

# Plataformas de ensamblajes y raros parentescos nuevos: un análisis exploratorio de tres manifiestos ciberfeministas desde una perspectiva post-humanista

Lex Bustos<sup>1</sup>

Recibido: 23/02/2024; Aceptado: 24/04/2024

**Cómo citar:** Bustos, L. (2024). Plataformas de ensamblajes y raros parentescos nuevos: un análisis exploratorio de tres manifiestos ciberfeministas desde una perspectiva post-humanista. *Revista Hipertextos*, 12 (22), e092. <https://doi.org/10.24215/23143924e092>

**Resumen.** ¿Cómo se vinculan las conversaciones sobre ciberfeminismo y transfeminismo, y qué aportaron al pensamiento crítico, en general, y al feminismo especulativo, en particular?

Se analizan los puentes conceptuales entre tres manifiestos políticos ciberfeministas que resultan claves y fueron originados en momentos muy distintos de la era digital: el *Manifiesto para Cyborgs*, de Donna Haraway (de 1985); el *Manifiesto Contrasexual*, de Paul B. Preciado (de 2000); y el *Manifiesto Xenofeminista*, del colectivo Laboria Cuboniks (de 2015).

Se analizan cuatro dimensiones: i) tecnología y estrategias para su refuncionalización/reapropiación social; ii) cuerpo y sus ensamblajes; iii) parentesco y alianzas políticas; y iv) feminismo y revolución.

Se plantean cuatro hipótesis exploratorias: 1) En virtud de que los manifiestos resultan hitos en una genealogía del ciberfeminismo y del transfeminismo, presentan una especial riqueza epistémica en clave interseccional por su potencial para dismantelar la matriz de pensamiento binario; 2) Cada manifiesto propone un ensamblaje de categorías hasta entonces estrictamente binarias: entre humano y máquina; entre naturaleza y tecnología; y entre lo local y lo global; y 3) Cada manifiesto despliega una estrategia de reapropiación/refuncionalización tecnosocial de ciertas tecnologías cibernéticas, las cuales resultan críticas tanto por su funcionalidad técnica como por su espectralidad política: respectivamente, el cyborg, el dúo dildo/prótesis, y el trío plataforma/protocolo/meme; y 4) En tanto estas tecnologías en cada manifiesto son descriptos como sistemas sociotécnicos complejos y a la vez estilizados como mitos tecnofeministas que fusionan teoría y praxis, sus usos disidentes y estratégicos suponen prácticas epistémicas y políticas rebeldes que nutren un pensamiento especulativo en clave feminista.

<sup>1</sup> Licenciada en Ciencia Política (UBA), Magister de Procesos de Integración Regional (UBA) y candidata a Doctora en Ciencias Sociales (UBA), Especialista Afiliada del Centro de Estudios en Tecnología y Sociedad de la Universidad de San Andrés (CETyS-UDESA), e investigadora del área de Relaciones Internacionales de FLACSO Argentina. Profesora de grado y posgrado de la Universidad San Andrés, y asesora legislativa en la Honorable Cámara de Diputados de la Nación.

## Plataformas de ensamblajes y raros parentescos nuevos: un análisis exploratorio de tres manifiestos ciberfeministas desde una perspectiva post-humanista

---

**Sumario.** 1. Introducción. 2. Metodología. 3. El cyborg según Donna Haraway. 4. El dildo según Paul Preciado. 5. La plataforma y el protocolo según Laboria Cuboniks. 5. Consideraciones finales.

**Palabras clave:** Ciberfeminismo, transfeminismo, manifiestos políticos, post-humanismo, trans-humanismo.

**Abstract.** How are conversations about cyberfeminism and transfeminism linked, and what has been their contribution to critical thinking in general and speculative feminism in particular?

It explores the conceptual bridges between three important cyberfeminist political manifestos that originated at very different moments in the digital age: Donna Haraway's *Manifesto for Cyborgs* (1985), Paul B. Preciado's *Contrasexual Manifesto* (2000) and *Manifesto for Cyborgs* (2000). Preciado and *Manifesto for Cyborgs* (2000). Preciado (2000); and the *Xenofeminist Manifesto of the Laboria Cuboniks collective* (2015).

Four dimensions are analyzed: i) technology and strategies for its refunctionalization/social reappropriation; ii) the body and its assemblages; iii) kinship and political alliances; and iv) feminism and revolution.

Four exploratory hypotheses are put forward: 1) As the manifestos are milestones in a genealogy of cyberfeminism and transfeminism, they present a special epistemic richness in an intersectional key due to their potential to dismantle the matrix of binary thinking; 2) Each manifesto proposes an assemblage of hitherto strictly binary categories: between human and machine; between nature and technology; and between the local and the global; and 3) Each manifesto deploys a strategy of re-appropriation/technosocial re-functionalization of certain cybernetic technologies, which are critical both for their technical functionality and their political spectrality: respectively, the cyborg, the dildo/prosthesis duo, and the platform/protocol/meme trio; and 4) Insofar as these technologies in each manifesto are described as complex sociotechnical systems and at the same time stylized as technofeminist myths that merge theory and praxis, their dissident and strategic uses entail rebellious epistemic and political practices that nurture speculative thinking in a feminist key.

**Key words:** Cyberfeminism, transfeminism, political manifestos, post-humanism, trans-humanism.

**Resumo.** Como as conversas sobre o ciberfeminismo e o transfeminismo estão vinculadas, e qual foi a contribuição delas para o pensamento crítico em geral e para o feminismo especulativo em particular?

Ele explora as pontes conceituais entre três importantes manifestos políticos ciberfeministas que se originaram em momentos muito diferentes da era digital: *Manifesto for Cyborgs* (1985) de Donna Haraway, *Contrasexual Manifesto* (2000) de Paul B. Preciado e *Manifesto for Cyborgs* (2000). Preciado (de 2000); e o *Manifesto Xenofeminista do coletivo Laboria Cuboniks* (de 2015). Quatro dimensões são analisadas: i) tecnologia e estratégias para sua refuncionalização/reapropriação social; ii) o corpo e suas montagens; iii) parentesco e alianças políticas; e iv) feminismo e revolução. Quatro hipóteses exploratórias são apresentadas: 1) Como os manifestos são marcos em uma genealogia do ciberfeminismo e do transfeminismo, eles apresentam uma riqueza epistêmica especial em uma chave interseccional devido ao seu potencial para desmantelar a matriz do pensamento binário; 2) Cada manifesto propõe uma montagem de categorias até então estritamente binárias: entre humano e máquina; entre natureza e tecnologia; e entre o local e o global; e 3) Cada manifesto emprega uma estratégia de reapropriação/refuncionalização técnico-social de certas tecnologias cibernéticas, que são fundamentais tanto por sua funcionalidade técnica quanto por sua espectralidade política: respectivamente, o ciborgue, a dupla dildo/prótese e o trio plataforma/protocolo/meme; e 4) Na medida em que essas tecnologias em cada manifesto são descritas como sistemas sociotécnicos complexos e, ao mesmo tempo, estilizadas como mitos tecnofeministas que

mesclam teoria e práxis, seus usos dissidentes e estratégicos implicam práticas epistêmicas e políticas rebeldes que alimentam o pensamento especulativo em uma chave feminista.

**Palavras-chave:** Ciberfeminismo, transfeminismo, manifestos políticos, pós-humanismo, transumanismo.

## 1. Introducción

¿Cómo se vinculan las conversaciones sobre el ciberfeminismo y el transfeminismo, y qué aportes han generado de forma conjunta al feminismo y al pensamiento especulativo en torno a la posibilidad de una crítica a la cultura algorítmica imperante? Y más específicamente, si acaso lo han hecho, ¿cómo han procurado construir tecnologías de liberación y resistencia los actores sociales que se han identificado con el *ciberfeminismo* y a la vez con el *transfeminismo*?

Para abordar ambos interrogantes, se analizan los puentes conceptuales e hipervínculos tejidos entre tres manifiestos políticos ciberfeministas que pueden ser considerados como hitos del ciberfeminismo, fueron originados en momentos muy distintos de la “era digital”: el *Manifiesto para Cyborgs*, de Donna Haraway (publicado en 1985 y revisado en 1995); el *Manifiesto Contrasexual*, de Paul B. Preciado (publicado en 2000); y el *Manifiesto Xenofeminista*, del colectivo Laboria Cuboniks (publicado en 2015). Dentro de una selección más amplia de una docena y media de manifiestos, se los eligió como casos de análisis en virtud de su carácter de textos críticos para el devenir de las conversaciones tanto sobre ciberfeminismo como transfeminismo, así como para facilitar un análisis no solo arqueológico de aquellas sino también un abordaje especulativo acerca de sus posibles futuros.

Se plantean cuatro hipótesis exploratorias. En primer lugar, los tres manifiestos seleccionados resultan hitos tanto en una genealogía del ciberfeminismo como del transfeminismo, por lo que presentan una especial riqueza epistémica en materia de interseccionalidad por su potencial para el desmantelamiento de la matriz de pensamiento binario.

En segundo lugar, en cada manifiesto se pone en juego un momento diferenciado de un proceso de ensamblaje de categorías hasta entonces estrictamente binarias: humano-máquina, vía la figura del cyborg; naturaleza-tecnología, vía las figuras del dildo y de la prótesis; y local-global, vía las figuras de la plataforma, del protocolo y del meme.

En tercer lugar, en los tres manifiestos se despliega una estrategia de reapropiación/refuncionalización tecnosocial, en tanto potenciales dispositivos de liberación y resistencia en clave posfeminista, de ciertas tecnologías cibernéticas que resultan críticas tanto por su funcionalidad técnica como por su espectralidad política: el cyborg, en el primer caso; el dildo (y la prótesis), en el segundo; y la plataforma/el protocolo/y el meme, en el tercero.

En cuarto lugar, en tanto estas tecnologías multipropósito en cada caso no solo son descriptas como sistemas sociotécnicos complejos sino también estilizadas como mitos feministas donde teoría y praxis se fusionan, sus usos disidentes y estratégicos suponen prácticas epistémicas rebeldes que ponen en juego una dosis de feminismo especulativo en clave post-humanista.

El objetivo general del paper es contribuir a la teoría feminista, al pensamiento especulativo post-humanista y a los estudios sobre Derechos Humanos a partir de una lectura inscripta tanto en el ciberfeminismo como en el transfeminismo.

El objetivo específico es realizar una síntesis crítica de tres manifiestos que son considerados como hitos tanto en el ciberfeminismo como en el transfeminismo, a partir de una clave

arqueológica que permita establecer una línea de base para el delineamiento de un pensamiento post-humanista, su necesaria diferenciación del trans-humanismo, y sus potenciales aportes para pensar juntxs los futuros posibles de la acción colectiva feminista.

El trabajo se estructura en un breve apartado metodológico, tres secciones de hallazgos, y una sección final con las conclusiones. Las tres secciones de resultados presentan la misma subestructura: un marco contextual donde se plantean las principales referencias filosóficas, referencias académicas, antagonismos discursivos y fórmulas conceptuales principales; y cuatro secciones dedicadas a las dimensiones de análisis: tecnologías críticas y estrategias de reapropiación social de las tecnologías; cuerpos y ensamblajes; parentescos y alianzas políticas; y aportes al feminismo y al pensamiento especulativo revolucionario. Por último, se vierten algunas consideraciones finales, centradas en los cuatro hallazgos estilizados mencionados arriba, si bien todavía en clave exploratoria.

## 2. Metodología

El trabajo se inscribe entre los estudios teóricos feministas que se identifican como feministas críticos (Hooks, 2020) y como post-humanistas (Braidotti, 2015, 2020, 2020; Hester, 2019 y 2022; Balcarce, 2023).

La estrategia metodológica seguida fue un estudio cualitativo centrado en técnicas de escritorio como análisis de literatura primaria (los manifiestos), análisis de literatura secundaria directamente relativa a los casos de análisis (otros textos de los autores de los manifiestos), literatura secundaria de interés (textos sobre feminismo, cibernética y post-humanismo), y análisis sociotécnico e histórico.

El primer ejercicio fue la propia identificación de los manifiestos políticos elaborados ya desde el ciberfeminismo, ya desde el transfeminismo, desde mediados de los años 80. Para esto se tomó como punto de partida la excelente antología crítica coordinada por Remedios Zafra y Teresa López-Pellisa (2019).

Luego se seleccionaron los casos críticos en los que se trabajaría procurando una “descripción densa” (Geertz, 2003). El *Manifiesto para Cyborgs*, el *Manifiesto Contrasexual* y el *Manifiesto Xenofeminista*— titulado en rigor *Xenofeminismo: Una política por la alienación*— fueron elegidos por múltiples motivos, pero los principales son tres: a) son textos emblemáticos para el devenir de las conversaciones *tanto sobre ciberfeminismo como sobre transfeminismo*; b) son textos que han sido reconocidos como referencias, si bien de forma en general implícita, por lxs autores de los demás manifiestos considerados; y c) casualmente los separan 15 años (1985, 2000, 2015), lo que permite incluso pensarlos como hitos que sirven para periodizar la evolución de la propia era digital, o mejor dicho, de la relación entre esta y el feminismo.

Sin llegar a proponer un análisis comparativo, y más cerca de una indagación arqueológica de la “conversación” propuesta y mantenida entre los manifiestos (Turkle, 2020), se analizaron los textos a partir de cuatro dimensiones de análisis:

- i. nociones sobre la tecnología cibernética y las estrategias de refuncionalización/reapropiación social;
- ii. nociones sobre el cuerpo y sus ensamblajes;
- iii. nociones sobre el parentesco y las alianzas políticas; y
- iv. nociones sobre el feminismo y el humanismo.

Estas dimensiones no fueron elaboradas a priori, sino que emergieron del propio análisis exploratorio de los manifiestos, identificando y estilizando las categorías que los propios textos tejían de forma individual, y entretejían de forma conjunta.

A su vez, y de forma introductoria, en cada caso se analiza un contexto sociotécnico, histórico y conceptual de los manifiestos, donde se consideran referencias filosóficas, referencias teóricas feministas y antagonismos discursivos; y se procura una síntesis de lo que llamaré sus “fórmulas conceptuales” fundamentales (por ejemplo, “plasticidad sexual › políticas de género”, para el *Manifiesto Contrasesual*).

### **3. El cyborg según Donna Haraway**

#### **3.1. Marco contextual**

Probablemente no haya manifiesto ciberfeminista más emblemático que el *Manifiesto para Cyborgs* de Donna Haraway, nuestra “cyberancestra” (Bidaseca, Lodwick Núñez y Guimaraes Costa, 2022). Esto incluso a pesar de que la propia Haraway de forma reciente se ha alejado de la figura del cyborg –capturado por la economía política digital centrada en las plataformas concentradas que lideran la fusión entre biotecnología e infotecnología– para reivindicar, en cambio, el potencial epistémico de pensar en los animales de compañía como nuevos sujetos históricos (Haraway, 2016).

