un centro de control por el peligro de un posible ataque militar, lo que resultó en un sistema informativo descentralizado e interconectado. Esta base estructural técnica contuvo en sí misma los mecanismos para la colaboración a escala mundial, que, por otra parte, fue habilitada por la masiva fabricación de computadoras personales capaces de conectarse a la red desde espacios domésticos. Entre los muchísimos cambios y

caminos que aperturó, destacaremos dos factores esenciales, en primer lugar, el papel activo del que dotó a sus usuarios con la aparición de la web 2.0 y del cual parte su singularidad. Para Benjamin (1934) un “aparato será tanto mejor cuantos más consumidores sea capaz de transformar en productores, esto es, cuantos más lectores o espectadores sea capaz de transformar en colaboradores”, condición que se puede ver trasladada en el neologismo “prosumidor”. En segundo lugar, se destaca su falta de territorialidad –anula las fronteras geográficas- y la capacidad para genera nuevos contenidos a coste cero. No tardaron en constituirse comunidades en línea, algunas, entendieron el potencial de esta herramienta como un vehículo para la transformación social a través del acceso a la información y la colaboración, por ejemplo, las comunidades de software libre y los proyectos de procomún digital (Lafuente, 2017) –como el caso de Wikipedia- que apostaron por la redistribución del conocimiento, muchas de ellas trabajando desde centros de investigación públicos y universidades. Dentro de este desarrollo se gestaron las primeras redes sociales, que poco a poco fueron constituyendo una oferta atractiva y fácil para ingresar al novedoso mundo de internet.

Las redes sociales hoy en día se han constituido como las plataformas preferidas para introducirse y convivir en el ciberespacio, existiendo un claro dominio en el mercado de ciertas empresas, lo cual no deja claro hasta qué punto supone un beneficio más que un perjuicio, o viceversa. Al final del día, estas empresas (Facebook, Twitter, Google) controlan, además de grandes capitales y desarrollos tecnológicos, una cantidad de indicadores sin precedentes basados en las búsquedas diarias de los usuarios que se cuentan por billones al día (Silva, 2015). Esta minería de datos tiene un gran valor, no solamente como guía para la publicidad efectiva y el perfeccionamiento de los servicios de la misma red social sino –y más importante aún- como información estratégica para los servicios de inteligencia de los países que albergan estas compañías.

Actualmente, las redes sociales han desplazado a la televisión como fuente de información entre las generaciones nativas (Andina, 2011) y van camino a sustituirla

como centro de entretenimiento (The Competitive Intelligence Unit [TCIU], 2017) para pasar a ser el centro de la vida mediática. Esto se debe a que son multifacéticas, no olvidemos que, finalmente, el contenido es propuesto, modificado y compartido por los usuarios que habitan la red. Es un canal alternativo de información, donde existe la posibilidad de rastrear y convivir con fuentes cercanas a los intereses específicos de cada persona. Motivo que, finalmente, conduce a la pertinencia de esta reflexión en el marco de las actividades de instituciones con alto compromiso social como lo son las universidades públicas.

## La complementación digital

Las instituciones públicas tienen como misión ayudar a la sociedad que las soporta material y simbólicamente en lo tocante a sus funciones, es su razón de ser. En el caso de las universidades su principal función es la accesibilidad al público para generar profesionistas que, con un alto compromiso social, trabajen por el mejoramiento de su comunidad. Es bajo esa premisa que se justifica todo el esfuerzo social necesario para mantener centros de estudio superior. La formación artística universitaria comienza a reconocer el espacio digital como un territorio propio, que habilita relaciones y fenómenos nuevos. Los Estudios Culturales y los Estudios Sobre Ciencia, Tecnología y Sociedad complementan un rico set para el abordaje de la vida mediática. La complementación digital es una tarea impuesta por el ritmo de los tiempos actuales, la digitalización y automatización de muchas áreas presentan un gran reto pero igualmente una gran oportunidad. De la misma manera las prácticas, herramientas y metodologías de los *fab-labs* o espacios *makers* en la creación artística posibilitan diversos ejercicios (Lorenzo, 2014).

Finalmente, es imposible ubicar cualquier rol en la compleja configuración social sin un enfoque global, la labor artística comunicacional se desarrolla a través de una serie de medios que no son completamente neutrales y de los cuales se debe ser crítico. De una manera u otra existe la obligación de entrar en las dinámicas tecnológicas con cierto grado de implicación, ya que formamos parte de una de las

instituciones que tiene como objetivo aportar, siempre desde el reconocimiento, senderos para la construcción de una sociedad libre abordando todos los escenarios sociales, siendo el tecnológico uno de los actuales protagonistas.

## BATALLAS ONLINE: LA TEORÍA SITUACIONISTA EN LA PRODUCCIÓN CONTEMPORÁNEA DE ARTE DIGITAL.

Se comenzará poniendo en relieve la capacidad emancipadora del arte, tal como los situacionistas lo veían esta capacidad reside principalmente en su vocación comunicativa y participativa. Es decir, el arte genuino evoca acción y emancipa en tanto que *une*, por tanto, es siempre político y social porque pone en movimiento la interrelación de sujetos.

En la temprana sociedad capitalista ya con la ideología burguesa instalada como paradigma del “sentido común” -es decir, la ideología de un sector social mostrada como algo lógico y natural-, al arte se le adosan una serie de principios que obnubilan su potencial político: la creencia de que el arte es apreciado por pocos y que exige un virtuosismo de genio, lo que desencadenaba una serie de convenciones como la idea del autor contra la obra anónima, la obra original contra la copia o apropiación, individualismo creador contra comunidad creadora, etc (Riveros, 2007).

Todo esto hace a la obra artística ajena, alienante, algo endiosado de difícil acceso, reservada (es por eso por lo que muchos movimientos se declaran antiartísticos, con la pretensión de negar la institución burguesa del arte). En la época del capitalismo avanzado estos mecanismos de alienación no son sólo ideológicos-culturales, sino que invaden todos los aspectos de la vida. El concepto debordiano del *espectáculo* da cuenta de ello, todas las fasetas de la vida que antes se vivían directamente ahora sólo se aprecian a través de su representación, “su aparecer es su acontecer” (Debord, 1995).

El espectáculo es principalmente *separación*. En el caso del arte coopta su capacidad de comunicación y experiencia directa, elimina la posibilidad de participación libre

del público (Aparicio, 2002). El poder espectacular y su lógica fueron objeto de estudio y ataque sobre todo de la primera época situacionista.

El desarrollo de la *tergiversación* como ejercicio crítico que devolviera la capacidad comunicativa al arte fue de los más influyentes tanto por su estilo como facilidad de uso. Apostaban por tergiversar no sólo el arte (corrompiendo las convenciones del arte burgués a través de la apropiación de citas sin mención de la fuente, el collage, la descontextualización y cambios de significados de elementos extraídos de la cultura espectacular) sino también de la técnica.

La Internacional Situacionista apostaba por el uso emancipador y transgresor de la tecnología, trataban con dura crítica los avances tecnológicos, pero tampoco caían en tecnofobia como la precedente pero envejecida vanguardia surrealista. Este temprano optimismo fue menguando a medida que se presenciaba la capacidad de *recuperación* del poder espectacular. Éste consistía en apropiar y banalizar toda posible muestra subversiva a través de la comodificación (Aparicio, 2002).

Debord en *Comentarios sobre la sociedad del espectáculo* -21 años después de *La sociedad del espectáculo*- reflexiona sobre esta capacidad del espectáculo, de cómo él mismo crea a sus “enemigos” que en realidad es una masa uniformada que permite su avance. Así como la lógica del capital prima sobre cualquier actividad de los comerciantes, o la lógica de la mercancía sobre cualquier operación económica, la lógica del espectáculo se sobrepone al espectáculo mediático de la crítica uniformada. Esta lógica es la *separación*, la *simulación* y la derivada mediatización de las relaciones humanas (Aparicio, 2002).

Se podría, en este caso, encontrar hermandad con la *simulación* de Baudrillard, pero hasta cierto punto, si bien el *espectáculo* al igual que la *simulación* demanda la pasividad de las personas en el uso de los medios de comunicación que elimina la genuina participación-comunicación, para Baudrillard este proceso culmina con la falta de distinción entre lo real y lo virtual, lo verdadero y su representación,

creando un nuevo estadio: *la hiperrealidad*. Imposibilitando la distinción se cierra la tarea de buscar un uso tergiversado de los medios, una tarea que Debord jamás abandonó (Aparicio, 2002).

Es momento de analizar algunas corrientes artísticas de los últimos 50 años bajo estos parámetros para encontrar su pertinencia y delimitar sus errores. En la época de los 70 quizá el movimiento contracultural más famoso y que se ha querido vincular con los situacionistas por su estética es el punk. Este vínculo es consecuencia de la relación de Malcom McLaren –mánager de los Sex Pistols- y el diseñador Jamie Reid con círculos situacionistas. Ambos contribuyeron enormemente al estilo visual del Punk, McLaren con la indumentaria –que copió de Richard Hell y supo comercializar con su propia tienda- y Reid con el uso de la tergiversación –en este caso el collage- en distintas ilustraciones, incluida la mítica portada del disco *God save the queen* (Gámez, 2014). Pero nada más que eso es lo que podría decirse acerca de la relación del punk con los situacionistas.

El *punk* a pesar de haber sido una reacción contra la sociedad de consumo, una reacción que reflejaba el espíritu joven de la época, no supo crear una alternativa debido a su apatía. Es un movimiento que seguramente los situacionistas hubieran tachado de insuficiente y estetizante (Aparicio, 2002). Quizá su mayor aporte fue crear obras artísticas con escaso virtuosismo técnico desplazando así una de las más importantes convenciones artísticas burguesas.

Pasando a los 80 encontramos un movimiento literario muy importante, el *cyberpunk*. Hoy reducido a género literario en realidad fue una ventana de oportunidades para la teoría situacionista, o por lo menos para uno de sus componentes más importantes: la crítica al sistema de dominación capitalista a través de las nuevas tecnologías y el uso tergiversado-emancipador de éstas. En una época mayormente tecnoentusiasta por los adelantos tecnológicos que parecían evidenciar los beneficios del sistema de consumo el *cyberpunk* analiza el uso de las tecnologías bajo la lógica del capital y el espectáculo, pero además crea

nuevas formas en que la técnica corrompa sus funciones que llegaron al plano de lo real. Uno de los ejemplos más llamativos es el *phreaking* y el uso de las llamadas *cajas azules*, dispositivos electrónicos que permitían realizar llamadas gratis. El *phreaking* fue el antecedente de lo que en los 90 sería el fenómeno en la subcultura informática *hacker*. Con la aparición de internet estos usos alternativos se transmigraron a un nuevo espacio (Grange, 2017).

Internet ha sido nido de procesos que necesitan de la teoría situacionista tanto para ubicarse como para permanecer. La creación de distintos ejercicios de *procomún digital* como las redes *peer to peer* o paginas como Wikipedia han mostrado la necesidad de proteger la comunicación participativa y genuina. El desarrollo de los movimientos de *software libre* y *anticopyright* van en la misma dirección: el uso libre y emancipador de la tecnología y la comunicación. Al igual que el *hacktivismo* estos movimientos no pueden ser catalogados como artísticos únicamente, pero es necesario pararse a revisarlos por sus potencialidades y conjunciones con el *net-art*. El *net-art* parecía traer valores situacionistas de nuevo a la discusión del arte, sus obras cuestionaban principios como la autoría con el anonimato, la permanencia con la fugacidad, la obra terminada con la creación participativa. ¿Hay valores comunicativos-situacionistas en la producción contemporánea de arte digital? Los movimientos del *vaporwave* y las estéticas *post-internet* necesitan ser revisados bajo estos criterios ya que, a la vista parece estar, su *recuperación* por parte del espectáculo está en marcha, si es que tuvieron valores transgresores.

## FUTUROLOGÍAS NO HUMANAS.

El único camino hacia adelante es a través, lo que significa más al interior.

(Land, 2017)

### Rápida y sucia introducción.

Cabe preguntarnos ¿el ser humano ha sido realmente el propulsor de la historia?, desde el idealismo alemán se ha tenido fe en ello, el humanismo más tradicional convenció a los sujetos de que su potencia y voluntad forman el mundo, que sus creaciones obedecerían sus mandatos eternamente. Elsa Méndez lee a Kant en sus tiempos libres porque éste le asegura que existen imperativos categóricos y trascendentales con los que se puede modelar el mundo y que los Estados son extensiones del individuo, por lo tanto, para ella la cosa está clara, las ideas forman la historia, cuando dice “los niños son un fin supremo” lo que está dando a entender es que el proyecto que ella soporta se propagará a través de las generaciones hasta su cumplimiento. Sin embargo, nos encontramos ya aquí el primer obstáculo para una historia hecha por los sujetos y que podemos hallar contenida en la propia retórica de la diputada, nos referimos a ese “fin supremo” que ha sido un parásito infectivo en los relatos de la tradición occidental desde hace tiempo. Ya sea el “espíritu absoluto” de Hegel, la inevitable superación del capitalismo por sus contradicciones orgánicas en Marx o la libertad y abundancia del progreso racionalista, vemos que, desde la religión y la filosofía hasta los proyectos políticos supuestamente antropocéntricos, todos han reducido al sujeto a una pieza más en la consecución de un futuro prometido, “un paradigma donde el humano nunca fue el centro: siempre había otro centro ocupando el modelo social: Dios, el Estado, la Máquina Industrial, y ahora la Información, el Algoritmo y el Dato” (Del Val, 2016). El presente no vale más que en la medida en que facilitamos la llegada de ese inevitable destino, parece que no hay nada como el futuro para movilizarnos. Esta instrumentalización humana se encuentra en las células compositivas de los humanismos más populares de la historia, les es constitutiva. Quizá, de los pocos movimientos filosóficos contemporáneos que buscaron extirpar ese parásito

teleológico fue el existencialismo, donde lo único válido es la experiencia de la existencia que se ubica en el presente, donde siempre estamos y donde siempre cargaremos la *condena de ser libres*. No tenemos esencia que nos diga lo que somos, ni herencia que valga, mucho menos un futuro consabido y lejos de que esto generara un nihilismo paralizante nos recordó la responsabilidad que tenemos en la construcción de nosotros mismos. Sin embargo, salvando esta incursión del pensamiento, ni siquiera la muerte de los grandes relatos del posmodernismo pudo ofrecer una alternativa válida a esta instrumentalización. Es verdad que volcó la mirada sobre los relatos menores de la historia, sin embargo, al abandonar las grandes empresas civilizatorias de los proyectos modernistas propició en los sujetos una sensación de derrotismo e incapacidad de agencia en el devenir histórico ya que, de facto, dieron el monopolio del desarrollo a las fuerzas capitalistas que continuaron engulléndose el mundo. El posizquierdismo organizado en Zonas Temporalmente Autónomas y luchas fragmentarias no pudieron contrarrestar el avance del capital en todas las esferas de la vida hasta subsumirlas totalmente, mientras que aquellas, en el mejor de los casos, pasaban desapercibidas ante los movimientos del mercado internacional, cuando no, eran víctimas de “recuperación” y comodificación.

Retomando la cuestión inicial, ¿qué control ha tenido el hombre en el desarrollo histórico?, ¿ha sido la historia de la humanidad la historia de su emancipación como pensaban Hegel y Marx? (Lambruschini, 2017). En el estado actual de las cosas parece difícil verlo así, el capitalismo ha reducido al ser humano a una pieza insignificante con la que satisface “su diversión de máquina” al puro estilo de la novela de Harlan Ellison (1969) “No tengo boca y debo gritar”, nada más alejado de una voluntad humana colectiva realizándose. También podemos mencionar las contribuciones de los pensadores de la escuela de la sospecha definida por Ricoeur que propinaron un duro golpe al giro copernicano de Kant haciéndonos ver que no somos tan libres como pensábamos, que nuestra voluntad está falseada. Pero, aún con ello, no se pudo abandonar la veta humanista y su continua contradicción de privilegiar al sujeto por encima de los demás existentes al mismo tiempo que lo

instrumentaliza. Quizá el humano debe convencerse de que existen otras fuerzas que lo operan y, en ocasiones, lo controlan, inteligencias de otro orden independientes a él. Es importante reconocer que no somos la única inteligencia con poder de agencia en la realidad, que tratar todos los “procesos” y “fenómenos” como resultados de la conciencia humana o las relaciones del lenguaje es pecar de ingenuidad, la cual está costando muy caro.

