

<https://doi.org/10.15446/mag.v38n2.115485>

LA IGLESIA DE NANO, BIO, INFO, COGNO. ALGUNAS REFLEXIONES PROFANAS SOBRE LA EXISTENCIA DE CÍBORGS MONSTRUOSOS LATINO-AMERICANOS

DAVID ANDRÉS BELTRÁN*

Investigador independiente, Bogotá, Colombia



*daabeltranca@protonmail.com ORCID: [0000-0002-0709-739X](https://orcid.org/0000-0002-0709-739X)

Artículo de investigación recibido: 25 de junio de 2023. Aprobado: 8 de noviembre de 2023.

Cómo citar este artículo:

Beltrán, David. 2024. “La Iglesia de Nano, Bio, Info, Cogno. Algunas reflexiones profanas sobre la existencia de cíborgs monstruosos latino-americanos”. *Maguaré* 38, 2: 157-189. doi: <https://doi.org/10.15446/mag.v38n2.115485>

RESUMEN

En este artículo analizo la Iglesia de Nano, Bio, Info, Cogno, una serie de performances multimediales fraguados por la artista, activista e investigadora colombiana Praba Pilar entre 2004 y 2013. Dado que realicé este estudio durante el confinamiento ocasionado por la pandemia de SARS-CoV-2, planteo algunas reflexiones sobre el ejercicio etnográfico “en diferido”, a través de recursos digitales y mediante el trabajo con imágenes, desde una perspectiva interdisciplinar entre la antropología y la historia del arte. Mi objetivo fue desarrollar la apuesta teórica, aún en ciernes, que he denominado “Cíborg monstruoso latino-americano”, una entidad ficcional que he empleado para estudiar las maneras en que cuerpos racializados y migrantes se relacionan con diversas tecnologías y discursos tecnófilos, particularmente, con el transhumanismo euroamericano.

Palabras clave: cuerpo, cíborg, ensamblaje, posthumanismo, tecnofilia, tecnología, transhumanismo.

THE CHURCH OF NANO, BIO, INFO, COGNO: SOME SECULAR REFLECTIONS ON THE EXISTENCE OF MONSTROUS LATIN AMERICAN CYBORGS

ABSTRACT

This article analyzes the Church of Nano, Bio, Info, Cogno, a series of multimedia performances created by Colombian artist, activist, and researcher Praba Pilar between 2004 and 2013. Conducted during the SARS-CoV-2 pandemic lockdown, I reflect on the challenges and methodologies involved in conducting “deferred” ethnographic research using digital resources and image-based analysis from an interdisciplinary approach that combines anthropology and art history. My aim is to develop a nascent theoretical framework that I have termed the “Monstrous Latin American Cyborg,” a fictional entity that is useful to explore how racialized and migrant bodies interact with various technologies and technophilic discourses, particularly Euro-American transhumanism.

Keywords: assemblage; body, cyborg, posthumanism, technology, technophilia, transhumanism.

La ciencia ficción alcanza el futuro, el pasado, la mente humana. Se extiende a otros mundos y a otras dimensiones.
¿Es realmente tan limitada, entonces, que no puede llegar a las vidas de lxs seres humanxs comunes y corrientes que no son blancxs?

Octavia Butler. *Las razas perdidas de la ciencia ficción*. 1980¹

INTRODUCCIÓN²

Winnipeg, Canadá. Año: 2013. Rayos de luz azulada se colaban a través de un par de pequeñas ventanas cuadradas en un desván generalmente cerrado al público. Ahora vacío, había sido el hogar temporal de materiales de construcción livianos y obras de arte, ya para entonces bañadas por una fina capa de aserrín proveniente de un robusto techo de madera rústico, con vigas agrietadas, trajinadas por la humedad. Allí mismo, adherida como un liquen, se podía advertir la presencia de una acolchada protección térmica, con aspecto similar a una sedimentación prehistórica de telarañas, que pese a su antigüedad aún estaba presta a amortiguar las épocas de frío boreal.

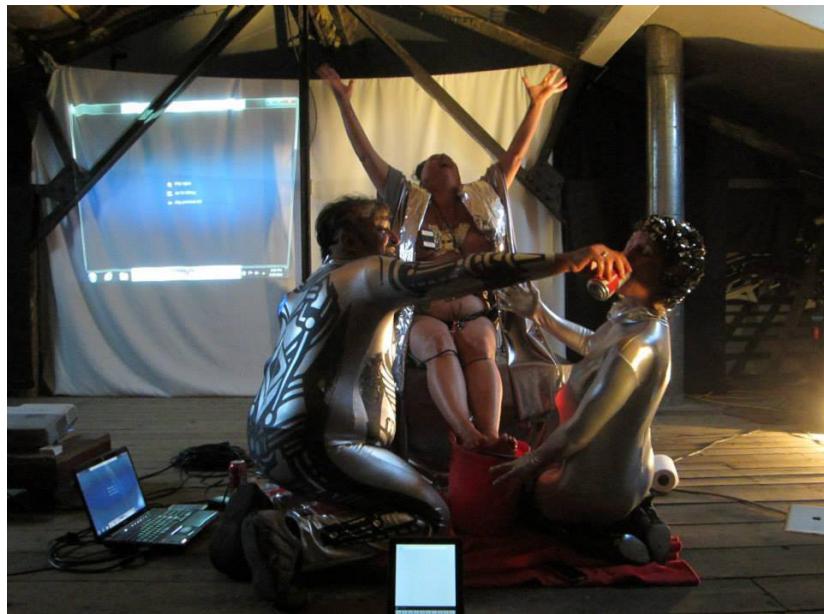
Un grupúsculo de fervorosos fieles había ingresado minutos antes por una angosta escalera bañada en luz rubí. Sentados en dos filas de sillas plegables, esperaban con cierta inquietud a que *ella* se presentara. La protagonista era una líder religiosa carismática de ascenso meteórico, que en menos de una década había logrado alcanzar la posición terrenal más alta en la cadena trófica de su propio culto: era la tecnomesías, el más sublime elemento humano de la mitología profana inaugurada por la

1 La versión que cito es una reproducción digital del ensayo “¿Por qué la ciencia ficción es tan blanca?”, publicado en el portal web: <https://sonambula.com.ar/synco/?p=237>.

2 Este artículo presenta los resultados parciales de la tesis de maestría titulada *Tecnopoéticas carnales: Ficciones, cuerpos y tecnologías en el performance colombiano. El caso de Praba Pilar y Nadia Granados, o cómo ensamblar un ciborg monstruoso latino-americano* (2022). Maestría en Historia y teoría del Arte, la Arquitectura y la Ciudad, Universidad Nacional de Colombia.

Iglesia de Nano, Bio, Info, Cogno [originalmente *The Church of Nano, Bio, Info, Cogno*] (de aquí en adelante, Iglesia NBIC).

Figura 1: The Church of Nano, Bio, Info, Cogno (2013) Fotograma tomada del videoregistro. Winnipeg, Canadá



Fuente: Praba Pilar. <https://prabapilar.com/church-of-nbic>

“Elemento humano” es, no obstante, una denominación azarosa. La Iglesia NBIC no reunió humanos al uso, si es que alguna vez ha existido tal cosa (Braidotti 2015; Haraway en Gane 2006). Sus esporádicas eucaristías semiclandestinas congregaban ciborgs, cuerpos excéntricos de difícil clasificación ontológica. No me refiero aquí a esos “humanos” con fastuosas prótesis cromadas, marañas de cables a la vista, lentes iridiscentes y conexión cerebral directa al ciberespacio, esos que podemos evocar gracias a la estética ciberpunk y sus avatares producidos a granel por los sistemas de captura mass-mediáticos. En la Iglesia NBIC se congregaban las y los ciborgs que pueblan nuestros campos y ciudades. Sin duda, menos espectaculares y todavía muy distantes del estándar posthumano hegemónico que anhelan las más altas cúpulas del transhumanismo

euroamericano *mainstream*. Por el contrario, la Iglesia NBIC fue una suerte de máquina tecnoreligiosa de guerra que operó como contrapunto a las tendencias dominantes que prescriben el tipo ideal de relaciones, factuales y posibles, entre cuerpos y desarrollo tecnológico: representó un cortocircuito micropolítico en el sistema integrado del *devenir cíborg* (Aguilar 2009).