Publicado originalmente en 1985 y revisado en 1995, puede ser tomado como el puntapié del “ciberfeminismo”, pues así es reconocido por gran parte de lxs autorxs de los demás manifiestos ciberfeministas. Como señalan tanto Paul B. Preciado (2022) como bell hooks (2020), hasta la emergencia de la obra de Haraway el feminismo estaba atascado en una serie de lineamientos consagrados en el marco del feminismo de la denominada “segunda ola”. Sobre la interpretación de Preciado hablaré extensamente en la próxima sección, por lo que aquí cabe limitarse al comentario de hooks (2020), para quien Haraway dio vuelta todo al poner el foco en lo que llamó “los reajustes en las relaciones sociales, a nivel mundial, en relación con la ciencia y la tecnología” (hooks, 2020, p. 37), que marcaban un pasaje de la “representación” a la “simulación” (2020, p.38).

Tabla N°1. Marco contextual del *Manifiesto para Cyborgs*

<b>Referencias filosóficas</b>	minismo, socialismo, materialismo
<b>Referencias académicas</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Chela Sandoval, y su análisis histórico de la emergencia de la “mujer de color” como una “nueva voz política”, así como su noción de <i>conciencia opositiva</i> (2018, p. 24).</li> <li>• Katie King, y su abordaje del poema como dispositivo donde se ponen en evidencia los mecanismos político-poéticos de identificación, así como los límites de la identificación (2018, p. 26)</li> <li>• Rachel Grossman (1980), y su imagen de las mujeres en un circuito integrado (2018, p. 45).</li> <li>• Richard Gordon, y su noción de la “economía del trabajo casero” (2018, p. 48)</li> <li>• Fredric Jameson, y su periodización histórica del capitalismo en tres etapas estéticas estilizadas: comercial/industrial temprano, monopolio, multinacional (2018, p. 50).</li> <li>• A los “teóricos del cyborg”, como los llama: Mary Douglas, Joanna Russ, Samuel R- Delany, John Varley, James Tiptree Jr., Octavia Butler, Monique Wittig y Vonda McIntyre (2018, p. 65).</li> </ul>
<b>Antagonismos discursivos</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Critica las “identidades feministas fragmentadas” (2018, p. 23) y los “feminismos canibalizados y tecnodirigidos” (2018, p. 41).</li> <li>• Critica al feminismo radical. Discute con Catherine MacKinnon (1982, 1987), quien logra eliminar “algunas dificultades construidas dentro de los sujetos humanistas revolucionarios, pero al costo de un reduccionismo radical” (2018, p. 31). En particular, cuestiona que “la apropiación sexual en este feminismo aún posee el estatuto epistemológico de trabajo” (2018, p. 32).</li> <li>• Critica a los socialistas y feministas que “ven profundos dualismos entre mente y cuerpo, animal y máquina, idealismo y materialismo” (2018, p. 19).</li> <li>• Cuestiona al patriarcado, el colonialismo, el humanismo, el positivismo, el esencialismo y “otros ismos que no echamos de menos” (2018, p. 27).</li> </ul>
<b>Fórmulas conceptuales</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• feminismo socialista - estructura de clase // salario de trabajo // alienación (2018, p. 34)</li> <li>• trabajo, por analogía, reproducción, por extensión, sexo, por adición, raza</li> <li>• feminismo radical - estructura de género apropiación sexual // objetificación</li> <li>• sexo, por analogía, trabajo, por extensión, reproducción, por adición, raza</li> <li>• representación ≠ simulación (2018, p. 38)</li> <li>• Encadenar ≠ entretejer (2018, p. 57)</li> </ul>

Fuente: elaboración propia

En términos filosóficos, el *Manifiesto para Cyborgs* se inscribe en el feminismo, el socialismo y el materialismo. A su vez, plantea tanto una serie de interlocutorxs de referencia como un conjunto de antagonismos discursivos. Fundamentalmente, se identifica con el feminismo de las mujeres de color (aquí pondera a Chela Sandoval y su concepto de “conciencia opositiva”); y discute con el feminismo radical, así como con todo feminismo que insista en una distinción binaria entre naturaleza y cultura (aquí señala específicamente a Katherine McKinnon), o en una crítica irreflexiva al rol de la tecnología (ver Tabla 1).

Preocupada por un escenario de fractura del feminismo en múltiples identidades particulares, Haraway buscaba un mito político que permitiera reensamblar, sobre nuevas bases, lo que ya no se podía sostener unido sobre la base de una lectura biologicista y atomista. Partía de considerar que “no existe nada en el hecho de ser ‘mujer’ que una de manera natural a las mujeres” (comillas en el original, 2018, p. 23), por lo que resultaba necesario un nuevo “mito político” que sirviera de base para un “nosotras” feminista (2018, p. 24).

Su objetivo era entonces epistemológico y a la vez político: “construir un mito político fiel al feminismo, al socialismo y al materialismo” (Haraway, 2018, p. 9) que permitiera aunar a las “identidades feministas fracturadas”, tan “contradictorias, parciales y estratégicas” (2018, p. 23-24); esto, no obstante, eludiendo “el paso de la unidad original”, es decir, “la identificación con la naturaleza en el sentido occidental” (2018, p. 12) según una “matriz natural de unidad” (2018, p.

29). Creyó encontrar ese mito de “resistencia y reacomplamiento” (2018, p. 20) en el “cyborg”: un “organismo cibernético”, una “criatura de realidad social y también ficción” (2018, p. 10) que venía a cambiar “lo que se cuenta de las mujeres a finales del siglo XX” (2018, p.10) y ofrecía la “ontología política” necesaria en el feminismo (2018, p. 23). Esta era su característica central, ese ensamblaje infernal, “híbrido de máquina y organismo” (2018, p. 10). Por eso su emergencia podía servir epistemológicamente para hablar “de fronteras transgredidas, de fusiones poderosas y de posibilidades peligrosas” que “gente progresista” podía “explorar como parte de un necesario trabajo político” (2018, p. 19).

### **3.2. Refuncionalización/reapropiación de tecnologías cibernéticas**

Con Haraway cae definitivamente la ya erosionada pero siempre tóxica división infranqueable entre naturaleza y tecnología. Ambas mantienen una íntima correspondencia. Este es el quiebre epistemológico fundamental que nos lega el manifiesto. Coinciden en esto varias voces, desde Bell Hooks (2020) hasta Paul B. Preciado (2000). Y es el cyborg el vector central en este proceso, en tanto “define una polis tecnológica” fundamentada en una reformulación de las relaciones sociales en el hogar, así como de la relación entre naturaleza y cultura (Haraway, 2018, p. 13).

Ahora bien, toda tecnología tiene un carácter dual: los objetos son tanto “problemas en la ingeniería de las comunicaciones” para los “gestores”, como “teorías del texto” para “aquellos que resistirán” (Haraway, 2018, p. 40). Y el cyborg no es la excepción. Por un lado, es una figura de la “colonización” y la última imposición de un sistema de control planetario (2018, p. 10) que Haraway denomina “informática de la dominación”; y a la vez, es un “recurso imaginativo sugerente de acoplamiento muy fructíferos” (2018, p. 11), así como de “realidades sociales y corporales vividas” sin “miedo de su parentesco con animales y máquinas ni de identidades permanentemente parciales” (2018, p. 20).

Por eso el llamado de Haraway es a una reapropiación crítica del cyborg: “es el yo que las feministas deben codificar” (2018, p. 42). Ahora bien, reapropiación se parece a una reescritura del código. El punto de partida aquí es el diagnóstico de “la textualización de todo”. Este proceso de reescritura del mundo supone comportarse como “cyborgs opositivos” (tomando el adjetivo de Sandoval), cuya práctica política de cabecera es el “entretrejer”, a diferencia de “las multinacionales corporativas”, cuya práctica es el “encadenar” (2018, p. 57). Entretrejer vínculos con otros humanos, pero también con máquinas, animales y demás “componentes bióticos” y “semiologías cyborg” (2018, p. 39-40).

### **3.3. Cuerpo y ensamblajes**

Desde la aparición del cyborg, sostiene Haraway, la relación entre máquina y organismo deja de ser de “guerra fronteriza” (2018, p. 11) porque su figura encarna “tres quiebres limítrofes cruciales” que son también ensamblajes, y que hacen posible un “análisis de política-ficción”. Estos son: a) “la frontera entre lo humano y lo animal”, o la “desacreditada ruptura entre la naturaleza y la cultura”; b) la distinción “entre (organismos) animales-humanos y máquinas”; y c) el “límite entre lo físico y lo no físico” (2018, p. 13-14).



Estas fusiones habilitan nuevas oportunidades epistemológicas, en especial para el feminismo. Por empezar, ofrecen un modo de aprender “cómo no ser un Hombre”, en tanto “la encarnación del logos occidental”. A su vez, en esas “fusiones peligrosas y prohibidas”, tornadas “inevitables” por lo que ella llama “las relaciones sociales de la ciencia y de la tecnología”, yace la posibilidad de una “ciencia feminista” (2018, p. 63). La conexión con lo que plantearán tres décadas después desde el xenofeminismo como “tecnociencia” es notoria (Laboria Cuboniks, 2015 y 2022).

Respecto al cuerpo, al que Haraway ve como un sistema de comunicaciones mutable, quizá constituya la prueba más potente de ese potencial “dual” de la tecnología y de la importancia de la reapropiación estratégica de las tecnologías. Aquí Haraway también sienta bases que tomarán tanto Preciado (2018) como Laboria Cuboniks (2015). Con el primero, al indagar, si bien lateralmente, en la figura de la prótesis: “para nosotras, en la imaginación y en otras prácticas, las máquinas pueden ser artefactos protésicos, componentes íntimos, partes amigables de nosotras mismas” (2018, p. 74). Con el colectivo xenofeminista, al señalar que la tecnología habilita la modificación del cuerpo, en tanto que las tecnologías de las comunicaciones y las biotecnologías “son las herramientas decisivas para darle nuevas utilidades a nuestros cuerpos” (2018, p. 42). Ahora bien, sobre esto último, y en línea con Hester (2018), vemos una diferencia entre plantear que las tecnologías pueden ampliar capacidades corporales humanas o en cambio mutarlas. Haraway efectivamente sostiene que “mito y herramienta se constituyen mutuamente” (2018, p. 42), pero ¿también lo hacen tecnología y cuerpo? Al respecto la *cyberancestra* reconoce que “mente, cuerpo y herramienta se encuentran en términos muy íntimos” (2018, p. 45) y, aunque no irá tan lejos como el xenofeminismo en su visión radical del cuerpo como una tecnología por entero construida y modificable, sí propondrá una “visión de alta tecnología del cuerpo como un componente biótico o como un sistema cibernético de comunicaciones” (2018, p. 54). Más adelante insiste: “los organismos biológicos se han convertido en sistemas bióticos, en máquinas de comunicación como las otras” (2018, p. 73).

El punto central es que ya no quedaba lugar para el esencialismo. Los organismos debían al fin ser considerados como productos del diseño tecnológico:

(...) ya no (se) deberá pensar en términos de propiedades esenciales, sino de diseño, de dificultades limítrofes, de tasas de movimiento, de lógicas de sistema, de costo de disminución de las dificultades (Haraway, 2018, p. 39).

Por último, un aspecto asociado y para nada menor: ¿qué define a una “mujer” en una era donde el cuerpo humano es un “componente biótico” más? Así como el cyborg señala que el cuerpo es mutable, también advierte que al fin es superable la noción biológica y reproductiva de la mujer. Si hasta entonces “la encarnación femenina parecía ser dada, orgánica, necesaria, y parecía significar las capacidades de la maternidad y sus extensiones metafóricas”, ahora resultaba claro, de la mano de la epistemología cyborg, “el aspecto parcial, fluido, y del sexo y de la encarnación sexual” (Haraway, 2018, p. 79). Un elemento asociado a este planteo es que Haraway califica como “tema feminista” la cuestión de “quién controla la interpretación de las fronteras corporales en la hermenéutica médica” (2018, p. 54).

### 3.4. Parentesco y alianzas políticas

La cuestión del *parentesco* en Haraway es central al punto de que trasciende el *Manifiesto para Cyborgs* para proyectarse sobre toda su obra (y, de hecho, sobre la gran mayoría de los trabajos sobre ciberfeminismo). Sin ir más lejos, su reciente libro *Seguir con el problema* (2019) focaliza especialmente en este punto a partir de las consignas “hacer parientes, no bebés” y generar “parentescos raros” (2019). La propia Helen Hester (2019) sostiene una idea semejante acerca de este derrotero conceptual, si bien desde una perspectiva crítica que luego detallaremos (2019, p. 24).

Para Haraway (2018), las coaliciones feministas ya no se deben basar en la identidad sino en la afinidad, a la vez que el parentesco ya no se debe pensar sobre la base de la noción tradicional de “familia” sino en la exploración de nuevos ensamblajes. Antes de proponer su alternativa cyborg, la autora procura desarmar los andamiajes conceptuales de ambos términos, familia e identidad.

Sobre la familia, distingue tres etapas en la evolución de su conceptualización, en sintonía con las tres etapas estilizadas del capitalismo según Friedrich Jameson: i) la familia de núcleo patriarcal, “estructurada por la dicotomía entre lo público y lo privado; ii) la familia moderna, “condicionada (o puesta en vigor) por el estado de bienestar”, y marcada por un “florecimiento de ideologías heterosexuales *a-feministas*”; y iii) la “‘familia’ de la economía del trabajo casero”, signada por una “estructura oximorónica de hogares con cabeza de familia femeninas y su explosión de feminismos y de la paradójica intensificación y erosión del propio género” (comillas y cursivas en el original) (Haraway, 2018, p. 50-51). También afirma que la “nueva revolución industrial” está produciendo “una nueva clase trabajadora”, así como el surgimiento de “nuevas sexualidades y etnicidades”, junto al “debilitamiento de los grupos familiares” (2018, p. 47).

La cuestión de la familia no es ajena a la filiación del cyborg. En efecto, el “principal problema” del cyborg, advierte Haraway, es que “son la descendencia ilegítima del militarismo y del capitalismo patriarcal”. Sin embargo, también señala: “los hijos legítimos son a menudo infieles a sus orígenes” (2018, p. 13). De hecho, los cyborg “tienen más que ver con la regeneración” que con la reproducción y la “resurrección”, e incluso “desconfían de la matriz reproductora y de la mayoría de las natalidades” (2018, p. 80). Esta deconstrucción de la noción de familia irá realmente lejos en *Seguir con el Problema*, cuando aparezcan desplegados los “parentescos raros” y los “agenciamientos multi-especies” (Haraway, 2019).

