

LUCIÉRNAGAS

UNA TEORÍA
FARMACOLÓGICA
PARA UN SISTEMA
DE CUIDADOS

Félix Raúl Martínez Cleves

Luciérnagas

Una teoría farmacológica para un sistema de cuidados



FUNDACION INDEX

Luciérnagas

Una teoría farmacológica para un sistema de cuidados

Félix Raúl Martínez Cleves





FUNDACIÓN INDEX

La Fundación Index es una institución sin ánimo de lucro, declarada de utilidad pública por la Consejería de Educación y Ciencia de la Junta de Andalucía, España

SERIE CUADERNOS INDEX

Coordinación editorial
Sonia Herrera Justicia

Primera edición, 2025

© Félix Raúl Martínez Cleves

© Fundación Index

Apartado de correos no 734 18080 Granada, España

Tel-fax: 34-958-293304

secretaria@ciberindex.com - <https://fundacionindex.com/>

Reservados todos los derechos. Ninguna parte de esta publicación puede ser reproducida, almacenada o transmitida por ningún medio sin permiso del editor.

Composición y diseño: Index y autor

Imagen de portada: Luna Camila Martínez Sanabria.

ISBN: 978-84-09-71245-8

Tabla de contenido

PREÁMBULO NOCTUNO	7
0 ENTRADA	11
1. ESTAR-EN-PROVINCIA	15
2. DE LA ARQUEOLOGÍA DE MEDIOS A LA GEOLOGÍA MEDIAL	23
3. LA POTENCIA DEL CUIDADO	33
4. ROBOTIZACIÓN DEL CUIDADO	43
5. TECNOLOGÍAS DE LA ESPERANZA	53
6. SIMPOIESIS	67
BIBLIOGRAFÍA	73

Preámbulo nocturno

Caminaba al borde del atardecer, hacia el final del tiempo de las máquinas, cuando de improviso llegó la oscuridad. Cayó como la cortina pesada de un viejo escenario. Una oscuridad profunda e intensa, con rastros espectrales parecidos a árboles con los brazos abiertos. No tuve alternativa, nada veía. Entonces me detuve. Me sentí desamparado cuando el ulular del viento se transfiguró en un agudo alarido. Un dolor extremo atrapó mis tobillos. Lo imaginé en forma de araña subiendo por mis piernas, hasta que el zarpazo bestial desgarró mi pecho. Desfallecí sin remedio. Mi mano buscaba un sitio seguro. Luego de unos segundos perdidos en la eternidad, me senté en lo que supuse un tronco caído. Estaba enfermo, tal vez deliraba por la fiebre. Era la oscuridad de la muerte. La oscuridad más oscura. Me quedé quieto, muy quieto. El dolor escalaba los huesos de mis brazos. Estaba en la frontera del desmayo. Pero una luz pequeñita surgió como una flor de fuego. Y luego otra y otra y otra. Eran luciérnagas. Eran miles. Pude ver las siluetas de los árboles. Apreciar la atmósfera del cuidado. Dibujar un mapa con líneas de luz. Levantarme para atrapar con mis manos una de esas luces que danzaba. La curación de los insectos fue instantánea, como lo que dura sacar una fotografía. Abrí las manos para dejar escapar a la luciérnaga. Días después fui a la casa del investigador Félix Raúl Martínez Cleves, autor del libro que usted lee en este momento, para darle la fotografía tomada esa noche. A cambio me entregó la pequeña joya que hoy tengo el honor de prologar.

—“Este es un libro que plantea una teoría, la teoría de las luciérnagas” (Martínez, 2023, p. 3) , me dijo con solemnidad. “Es una teoría fragmentaria del y para el cuidado” (Martínez, 2023, p.3), agregó con entusiasmo. No me di por entendido, así que le pregunté: ¿a qué viene eso de las luciérnagas? Inmediatamente respondió: “las luciérnagas son territorios, comunicación en tanto ritmo y danza, una sincronización no jerárquica, un llamado multiespecie y orgánico” (Martínez, 2023, p.4). —¿Acaso no tomó usted la fotografía? Esas son las luciérnagas a las que me refiero, señaló desde la perplejidad con el dedo índice.

Sacudido por el impacto de la imagen recordé sin mayor dilación el enfoque *insect media* propuesto por Jussi Parikka en 2010. Parikka, autor de preferencia, de continuo referenciado por Martínez, examina cómo los insectos han influido en la historia de los medios de comunicación, así como en la cultura humana en general. Los insectos han sido utilizados como modelos, metáforas y agentes en la evolución de la tecnología de los medios a lo largo de la historia. Son representaciones poshumanas de una nueva forma de concebir la comunicación. No obstante, el autor de este libro del cuidado va más allá, propone el símil de los insectos como una hermenéutica no lineal del texto: “cada nodo/parágrafo es como una luciérnaga que busca sincronizarse con otra a través de sus destellos” (Martínez, 2023,

p.9-10). Un postulado rizomático, diría yo¹. Es una forma de pensamiento que contrasta con la jerarquía y la estructura lineal tradicional.

El autor tampoco se detiene aquí. Sigue adelante con una propuesta innovadora: crear un sistema práctico de cuidados a partir del movimiento. Se trata de una danza. “Los cuerpos bailan, cantan, escuchan para cuidar-curar, porque es una forma de comprensión espacial; pero al mismo tiempo ese cuidar-curar es estético y epistemológico, pues todos los conocimientos poseen lugares, epistemes y memorias” (Martínez, 2023, p. 33), me explicaba, con voz acompañada, como un susurro girando en la espiral del oído.

Este libro, el que aquí presento, en sí mismo es una danza, una cartografía hecha de movimiento, de intensos desplazamientos hacia el Otro (Martínez, 2023, p. 9), de sonrisas dibujadas en el espejo del tiempo. La continuación de un proyecto poshumano, iniciado en 2017 (Martínez, 2023, p.4). Su escritura es una fábula (Martínez, 2023, p. 80). Mientras escribe cura. O desde otra dirección, leer me cura. Hay una fusión entre comunicación y cuidado.