En este artículo desplegaré un recurso teórico, aún en ciernes, que denomino —sin prestar mucha atención a la economía lingüística— “cíborg monstruoso latino-americano” (Beltrán, 2022), una entidad que al igual a todo lo tocante a este estudio se desplaza como un funámbulo conceptual: a tientas sobre el grácil alambre tensado que demarca la ge-latinosa frontera entre la fabulación “fantacientífica” y lo factual, en estos tiempos en los cuales “las fronteras entre la ciencia ficción [literaria o no] y la realidad social son una ilusión óptica” (Haraway 1984, 2). El cíborg monstruoso latino-americano es fruto de una investigación de corte etnográfico que realicé durante más de un año en el que mantuve contacto con Praba Pilar (Bogotá, 1963), artista, activista e investigadora colombiana, otrora papisa y mesías de la Iglesia NBIC, un *performance* multimedial con múltiples ediciones entre 2004 y 2013. Adicionalmente, realizaré un breve resumen de mi análisis del ideario transhumanista euroamericano y sus teorizaciones sobre el cuerpo humano, y tocaré algunos puntos que considero relevantes en la trayectoria de esta artista.

El uso de la escisión que distingue lo “latino”, de lo “americano”, se debe a que, al tratarse de una artista colombiana que ha desarrollado la mayoría de su trabajo en los Estados Unidos y Canadá, nos encontramos ante un campo de estudio atravesado por lo diáspórico y lo trashumante. La noción de lo “latinoamericano”, no logra capturar esta tensión a cabalidad. Retomaré este asunto más adelante. El arte contemporáneo ha sido un lugar recurrente para el estudio del acercamiento vertiginoso entre cuerpos y tecnologías, pero es alarmante la falta de referentes latino-americanos, artistas racializados y perspectivas alternativas y políticamente comprometidas tratadas a profundidad en la literatura especializada de habla hispana. Por norma general, los y las artistas que operan fuera de los ámbitos de producción artística metropolitanos tienen apariciones anecdóticas y sus trabajos no dan lugar a reflexiones de mediano y largo alcance en el campo de la teoría social, la historia del arte y los estudios visuales.

Descontando la reciente atención que ha suscitado la camada de artistas españoles liderada por Neil Harbisson y Moon Rivas, la reflexión académica se ha estancado en un retorno obsesivo a los mismos referentes, a saber, la artista francesa y proponente del “arte carnal” Orlan y —con aún más ahínco— del chipriota Stelarc. Aunque la bibliografía relacionada es inabarcable, algunos ejemplos claros de esta tendencia pueden observarse en el trabajo de Mabel Moraña (2017), Stephen Asma (2009), Teresa Aguilar (2009) y las cavilaciones de Félix Duque (2003). Esto ha eclipsado otros locus de producción artística. Como resultado se ha establecido una cartografía de las experimentaciones entre cuerpos y tecnología en la que, como es costumbre, el sur global ocupa un lugar marginal: su posición geográfica y simbólicamente antipódica parece suscitar una incompatibilidad fundamental con las imágenes normativas de la corporalidad cíborg. ¿Acaso existe tal cosa como los cíborgs latino-americanos? En mi estudio procuré dar vuelta a esta predilección, visibilizando y tomando como material de trabajo fundamental la producción de artistas colombianas, como la ya citada Praba Pilar y Nadia Granados —esta última, ganadora del XI premio Luis Caballero y responsable del “El cabaret de la Fulminante”, serie de performances que, si bien resultó igualmente significativa para mi tesis, no trataré a profundidad aquí en aras de la brevedad—.

Este acercamiento entre la antropología y las artes lo adelanté desde una perspectiva interdisciplinaria y en el marco del desarrollo de mi trabajo de tesis para la Maestría en Historia y Teoría del Arte, la Arquitectura y la Ciudad, en la Universidad Nacional de Colombia. Por lo tanto, esta revisita a mis resultados de investigación también refleja mi propia experiencia como antropólogo al que, utilizando la expresión de Donna Haraway, se le concedió una *green card* para llevar a cabo estudios en una Facultad de Artes. Este, como se comprenderá, no es un dato menor, pues si bien en la investigación me propuse realizar un aporte a los estudios antropológicos interesados por la cuestión cíborg, se concatena al tiempo con preocupaciones relativas al arte tecnológico, los estudios del *performance* y el arte colombiano contemporáneo.

ALGUNOS APUNTES METODOLÓGICOS: IMÁGENES Y ETNOGRAFÍA EN DIFERIDO

Es necesario resaltar que elaboré esta investigación integralmente empleando medios digitales debido a que tuvo lugar durante el periodo más álgido de confinamiento ocasionado por la pandemia de SARS-CoV-2. Además de una minuciosa revisión del archivo personal y los *performances* de Praba Pilar³, adelanté cuatro entrevistas extensas con preguntas semiestructuradas, que complementé gracias a conversaciones informales que sostuve con la artista a través de *Jitsi Meet*, plataforma de videoconferencias gratuita y de código abierto. En este documento he optado por hilar mis observaciones en torno a una única entrevista que realicé con el propósito de profundizar en la biografía de Praba Pilar y comprender el proceso de investigación y montaje que dio lugar a la primera eucaristía de la Iglesia de NBIC en 2004. En relación con lo anterior, es importante aclarar que, si bien aquí hago alusión solamente a dos ediciones de esta serie de *performances*, la Iglesia de NBIC sumó un total de ocho puestas en escena entre eucaristías e instalaciones transitables en galerías, universidades y centros culturales, así como una intervención callejera en la ciudad de Nueva York en 2011 que registrada parcialmente en video⁴.

El repaso concienzudo de todas las complejidades metodológicas que esto implicó requeriría un artículo aparte. Por ahora, me limitaré a un punto relevante: en ningún momento estuve de *cuerpo presente* en las celebraciones eucarísticas de la Iglesia NBIC, lo que trajo una reevaluación profunda de mis modos posibles de proceder.

Desplegué mis análisis a partir de un trenzado diacrónico, en el que se cruzaron reconstrucciones descriptivas de los videoregistros, los relatos cocreados con la artista durante los encuentros telemáticos y mi experiencia como espectador y etnógrafo “en diferido”. Así, mi enfoque partió de la posibilidad de una antropología, ya no visual, sino de la imagen (Belting 2007). Me concentré en tratar las imágenes, en este caso audiovisuales y en ocasiones transmitidas en tiempo real, en tanto

3 Muchos de ellos siguen disponibles en su página web: <https://www.prabapilar.com>

4 Disponible en <https://vimeo.com/87934075> (consultado el 18 de diciembre de 2023).

entidades con “presencia” propia, objetos capaces de acción y dotados de agencia, siguiendo los planteamientos del llamado giro icónico o de la imagen (Boehm 2011; Mitchell 2011; Moxey 2009).

Ya que llevé a cabo el estudio de múltiples eucaristías de la Iglesia NBIC grabadas en video, también tomé como fuente de inspiración metodológica los planteamientos del crítico cultural e historiador del arte Boris Groys. En su reflexión sobre los contrastes entre la “reproductividad mecánica” y la “reproductividad digital”, Groys (2016) defiende que la condición de posibilidad de cualquier producto cultural informatizado, esto es, traducido a un lenguaje binario que permanece “idéntico” en cada copia digital, requiere del involucramiento corporal de su receptor. Los archivos han de ser *ejecutados, hacerse visibles* por la acción orgánica del espectador o espectadora en colaboración con diversos ensamblajes de *software* y *hardware*.

La visualización de la información digital es siempre un acto de interpretación del usuario o usuaria de Internet. No me refiero a la interpretación como una interpretación del contenido, es decir, del significado de esta información sino más bien a la interpretación de la forma. [...] Cada acto de visualización de la información mantiene una relación incierta con el original; podríamos incluso decir que se convierte en un original. Bajo las condiciones de la era digital los usuarios y usuarias de internet son responsables por la aparición o desaparición de imágenes y textos digitalizados en las pantallas de sus computadoras. [...] Esto significa que cada copia digital tiene su “aquí y ahora”: un aura de originalidad que una copia mecánica no posee. (Groys 2016, 162-163)

De este modo, cada reproducción de los *performances* de Praba Pilar fue una nueva puesta en escena. Conformaron un “aquí y un ahora” que se reveló como escenario posible del ejercicio etnográfico. La participación de las y los espectadores en estas condiciones está limitada al registro estrictamente audiovisual, privándolos de otras dimensiones de la experiencia sensorial y perceptual propia de la acción *in situ*, pero no por ello resulta menos comprometedora y contundente en términos corporales e investigativos.