### La inteligencia no humana.

Asistimos a una paulatina incorporación de lo extraño en las esferas humanas, por ejemplo, desde la ontología orientada a los objetos o el realismo especulativo se ha dicho algo que parece obvio -sin embargo, ha sido ignorado por gran parte de la teoría filosófica -: que las cosas existen independientemente de nuestra cognición de éstas y que interactúan entre ellas a distintas escalas con total autonomía. Estos movimientos buscan relanzar la filosofía como una disciplina que pueda abordar los descubrimientos de las ciencias naturales contemporáneas, porque hasta el momento, estaba atrapada en el giro copernicano de Kant que afirmaba que sujeto y objeto están unidos por la conciencia o el giro lingüístico de la segunda mitad del siglo XX en el que los sujetos construían el mundo a través de signos y códigos. En estos dos enfoques el ser humano es centro de toda la realidad, fuera de la cognición de éste nada es verdad, lo cual plantea un problema a la hora de confrontarse con las conclusiones de la física o la biología, donde se mueven mundos que operan con total independencia, desde pequeños organismos moleculares hasta grandes sistemas cósmicos. La cuestión está en lo que afirma Graham Harman:

¿Seguirá la filosofía en el futuro mezclando bajo el concepto "lo que está ahí fuera" monos, tornados, diamantes y petróleo? O existe la mínima idea de una filosofía orientada por el objeto, una especie de alquimia, para describir la transformación de una entidad en otra, para bosquejar como tanto los seres humanos como los no humanos se atraen o se aniquilan. (Harman, 2018)

Y es que los nuevos realismos quieren dejar en claro que la realidad no es antropocéntrica, no debe ningún compromiso a los mecanismos de la mente humana.

Esta incorporación de lo xenó, lo alieno, lo extranjero o lo no humano ha encontrado expresión en la izquierda contemporánea, desde la *Dark Ecology* de Timothy Morton y sus hiperobjetos o la epistemología crítica feminista de Haraway hasta el reciente *Manifiesto xenofeminista* de las Laboria Cuboniks de 2016, se persigue un enfoque inhumanista en las nuevas estrategias de pensamiento y acción. En sus expresiones más actuales se busca renovar la negociación con la realidad, ya no se trata de humanizar el mundo sino de la creación de estructuras simbióticas donde el sujeto se entienda como parte de un holobionte local y planetario, es decir, estrategias de supervivencia colaborativa y adaptación con pensamiento situado (Ravera & Iniesta, 2017). Este ataque al antropocentrismo resulta urgente en muchas cuestiones, la primera de ellas radica en la creencia de que atravesamos la era del antropoceno, es decir, que el ser humano es el principal agente movilizador de recursos y modificador de las condiciones de existencia sobre la tierra actualmente, el cual no toma en cuenta otras organizaciones biológicas distintas a su naturaleza (organizaciones biológicas como la fauna y la flora, pero también de micro y macroorganismos como la vida molecular o los ecosistemas). Cabe señalar que el concepto de antropoceno está en entredicho ya que su utilización política no se ha hecho esperar, esta idea ha ganado peso en las discusiones internacionales sobre crisis climática ya que le resulta idónea al poder neoliberal para deslindarse de responsabilidades, es decir, quienes detentan el poder –hombres occidentales de grandes capitales- prefieren decir que es el conjunto de la humanidad la responsable de la crisis y no las principales naciones que han sacado mayor provecho del extractivismo a escala mundial con su industria, hasta el momento la idea del antropoceno “parece responder al clásico esquema neoliberal de privatizar las ganancias y socializar las pérdidas” (Guayabero, 2018).

Detrás de la revelación ontológica del concepto de Antropoceno parece haber un engaño, un tejido intencional en el lenguaje que construye una realidad

adaptada a través de la transformación de un concepto en un discurso... se detecta con claridad la dimensión del poder hegemónico detrás del ocultamiento discursivo: cómo se modifica la realidad de la crisis ambiental cuando todos somos el problema; cuando los causantes llaman a las personas más vulnerables, más empobrecidas y afectadas a adoptar la resiliencia y a practicar la adaptación como una oportunidad y no como una condena.(Fernández, Cardoso y Marcellesi, 2017)

Sin embargo, a estas alturas es imposible ocultar que la crisis climática, principalmente el calentamiento global, es de origen antropogénico, que por lo menos una parte de la humanidad es la causante a través de su actividad industrial. Esto es algo que desde finales del siglo XIX Svante Arrhenius ya había dicho con sus cálculos sobre calentamiento global por CO<sub>2</sub> de origen industrial, sin embargo, tardó casi cien años en convertirse en debate público ya que, entre otras cosas, los principales capitales petroleros organizaron campañas de desprestigio en contra de las ciencias climáticas y contrataron científicos abocados a sustentar el negacionismo climático desde que se conformó el Panel Intergubernamental sobre Cambio Climático (Hope, 2019). Pero, aquí cabría hacer una pregunta: ¿es el humano, en tanto que especie realizándose históricamente, el causante de las mutaciones planetarias contemporáneas o lo es su sistema histórico de producción, el cual lo ha tomado como agente operativo?, parece fácil pensar que, al estar inmersos en una lucha de clases, el proyecto capitalista estaría dando buenos resultados a las clases dominantes a costa de la miseria del resto del mundo, no obstante, la crisis climática pone nuevas consideraciones sobre el terreno de juego, ¿de verdad las clases dominantes contemplan la extinción masiva de animales, flora y humanos antes que dejar de inflar el tamaño de su capital?, todo parece indicar que sí o que nadie tiene el poder para frenar las rueda del libre mercado, ni siquiera esas mismas clases. Es por eso que autoras como Federica Ravera proponen otros términos para denominar las fuerzas que de verdad operan en el cambio climático, tales como plantationoceno (hablando de las plantaciones de la agricultura intensiva la cual arroja herbicidas e insecticidas tóxicos a niveles industriales, provoca deforestación masiva, promueve el uso de transgénicos que rompen las cadenas biogenéticas de las semillas o el acaparamiento del agua) y, quizá la más amplia, capitaloceno (haciendo clara alusión al sistema capitalista extractivista) o la

propuesta de Haraway con Chthuluceno (Una mezcla entre las criaturas lovecraftianas no humanas y deidades chthónicas [“chthonic” en inglés que viene del griego “de la tierra”]) (Guayabero, 2018).

Se observa cómo la incorporación de lo no humano nos permite esta reevaluación, de que vivimos una era del capital y no una humana, enfoque que por cierto no es del todo nuevo, Marx (1987) ya había señalado que: “En la libre competencia no se pone como libres a los individuos, sino que se pone como libre al capital”. Lo que está detrás de nuestras acciones es la libertad del capital y esto constituye uno de los tópicos de la teoría marxista, a saber, la llamada dictadura del capital. Esta naturaleza autopoietica o de circularidad recursiva es lo que nos hace pensar que el capitalismo se comporta como una entidad autónoma que va incrementando su adaptabilidad. Podemos invocar la figura de Nick Land cuando dice:

A medida que el circuito se vuelve crecientemente cerrado, o intensificado, exhibe una gran autonomía o automatización. Se vuelve más estrechamente auto-productivo (...) Debido a que no exige nada más allá de sí mismo, es inherentemente nihilista. No tiene un significado concebible más allá de la auto-amplificación. Crece en orden de crecer. La humanidad es su anfitriona temporaria, no su maestra. Su solo propósito es sí mismo. (Land, 2017)

Para Land (2019) el capitalismo es un nómeno que, al igual que plantean los nuevos realismos, interactúa y transforma la realidad sin pedirnos permiso para existir. Pero hay más, no solamente se trata de una entidad maquina expansiva, sino que posee inteligencia.

## XCLR8

Timoty Morton comentaba en una entrevista que “[el antropoceno] pasó, nada más. Y aunque esa capa sea antropomórfica, porque la forman los humanos, no es antropocéntrica, porque no tiene que ver con hacer a los humanos los amos y señores de todo” (Morton, 2016 citado por Cisneros, 2016), de tal manera que podemos concluir que el antropoceno es antiantropocéntrico. De hecho, la humanidad podría ser una condición histórica para otra entidad que, tal vez, nos

supere en algún momento. Tal es la visión de Land con respecto al devenir capitalista en una singularidad tecnológica, para él, nosotros somos la necesidad temporal del capitalismo para su supervivencia en lo que genera su propia forma de inteligencia no orgánica (Land, 2019). ¿Suena a ciencia ficción?, sí, pero encaja siniestramente con el rumbo que la relación humano -sistema de producción está teniendo.

Vale aclarar que para el pensamiento landiano la inteligencia es la habilidad para ganar juegos, nada más, no se trata de una cuestión psicológica sino de un “sistema cibernético de retroalimentación”. En otras palabras, no hace falta tener conciencia de la propia existencia para demostrar inteligencia, porque ésta se construye con la retroalimentación de información y adaptabilidad. Aunque el capitalismo no tenga conciencia, se mueve con inteligencia y va ganando el juego. Debe quedar en claro que no es una entidad humana en ningún sentido, los sujetos, en mayor o menor medida, maman de los flujos de retroalimentación que va generando el avance del libre mercado, pero siempre están dentro de los límites que el capital establece para su autoconservación.

Está siempre en movimiento hacia un no-espacio terminal y hace colapsar la tierra en una fusión que desemboca en el cuerpo sin órganos (...). El capital no es una esencia sino una tendencia, la fórmula de aquello que decodifica, o inmanencia propulsada por el mercado, que subordina progresivamente la reproducción social a la replicación tecnocomercial. (Land, 2019)

Ahora bien, una vez aclimatados en el hecho de que la humanidad no es el centro de la realidad y que de hecho puede estar funcionando como hospedero, hay que sumergirse en las entrañas del sistema para entender cómo opera y encontrar alguna grieta que nos permita plantear una salida, ya que “el único camino hacia adelante es a través” (Land, 2017). Deleuze y Guattari (1985) en *El Antiedipo: Capitalismo y esquizofrenia* señalan que el capitalismo genera flujos deterritorializadores, es decir, vectores de fuga, revoluciones constantes o abandono de territorios, esto sería el perfeccionamiento de las formas de producción a través de la búsqueda constante de la automatización. El sistema tiende a

desplazar al humano de la cadena de producción, a generar tecnologías cada vez más autónomas y flujos de trabajo más sofisticados, esta es la capacidad revolucionaria del capitalismo que Marx señalaba, Avannessian y Reis lo expresan de la siguiente manera:

La producción maquina es consecuencia directa de, entra en sinergia con y efectúa en grado máximo la exigencia del capital de reducir la necesidad de trabajo humano y de incrementar continuamente los niveles de producción. Sin duda, la absorción del trabajador en el pujante organismo de la máquina reduce, más evidentemente que nunca, al trabajador a un utensilio del capital. (Avannessian y Reis, 2017)

En los enfoques tradicionales de la izquierda esto produce la creciente alienación del individuo dentro de un sistema técnico cada vez más monstruoso e inhumano, sin embargo, la alienación parece ser un destino insalvable, una mutación necesaria del ser humano y contrario a lo que se pensaría, deseable. Si los flujos deterritorializadores podríamos traducirlos como avances tecnoproductivos entonces el capitalismo es una fuerza con increíble potencial, de hecho, podría ser la condición de posibilidad para la emancipación humana, la base de despegue para un cuerpo tecno-social sin precedentes. Si esto se diera nos encontraríamos con lo que Marx denominó el "ascenso del trabajo inmediato a trabajo social" (Avannessian y Reis, 2017), esto es, las formas de producción ya no serían directas sino mediadas por tecnologías y procesos que acumulan el saber social, ningún trabajo estaría completamente delimitado únicamente por el saber del ejecutor, sino que, en la sofisticación de las herramientas, los procesos y las tecnologías, estaría la expresión de muchas capas de saber social objetivadas. Es imposible que no se genere una alienación en dicho escenario porque la producción es fragmentada, pero, este extrañamiento no es idéntico al del capital, ni una consecuencia negativa, es, de hecho, una nueva forma de enfrentar el trabajo, que pasa de ser individual a social. Por mencionar un ejemplo, la colectiva Laboria Cuboniks (2015) defiende esta alienación libertaria y poscapitalista en el *Manifiesto XF*.

Pero, además de los flujos deterritorializantes del capital, éste opera con reterritorializaciones, es decir, detiene o limita los vectores revolucionarios dentro de un orden. Esto es, el capital despliega una increíble potencia transformadora, degradante de estructuras tradicionales o históricas, destruye órdenes humanos y jerarquías de todo tipo, pero su límite se encuentra en su autoconservación. Estas continuas radicalizaciones podrían hacer que las fuerzas productivas encontraran obsoletas las estructuras burguesas, de hecho, así ocurre, pero el sistema no atenderá en contra suyo, por lo que la desintegración del orden liberal burgues se mantiene únicamente como potencia, pero cualquier intento de sobrepasarlo generará reacciones de todo tipo, desde conservadurismo políticos a intervenciones quirúrgicas en el cuerpo social. Esto ha conducido a una situación en donde las fuerzas productivas del capitalismo tienen el potencial de cambiar la historia en pro de una sociedad posthumana democrática, pero en cambio tenemos la subsunción de las ciencias y las tecnologías al servicio de los mezquinos intereses del mercado. Como señalan Alex Williams y Nick Srnicek (2017) en su *Manifiesto por una política aceleracionista*:

El capitalismo ha empezado a reprimir las fuerzas productivas de la tecnología o, por lo menos, a dirigirlas hacia fines absurdamente limitados... Y en lugar de un mundo cargado de futuro, de viajes espaciales y potencial tecnológico revolucionario, vivimos en una época donde lo único que avanza es una parafernalia de cosas ligeramente mejoradas para los consumidores (...) Los aceleracionistas quieren liberar las fuerzas productivas latentes. En este proyecto, la base material del neoliberalismo no necesita ser destruida. necesita ser reformulada con el fin de alcanzar unos objetivos comunes. La infraestructura capitalista existente no es un escenario que tenga que ser demolido, sino una plataforma de lanzamiento del post-capitalismo. (p.5)

Por lo tanto, la apuesta es ir más allá con los flujos deterritorializadores del capital, derrumbando los límites reterritorializadores de autoconservación del sistema, redirigiendo los objetivos de las tecnologías, ciencias, disciplinas y procesos hacia fines pro humanos pero no antropocéntricos. Dado este contexto, pareciera que solamente políticos, científicos, ingenieros y magnates pueden jugar, sin embargo, el artista y su trabajo puede ser reformulado como un agente de perversión, un virus

en el organismo del sistema o un visionario fuera de las dinámicas capitalistas con alta relevancia social.

### Perversión productiva

Ya en los años 60 los situacionistas señalaban una capacidad del mercado, se trata de la “recuperación”, la cual forma parte de su adaptabilidad y consiste en lo siguiente: es la posibilidad siempre presente de que cualquier producción (objetos, ideas o conceptos) revolucionarios o críticos al sistema sean engullidos en las lógicas de la mercancía, perdiendo en el proceso cualquier potencia transformadora y siendo refuncionalizados en la cultura dominante, esto se logra a través de la comodificación (transformación de algo en un *commodity* o mercancía) vaciándolo de contenido (Dedord, 1998). Uno de los casos más famosos es la cara del Che, convertida en una mercancía trillada y desprovista de cualquier connotación revolucionaria, lo mismo podríamos decir de los procesos de *pinkwashing*<sup>1</sup> con los movimientos LGBTI+ o con el blanqueamiento de las luchas negras y originarias. La recuperación se da en varios planos como en la cultural, la epistemología, la política o, incluso, en la tecnología. En este último podemos hablar de la recuperación de las luchas ambientales, el capitalismo no duda en mostrar una cara verde y racionalista en el uso de los recursos para neutralizar los cuestionamientos hacia él, reintegra las tecnologías sostenibles para legitimarse, podemos mencionar el más reciente plan del Foro Económico Internacional denominado “El gran reinicio” que pretende relanzar el capitalismo ahora en una faceta verde, inteligente y asistencialista (México Social, 2021).