Más importante aún es la crítica a la identidad como fundamento del colectivo feminista. En particular, Haraway realiza un esfuerzo teórico para vincular entre sí las cuestiones del “parentesco político” (2018, p. 25) y de las “nuevas coaliciones” y los “nuevos acoplamientos” (2018, p. 58) mediante una distinción con el problemático concepto de “identidad” como base para los agenciamientos colectivos. Algo muy semejante hará luego el xenofeminismo. Sobre estas bases, busca generar las condiciones de posibilidad para crear “un espacio construido de forma autoconsciente que no puede afirmar la capacidad de actuar sobre la base de la identificación natural, sino sobre la de la coalición consciente de afinidad” (Haraway, 2018, p. 25).

Ante este escenario, la tarea es “sobrevivir a la diáspora” y a la “dispersión” propias de la fragmentación (2018, p. 58). Pero ¿cómo lograrlo? Aquí Haraway se pregunta:

(...) qué clase de política podría abrazar construcciones parciales, contradictorias, permanentemente abiertas de entes personales y colectivos, permaneciendo al mismo tiempo fiel, eficaz e, irónicamente, feminista y socialista” (Haraway, 2018, p. 28).

El rol de lo que Haraway llama “epistemología” será entonces “conocer la diferencia” entre la inevitable parcialidad de toda subjetividad y la tentación de apelar a una clausura identitaria, para así poder generar por “conexiones parciales, pero reales” sin “caer en diferencias ilimitadas” (2018, p. 35). Aquí es que recurre a Chela Sandoval y su *conciencia opositiva*, pero sobre todo a la noción de una coalición basada en “afinidad” versus una basada en la “identidad”. Así, la clave es el “creciente reconocimiento de otra respuesta a través de la coalición -afinidad y no ya de identidad” (Haraway, 2018, p. 24). Es sobre estas bases que concibe la figura de los “cyborgs opositivos”, aquellos hijos “infieles a sus orígenes” cuya práctica política predilecta no será “encadenar” (propio de la “informática de la dominación”) sino “entretejer” (2018, p. 57). Porque los cyborgs también “necesitan conectar”, e incluso “parecen tener un sentido natural de la asociación en frentes para la acción política”. Pero sin que esto suponga apelar a “partidos de vanguardia” (2018, p. 13).

Dos puntos más deben mencionarse: el aprendizaje necesario para generar estos nuevos acoplamientos, y el nuevo tipo de alianzas que se deben gestar.

Sobre lo primero, cabe detallar algo más sobre el concepto de la “informática de la dominación”, que marca los pasajes “desde una sociedad orgánica e industrial hacia un sistema polimorfo de información”, y “desde el trabajo al juego” (Haraway, 2018). Esto supone una superación de las “dominaciones jerárquicas confortablemente viejas” y su reemplazo por “aterradoras nuevas redes” (2018, p. 37). En este nuevo orden, los seres humanos se ven “localizados en un sistema arquitectónico” cuyos modos de operación son “probabilísticos” y se encuentran definidos por “estrategias de control” que resultan formuladas “en términos de tasas, costos de las dificultades” y “grados de libertad”. De este modo, las personas se ven concentradas “en condiciones límites e interfaces, en tasas de flujo entre fronteras y no en la integridad de los objetos naturales” (2018, p. 40).

Así las cosas, Haraway señala que ya no existe un “lugar” fijo para las mujeres, sino meras “geometrías de diferencia y contradicción”, las cuales resultan “cruciales para las identidades cyborgs de las mujeres”. Ahora bien, aprender a “leer esas redes” es vital para “aprender nuevos acoplamientos” y “nuevas coaliciones” (2018, p. 58). Como se dijo, ese aprendizaje supone una nueva epistemología.

El último punto refiere a las alianzas, que han de ser necesariamente “intergenéricas e interraciales” (Haraway, 2018, p. 51). Esto como producto de la emergencia de lo que Richard Gordon llamó “economía del trabajo casero” (Gordon, 1983, en Haraway, 2018, p. 48). En este marco, Haraway hace un llamado que hoy (cuando se agudizan las diferencias ideológicas entre mujeres y varones, especialmente entre las juventudes) resuena más que nunca: “Cada vez habrá más mujeres y más hombres luchando con situaciones similares, lo que hará necesarias las alianzas

intergenéricas e interraciales, no siempre agradables en asuntos básicos de la vida, con o sin empleo” (Haraway, 2018, p. 51).

### **3.5. Feminismo y revolución**

Aunque al momento de redactar la versión original del manifiesto (luego revisado en 1995) todavía no se había acuñado el concepto de “intersectorialidad” ↓lo cual tendría lugar en 1989 en el trabajo clásico de Kimberlé Crenshaw, Haraway (2018) ya da a entender que el impacto de la tecnología es transversal y que esto genera las condiciones históricas para un mayor protagonismo del feminismo:

(...) algunas de las nuevas versiones de raza, sexo y clase enraizadas en relaciones sociales facilitadas por la alta tecnología pueden hacer que el feminismo socialista sea más pertinente a efectos de una política progresista (Haraway, 2018, p. 46).

Ahora bien, ¿qué feminismo socialista ha de ser ese? Por empezar, uno que no funde su noción de sujeto histórico fundado en una “jerarquía de opresiones”:

(...) los feminismos y los marxismos han encallado en los imperativos epistemológicos occidentales para construir un sujeto revolucionario desde la perspectiva de una jerarquía de opresiones y/o de una posición latente de superioridad moral, de inocencia y de un mayor acercamiento a la naturaleza (Haraway, 2018, p. 71).

Este punto es relevante. La autora cuestiona el supuesto, al que ve como demasiado difundido dentro del feminismo, de que las mujeres que se autoperciben como más oprimidas poseen una “posición epistemológica privilegiada” (Haraway, 2018, p. 79). En cambio, ve que las políticas cyborgs están “libres de la necesidad” de una “posición privilegiada de la opresión” que incorpore “todas las otras dominaciones” (2018, p. 71). Por ello, aunque reconozca que el “género cyborg” ↓en tanto “posibilidad local que cumple una venganza global” ↓no alcanza para “producir una teoría total”, al menos sí nos ofrece “una experiencia íntima de las fronteras, de su construcción y de su deconstrucción” (2018, p. 79). Fundamentalmente, “la imaginería cyborg” puede ofrecer una “salida del laberinto de dualismos en el que hemos explicado nuestros cuerpos y nuestras herramientas a nosotras mismas”, pero ya no poniendo en juego el “sueño de un lenguaje común” sino al fin una “poderosa e infiel heteroglosia” fundada en un principio de no-inocencia (2018, p. 80). Esto supone modificar las “expectativas” relativas al cambio social y la lucha feminista, para desistir finalmente de la búsqueda del “sueño feminista de un lenguaje común”, en tanto objetivo “totalizador e imperialista” (2018, p. 70).

Como alternativa, la política cyborg trata de “la lucha por el lenguaje y contra la comunicación perfecta” (Haraway, 2018, p. 70). No solo permite evidenciar que “la producción de teorías universales y totalizadoras es un grave error” (2018, p. 80), sino también liderar la embestida “contra el código que traduce a la perfección de todos los significados” ↓al que Haraway considera “el dogma central del falogocentrismo” (2018, p. 70). Por eso la política cyborg insistirá “en el ruido” y será “partidaria de la contaminación”, así como de las “fusiones ilegítimas de animal con máquina” (2018, p. 70).

Escritura, código, cyborgs y feminismo están así íntimamente vinculados. Si “la escritura es, sobre todo, la tecnología de los cyborgs” (Haraway, 2018, p. 70), y “la escritura cyborg trata del poder para sobrevivir” (2018, p. 68), entonces la “tarea” del feminismo cyborg será “codificar de nuevo la comunicación y la inteligencia para subvertir el mando y el control” (2018, p. 69).

Por el otro lado, el mito cyborg evidencia un segundo “argumento crucial”, relativo al tema de la responsabilidad: el hecho de que “podemos ser responsables de máquinas”, pues ellas “no nos dominan” ni “amenazan” (Haraway, 2018). Como ocurre con el “parentesco”, la cuestión de la “responsabilidad” es crítica tanto en el *Manifiesto para Cyborgs* como en la obra completa de Haraway. Y así como la figura del parentesco político evolucionará hacia la noción de “parentescos raros”, la de responsabilidad lo hará hacia la “respons-habilidad” (Haraway, 2019). Lo fundamental en el Manifiesto es que nos propone como co-responsables de los “límites” del cyborg (Haraway, 2018, p. 78). En particular, pone el foco en la responsabilidad de “las mujeres que ocupan las posiciones laborales privilegiadas”, en especial en la ciencia y la tecnología, en tanto ellas poseen una “responsabilidad política” singular en virtud de su “papel constitutivo en la producción del conocimiento, de la imaginación y de la práctica” (2018, p. 55).

Finalmente, y más acá de la figura del cyborg, en su búsqueda de un “sueño utópico de un mundo monstruoso sin géneros” (Haraway, 2018, p. 80), la autora identifica “dos grupos de textos” que ofrecen una suerte de subjetividades políticas emergentes: “construcciones de las mujeres de color y monstruosos yo en la ciencia ficción feminista” (2018, p. 67). En otra parte también remite a los “monstruos (...) en mundos de cyborgs”, en tanto seres “encarnados en narrativas no edípicas con una lógica distinta de la represión” (2018, p. 12).

## 4. El dildo y la prótesis según Paul B. Preciado

### 4.1. Marco contextual

El *Manifiesto Contrasexual* data del año 2000, en pleno cambio de siglo, ya habiendo superado el pánico colectivo respecto a ese fenómeno hipersticial que fue el “efecto Y2K”, pero antes de la sanción de la “Patriot Act” en Estados Unidos y del estallido de la burbuja dot-com. El propio Paul B. Preciado acusa recibo del optimismo aún reinante que marcaba su lectura, y la de la inmensa mayoría de las personas digitalizadas por esos años: “creía ver en el fin de siglo el final de un régimen epistemológico y político” (2022, p. 18). En su prefacio a una edición reciente de su manifiesto, el autor señala el notable contraste con el escenario post-2008, marcado por la aparición de un “nuevo modelo político de democracia neoconservadora que combina un neoliberalismo económico extremo con el lenguaje sexocolonial nacionalista” de fines de siglo XIX (2022, p. 20). En este nuevo escenario, su obra se orientará hacia la crítica de la emergencia de un “régimen farmacopornológico” donde los órganos y las prácticas sexuales “han sido sometidas a una creciente codificación y digitalización comercial” (2022, p. 35). No obstante, insistimos, todavía en el *Manifiesto Contrasexual* hay una visión entusiasta acerca del horizonte de posibilidad abierto por la emergencia de la era digital que no deja de ser expresión de su contexto histórico y sociotécnico.

En términos filosóficos, el manifiesto apela en especial al “giro posfeminista”, el cual que permite pasar “de la demonización de la tecnología a investirla políticamente”, lo que para Preciado tiene lugar precisamente con el *Manifiesto para Cyborgs* de Haraway (2022, p. 189). De la *cyberancestra* toma otros dos aportes clave: su noción de que la definición de humanidad depende de la idea de tecnología (2022, p. 170), la cual permite evitar caer en la “trampa de la esencialización de la categoría de la mujer” (2022, p. 173); y la propia noción de cyborg (2022, p. 181-185).

A su vez, el manifiesto reconoce múltiples referencias teórico-conceptuales. Quizá la más singular sea la Escuela de Arquitectura de la Universidad de Princeton, de la cual Preciado toma la noción de que toda arquitectura es política, incluso la “arquitectura corporal” (2022, p. 57). En especial, recurre al trabajo de Mónica Wittig (a quien de hecho le dedica el manifiesto), y en particular a su invitación a señalar no sólo “el carácter construido del género” sino también la “posibilidad de intervenir” en este (2022, p. 117) y producir “un nuevo orden anatómico-político” (2022, p. 159).

En cuanto a sus principales antagonismos discursivos, Preciado (2022) discute fundamentalmente contra lo que define como las tres “narrativas modernas del capitalismo patriarcolonial: el marxismo, el psicoanálisis y el darwinismo” (2022, p. 23). Sus adversarios no son menos numerosos que sus referentes. Por empezar, en una línea semejante a la adoptada por Haraway 15 años antes, Preciado cuestiona el “falso dilema” entre constructivismo y esencialismo (2022, p. 23 y 117). Al respecto dirá que, si el constructivismo redujo la materialidad del cuerpo a un “residuo biológico”, el esencialismo lo ensalzó desde propuestas conservadoras (2022, p. 15). Pero ambos, afirma, comparten un “mismo fundamento metafísico”, este es: “la creencia según la cual el cuerpo entraña un grado cero o una verdad última, una materia biológica (...) dada” (2022, p. 179-180). Así, sostiene que la distinción sexo/género “remite cada vez más, de forma homóloga, a la distinción entre esencialismo y constructivismo” (2022, p. 179).

Cuando esta distinción binaria se alinea con los activismos feministas, los antagonismos discursivos del *Manifiesto Contrasexual* se vuelven más concretos, a la vez que le permiten a Preciado (2022) ir más lejos que su crítica, también profunda, al “feminismo blanco y liberal”. En tal sentido, el autor cuestiona tanto los feminismos esencialistas como constructivistas que, de diverso modo, caen “en la trampa de la esencialización de la categoría de la mujer” (2022, p. 173) y terminan por reclamar una “revolución antitecnológica” (2022, p. 174). De nuevo en línea con Haraway, pero yendo un poco más lejos (y dejando la posta que radicalizará el xenofeminismo), Preciado afirma que estos feminismos creen que la tecnología “viene a modificar una naturaleza dada” cuando la tecnología es “la producción misma de la naturaleza” (2022, p. 176). Como alternativa, propone pasar del feminismo antitecnológico al posfeminismo (2022, p. 189).

En la Tabla 2 se sintetiza el marco contextual del *Manifiesto Contrasexual*.