La geología de los medios le permite al autor ubicar la comunicación digital y la enfermería de acción en los extremos de una materialidad planetaria. Así descubre la posibilidad de una curación integral, donde el cuerpo es tierra y la tierra es universo. “Un sistema de cuidado deberá propender por la construcción de formas de vida que, en medio de las localidades, se caractericen por el re-encantamiento del mundo” (Martínez, 2023, p. 5). La escritura se torna poética, un maravilloso sentido literario vagabundea entre las palabras, o se hace con las palabras, por ejemplo, cuando el estilo me transporta al vivir-muriendo del barroco. Es una recreación de luces y sombras, de luz de luciérnaga en el telón bruno de la noche, como un claroscuro del estar, del aquí y del ahora arraigado en la memoria de larga duración. Entonces el autor hace un brillante giro hacia lo local. Es un arqueólogo de los medios.

La obra de Manuel Zapata Olivella, el pensador danzante, surge de lo más profundo de la tierra. La danza es un medio de comunicación, por eso la muerte baila para burlarse de la vida (Martínez, 2023, p. 33). Le dice que volver al polvo es un mal menor, que lo terrible es el olvido, no quedar inscrito en las piedras del tiempo, o debería decir, no quedar escrito en el diario mítico de la curación. Porque cuidar y curar, según Zapata Olivella, no pueden ir separados. “No hay cuidar-curar sin caminar” (Martínez citando a Zapata, 2023, p. 38). Así la provincia y el mestizo vienen del pasado para crear y liberar el presente universal. La palabra sana, la tradición oral irrumpe en los tubos submarinos de fibra óptica para cuidar-curar. Aparece en el ordenador para desplazarse entre las pantallas de los diferentes dispositivos contemporáneos. Morir es olvidarme de mi mismo y, por lo tanto, olvidar al otro. La muerte se disfraza con la máscara del brujo, del chamán, del médico, de la enfermera. Baila sin parar durante la noche, hasta exorcizar los demonios de la enfermedad. Su danza eufórica previene el mal de ojo, sus gritos ahuyentan a los espantos. En el silencio solo quedan las luciérnagas.

¹ La noción de ‘rizoma’ es un concepto central en la filosofía de Gilles Deleuze y Félix Guattari. Desarrollado en la obra conjunta *Mille Plateaux: Capitalisme et Schizophrénie* (1980).

Martínez también tiene un agudo sentido crítico: “Industrializar el cuidado implica robotizarlo en función del capitalismo de la vigilancia²” (2023, p. 53). Hay que denunciar el mal para curarlo. Cuidar se traduce aquí por vigilar. Hay que prestar atención al cuidado. Las megalómanas empresas de tecnología de punta quieren acompañar el cuidado, porque esconden su afán de capturar información. Ese es su negocio. Por eso insisten en deshumanizar el cuidar-curar.

Al mismo tiempo, aparece la cultura del *reality* como el complemento perfecto. La caja de bombones para conquistar al amado. En los programas de realidad (*reality shows*), sea en la televisión, el *streaming* o las redes sociales, las personas comparten su vida diaria, generan una gran cantidad de datos y contenido. Esto incluye información sobre sus interacciones sociales, preferencias de consumo, comportamientos repetitivos, reacciones emocionales, intereses domésticos, entre otros factores comerciales. Con esos datos se pueden crear perfiles de usuarios más detallados para el hiperconsumo, la manipulación emocional y la predicción conductual. Es decir, pueden inyectarnos con el virus de la falsa esperanza. Aquella que nos mantiene corriendo en la rueda del hámster. Los participantes en programas de realidad se convierten en celebridades instantáneas. Sus vidas son objeto de seguimiento por su ejemplaridad, son los espejos de la esperanza capitalista, el *american dream* globalizado. Los espectadores se sienten identificados, participan a partir de votaciones en línea o con comentarios en redes sociales. También pueden crear contenidos audiovisuales relacionados con el programa. Noticieros, documentales, pódcast de llamativos *influencers*, todo es lo mismo, un *reality* continuo. Todo está dramatizado, las emociones son exageradas, se llevan al extremo por el bien del espectáculo, *showtime*. Continua felicidad en la era Kardashian.

Quiero “contribuir en hacer frente a la “tontería sistémica” (Martínez, 2023, p. 76), me dijo sin decírmelo, con la pura expresión, en el umbral de la entrada, mientras comentábamos sobre esa fotografía que parecía tomada por un replicante³, en un lugar inexplorado de la Matrix.

Me despedí con el libro en la mano. Él se quedó con la fotografía. La noche sacó sus garras en medio del camino a mi casa. El resplandor de algunos truenos fue seguido de una copiosa lluvia que terminó en tormenta. Abrí la puerta de mi casa cuando la fuerza de los vientos zarandeaba los letreros de metal, como una orquesta de óxido. Fui a la biblioteca, encendí la lámpara, abrí el libro después de constatar que otro texto de Martínez seguía en la biblioteca: *El Tiempo en el Posthumanismo, Aportes para una Bioética 4.0* (2022). Me gusta eso de tener todos los libros de un autor a la mano. Volví mis ojos al escritorio, abrí el libro

² El término ‘capitalismo de la vigilancia’ fue desarrollado por el autor Shoshana Zuboff en su libro *The Age of Surveillance Capitalism* (2019). Aparece en la discusión contemporánea sobre la economía y la tecnología, especialmente en relación con las grandes empresas de tecnología como Google, Facebook, Amazon, etc. Se caracteriza por la recopilación masiva de datos personales a través de plataformas digitales y dispositivos conectados, de nuestras interacciones en redes sociales, compras en línea y otros comportamientos digitales, con el fin de analizar y monetizar esos datos. Ha generado importantes preocupaciones sobre la privacidad, la seguridad de los datos y el poder de las grandes empresas tecnológicas.

³ El replicante es un personaje creado por Philip K. Dick. Es un tipo de robot humanoide que es indistinguible de los humanos normales, salvo por una fuerza y agilidad superior. Aparece en la franquicia de *Blade Runner* (1982-2019). Es una de las representaciones más importantes del ciberpunk.

y leí: “... nos permita realizaciones críticas de las epistemes de la Enfermería y la Comunicación Social. Así que, con/para el fármaco, nuestra tarea es encantar, hechizar, hacer una fiesta para pensar-obrando (mètis), gestamos una farmacia en donde la puesta en escena favorezca tal propósito” (Martínez, 2023, p. 83). A mi memoria llegaron los signos de un papiro egipcio, largo y rectangular que, junto al símbolo de la medicina, anunciaba la venta de aceites sanadores en un bazar del barrio antiguo. Estaba encima de un montón de estatuillas de latón que representaban a Imhotep (Ἱμοῦθης): *El sabio Imhotep, médico del Faraón, arquitecto de renombre, consejero y escriba del Rey Zoser, con sus remedios iluminó Egipto, un legado que perdurará por siempre, como las pirámides donde desfallece el tiempo de los inmortales*. Supongo que el jeroglífico era falso, como la estatuilla, el bazar y los perfumes.