Ahora bien, este mecanismo de recuperación podría usarse de manera inversa, apropiarse de cualquier tipo de producción realizada para pertrechar el sistema de mercado con fines contraculturales o revolucionarios. A este concepto mellizo

---

<sup>1</sup> El “lavado rosa” - en español- es un término dentro del contexto de la lucha por los derechos LGBT+ para hacer referencia a las estrategias de publicidad utilizadas por empresas, gobiernos o instituciones para ser percibidas como progresivas y tolerantes.

desviado los situacionistas lo nombraron “tergiversación” (détournement). Lo proponían de la siguiente manera:

La tergiversación menor es la de un elemento que no tiene importancia en sí mismo, de manera que produce todo su significado en el nuevo contexto en que ha sido ubicado. Por ejemplo, un recorte de prensa, una frase neutra, una fotografía de un lugar común. La tergiversación fraudulenta, también llamada tergiversación propositiva premonitoria, es por el contrario la tergiversación de un elemento intrínsecamente significativo, que adquiere un sentido diferente en el nuevo contexto. Un slogan de Saint-Just, por ejemplo, o una secuencia de Eisenstein. (Debord y Wolman, 2008)

Si bien, como se puede observar, la tergiversación está pensada en el terreno cultural por sus lógicas implicaciones significantes, esto no quita la posibilidad de trasladarlo a un plano tecnológico, ¿o acaso no es precisamente este desvío tecnológico lo que el transhumanismo, sobre todo el que está vinculado al xenofeminismo y la ciberizquierda, ve como una oportunidad para que los sujetos saquemos provecho de la salvaje intensificación tecnológica del capital, fusionando, por ejemplo, la inteligencia artificial o la robótica en el cuerpo humano subordinándose a éste? Es importante advertir esta necesidad de perversión estratégica ya que resulta difícil pensar cuántos de los avances tecnocientíficos están pensados para el bien humano y no para el desarrollo de más capital, de ciclos de retroalimentación más intensos y cortos, sólo habría que preguntarnos ¿cuántas iniciativas públicas están preocupadas y ocupadas desarrollando estas tecnologías contrario al monopolio de las grandes industrias tecnológicas metacapitalistas en la cumbre de la cadena trófica? Por este tipo de preguntas es que resultan necesarios agentes de perversión con miras al futuro, que exploren en todas las epistemologías minimizadas, pero sin temer a los impulsos transformadores del capitalismo, asumir la velocidad del proceso no significa ir en la dirección marcada.

Por motivos de la extensión del presente trabajo no se desarrollará mucho el concepto de “modos de uso” de Michel de Certeau, el cual constituye otra alternativa teórica para una actividad artística deterritorializante. Los modos de uso nos

presentan una forma de hacer consumo productivo, de redirigir los valores implícitos en el diseño por parte del polo de los productores en la acción del consumo por parte del polo de los consumidores a través de la modificación, incorporando nuevos valores de reafirmación. A de Certeau le fascinaba la manera en que los usuarios resignificaban y modificaban los productos en circulación, desde cambiar la estética de un automóvil o transformar una receta tradicional, hasta construir un sistema operativo computacional basado en los intereses del ejecutor. Se trata de dar nuevas narrativas y objetivos a los productos, ya no son objetos de poder diseñados para un público pasivo que reproduce los mandatos del productor sino la respuesta creativa de los consumidores profanando, hasta en sus acciones más banales, el proyecto social de los poderosos. Desde esta perspectiva lo kitsch, lo naco o lo tuneado son ejercicios de autoafirmación individual y colectiva, una manera ingeniosa de decir “aquí estamos”. Los modos de uso dan a entender que la tecnología no es un circuito cerrado sino un campo de batalla por lo que su actualización en este contexto de aceleración pudiera ser de gran ayuda.

# BIO-LENCIA

## Modernidad

Michael Foucault al momento de definir los conceptos de biopoder y biopolítica inicia describiendo los factores históricos que permitieron su concreción tal como se expresan hoy. Ambos conceptos sirven para describir formas de control social y se han implementado con mayor sofisticación en el periodo histórico moderno por lo que Foucault hará un rastreo desde su nacimiento en los siglos XVII y XVIII. Distingue dos regímenes con mecanismos propios para garantizar su orden social: el absolutista o antiguo régimen, y el estado liberal o nuevo régimen. El antiguo régimen tiene sus instituciones para ejercer el poder de forma vertical, es decir, el poder soberano, quien decide cuando dejar vivir y cuando hace matar. El mecanismo implementado para la regulación social es la ley, la que dialécticamente genera la figura del súbdito (el que respeta y sigue la ley) y el criminal (el que la quebranta). Sin embargo, el nuevo régimen hereda esas instituciones y mecanismos a nivel formal, pero despliega una serie de dispositivos amparados en el relato del saber científico para dictar los comportamientos en todas las esferas de la vida. Esto es, en un estado liberal moderno no sólo tenemos sus instituciones jurídicas y judiciales (con menos alcance en la vida privada de la población) sino una serie de disciplinas que dictan los comportamientos del cuerpo. Dichas disciplinas, en el sentido más literal de la palabra, sirven para disciplinar el cuerpo. La medicina, la psicología o la psiquiatría van a generar parámetros de normalidad que dictaminarán nuevas condiciones de la vida, ahora hay normales (los que respetan y siguen la disciplina) y anormales (los que la quebrantan). Cuando este nuevo poder se ejerce sobre el individuo -quien lo introyecta en su psique- Foucault lo denomina disciplina (poder disciplinario), mientras que a nivel social este disciplinamiento tomará la forma de biopoder. El biopoder es el poder que se ejerce sobre la biología, el cuerpo. La biopolítica es la organización y aplicación de este poder. El estado moderno ha crecido de la mano del sistema económico de producción capitalista, su relación ha sido simbiótica y ha generado que el estado

aplique las medidas biopolíticas necesarias para moldear los cuerpos y relaciones sociales que la industria demanda. Se ha aplicado la fuerza del estado (institucional, regulatoria y simbólica) para proveer el cuerpo social más productivo al capital, mediante la educación (escolar y mediática), la legitimación de la familia heteropatriarcal o la violencia sistémica. Y aunque *donde hay poder hay resistencia*, reza uno de los apotegmas más famosos de Foucault (1998) el poder del nuevo régimen ha encontrado maneras de reprimir y *recuperar* las sublevaciones lógicas y dialécticas a su proyecto, de fondo, colonizador.

### Dialéctica de la modernidad

“El planeta está lleno” es una sentencia de las ciencias sociales que expresa una característica del proyecto moderno: no existe rincón en el planeta que no esté legislado y pertenezca a algún estado. Todo tiene dueño, no hay lugar sin explorar, no hay “enclave libre” como describe Hakim Bey en la Zona Temporalmente Autónoma. Esta expansión globalizante de la modernización era su destino, en sus entrañas habitaba esta naturaleza colonizadora y aquellos que no se sumaran a su diseño serían los rezagados de la historia. La máquina modernizadora tuvo como protagonistas a los países occidentales “avanzados” que veían a los “atrasados” países subalternos como proveedores de materia para sus proyectos (Bauman, 2005). El “progreso” económico impulsado por la revolución industrial degradó las formas de subsistencia antaño efectivas y condenó a las personas a la imposibilidad de competir con las grandes industrias que se alzaban. Este nuevo orden generó partes de la población “fuera de lugar” o como denomina Zygmund Bauman “humanos residuales”, gente que sobraba dentro de sus territorios. Esta población rezagada, ignorante e incivilizada era expulsada hacia tierras premodernas, desde criminales hasta locos o deformes. La exclusividad de los detentores del poder les permitió generar soluciones globales (redes de distribución y segregación) para sus problemas locales de eliminación de residuos humanos. Estos “hijos no deseados” de la modernidad no tardarían en ser una amenaza, desde su propia biología y costumbres, hasta aquellos grupos que se rebelaron. Se tuvo que generar un relato

sobre el salvaje y su violencia que amenazaba la seguridad de la civilización. Se racializó el saber: los negros y cobrizos no conocen. Por otra parte, los sectores periféricos comenzaron a buscar con sus escasos capitales formas de subsistencia en los márgenes, muchas veces de la legalidad misma. La proliferación de bandas criminales se debe en gran medida a la falta de acceso a los ascensores sociales educativos o laborales. Es entonces cuando se vuelve necesario eliminar mediante las fuerzas del estado estos hijos problemáticos (Bauman, 2005).

### Necropolítica y necropoder

Para tratar de explicar el papel del Estado en la “limpieza” civil se ha acuñado el término *necropolítica* propuesto por Achille Mbembe, quien describe que el sentido último de la soberanía se encuentra en “el poder y la capacidad de decidir quién puede vivir y quien debe morir” (Mbembe, 2006, p. 19). Con este concepto se puede entender el comportamiento de los Estados en relación con la violencia, penalización y descuido de sectores específicos en cada situación geográfica y temporal. La necropolítica atraviesa desde el abandono intencionado hasta la limpieza étnica o el genocidio, todos estos métodos de regulación social involucran la administración estratégica de la pena punitiva y la muerte. Sin embargo, antes de continuar abordando el necropoder vamos a conocer las condiciones que permiten no sólo la aplicación de políticas de muerte sino la naturalización en las prácticas cotidianas de lo que llamaremos *hábitos necróticos*, un término que extraigo del ensayo “Necropolítica y cotidianidad: intersubjetividad en hábitos necróticos” de B. Araceli Bustos y L. Antonio Vázquez (2017), de donde también tomo parte del análisis de las condiciones que lo posibilitan.

### Cosificación

En la teoría clásica marxista cualquier sistema de producción va a generar formas específicas de subjetividad, primero en los trabajadores, pero finalmente repercutirá en todas las relaciones sociales. Aunque las reflexiones de Marx sobre esta

subjetividad en el modelo capitalista no fueron demasiadas sí perfila una serie de parámetros para entender la naturaleza cósmica de las relaciones sociales en dicho sistema. En *El Capital* inicia realizando un análisis de la mercancía, la unidad mínima de circulación en el capitalismo. A través de su sistema dialéctico desenmaraña las relaciones humanas ocultas detrás de la forma “mercancía”, dichas relaciones están veladas en nuestra percepción del objeto, el cual además es revestido con relatos y atributos semióticos (que desembocaron en disciplinas como la publicidad y las relaciones públicas), así la mercancía termina recubierta de un misticismo que la aparta de su naturaleza: la objetización del desgaste humano transformando la materia. Los productos del trabajo humano terminan cobrando autonomía en tanto que son olvidadas las condiciones sociales que intervinieron, por una parte, el trabajador es separado del producto de su esfuerzo al no ser dueño de los medios de producción ni el capital de inversión y por otra, los consumidores de dichos productos no descubren jamás el esfuerzo – y explotación- del que están empapadas las mercancías. El humano termina perdiendo protagonismo en pos del ascenso de la mercancía que obnubila los lazos antaño presentes en las relaciones de intercambio. “Todo lo estamental y estancado se esfuma; todo lo sagrado es profanado”(p. 31) dice Marx (2009) en el *Manifiesto comunista* para describir el tipo de relación que impera en el orden burgués, una relación cosificante donde el hombre sirve para que la mercancía circule. Esta situación establece la piedra angular para el ejercicio de la necropolítica: la mercantilización de la vida (acompañada de la desvalorización de los factores humanos) (Bustos y Vazquez, 2017).

La mercantilización de las relaciones humanas devendrá en lo que Georg Lukács nombra *actitud contemplativa*. Marx ya señalaba que nos encontramos en “un régimen de sociedad en que es el proceso de producción el que manda sobre el hombre, y no éste sobre el proceso de producción.” (Marx, 1991, p. 45), lo que provoca en la percepción del trabajador la sensación de que las relaciones productivas y sus objetos son algo autónomo y no una consecuencia de la acción humana. De esta manera se pierde la conciencia del papel creador que tiene el ser

humano para transformar su entorno y queda subsumido a las relaciones imperantes que además se presentan como lógicas e inalterables. Lukács recoge estas reflexiones de Marx y las desarrolla más allá del ámbito propio de los trabajadores industriales. Él observa como en los entornos fabriles las actividades productivas tienden a ser asumidas en términos mecánicos para minimizar el margen de error y aumentar la cuota de ganancia, de esta manera las máquinas – exactas y precisas- se convierten en las protagonistas del trabajo, los obreros sólo son los operarios necesarios. También, el trabajador habrá de asumir en términos mecánicos su corporalidad, debe gestionar sus sentimientos acordes a las necesidades de la empresa y sus movimientos deben ser economizados (Bustos y Vazquez, 2017). Pero, más importante aún – por sus efectos en la autopercepción - es el hecho de que el perfeccionamiento de la máquina presentará el cuerpo como fuente de error y pérdida económica, por lo que se debe reprimir en los entornos productivos los factores humanos. Los trabajadores se saben reemplazables por lo que no cuestionarán las estructuras de su entorno, saben que no es su cuerpo el que produce, sino que su cuerpo alimenta el cuerpo mecánico que sí lo hace. Todo esto se cristaliza en la *actitud contemplativa*, o sea, la idea de que no se puede hacer nada para cambiar el entorno. Esta actitud aplica no sólo en términos de producción laboral sino en todos los terrenos sociales de la vida: la asignación de género, la política o la violencia (el grado máximo de este fenómeno concluye en el suicidio, la imposibilidad de intervenir incluso en las esferas más cotidianas de la vida.) La *actitud contemplativa* es la consecuencia psicológica de la cosificación y que constituye hoy la forma “normal” de estar (Bustos y Vazquez, 2017). El sujeto tiene que asumir (y asumir en otros) el papel de cosa al servicio de fuerzas externas ajenas a sus intereses, desde una entrevista laboral (cada vez más parecida a una compraventa en la que se debe “saber venderse”) hasta las relaciones interpersonales (Byun–Chul Han en Psicopolítica explica cómo al “sujeto neoliberal como empresario de sí mismo no es capaz de establecer con los otros relaciones que sean libres de cualquier finalidad” (Han, 2014, p. 8). La institucionalización de la cosificación es patente cuando los organismo y empresas niegan el reconocimiento de las personas y su oportunidad de desenvolvimiento, no

solamente con la práctica más evidente de la discriminación abierta, sino con otras normalizadas y ocultas en supuestos criterios de selección donde atraviesan consideraciones capacitistas (pruebas psicométricas), raciales (modelos deseables de corporalidad) o socioeconómicas (áreas geográficas). La cosificación podría entonces entenderse como la negación de las dimensiones humanas (corporal, emocional, psicológica y sociocultural) que requieren su reconocimiento (por lo tanto esfuerzo de acercamiento a lo diferente) (Bustos y Vazquez, 2017). Finalmente, una sociedad donde sus habitantes se miran los unos a los otros como cosas, donde además impera una actitud contemplativa con la que se cree que nada puede ser cambiado, está destinada a carecer de lazos sociales y poder de transformación. Pero no sólo eso, sino que es la precondition necesaria para que la necropolítica se instale como método de ordenamiento social con expresiones en la vida cotidiana.