Tabla N°2. Marco contextual del *Manifiesto Contrasexual*

<b>Referencias filosóficas</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Imaginación artística</li> <li>• Feminismo <i>queer</i></li> <li>• Feminismo <i>cyborg</i>.</li> <li>• Giro posfeminista</li> </ul>
<b>Referencias académicas</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Donna Haraway, y su noción del cyborg (Haraway, 2022).</li> <li>• Escuela de Arquitectura de la Universidad de Princeton, y la noción de que toda arquitectura es política, incluso la “arquitectura corporal” (2022, p. 57)</li> <li>• Marqués de Sade, por su uso contra-sexual pionero del dildo.</li> <li>• Jacques Derridà y su noción de “suplemento” (2022, p. 48).</li> <li>• Michel Foucault, y sus nociones de “biopolítica” y de “técnica” (2022, p. 177)</li> <li>• Judith Butler, a partir de una lectura crítica de su concepto de “performatividad queer” (2022, p. 113-15).</li> <li>• David Halperin, y su noción de <i>queer praxis</i> (2022, p. 131).</li> <li>• Mónica Wittig, y su señalamiento del “carácter construido del género” así como a “intervenir” en ella (2022, p. 117) para generar un “nuevo orden anatómico-político” (p. 159).</li> <li>• Judith Halberstam, y la noción del dildo “como objeto sexual y como modulador de los géneros” (2022, p. 101)</li> </ul>
<b>Antagonismos discursivos</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• “Teorías de inspiración lingüística y psicoanalítica”.</li> <li>• Las tres “narrativas modernas del capitalismo patriarcolonial: el marxismo, el psicoanálisis y el darwinismo” (2022, p. 23).</li> <li>• Feminismo blanco y liberal.</li> <li>• Cuestionamiento del “falso dilema” entre constructivismo y esencialismo (2022, p. 23 y 117). La distinción sexo/género es homóloga a dicha distinción binaria (2022, p. 179).</li> <li>• Feminismos esencialistas y constructivistas de corte “antitecnológico” (2022, p. 189).</li> </ul>
<b>Fórmulas conceptuales</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Sex making = Sex killing</li> <li>• Sexo = órgano sexual (2022, p.163)</li> <li>• Platicidad sexual › políticas de género</li> <li>• Modelo industrial de producción del sexo: Sexo ∞ reproducción sexual ∞ útero</li> <li>• Modelo posindustrial de producción del sexo: Sexo ∞ performance sexual ∞ pene</li> <li>• Dildotectónica vs. Automatización (2022, p. 31).</li> <li>• <i>Sexo Copyleft</i></li> </ul>

Fuente: Elaboración propia

#### 4.2. Refuncionalización/reapropiación de tecnologías cibernéticas

Podría decirse que, en lugar de un sujeto histórico, Paul B. Preciado busca y encuentra un objeto transhistórico y subjetivante: el dildo, al que define como la prótesis cibernética más disruptiva y espectral. Así que las tecnologías que propone reapropiarse son las prótesis en general y el dildo en especial. La cuestión debe comenzar entonces por caracterizar a la prótesis, que le permite a Preciado (2022) ir más allá de la idea de *performance* para decir algo en principio simple, pero con consecuencias políticas sonoras: el género no solo es performático, como diría Judith Butler (2018a y 2018b), sino que también es protésico. Es decir, construye cuerpos (Preciado, 2022).

Para Preciado (2022) “vivimos en la era de las prótesis de subjetivación”, entre las que encontramos “prótesis semiotécnicas y cibernéticas, o prótesis químicas” (2022, p. 34). En otras palabras, nos rodean, embeben y atraviesan prótesis que co-constituyen nuestras subjetividades. De hecho, Preciado afirma que aquello que en la lógica binaria se identifica como el “propio deseo” es en realidad “una prótesis maquina del poder” que toma ciertos órganos como “sitios naturalizados de producción libidinal excedente” (2022, p. 32).

Para demostrar su planteo, Preciado (2022) propone un abordaje histórico de la prótesis, con el objetivo de “conocer su evolución durante el siglo XX”. La coyuntura crítica que identifica es la posguerra tras la Primera Guerra Mundial, cuando los recursos médicos, ingenieriles e institucionales de las potencias vencedoras se orientaron hacia la “reconstrucción prostética del cuerpo masculino” (Preciado, 2022, p. 141). De modo emblemático, en este proceso la prótesis masculina por antonomasia fue la “prótesis de la mano” (y no del pene), habilitante del pasaje “de una economía de guerra a una economía de trabajo” (2022, p. 141). Esta evolucionaría hacia “una prótesis funcional” antes que mimética, y serviría tanto para la reconstrucción del cuerpo “natural” como para la “incorporación del cuerpo masculino por la máquina” (2022, p. 142).

Lo espectral de la prótesis, su carácter políticamente disruptivo, proviene de que ella articula, como lo hiciera el cyborg para Haraway, naturaleza y cultura. La prótesis posee un “estatuto *borderline*” (cursivas del autor, inglés en el original) entre lo “natural” y lo “artificial”, así como entre el “cuerpo” y la “máquina”, que “sobrepasa el orden mecánico” (Preciado, 2022, p. 186).

En línea con Haraway, Preciado (2022) considera que las prótesis tienen un carácter dual, pues son “tecnologías epistémicas” que se pueden y se deben reapropiar socialmente, por lo que poseen un “rol estratégico” (Preciado, 2022, p. 27 y 110). De hecho, utiliza una expresión muy parecida: refiere al “doble filo” de las tecnologías, en tanto “tecnologías de dominación” y a la vez “tecnologías de resistencia” (2022, p. 191). Ocurre que en la tecnología cibernética ya no hay distinción entre momento instrumental y momento político, sino que “son desde un principio sistemas políticos que vienen a asegurar la reproducción de estructuras socioeconómicas precisas” (2022, p. 190). Esto define a las “tecnologías cibernéticas” desde su “origen”, en tanto ellas son a la vez “el resultado de estructuras de poder y enclaves posibles de resistencia a ese mismo poder” y, por tanto, configuran “un espacio de reinención de la naturaleza” (2022, p. 191).

Esta perspectiva lo lleva a convocar a una reapropiación crítica de las “prótesis de subjetivación sexual que nos constituyen” (Preciado, 2022, p. 35). Aquí el autor recupera la noción de *queer praxis* de David Halperin, de acuerdo con la cual las técnicas pueden ser “cortadas e injertadas” en otras prácticas (Preciado, 2022, p. 131). Vale la pena recuperar el pasaje completo:

Toda técnica que forma parte de una práctica represiva es susceptible de ser cortada e injertada en otro conjunto de prácticas, reapropiada por diferentes cuerpos e invertida en diferentes usos, dando lugar a otros placeres y otras posiciones de identidad (Preciado, 2022, p. 131).

Sobre esta base conceptual, Preciado (2022) reivindica y explora los alcances y límites de una prótesis específica, aquella que permite una reingeniería contrasexual del cuerpo: el dildo, cuyo carácter “borderline” lo encuentra “situado en el límite entre el cuerpo y el objeto inanimado” (2022, p. 142). Con Judith Halberstam, ve al dildo como “modulador de los géneros” (Halbertam,



1994, en Preciado, 2022, p. 101). Su estatuto epistemológico privilegiado proviene así de que se trata del “primer indicador de la plasticidad sexual del cuerpo y de la posible modificación prostética de su contorno”, y acaso indique también que los órganos que “interpretamos como naturales (masculinos o femeninos) han sufrido un proceso semejante de transformación plástica” (Preciado, 2022, p. 101).

Además de una “tecnología cultural de modificación del cuerpo y de la subjetividad del usuario” (Preciado, 2022, p. 12), el dildo es un “arma mutante anticastración” (2022, p. 26) que “irrumpe como un ‘espectro viviente’” (comillas en el original, 2022, p. 168). Por eso se trata de la prótesis más disruptiva y “desautorizada” por el “capitalismo patriarcolonial”, y una “herramienta epistémica muy poderosa” (2022: 27).

Para Preciado (2022), el derrotero del dildo, que hasta 1910 estaba reservado a los ámbitos médicos y luego fue incorporado al espacio doméstico, deja en evidencia la potencia de las prácticas “cortadas e injertadas”. Por cierto, que este ejercicio de *queer praxis* parezca tener lugar siempre “en el interior del espacio privado” será criticado por lxs autorxs del *Manifiesto Xenofeminista* por su incapacidad de dotarnos de una escalabilidad global (Hester, 2019). Otra diferencia, quizá no tan menor como pareciera en principio, es que Preciado apela a la “reapropiación” de las tecnologías de género, mientras que Laboria Cuboniks hablará de su “refuncionalización” (2015). Pero en ambos casos se valoriza el rol que juegan las tecnologías “marginales” (Hester, 2019, p. 46).

Cabe enfatizar el parentesco conceptual entre las figuras del dildo y del cyborg, así como entre las obras de Preciado y Haraway. El autor español reconoce que “el dildo es al sexo y a los sistemas normativos de representación de los órganos sexuales lo que el cyborg es a la división naturaleza/cultura” (2022, p. 27). Con Haraway, sostiene que el dildo, al igual que el cyborg, excede la tradición de la representación y apropiación de la naturaleza, “llevándola a sus límites a través de la parodia y de la transgresión” (Preciado, 2022, p.27).

Para que este parentesco se entienda acabadamente, conviene recuperar el propio análisis que Preciado efectúa respecto al mito *cyborg*. Como Haraway, parte de diferenciarlo de la figura del *robot* (Preciado, 2022, p. 27). Se trata de las “dos grandes metáforas tecnológicas de la incorporación” prostética (2022, p. 181). Preciado también los llamara “modelos”. Si en el robot el cuerpo está “apresado paradójicamente” entre el ‘órgano’ y la ‘máquina’” (comillas del autor) (2022, p. 181), en el cyborg en cambio se produce una “incorporación alucinatoria de la prótesis”, cuya “sensibilidad fantasmática” rompe con el “modelo mecánico” para el cual la prótesis es un “simple instrumento que reemplaza a un miembro ausente” (2022, p. 186). Por esto la prótesis no solo reemplaza un órgano ausente, sino que también supone “la modificación y el desarrollo de un órgano vivo con la ayuda de un suplemento tecnológico” (2022, p. 187).

En pocas palabras, si el robot es un “sistema cerrado matemático y mecánico”, el cyborg es un “sistema abierto, biológico y comunicante”. Pero no se trata de elegir, “ya somos cyborgs que incorporan prótesis cibernéticas y robóticas” (Preciado, 2022, p. 190). Ahora bien, el pasaje del robot al cyborg no solo señala la emergencia de un nuevo capitalismo, sino que también coincide con el *giro posfeminista* que permitió superar el “feminismo antitecnológico” (2022, p. 189). Ese es el mérito fundamental que Preciado le reconoce a Haraway. Como dijimos antes, algo semejante

dirá después bell hooks desde un feminismo pensado “desde la periferia al centro” (Hooks, 2020, p. 37).

Por último, así como Haraway siembra (más de) una semilla epistémica que luego retoma y profundiza Preciado con la idea de “prótesis”, este último hace algo semejante con la noción de “protocolo”, que luego el xenofeminismo radicalizará. Lo hace al concebir al propio manifiesto como un “protocolo imaginario”, en tanto un “contra-manual de uso del cuerpo” que proyecta un “estilo de ruptura” sobre la sexualidad como las vanguardias “sobre el canon” (Preciado, 2022, p. 13).

### 4.3. Cuerpo y ensamblajes

En los tres manifiestos se enfatiza en la materialidad del cuerpo, y el *Manifiesto Contrasexual* no es la excepción (Preciado, 2022, p. 15). Pero Preciado no solo remarca la “materialidad de las tecnologías de género”, sino que incluso define a la contrasexualidad como una “teoría del cuerpo”, caracterizada por estar situada por fuera de las oposiciones hombre/mujer, masculino/femenino, heterosexualidad/homosexualidad” (2022, p. 48). De acuerdo con esta nueva teorización, la “producción normativa del género” aparece como “un proceso de implantación de prótesis políticas y de construcción de biopolíticas” (2022, p. 16), cuyo carácter “anclado” opera a la vez “sobre los cuerpos y sobre las estructuras sociales que controlan y regulan la variabilidad cultural” (2022, p. 180). Así pensados, resulta imposible aislar a los cuerpos de lo que Preciado llama “fuerzas sociales de construcción de la diferencia sexual”, como si fueran meros “materiales pasivos o resistentes” (2022, p. 180). Del mismo modo, el sexo y la sexualidad han de “comprenderse como tecnologías sociopolíticas complejas” (2022, p. 50). Por ejemplo, sostiene que el “cuerpo sexuado” que produce el “complejo médico-farmacológico industrial” recurre a técnicas como la castración (2022, p. 25).

Si tanto el sexo como la identidad de género han de reformularse “en términos de incorporación protésica” (Preciado, 2022, p. 118 y 189) es porque, aunque se hagan “pasar por naturales”, en verdad se encuentran “sujetos a procesos constantes de transformación y cambio” (2022, p. 189). Así las cosas, una cuestión clave será indagar “de qué modos específicos la tecnología ‘incorpora’ o, dicho de otra forma, se ‘hace cuerpo’” (comillas en el original) (2022, p. 181). Preciado parte de reconocer a la “tecnología social heteronormativa” como una “máquina de producción ontológica” que funciona mediante una “invocación performativa del sujeto como cuerpo sexuado” (2022, p. 54). Aquí coincide con la obra de Judith Butler (2018a y 2018b), pero señala que, además de ser performativo, y más bien, sobre todo, el género es “prostético”, en tanto “no se da sino en la materialidad de los cuerpos”. Así considerado, el propio “género podría resultar una tecnología sofisticada que fabrica cuerpos sexuales” (Preciado, 2022, p. 55). Esta conceptualización, diseñada para superar el “falso dilema” entre constructivismo y esencialismo (2022: 23), pone en juego el concepto de “tecnología sexual”, a la que define como una “especie de ‘mesa de operaciones’ abstracta” (comillas en el original) donde se produce:

(...) el recorte de ciertas zonas corporales como ‘órganos’ (...) no a partir de datos biológicos, sino con relación a un determinado a priori anatómico-político, una especie de imperativo que impone la coherencia del cuerpo como sexuado” (Preciado, 2022, p. 151).

Es la *tecnología sexual* la que “designa los órganos sexuales como zonas generativas de la totalidad del cuerpo”; es decir, los órganos sexuales son “órganos productores” de la propia “coherencia del cuerpo como propiamente humano” (Preciado, 2022, p. 154). El cuerpo, el sexo y la sexualidad se constituyen en “arquitecturas orgánicas” mediadas por “dispositivos de poder” (2022, p. 16), los cuales generan “procesos de construcción biocultural de la diferencia sexual” (2022, p. 28). Estas técnicas tienen por efecto erosionar lo que Preciado (2022) llama la “*potentia gaudendi*” de “todo órgano sexual” (cursivas en el original), y normalizar un “monolingüismo sexual” (2022, p. 28).

En este proceso se pueden diferenciar dos niveles: el primero es el nivel institucional de asignación sexual; y el segundo, el nivel de las operaciones de cambio de sexo, los cuales son “lugares de renegociación” donde se produce una “segunda reasignación” que “sitúa al cuerpo en un nuevo orden de clasificación” que “rediseña literalmente los órganos” y que hace “manifiesta la construcción tecnológica y teatral de la verdad natural de los sexos” (Preciado, 2022, p. 152).