Solo unas últimas frases. Los libros de Félix simplemente me atrapan. En su lectura mis ideas se entrelazan como enredaderas, porque están tejidas con los hilos invisibles del discernimiento. Los conceptos son luminiscencias que parpadean en la penumbra, iluminan el camino hacia la comprensión. Las sonrisas resuenan como campanadas sutiles, son un bálsamo necesario. La lectura fluida se convierte en un río que nos lleva a lugares inexplorados, donde la imaginación y la reflexión crítica se extienden como un espejo de agua en el que debemos mirarnos para crecer. O en el caso específico que aquí nos acontece, para construir sistemas de cuidados.

Alfredo Saab, 11 de septiembre de 2023
(Profesor, Universidad Externado de Colombia)

0. Entrada

Ante la tontería sistémica

“Cuidar no es una mercancía más sometida a las leyes de la oferta y la demanda. El cuidado es imprescindible e indispensable”.
Victoria Camps, *Tiempo de Cuidados*.

Este es un libro que plantea una teoría, la teoría de las luciérnagas. Está inspirado y guiado por diferentes autoras y autores, de distintas procedencias, pero advierto que sigue una propuesta que está presente en varios trabajos de Bernard Stiegler, sobre la necesidad de pensar uno o varios ‘sistemas de cuidado’ como una forma de gramatización, organología, farmacología y terapéutica, con el propósito de contribuir a *otras* economías políticas. Todo cuidado y, en particular, cuidado-de-sí, como decía Michel Foucault, requiere tiempo para ocuparnos de nosotras/nosotros mismos ante nuestra incapacidad de hacerlo — como sostuvo Groys en la tesis central de su *Filosofía del cuidado* (Groys, 2022).

Esta teoría de las luciérnagas es una teoría fragmentaria del y para el cuidado. Es una apuesta deconstructiva y, como nos lo recordó Stiegler, no podemos constituir este tipo de propuestas en prescripciones, ya que “nuestra tarea es la de hacer una crítica farmacológica⁴ de nuestra época, desde el horizonte de una organología general (...) que lo ponemos en discusión pública para que la sociedad prescriba” en tanto esa es la política (2013, p.336). De ahí que, por sistema de cuidado se comprenda, con la ayuda de la perspectiva de Stiegler, una forma de economía política, una economía de la contribución, que tiene como epicentro “una crítica farmacológica de nuestra época” en función de procesos de individuación (Stiegler, 2013, 2016b). Pero ¿por qué luciérnagas? Porque, como lo notaremos en uno de los apartados de esta rayuela, las luciérnagas son territorios, comunicación en ritmo y danza, una sincronización no-jerárquica, un llamado multiespecie y orgánico. Al mismo tiempo, está planteada como un habitar deviniendo-territorial, como dice Despret, en función de maneras de estar vivos (Morizot, 2021) y concediendo atención (Despret, 2022).

Este trabajo es la continuación del largo proyecto sobre los poshumanismos, el cual inicié en 2017. Forma parte de pesquisas en archivos con multiplicidad de formas, de atravesar disciplinas e intentar caminar más allá de ellas. Metódicamente es un re-construir historias, de un “contar como escuchar” (U. K. Le Guin, 2017). De hecho, Le Guin ha alimentado las siguientes líneas de muchas maneras, pero, ahora huelga decir que, con especial énfasis, su “teoría de la bolsa de la ficción” (U. Le Guin, 2022) ha sido un empujón importante para desplazar el pensamiento, hasta hacer estallar la cabeza. Al mismo tiempo, el presente documento es un tipo de manifiesto para continuar haciendo frente al

⁴ Es una forma de pensar y organizar las prácticas en función de cuidar la técnica, todo un preocuparse por la época que vivimos, y así enfrentar la entropía (del Antropoceno) a través de la producción de conocimiento del orden colaborativo y contributivo.

Antropoceno a través del cuidado y como una forma de responsabilidad respecto de las localidades. ¡Basta ya de promover las acciones de corte identitario! Dejemos los eufemismos fuera, y digamos que nos enfrentamos a formas de materialización del Antropoceno con epistemologías degradadas que se enraízan en las localidades en forma de parroquialismo identitario.

Ismail Kadaré muestra en su *Palacio de los Sueños* la gestación de un tipo de entidad-institución que tiene como tarea la conservación de los sueños de un imperio. Para ello, en un esfuerzo de archivación total, los funcionarios no solamente recogen, sino que clasifican hasta identificar y seleccionar los que consideran peligrosos (Kadaré, 1991). Se trata de un tipo de máquina de interpretación, de forma muy similar a la que Ricardo Piglia nos mostró en *La Ciudad Ausente*, y de las persecuciones manifiestas en *La policía de la memoria* de Yoko Ogawa, o la misma agencia de control de tipo orwelliano que ronda varias de las obras de Ray Loriga (Loriga, 2018; Ogawa, 2021; Piglia, 2006). Esas metáforas son precisas en una época caracterizada por Fredric Jameson por su anti-utopismo, anclado en la mercantilización de los pasados y las vigilancias disfrazadas (Jameson, 2000, 2009). Pensar un sistema de cuidado es un más allá y un más acá de los recursos utilizados actualmente para sustituir el cuidado por monitoreo; ser cuidados por robots o dejar nuestros sueños de cuidado a un *reality* de moda. Todo ello con notable desinterés por la localidad, a menos de que sea para *identificar* y eliminar a cualquier opositor, tal y como lo describe Kadaré.

Un sistema de cuidado deberá propender por la construcción de formas de vida que, en medio de las localidades, se caractericen por el re-encantamiento del mundo. Asistimos a un “shock técnico” (Klein, 2007, 2020; Stiegler, 2014, 2015c, 2015a), nutrido por las ignorancias (como negaciones al conocer), y diseminadas desde los lugares de la Comunicación Social y la Enfermería; en tanto la digitalización de la vida como la robotización del cuidado están en plena proletarización.⁵ Esto no es ninguna metafísica; en cambio, es toda una tarea educativa, que supera las aulas, que busca hacer visible, legible y significativo el conjunto del mundo vivo que, usando las palabras de Morizot, nos implique “reaprender a vivir” (2021). Hasta ahora, solamente nos fijamos en nosotras/nosotros mismos, cosa que alcanza su esplendor en ese espejo de Narciso llamado pantalla, convirtiendo en invisible la vida (en su conjunto) de la que hacemos parte, pero no con la perspectiva de la excepcionalidad humana. La simbiogénesis es una forma que, puntualizada en diálogos entre la Comunicación Social y la Enfermería, se convierte en un ejemplo de comprensiones y puesta en marcha de una farmacología y una terapéutica que signifiquen gestar un sistema de cuidado. La hipótesis, a propósito de este diálogo, es que puede contribuir a renovar esa sensibilidad que desaparece. Porque, por un lado, la Comunicación Social hoy hace lo que hizo la pintura para invisibilizar, mientras que el cuidado, que era el baluarte de la enfermería, hoy es desplazado por el monitoreo.