Al respecto, resulta valiosa la “patoscopía”, herramienta desarrollada por Nicolás Martínez (2022) a partir de las propuestas del teórico alemán

Aby Warburg y el filósofo y matemático colombiano Fernando Zalamea. La perspectiva patoscópica propone “investigar [las imágenes] con el cuerpo en riesgo” (Martínez 2022, 222), es decir, con una apertura a la experiencia corporal compleja y emocionalmente involucrada, no desde un posicionamiento distante y puramente logocentrado. Mi trabajo abogó por una antropología y una historia del arte que se toman en serio las imágenes en tanto productos culturales y entidades indómitas, capaces de producir conocimiento y tener efectos sobre la realidad por cuenta propia, rechazando aquellas tendencias que las reducen a simples ilustraciones o apoyos visuales del ejercicio textual.

Dicho de otro modo, estas perspectivas me permitieron reivindicar los encuentros en diferido, espacialmente distantes y mediados por interfaces tecnológicas, como espacios investigativos potables, que no necesariamente rivalizan con lo que podríamos llamar, a falta de una mejor fórmula, “experiencias etnográficas directas”. Asimismo, tales perspectivas reclaman una mirada mucho más rica del espectador en relación con el material artístico, manteniendo el intercambio y la afectación mutua como elementos definitorios e irrenunciables de la experiencia estética (Bal 2016).

ALGUNAS CONSIDERACIONES SOBRE EL CUERPO CÍBORO Y EL TRANSHUMANISMO HEGEMÓNICO

Si el espíritu llegó a ser debido al cuerpo,
es una maravilla de maravillas.

De hecho, estoy asombrado de cómo esa
gran riqueza ha venido a morar en esta pobreza.

Evangelio copto de Tomás, 29

El *devenir cíborg* es, en términos generales, un proyecto (todavía en curso) de “mejora” continua del cuerpo humano empleando ciencia aplicada de punta (*Hi-Tech*) para sobrepasar los límites, capacidades y padecimientos que vienen aparejados con una existencia carnal. En mi investigación, analicé el tropo posmoderno del cíborg a través de un estudio de algunas de las premisas filosóficas tocantes a la particular perspectiva sobre cuerpo humano que formula el transhumanismo,

un movimiento y corriente intelectual que, pese a contar con claros antecedentes, solo alcanza densidad teórica durante la década del 80 y el 90 del siglo pasado (véase al respecto Pugliese 2020; Cardozo y Cabrera 2015).

Desde entonces el transhumanismo se ha ramificado en diversas tendencias con mayor interés en desarrollos técnicos particulares y sistemas de gobierno diversos, en un espectro, en realidad estrecho, desde la democracia liberal defendida por autores como Max More (2003), hasta el libertarianismo extremo, enarbolado por el capitalista de riesgo y militante de derechas Peter Thiel (2014). Al respecto, son igualmente destacables las reflexiones del filósofo sueco y profesor de Oxford Nick Bostrom, quien aboga por una sociedad futura en la que las desigualdades estructurales sean abolidas gracias a la implementación de lo que denomina *Singleton*, una superinteligencia artificial amigable, programada con un código globalmente concertado, encargada de proteger a la humanidad y ayudarla a conseguir sus metas operando de manera prácticamente imperceptible a través de los entresijos del entramado técnico-social (Bostrom 2006).

De esto se deduce que el transhumanismo no puede ser tomado como un movimiento unitario que describe una trayectoria bien definida. Es posible aislar diferencias notables en los planteamientos desarrollados por cada tendencia; sin embargo, a mi juicio, existen premisas transversales sumamente extendidas y que permanecen casi siempre intactas. A continuación, expongo resumidamente tres con el propósito de que resulte más evidente el modo en que las y los ciborgs monstruosos latino-americanos se fugan de estos preceptos.

El transhumanismo parte del presupuesto de que el cuerpo humano es categóricamente universal y natural. Desde su perspectiva, cualquier diferencia cultural, subjetiva e, incluso, física es considerada como un atributo accidental o accesorio en relación con un núcleo esencial, generalmente encapsulado en las categorías intercambiables de “inteligencia” y “mente”. El eslogan publicitario de la empresa tecnológica de microprocesadores Intel reza *What's inside Matters* (‘Lo que está adentro importa’); así, el pensamiento transhumanista bien podría tener su propio eslogan: *What's inside is the only that matters* (‘Lo que está dentro es lo único que importa’). Según esta perspectiva, la mente humana no solo es el resultado más destacado de la historia natural

de nuestro planeta (More 2013), sino que en ella se condensa el diferencial humano y aquello que debería ser preservado a perpetuidad mediante el uso estratégico de tecnologías aún en estado embrionario, como la criogénesis o la simulación cerebral completa.

Esta concepción bipartita del cuerpo se conecta con el concepto de *Wetware*, neologismo propuesto por primera vez en la prosa del novelista de ciencia ficción y matemático Rudy Rucker. Aunque aún no contamos con una expresión en español que traduzca certeramente este concepto, es posible definirlo como una entidad cibernetica que opera en un organismo vivo, cuyo sustento material está basado en carbón y requiere de agua para asegurar su existencia. El *wetware* es lo que llamo una abstracción tecnodualista, que permite representar el cuerpo humano como una computadora de carne (O'Connell 2019) en la que cooperan dos órdenes bien diferenciados, análogos a los conceptos de *hardware* y *software*. El cuerpo carnal sería poco más que el equipamiento externo de la mente o la inteligencia, o sea, el *hardware*; mientras tanto, la mente vendría a cumplir las funciones algorítmicas ejecutadas por el *software*. Para el transhumanismo es necesario actualizar nuestro cuerpo; para utilizar la jerga tecnológica: *hardware* obsoleto, una pervivencia de una “generación anterior”.

El transhumanismo ve al cuerpo orgánico como una suerte de padecimiento crónico y terminal; su derrotero es conseguir la inmortalidad mediante la creación de condiciones tecnológicas que permitan una existencia extracorpórea y perenne. Esto ha justificado una escala de valoración en la que el cuerpo, con su finitud y sus carencias respecto a otras especies (More 2013), deba ser tecnológicamente *corregido* para aumentar sus capacidades, subsanar sus imperfecciones y prolongar su ciclo vital lo suficiente para alcanzar el estado de desarrollo técnico que nos permita desecharlo por completo. Por esto mismo, el cíborg en el imaginario transhumanista euroamericano es una especie de bisagra entre dos etapas históricas consecutivas: una en la que continuamos presas de nuestra cárcel de carne y hueso, y otra en la que podremos cargar [*upload*] nuestras mentes a una super computadora o cualquier otro substituto sintético.

La relación entre cuerpo y tecnología se basa en una valoración asimétrica de su capacidad de agencia. Esto parte de una concepción unívoca de la tecnología que, para decirlo con el filósofo chino Yuk Hui

(2020), es asumida como “universal antropológico”. En contraprestación, el cuerpo es una entidad pasiva, sitiada por la aceleración del desarrollo tecnológico. Los organismos humanos se enfrentan a una encrucijada: “actualizarse” mediante suplementos tecnológicos o desintegrarse a causa de su mortalidad, quedando definitivamente rezagados en un devenir evolutivo tecnológicamente dirigido. Para el transhumanismo euroamericano, la tecnología es la única solución viable ante la perspectiva de una extinción de proporciones paleozoicas.

El análisis de Hui (2020) mantiene puntos de contacto con las observaciones del investigador Eduard Aibar, quien argumenta la existencia de una “imagen estándar de la tecnología” concomitante con la tesis del “determinismo tecnológico”. En sus palabras, esta idea frecuentemente expuesta en la literatura especializada no solo implica considerar la tecnología como un ámbito de la realidad autónomo que se desarrolla de forma “incontrolada”, sino que “se expresa paradigmáticamente en la afirmación de que el *cambio sociocultural se halla determinado por el cambio tecnológico*” (2002, 40; resaltado en el original). Esto es extensible al dominio corporal, dónde el *soma* siempre es el *objeto* de la *tekné*.

Finalmente, el transhumanismo euroamericano concibe a los seres humanos como organismos *naturales* que mantienen una relación privilegiada y de exclusividad relacional con la tecnología. Otras formas de existencia no-humanas suelen aparecer en la literatura transhumanista bien como “recursos” necesarios para garantizar la actividad científica y la expansión de alguna forma del desarrollo capitalista, o bien como amenazas, entre las que los eventos naturales catastróficos y las enfermedades autoinmunes son protagonistas. La *tekné* posee al *anthropos*, quien a su vez se revela como artífice o poseedor de todo lo existente en una relación de provecho unidireccional.

Esto nos permite vislumbrar cómo en el transhumanismo “la posthumanidad” poco tiene que ver con los estudios críticos contemporáneos que se han apropiado de la misma etiqueta (Ferrando 2020). Es, en cambio, una versión tecnologizada del excepcionalismo humano que desprecia de antemano la valía, potencias u oportunidades existenciales que podrían desprenderse del encuentro entre nuestros cuerpos y otros seres, algo que en general resulta en una concepción pobre e inflexible de las relaciones “natoculturales” (Haraway 2016).