A su vez, corresponde distinguir entre “dos temporalidades”. En primer lugar, una temporalidad “lenta” que funciona como “fundamento metafísico de toda tecnología sexual”, en la que “las instituciones sexuales parecen no haber sufrido nunca cambios” y las “tecnologías sexuales se presentan como fijas”. En segundo lugar, una “temporalidad del acontecimiento”, donde los hechos escapan a la causalidad lineal (Preciado, 2022, p. 49-50).

La primera temporalidad, a su vez, encierra matices histórico-institucionales que conviene enfatizar. Aquí Preciado distingue entre “dos modelos de producción del sexo” (2022, p. 166-167), los cuales dispusieron “régimenes” sexuales diferenciados (2022, p. 35). El primer modelo de producción corresponde a un periodo de capitalismo industrial, data del siglo XVIII, “se funda en la división del trabajo sexual y del trabajo reproductivo”, identifica al sexo con la reproducción sexual y a esta con el útero (2022, p. 166-167), y plantea un régimen disciplinario que impone una fuerza arquitectónica sobre los cuerpos, los órganos y las prácticas sexuales (Preciado, 2022, p. 35). El segundo modelo se enmarca en el capitalismo posindustrial y está centrado en el pene como significativo sexual, si bien habilita una “pluralidad de performances de género” y una “proliferación de las identidades sexuales” que coexisten con el “imperialismo y la globalización del pene”. Si el primer modelo produce la “utopía/distopía” de la “familia matriarcal”, el segundo produce la utopía del “gueto homosocial masculino” (Preciado, 2022, p. 166-167).

Ahora bien, es en aquella segunda temporalidad, la del acontecimiento y los procesos no lineales, donde yace el margen para la revolución contrasexual y para “inventar una tercera vía” (Preciado, 2022, p. 35), diferenciada tanto del régimen disciplinario heterosexual (con su fuerza arquitectónica) como del farmacopornológico (con sus fuerzas químico-digitales). Esto no supone militar una “desdigitalización del cuerpo”, sino adoptar una “distancia crítica frente a ambas posturas” y dejar que ambas fuerzas “se destruyan en una lucha por la captura energética del cuerpo” (2022, p. 35). El objetivo sería fabricar “un cuerpo y un deseo diferentes” (2022, p. 15), lo que supone “pasar de una economía del deseo a otra, de una epistemología del cuerpo a otra” (2022, p. 14); en concreto, producir el pasaje de una “política sexual realista” a una “contrasexual”,

donde se produzca una “relación promiscua entre la tecnología y los cuerpos” (2022, p. 181). El realismo sexual “promueve la automatización sexual”, la “castración” y “permite inyectar determinismo en los procesos de reproducción social (2022, p. 25 y 30); en tanto los procedimientos y normas quirúrgicas y endocrinológicas “buscan reducir la diversidad morfológica y sexual irreductible de los cuerpos al binarismo sexual” (2022, p. 25). En cambio, la política contrasexual enfatiza en el carácter deseable de la “mutación” y la “discapacidad”; en tanto que “la rareza es mejor que la norma y la discapacidad es mejor que el ideal de salud de la modernidad colonial” (2022, p. 40). Aquí Preciado se acerca mucho a un punto que luego retomarán las xenofeministas.

Como Haraway primero, lxs xenofeminitxs después y el ciberfeminismo en general, Preciado (2022) define al sistema sexo-género como un “sistema de escritura” (2022, p. 52), pero en lugar de proponer intervenciones políticas limitadas a variaciones de lenguaje convoca a “modificar las posiciones de enunciación” (2022, p. 53). En términos más empíricos, la propuesta para avanzar hacia esta tercera vía y construir una “ontología posnaturalista, posconstructivista y posidentitaria” (2022, p. 27) es explorar al cuerpo ya no solo “como tecnología y como construcción sociotécnica histórica”, sino también como un territorio soberano de experimentación. Esto, mediante lo que llama *dildotectónica* y *sexo copyleft* (cursivas en el original). La primera puede definirse como un arte de utilizar tecnologías sexuales “de resistencia” (Preciado, 2022, p. 75). El segundo, como una forma de producción alternativa en la que no cabe distinguir entre producción y reproducción, ni entre práctica y conocimiento (2022, p. 37-38). Ambas tienen su “lugar de acción” en un territorio específico: el cuerpo, más específicamente, “la experiencia del cuerpo político de las minorías sexuales y somáticas” (2022, p. 40).

Esta idea de “cuerpo político” se entiende mejor a la luz de otro pasaje, donde Preciado propone “mirar cualquier sexualidad como un agenciamiento político entre varios cuerpos previamente conectados” (2022, p. 37). Este agenciamiento, de todos modos, no parece tener tanto el sentido de una alianza política, al menos como será planteada por el xenofeminismo y como fuera esbozada por Haraway, sino más bien como un ensamblaje sociotécnico que tiene lugar en un entramado histórico-político. Es decir, la experimentación podrá limitarse al ámbito privado, pero nunca será del todo individual. Si bien cabe señalar que en su obra el concepto de “ensamblajes” no es mencionado como tal, la interconexión reticular de cuerpos y máquinas es una noción fundamental sobre la que se sostiene el concepto ya mencionado de *potentia gaudendi*. El siguiente pasaje es esclarecedor al respecto:

(...) un órgano sexual es cualquier órgano (inorgánico y orgánico) que tiene la capacidad de canalizar la *potentia gaudendi*, la capacidad de gozar inherente a todo ser vivo, a través de un sistema nervioso que conecta un cuerpo con su exterioridad produciendo una red gozosa interconectada de cuerpos y máquinas (Preciado, 2022, p. 31).

El excedente de esta *potentia gaudendi*, la energía libidinal que resulta extraída y subyugada en la política sexual realista, “siempre se genera a través de la cooperación sexual” (2022, p. 32). No hay deseo individual: esto ya es una narrativa elaborada desde el capital. El deseo siempre es producto de un ensamblaje colectivo que puede reorientarse, tal como se puede reescribir un código mediante la modificación de sus posiciones de enunciación.

#### 4.4. Parentesco y alianzas políticas

El *Manifiesto Contrasexual* (Preciado, 2022) plantea algunos lineamientos relevantes en materia de parentescos y alianzas políticos, pero no se trata de uno de sus principales aportes, como sí ocurre en la obra de Haraway en el caso del parentesco, o con el xenofeminismo en el caso de las alianzas. El abordaje experimental y centrado en el propio cuerpo como campo de lucha explica en buena parte esta limitación. Esto no significa que su mirada sea apolítica, por supuesto, pero sí cabe coincidir con Hester (2019) respecto a sus dificultades para generar una estrategia política coordinada y escalable.

Sobre el parentesco, solo encontramos un pasaje clave, aunque se trata de uno potente. Hacia el final del texto, Preciado se pregunta “qué sería de una paternidad que no necesitase del sexo para establecer lazos de filiación y educación” (2022, p. 165). Es decir, como sus pares en este estudio, reivindica una noción del parentesco no anclada en el lazo sanguíneo.

Sobre las alianzas políticas, parte de considerar que la izquierda ha fracasado, y que dicho derrotero se explica por su sesgada y errónea lectura de la soberanía (Preciado, 2022). En concreto, sostiene que el:

(...) fracaso de la izquierda durante el siglo XX y lo que va del XXI radica en su incapacidad para redefinir la soberanía en términos distintos a los del cuerpo patriarcal occidental, blanco, biomasculino (Preciado, 2022, p. 33).

Como alternativa, propone un “cooperativismo libertario somático planetario” que supere la distinción entre producción y reproducción (Preciado, 2022, p. 33).

#### 4.5. Feminismo y revolución

En oposición a la política “realista sexual” hegemónica, Preciado propone una *revolución contra-sexual* “basada en la imaginación y el deseo como armas” (2022, p. 29) que permita “volvemos extraños a nuestra propia sexualidad” y cambiar “lo que entendemos por un cuerpo vivo y por un sujeto político con derechos sociales” (2022, p. 22). Esto supone “sustituir este contrato social que denominamos Naturaleza por un contrato contrasexual”, donde “los cuerpos se reconocen a sí mismos no como hombres o mujeres sino como cuerpos hablantes” orientados a la búsqueda del placer-saber (Preciado, 2022, p. 47).

No obstante, en lugar de hacer un llamado a la revolución, Preciado convoca a la “comprensión de que somos la revolución que ya está teniendo lugar” (2022, p. 40). Inspirado en “la energía travesti e infantil que surge como resistencia a los procesos de disciplina y de control del cuerpo, del afecto y de la sexualidad” (2022, p. 40), sostiene que esta revolución “profunda y subterránea” se localiza en el ámbito de las prácticas sexuales y de género, tanto en diálogo como en tensión con “las voces dominantes del feminismo liberal y del tecno patriarcado colonial” (2022, p. 21).

Destaca a las “teorías feministas y *queer*” de fin de siglo por haber desplegado “un gigantesco esfuerzo de desmantelamiento de la razón patriarcal, del lenguaje colonial y heterosexual que atraviesa toda la filosofía occidental” (Preciado, 2022, p. 22). Sin embargo, considera que todavía “falta establecer una narración de la historia sintética de la sexualidad” desde un punto de vista

*queer* (2022, p. 144). En esa búsqueda, propone avanzar hacia un “meta-constructivismo” tanto del género como del sexo que “prefigura cierta forma de materialismo o empirismo radical queer” (2022, p. 118), y que supone “confrontar los instrumentos analíticos tanto de la teoría queer como de las filosofías poestructurales (...) a ciertos órganos y objetos impropios a los que ni el feminismo ni la teoría queer han querido o han podido dar respuesta” (Preciado, 2022, p. 117).

Esta “epistemología contrasexual” tiene por objetivo construir un nuevo “paradigma” de acuerdo con el cual “las diferencias anatómicas o cromosómicas entre los cuerpos” ya no sean “la base de una identificación de género o sexual, ni el argumento que legitime ningún tipo de privilegio, de opresión o de violencia” (Preciado, 2022, p. 37). En este punto su planteo se acerca mucho a lo dicho antes por Haraway y lo que luego dirán lxs xenofeministxs.

Finalmente, cabe mencionar que Preciado (2022) menciona en una única oportunidad de forma explícita al “post-humanismo”, cuando afirma que fue precisamente la prótesis la que transformó “la estructura de la sensibilidad humana en algo que el nuevo siglo ha bautizado con el nombre de ‘poshumano’ (comillas en el original) (Preciado, 2022, p. 187). Recordemos que, en línea con Rosi Braidotti (2015, 2020 y 2022) y en oposición a un “trans-humanismo” de carácter apolítico, especista, tecnocéntrico y patriarcal, este artículo toma al post-humanismo como punto de partida epistemológico.

## **5. La plataforma, el protocolo y el meme según Laboria Cuboniks**

### **5.1. Marco contextual**

El Manifiesto Xenofeminista fue publicado en 2015 y, a diferencia de los dos manifiestos ya revisados, fue elaborado por un colectivo, por entonces anónimo, denominado Laboria Cuboniks (anagrama del grupo anónimo matemático Nicolas Bourbaki). El grupo fue conformado por seis mujeres cis formadas en diversas disciplinas. En orden alfabético: Diann Bauer, Katrina Burch, Lucca Fraser Helen Hester, Amy Ireland y Patricia Reed.

En este caso, lxs autorxs ya habían visto el despegue de la economía de plataformas que tomó el liderazgo en la economía global tras la crisis financiera de 2007, conocían las develaciones de Edward Snowden y Wikileaks vertidas entre 2011 y 2013 sobre el espionaje sistemático del gobierno norteamericano a las comunicaciones digitales a escala planetaria, y habían visto a Google retirarse de China en 2011, en supuesta protesta contra las presiones del gobierno comunista para censurar sus resultados, a la vez que habían advertido los límites que las tecnologías podían ofrecer como vectores del cambio social promovido desde Estados Unidos en la Primavera Árabe en 2011-2012. Aunque todavía Cambridge Analytica era una empresa desconocida y faltaba todo un quinquenio para la aceleración digital generada por la pandemia en 2020, ya estaba claro que si el denominado “ciberespacio” había ofrecido efectivamente “alguna vez la promesa de escapar a las estructuras de las categorías de identidad esencialistas”, en el siglo XXI esa promesa se había desvanecido (Laboria Cuboniks, 2015, p. 0x0C).

Tabla N°3. Marco contextual del *Manifiesto Xenofeminista*

<b>Referencias filosóficas</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>Menciona al racionalismo, y cierta filiación tanto con la modernidad como con la posmodernidad (Laboria Cuboniks, 2015)</li> <li>En la introducción colectiva al segundo trabajo de las xenofeministas, se habla del “ciberfeminismo” y con el “in-humanismo feminista” (Laboria Cuboniks, 2022)</li> <li>Hester (2019) destaca al ciberfeminismo, el post-humanismo, el aceleracionismo, el neorracionalismo y el feminismo materialista (2019).</li> </ul>
<b>Referencias académicas</b>	<p>En Reed (2022): Anke Hennig, y las nociones de “mereología” y de “modelos conceptuales de convivencia”; Michel Serres; y Mark Fisher y su exhortación a construir un nuevo sujeto colectivo.</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>En Hester (2019): Haraway, y su noción de cyborg como nuevo mito político para un “nosotras” feminista; Preciado, y su análisis de los vínculos entre tecnologías médicas y las plataformas libres y de código abierto; Nina Power, y su noción de <i>resistencia queer</i>; Michelle Murphy, su feminismo de protocolo ante la posibilidad de una “ontología maleable de la vida”; Galloway y Thacker (2007) y su examen de la política de protocolos; y Angela Davis y su distinción entre el control natal individual y el control poblacional estatal.</li> <li>En Ireland (2022 y 2022a): Nick Land, y sus ideas de “in-humanismo” y “teleoplexia.</li> <li>En Bauer (2022): Benjamin Bratton, y la idea de una política que opere a escala planetaria; Nick Srnicek y Alex Williams, y su idea de una “libertad sintética”; y Carlo Rovelli, con sus aportes sobre la entropía desde la física.</li> </ul>
<b>Antagonismos discursivos</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>Crítica del “naturalismo esencialista” (Laboria Cuboniks, 2015).</li> <li>En Hester (2019 y 2022): críticas al feminismo radical; al localismo y el individualismo; al feminismo de los años 70 por su rechazo de los colectivos trans; al “naturalismo estratégico trans”; y al ecofeminismo anclado en el mito del Niño y el “futurismo reproductivo”; y críticas parciales a Haraway (2018) por su consigna “hagan parientes, no bebés” (Hester, 2019) y su alejamiento del post-humanismo” (Hester, 2022).</li> </ul>
<b>Fórmulas conceptuales</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>libertad-para en lugar de liberación-de (Laboria Cuboniks, 2015, p. 0x07).</li> <li>xenofamilia <math>\geq</math> biofamilia / xeno <math>\neq</math> sino / xenofamilia <math>\succ</math> sinofamilia (Hester, 2019)</li> <li>Sapiencia + Cuidado (Hester, 2022).</li> <li>Ser humano es el deseo de uno mismo (Ireland, 2022, en Laboria Cuboniks 2022, p. 179).</li> <li>Los procesos de selección evolutiva hacen algo parecido a los que llamamos inteligencia (Fraser, 2022, en Laboria Cuboniks 2022, p. 227).</li> <li>Protocolos para la transición de fase: 001: Ya somos sintéticos. La adaptación es nuestro único camino: 002: El territorio ahora es un proceso. No es un estado fijo; 003: La navegación no es tipológica sino topológica. La navegación es recursividad de posiciones; 004: La fluidez multi-escala es fundamental; 005: El tiempo no es algo fijo. El tiempo es plástico; 006: La mitigación de riesgo es constitutiva de la existencia; 007: La traducción alien es lo que necesitamos que sea el arte; y 008: Somos alianzas o no somos nada (Bauer, 2022, en Laboria Cuboniks 2022, p. 61-68)</li> </ul>

Fuente: elaboración propia

En cuanto a sus referencias filosóficas, corresponde comenzar por el aceleracionismo. El Manifiesto Xenofeminista se propuso explorar bajo qué condiciones podía tener lugar un aceleracionismo digital disidente de carácter transfeminista. En ese sentido, respondían al *Manifiesto por una política aceleracionista*, publicado en 2013 por Nick Srnicek y Alex Williams. Al respecto, el Manifiesto Xenofeminista sostiene que “adaptar nuestro comportamiento por una era de

complejidad prometeana es una labor que requiere paciencia, pero una paciencia feroz en contra del ‘esperar’” (comillas en el original) (Laboria Cuboniks, 2015, p. 0x18).