Estelle Zhong Mengual y Baptiste Morizot dicen que el Renacimiento leyó la naturaleza como un libro, y que la forma para la lectura de ese libro fue el lenguaje matemático, constituyendo todo un “régimen de legibilidad”; se sucede, entonces, una transformación del territorio vivo en “desiertos de materia ilegibles” (Mengual y Morizot, 2018). Esto nos implica preguntar por la matematización del mundo que conlleva hoy a la

⁵ Por ‘proletarización’ Bernard Stiegler (2016b) entiende un proceso de pérdida del saber hacer y el saber vivir.

digitalización, nutriendo a todos los campos del saber. No se trata de negar las matemáticas, sino de interrogarnos (epistemológicamente) por esa ‘andadura’ de mostrar lo posible a través de lo imposible. Se trata de empujar una “apreciación estética de lo vivo” (Mengual y Morizot, 2018), ahora, desde aquí, en localidad y con puentes entre la Comunicación Social y la Enfermería. Las enfermeras, los enfermeros, las comunicadoras y los comunicadores son luciérnagas.

1. Estar-en-provincia

Devenir provinciano y luciérnagas

§.1. Desobedecer

Estar-en-provincia es desobedecer. Porque como lo ha mostrado Georges Didi-Huberman (2020), desobedecer implica inventar otra cosa; o, en palabras de Bernard Stiegler (siguiendo a J. Derrida), criticar es un innovar lejos del programa establecido (Derrida, 2017). Y este inventar/innovar se presenta ante una pérdida, algo que no está o algo que no funciona. Entonces, se pone en movimiento una *intervención*, un “atravesar los materiales del tiempo, del lenguaje, de las imágenes o de los gestos para obtener de ellos nuevas perlas, nuevas brasas a remover” (Didi-Huberman, 2020, p. 436). Así las cosas, en esta propuesta hay un gesto, un querer levantarse contra un mundo —incluso intelectual— que se impone por medio de una poderosa burocratización que lo invade todo. Y con ello, una violencia ante el acondicionamiento lineal que impide la imaginación como facultad política y potencia crítica (Didi-Huberman, 2020). Por eso, en medio de las multitudes y polifonías, hemos buscado experimentar con otras formas temporales, en las cuales, de manera simultánea, sucede un cruce de materiales que nos recuerda nuestra condición de *compost*, como le gusta decir a Donna Haraway, y que nos alegra porque significa “seguir con el problema” (Haraway, 2019), y con las luchas.

Rodolfo Kush dijo hace algunas décadas que en América Latina podemos llegar a pensar que prima más el *estar* que el *ser* (2007). Sin embargo, tras una fuerte embestida colonial, la cual no desapareció durante las adaptaciones modernas en este lado del mundo, la metafísica de la esencia terminó por alimentar la *identidad*. El conjunto de esta apuesta sigue el halo de diversos pensadores, pero en particular el de Bernard Stiegler y el Colectivo Internación, y está sintetizado en la obra *Bifurcar* (Stiegler, 2020). Empero, no se limita a una descripción o llana repetición de dichas ideas, aunque las capitula. No obstante, se prefiere continuar esas propuestas y presentar eso que aquí se llama estar-en-provincia, ya sugerido en otro lugar (Martínez, 2022), pero no desarrollado. Estar-en-provincia implica un devenir-provinciano, que lejos de esencialismos y lugares comunes, se nutre de la diversidad y la *simpoesis*.

§.2. Imaginar

Esta política de la imaginación nos hace proponer un probar/tocar, en medio de una época trastocada, el tránsito de una historia-sol a una historia-luciérnagas (Didi-Huberman, 2020; Foucault, 2001). Es nuestra forma de levantarnos ante la catástrofe; esa misma en donde se busca inscribirnos un futuro en singular. Ya ha dicho Isabelle Stengers que, ante semejante panorama, las tareas se sintetizan en la intervención, la regeneración, la intrusión y el honrar en medio de la dicha que implica pensar/imaginar en función de la vida (Stengers, 2017). Así, esta toma de la palabra es algo más que gritos; más bien se constituye en cuerpos

moviéndose en los espacios (físico-temporales) que nos enseña la teoría *queer* (Muñoz, 2020), y procurando respons-habilidad manifiesta en la creación. Unas tareas creativas ante una historia-sol, propia de las fatalidades, de la homogeneidad de pensamiento que solo nombra, pero que no habita otras formas de vida; a veces, ni siquiera le importa la vida misma.

§.3. Mapas

La metáfora de las luciérnagas, traída hasta nosotras/nosotros por Foucault y Didi-Huberman, y aquí apropiada, se corresponde, en primer lugar, con esos destellos que contrarían la luz totalizante del sol; y que, como ideal de soberanía, se impone a pesar de todo, todas y todos. Ese destello de las luciérnagas ocurre en el espacio abierto, en medio de la noche, en función de juntarse y comunicarse. Para que esa hermosa sincronización se suceda entre las luciérnagas, no solo se pone en marcha esa mezcla entre oxígeno, calcio, magnesio y luciferina, en la cual la gestación de un anión superóxido y un electrón adicional precipita la reacción de dicha luciferina; también, se sucede en una comunicación, que sin un ‘alguien’ que oriente todo, cosa común en la naturaleza y en general en el universo, se produce un ritmo titilante. Toda una conexión visual, una necesidad de verse y de relacionarse ante los obstáculos. Las luciérnagas, con diferencia del sol, además de su pluralidad, aparecen para contribuir en lo que Saint-Exupéry imaginó como mapas nocturnos que nos orientan en nuestros recorridos.