Esta monogamia ontológica deriva además en una concepción según la cual el cuerpo orgánico es algo muy parecido al legado de un pasado salvaje, resultado de la acción inconsciente y estocástica de leyes naturales evolutivas (More 2013). La tecnología se presenta entonces como una fuerza civilizatoria, encargada de domesticar el cuerpo y tornarlo más compatible con las máquinas. La mejora del cuerpo se convierte en este contexto en un imperativo moral.

En suma, el proyecto transhumanista guarda fuertes vínculos con el pensamiento eugenésico. Su cariz optimista aboga por la aceptación pasiva y acrítica de tratamientos invasivos sobre el cuerpo humano. Este, como vimos, es teorizado como una forma de existencia oprobiosa: es el pecado original al que se dirige buena parte los esfuerzos invertidos en su cruzada tecnocientífica. Aunque pueda parecer un corpus de pensamiento distante del que solo participan algunos entusiastas y multimillonarios del sector tecnológico de un reducido número de naciones del norte global, me interesa porque buena parte de sus planteamientos han logrado producir resonantes ecos en las tecnofilias de la cultura de masas. Parte de mi argumento es que la teorización transhumanista sobre el cuerpo es un elemento que configura las percepciones sobre nuestros propios cuerpos y sus relaciones presentes y futuras con la tecnología. Las megacorporaciones responsables de algoritmos, agentes farmacológicos, inteligencias artificiales y dispositivos de conectividad móvil, por solo mencionar algunos, nos deslumbran con promesas de progreso, prolongación de la vida y mejora sustancial de la experiencia vital apelando a declaraciones y maniobras publicitarias que presentan este tipo de premisas de manera más o menos edulcorada.

Esto no significa que el transhumanismo euroamericano haya logrado colonizar todas las formas de fabulación futurística; tampoco que en su perspectiva sobre el cuerpo cíborg se agoten todas las posibilidades. Pero sería engañoso no reconocer que, al menos en el panorama de las tecnofilias contemporáneas, ocupa un lugar predominante. Ante este panorama, “¿qué puede hacer nuestro cuerpo en estos días?, ¿qué puede hacer el cuerpo social bajo las circunstancias de separación del cerebro automatizado?” (Berardi 2019, 21).

UNA PERTURBADORA MIRADA LATINA DE LA TECNOLOGÍA

Atención: este es un asalto táctico a los mitos criptorreligiosos que acompañan a la invención tecnológica.

Es una contraofensiva contra la monocultura mili-corp que evoluciona y promueve la Tecnología de la Información para sofocar las voces críticas. ¡Eso!

(mi traducción)

Los Cybrids. *Manifesto*. 1999

Figura 2. Los Cybrids. Putografía Virtual [Registro fotográfico de Instalación artística]. California, Estados Unidos de América



Fuente: <https://www.prabapilar.com/los-cybrids>

En 1999 Praba Pilar fundó, junto a los artistas John Jota Leanos y Rene García, el colectivo artístico “Los Cybrids: la raza techno-crítica”. “Putografía Virtual” (2001), su exposición con mayor impacto mediático, consistió en una instalación multimedial transitible construida a partir de computadoras Macintosh obsoletas, basura electrónica encontrada en los vertederos californianos y una composición de video transmitida

a través de un circuito monocanal. Durante la inauguración, García interpretó a un presentador de televisión; en su intervención, instaba a “otros [inmigrantes] latinos a ‘hacer clic con esos dedos marrones’ [...]” (Gonzales 2001, mi traducción).

El resultado fue una sala entera de la Galería de la Raza (1979-actualidad), punto de encuentro para artistas y procesos comunitarios del área de Bahía, en la que se exhibieron dos pilas de estos desechos que, según uno de los reporteros de la prestigiosa revista tecnológica *Wired*, emitían “un espeluznante lamento frente a una jungla tropical de teclados y ratones colgantes” (Gonzales 2001).

Ángel Gonzales, autor de la crónica, tituló su experiencia como “Una perturbadora mirada latina de la tecnología” (Gonzales 2001). Este titular me resultó increíblemente sugerente. ¿En qué consiste esta mirada perturbadora?, ¿es privativa del terreno de las artes?, ¿o acaso era sintomática de una perspectiva situada sobre la tecnología propia de los migrantes latinos y otras mal llamadas “minorías” que luchaban por sus derechos civiles a principios de este milenio a tan solo unos cuantos kilómetros de Silicon Valley?

La primera eucaristía de la Iglesia NBIC se realizaría cinco años después como parte de la muestra de trabajos finales de las estudiantes de artes de la Universidad de Mills, dónde Praba Pilar culminaba sus estudios en Artes Intermédiales. Durante su primer sermón, Pilar pronunció las siguientes palabras ante una multitud de padres y madres cuyas reacciones oscilaron entre la incredulidad, la euforia religiosa y el más crudo rechazo:

La Iglesia de Nano, Bio, Info, Cogno se encuentra en comunión, ¡sí, en comunión! Y para nuestra comunión les ofrecemos el más innovador y reciente evento tecnológico: The Radio Frequency Identity tag o RF-ID tag, para la identificación instantánea de todos nuestros miembros. ¡Sí! Póngalo dentro de sus cuerpos. Pero antes de que siquiera piensen en sus billeteras... Tengan en cuenta que nuestro nuevo prototipo ha sido diseñado para alojarse dentro de sus cuerpos, ¡así que no será expulsado JAMÁS! A menos de que nos convirtamos en posthumanos, por supuesto. (Pilar, 7 de junio de 2007)

Acto seguido, Praba Pilar, portando un atuendo papal color marfil rematado con ribetes áureos, se dispuso a repartir, con la ayuda de dos

acólitas, las artistas Erika Hannes y Katie Stanford, dulces libres de azúcar y adhesivos, sustitutos escenográficos del RF-ID tag. En este simulacro del acto antropofágico católico, los y las asistentes no recibían el cuerpo de cristo. Igualmente, sería inexacto decir que se les brindó como sacramento la carne y sangre de la tecnología, ya que esta, de tener un cuerpo humanizado o antropomorfo, seguramente no tendría que lidiar con ninguno de estos resquicios de la existencia orgánica. Más bien, el dispositivo RF-ID tag convertiría a los y las asistentes en cíborgs mediante la introducción de un minúsculo receptor de radio frecuencia que sería huésped en sus cuerpos a perpetuidad. Dicho de otra manera, este fue un momento ritual para quienes recibieron la prótesis tecnológica ficcional que permitió la transformación visceral de sus cuerpos y que se sumaran a lo que la misma papisa de la iglesia NBIC bautizó como, “la revolución cíborg”.

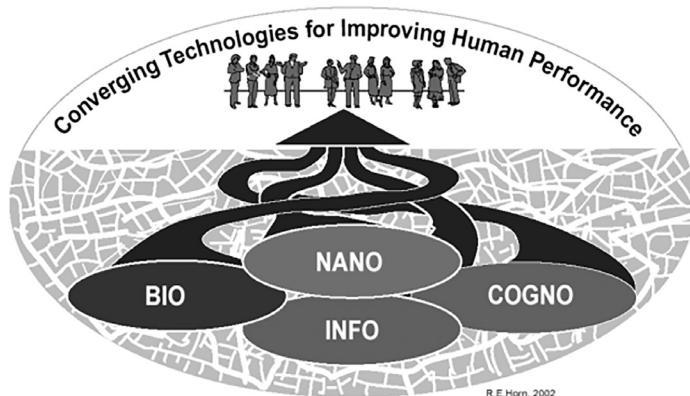
Figura 3: The Church of Nano, Bio, Info, Cogno (2004) [Fotograma tomado de video registro]. Universidad Mills - Oakland, Estados Unidos de América



Fuente: Praba Pilar. <https://prabapilar.com/church-of-nbic>

Este pacto entre asistentes y tecnología se desarrolló a medio camino en una eucaristía inaugural que siguió un libreto finamente elaborado en el que Praba Pilar presentó un culto basado en la adoración de la nanotecnología, la biotecnología, las tecnologías de la información y las ciencias cognitivas, correspondientes a cada una de sus abreviaturas en inglés: *Nano-tech*, *bio-tech*, *info-tech* y *cognitive science*. Esta no fue una elección azarosa, sino que dicha abreviación ya había sido utilizada con anterioridad para referirse a la “convergencia tecnológica”, un proyecto impulsado por el gobierno estadounidense en el que estas cuatro ramas de la ciencia dejarían de ser financiadas y tratadas como campos distintos de las ciencias aplicadas para pasar a trabajar colaborativamente “en el mejoramiento del desempeño humano” (Roco y Sims 2002), atendiendo a la necesidad de reorganizar su política científica y militar en el periodo de la posguerra fría.