Otra referencia clave es el racionalismo. El manifiesto directamente define al xenofeminismo como “un racionalismo”. Parte de cuestionar un carácter de género en la racionalidad o en la ciencia, al afirmar que “la ciencia no es una expresión del género, sino su suspensión” (Laboria Cuboniks, 2015). También cuestiona la noción generalizada de que la razón o la racionalidad sean “por naturaleza” una “empresa patriarcal”, y afirma que pensar lo contrario sería “conceder la derrota”. Pero el planteo va más allá para sostener que “el racionalismo en sí debe ser un feminismo” y que la razón debe ser pensada como “un motor de emancipación feminista” (2015, p. 0x04). Finalmente, el texto destaca una cierta filiación tanto con la modernidad como con la posmodernidad: si la primera enseñó a “filtrar nuevos universales de las cenizas de lo falso”, la segunda ilustró cómo “quemar los disfraces del universal falso y a dispersar tales confusiones” (2015, p. 0x10).

En cuanto a los antagonismos discursivos desplegados en el manifiesto, quizá el más notorio sea el rechazo del “naturalismo esencialista”, el cual consideran que “apuesta a teología”. Destaca que “la glorificación de ‘lo natural’ no tiene nada que ofrecernos”, y que el xenofeminismo “es vehementemente anti-naturalista” (comillas en el original) (Laboria Cuboniks, 2015, p. 0x01).

En la Tabla 3 se sintetiza el marco contextual del Manifiesto Xenofeminista.

## **5.2. Refuncionalización/reapropiación de tecnologías cibernéticas**

En cuanto a la “refuncionalización” de las tecnologías disponibles en esta era digital, se puede entenderla como otra forma de “alienación” del orden de “lo dado” (Laboria Cuboniks, 2015). El siguiente pasaje del manifiesto lo deja en evidencia:

Las oportunidades radicales conseguidas a partir de desarrollar (y alienar) formas de mediación tecnológicas no deberían seguir siendo aprovechadas para el interés exclusivo del capital, el cual, por su diseño, solo beneficia a unos pocos (...) estas herramientas digitales nunca han estado más disponibles o más susceptibles de apropiación de lo que lo están hoy (...) el Xenofeminismo es consciente de que la innovación tecnológica debe anticiparse a su propia enfermedad sistémica (Laboria Cuboniks, 2015, p. 0x08).

El xenofeminismo parte de percibir que habitamos “un mundo invadido por mediaciones tecnológicas, que entrelazan nuestras vidas diarias de manera abstracta, virtual y compleja” (Laboria Cuboniks, 2015, p. 0x00). Por ello no habría real alternativa a la alienación, excepto pronunciarla. En línea tanto con Haraway como Preciado, *lex xenofeministxs* consideran que las perspectivas anti-tecnológicas que imperan en el feminismo son parte del problema, no de la solución. El objetivo que se trazan en alternativa es viabilizar un “esfuerzo organizado y explícito para redirigir las tecnologías hacia fines políticos progresivos de género”, lo que supone “hacer un uso estratégico de las tecnologías existentes para re-diseñar el mundo” (2015, p. 0x02). Así como “se debe tirar abajo la melancolía y la ilusión, lo no-ambicioso y lo no-escalable” (2015, p. 0x11), no se debe admitir “nada como fijo, permanente o ‘dado’” (cursivas en el original) (2015, p. 0x01). Por lo mismo, “nada es sagrado”, ni “trascendente” ni se encuentra “protegido de la voluntad de



saber, de modificar, de hackear”. En una palabra, “nada es sobrenatural” (2015, p. 0x11). En este aspecto, el xenofeminismo lleva a un punto sumamente interesante el planteo cyborg de Haraway: ya no solo no hay fronteras entre naturaleza y tecnología, sino que la Naturaleza (con mayúscula) no es otra cosa que “tecnociencia” o “la arena sin límites de la ciencia”. Y de acuerdo con la “tecnociencia”, ninguna cosa es tan sagrada como para inhabilitar su reingeniería, lo que abarca tanto al género como a “lo humano”. De modo que un “anti-naturalismo normativo” conduce al xenofeminismo hacia un “naturalismo ontológico” según el cual “no hay nada” que “no pueda ser estudiado científicamente y manipulado tecnológicamente” (Laboria Cuboniks, 2015, p. 0x11). Quizá sea dicho naturalismo ontológico la “infraestructura ideológica que respalde tanto como facilite intervenciones feministas dentro de una red de elementos conectivos del mundo contemporáneo” (2015, p. 0x07).

Todo esto supone, exige y requiere “un feminismo cómodo con los medios informáticos y el uso de las nuevas tecnologías”, y equipado “con las habilidades para reestructurar tecnologías existentes e inventar herramientas materiales y cognitivas nuevas al servicio de fines comunes” (Laboria Cuboniks, 2015, p. 0x07).

Ahora, si en el Manifiesto Xenofeminista la cuestión de la refuncionalización estratégica de las tecnologías disponibles permea todo el texto y el movimiento que convoca, la cuestión de la tecnología crítica que encumbra es menos clara que en los otros dos manifiestos, donde el cyborg y el dildo son explícitamente articulados como artefactos materiales y conceptuales disruptivos. Aquí el concepto central a todas luces es la “alienación”. Se toma la “condición alienada” como inevitable y se sostiene que es vía ella, y no a su pesar, que podremos “liberarnos de la basura de la inmediatez”, pues la alienación es nada menos que “el trabajo de la construcción de la libertad” (Laboria Cuboniks, 2015, p. 0x01).

En los trabajos posteriores al manifiesto, las xenofeministas dejan más en claro qué entienden por *alienación*, y arrojan coordenadas más precisas para pensar en esos términos: la “libertad para abandonar la opresión de las configuraciones del pasado, e integrar nuevos modelos sobre la marcha” (Baer, 2022, en Laboria Cuboniks, 2022, p. 26).

Ahora bien, si se indaga de forma más diagonal, sí se encuentran tres conceptos de base tecnológica: la plataforma, el protocolo y el meme. La plataforma es la tecnología más señalada en el manifiesto, mientras que el protocolo es abiertamente mencionado en el ensayo de Hester (2019) y en especial por Dinn Bauer, que en “Protocolos para el Cambio de Fase” hace una suerte de complemento al manifiesto original (Bauer, 2022, en Laboria Cuboniks, 2022, p. 61-68). El meme, así como su ecología como fenómeno y el diseño estratégico, es abordado en particular por Lucca Fraser (2022, en Laboria Cuboniks, 2022, p. 222-226).

La elección de estas tecnologías críticas no es inocente y se embebe del contexto sociotécnico en el que emerge el xenofeminismo. Por un lado, esa tecnología de propósito general que hemos naturalizado, Internet, es por sobre todas las cosas un conjunto de protocolos universales (como el TCP/IP, el IPv4 o el DNS). Por el otro, lo que lxs usuarixs digitales conocen y perciben de esa digitalización es su capa de contenidos, cada vez más organizados en torno a plataformas, al punto de que estas son tanto las interfaces que permiten la interconexión de usuarios digitales, como el

formato que adoptan las empresas tecnológicas que dominan la economía política global. Recordemos la regla de oro de la era digital centrada en las plataformas: lograr los mentados “efectos de red”, una masa crítica de nodos-usuarios que hace que el valor percibido del servicio ofrecido por una infraestructura digital se multiplique a medida que se suman nuevos nodos a la red. Pues bien, el xenofeminismo, el más político y estratégico de los tres manifiestos aquí analizados, busca efectos de red para su puja posfeminista. Y tanto la plataforma como el protocolo y el meme serán las tecnologías, tanto materiales como inmateriales, tanto artefactuales como conceptuales, que permitirían que ello ocurra. En todos los casos se trata de plantear dispositivos orientados a viabilizar una escalabilidad local-global de las iniciativas feministas. En este sentido, si la plataforma abierta se distinguirá del programa cerrado, el protocolo servirá como plataforma que permita universalizar las iniciativas exploratorias individuales y localistas, y el meme será el vector de contagio del virus conceptual de una nueva episteme.

En cuanto a las plataformas, se las diferencia del “programa”, de diseño cerrado y que, por tanto, no puede servir en una de memes y virus para construir un “futuro extraño” (Hester, 2019, p. 43), un “futuro sintético” (Bauer, 2022, en Laboria Cuboniks, 2022, p. 37), un “futuro alien” (Laboria Cuboniks, 2022, p. 24) o un “futuro a-metodológico” (Burch, 2022, en Laboria Cuboniks, 2022, p. 184). En cambio, “el xenofeminismo es una plataforma” que sirve para “construir un nuevo lenguaje para la política sexual”, uno capaz de apoderarse de sus propios métodos y materiales “para que sean re-trabajados” (Laboria Cuboniks, 2015, p. 0x19). En términos más concretos, se trata de “ingeniar plataformas de emancipación social y organización”, una tarea que “no puede ignorar las mutaciones culturales y meméticas que estas plataformas otorgan” (2015:, p.0x0D). Un aspecto concreto donde se pone en juego esta búsqueda de una “infraestructura mayor” es en la salud (Hester, 2019, p. 104). Al respecto, el manifiesto se propone “ensamblar una plataforma para la medicina libre” y de acceso abierto (Laboria Cuboniks, 2015, p. 0.16).

En cuanto a los protocolos, se los define como “un medio descentralizado que permite guiar la formación de distintos tipos de redes” y como un “aparato de organización” (Hester, 2019, p. 107). En este punto es donde Hester (2019) rescata a Michelle Murphy cuando afirma que iniciativas como la difusión del Del-Em (dispositivo de auto-extracción menstrual) había puesto en juego “una especie de feminismo de protocolo”, capaz de “rediseñar y redistribuir prácticas tecnosociales que permitieran llevar adelante el cuidado y el estudio del ser vivo sexuado” (Murphy, 2012, en Hester, 2019, p. 107). La cuestión no se reduce a la dimensión tecnológica del protocolo, sino que abarca sobre todo a su dimensión social. Por ejemplo, en el caso del Del-Em no se trataría de la tecnología sino del “desarrollo de la extracción menstrual como proceso colectivo” (Hester, 2019, p. 107). Por eso Hester (2019) sostiene que “el protocolo como tecnología social o política tiene una mayor resonancia” con la causa xenofeminista que el protocolo en “su sentido meramente técnico” (2019, p. 107).

En su búsqueda de las bases para un “(xeno)feminismo de protocolo”, Hester (2019) también recupera al trabajo de Alexander Galloway y Eugene Thacker (2007), y a su concepto de “contra-protocolos”. En particular, menciona tres características de los protocolos descritas por los autores que son compatibles con su objetivo, y que justifican su refuncionalización estratégica: los protocolos son “relacionales”, “adaptativos” y “organizacionales” (Galloway y Thacker, 2007, en Hester, 2019, p. 108). Esto les permite establecer “un puente entre agentes autónomos”,

garantizando la “posibilidad de realizar operaciones translocales”; es decir, la clave de su potencial político reside en su “capacidad de *transmisibilidad*” (cursivas en el original) (Hester, 2019, p. 110). Esta disponibilidad para operar en el nivel “mesopolítico” es su principal atributo, por lo que la filósofa lo describe como “una táctica específicamente mesopolítica” (Hester, 2019, p. 113). La clave de la potencia del protocolo, entonces, reside en su maleabilidad:

El protocolo puede evolucionar para adecuarse a determinados contextos, reteniendo una cantidad suficiente de características determinantes como para continuar siendo más o menos reconocible como tal (...) es una fuerza direccional maleable y vigorosa que ejerce su influencia dentro de un sistema abierto, y también una herramienta que permite entrenar el orden (Hester, 2019, p. 110-111).

Finalmente, respecto al meme, el Manifiesto exhorta a reconocer la centralidad de la “cultura memética”, e insta a rediseñar “los parásitos meméticos” que “provocan y coordinan” los comportamientos (Laboria Cuboniks, 2015). Aunque el asunto parece en principio bastante menos protagonista que la cuestión de los protocolos o las plataformas, el vínculo íntimo entre el xenofeminismo y los memes del colectivo fue reconocido de forma reciente por el propio colectivo. En la introducción a su nueva obra, esta vez, un compilado de artículos individuales, sostienen que “todo comenzó como un meme” (Laboria Cuboniks, 2022, p. 24). Allí Katrina Burch (2022) retoma esta cuestión para problematizar su relación con la voluntad (Burch, 2022, en Laboria Cuboniks, 2022, p.203-204). Pero en un artículo de Lucca Fraser (2022) encontramos ya un primer planteo explícito de la cuestión, mucho más específico pero orgánico con la obra rizomática del agente-vector xenofeminista (Fraser, 2022, en Laboria Cuboniks, 2022, p.222-226). Allí Fraser define a los memes como “fragmentos de comportamiento” o de “producción cultural”, las “partículas más básicas” de la inevitable “corrupción” en los que transita la voluntad de los actores políticos (Fraser, 2022, en Laboria Cuboniks, 2022, p. 222-223).