§.4. Re-crear

La teoría-luciérnagas, además de plural, se corresponde con eso que Foucault y de Certeau mostraron (en el conjunto de sus obras) como una apuesta respecto del desplazamiento hacia lo otro y el Otro. Ese movimiento se nutre de heterología, heterotopía y heterocronía buscando *intervenir*⁶ la teoría-sol. Esto podría divisarse con mucha abstracción de no indicarse que se trata de un gesto crítico⁷, ya que se encuentra con ‘saberes sometidos’, que son saberes históricos, saberes de la gente. Así que estamos prestos a voces, y con ellas a cuerpos, imágenes, modos de ver, *misreadings*, intrusión de recursos digitales, para encontrarnos con diversos diálogos y distintas historias. Por eso, esta propuesta no puede darse por “temas” o “unidades”, sino en “versiones” (Despret, 2018)⁸ manifiestas en nodos –que aquí se muestran en párrafos–. Cada nodo/párrafo es como una luciérnaga que busca sincronizarse con otra a través de sus destellos.

⁶ Stengers (2017, p. 1) propone con ‘intervenir’ algo que “experimentamos cuando, durante un debate, un participante toma la palabra y presenta la situación debatida «un poco de otro modo», suscitando un leve tiempo de detención. Luego, por supuesto, el debate prosigue como si tal cosa, pero algunos entre aquellos y aquellas que escuchaban harán saber más tarde que se sintieron impactados. Eso es lo que sucedió durante un debate en la televisión belga a propósito del calentamiento climático, cuando expresé que «estábamos terriblemente mal preparados para hacer frente a lo que estaba ocurriendo».”

⁷ Didi-Huberman (2020) nos recuerda que “el tamiz de la crítica no se agita solo para discriminar lo verdadero de lo falso: su movimiento no se hace sin ese gesto humano mediante el cual, desde la turbulencia compleja de los granos pesados y ligeros, se levanta algo como el indicio mismo de nuestro deseo de libertad” (p. 90).

⁸ Despret (2018) nos recuerda la diferencia entre ‘tema’ y ‘versión’. En francés *version* es traducción directa de una lengua extranjera a una lengua materna; mientras que *thème* se corresponde con una traducción inversa de una lengua materna a una lengua extranjera.

El interés por esta metáfora radica en plantear que este trabajo es un intento de contribución a lo que Katie King ha denominado como “historias que cuentan conocimientos” —como una forma de llamar a la epistemología—, en función de lo que ella, también, llamó “recreaciones en red”, para mostrar la tarea transdisciplinar que nos implica responder al mundo que habitamos (King, 2011). Esa transdisciplinariedad es como ese titilar de las luciérnagas que buscan sincronizarse; teorías-historias múltiples. Toda una forma de lo que Bernard Stiegler (siguiendo a los ‘padres’ de la psicología social) denominó “investigación contributiva”, de tal manera que nos permita “bifurcar” para luchar contra la entropía que caracteriza el Antropoceno (o *capitaloceno*). Y como toda *historia* es una polifonía, y en algunos caminos se buscan escuchas múltiples, orígenes diversos, pensando-cuidando constantemente, lo que implica a su vez muchas *historias*-epistemologías en función de futuros plurales.

Ese pensar es un preguntar, un gesto de curiosidad, el cual nos implica volver-la-mirada —un responder—, porque es ahí, en ese momento, cuando todo se nos pone en cuestión. No solo para saber de dónde vienen las cosas y los procesos, sino para comprender los programas económicos y políticos en los cuales nos instalamos, y en los que decimos que ‘innovamos’. Es Alicia cayendo por la madriguera, según repetía Morfeo en Matrix, porque lo más importante de la caída no es ella en sí misma, sino el retorno de Alicia a lo mundano, y allí plantearse preguntas, imposibilidades, aunque también respuestas.

§.5. Defender

Ese encuentro con los ‘saberes sometidos’ se produce en lo que he llamado una alquimia, caracterizada por un juntar la arqueología (como método), una genealogía (como táctica) (Foucault, 2001), que con una geología (Parikka, 2015, 2021) nos ofrezca la materialidad de la apuesta metodológica. De tal manera que nutramos una excavación de la historia del capitalismo contemporáneo, al pensar el archivo, las metódicas y las fuentes. Todo ello instalado en localidades, en donde los saberes que se pretenden liberar activen/nutran combates variados. Se trata, insistamos, de una “insurrección de saberes” para cortar el tiempo (Didi-Huberman, 2020), de tal forma que nos desmarquemos de lo “básico” —lugares comunes—, para, como decía Foucault, “defender la sociedad” (más allá del lobo investido de cordero del Estado contractual). Es una insurrección contra el poder centralizado, manifiesto en esa *historia*-sol, sobre la que ha insistido la institucionalización de las disciplinas desde el siglo XIX. Pero no hay innovación o insurrección mientras se omite cambiar nuestro sistema de creencias. Por eso, discutir con la forma de organización del discurso científico, materializado en conceptos, nociones, metodologías, métodos y hasta herramientas, e incluso la pretensión de dar vuelta a la sociedad, sería un canto de sirena.

Por ejemplo, muchas de nuestras preguntas y análisis siguen instalados en formas de pensar provenientes del siglo XVIII⁹ con respecto al Estado y la Sociedad,¹⁰ mientras que los movimientos sociales, desde por lo menos la década de 1990. Esto hace evidente que a individuos y comunidades les interesa poco o nada esas definiciones de sí mismos como ciudadanos en tanto sujetos de derecho (asociados a la propiedad) (W. Brown, 2015; Sassen, 2007, 2010; Sennett, 2019).¹¹ ¿Acaso a los ocupas norteamericanos o españoles, a los

⁹ Desde su surgimiento a finales del siglo XVIII hasta el presente, la democracia liberal europea siempre ha estado saturada por los poderes y los valores del capitalismo. De modo más general, a través de sus abstracciones políticas y legales, ha asegurado el poder y los privilegios de aquellos con dominio social, a la vez que consagra no solo la propiedad privada y los derechos del capital sino el racismo y una división sexual del trabajo que subordina y tiene normatividad de género. La imbricación de la democracia liberal con los privilegios, las desigualdades y las exclusiones queda enmascarada a través de sus formulaciones específicas como la igualdad ante la ley y la libertad basada en derechos y a través de un tesoro de preceptos tácitos como la autonomía moral y la calidad de persona abstracta. En conjunto estos preceptos aseguran la vida social, cultural y económica desigual y no libre a la vez que reniegan su intersección con divisiones de trabajo y estratificaciones de clase arraigadas y su movilización de normas de la persona moldeadas por la raza, el género y la cultura (Brown, 2015, p. 285)..