## Necropolítica

La administración de la muerte por parte del Estado tiene su mayor expresión en la guerra, ya sea externa o interna, es decir entre estados nacionales o de un estado contra sus “enemigos internos”. Flabián Nievas (2006) propone las categorías de guerra “nítida” y “difusa”, aquellas son guerras declaradas, temporales y delimitadas geográficamente por el control del territorio atravesadas o no por motivos ideológicos, se libran entre Estados nacionales con profesionales de la guerra mientras que las segundas, las difusas, son guerras indefinidas, no declaradas pero puestas en marcha, se libran entre uno o varios Estados nacionales en concomitancia contra fuerzas no estatales, tienden a ser transgeneracionales, libradas por profesionales contra no profesionales, indefinidas geográficamente y tienden a contar (aunque no únicamente) con un componente ideológico central (Nievas, 2006). Las políticas actuales a nivel planetario están perfilando un relato de la “seguridad nacional”, abanderados por los temores del “enemigo interno” norteamericano, ponen en práctica discursos que justifican la aplicación de guerras difusas para el permanente control mediante la muerte y el castigo de grupos

“peligrosos”, la mayoría hijos residuales de los países desarrollados. Desde los miedos de Donald Trump con los inmigrantes latinoamericanos hasta los ataques contra palestinos por parte de Israel o el reestablecimiento del “estilo de vida argentino” en la dictadura del 76-83, todas han sido maniobras retóricas que giran en torno a la “seguridad de la mayoría” para justificar la constante eliminación del designado enemigo. En muchos países estos enemigos son denominados principalmente por motivos raciales a los que se le vinculan comportamientos específicos, quizá el caso más emblemático fue el régimen nazi con las categorizaciones que hicieron del pueblo judío o el –olvidado por la historia occidental- exterminio armenio. En el caso mexicano podemos hablar de una “pigmentocracia” que opera en las estructuras sociales y su estratificación: el prieto es el pobre y violento que debe vivir en las periferias ocupando cargos subalternos mientras que el blanco es rico y civilizado, merece vivir en el centro y ocupar las instituciones. A esta estratificación inicial se le suman otras lecturas corporales como la de ser mujer o discapacitado. Además, la identidad que asumas o te sea asignada jugará un rol clave en tu vida civil.

Para vincular los juicios corporales en México con un caso específico de aplicación de la necropolítica citaremos como caso la guerra contra el narco que inició en 2006 por el gobierno calderonista y fue continuada en el peñista. El narcotráfico es un fenómeno íntimamente ligado a la periferización de sectores sociales, el abandono de la población cristalizado en la falta de trabajos dignos y educación de calidad engrosa las filas del crimen organizado al ser una salida seductora en contraste con los empleos a los que pueden aspirar, dejando de lado que se ha formado una cultura glamurizante de la criminalidad (una población con nula educación estética no sabe consumir representaciones y gozarlas sin identificarse a nivel psicológico con ellas y trasladarlas a su contexto sin criticismo ético). El narcotráfico comenzó a ser el foco de atención a raíz de las demandas de Estados Unidos a sus países subordinados de regulación del tráfico de droga debido a los problemas de salud pública de su territorio. En México se utilizó como excusa para militarizar el país preparando el terreno para poder implementar una serie de reformas estructurales

privatizadoras y así tener mecanismos para mitigar un lógico levantamiento popular. Dichas reformas se retrasarían en el sexenio de Calderón por lo que hubo que mantener el terror de Estado hasta la imposición y gestión gubernamental de Peña Nieto. El PRI encarnó como ningún otro partido político en México lo que Mbembe (2006) nombra “máquina de guerra” las cuales describe como:

Estas máquinas se componen de facciones de hombres armados que se escinden o se fusionan según su tarea y circunstancias. Organizaciones difusas y polimorfos, las máquinas de guerra se caracterizan por su capacidad para la metamorfosis. Su relación con el espacio es móvil. Algunas veces mantienen relaciones complejas con las formas estatales (que pueden ir de la autonomía a la incorporación). El Estado puede, por sí mismo, transformarse en una máquina de guerra. Puede, por otra parte, apropiarse para sí de una máquina de guerra ya existente, o ayudar a crear una. (p.58)

La máquina de guerra opera bajo la guerra difusa y utiliza todos los recursos estatales, paraestatales y criminales a su disposición. El narcotráfico como excusa para el control de la población civil pero también como recurso armado para el desplazamiento forzado de poblaciones, la trata de persona o la represión de activistas y organizaciones. La guerra contra el narco cobró 174.652 vidas civiles según cifras oficiales, además de mutilados de guerra y poblaciones fragmentadas. La relación del Estado priista con el narcotráfico es profunda, el neologismo narcoestado o narcoeconomía se ha vuelto parte del debate para poder categorizar la naturaleza de estos gobiernos. La máquina de guerra tiene un componente esencialmente mercantil, utilizando todos sus mecanismos provoca la pérdida de los derechos sobre el cuerpo. Mbembe (2006) señala en el caso del esclavo que éste sufre una triple pérdida: la del hogar, la de los derechos sobre su cuerpo y la de su estatus político. En México se tiene dos ejemplos de esta pérdida triple: la violencia contra la mujer y la venta de la juventud. En el primer caso, las mujeres sufren una violencia sistémica ya que detrás de sus cuerpos hay un negocio ilegal (además de otros factores socioculturales), que utiliza métodos criminales, de facto, se pierde la seguridad sobre el territorio, la soberanía del cuerpo y la muerte social, la imposibilidad de ejercer la ciudadanía. En el segundo, se aprovecha el “bono demográfico” por el que atraviesa México para ofertar el territorio en condiciones de

recursos naturales y mano de obra joven superexplotable. En las cumbres internacionales se ofrece esta mano de obra joven a los grandes capitales mundiales como incentivo y ventaja competitiva para la inversión en nuestro país, la deslocalización de las grandes marcas de sus países de origen para ser trasladadas a regiones pobres es característica identitaria del neoliberalismo y es producto en gran medida de factores corporales. La juventud, sobre todo de capas económicamente bajas, tiene vendido el destino, desde que nace es preparada para ser mano de obra barata con nulos derechos laborales (Arteta, 2019).

Este coctel de políticas de muerte en conjunto con una naturaleza cosificadora de nuestro sistema productivo nos arroja un cuerpo social carente de poder transformador.

Hábitos necróticos.

Toda estructura social tiene expresiones en la cotidianidad, aunque ésta pase desapercibida y se mimetice, en nuestro caso habría que ver de qué manera contribuimos a la expansión del necropoder. Para Mbembe (2006) la muerte no solamente debe ser corporal, sino que cualquier acción que niegue las dimensiones humanas (corporales, emocionales, psicológicas y socioculturales) contribuye a la degradación de las “células” que componen un tejido. Es decir, las acciones deshumanizadoras – que niegan las distintas dimensiones del ser - promueven el camino a la muerte, preparan al sujeto para no defender la vida propia y la de otros. Los hábitos necróticos están entonces puestos en contexto, circundados por una estructura social que se alimenta de la muerte, es por ello que ante un sistema que nos niega urge ubicar las acciones promotoras de muerte para revelarlas y *tergiversarlas*. Para Erich Fromm (2014) el amor es “la preocupación activa por la vida y el crecimiento de lo que amamos” y quizá por ahí inicie una reflexión que desmantele la cosificación, pensar al otro en su particularidad y buscar el desarrollo propio para poder participar activamente en el crecimiento de un cuerpo social sano. Queda como reflexión final la tarea de buscar y crear de manera crítica (con todos

los posibles errores en el camino) hábitos que confronten la estructura necrótica, gestos que no respondan al interés capitalista y relatos hacia la vida.

## Necropoder y arte

Desde el arte se han trabajado diversos proyectos con la finalidad de poner de manifiesto los hábitos necróticos y la necropolítica. Uno de los ejemplos más orientados a mostrar el ejercicio de la muerte y la violencia como organizadores sociales es la obra *¿De qué otra cosa podríamos hablar?* (2009) de Teresa Margolles presentada en la edición 53 de la Muestra Internacional de Arte de la Bienal de Venecia donde trata la violencia en México por la guerra contra el narcotráfico a través de un “recorrido necro-geográfico” consistente en el registro sonoro y visual de territorios en conflicto y la recolección de lodo, sangre, cristales y demás elementos para configurar la instalación (Bienal de Venecia, 2009). Con respecto a la cosificación podríamos citar *Ritmo 0* (1974) de Marina Abramovich donde se puso a prueba la relación del público con la artista, la obra consistía en la colocación de 72 objetos sobre una mesa e indicándole al público que podían usarlos de la manera que quisieran sobre ella mientras permanecía inmóvil. Algunos objetos eran inocuos mientras otros podían infligir daño, como el caso de un cuchillo o una pistola con una bala. El público comenzó siendo pacífico pero gradualmente comenzaron a ser agresivos, hasta el punto de peligrar la integridad de la artista (García, 2021).

De igual forma, al inicio de este ensayo hablábamos sobre la extracción de recursos naturales por parte de las naciones modernizadoras sobre las subalternas para su industria, pero también se han extraído cuerpos sistemáticamente, otrora con la extracción de esclavos, hoy en día - además de la obtención de mano de obra superexplotable - podemos hablar de la recolección de cuerpos mediante el tráfico ilegal de órganos y la compra de los mismos en contextos de extrema pobreza, práctica que se ha expandido en los países más pobres como manera de conseguir dinero rápidamente. El documental canadiense "Tales From The Organ Trade"

(2013) dirigido por Ric Esther Bienstock o la película mexicano-alemana “Te prometo anarquía” (2015) de Julio Hernández Cordón muestran el tráfico de órganos y de sangre como práctica de venta corporal en las capas sociales más bajas (Fuchs, 2013).

Por otra parte, la institucionalización de la cosificación – comentada anteriormente a través de prácticas de organizaciones y empresas – también se puede dar en el terreno cultural, ya que con los *mass-media* las industrias culturales (televisión, cine, radio, OTT) se han alzado como las grandes educadoras de masas de nuestra era. La artista Annie Sprinkle en su famoso performance “Public Cervix Announcement” (1989-95) aborda de manera implícita la educación cosificadora de la pornografía y que contribuye al desarrollo de hábitos necróticos (Sprinkle, s.f.).

Por su parte, el escritor y antropólogo Fabián Villegas en *Abecedario corporal del colonialismo* (2017) explora las formas de identificación racial en México desde la experiencia del negro e indígena retomando el tema de la pigmentocracia y la segregación de cuerpos: "La identificación racial en este país es una metáfora al proceso de depuración del azúcar: el azúcar blanca es refinada y se considera mejor porque tiene un periodo más largo de depuración mientras que el azúcar morena es de menor calidad porque atraviesa por menos pasos del proceso" (Villegas, 2017).

Finalmente, como parte de una propuesta artística acorde al problema de la cosificación de la vida, el artista electrónico Lozano-Hemmer (2012) explica que estamos asistiendo a un contexto donde las ciudades de todo el mundo se homogenizan debido a que todos los agentes que intervienen en su construcción (inversionistas, arquitectos, diseñadores, desarrolladores, urbanistas, etc) buscan, no representar a la gente o las particularidades de su contexto, sino generar el mayor flujo de capital posible. Para lo que propone interrumpir ese flujo con obras relacionales (donde el público interactúa y es parte integral de la pieza) que abran un paréntesis dentro de esa lógica que busca el máximo rendimiento y encontrar espacios que no respondan a las demandas de la producción.



# CONTAMINACIÓN POSTHUMANISTA EN LA PRÁCTICA ARTÍSTICA

En el presente escrito pretendo desarrollar algunas reflexiones sobre el arte desde una influencia posthumanista. Especialmente es de mi interés la especulación en torno a un arte relacional que habilite distintos modos de convivencia con los entornos, haciendo una parada en la tecnología para acercarnos a la preocupación del posthumanismo sobre esta cuestión. Los pasos que seguiré serán los siguientes: primero un breve repaso sobre la pertinencia del pensamiento posthumanista (contraponiéndolo a la tendencia transhumanista) en la construcción de una subjetividad más abierta; posteriormente un corto comentario sobre la tecnología desde la ontología relacional posthumanista, la tecnodiversidad y la apropiación desde el consumo; finalmente mencionaré las consecuencias que podría tener en la práctica artística estas visiones.

## Breve comentario sobre el Humanismo.

Los conceptos no reflejan el mundo, sino que están inmersos en un estado cambiante de cosas. Un concepto es un ladrillo. Puede emplearse para construir un juzgado a la razón, o puede lanzarse por la ventana

(Massumi, 1987)

El mundo se descubre inmensamente complejo e interrelacionado, así mismo los procesos sociales, por ello la simplificación en categorías nos ha permitido abordarlos de una manera más asequible, fijando las variaciones en normas generales. Estos intentos de retener el flujo siempre cambiante de los entornos en conceptos pueden darnos la oportunidad de entenderlos, pero no detiene los cambios. Estos agenciamientos de orden son lo que Deleuze y Guattari llaman máquinas molares, es decir, organizaciones sociales compuestas por “moléculas” u organizaciones más pequeñas. “Toda sociedad, pero también todo individuo, están, pues, atravesados por las dos segmentaridades a la vez: una molar y otra

molecular” (Deleuze y Guattari, 2004, p. 218). No obstante, estas categorías generales comenzaron a sustituir la realidad misma (que gracias al dominio técnico de la naturaleza se pensó haber dado con el mecanismo de las cosas), se perdió de vista el carácter puramente cognitivo de los reduccionismos. Históricamente el Humanismo desplegó máquinas molares, bajo la certeza de que eran ciertas, constituidas por categorías individuales contrapuestas: cultura-naturaleza, humano-animal, cuerpo-mente, mismas que definieron la categoría de lo humano como individuo (lo indivisible, separado del resto) “unívoco y hegemónico y asignándole (el género no es una coincidencia) el papel de motor real de la historia humana” (Braidotti, 2015, p. 35). Siguiendo las pistas de Haraway (1991) y su concepto de “conocimientos situados” podemos conjeturar que este humano particular estaba situado, provenía de un contexto histórico y geográfico particular, pero universalizó sus epistemes, impulsó sus ontologías como únicas y ciertas al resto del mundo. Este humano no era neutro, era civilizado, autónomo y racional, lo cual produjo sujetos menos humanos como las mujeres por “su gran componente emocional”, los negros por “su falta de civilidad” o los discapacitados por “su falta de autonomía”. Se estableció un modelo del humano con el cual medir a todos los cuerpos, quienes no se acoplaron a este patrón eran anomalías ya que el mundo debe ceñirse a los conceptos (fijos, principios, máquinas molares), no éstos al devenir del mundo. Es, también, el centro del derecho moderno que establece que por el mero hecho de nacer -sin importar la condición- compartimos las mismas obligaciones y derechos. El Humanismo también ha caminado de la mano del antropocentrismo excepcionalista (creencia en que el ser humano tiene una posición especial frente a otros entes por sus capacidades) que ubicó nuestra especie en la cima de la gran Cadena del Ser: los menos humanos, las vidas no humanas y los objetos se relegan a seres-a-la-mano. Finalmente, el periodo conocido como Modernidad humanista generó, a través de siglos de historia, formas de gobernanza homogeneizadoras: la creación de los Estados permitió uniformar a la población bajo el nuevo ethos del hombre racional, ocasionando investimentos subjetivos que determinarían la manera de interrelacionarnos con la naturaleza, los otros (humanos y extra-

humanos) y el humano consigo mismo. La subjetividad de Occidente se desarrollaría, hasta nuestros días, en términos dualistas y excepcionalistas.

Posthumanismo y transhumanismo: la lucha por la autoconcepción.

La filosofía también cambia, o debe cambiar en función del  
contexto histórico

(Ihde, 2015)

En el siglo XX se presentaron importantes desarrollos científicos, biotecnológicos y onto-epistemológicos que impulsaron, en la filosofía, una redefinición integral de la noción de lo humano teniendo como punto central su imbricación con la tecnología y la autotransformación (Ferrando, 2020). Varias escuelas de pensamiento como el antihumanismo, los nuevos materialismos, el transhumanismo y el posthumanismo han explorado desde distintas posiciones y tradiciones (hay variantes dentro de las mismas líneas de pensamiento; existen muchos posthumanismos o transhumanismos) la urgencia por un replanteamiento de nuestra forma de ser y relacionarnos en y con el mundo. Urgencia que se acrecienta por los distintos fenómenos sociales, económicos y ambientales que estamos atravesando, ya que, según indica la evidencia, son de carácter antropogénico. Es en este escenario que se presenta la pertinencia de revisar los postulados humanistas con el fin de, en primer lugar, alejarse de definiciones cerradas sobre la categoría de lo humano y en segundo, escudriñar si es el origen de la relación problemática del humano con su entorno (a pesar de que nuestro impacto sobre el mundo no es equitativo a todos los sectores humanos sí existe una relación similar con la naturaleza a diferentes escalas, por lo menos en Occidente) y como apunta Patricia Reed (2020):

Si transformamos la autoconcepción humana, tendremos todo un conjunto de consecuencias derivadas de eso (...) (una autoconcepción) que pueda dar cuenta y responsabilizarse de la pluralidad, de la complejidad y los sistemas de interdependencia humana y no humana, sin las falsas y muchas veces viciadas comodidades cognitivas del reduccionismo. (p. 17).