Figura 4: R.E. Horn. (2002) Changing the societal “fabric” towards a new structure [Imagen digital]



*Changing the societal “fabric” towards a new structure
(upper figure by R.E. Horn)*

Fuente: Tomado literalmente del reporte “Converging Technologies for Improving Human Performance. Nanotechnology, biotechnology, information technology and cognitive science.”

A esta ceremonia inaugural seguiría una serie de *performances* de la Iglesia NBIC que explorarían a profundidad las semejanzas entre el pensamiento transhumanista y diversos cultos religiosos judeocristianos,

así como la manera en que la masificación de diversas tecnologías ha resultado provechosa para la vigilancia, control y disciplinamiento de las y los llamados “usuarios”, siempre apelando a un tono cínico y burlesco que, antes que oponerse explícitamente a las perspectivas tecnófilas primermundistas, las forzaba hasta el absurdo para hacer evidentes sus costuras y su responsabilidad nula con las condiciones desfavorables de colectivos racializados o migrantes.

Es interesante comentar que la idea de la Iglesia NBIC parte de una observación de primera mano del fundamentalismo tecnófilo de Praba Pilar durante su paso por la Universidad de Mills desde que se vinculó al Foresight Institute, organización que en la actualidad investiga en campos tan diversos como la nanotecnología molecular, las interfaces cerebro-computadora y el criptocomercio:

Yendo a esa universidad vino a hablar en la clase de robots la dirigente de tecnología de San José, quien [risas], era puro chantaje, es decir... ella pintaba un mundo de tecnología tan bueno, tan lindo, que no hay capital ahí, ¡no!, ¡no! Eso es todo para la humanidad. Entonces me volví miembro de su centro y comencé a ir a sus reuniones. Este centro se llama Foresight NanoTechnology Institute, en Silicon Valley.

Yo iba a estudiarlos y a vigilarlos, a estar entre ellos. Y lo que vi ahí era un fundamentalismo pro-tecnológico sin nada de crítica, nada. Vi que la narrativa era de salvación, de “vamos a salvar el mundo” pero haciendo estos aparatos tecnológicos que van a causar dependencia y problemas. Todo es “vamos a salvar el mundo”, “un teléfono va a salvar el mundo”, “esta computadora va a salvar el mundo”, “Medir cuánto estás orinando va a salvar el mundo”, “ponerte este aparato va a salvar el mundo”. Todo va a salvar el mundo, la estupidez más grande va a salvar el mundo.

El delirio era tal que, imagínate... yo me hice un documento para entrar al instituto, pero ponía en la identificación “Papisa de la iglesia de Nano, Bio, Info, Cogno” ¡y la gente se lo tomaba en serio!, me decían “¡Qué bueno que tienes una iglesia para lo nuestro!”. Yo entrevistaba gente del instituto y me decían cualquier barbaridad. Yo les decía “the prophets”, los profetas, para joder con la iglesia, con la tecnología, para joder con todo. (Entrevista 1)

“La perturbadora mirada latina de la tecnología” advertida por Gonzales consiste en una sensibilidad amplia y crítica ante las consecuencias negativas del desarrollo tecnológico, que se configura gracias a un lugar de enunciación bien definido: el de cuerpos migrantes y racializados que, por ocupar una posición poco ventajosa en los juegos de poder, experimenta y comprende los modos en los que el capitalismo ordena las relaciones entre cuerpos y tecnología no son necesariamente deseables o progresistas.. Sin embargo, la mirada perturbadora latina de la tecnología no anatemiza el desarrollo técnico. Ante la perspectiva del colapso medioambiental, la vigilancia permanente y la alienación tecnológicamente mediada, no huye hacia el ludismo ni se decanta por un rechazo facilista. En cambio, decide “joder” con la tecnología, esto es, precipitarse al devenir cíborg no solamente para develar la manera en que este sustenta una repartición desigual de potencias y placeres, y así ahondar en las ya harto conocidas denuncias a propósito de sus efectos colaterales, sino para reformular en términos propios cómo pueden darse simbiosis cuerpo-máquina al servicio de proyectos transformadores en los que las tecnologías tienen la posibilidad de ser experimentadas y teorizadas como algo más que prótesis del control y el biopoder.

Este es un tipo de reflexión-acción visceral, fruto de la experiencia vivida de la desigualdad estructural y sus alianzas con nuevas tecnologías que se pregunta por alternativas, por las posibilidades de ensamblar cuerpos, deseos, relatos, cultos religiosos irónicos, productos artísticos, lugares de encuentro, en los que las tecnologías puedan ser “profanadas” en el sentido propuesto por Giorgio Agamben (2011), es decir: recuperadas en un dominio mundano para propiciar procesos de desubjetivación que agrieten y, con suerte, cortocircuiteen los *equipamientos colectivos* (Guattari y Rolnik 2005) que producen sujetos paralizados ante la novedad tecnológica. La “revolución cíborg” que fermentó la Iglesia NBIC no pactaba con sus fieles la consecución de la inmortalidad en un tecno-Edén antrópico. Al contrario, los instaba a insistir en su posición de cuerpos proscritos, ignorados y herejes del ecúmene transhumano para precipitarse a nuevas formas de relación con la tecnología y embarcarse en la invención de formas de existencia en el que cuerpos y tecnologías se emancipen juntos del mandato bio(tanato)político del capitalismo contemporáneo.

ENSAMBLAJE EN —FASE BETA— DEL CÍBORG MONSTRUOSO LATINO-AMERICANO

Deseando ser humana también, busqué evidencia de que lo era; pero si eso era lo que hacía falta, hacer un arma y matar con ella, entonces evidentemente yo era extremadamente defectuosa como ser humano, o no era humana en absoluto.

Ursula K. Le Guin. *La teoría de la bolsa como origen de la ficción*. 2021

Los y las ciborgs monstruosos latino-americanos son asaltados continuamente por la misma duda expuesta en la cita de Ursula K. Le Guin que inaugura este apartado. Esto no es una casualidad. El filósofo puertorriqueño Nelson Maldonado-Torres, en su disertación “Sobre la colonialidad del ser”, expone detenidamente cómo el proyecto moderno europeo, del que la *colonialidad* sea tal vez su patrón de poder más sobresaliente, descansa sobre una escala de superioridad que conceptualiza a las poblaciones racializadas como exponentes de una humanidad incompleta, malograda o llanamente inexistente. La humanidad de las y los colonizados está permanentemente puesta entre signos de interrogación. Este “escepticismo maniqueo misantrópico” es, para Maldonado-Torres, vertebral en el patrón de poder colonial, pues justifica relaciones intersubjetivas jerarquizadas en las que el colonizador ocupa el lugar de sujeto (humano) cartesiano pensante, mientras que las y los colonizados son relegados a la posición menos ventajosa de materia (no-humana o inhumana) carente de pensamiento y a merced de la acción racional:

La división cartesiana entre res cogitans (cosa pensante) y res extensa (materia), la cual tiene como una de sus expresiones la división entre mente y cuerpo, es precedida por la diferencia colonial antropológica entre el ego conquistador y el ego conquistado. [...] es claro es que este dualismo sirvió para traducir a nivel metódico el racismo del sentido común europeo, y que, como indica Quijano, articulaciones científicas posteriores, que tomaban el cuerpo como una entidad puramente material, facilitaron el estudio de ciertas

poblaciones en términos naturalistas, lo que engendró el estudio científico de las razas. Esto es, recuentos modernos de la relación mente/cuerpo sirvieron de modelo para entender las relaciones entre colonizador y colonizado, y entre hombre y mujer, particularmente la mujer de color. (Maldonado-Torres 2007, 134-135)

El asunto aquí es que este dualismo misantrópico es el que a su vez sustenta la mirada tecnodualista del *wetware* transhumanista, como vimos, inseparable de sus teorizaciones del cuerpo cíborg. El transhumanismo euroamericano, moderno, colonial e inclinado a la derecha del espectro político remite compulsivamente al concepto de “humanidad” como si ella arropase uniformemente y sin asimetrías a todos los cuerpos que mantienen relaciones con la tecnología. Las y los cíborgs monstruosos latino-americanos ven, sin embargo, en esta privación del estatus moral y ontológico humano una oportunidad, una línea de fuga: la posibilidad de no ser el objeto pasivo del avance tecnológico. Estas unidades cuerpo-máquina no aguardan pacientemente a que, por obra y gracia de la filantropía de los tecnogurús y futurólogos de Silicon Valley, la industria “mili-corp” (militar y corporativa) tecnológica resuelva la desigualdad y les ofrezca el fruto transgénico de la inmortalidad a un módico precio.