¹⁰ En suma, hay que deshacerse del modelo del Leviatán, de ese modelo de un hombre artificial, a la vez autómatas, fabricado y unitario, que presuntamente engloba a todos los individuos reales y cuyo cuerpo serían los ciudadanos pero cuya alma sería la soberanía. Hay que estudiar el poder al margen del modelo del Leviatán, al margen del campo delimitado por la soberanía jurídica y la institución del Estado; se trata de analizarlo a partir de las técnicas y tácticas de dominación. Creo que ésa es la línea metódica que hay que seguir y que traté de seguir en las diferentes investigaciones que hemos [realizado] los años anteriores sobre el poder psiquiátrico, la sexualidad de los niños, el sistema punitivo, etcétera (Foucault, 2001, p. 42).

¹¹ Muestra claramente Saskia Sassen (2007, 2010) que la ciudadanía, como institución moderna, que además se puede referir en un sentido estricto a la relación legal entre individuo y sistema político, sigue también estando atada a la ciudad medieval. Richard Sennett (2019), insistió hace poco en cómo al final de dicha época —la medieval— se pulió la tensión entre *cit* y *ville*, entre ciudad vivida y ciudad construida. Pero semejante distinción que alimentó tanto al derecho urbano (medieval) como a una forma de economía política que resulta ser el asidero del capitalismo, igualó a ciudadano —el que vivía en una ciudad— con el de nacional, y entonces el hecho de haber nacido en un territorio determinado ya significaba obediencia en el marco del sistema político existente en ese lugar. No en vano, el mundo moderno se abrirá con la materialización de un contrato entre Estado y sujeto, en tanto este último se hacía ciudadano como sujeto de derechos. Así que, insiste Sassen, esa economía política se concentró en la industria, la energía y la producción; con ello, además, se sumaba a la condición de ciudadano la de propietario —cosa nada nueva, porque cuanto menos en términos materiales, eso ya resultaba así entre los atenienses. De este modo, los ciudadanos, convertidos en nacionales, fueron el nutriente poderoso para las concreciones de los modelos de Estados-nación del siglo XIX, y con ellos, de los nacionalismos. Bien advierte Sassen y otros que, el neoliberalismo y los procesos de globalización y mundialización fracturaron el Estado-nación, modificando toda relación que habíamos construido con él. Entonces, lo que tenemos es un conjunto de interrogantes, que van desde lo que ocurre con y tras las privatizaciones como privaciones notablemente atadas a las precariedades de la vida y las violencias; pasando por preguntar qué pasa con la construcción de otros derechos o el reconocimiento tardío de otros sujetos (como las denominadas “amas de casa”) o quienes se radican en el espacio del trabajo “informal”; hasta pensar cómo estudiar todo esto a través de prácticas, identidades difusas y localizaciones. Por eso, la ‘ciudadanía’ es un término desterritorializado, mientras que sus antiguas definiciones resultan insuficientes, así como las condiciones cambiantes donde se arraiga. No en vano, luchas y levantamientos buscan recuperar o construir la “esfera pública”, tanto en la ciudad como la hemos conocido, como la ciudad-global que se encuentra con la digitalización de la vida, y la existencia de otros actores sociales, antes no considerados. Así que hoy, el criterio regulador (y hasta biopolítico) de la obediencia se deshace de las funciones/obligaciones que tenemos respecto del Estado, mientras las fronteras se hacen líquidas y entonces los derechos humanos se enfrentan, más allá de imperialismos, con diversidades, desigualdades, reivindicaciones y desterritorializaciones. Por algo la preocupación de Wendy Brown está en que, “ciudadanía, en su modo más escueto, no es más que afiliación. Cualquier cosa ligeramente más robusta inevitablemente vincula con el patriotismo, el amor a la patria, sin importar si el objeto de apego es la ciudad, el país, el equipo, la empresa o el cosmos” (Brown, 2015, p. 304).

indignados, al feminismo negro, a los jóvenes de las ‘primaveras árabes’, o a los que llevaban sombrillas en Hong Kong, les preocupaba ser reconocidos por el mismo sistema que les ha ignorado o enterrado? Seguramente a todos esos cuerpos que no estaban atados a las pantallas lo que les ha interesado, como mostró Chile (durante 2019), es una re-escritura, pues de mantenerse el régimen-sol (y su respectiva *historia*-epistemología) nada cambiaría y solo el gatopardismo haría de las suyas.

§.6. Bifurcar

En la localidad está la vida, insiste el Colectivo Internación en *Bifurquer* (2020). Bien se sostiene allí que “la localidad así concebida es el motor de la diferencia misma: no está constituida por su identidad (no la tiene: surge del defecto original golpeado —y como misterio— por la exosomatización), sino por su potencial de diferenciación”¹² (Gilmozzi et al., 2020). No se trata de referir el pasado, el asunto es hacer memoria como contribución a una economía política que plantee otros modelos distantes de la entropía, de la destrucción.¹³ Pensar las localidades no se corresponde con reduccionismos y determinismos. Se trata de una respuesta y forma de lucha contra la entropía del Antropoceno, que atiende la potencia de los nichos ecológicos y, en particular, la diversidad que se enfrenta relacional y funcionalmente con la identidad. Por eso, la localidad es pensada como un metabolismo con principio en la diferencia —no en vano el nicho ecológico—, que está en diálogos con otras localidades mayores y menores, con el propósito de gestar futuros plurales a partir de conocimientos compartidos (desde las localidades mismas) (Stiegler, 2018, 2020). Por lo tanto, la idea de ‘bifurcar’, construida en el marco de esa propuesta de investigación contributiva, es tan interesante, en tanto emerge de la diferencia y no de la preconstitución identitaria y la entropía.

Todavía se confunden las localidades y su procedencia de la internación, con lo que Jameson (2000) llamó a tener precaución, y se trata de hacer pasar lo local con la pretensión de “Disneylandia-América, que le reconstruirán a usted su propia arquitectura nativa, con más exactitud de lo que usted mismo sería capaz de hacerlo” (Jameson, 2000, p. 174). No debe olvidarse que la escuela continúa ese apego a la historia nacional —en un ejemplo disciplinar—, como parte del proyecto social decimonónico del Estado-Nación, sustituido durante el siglo XX por las más variadas formas de industrias culturales que, cómo advirtió Stiegler, conforman un conjunto de acciones corto-placistas radicadas en el control de atenciones (Stiegler, 2016b).