Precisamente, derivado de esta necesidad sale a la palestra el posthumanismo filosófico como un intento de varias voces (es un movimiento principalmente impulsado por pensadoras) por articular una crítica que supere muchos de los impases en los que el posmodernismo y los antihumanismos estaban estancados, pero, además, aportando un horizonte expandido que pueda abordar un presente multidimensional sin “matar al sujeto” con su capacidad de agencia y reconociendo la historia. Aquí podemos apuntar una cuestión importante señalada por Francesca Ferrando: el término “posthumano” es a menudo invocado en el debate académico contemporáneo como un término clave pero genérico, en el cual se comprenden el posthumanismo filosófico, el transhumanismo y sus variantes, los nuevos materialismos y diversas corrientes anti y metahumanistas (Ferrando, 2020). Sin embargo, apuntemos desde ya que existe una distinción fundamental entre las dos escuelas de pensamiento que abordaremos, a saber, el transhumanismo y posthumanismo, la cual es esencial, y se trata ni más ni menos de su concepción de lo humano, ya que, si bien es cierto que ambas corrientes comparten la idea de que lo humano es mutable o no estable, el transhumanismo es una continuación de los valores humanistas llevados al extremo, mientras que el posthumanismo resignifica radicalmente estos valores en su totalidad – cabe señalar que la confusión sobre el término posthumano viene en parte acrecentada porque el transhumanismo tiene su propia noción del mismo, para ellos, un posthumano sería un ser posterior a la etapa transhumana que ha superado los límites biológicos gracias a la tecnología, pudiendo trascender al cuerpo --. Las implicaciones de las visiones de ambos movimientos son, dado lo expuesto, la lucha por la subjetividad occidental – o en términos de Foucault, la episteme – en el futuro próximo. Es por ello por lo que su correcta caracterización es importante.

Transhumanismo.

El transhumanismo surge formalmente como corriente de pensamiento en la década de los 80 (aunque 30 años atrás iniciara la tendencia) reflexionando la manera en que la tecnociencia afecta la especie humana y teniendo como principal interés la

noción del “aumento” humano (Ferrando, 2020). Las posibilidades de los humanos para trascender sus barreras biológicas por medio de las tecnologías convergentes (nanotecnología, biotecnología, tecnologías de la información y tecnologías cognitivas) hacen de la ciencia y la tecnología prioridades por encima de todo y su mayor apuesta. Existen tres grandes tendencias dentro del transhumanismo: el transhumanismo liberal que defiende al libre mercado como el mejor garante de acceso universal al aumento; el transhumanismo democrático, el cual defiende una gestión pública del acceso y cree que la superación de la condición humana actual equilibrará las diferencias sociales (Huges, 2002) y el extropianismo que es definido por el filósofo Max More en *Los Principios de la Extropía* de 1988 con 7 principios: el progreso constante, la autotransformación, el optimismo práctico, la tecnología inteligente, la sociedad abierta, la auto-dirección y el pensamiento racional (Moore, 2003), es la corriente del transhumanismo más temprana. Todas las tendencias transhumanistas ven en la Ilustración y el humanismo clásico su herencia filosófica (a pesar de haber intentos de migrar al biocentrismo para dejar el antropocentrismo sobre todo en las tendencias democráticas, se mantiene esta agenda), la confianza centrada en la razón y la seguridad en el progreso son pilares de su proyecto. “Por medio de llevar el humanismo racional hasta el límite, el transhumanismo puede ser definido como un «ultrahumanismo»” (Ferrando, 2003). Si bien, este movimiento nos ofrece un rico debate sobre las relaciones de los humanos con la tecnología, las implicaciones de su cosmovisión no nos permiten acceder a modelos menos centralizados y multidimensionales de la realidad. Es, en suma, una huida hacia adelante del modernismo humanista y sus aspiraciones sobre el dominio de la naturaleza, la supremacía de la tecnociencia y la imposición de un modelo de progreso. “El transhumanismo no le otorga valor a la preservación de los sistemas naturales y considera que lo natural es un obstáculo para el progreso. Es así como los críticos al transhumanismo suelen ser sindicados como bioconservadores o bioluditas” (Paramés, 2016, p. 55). Además, su concepción de lo humano es una categoría universal, no revisa los postulados históricos de la que procede de manera crítica, igualmente con la ciencia y la tecnología (o en su agenciamiento más pragmático y utilitario: la tecnociencia), afincados en la creencia de que éstas son

imparciales en sus métodos. Como señala Roland Benedikter (2015) respecto al relato transhumanista de la tecnología:

La tecnología como ideología es el proceso de desplazamiento de la mayoría de los enfoques ideológicos, tanto de la izquierda como de la derecha. Este desplazamiento ha sido posible dado que la tecnología – como proceso objetivo – pretende ser un nuevo terreno «neutral» entre las facciones políticas tradicionales y sus inclinaciones en su mayoría «binarias» que dieron forma a los siglos XIX y XX. (p. 16)

Por estas razones, el transhumanismo se presenta como una opción débil ante las urgencias de un mundo extremadamente interdependiente y cambiante, sus esfuerzos por someter las variabilidades de la existencia a sus ontologías, epistemes y devenires calculables prometen una nueva etapa de colonización epistemológica – aunque el acceso al aumento tecnológico fuese universal, la agenda “ultra-humanista” subyugaría otras cosmovisiones y formas de relación – y tendencia eugenésica, acompañadas de la superioridad tecnológica de una parte la población, que con optimismo tecnológico, promueve el desarrollo agresivo de la misma.

Como se observa, su enfoque no ataca problemas fundamentales de la episteme humana como el reconocimiento de otras vidas, la visión relacional del humano con el mundo y su tecnocentrismo (basado en resultados) confina otras “cosmotécnicas” a la extinción. El problema es el tipo de humano que produce, un humano con los sesgos del humanismo, posesivo de la realidad, cualitativo (no cuantitativo) y participante de una futura “sociedad psicopática (...) que elimina de forma aparentemente perentoria la posibilidad misma de empatizar, -se trata- de una auténtica encrucijada civilizatoria”. (Gallardo, 2019).

La promoción del proyecto transhumanista está dejando la marginalidad e impulsándose con grandes corporativos tecnológicos (NASA, Google, Neuralink) y personajes de la clase empresarial y política más alta de los países centrales, tal es el caso de los multimillonarios Elon Musk y Ray Kurzweil (ex ingeniero de Google)

en Estados Unidos o Dmitry Itskov en Rusia, también Zoltan Istvan (político candidateado a la presidencia de EE.UU. en 2016 con su Partido Transhumanista) y organizaciones como Humanity  $\pm$  (anteriormente Asociación Mundial Transhumanista) y la Universidad de la Singularidad (“Políticas transhumanistas”, 2022). Confían en que su movimiento será hegemónico en las próximas décadas a medida en que la tecnología logre muchos de los puntos de su agenda, aunque ya desde inicios del siglo XXI son tema de debate en muchos departamentos de bioética en todo el mundo, al grado de que los gobiernos de Estados Unidos y la Unión Europea han realizado informes sobre la materia. Sin embargo, lo más importante es que la actual cultura occidental está preparada para recibir este futuro como una consecución natural y lógica, o en palabras de Jaime del Val (2016):

La cultura dominante es hiperhumanista/transhumanista, una cultura que perpetua la tradición de desprecio del cuerpo con delirios de inmortalidad, de desprenderse del cuerpo transfiriendo la mente a una máquina, como si la mente pudiera existir sin un cuerpo, como si la mente no fuera siempre a priori cuerpo expandido y distribuido (p. 3).

Posthumanismo.

Apuntábamos anteriormente que el posthumanismo y el transhumanismo comparten la premisa de la mutabilidad del ser humano, así mismo, ambos analizan la ciencia y la tecnología, pero su acercamiento es fundamentalmente distinto. Se puede comenzar señalando que para el posthumanismo la tecnología no constituye la principal fuente de investigación ni se focaliza en los logros técnicos, su preocupación se encamina hacia las dimensiones históricas y epistemológicas de la relación humano-tecnología (Ferrando, 2020). El interés del posthumanismo por este tema es introducido por el cibernético de Donna Haraway (1985) y la superación de los dualismos estrictos entre humanos y animales, organismo y máquinas o naturaleza y cultura. Su aporte fue de vital importancia para desplazar la mirada hacia las hibridaciones y relaciones de los humanos con el mundo, deterritorializando del centro al humano como generador y constructor de la realidad y reterritorializándolo en un “post-centro” donde hay muchos centros de interés,

nomádicos y efímeros (ídem). El posthumanismo no es una promesa tecnológica aumentativa sino una renovada concepción de la humanidad y su relación con el mundo, es “post” porque quiere dejar atrás las concepciones humano-céntricas y reduccionistas del humanismo, dicho sea de paso, europeo. De esta manera problematiza la identidad del humano ilustrado, sin ignorar su capacidad de agencia, arrojándolo a un mundo interdependiente donde “todos somos quimeras, híbridos teorizados y fabricados de máquina y organismo” (Haraway, 1984, p. 3).

Katherine Hayles (citado en Hernández, 2017) plantea el Posthumanismo como la deconstrucción del sujeto humanista y de los atributos normalmente asociados con él, como el libre albedrío, la autodeterminación y el dominio. Hayles considera que la subjetividad posthumana se desarrolla desde un mundo siempre en proceso de cambio. En consecuencia, esta subjetividad es más caótica que controlada, distribuida en lugar de autónoma y ubicada en la conciencia. (P. 2)

Este renovado enfoque habilita un nuevo acceso a la investigación filosófica, al mismo que tiempo que genera un marco de referencia post-dualista a disciplinas como los Estudios Culturales (que inauguran una rama particular conocida como posthumanismo cultural). Es imprescindible apuntar que el posthumanismo es heredero directo de las teorías de la “diferencia y la subalternidad” como los estudios raciales, la teoría queer y el feminismo principalmente. De hecho, el “giro posthumano” se da en la década de 1990 gracias a la crítica literaria desde el feminismo, movimiento conocido como posthumanismo crítico y que desembocaría en el posthumanismo filosófico al intensificar su investigación en esa dirección (Ferrando, 2020). Algunas de las autoras principales son Donna Haraway, Katherine Hayles y Rosi Braidotti.

Este marco teórico sí dispone un punto de partida que toma en cuenta las diversidades epistemológicas y ontológicas (como apunta el “giro ontológico” del campo de la antropología con Descola, Latour y Viveiros de Castro), asumiendo las interconexiones planetarias e impulsando cambios globales, pero no universalistas (Reed, 2020). La categoría de “conocimientos situados” de Haraway permite:

(...) afirmar que la producción de conocimiento involucra la situación histórico-material (mente, cuerpo, geografía, cultura e instrumentos) de sujetos e instituciones particulares de conocimiento/reconocimiento (...) - y que- cuando la creación de conceptos se convierte en parte de la existencia vivida, uno se reubica a través de esta actividad recíproca". (Reed, 2020)

De esta manera el reconocimiento de las situaciones distribuidas desde las cuales se produce el conocimiento nos arroja la necesidad de co-construir un conocimiento diverso articulado bajo un tema común (Reed, 2020). Así mismo, desde los nuevos materialismos (corriente dentro de las teorías posthumanistas desde el feminismo crítico que busca rescatar la materia como elemento en relación y constitutivo de la realidad, frente a la inaccesibilidad a la que el "giro lingüístico" la había confinado) advertimos cómo la materia está interrelacionada con el saber y sus prácticas:

La biología está culturalmente mediada en la misma medida que la cultura está constituida materialmente (...) la materia no es contemplada de ningún modo como algo estático, fijo o pasivo, esperando a ser moldeada por una fuerza externa, sino que es enfatizada como «proceso» de materialización. No obstante (...) no pretende reivindicar ninguna primacía de la materia, ni tampoco establecer que la materia pueda ser reducida a sus términos procesuales. (Ferrando, 2020, p. 23).

El saber y la materia están siempre en intercambio: el saber es performático o "gestual", se pone en práctica y nos reubica, genera mundos (por eso se requiere una narrativa múltiple del saber) y la materia está determinando los puntos de partida, disrumpe en el mundo. Esta perspectiva permite re-acceder a las ciencias desde una perspectiva crítica que cuestione sus fundamentos metodológicos y sus supuestos resultados y procedimientos "neutrales".

Desde los 80, los feminismos, por miedo a recaer en lecturas biologicistas dejan de lado la intervención en disciplinas fundamentales como las neurociencias, la epigenética, la biología molecular, etc. Y desde los nuevos materialismos se va a proponer intervenir en estas disciplinas, pero con una lectura de la biología que por primera vez va a cuestionar su supuesta "naturaleza" o "rigidez". (Ciccía, 2021).

Aunque los posthumanismos son diversos y tienen diferentes temas de interés se ha señalado los puntos más importantes para indicar su pertinencia en un mundo que aún piensa con dicotomías androcéntricas que se actualizan incluso en sus teorías críticas. Pienso que la subjetividad no es algo neutral ni enteramente natural, sino que está hecho de prácticas discursivas-materiales, por lo tanto, es un terreno histórico en perpetuo debate. El mainstream del pensamiento feminista, interespecie, ecológico y queer son algunos de los ejemplos de la tendencia hacia una posición más cercana a la mirada posthumana que van ganando terreno. De igual manera el tecnocentrismo y el reduccionismo occidental alimentan las vías más desatinadas del transhumanismo. Se estarán viendo más de estos dos movimientos en continuo intercambio y tensión en los años venideros.

Finalmente, de cara a engarzar una propuesta de arte posthumanista y aceleracionista, quisiera hacer una pequeña parada en algunas cuestiones sobre la tecnología.

### Breve comentario sobre la tecnología.

Precisamente porque representan la insatisfacción, el hombre desea cosas que nunca ha tenido, por eso no pertenece al mundo natural. Necesita un mundo nuevo, llamado sobrenaturaleza

(Quintero, 2013)

Los Estudios sobre Ciencia, Tecnología y Sociedad son un campo de investigación multidisciplinario que reflexiona sobre los impactos socioculturales y éticos de la investigación científica y el desarrollo - y aplicación - de la tecnología. Desde este esfuerzo teórico se han aportado interesantes marcos conceptuales y de diagnóstico sobre la relación de los seres vivos con el desarrollo tecnológico y científico como la teoría del actor-red abanderada por Bruno Latour o la teoría crítica de la tecnología de Andrew Feenberg -reconocidas dentro del campo de las ciencias sociales como teorías vanguardistas- e infinidad de estudios sobre temas particulares:

Como resultado de todo ello la ciencia se consideraba ahora completamente cultural, histórica, social, contingente y falible, y cualesquiera que sean sus resultados, su conocimiento es un producto derivado de prácticas —a lo que, por supuesto, los guerreros de la ciencia reaccionaron con una severa condena—. (Don Ihde, 2015).

El posthumanismo ha recogido de estos autores elementos clave para desarrollar un enfoque relacional – por ejemplo, tomando en consideración las agencias no humanas y las condiciones contingentes en la producción de ciencia desde la teoría actor-red o las contaminaciones mutuas entre desarrollo tecnológico y procesos sociales de Feenberg –. Asimismo, se atiende la tecnología de manera amplia, tal como sucede al incorporar las “tecnologías del sujeto” de Michael Foucault: “las tecnologías del sujeto dismantelan la separación sujeto/otros mediante una ontología relacional” (Ferrando, 2020). Y por mencionar un último aporte, la postfenomenología desarrollada por Don Ihde (2015) que “encuentra un modo de sondear y analizar el papel de las tecnologías en la vida social, personal y cultural, lo cual realiza a través de estudios concretos y empíricos sobre tecnologías en plural” (p. 40).