Si he decidido mantener la onerosa fórmula “cíborg monstruoso”, por cierto, varias veces mencionada en el “Manifiesto Cyborg” de Haraway (1984), es porque me interesa mantener explícita la tensión entre aquellos cuerpos, dudosa o estratégicamente humanos, con la posibilidad de devenir monstruosos: de cuerpos que se oponen abiertamente a cualquier noción de humanidad y de cuerpo humano que prescriba *de antemano* que sus relaciones con la tecnología han de estar siempre orientadas a la mejora de su desempeño, como si se tratará de la evaluación del rendimiento de activos económicos o métricas de productividad laboral. Cosa similar ocurre con mi decisión a propósito de aunar a la ya larga denominación lo “latino-americano”, que he privilegiado por la mucho más amable “latino-americano”, con el objetivo de aludir a aquellos cuerpos sometidos al vector de poder racial a causa de sus características fenotípicas, su procedencia o su asunción como otredad a causa de la migración o el desplazamiento, punto sin el cual mi análisis de la Iglesia NBIC estaría incompleto.

Las y los cíborgs monstruosos latino-americanos son los seres ominosos de las antípodas, esos que reconocen que su posición subjetiva en los entramados de poder modulan su relación con la tecnología y los hace vulnerables a ser los receptores últimos de las consecuencias perversas de la masificación de sistemas de control biométrico, correctivos farmacológicos, dinámicas de trabajo digitalmente monitorizadas, en suma, de una tecnología producida por el norte global que persigue incansablemente la ubicuidad para lograr la gestión óptima y la predictibilidad algorítmica de todo lo existente (Sadin 2017; 2018; Zuboff 2020).

Por lo tanto, al cíborg monstruoso latino-americano no le corresponde un cuerpo categóricamente natural y universal (como sabemos generalmente equivalente a una abstracción antropológica cismasculina, blanca, heterosexual y solvente económico), sino uno procesual y abierto, al igual que “el cuerpo spinozista no se define topológicamente, por límites extensivos, sino intensivamente, por medio del conjunto de afectos de lo que es capaz” (Fisher 2022, 124). Su relación con las tecnologías se desenvuelve en la vía de la mutua afectación, de devenires abiertos a lo incierto. “Joder” con la tecnología podría ser considerado análogo a otras expresiones populares como “cacharrear”, ambas referentes al acto de jugar con la tecnología en busca de usos atípicos y resultados inesperados, de experimentar sin un horizonte productivo predefinido según alguna vaga idea de perfeccionamiento técnico y, en este contexto, a favorecer ensamblajes cuerpo-máquina excitantes y reveladores, micropolíticas que no se alinean con un futuro reproductivista en el que las injusticias actuales son mantenidas por una infraestructura de superconductores y redes inalámbricas.

Por ello, defiendo que la aproximación de las corporalidades cíborg monstruosas a la tecnología es fundamentalmente “tecnopoética”, idea que tomo prestada de la investigadora argentina Claudia Kozak (2012), quien la emplea para poner de relieve una tendencia del arte electrónico del Cono Sur:

Arte y tecnología siempre comparten mundo, puesto que ambos pueden entenderse como regímenes de experimentación de lo sensible y potencias de creación; pero no todas las zonas del arte ponen de relieve esa confluencia. Tecnopoéticas, arte tecnológico, poéticas tecnológicas son algunos de los nombres para las zonas del arte que si lo hacen. (8)

Creo que esta observación es extensible fuera del campo de producción artística para comprender cómo los cuerpos de las y los ciborgs latino-americanos rehabilitan la tecnología como un campo recursivo, que puede forjar alianzas con el cuerpo para descubrir otras capas de la experiencia sensible y fabular otras formas de estar en el mundo. Con suerte, el futuro de nuestros cuerpos no sea la descomposición controlada en un contenedor de residuos peligrosos o una cámara de criogenización, sino una existencia lo suficientemente rica, igualitaria y conectada con otros seres como para que, con o sin la opción de una existencia inmaterial en una supercomputadora, podamos escoger sin remordimientos “la vida en vez de la prolongación científica de la esperanza de vida” (Preciado 2007, párr. 7). La labor etnográfica aquí consistió en ahondar en las prácticas que despliegan estos cuerpos excluidos y periféricos para agenciar formas de simbiosis inéditas con la tecnología, es decir, articular analíticamente las tácticas empleadas por la artista (y, según sea el caso, su público) para contestar a los imperativos y expectativas del transhumanismo euroamericano. Fue en este sentido, que la Iglesia NBIC resultó un campo de acción investigativa fértil. La *performance* de Praba Pilar pone de presente una porción importante de los repertorios prácticos que agencian la constitución de ciborgs monstruosos latino-americanos. A modo de cierre referiré tres.

El redescubrimiento de las tecnologías cotidianas y la *Low-tech*

Es llamativo que en ningún momento se emplea tecnología de punta durante las múltiples ediciones de esta *performance*. Se podría argumentar que esto se debe exclusivamente a la imposibilidad objetiva de acceder a dispositivos con precios prohibitivamente altos o a la falta de conocimientos técnicos involucrados en la operación o fabricación de estos. Sin embargo, es una decisión política y estética concienzuda, llena de sentido. La “revolución cíborg” de Praba Pilar no toma lugar en las inmaculadas instalaciones de las grandes empresas tecnológicas ni es capitaneada por científicos y excéntricos capitalistas de riesgo. Su objetivo son precisamente aquellos cuerpos para los que estos espacios están vedados. Una primera táctica para vencer las barreras de acceso es reevaluar las potencias políticas y estéticas de tecnologías obsoletas y de circulación masiva.

Esto parte de un hecho incontestable: nuestros cuerpos ya se encuentran en intercambio y negociación permanente con diversas tecnologías.

El cíborg monstruoso latino-americano opera cacharreando, jodiendo, experimentando con lo que tiene a mano, desde arduinos, pasando por basura electrónica reensamblada para crear una “jungla tropical de teclados y ratones colgantes” y llegando hasta la alteración semiótica de un simple caramelo sin azúcar para dramatizar el fantasioso RF-ID Tag. Estos cuerpos emplean la duda metódica sobre los objetos técnicos para desestabilizar su unicidad y desobedecer sus *usos esperados*. Para decirlo con Latour (1992), las y los cíborgs monstruosos latino-americanos formulan un “antiprograma” que reintegra la tecnología a un terreno mundano gracias al (re)descubrimiento de *usos atípicos* y, con ello, abriendo la reflexión sobre sus posibilidades estratégicas cuando se les sustraen de su lugar esperado en los circuitos programáticos de normalización, “mejoramiento” y domesticación del cuerpo.

Esta táctica ha sido previamente descrita por el investigador argentino Rodrigo Alonso (2015) mediante el uso del término sombrilla “Low-tech” en el contexto de su disertación sobre el uso creativo y políticamente comprometido de *hardware* obsoleto y malfuncionante en el arte electrónico latino-americano contemporáneo. Es también un tropo abundante en la literatura ciberpunk producida en diversos períodos y ubicaciones geográficas. En todo caso, el mensaje disidente es claro: la experimentación tecnológica *sobre* y *con* el cuerpo puede ser agenciada de manera autónoma, sin contar con abultados capitales, sin el visto bueno de especialistas y voces autorizadas de la esfera de la Hi-Tech y atendiendo a las reappropriaciones cotidianas y usos atípicos que transcurren a *pie de calle* en las antípodas del norte global. Las y los cíborgs monstruosos latino-americanos ensamblan cuerpos-máquina en los que la sensibilidad tecnopoética está exacerbada y describe trayectorias cuyo derrotero no es la consecución inevitable de una existencia extracorpórea, permanentemente vigilada y dependiente de megacorporaciones tecnológicas.

La afirmación performática del cuerpo

La Iglesia de NBIC es una apuesta artística que pone el cuerpo en primera línea. La *performance* es un medio que privilegia, cuestiona e interpela el cuerpo de las y los artistas, y a su vez afecta y moviliza el *soma* del público. Es brutalmente carnal, se sustenta sobre la confección de experiencias corporales complejas. Praba Pilar subvierte los códigos disciplinarios, rituales y coreográficos de las gramáticas religiosas para activar los cuerpos

congregados en sus ceremonias: les ofrece sustancias, los invita a cantar, a entrar en trance, a experimentar visceralmente los placeres y oprobios producidos por sus relaciones cotidianas con diversas tecnologías —recordemos— apelando a artilugios Low-Tech. El desprecio de la papisa de la Iglesia NBIC ante la existencia corpórea, particularmente patente en su última eucaristía (2013), solo aparece como recurso paródico del discurso tecnófilo. “Por favor, quisiera ver sus teléfonos celulares porque sus caras me están fatigando, ustedes son solo cuerpos de carne para mí”.