§.7. Transmedia

Foucault levantaba la voz en su atiborrado seminario (entre 1975 y 1976) y sostenía que los poderes no son nunca “absolutamente absolutos”. De este modo, alterar conceptos, nociones, métodos y aprendizajes-enseñanzas es una manera de cuestionar el proceso civilizatorio con todo y sus principios (Foucault, 2001). Además, eso de los elementos centrales de ese sistema en tanto clase, raza y género es la inoculación de la separación ficticia

¹² Traducción propia.

¹³ Stiegler, Vignola y Azar recordaron recientemente (2020) el cómo Nicholas Georgescu-Rogen se enfrentó a Joseph Shumpeter, mostrando que la economía industrial conduce a la entropía y, con ello, a la destrucción.

entre naturaleza y cultura, en la cual la primera se muestra sometida por la segunda. Por eso, y como ha planteado de forma sintética Jussi Parikka (2015), el archivo es la Tierra, y pensarlo así implica un interés profundo por su materialidad, especialmente por la basura. Ya Walter Benjamin había sugerido un sendero en sus *Pasajes*, a un investigador parecido a un “ropavejero”, que entre jirones desechables se encontraba con una época (2007). No obstante, la forma inmediata de la ampliación del archivo más allá de los límites del depósito de ‘papeles’ implica un trabajo sobre los métodos, que Parikka relaciona con un vínculo entre las metodologías artísticas en tanto asunto de *bricolaje*, *sampleo* y *circuit bendig*. A esto yo sumaría el *cut-up*, la poligrafía social y todo un hackeo ya mostrado en otro lado (Martínez, 2020), además de valernos de esa semiótica general que Donna Haraway ha utilizado desde *El Manifiesto Ciborg*.

Se trata, entonces, de ir a los “subsuelos de la industrialización y el capitalismo” (Parikka, 2015), y encontrarnos con ese Michael Jackson que baila sin cuerpo para constatar el neoliberalismo¹⁴ que se dispersa en asedios a la salud, la educación o la ampliación de las enfermedades, o colonizaciones del pasado hasta convertirlo en suvenir; o, preguntarnos, desde la toma de la televisión rumana, las transformaciones producto de las imposiciones de una visión conocida como “silicolonización”, que usando Armas de Destrucción Matemática (O’Neil, 2018, 2022), nos mantiene atados a las pantallas; o, como a través de aquellas palabras de Benjamin Bratton (2015), al sostener que “llevamos pequeños pedazos de África en nuestros bolsillos”¹⁵, nos interrogamos por los conflictos contemporáneos. De esta

¹⁴ Bien advierte Brown (2015) que, “la ley y el razonamiento legal no solo dan forma a lo económico sino que economizan prácticas y esferas nuevas. En este sentido, la ley se convierte en un medio para diseminar la racionalidad neoliberal más allá de la economía, incluidos los elementos constitutivos de la vida democrática. Antes que solamente asegurar los derechos del capital y estructurar la competencia, la razón jurídica neoliberal reestructura los derechos políticos, la ciudadanía y el campo mismo de la democracia en un registro económico, y al hacerlo, desintegra la idea misma del *demos*. El razonamiento legal complementa, por consiguiente, las prácticas de gobernanza como un medio en que la vida política democrática y sus imaginarios se destruyen” (p.207).

¹⁵ Las palabras completas de Bratton (2015) son las siguientes: “The Stack's need for more exotic elements is intense, and even relatively mundane consumer electronics and Cloud tethers (aka “phones”) contain dozens of different minerals and metals sourced from every continent. Some crucial metals are drawn largely from rich and vulnerable mines in central Africa. In the east of the Democratic Republic of Congo (DRC), for example, big chunks and little pebbles of tantalum (coltan), cassiterite (tin), wolframite (tungsten), and gold are pulled by hand from cold, sludgy mountain rivers, often by children, and eventually they make their way into the device component supply chain. In 2009 a few mines here produced 13 percent of the world's mined coltan, an inert metal used in ubiquitous tiny capacitors, especially for cell phones. From this same land, the Belgians took ivory, the Americans cobalt, and now billions of Earthlings everywhere carry little bits of Africa around with them in their pockets. The financial rewards of mining and trading in electronics have contributed to devastating effects in the region, including overlapping civil wars in the DRC and next door in Rwanda (from 1998 to 2003, upward of 5 million people died in the Congolese civil war, making it by one from 1998 to 2003, upward of 5 million people died in the Congolese civil war, making it by one measure the deadliest conflict since World War II). Extraction and export of minerals, both legal and illegal, have been controlled and taxed by competing militias and organized crime; away from the relative stability of the cities, these groups continue to terrorize local populations and use the proceeds of this export trade to finance ongoing wars over local territorial positions. The smoldering conflict is a war partially financed with the manufacturing capital of smart phones and laptops; inevitably, the smooth skin of the device demands gore to feed its gloss. Deforestation in the pursuit of new sources of coltan in remote areas populated by gorillas has also led to an increase in the trade and consumption of bush meat, a quasi-cannibal economy that may also allegorize widespread war crimes in nearby villages. Exported minerals are sent to smelting companies, mostly in China, India, Thailand, and Malaysia, where they are mixed with metals sourced the world over (Australia and Brazil are the other major sources of

manera, pensar nuestras fuentes con un criterio *transmedial* trae consigo considerar los cuerpos que eran y son memorias junto con los minerales, por tan solo llamar un ejemplo, antes de que sean los medios que conocemos. Esa ha sido nuestra forma de experimentar/intervenir los tiempos, para gestar alternativas, para encontrarnos con otras materialidades y *humusidades* en clave *multiespecie* y *naturocultural* como nos los ha enseñado Donna Haraway.

§.8. Honrar

Es nuestra forma de levantarnos y enfrentarnos a los *shocks*, y con ello gestar caminos en contra del Antropoceno. Todo un “honrar”, que como le gusta decir a Isabelle Stengers (2017), corresponde a una “lucha política por todos lados” en función de la vida. De este modo, miramos de frente a los fantasmas con esta *historia-luciérnagas*, en medio de esta propuesta *perdida* en una cierta localidad del mundo. Una forma de lucha para trastocar el tiempo lineal, que es el tiempo del progreso, el tiempo que nos deja sin alternativas. De manera simultánea, en medio de la aceleración y la saturación, está el cuerpo docente¹⁶, cuerpo que también se queda sin tiempo para la experiencia, que se manifiesta, entre otras cosas, en leer, preguntar y pensar. Este deberá levantarse de formas múltiples, siempre y cuando no le interese reducir los espacios universitarios a repeticiones-ignorantes. En un sentido parecido al que Brown (2015)¹⁷ ha notado para la educación, los espacios universitarios son evidencia de una desesperanza que insiste en las desigualdades, presumiendo de aquello que le falta: (bio)ética e innovación.

coltan). More recently, the “conflict minerals” cause has taken its place among other Konyisms, but potentially effective legislation has been passed, including in the United States, that requires electronics manufactures to better police their own supply chains” (pp. 229-230).