Esta tradición crítica dota al posthumanismo de varios ejes reflexivos, en particular se comentarán algunas ideas respecto a la vinculación de la práctica tecnológica contemporánea en circulación con los cuerpos y los imaginarios o institucionalidad. Para Castoriadis un Imaginario Social sería aquella capacidad colectiva de creación indeterminada (Castoriadis, 2015, citado en Cancino, 2011) que se concreta en instituciones, es decir,

“normas, valores, lenguaje, herramientas, procedimientos y métodos de hacer frente a las cosas y de hacer cosas, y, desde luego, el individuo mismo, tanto en general como en el tipo y la forma particulares que le da la sociedad considerada” (p. 72).

Es un concepto muy cercano al de “dispositivos” de Foucault con el que reflexiona sobre cómo el poder se mantiene y actualiza a través de una red que involucra instituciones, estructuras de conocimiento, herramientas (o diseños), edificios,

leyes, medidas policiacas (Agamben, 2011) que tienen como finalidad la subjetivación de determinados órdenes que subordinan a otros. El desarrollo de diseños tecnológicos está inscrito en estos dispositivos sociales que generan imaginarios en torno a una forma particular de creación y uso, la tecnología no es neutral ni está basada únicamente en criterios de eficacia: “la tecnología está ‘subdeterminada’ o ‘subcondicionada’ por el criterio de eficiencia, (sin embargo) es sensible a los diversos intereses particulares que actúan en la selección entre opciones” (Feenberg, 2005, p. 114). Es decir, los productores de tecnología incorporan en el diseño sus valores e intereses, como señala Cathy O’Neil (2016, citada en Orlowski, 2016) – hablando sobre tecnología digital –, “los algoritmos son opiniones medidas en códigos”. Pero este diseño no solo concierne a la pieza tecnológica, sino que determina también al sujeto, dado que nos configuramos con los objetos y formamos ensambles funcionales, establecemos relaciones bidireccionales y si deseamos utilizar cierta tecnología debemos incorporar (meter al cuerpo) disposiciones específicas de consumo (Alfaraz, 2009). Un ejemplo de esto lo podemos encontrar en lo que algunos autores denominan el “drive-car”, un ensamble formado por el automóvil y el conductor, donde ambas partes se hibridan para formar un conjunto, por una parte, el automóvil permite al conductor potencialidades aumentadas, pero en contraprestación el sujeto necesita adoptar convenciones de manejo particulares:

El conductor forma con su automóvil un ensamble por el cual el vehículo llega a ser sentido casi como una parte del propio cuerpo humano. El conductor experimentado “siente” su automóvil y establece con él una relación corporal (...) Es parte de ese diseño bidireccional el hecho de que el objeto incorpore relaciones sociales de poder, dispositivos que condicionan al usuario a desempeñarse de ciertas maneras (Alfaraz, 2009).

La tecnología faculta al cuerpo humano con aumentaciones, pero también incorpora en el sujeto valores sociales. Esta configuración bidireccional no es natural ni ingenua, los diseñadores son cada vez más expertos en modelar comportamientos humanos a través de tecnologías persuasivas y técnicas de crecimiento acelerado: lo podemos constatar con las adicciones al teléfono móvil, redes sociales e internet

donde las empresas de tecnología han sabido explotar las vulnerabilidades de la psicología humana implementando técnicas de ingeniería conductual como el refuerzo intermitente positivo (Orlowski, 2016). Además, se busca la obtención de data, cuantificar los gestos, reducir la indeterminabilidad y calcular las decisiones, una pretensión de control a través de la cibernética y una relación desequilibrada con los humanos, donde una manera particular de entender y trabajar la tecnología se impone al resto. Existe, dentro del mismo diseño tecnológico, una consecución colonialista, donde los productores universalizan sus valores e implantan modos de vida a millones de situaciones diversas:

Sumergirnos en wearables que monitorizan cada movimiento, respiración y latido del cuerpo se vende como mejora de la vida y de nuestra eficiencia, rendimiento y "performance". (La cultura actual es) expansión de un paradigma humanista de cuantificación que coloniza la vida crecientemente, un paradigma donde el humano nunca fue el centro: siempre había otro centro ocupando el modelo social: Dios, el Estado, la Máquina Industrial, y ahora la Información, el Algoritmo y el Dato. (Del Val, 2016)

Cosmotécnicas.

Yuk Hui (filósofo chino contemporáneo) reflexiona acerca de cómo la tecnología ha figurado en la historia occidental como un fenómeno único y acumulativo, siendo así que se explica, por ejemplo, las conquistas militares de ciertos pueblos sobre otros por su "superioridad tecnológica (Wirtz, 2020). Esta cultura monotecnológica es una herencia colonial, continuada en la modernidad y actualizada en la globalización (Carmona, 2020) que se ha instalado como natural e imposible de remover. Por esta razón Hui habilita el concepto de cosmotécnicas, que sería una vía de acceso a la tecnodiversidad situada, buscando en las cosmologías locales los vectores genealógicos que definen la relación entre humano, naturaleza y tecnología – puesto que la pregunta que se puede hacer no es si utilizar o no la(s) tecnología(s) sino qué tipo de tecnologías, dado que "siempre fuimos ciborgs, pues la tecnología siempre ha denotado un cuerpo expandido que, lejos de ser autónomo, se construye tecnogenéticamente" (Del Val, 2016) –. Para ello Hui retoma del "giro ontológico"

del campo de la antropología la pregunta por la cosa, ya que además de la obviedad de que los valores respecto a una “cosa” cambian de acuerdo con la cultura es necesario reflexionar que al “interpretar qué piensa (en este caso) un pueblo sobre determinada “cosa” implica una categoría previa de “cosa” ya dada” (Wirtz, 2020) Dicho de otro modo, puede existir un multinaturalismo además de un multiculturalismo, donde la forma de entender el ser y sus cualidades sea diferente de acuerdo con perspectivas ontológicas (naturalistas, analogistas o animistas) (Wirtz, 2020). De esta forma podemos rastrear la tradición relacional de los humanos con su entorno partiendo de las cosmologías (visión del mundo y la autoconcepción en él) en las que se articula su cultura, las mitologías sirven como ejemplificaciones de esta concepción cosmogónica con profundo arraigo en el sentido común de los pueblos incluso ya secularizados. En el caso de la Europa moderna (por consiguiente los territorios colonizados, modernizados y globalizados) se ejemplifica desde los mitos griegos una ruptura entre civilización y naturaleza (de hecho, aquellos pueblos con mayor conexión a la naturaleza han sido considerados históricamente menos civilizados, primitivos) que perdura hasta nuestros días:

El mito griego, según el cual Prometeo arrebató el fuego (es decir, la tecnología) de los dioses, representa la invención de la tecnología como un conflicto violento entre los seres humanos y los poderes de la naturaleza gobernados por dioses y diosas inmortales (Wirtz, 2020).

Esta manera de relacionarnos con el mundo como territorio de conquista separado ha tenido su mayor impulso desde el Renacimiento llegando hasta nuestros días, y se postula hacia el futuro. Para mostrar su tesis Hui toma la tradición mitológica y filosófica china para rastrear un paradigma relacional distinto al occidental: “esta idea (europea) de que la tecnología podría complementar y perfeccionar a la naturaleza no podría ocurrir en el pensamiento chino, ya que para éste la tecnología está siempre subordinada al orden cosmológico” (Hui, 2016, citado en Wirtz, 2020). Por cuestiones de extensión no se desarrollará más sobre los componentes que Hui expone de la tradición china.

Dado este planteamiento, Hui (2016) argumenta que puede existir una tecnodiversidad puesto que la relación con los objetos y el mundo no es la misma para todas las culturas, por consecuencia el diseño de sus tecnologías es atravesado por valores, concepciones, fines y usos diversos. Sin duda, este enfoque nos permite repensar nuestra convivencia con la tecnología, tanto en su creación, circulación y uso, enfoque que también se ve presente en diversos futurismos como el sinofuturismo, afrofuturismo o futurismo del golfo.

### Modos de uso

Finalmente, se apuntará rápidamente un aporte que complementa de manera importante el enfoque relacional respecto a la tecnología que hemos esbozado: los modos de uso o maneras de hacer de Michael de Certeau. En su libro "La invención de lo cotidiano" de Certeau pone en duda el papel supuestamente pasivo al que están destinados los usuarios y propone que en el consumo existe una poiesis (creación, producción) individual y micropolítica, que opera no en la producción de los objetos sino en la forma de utilizarlos. De Certeau ubica dos polos, el del productor - que coloca en los diseños sus valores (rédito, racionalidad, control y eficiencia)- y el del usuario - que en el modo de emplear los objetos reconduce los valores que habilita, ignorando los de los productores y modificando el objeto (o uso) por los propios. Así, los usuarios tienen un margen de autonomía, frente a la tendencia de poner en el centro los dispositivos de poder que subordinan a los sujetos, a este respecto de Certeau (2000) comenta que:

Si es cierto que por todos lados se extiende y se precisa la cuadrícula de la "vigilancia", resulta tanto más urgente señalar cómo una sociedad entera no se reduce a ella; qué procedimientos populares (también "minúsculos" y cotidianos) juegan con los mecanismos de la disciplina y sólo se conforman para cambiarlos; en fin, qué "maneras de hacer" forman la contrapartida, del lado de los consumidores (o ¿dominados?), de los procedimientos mudos que organizan el orden sociopolítico (p. 43).

Propone una comprensión de las prácticas sociales a manera del lenguaje: producir, interpretar y consumir objetos o prácticas sería escribir, leer y hablar. El productor

(el que escribe) deposita en el diseño (el texto) sus valores, pero el usuario (el lector) no está condenado a ceñirse a la lectura propuesta ya que como ocurre con el lenguaje hablamos seleccionando las palabras de ese lenguaje: cada quien tiene una forma de hablar (ordenar, entonar y significar de manera particular) habilitando nuevos relatos, del mismo modo los usuarios modifican el uso y funcionamiento de los productos con tácticas de desvío, conscientes o no, hackeando astutamente y en silencio los objetos para sus propios intereses. Existe, así, una búsqueda por adaptar los productos tecnológicos a los intereses de grupos sociales “condenados” a la pasividad y el consumo, cambios estético o técnicos, dando paso a una comprensión de la tecnología no como un terreno de alienación sino de lucha por intereses diversos: “ello sirve para reafirmar que la tecnología es un escenario de lucha, más que un destino predeterminado” (Feenberg, 2002, p. 15). Podemos constatar estas modificaciones en infinidad de “jugarretas” tecnológicas como el tunning en los automóviles, el hacking en los sistemas operativos o versiones ilegales de videojuegos. Estas “maneras de hacer” están presentes en todos los ámbitos de la cultura y componen un “patrimonio disperso” de formas diversas de habitabilidad y legados históricos invisibles.

## Reflexiones sobre la práctica artística con perspectiva posthumanista.

Los nuevos enfoques para la autorrealización son generalmente paralelos a los nuevos enfoques del arte. Con cada transformación del entorno social, los grandes artistas han reflexionado y ayudado a definir los nuevos modelos de personalidad que se han desarrollado a partir de la absorción por parte de la sociedad, del cambio tecnológico, político y social.

(Deitch, 1992. Trad. Restrepo, J.)

Expuestas brevemente las referencias de apoyo, abordaremos este apartado final esbozando una práctica artística con perspectiva posthumanista. En un primer momento habrá una aproximación a las prácticas artísticas del cuerpo y la problematización que despliegan al llevar al límite algunas de las nociones de lo humano. En un segundo momento se comentará sobre la propia práctica creativa y

cómo algunas convenciones del arte son insostenibles bajo la perspectiva posthumanista.

La exposición *Post Humanism* llevada a cabo en 1992 en Luisiana-Suiza y curada por Jeffrey Deitch marcó el puntapié inicial para la reflexión del posthumanismo desde el campo del arte, teniendo como principal eje la problematización del cuerpo. Este cuerpo posthumano difumina los límites entre lo humano y lo maquínico o lo natural y lo artificial, explicitando las hibridaciones que nos afectan y que también afectamos, así, no solamente la tecnología en forma de prótesis o implantes redefine (y ha redefinido desde siempre ya que nuestra historia es tecnogénica) históricamente al ser humano, sino que la cultura, la materia, la política o el otro se despliegan en nuestro cuerpo, “ya no somos los seres que pensábamos que éramos” (Restrepo, 2016). En palabras de Rosi Braidotti (2015):

La relación entre lo humano y el otro tecnológico, tal como los efectos implicados en ella, como el deseo, la crueldad y el sufrimiento, cambian radicalmente en las actuales tecnologías del capitalismo avanzado. Desde un cierto punto de vista, el objeto tecnológico hoy se confunde con la carne a causa de niveles de penetración si presentes (p. 132)

Los artistas bajo la condición posthumana experimentan lo que el cuerpo mediado con la biotecnología es capaz de lograr (idem). *Post human* recoge el trabajo de 36 artistas que exploran distintos límites del cuerpo, límites del dolor, de la identidad o la autonomía.

La reflexión desde el arte no paró allí, otras exposiciones fueron realizadas después en otras ciudades del mundo: *Hors Limites. L'art et la vie* (Límites Exteriores. Arte y Vida), París 1994-1995; *Body as Site* (El cuerpo como lugar), Viena, 1996; *Foreign Body* (Cuerpo extranjero), Basilea, 1996; *Trans Sexual Express*, Barcelona, 2001; *El cuerpo real*, Madrid 2002, entre otras (Restrepo, 2016).

El arte se convierte en un espacio para develar las complejas redes de interacción que nos recorren, donde no se trata de consagrar el cuerpo a la reorganización tecnológica (entregándolo a los intereses que en el diseño de ésta operan, siendo

una de las grandes diferencias con una mirada transhumanista) o a la influencia de los vectores sociales, sino de disponer innovadoras formas de estar en el mundo al asumir esta mutua contaminación y co-producción de entidades que apertura nuevas relaciones.

El artista explora los límites del cuerpo para repensarlo, su exploración es abierta, sin fines más que la apertura y el descubrimiento de nuevos territorios a la imaginación. El bodyart, el performance, el arte multimedia, el arte transgénico o el bioarte son algunas de las prácticas con una acusada búsqueda por la redefinición de la identidad humana.