En la otra orilla, el transhumanismo euroamericano solo se detiene sobre la experiencia corpórea en tanto comprueba una forma de existencia doliente y obsoleta. Desprecia la carne y anhela su abolición por medios técnicos, ensambla una economía libidinal en el que la desintegración del cuerpo es el deseo definitivo: el transhumanismo coordina sus esfuerzos para desintegrar el cuerpo. Las y los ciborgs latino-americanos insisten en producir *otros cuerpos*, cuerpos-máquina que erosionan las taxonomías anticipadas en las futurologías reproductivas.

Esto se traduce en una comprensión de los cuerpos en tanto haces de posibilidad, entidades en continuo proceso de indagación de sus intensidades y potencias. “Nadie sabe lo que puede un cuerpo”, reza el ar-chiconocido aforismo spinoziano; la congregación cíborg de Praba Pilar eleva una respuesta abierta con teléfonos celulares, proyectores de video comprados a mitad de precio y basura electrónica: “lo averiguaremos”.

La reivindicación de lo monstruoso

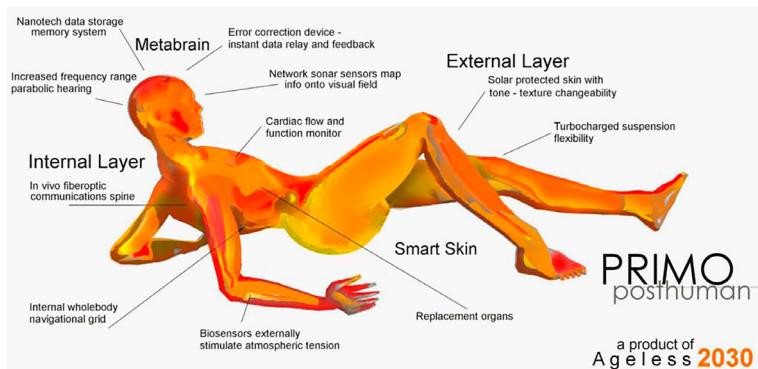
La investigadora uruguaya Mabel Moraña (2017) demuestra cómo los monstruos son entidades fundamentales para develar los desplazamientos y estabilizaciones identitarias. Lo monstruoso no es, según su perspectiva, una cualidad esencial inherente a ciertos cuerpos o portentos excepcionales, sino un marcador de posición: designa el lugar de exclusión límite que ocupa un *otro* en el campo social respecto a un estándar de civильdad, normalidad o moralidad prestablecidos. En el marco de mi reflexión, propongo que los ciborgs ensamblados en el sur global, a partir de tecnologías de fácil acceso y que desobedecen las prescripciones hegemónicas, son susceptibles de asumir una corporalidad monstruosa de manera intencionada para situarse en *oposición a* los axiomas del transhumanismo euroamericano. Allí donde el transhumanismo

privilegia la ortopedia del cuerpo humano, el cíborg monstruoso ahonda en la desviación. Donde el transhumanismo ve imperfección técnica, el cíborg monstruoso descubre las potencias de la malfunción. Cuando el transhumanismo milita por una existencia perene entre silicio y superconductores, el cíborg monstruoso abraza la carne y su finitud.

En cierta medida, esto también cuenta con un correlato cosmético, si se quiere, próximo a la axiología estética clásica, aquella que estableció sus escalas a partir de la antinomia entre lo repulsivo y lo bello. Para ello, vale la pena recurrir al *Primo Posthuman* (Figura 5), prototipo diseñado en 2003 por la consagrada transhumanista Natasha Vita-More como parte de su ejercicio especulativo a propósito del tipo de plataformas que podrían *contener* la conciencia humana cuando por fin se deslinde de su sustrato material inadecuado.

El cuerpo sintético imaginado por Vita-More es esbelto y está tonificado; su superficie está alisada, carece de cualquier marcador de clase, sexo, género o raza que pueda delatar el pasado análogo de su propietario o propietaria. Es un cuerpo sin arrugas, cicatrices, manchas, mutilaciones, pliegues y demás testimonios de nuestro paso por el mundo terrenal. Es el estándar de belleza minimalista, grácil y delicado que le corresponde a una existencia acética y sin contratiempos de signo biológico. Es una suerte de estudio actualizado de *las proporciones perfectas* del humanismo recalcitrante que justifica la empresa transhumana, un Vitruvio del siglo XXI.

Figura 5: Primo posthuman. (2003). [Imagen digital]

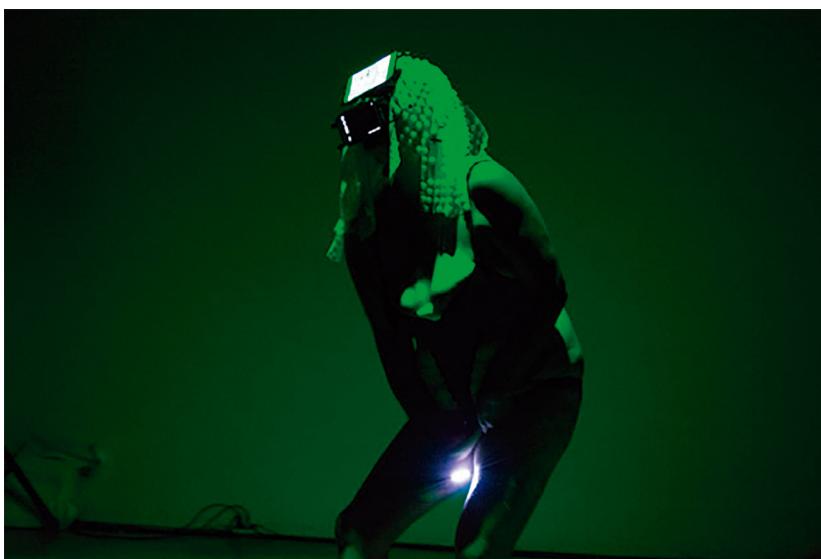


Fuente: Natasha Vita-More. <https://www.thekurzweillibrary.com/radical-body-design-primo-posthuman>

Si asumimos al Primo Posthuman —aunque sea con fines puramente explicativos— como el canon de belleza del transhumanismo euroamericano, las diferencias con los cuerpos producidos e imaginados por las y los ciborgs monstruosos latino-americanos quedan mucho más claros. La exploración de lo monstruoso crea imágenes de corporalidades diversas, ontológicamente promiscuas, que no temen exponer los puntos de sutura, negociación y alianza con sus prótesis hechizas, de fabricación casera. A manera de ejemplo, traigo a colación una fotografía de registro del *performance* “The NO!!!BOT” (2017), presentado en la bienal LIVE (Figura 6).

Las diferencias saltan a la vista. Vemos al cuerpo dialogando con los objetos técnicos, colaborando para desarrollar la acción performática, siendo usados de formas inesperadas para afirmar la presencia corpórea de la artista, para enfatizar su acción. El resultado es un cuerpo ominoso, que se desapega de las imágenes tradicionales y siempre parciales de lo humano.

Figura 6. The NO!!!BOT (2017)



Fuente: Laura Harvey. [Registro fotográfico del performance presentado en la Bienal LIVE]. <https://livebiennale.ca/2017/2017/10/07/praba-pilar/>

Los y las ciborgs monstruosos latino-americanos resultan así en mi primera aproximación teórica a los acercamientos entre cuerpos y tecnología. Las tácticas someramente aquí descritas son apenas la primera ascua de un proyecto de largo aliento que se propone seguir diseccionando críticamente el fenómeno contemporáneo del *devenir cíborg* desde las imágenes, las manifestaciones artísticas, las prótesis hechizas y los cuerpos que habitan nuestros contextos próximos. Con suerte, esta labor etnográfica pueda resultar, para reinventar la expresión de Manuel Delgado (2006) cuando se enfrentaba al estudio del “animal público”, en un estudio *teratológico* de aquellas corporalidades tecnologizadas y ominosas que nos auxilian en la difícil tarea de imaginar otros futuros.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Agamben, Giorgio. 2011. “¿Qué es un dispositivo?”. *Sociológica* 26, 73: 249-264.
Aguilar, Teresa. 2009. *Ontología cyborg: el cuerpo en la nueva sociedad tecnológica*. Barcelona: Gedisa.
Aibar, Eduard. 2002. “Cultura tecnológica”. En *Tecnología, civilización y barbarie*, editado por José Manuel de Cázar. 37-62. Barcelona: Anthropos.