### 5.3. Cuerpo y ensamblajes

Como a la naturaleza en su conjunto, lxs xenofeministxs consideran al propio cuerpo como una tecnología (Hester, 2019, p. 36) y como una “plataforma sujeta a reelaboración” (Hester, 2019, p. 33). Aunque en particular Hester (2019) reconozca que “la realidad encarnada” tiene un “estrato biológico”, afirma que dicho sustrato no es inmutable ni fijo, concibe al “terreno de la biología como sujeto al cambio por derecho propio” (2018, p. 31), y enfatiza en la “mutabilidad constitutiva de los cuerpos”, así como de “las identidades y los distintos procesos que contribuyen a moldearlos” (Hester, 2019, p. 32).

En el Manifiesto esto toma la forma de una de las principales consignas allí planteadas: el abolicionismo de género. Este es definido como un modo de “enunciar la ambición de construir una sociedad donde las características ensambladas actualmente bajo la rúbrica del género ya no construyan una red para la asimétrica operación del poder” (Laboria Cuboniks, 2015, p. 0.0E). Aquí hay una línea de continuidad clara con Preciado (2000), en tanto se procura una “política proactiva para la intervención biotécnica” como la ofrecida por las hormonas de género. Pero esto ha de ser un punto de partida, no de llegada, ya que “las hormonas hackean sistemas de género que poseen rango político que se extiende más allá de la calibración estética de cuerpos individuales” (Laboria Cuboniks, 2015, p. 0.16). La clave entonces no será solo aprender a hablar

“el idioma del ‘hacking de género’” (comillas en el original) (2015, p. 0x16), sino “subir más” para articular una “estrategia a largo plazo” que haga del “wetware” algo semejante a lo que la cultura hacker hiciera por el software, es decir, la construcción de “un universo entero de libres y abiertas plataformas *open source*” (2015, p. 0x16).

El concepto de “ensamblajes” es utilizado sobre todo como un modo de articulación tanto técnica como política. Por un lado, el Manifiesto “aboga por la necesidad de ensamblar interfaces tecno-políticas” que respondan a los riesgos propios de las tecnologías ↓ como el “desequilibrio, el abuso y la explotación de lxs débiles” (Laboria Cuboniks, 2015, p. 0x02). Por el otro lado, propone articular “múltiples cuerpos políticos” mediante una “política coalicional” que no esté afectada por “la infección de la pureza” (Laboria Cuboniks, 2015, p. 0x10).

A su vez, lxs xenofeministxs han asociado la formación de estos ensamblajes con procesos de “contagio”, “contaminación” y “corrupción”. El Manifiesto enfatiza en este aspecto monstruoso como un fondo virtuoso sobre el cual tejer sus ensamblajes: “no queremos ni manos limpias ni almas hermosas”, sino “formas superiores de corrupción” (Laboria Cuboniks, 2015, p. 0x0C). Hester (2019) enfatiza en este punto cuando dice que el xenofeminismo “busca ensamblar” sus múltiples y diversas influencias en una posición política que, en lugar de pensarse “híbrida” vis a vis “un imposible estado anterior no híbrido”, esté “libre de la ‘infección de la pureza’” (comillas en el original) (Hester, 2019, p. 13). También Fraser (2022) ha vinculado los memes a las “formas supremas de corrupción” (Fraser, 2022, en Laboria Cuboniks, 2022, p. 221). Todo esto nos recuerda a la “no inocencia” defendida en el *Manifiesto para Cyborgs* de Haraway (2018).

Del otro lado de esta “corrupción” como condición de posibilidad de los ensamblajes, encontramos la figura del “universal”. Si en efecto “la política que valoriza lo enteramente local disimulando subvertir las corrientes de la abstracción global es increíblemente insuficiente” (Laboria Cuboniks, 2015, p. 0x0A), una figura clave para vehiculizar estos ensamblajes es “el universal”. Este concepto puesto en crisis por la posmodernidad, y hasta criticado por Haraway (2018), debe ser recuperado y reconstituido para ser “abordado como genérico, lo cual significa interseccional” (Laboria Cuboniks, 2015, p. 0x0F). Ahora bien, su uso “requiere calificación evaluada y auto-reflexión cuidadosa” para servir como una herramienta “al-alcance-de-la-mano para múltiples cuerpos políticos” (2015, p. 0x10). Si “la innovación tecnocientífica debe enlazarse con un pensamiento teórico y político colectivo” donde “mujeres, queers, y disidentes de género tengan un rol sin igual”, el universal puede facilitar ese enlace (2015, p. 0x02). Sin embargo, todavía “muchos posibles proyectos de emancipación anticapitalista conservan un miedo profundo a convertirse en universales”, y se resisten a la “política especulativa a gran escala” por considerarlos “vectores necesariamente opresivos” (2015, p. 0x05). Como alternativa, el xenofeminismo quiere construir un futuro en el cual la realización de “la justicia de género y de la emancipación feminista” contribuya a una “política universalista ensamblada” a partir de las necesidades de cada persona, de forma independiente de su “raza, habilidad, posición económica o posición geográfica” (Laboria Cuboniks, 2015, p. 0x00). Se trata, “en última instancia”, de generar nuevas “articulaciones sobre nosotrxs y recíprocamente, sobre cómo un ‘nosotrxs’ puede ser articulado” (comillas en el original) (Laboria Cuboniks, 2015, p. 0.14). Aquí también resuena el mito cyborg que, como ya vimos, Haraway (2018) introdujo para pensar un “nosotras” feminista sobre bases no biologicistas.

#### 5.4. Parentesco y alianzas políticas

Aunque no resulte tan central en su planteo como sí ocurre en la obra de Haraway (2018 y 2019), la cuestión del parentesco tiene suma relevancia entre lxs xenofeministxs (Laboria Cuboniks, 2015 y 2022). En el Manifiesto, el foco está en el “espacio doméstico”, el hogar y la familia, cuya liberación exige una tarea “doble”: por un lado, construir “una economía que libere al trabajo reproductivo y a la vida de familia”; por el otro, construir “modelos de familia libres de la trituradora de mala muerte del trabajo a sueldo” (Laboria Cuboniks, 2015, p. 0.15). El planteo aquí es interseccional, pero más bien económico. Si en efecto “el hogar está listo para la transformación espacial como un componente integral de cualquier proceso del futuro feminista”, y esa transformación debe romper “la inercia que ha mantenido moribunda a la figura de la unidad de la familia nuclear en su lugar”, el vector de cambio tecnosocial es más bien económico: “debemos reparar la infraestructura material y quebrar los ciclos económicos que lo encierran” (Laboria Cuboniks, 2015, p. 0.15).

El Manifiesto vincula lazos de parentesco flexibles con lazos de solidaridad mutantes y expansivos. El objetivo político fundamental es lograr una “organización social colectiva a gran escala” (Laboria Cuboniks, 2015, p. 0x09), en otro lado definido como un “autocontrol colectivo” (Fraser, 2022, p. 221). El problema es cómo dejar de limitarse a “luchas en localidades concretas” e “insurrecciones fragmentadas” (2015, p. 0x05). Un primer elemento para lograrlo es buscar vectores de solidaridad superadores de la información genética. En el Manifiesto se hace hincapié en “la posibilidad de un cambio social a gran escala para todos nuestrxs parientes alien” (2015, p. 0x0A). En Hester (2019), en tanto, se indaga por “vectores de solidaridad más flexibles e inclusivos”, y se cuestiona al ADN como “fundamentos de nuestras coaliciones estratégicas más poderosas” (2019). En Reed (2022), se asocia la noción de “sujeto colectivo” a una “solidaridad sin semejanza”, donde “la cuestión de con quién vivimos” no es algo “decidible” sino que la “convivencia es un dominio de no-elección”, y donde la clave pasa por “afirmar la cuestión de cómo convivimos de forma definitivamente construida” (Reed, 2022, en Laboria Cuboniks, 2022, p. 78-79).

También en relación con el concepto de parentesco, Hester (2019) realiza una crítica parcial del pensamiento reciente de Haraway (2019) en relación con su llamado a “no hacer bebés” para destacar, sí, la noción de “parentescos raros”: parentescos no basados en la información genética puede servir como plataforma de mutabilidad, xeno-reproducción y xeno-hospitalidad. Al respecto, identifica al *Manifiesto para Cyborgs* como una “expresión temprana” de dicho llamado (Hester, 2019).

Junto a la noción de nuevos lazos de solidaridad, otro concepto clave para la dimensión política del xenofeminismo es lo “mesopolítico”. La pregunta es cómo “construir nuevas instituciones de proporciones tecnomaterialistas y hegemónicas” (Laboria Cuboniks, 2015, p. 0x17). Lo que no debemos seguir haciendo está muy claro: ni reducirnos a la “limitada efectividad los gestos locales, la creación de las zonas autónomas y el puro horizontalismo”, ni habilitar las “imposiciones trascendentes o imposiciones de valores y normas desde arriba” (2015, p. 0x17). Vuelven aquí las figuras del “universal” y de la “contaminación”, en tanto el Manifiesto describe a la “arena mesopolítica de las ambiciones universalistas” del xenofeminismo como una “red móvil e

intrincada de tránsito entre polaridades” donde son bienvenidas la “contaminación” y la “pulsión mutacional” entre fronteras (2015, p. 0x17).

En Hester (2019) “lo mesopolítico” es un campo menos metafórico que en el Manifiesto. Como sus pares, la autora parte de considerar que la agencia política es un fenómeno colectivo, por lo que procura facilitar una “intervención política concertada” (2019). Ese será el potencial de la mesopolítica:

Lo mesopolítico es aquello que opera entre las intervenciones dispersas y extremadamente locales que se realizan sobre el nivel, por ejemplo, del cuerpo individual (lo micropolítico), y los proyectos especulativos a gran escala que aspiran a un derrocamiento total del poder en el nivel estatal o por encima de este (lo macropolítico). (...) Cuando no se presta atención a lo mesopolítico, por lo general se descuida el problema de la construcción de alianzas y del alcance de las propias ideas políticas (Hester, 2019, p. 112-113).

Otro elemento político relevante para el xenofeminismo, como estrategia para construir poder en el nivel mesopolítico, es el diseño memético. En su breve, aunque contundente texto, Fraser (2022) delinea un mapa de coordenadas que sirve como protocolo de abordaje de los memes. Su propuesta es indagar en “la ecología memética en que nos movemos” para “desarrollar mejores técnicas para operar en esa ecología” (Fraser, 2022, en Laboria Cuboniks, 2022, p. 226). Además de vincular la puja política y la formación de “colonias miméticas”, los asocia al entrenamiento algorítmico, planteando una suerte de hoja de ruta para una mayor sincronización entre inteligencia artificial e inteligencia colectiva. En esta línea, se pregunta si es posible “tratar nuestro ecosistema de corrupciones meméticas e incentivos como si se tratara de una especie de inteligencia artificial que podemos entrenar” (Fraser, 2022, en Laboria Cuboniks, 2022, p. 226). El texto permite entender tanto por qué Elon Musk compró Twitter como por qué hoy hay un acuerdo bipartidista en contra Tik Tok en Estados Unidos.

Este abordaje del meme como la unidad discreta del comportamiento y un puente entre idea y alianza se puede complementar las alusiones que hacen Ireland a lxs aliens (Ireland, 2022, en Laboria Cuboniks, 2022, p. 176), Reed a los conceptos (Reed, 2022, en Laboria Cuboniks, 2022, p. 78), y Burch a los sonidos (Burch, 2022, en Laboria Cuboniks, 2022, p. 185).

## **5.5. Feminismo y revolución**

Como Haraway en el *Manifiesto para Cyborgs* (2018), lxs xenofeministxs parten de considerar que la política feminista y queer ha perdido un “sentido de la volatilidad del mundo y su artificialidad” para favorecer “una plural, pero estática, constelación de identidades de género” donde se restauran “tercamente” categorías como “lo bueno y lo natural” (Laboria Cuboniks, 2015, p. 0x0B). Como alternativa, llaman a una “posescasez del género” que sugiere la emergencia de múltiples géneros, y que reconoce el protagonismo político de mujeres, queers y disidentes de género (Hester, 2019).

Pero sobre estas bases, ¿qué cambio tecnosocial proponen?, y ¿esta propuesta puede pensarse como un llamado revolucionario? El mencionado objetivo de construir un “futuro alien” se asocia a desplegar un “comunismo practicable” (Laboria Cuboniks, 2015, p. 0x16), donde una

“emancipatoria y egalitaria comunidad” se vea “apuntalada por nuevas formas de solidaridad no-egoísta y auto-maestría colectiva” (2015, p. 0.18), y donde todo “abolicionismo emancipatorio” se incline “hacia el horizonte de la abolición de clase” (2015, p. 0x1E). Si lo xeno-hospitalario es lo que recibe y abraza lo diferente, el futuro debe abrirse a lo distinto en lugar de continuar repitiendo lo mismo.

En el Manifiesto esa “despetrificación” no es descripta como “una oferta de revolución” sino como “una apuesta a largo plazo por el juego de la historia” que demanda “imaginación, destreza y persistencia” (Laboria Cuboniks, 2015, p. 0x00). En Hester (2019), en cambio, sí se menciona la idea de una “revolución contra-social” que instaure una “nueva hegemonía biotécnica” (2019, p. 239) donde rijan “nuevos modelos de xeno-reproducción” basados en una noción ampliada de Justicia Reproductiva queer y xeno-feminista, para que se garanticen las condiciones para aquel “futuro extraño” que pueda ser hospitalario con la diferencia (Hester, 2019).

Ahora bien, esta “transformación” no aspira a movilizar una “derribada rápida” de los patrones vigentes, sino que sabe que ha de ser “dirigida” (Laboria Cuboniks, 2015, p. 0x19). Aquí volvemos sobre figuras ya introducidas: la plataforma, la plataforma y el meme. De nuevo, el xenofeminismo no es un programa sino una plataforma, y el universal “no es un plan de acción” sino un “proceso de construcción” sometido a un “incansable, iterativo y continuo revestimiento” (Laboria Cuboniks, 2015). Así concebido, el xenofeminismo se propone como “una arquitectura mutable” que, de modo semejante al software de código abierto, esté “disponible a perpetua modificación y mejora siguiendo el impulso navegacional del razonamiento militante ético” (2015).