El arte ha dado un paso importante de la tradición humanista hacia una tradición posthumanista. Ha sido sin duda la incursión de la tecnología y la experimentación genética en el arte el detonante de este giro, que ha establecido una relación nueva del arte con el cuerpo, un cambio significativo que nos ha llevado a hablar mejor de arte posthumano. El Bioart, el Body Art (tatuajes, injertos, piercings), el Performance, las artes electrónicas, el diseño y las artes gráficas trabajadas en computador; han construido no solo una renovada relación del arte con el cuerpo sino también una nueva relación del cuerpo consigo mismo, con otros cuerpos y con su entorno. (Restrepo, 2016, p. 56)

Así como durante siglos el arte fungió como importante mediador para afianzar el pensamiento humanista representado -principalmente en la pintura- el ideal del humano ilustrado y contribuyendo al imaginario de un modelo de hombre todopoderoso, individual y civilizado, ahora, forma parte de la crítica a esa subjetividad. Es en el siglo XX donde podemos encontrar en las vanguardias una tendencia posthumanista, por ejemplo con el “Manifiesto futurista” de F. T. Marinetti (1909) que a pesar de ser una oda al humanismo podemos rastrear cómo la tecnología y su impacto era reconocida en su propuesta estética: el cuerpo no era representado en su supuesta pureza o individualidad sino recorrido por conceptos como velocidad, fluidez o hibridación, ejemplo de ello sería “Formas únicas de continuidad con el espacio” de Umberto Boccioni (1913) (Hernández, 2017). El dadaísmo sería otra vanguardia que pretendía cuestionar la razón como productora de eventos catastróficos, el movimiento se desarrolla en tiempos de la Primera

Guerra Mundial. “Para los dadaístas el artista se posiciona como un heraldo de un mensaje deplorable de la humanidad. La pieza artística, su espontaneidad y su simpleza, denuncia una racionalidad humana equivocada” (Granados, 2019). El dadaísmo también inspirará muchos grupos artísticos y culturales posteriores que negarán la idea del artista como genio, creador individual e ilustrado, de entre los más reconocidos está fluxus, grupo que “convocó a la comunidad artística internacional a combatir el exceso de intelectualización en el arte y la institucionalización de las prácticas artísticas. Eligieron el juego” (Granados, 2019). Otro grupo heredero de estas prácticas fue la Internacional Situacionista quienes dispusieron el concepto de “psicogeografía” para explorar la forma en que los entornos geográficos afectan la psicología y emocionalidad de los habitantes, un ejemplo de este concepto aplicado los hallamos en “Nueva Babilonia” 1956 - 1974 de Constant. Otros ejemplos de prácticas artísticas recogidas en la historia del arte que podríamos enmarcar en esta tendencia más relacional y post dualista podrían ser el automatismo surrealista o el art brut. Por supuesto en el performance se exagera esta mirada posthumanista, para hacer un recuento rápido sobre este punto extraigo del trabajo de Juliana Restrepo “Cuerpo y arte en el posthumanismo de Hayles y Braidotti” la lista que cita de Ivan Mejia (2014) sobre cuerpos posthumanos:

El cuerpo amplificado de Stelarc en *The Third Hand* (1976-1980), el cuerpo amputado de Mike Parr en *Cathartic Action: Social Gestus No. 5* (1977), el cuerpo anal de Keith Boadwee en *Untitled (Purple Squirt)* (1995), el cuerpo autolacerado de Gina Pane en *Le Lait Chaud* (1972), el cuerpo baleado de Chris Burden en *Shoot* (1971), el cuerpo clausurado de Heli Rekula en *Hyperventilation* (1993), el cuerpo drogado de Marina Abramovic en *Rhythm 2* (1974), el cuerpo eléctrico de Atsuko Tanaka en *Electric Dress* (1956), el cuerpo endoscópico de Mona Hatoum en *Corps étranger* (1994), el cuerpo esquizofrénico de David Nebreda en *23.6.89* (1989), el cuerpo estéril de John Duncan en *Blind Date* (1980), el cuerpo eyaculatorio de Andrés Serrano en *Untitled VII (Ejaculate in Trajectory)* (1989), el cuerpo ginecológico de Annie Sprinkle en *The Public Cervix Announcement* (1992), el cuerpo VIH positivo de Ron Athey en *Four Scenes in a Harsh Life* (1994), el cuerpo masoquista de Bob Flanagan en *You Always Hurt the One You Love* (1991), el cuerpo masturbatorio de Vito Acconci en *Seedbed* (1970), el cuerpo materno de Mary Kelly en *Post-Partum Document* (1973-79), el cuerpo menstrual de Judy Chicago en *Red Flag* (1971), el cuerpo musical de Nam June Paik en *Human Cello* (1965), el cuerpo orgásmico de Elke Krystufek en *Satisfaction*

(1996), el cuerpo orgiástico de Carolee Schneemann en *Meat Joy* (1964), el cuerpo pornográfico de Cosey Fanni Tutti en *Prostitution* (1976), el cuerpo queer de Jurgen Klauke en *Transformer* (1973), el cuerpo quirúrgico de Orlan en *Omnipresence* (1993), el cuerpo terminal de Hanna Wilke en *Intra-Venus* (1993), el cuerpo vaginal de Shigeko Kubota en *Vagina Painting* (1965), el cuerpo violado de Ana Mendieta en *Rape Scene* (1973). (p.18).

Por último, la irrupción de las teorías queer y feministas de las décadas de 1980 y 1990 encuentran en el campo del arte un terreno para explorar la indeterminación del género, la identidad o la especie, las cuales se hibridan siguiendo una tendencia trans.

Finalmente, se mencionará brevemente dos conclusiones que se extraen de lo dicho y suman consideraciones importantes en pro de una autoconcepción del arte acorde a los tiempos que corren. En primer lugar, hacer frente a la idea del artista como creador individual y visionario infalible. Si bien esta idea ya lleva tiempo circulando entre los creadores y es casi una obviedad, la implicación novedosa que se observa es la de trastocar la noción de obra de arte terminada, postrada en un ambiente protegido de su entorno y con la pretensión de eternidad. La obra de arte parece pertenecer a los objetos de culto - no se toca, no se cuestiona, no se modifica -, cuando en realidad - rescatando perspectivas del arte efímero o land art, pero sin quedarnos en ellas - las piezas de arte adeudan una integración con su entorno y un enfoque más allá del humanocentrismo. Es pertinente pensar un arte que complazca al otro animal, al otro diverso funcional o habilite puentes de relación del humano con el entorno, una visión muy similar a la de ecotecnologías (dispositivos que se acoplan a sus contextos), rescatando la idea de una “estética relacional” y que nos hace pensar en una versión posthumanista de Eduardo Chillida. En segundo lugar, pensar el arte como una disciplina que no está separada de otras. El modelo educativo tradicional ha fragmentado en disciplinas el conocimiento - además sólo un tipo específico de conocimiento ha sido considerado válido, el científico - ignorando la contaminación que existe entre todos los componentes de la realidad, y si bien, no se trata de negar la especificidad de cada disciplina o aceptar todo como válido, lo cierto es que se ha creado una práctica de

conocimiento basada en ser experto en una materia e ignorar el resto. ¿Cómo se pueden crear puentes entre distintos modos -y obtención- de conocimiento y formas de habitar el mundo cuando se cree que no necesitamos de otras miradas para reproducir mejores actores sociales, incluso, en sus áreas específicas? Se puede señalar que el arte tiene más claridad que otras disciplinas de que necesita hacer alianzas para producir, el abandono de las convenciones, materiales y técnicas tradicionales como, el caso de las artes visuales, la pintura, la escultura o el dibujo han habilitado un ejercicio creativo basado más en el ensamble y la multidisciplinariedad donde los límites son difusos. Si aceptamos - como señala Bauman (2007) - la idea de Ortega y Gasset de que el poeta agranda el mundo al añadir a la realidad “nuevos continentes de imaginación” se verá en el arte la ventana y campo de experimentación para un futuro diverso, lleno de caminos y formas infinitas de estar en el mundo.

O como reflexiona Braidotti (2016) en “Lo posthumano”: “El arte, de modo no disímil de la teoría crítica, es para Deleuze, una práctica intensiva que apunta a la creación de nuevos estilos de pensamientos, de percepción y de sensación de las infinitas posibilidades de la vida.” (p. 130)

## CONCLUSIONES

Los análisis presentados muestran una evolución al momento de problematizar la relación de los humanos con las tecnologías: su producción, circulación y recepción. Si bien, al comienzo de la presente investigación las tecnologías digitales eran protagonistas y el enfoque que tenían era principalmente visual, con el paso de las diversas lecturas incorporadas el acercamiento al tema cambió hacia una mirada más amplia, reconociendo las particularidades sin abandonar las complejas relaciones que se habilitan.

De igual manera, el arte siempre fue un elemento en relación y con cada reflexión surgían estiramientos a sus límites. Contaminándose con campos como la comunicación, el diseño, la política, la cultura, la ciencia o la tecnología que facilitan la especulación sobre posibles vías de renovación del quehacer artístico.

Al principio el soporte teórico era el materialismo histórico y los Estudios Visuales, cuyos conceptos permitieron los abordajes inaugurales. Facilitaron la detección de dispositivos de poder implícitos en los diseños y dinámicas dentro de la esfera digital, así como la tarea política del arte dentro de ella. El materialismo histórico adaptado a la crítica cultural con las ideas situacionistas permitió ubicar algunas prácticas de las industrias culturales con el fin de poder perfilar una praxis visual y política más flexible ante la recuperación del mercado. De la misma forma los Estudios Visuales identifican las imágenes en circulación como generadoras de imaginarios que producen realidad.

Más adelante se sumaron los enfoques del posthumanismo filosófico y el aceleracionismo, ambas corrientes aportaron un gran impulso a la caracterización de los temas desarrollados. El posthumanismo filosófico contiene una ontología relacional y postdualista indispensable para tratar las complejidades de cualquier tema, en este caso, poder visibilizar las imbricaciones que la tecnología y el usuario generan, lo que nos da un mayor espectro de análisis. Lo mismo con respecto a cómo proponer arte: involucrado en su entorno y soporte, lejos del aislamiento de la

sala de arte. Por su parte, el aceleracionismo nos recuerda la potencialidad que existe en las fuerzas productivas y que pueden ser el motor de cambio histórico. Con esta enérgica visión, el arte puede ser una ventana hacia la creación de futuros inesperados, constituyéndose como una de las actividades medulares de la vida contemporánea.

Quisiera, finalmente, comentar el camino que considero se abre con esta aproximación teórica en la actividad artística. La popularidad del posthumanismo filosófico en los entornos académicos es cada vez más grande y esto, de una forma u otra, empujará a gran parte del mundo artístico a producir bajo sus conceptos ¡y eso es bueno! Socializar esta matriz teórica es un paso lógico si se desea formar un tejido colaborativo y transformador de gran escala. El arte es una esfera más de las muchas que se verán trastocadas si la militancia posthumanista logra extender su visión. La crisis del modelo antropocentrista y eurocéntrico es cada vez más aceptada y puesta sobre la mesa en las discusiones del momento actual, formando la condición de posibilidad para una alternancia en la cosmovisión, la pregunta es, como ya exploramos anteriormente, ¿alternancia hacia dónde? Los relatos que mejor sepan diagnosticar nuestro momento histórico, aprovechar las condiciones actuales y proponer una transformación significativa serán centrales en la conformación -exitosa o no- de esta salida futura. Tengo especial esperanza en el posthumanismo como una propuesta robusta ante tal reto, sobre todo porque no está centrada en el futuro sino en la revisión crítica de la historia humana y el replanteamiento de nuestra subjetividad y relaciones, sí, de cara al mañana, pero también con responsabilidad histórica.

Considero que el arte será, en un primer momento, un terreno de vital importancia para transformar presentes e imaginar futuros, un laboratorio de realidades posibles. Existen propuestas ya en marcha con esta visión como la del filósofo Robin Mackay llamada *making-ready* que intenta orientar la producción artística hacia configuraciones hipotéticas inexistentes con la finalidad de insertarlas en el plano

real y hacerlas susceptibles de cognición (Reed, 2020) o el trabajo con el concepto de hiperstición definida por Nick Land como:

Un circuito de feedback positivo que incluye a la cultura como componente. Puede ser descrita como la (tecno)ciencia experimental de profecías autocumplidas. Las supersticiones son meramente falsas creencias, pero las hipersticiones, debido a su existencia como ideas, funcionan causalmente para desplegar su propia realidad. La economía capitalista es extremadamente sensible a la hiperstición, dado que en ella la creencia actúa como un efectivo estimulante, o a la inversa. Por ejemplo, la idea (ficcional) del ciberespacio contribuyó en su día a crear el flujo financiero que rápidamente lo convirtió en una realidad tecnosocial (Avanessian, 2020).

Se trabaja con el futuro como escenario de producción racional, entrelazando la cultura y el diseño.

En un segundo momento, tenemos lo que se ha dado a conocer con el término de *site-specific*, haciendo referencia a un tipo de trabajo artístico situado en un contexto específico, donde tiene una relación inseparable para su realización. En este ámbito de trabajo se suelen problematizar los materiales utilizados en la realización de las piezas, surgen propuestas focalizadas en coproducir biomateriales con organismos locales y tecnológicamente diseñados como la manipulación de microbios para la realización de biotextiles o micelios locales para fabricar objetos. En este campo, trabajos como los de Edith Medina o la instalación “Desbosque: desenterrando señales” de FIBRA Colectivo pueden ser un buen punto de partida.

Por último, es de gran atención personal -principalmente por motivos culturales y políticos- las propuestas que buscan una coproducción con distintas tecnologías digitales. La multicitada frase recuperada por Mark Fisher (2016) de “es más fácil imaginar el fin del mundo que el fin del capitalismo” ejemplifica el sentir de los tiempos recientes, donde no hay alternativa al sistema de producción y político,

teniendo que aprender a convivir con los múltiples problemas que éste detona y nos hace recibir con miedo la creciente sofisticación tecnológica. Esta tecnofobia ha emanado recientemente de forma bastante sintomática con los avances públicos de las inteligencias artificiales aplicadas a la generación de lenguaje natural e imágenes a través de texto. Es por ello que me resulta sumamente importante la visión no negacionista de las tecnologías informáticas y digitales sino su uso en proyectos postcapitalistas en el arte y la cultura, explorando otros fines que no sean los de la acumulación de capital como eje fundante.

## REFERENCIAS

- Agamben, G. (2011) ¿Qué es un dispositivo? *Sociológica* 26 (73). 249-264.
- Alfaraz, C (2009) Cultura y tecnología: el caso del automóvil y sus valores asociados. *Revista Iberoamericana de Ciencia, Tecnología y Sociedad - CTS, portafolio CTS*. Disponible en: [http://www.revistacts.net/wp-content/uploads/2009/12/alfaraz\\_editado.pdf](http://www.revistacts.net/wp-content/uploads/2009/12/alfaraz_editado.pdf)
- Aparicio, A. (2002). *Las nuevas formas de acción contra la política y el arte en la cibercultura. ¿Amarga victoria del situacionismo?* Seminario Cibercultura.
- Arteta, I. (2019) Los jóvenes que integran el bono demográfico de México tiene un futuro poco alentador, advierte ONG. *Animal Político*. <https://www.animalpolitico.com/2019/05/jovenes-bono-demografico-ong-ollin/>
- Aung-Thwin. M., Baulu K. (NFB), Ying Gee Wong. G. (NFB). (Productores) y Gaylor. B. (director). (2008). *RiP! A Remix Manifesto*. [Cinta cinematográfica] EyeSteelFilm en coproducción con National Film Board
- Avanessian, A. & Reis, M. (2017). *Aceleracionismo: Estrategias para una transición hacia el postcapitalismo*. (Trad. de Reis, M.). Caja Negra Editora.
- Avanessian, A & Hennig, A. (2020). ¿Quién teme a la hiperstición (de izquierdas)? *Xenomórfica*, (1).
- Banrepcultural (1 de agosto de 2012) *La intimidación, la sinceridad y otras ficciones en la obra de Sophie Calle. Por: Jaime Cerón* [archivo de video] [https://www.youtube.com/watch?v=i2owejSc7mY&ab\\_channel=Banrepcultural](https://www.youtube.com/watch?v=i2owejSc7mY&ab_channel=Banrepcultural)
- Banrepcultural (14 de enero de 2016) *Internet, ¿es un bien común?* [Archivo de video] [https://www.youtube.com/watch?v=SbsoGNcCitE&ab\\_channel=Banrepcultural](https://www.youtube.com/watch?v=SbsoGNcCitE&ab_channel=Banrepcultural)
- Bauman, Z. (2005). *Vidas desperdiciadas. La modernidad y sus parias*. Paidós.
- Benedikter. R., Siepmann. K. y McIntosh, A. (2015). Zoltan Istvan's "Teleological Egocentric Functionalism": A Libertarian Philosophical Basis for "Transhumanist" Politics (El "funcionalismo egocéntrico teleológico" de

- Zoltan Istvan: una base filosófica libertaria para la política “transhumanista”).  
 En Wood. D. y Karran. A. *Envisioning Politics 2.0* (16-36). Transpolítica.
- Benjamin, Walter. (1934). *El autor como productor*. Centro de Estudios Miguel Enriquez.
- Bey, H. (1991). *La zona temporalmente autónoma*. Autonomedia.
- Bienal de Venecia (2009) ¿De qué otra cosa podríamos hablar?.  
<https://bienaldevenecia.mx/es/biennale-arte/2009/>
- Braidotti, R. (2015) *Lo posthumano*. Gedisa
- Brea, J. L. (2002). *La era postmedia. Acción comunicativa, prácticas (post)artísticas y dispositivos neomediales*. Editorial CASA (Centro de Arte de Salamanca).
- Brea, J. L. (2005). *Estudios visuales: la epistemología de la visualidad en la era de la globalización*. Editorial Akal.
- Brea, J. L. (2010). *Las tres eras de la imagen: imagen materia, film, e-image*. Editorial Akal.
- Bustos, B. & Vazquez, L. (2017) Necropolítica y cotidianidad: intersubjetividad en hábitos necróticos. En Vergara, G. & De Sena, A (Eds)(pp.27-39). *Geometrías sociales*. Estudios Sociológicos Editora.  
[http://estudiossociologicos.org/-descargas/eseditora/geometrias-sociales/geometrias\\_sociales.pdf](http://estudiossociologicos.org/-descargas/eseditora/geometrias-sociales/geometrias_sociales.pdf)
- Cancino, P. (2011). Apuntes de la noción de imaginario social para el estudio de los movimientos sociales. *Polis, Revista de la Universidad Bolivariana* (28).  
 Disponible en:  
[https://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0718-65682011000100005&lng=en&nrm=iso&tlng=en](https://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0718-65682011000100005&lng=en&nrm=iso&tlng=en)
- Carmona, F. (2020) Yuk Hui, un filósofo de exportación. *Revista Ñ*. Disponible en:  
[https://www.clarin.com/revista-enie/ideas/yuk-hui-filosofo-exportacion\\_0\\_yYJfXMn34.html](https://www.clarin.com/revista-enie/ideas/yuk-hui-filosofo-exportacion_0_yYJfXMn34.html)
- CECRITIQ UAQ (22 de abril de 2021). *(Re)Pensar el Cuerpo desde los Nuevos Materialismos Feministas: Sexo, Género e Identidad* [archivo de video]

[https://www.youtube.com/watch?v=hV9UwsLX1Yw&t=1340s&ab\\_channel=CECRITICCUAQ](https://www.youtube.com/watch?v=hV9UwsLX1Yw&t=1340s&ab_channel=CECRITICCUAQ)

De Certeau, M. (2000). *La invención de lo cotidiano I: Artes de hacer*. Universidad Iberoamericana.