- Alonso, Rodrigo. 2015. "Elogio de la Low-Tech". En *Historia y estética de las artes electrónicas en América Latina*. Buenos Aires: Luna Editores.
- Asma, Stephen. 2009. *On Monsters. An Unnatural History of Our Worst Fears*. Nueva York: Oxford University Press.
- Bal, Miecke. 2016. *Tiempos trastornados. Análisis, historias y políticas de la mirada*. Madrid: Akal.
- Belting, Hans. 2007. *Antropología de la imagen*. Madrid: Editorial Katz.
- Beltrán, David. 2022. "Tecnopoéticas carnales: ficciones, cuerpos y tecnologías en el performance colombiano. El caso de Praba Pilar y Nadia Granados, o cómo ensamblar un cíborg monstruoso latino-americano". Tesis de maestría en Historia y Teoría del Arte, la Arquitectura y la Ciudad, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.
- Berardi, Franco. 2019. *Futurabilidad. La era de impotencia y el horizonte de la posibilidad*. Buenos Aires: Caja Negra.
- Bohem, Gottfried. "El giro icónico. Una carta. Correspondencia entre Gottfried Boehm y W. J. Thomas Mitchell (I)". En *Filosofía de la imagen*, editado por Ana García Varas, 57-70. Salamanca: Universidad de Salamanca.
- Bostrom, Nick. 2006. "What is a Singleton?". *Linguistic and philosophical investigations* 5, 2: 46-54. Consultado el 21 de junio de 2023. <https://nickbostrom.com/fut/singleton>
- Braidotti, Rosi. 2015. *Lo posthumano*. Barcelona: Gedisa.
- Cardozo, John Jairo, y Tania Meneses Cabrera. 2015. "Transhumanismo: concepciones, alcances y tendencias". *Análisis* 46, 84: 63-88. doi: <https://doi.org/10.1533/s0120-8454.2014.0084.04>
- Delgado, Manuel. 2006. *El animal público*. Barcelona: Anagrama.
- Duque, Félix. 2003. "De cyborgs, superhombres y otras exageraciones". En *Arte, cuerpo, tecnología*, editado por Domingo Hernández Sánchez, 167-188. Salamanca: Universidad de Salamanca.
- Ferrando, Francesca. 2020. "Posthumanismo y transhumanismo: diferencias y relaciones". *Xenomórfica* 1, 1:23-31.
- Fisher, Mark. 2022. *Constructos Flatline. Materialismo gótico y teoría-ficción cibernetica*. Buenos Aires: Caja Negra.
- Gane, Nicholas. "When We Have Never Been Human, What Is to Be Done?: Interview with Donna Haraway". *Theory, Culture & Society* 23, 7-8: 135-158. doi: <https://doi.org/10.1177/0263276406069228>

- Gonzales, Ángel. (2001). “A Disturbing, Latino View of Tech”. *Wired*. Consultado el 19 de junio de 2023. <https://www.wired.com/2001/06/a-disturbing-latino-view-of-tech/>
- Groys, Boris. 2016. *Arte en Flujo. Ensayos sobre la evanescencia del presente*. Buenos Aires: Caja Negra.
- Guattari, Félix y Suely Rolnik. 2005. *Micropolíticas: cartografías del deseo*. Madrid: Traficantes de sueños.
- Haraway, Donna. 2016. *Manifiesto de las especies de compañía*. Buenos Aires: Sans Soleil.
- Haraway, Donna. 1984. *Manifiesto ciborg. El sueño irónico de un lenguaje común para las mujeres en el circuito integrado*. Traducción de Manuel Talens y David Ugarte. https://xenenero.webs.uvigo.es/profesorado/beatriz_suarez/ciborg.pdf
- Hui, Yuk. 2020. *Fragmentar el futuro. Ensayos sobre tecnodiversidad*. Buenos Aires: Caja Negra.
- Kozak, Claudia. 2012. *Tecnopoéticas argentinas. Archivo blando de arte y tecnología*. Buenos Aires: Caja Negra.
- Martínez, Nicolás. 2022. “La muerte blanqueada. Breve Atlas Mnemosyne sobre las formas de domesticar y ocultar la muerte en Colombia”. Tesis de maestría en Historia y Teoría del Arte, la Arquitectura y la Ciudad, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.
- Moraña, Mabel. 2017. *El monstruo como máquina de guerra*. Madrid: Iberoamericana.
- Mitchell, William. “¿Qué es una imagen”. En *Filosofía de la imagen*, editado por Ana García Varas, 107-154. Salamanca: Universidad de Salamanca.
- More, Max. 2003. *Principles of Extropy. An Evolving Framework of Values and Standards for Continuously Improving the Human Condition*. Extropy Institute Mission. <https://web.archive.org/web/20130513045930/http://www.extropy.org/principles.htm>
- More, Max. 2013. “A Letter to Mother Nature”. En *The Transhumanist Reader. Classical and contemporary essays on the science, technology and philosophy of the human future*, editado por Max More y Natasha Vita More, 449-450. Sussex: Wiley-BlackWell.
- Moxey, Keith. 2009. “Los estudios visuales y el giro icónico”. *Estudios visuales: Ensayo, teoría y crítica de la cultura visual y el arte contemporáneo* 6: 8-27.
- Latour, Bruno. 1992. “Where Are the Missing Masses? The Sociology of a Few Mundane Artifacts”. En *Shaping Technology/Building Society: Studies*

- in sociotechnical change.* Editado por Wiebe Bijker y John Law. 225-258. Massachusetts: MIT Press.
- O'Connell, Mark. 2020. *Cómo ser una máquina. Aventuras entre cíborgs, utopistas, hackers y futuristas intentando resolver el pequeño problema de la muerte.* Madrid: Capitán Swing.
- Praba, Pilar. [Praba Pilar] (2007). The Church of Nano Bio Info Cogno [Video]. Youtube. <https://www.youtube.com/watch?v=rgxwv3JIGts&t=1s>
- Preciado, Paul. 2017. "Haz tus maletas sin saber dónde te mudas". Parole de Queer. Consultado 11 de junio de 2023. <https://paroledequer.blogspot.com/2017/01/haz-tus-maletas-sin-saber-donde-te.html>
- Pugliese, Zulema. 2020. "Transhumanismo: una promesa de mejoramiento humano carente de fundamento ético". *Nuevo Pensamiento* 10, 16: 428-226.
- Roco, Mihail y William Sims, eds. 2020. *Converging Technologies for Improving Human Performance. Nanotechnology, biotechnology, information technology and cognitive science.* Reporte técnico. National Science Foundation. <https://obamawhitehouse.archives.gov/sites/default/files/microsites/ostp/bioecon-%28%23%20023SUPP%29%20NSF-NBIC.pdf>
- Sadin, Éric. 2017. *La humanidad aumentada. La administración digital del mundo.* Buenos Aires: Caja Negra.
- Sadin, Éric. 2018. *La siliconización del mundo. La irresistible expansión del liberalismo digital.* Buenos Aires: Caja Negra.
- Thiel, Peter. 2014. *Zero to One. Notes on startups, or how to build the future.* Nueva York: Crown Business.
- Torres-Maldonado, Nelson. "Colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto". En *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global.* Editado por Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel. 127-168. Bogotá: Universidad Javeriana.
- Zuboff, Shoshana. 2020. *La era del capitalismo de la vigilancia: la lucha por un futuro humano frente a las nuevas fronteras del poder.* Bogotá: Paidós.

ENTREVISTAS NO PUBLICADAS

Entrevista 1: Entrevista realizada a Praba Pilar. Jitsi Meet, plataforma de videoconferencias. Conexión Bogotá (Colombia) – California (Estados Unidos de América). 15 de octubre de 2021. 2h 24m. Aplicación de grabadora de voz digital.

Entrevista 2: Entrevista realizada a Praba Pilar. Jitsi Meet, plataforma de videoconferencias. Conexión Bogotá (Colombia) – California (Estados Unidos

de América). 29 de mayo de 2021. 1h 49m. Aplicación de grabadora de voz digital.

Entrevista 3: Entrevista realizada a Praba Pilar. Jitsi Meet, plataforma de videoconferencias. Conexión Bogotá (Colombia) – California (Estados Unidos de América). 1 de diciembre de 2021. 3h 12m. Aplicación de grabadora de voz digital.

Entrevista 4: Entrevista realizada a Praba Pilar. Jitsi Meet, plataforma de videoconferencias. Conexión Bogotá (Colombia) – California (Estado unidos de América). 8 de septiembre de 2021. 1h 42m. Aplicación de grabadora de voz digital.