En cuanto a los aportes del xenofeminismo a una perspectiva post-humanista, estos se hacen más claros si se atienden, si bien críticamente, los lúcidos actos de “desobediencia” frente a la “ciberancestra” Haraway. En especial, es interesante el planteo de Hester (2019 y 2022), quien cuestiona cómo aquella se alejó del concepto de “post-humanismo”, a pesar de haber sido una de sus principales impulsoras. La última crítica de Hester (2022) no parece tomar en consideración que el concepto de *trans-humanismo* es muchas veces confundido con el de *post-humanismo*, con el detalle de que es el primero el que parece estar normalizando al segundo, y que Haraway puede estar respondiendo a esta problemática. Si bien algunos trabajos marcan el camino proponiendo una diferenciación clara y precisa entre ambos (Braidotti, 2015, 2020 y 2022; Grizzotti, 2019), las tendencias generales son: i) confundir ambos términos, ya sea en trabajos realizados desde el pensamiento crítico a la cultura algorítmica (Berti, 2023) o desde una posición conservadora (Lukacs de Pereny, 2023); y ii) a tomar al trans-humanismo como una extensión tecno-céntrica del post-humanismo (Vaccari, 2022, p. 400-403). En su cuestionamiento del “compost” como alternativa al “post-humanismo” propuesta por Haraway (2019), Hester (2022) no parece divisar que quizá Haraway está intentando cambiar el rumbo de su propuesta epistémica ante una deriva conceptual con resultados políticos contra-intuitivos.

Como alternativa, las xenofeministas parecen estar más cómodas combinando la noción de “post-humanismo” con la de “in-humanismo” (Laboria Cuboniks, 2022, p. 29). Pero como lo demuestra en particular el trabajo de Amy Ireland (2022 y 2022a), que esto las acerque a Nick Land no supone que las aleje definitivamente de Haraway. Sobre todo si la obra de Rosi Braidotti sirve de puente. Aunque esta última afirme explícitamente que el “post-humanismo no es un

inhumanismo” (2020, p. 78), también advierte que es imperativo conformar un “ensamblaje transversal de componentes humanos, no-humanos e in-humanos” (2022, p. 31). Y allí donde Braidotti exhorta a “activar nuevas perspectivas sobre el sujeto en otra de la visión dominante” (2022, p. 23), encontramos refugio en la distinción propuesta por Lucca Fraser (2022) entre el “enfoque heroico” y la “contra-heroicidad” (2022, p. 225-226). Ahora bien, tomando precisamente como marco el planteo realizado por Fraser (2022), podría decirse que ha sido desde el trans-humanismo, y no tanto desde el post-humanismo, desde donde más se ha dedicado a cultivar una “cultura memética” diferenciada. Si bien esto no es del todo problematizado en la obra xenofeminista, el Manifiesto deja una advertencia de peso cuando afirma que debemos “aprender de nuestrxs enemigxs” y “buscar maneras de plantar orden”, siempre que se trate de un orden “equitativo y justo en la geometría de libertades que estas plataformas otorgan” (2015, p. 0x10). Lo fundamental entonces es que aunque xenofeminismo proponga un uso estratégico del protocolo, el carácter “abierto” de este no significa que no sea dirigido.

## **6. Consideraciones finales**

Hemos revisado tres manifiestos ciberfeministas ya clásicos, cada uno representativo de un momento sociotécnico e histórico diferente, pero todos entretreídos entre sí por un hilo conductor invisible: el bienvenido derrumbe de la distinción binaria entre naturaleza y tecnología, facilitado por la emergencia y consolidación de la era digital o, como lo llamó Haraway y asumieron sus discípulos, la era cyborg.

Indagamos en los puentes conceptuales e hipervínculos entre los tres manifiestos políticos poniendo el foco en cuatro dimensiones: i) nociones sobre la tecnología cibernética y las estrategias de refuncionalización/reapropiación social; ii) nociones sobre el cuerpo y sus ensamblajes; iii) nociones sobre el parentesco y las alianzas políticas; y iv) nociones sobre el cambio tecnosocial, el feminismo y la revolución.

Se plantearon cuatro hipótesis exploratorias. En primer lugar, los tres manifiestos son hitos tanto en una genealogía del ciberfeminismo como del transfeminismo por su potencial para el desmantelamiento de la matriz binaria de las ciencias naturales y sociales, y su inagotable fuente de riqueza epistémica en materia de interseccionalidad. En segundo lugar, si bien los tres manifiestos proponen un desborde deliberado de toda matriz binaria, puede decirse que en cada uno se pone en juego un momento diferenciado de un proceso de ensamblaje de categorías posbinarias: un ensamblaje humano-máquina vía la figura del cyborg; un ensamblaje naturaleza-tecnología vía la figura de la prótesis, y en especial del dildo; y un ensamblaje local-global vía las figuras del protocolo, la plataforma y el meme. En tercer lugar, en los tres manifiestos se despliega una estrategia de reapropiación/refuncionalización de ciertas tecnologías cibernéticas que resultan críticas tanto por su funcionalidad técnica como por su espectralidad política, lo que pone en juego como su potencial como tecnologías de liberación y resistencia en clave feminista. De nuevo, estas fueron: el cyborg, el dúo prótesis/dildo, y el trío protocolo/plataforma/meme. En cuarto lugar, en tanto estas tecnologías de propósito general son estilizadas en cada caso no solo como sistemas sociotécnicos complejos sino como mitos feministas donde teoría y praxis se fusionan, habilitan prácticas epistémicas y políticas rebeldes que ponen en juego una dosis de feminismo especulativo que puede servirnos de base para un pensamiento especulativo en clave post-humanista.



Como comentario final, queda indagar qué cosas no encontramos en ninguno de los manifiestos, y consideramos vitales para la evolución futura del feminismo en clave post-humanista. Al respecto cabe mencionar.

Por empezar, aun es preciso más desarrollo conjunto para alcanzar una distinción clara y creativa entre “trans-humanismo” y “posthumanismo”, la cual consideramos imprescindible para dotar al pensamiento crítico de una narrativa alternativa al mito tecnocéntrico y elitista que se ha normalizado en las discusiones políticas. El camino ya ha sido marcado por Rosi Braidotti (2015, 2020 y 2022). Los trabajos más recientes de lxs xenofeministxs (Laboria Cuboniks, 2022) se han acercado a esta problemática, pero todavía queda mucho por hacer. A grandes rasgos, diremos que el trans-humanismo reproduce planteos deterministas (de base biologicista y tecnocéntrica), antipolíticos, especistas y patriarcales; y que, en cambio, el poshumanismo es eminentemente político, post-feminista y, aun siendo aceleracionista en términos tecnológicos, pone el foco en los procesos de construcción sociotécnico, en los futuros abiertos y tanto en la solidaridad multi-especies como en el carácter histórico, adaptable y no esencialista de la unidad familiar. Así las cosas, una pregunta emergente, articulada en base las tecnologías refuncionalizadas por el xenofeminismo, sería entonces: ¿qué relación con las plataformas, los protocolos y los memes se ha impulsado por aquellas personas inscriptas en sendos enfoques?

De forma concurrente, y en particular, en el xenofeminismo, falta una teoría de la diplomacia en tanto aquella práctica que viene a reconectar aquello que está alienado. La figura teórica de James Der Derian (1991), en especial su trabajo clásico acerca de la diplomacia (con un capítulo brillante sobre la tecno-diplomacia), resuena como un aporte clave no del todo aprovechado; más aún si la solución pasa por profundizar la alienación, pues la diplomacia para Der Derian media precisamente para garantizar la alienación.

En segundo lugar, incluso partiendo de cuestionar toda jerarquía de opresiones o principio de inocencia como base para universalizar posiciones morales particulares - objetivo que en Haraway (2018) es explicitado al punto de señalar que el valor del cyborg es precisamente que no tiene una historia previa de la cual sentirse ni orgulloso ni avergonzado- , los tres manifiestos señalan la emergencia de nuevos actores políticos que parecen obtener ciertas ventajas epistémicas para pensar nuevos futuros precisamente por estar despojados de los privilegios de contar con un “otro” institucionalizado (hooks, 2020). Respectivamente, nos referimos a los ensamblajes humano-máquina, las mujeres de color y los monstruos de ciencia ficción (Haraway, 2018); los cuerpos contra-sexuales, en especial travestis, lesbianas y gays (Preciado, 2020); y mujeres, queers y disidentes de género (Laboria Cuboniks, 2015). Ahora bien, el aporte de hooks (2020) en este punto resulta esclarecedor y permite una relectura crítica de aquella búsqueda iniciada por Haraway (2018).

En el *Manifiesto para Cyborgs*, Haraway (2018) cuestionaba la noción de una “ventaja epistemológica” originada en el despojo que suponía haber sufrido una mayor opresión sexual y social, la cual supuestamente habilitaría a una identidad feminista a hablar en nombre de las demás. Pero lo que creemos que cuestionaba, en su búsqueda de un mito político que ensamblara lo que ya no se podía sostener unido sobre bases biológicas, era esa supuesta “inocencia” como garantía de un estatuto ontológico más cercano a un origen inmaculado de la mujer, y como modo de

legitimar una jerarquía implícita entre una diversidad de identidades feministas fracturadas y tecno-dirigidas. Ahora bien, el principio de no-inocencia que la lleva a recuperar la figura de la Malinche o a imaginar a una “Alicia Cyborg” puede ser repensado precisamente a la luz de otro concepto suyo, el de “respons-habilidad” (Haraway, 2019). Consideramos que el concepto de “punto de vista aventajado” explorado por bell hooks (2020) recupera aquella noción cuestionada y la refuncionaliza, separándola de la idea hegemónica de una mayor conexión con un origen natural perdido de la mujer negra y conectándola con la inexistencia de un “otro” institucional al cual externalizar los costos de su propia opresión. Así, acerca el concepto a la idea de responsabilidad, lo que a su vez puede servir para arraigar la gran idea expuesta por Haraway en *Seguir con el Problema* (2019), esto es, el necesario cultivo de la “respons-habilidad”.

En su trabajo de 2019, Hester no aborda la cuestión de la respons-habilidad, pero sí lo hace en el de 2022. Y en buena hora, porque contribuye a habitar la metáfora con las bases conceptuales para emergentes protocolos. Ahora bien, ambas cuestiones el “punto de vista aventajado” explorado por bell hooks (2020) y la idea de una ética capaz de navegar el futuro, pueden revincularse más explícitamente: pues esa oportunidad que brinda provenir de los márgenes respecto al centro es una responsabilidad que, si se hace de los medios sociotécnicos para ponerse en juego de modo escalable y responsivo, puede devenir definitivamente una respons-habilidad.

En su trabajo de 2019, Hester no aborda la cuestión de la respons-habilidad, pero sí lo hace en el de 2022. Y en buena hora, porque contribuye a habitar la metáfora con las bases conceptuales para emergentes protocolos. Ahora bien, ambas cuestiones el “punto de vista aventajado” explorado por bell hooks (2020) y la idea de una ética capaz de navegar el futuro, pueden revincularse más explícitamente: pues esa oportunidad que brinda provenir de los márgenes respecto al centro es una responsabilidad que, si se hace de los medios sociotécnicos para ponerse en juego de modo escalable y responsivo, puede devenir definitivamente una respons-habilidad”.

## Referencias

- Balcarce, G. (2023). *Post-humanismo espectral*. La Cebra.
- Berti, A. (2023). *Nanofundios: crítica de la cultura algorítmica*, La Cebra.
- Bidaseca, K., Lodwick Núñez, L. y Guimaraes Costa, M. (coords.) (2022). *Donna Haraway: cyberancestra*. Elmismomar.
- Braidotti, R. (2015). *Lo Posthumano*. Gedisa.
- Braidotti, R. (2020). *Conocimiento post-humanista*. Gedisa.
- Braidotti, R. (2022). *Feminismo post-humanista*. Gedisa.
- Butler, J. (2018a). *Cuerpos que importan*, Paidós.
- Butler, J. (2018b). *Des hacer el género*. Paidós.

- Crenshaw, K. (1989). Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics. *University of Chicago Legal Forum*, (8).
- Deleuze, G. (1999). Post-Scriptum a las sociedades de control. En *Conversaciones: 1972-1990*. Pre-textos.
- Der Derian, J. (1991). *On Diplomacy*. Blackwell.
- Felizi, N. y Zaragoza Cano, L. (2018). Manifiesto por Algoritmias Hackfeministas. En R. Zafra y T. López-Pellisa (eds.), *Ciberfeminismo: De VNS Matrix a Laboria Cuboniks*. Holobionte.
- Fraser, L. (6 de febrero de 2017). Xenofeminism and new tactics for the left, entrevista de Merray Gerges. *Canadian Art*. <https://canadianart.ca/interviews/xenofeminism/>
- Geertz, C. (2003). *La interpretación de las culturas*. Gedisa.
- Haraway, D. (2016). *Manifiesto de las especies de compañía*. Sans Soleil Ediciones.
- Haraway, D. (2018). *Manifiesto para Cyborgs: Ciencia, tecnología y feminismo socialista a finales del siglo XX*. Letra Sudaca.
- Haraway, D.(2019). *Seguir con el problema: generar parentesco en el Chthuluceno*, Walhuter.
- Hester, H. (2019). *Xenofeminismo: tecnologías de género y políticas de reproducción*. Caja Negra.
- Hooks, B. (2020). *Teoría feminista: de los márgenes al centro*. Traficantes de sueños.
- Hui, Y. (2022). *Recursividad y contingencia*. Caja Negra.
- Laboria Cuboniks (2015). *Xenofeminismo: Una política por la alienación*. <https://laboriacuboniks.net/manifiesto/xenofeminismo-una-politica-por-la-alienacion/>
- Laboria Cuboniks (2022). *Nuevos vectores del xenofeminismo*. Holobionte.
- Lukacs de Pereny, M. (2023). *Neó entes: tecnología y cambio antropológico en el siglo 21*. Grupo Unión.
- Parente, D., Berti, A. y Celis, C. (coords.) (2022). *Glosario de filosofía de la técnica*. La Cebra.
- Preciado, P. B. (2020). *Manifiesto Contrasesual*. Anagrama.
- Preciado, P. B. (2022). *Dysphoria mundo*. Anagrama.
- Russel, L. (2012). *Digital Dualism and The Glitch Feminism Manifesto*. <https://thesocietypages.org/cyborgology/2012/12/10/digital-dualism-and-the-glitch-feminism-manifesto/>
- Stone, S. (2020). *La guerra de deseo y tecnología (y otras historias de sexo, muerte y máquinas)*. Holobionte.

**Plataformas de ensamblajes y raros parentescos nuevos: un análisis exploratorio de tres manifiestos ciberfeministas desde una perspectiva post-humanista**

---

- Syms, M. (2013). El Manifiesto Afrofuturista Mundano. En R. Zafra y T. López-Pellisa (eds.) *Ciberfeminismo: De VNS Matrix a Laboria Cuboniks*. Holobionte
- Turkle, S. (2020). *En defensa de la conversación: el poder de la conversación en la era digital*. Ático de los Libros.
- Zafra, R. y López-Pellisa, T. (eds.) (2019). *Ciberfeminismo: De VNS Matrix a Laboria Cuboniks*, Holobionte.