Debord, G. & Wolman, G. (2008). Métodos de tergiversación. *Estafeta*. Disponible en: <http://estafeta-gabrielpulecio.blogspot.com/2007/12/guy-debord-y-gil-j.html>

Debord, G. (1990). *Comentarios sobre la sociedad del espectáculo*. Anagrama.

Debord, G. (1995). *La sociedad del espectáculo*. Quattrocento.

Del Val, J. (2016). *Posthumanismos comparados: Transhumanismo, Posthumanismo y Metahumanismo*. (Artículo inédito de la versión española el libro Onthoackers). Barcelona. Disponible en: <http://www.reverso.org/texts/DelVal-2016-Posthumanismos-comparados.pdf>

Deleuze, G. & Guattari, F. (1985). *El Antiedipo: Capitalismo y esquizofrenia*. Traducción de Francisco Monge. Paidós.

Deleuze, G. y Guattari, F. (2004) 1933 - Micropolítica y segmentaridad. *Mil mesetas: capitalismo y esquizofrenia*. Pre-textos.

Ellison, H. (1969) *No tengo boca y debo gritar* (Trad. Vigil, L) [http://www.alconet.com.ar/varios/libros/e-book\\_n/no\\_tengo\\_boca\\_y\\_debo\\_gritar.pdf](http://www.alconet.com.ar/varios/libros/e-book_n/no_tengo_boca_y_debo_gritar.pdf)

Erner, G. (2016). *Sociología de las tendencias*. Editorial Gustavo Gili.

Feenberg, A. (2005). Teoría crítica de la tecnología. *Revista Iberoamericana de Ciencia, Tecnología y Sociedad - CTS*, (5) 109-123. Disponible en: <https://www.redalyc.org/pdf/924/92420507.pdf>

Fernández, J. (2018). *Ignatius Farray y Slavoj Zizek: poshumor y límites del humor* [archivo de video] [https://www.youtube.com/watch?v=QRWoKe5gmDA&ab\\_channel=JorgeFernandezGonzalo](https://www.youtube.com/watch?v=QRWoKe5gmDA&ab_channel=JorgeFernandezGonzalo)

Fernández, L., Cardoso, A. & Marcellesi, F. Editorial. *Ecología Política*. 53. <https://www.ecologiapolitica.info/?p=9696>

- Ferrando, F. (2020). Posthumanismo y transhumanismo: diferencias y relaciones. *Xenomórfica*, (1).23-30.
- Fisher, M. (2016). *Realismo capitalista. ¿No hay alternativa?* Caja Negra.
- Foucault, M. (2007). *El nacimiento de la biopolítica*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Fundación Telefónica Movistar (10 de diciembre 2012) *Ideas y Obras - Rafael Lozano Hemmer* [Archivo de Vídeo]. [https://www.youtube.com/watch?v=yPTVldjYhXY&ab\\_channel=Fundaci%C3%B3nTelef%C3%B3nicaMovistar](https://www.youtube.com/watch?v=yPTVldjYhXY&ab_channel=Fundaci%C3%B3nTelef%C3%B3nicaMovistar)
- Fuchs, C. (2013) TALES FROM THE ORGAN TRADE' IS A TERRIFYING STORY OF THE VAST DISPARITIES IN DESPERATION. *Popmatters*. <https://www.popmatters.com/176209-ales-from-the-organ-trade-kidneys-for-sale-lives-at-stake-2495711252.html>
- Fromm, E. (2014) *El arte de amar. Una investigación sobre la naturaleza del amor*. Paidós.
- Gallardo, Y. (2019) *Las raíces futuristas del transhumanismo. Camino hacia la sociedad psicopática*. Universidad de Barcelona. Disponible en: <https://aecpa.es/files/view/pdf/congress-papers/15-0/2412/>
- Gámez, C. (2014) Sex: así nació el punk y el escándalo. *El País*. <https://smoda.elpais.com/moda/sex-asi-nacio-el-punk-y-el-escandalo/>
- García, C. (2021) "Rhythm 0": la performance más perturbadoras de Marina Abramovic. *La Razón*. <https://www.larazon.es/cultura/20210512/a643clkd6bba7gmd3h26hr3nqq.html>
- Granados, J. (2019). *Sobre el arte contemporáneo y su deambular*. (Texto inédito). Querétaro.
- Grange, J. (2017) Quienes eran los "phreakers", los extraordinarios personajes que hackeaban las redes telefónicas cuando no había computadores. *Bbc*. <https://www.bbc.com/mundo/noticias-39433955#:~:text=Qu%C3%A9%20eran%20los%20phreakers&text=%22U>

n%20'phreaker'%20es%20un,de%20las%20redes%20de%20telefon%C3%ADa.

Guayabero, O. (2018). Más allá del antropoceno. *Ctxt.* (166). Disponible en: <https://ctxt.es/es/20180425/Culturas/19274/cambio-climatico-antropoceno-cccb-exposicion-barcelona.htm>

Han, B. (2014). *Psicopolítica*. Herder Editorial.

Haraway, D. (1984). *Manifiesto Ciborg: El sueño irónico de un lenguaje común para las mujeres en el circuito integrado* (Trad. Talens, M.). Centro de Investigación en Estudios de la Mujer. Disponible en: <http://repositorio.ciem.ucr.ac.cr/jspui/bitstream/123456789/81/1/RCIEM065.pdf>

Harman, G. (2018). *Ontología orientada a objetos: Una nueva teoría del todo*. Penguin Books.

Hernández, F. (2017). *Las artes y la redefinición de lo humano desde el Posthumanismo*. Grupo de Investigación Esbrina. Disponible en: <http://diposit.ub.edu/dspace/bitstream/2445/119167/1/675226.pdf>

Hope, M. (2019). La verdadera dimensión del complot negacionista de la industria petrolífera. (Traducción de Simón, P.) *Climática*. <https://www.climatica.lamarea.com/el-historico-rompecabezas-del-engano-sobre-el-cambio-climatico-anotaciones-privadas-muestran-la-verdadera-dimension-del-complot-negacionista-de-la-industria-petrolifera/>

Hughes, James (2002). *Democratic Transhumanism 2.0*. <http://www.changesurfer.com/Acad/DemocraticTranshumanism.htm>

Idhe, D. (2015) *Postfenomenología y tecnociencia: conferencias en la Universidad de Pekin*. ARSGAMES.

Jalife, A. [Conferencias Exclusivas] (23 de noviembre de 2020) *La Nueva Bipolaridad Tecnológica: EU vs China/Rusia* [Archivo de video] [https://www.youtube.com/watch?v=mgmvrIMmfJ8&t=1152s&ab\\_channel=CONFERENCIASEXCLUSIVASAlfredoJalife](https://www.youtube.com/watch?v=mgmvrIMmfJ8&t=1152s&ab_channel=CONFERENCIASEXCLUSIVASAlfredoJalife)

Jappe, A. (1993) *Guy Debord*. Anagrama.

- Jauregi, I. (2014). Fenomenología de la infidelidad: anatomía de un engaño. *EPSYS*.  
<http://www.eepsys.com/es/fenomenologia-de-la-infidelidad-anatomia-de-engano/>
- Jiménez de Cisneros, R. (2016). Timothy Morton: una ecología sin naturaleza. *CCCB LAB*. <http://lab.cccb.org/es/timothy-morton-ecologia-sin-naturaleza/>
- Joseph Heath y Andrew Potter. (2004). *Rebelarse vende: el negocio de la contracultura*. Taurus.
- Juanes, J. (2008). *Pop Art y sociedad del espectáculo*. Universidad Nacional de México.
- Laboria Cuboniks. (2015). *Xenofeminismo: Una política por la alienación*. (Trad. De Morales, G.) <https://laboriacuboniks.net/manifiesto/xenofeminismo-una-politica-por-la-alienacion/>
- Lafuente, A. (28 de febrero de 2008) *¿Qué es el procomún?* [Archivo de video]  
[https://www.youtube.com/watch?v=cYdKzPteGs&ab\\_channel=AntonioLafuente](https://www.youtube.com/watch?v=cYdKzPteGs&ab_channel=AntonioLafuente)
- Lambruschini, P. (2017). Sobre la libertad: Un contrapunto entre Hegel y Marx. *Izquierdas*, 34.  
[https://scielo.conicyt.cl/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0718-50492017000300179](https://scielo.conicyt.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0718-50492017000300179)
- Land, N. (2017). A quick and dirty introduction to accelerationism [Una rápida y sucia introducción al aceleracionismo]. De *Jacobite Mag*.  
<https://jacobitemag.com/2017/05/25/a-quick-and-dirty-introduction-to-accelerationism/>
- Land, N. (2019). *Fanged Noumena Vol 1, 1988-2007*. (Traducción, glosario y notas de Sanchiz, R.). Holobionte.
- Lorenzo, M. (2014) El autor como productor: los fab labs. *My art diary*.  
<https://myartdiary.com/fab-labs/>
- México Social. (2021) El Gran Reinicio del Capitalismo.  
<https://www.mexicosocial.org/el-gran-reinicio-del-capitalismo/>
- Marquez, E. (11 de junio de 2019) *Temporada de Relámpagos 17: Quién es Sophie Calle?* [Archivo de video]

[https://www.youtube.com/watch?v=rhuu\\_dXYEdk&ab\\_channel=EvelynMarquez](https://www.youtube.com/watch?v=rhuu_dXYEdk&ab_channel=EvelynMarquez)

- Marx, K. (1991) *El capital. Crítica de la economía política*. Fondo de cultura económica.
- Marx, K & Engels, F. *El manifiesto comunista*. Fundación Federico Engels.
- Marx, K. (1987). *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse)*. Siglo XXI Editores.
- Max More (2003). *Principles of Extropy (Version 3.11) : An evolving framework of values and standards for continuously improving the human condition* [Principios de Extropía (Versión 3.11): Un marco evolutivo de valores y estándares para mejorar continuamente la condición humana.]. Extropy Institute. Disponible en: <https://web.archive.org/web/20131015142449/http://extropy.org/principles.htm>
- Mbembe, A. (2006) *Necropolítica*. Melusina
- Mejía, I. (2014). *El cuerpo posthumano en el arte y la cultura contemporánea*. Colección Espiral Universidad Autónoma de México.
- Morell, F. M. (2012) *Horizontes del procomún digital*. Centro Berkman de Internet y Sociedad.
- Morell, F. M., Subirats, J., Berlinguer, M., Martínez, R. & Salcedo, J. (2006). *Procomún digital y cultura libre. ¿Hacia un cambio de época?* Icaria Política.
- Nievas, F. (2006) De la guerra "nítida" a la guerra "difusa". En Nievas, F (Ed) (pp. 57 - 97) *Aportes para una sociología de la guerra*. Proyecto Editorial.
- Orlowski, J. (Director). (2020). *The Social Dilemma* [Película]. Argent Pictures, Exposure Labs & The Space Program.
- Paramés, M. (2016) *Transhumanismo y bioética: una aproximación al paradigma transhumanista desde la bioética personalista ontológicamente fundada*. Biblioteca digital de la Universidad Católica Argentina.
- Quintero, L. (2013) Reflexiones dislocadas entre tecnociencia y prácticas artísticas contemporáneas. *Ouroboros* (1). 16-35

- Ravera, F. & Iniesta, I. (2017). Perspectivas feministas para repensar la investigación en cambio climático y las políticas de adaptación. *Ecología Política*, 53. Disponible en: <https://www.ecologiapolitica.info/?p=9710>
- Reed, P (2020). Hacia cosmologías post antropocéntricas. *Xenomórfica*, (1). 16-21.
- Restrepo, J. (2016) *Cuerpo y arte en el posthumanismo de Hayles y Braidoti* [Tesis de Doctorado, Pontificia Universidad Javeriana]. Repositorio institucional - Pontificia Universidad Javeriana.
- Riveros, R. (2007) Sentido común en el mejor de los mundos posibles. *Rebelión*. <https://rebellion.org/sentido-comun-en-el-mejor-de-los-mundos-posibles/#:~:text=Ahora%2C%20respecto%20al%20sentido%20com%C3%BAAn,o%20sea%2C%20de%20falsa%20conciencia>.
- Rodríguez, B. (2019) La ficción real de Sophie Calle. *El correo*. Disponible en: <https://www.elcorreo.com/culturas/territorios/ficcion-realde-sophie-20190406152024-nt.html?ref=https%3A%2F%2Fwww.google.com%2F>
- Sarmiento Verbel, A. R., Ardila Barrera, J. R., & Báez Pimiento, A. (2016). Aportaciones no jurídicas al concepto de “la intimidad”: reflexiones interdisciplinarias. *Revista DIXI*, 18(23). <https://doi.org/10.16925/di.v18i23.1290>
- Satenstein, L. (2017) Would You Ever Buy Fake Designer Clothes? How Some Labels Are Changing the Bootleg Stigma. *Vogue*. <https://www.vogue.com/article/rise-of-bootleg-fashion-at-gucci-and-vetements>
- Silva, L. (1982). *Humanismo Clásico y Humanismo Marxista*. Monte Avila Editores.
- Silva, L. (1974). *Marx y la alienación*. Monte Ávila Editores.
- Sprinkle, A. (s.f.) A Public Cervix Anouncement. *AnnieSprinkle.org(asm)*. <https://anniesprinkle.org/a-public-cervix-announcement/>
- Srnicek, N. & Williams, A. (2017), Manifiesto por una política aceleracionista. (Trad. por Comité Disperso). De *Synthetic Edifice*. <https://syntheticedifice.files.wordpress.com/2013/08/manifiesto-aceleracionista1.pdf>

Stallman, R., Wu Ming, Rendueles, C., Mcleod, K. (2014). *Cinco ensayos combativos contra el copyright*. Tumbona Ediciones.

Transhumanist politics [Políticas transhumanistas]. (18 de mayo de 2020) En *Wikipedia*. Consultado el 28 de enero de 2022 en: [https://en.wikipedia.org/w/index.php?title=Transhumanist\\_politics&oldid=1088431450](https://en.wikipedia.org/w/index.php?title=Transhumanist_politics&oldid=1088431450)

Vázquez, L. (2008) Fenomenología de la intimidad; aproximación jurídica y ontológica a los conceptos de intimidad y privacidad. *Revista Observaciones Filosóficas* (11)

Wikipedia (2022). Transhumanist politics. Consultado el 28 de enero de 2022 en: [https://en.wikipedia.org/wiki/Transhumanist\\_politics](https://en.wikipedia.org/wiki/Transhumanist_politics)

Wirtz, F. (2020). Yuk Hui y la pregunta por la cosmotécnica. *Código y frontera*.