¹⁶ Cuerpo en el sentido de gremio y cuerpo respecto de las corporeidades individuales.

¹⁷ Dice Brown: “El ciudadano también acepta la intensificación neoliberal de las desigualdades como algo básico para la salud del capitalismo: lo que incluye los salarios por debajo de la línea de pobreza de la mayoría y la inflada compensación de los banqueros, los directores ejecutivos e incluso los administradores de instituciones públicas, e incluye también el acceso reducido de los pobres y la clase media a bienes que antes eran públicos y ahora han sido privatizados. Este ciudadano libera al Estado, a la ley y a la economía de la responsabilidad hacia sus condiciones y sus predicamentos y de la obligación de responder a ellos, y está listo cuando se le pide que se sacrifique a la causa del crecimiento económico, el posicionamiento competitivo y las restricciones fiscales. Por consiguiente, de nuevo, una racionalidad que nació en oposición al fascismo acabó por reflejar ciertos aspectos de él, aunque a través de poderes sin rostro, cuya mano es invisible, y sin un Estado autoritario. Lo anterior no quiere decir que el neoliberalismo sea fascismo o que vivamos en una época fascista. Solo busca señalar las convergencias entre algunos elementos del fascismo del siglo XX y los efectos imprevistos de la racionalidad neoliberal [...]” (p.305).

2. De la arqueología de medios a la geología medial

Materialismos contemporáneos renovados para las políticas de la vida

“Cada segundo que pasa, un futuro posible desaparece”.
McKenzie Wark, *Capital is Dead*.

§.9. Arqueología de medios

La geología de medios sigue a la arqueología de medios (Parikka, 2012, 2015). Esta última, además de tener una preocupación por “excavar el pasado para comprender el presente y el futuro”, le interesa superar las lecturas históricas y proponer debates alimentados por las artes y las metodologías de disciplinas variadas. Ocurre tal cosa, porque como le gusta insistir a Parikka (2012, 2015, 2021), es preciso construir un método (arqueológico) para investigar la “cultura digital”¹⁸. Así mismo, según sintetiza el mismo Parikka (2012), nutrido de influencias diversas¹⁹, pensar esa cultura digital implica considerar de forma central la historia, el tiempo y el archivo. Este último es central en tanto sus transformaciones aceleradas, sus propias duraciones, y sumaría diciendo que sus condiciones de propiedad²⁰, pues son consignaciones de la experiencia, cuando no resultan ser la experiencia misma. Asistimos a una época de archivación total (Tello, 2018), y eso requiere otras formas de pensar, otras *historias*-epistemologías, todo un trabajo transdisciplinar como advertimos antes.

Pero la obra de Parikka es ejemplar porque no solo da cuenta de aquello que puede significar la arqueología de medios, sino también de cómo podemos usarla. De ninguna manera se olvida la poderosa tarea que trae consigo en tanto es en sí misma una política notablemente preocupada por el futuro. Un método que consiste en hacer énfasis en las conexiones, escasamente en las reproducciones, en tanto es pensar y crear de forma simultánea. Por eso, Parikka se apoya tanto en Deleuze y Guattari, como en la pensadora

¹⁸ Por ‘cultura digital’ Parikka (2015) entiende un entrecruce de las transformaciones, especialmente aquellas provenientes de la química, la informática, el diseño y la alta dependencia de energía, en un marco de capitalismo industrial y que, junto con las narrativas relacionadas con las tecnologías, afectan nuestras experiencias, en particular, las del orden temporal. En síntesis, una forma de habitar, en la cual la obsolescencia juega un papel central.

¹⁹ Walter Benjamin, Michel Foucault, Hayden White, Marshall McLuhan, Sigfried Zelenski, Friedrich Kittler, especialmente.

²⁰ Este asunto lo discuto en *El tiempo en el posthumanismo. Aproximaciones a una bioética 4.0* (2022).

italiana Rosi Braidotti y su propuesta de esta de hacer cartografías a propósito de esas conexiones. Bien advertirá Ernst que esta arqueología es un método poshumano, pensado como una crítica a las narrativas literarias e históricas (Ernst, 2013; Zielinski, 2011). Esto implica un mapear, un hacer cartografías, en las cuales se junten experimentalmente artes, tecnología (informática) y ciencias; un método del combinar dirá Zielinski (2011), o senderos poshumanos (Saab, 2022).

Un ir más allá de la historia a través del trabajo transdisciplinar, que se sedimenta en aquella preocupación de Paul Ricoeur por la necesidad que tenemos de narrar que, siguiendo a Hannah Arendt, hace que la vida merezca ser vivida. Ese narrar implica dar forma a las memorias, para encontrarnos con maneras de olvido, y quizás también de perdón (Ricoeur, 2003). ¿Y eso cómo se materializa? Pues Kittler lo respondió hace tiempo al mostrar en varias de sus obras, y siguiendo a Michel Foucault que, se trata de ir más allá de los archivos escritos —y el monopolio de la escritura— y caminar hacia las tecnologías de los medios (Kittler, 1999, 2017, 2018). Entonces, en una mixtura entre los trabajos de Benjamin, Kittler y Zielinski, y en la medida que contamos con huellas, restos, historias, nos lanzamos a recuperarlas pero, para ello, nos valemos también de tecnologías que ya son consideradas obsoletas. Este es justamente el caso de las oralidades —que gracias al gramófono adquirió un conjunto de otros matices. Pensemos en cómo los cuerpos femeninos buscan integrarse con las máquinas; los primeros parecen desvanecerse en las segundas. Pero con la integración de Media Art, esta arqueología no solo da cuenta de un cierto fenómeno, también muestra rupturas.

De forma similar a lo que hace el Instituto Hemisférico de Performance y Políticas (de la Universidad de Nueva York), es posible ir más allá de archivos y caminar hacia repertorios. En otras palabras, preguntarnos por el qué haríamos con todo eso que recogemos en trabajos, por ejemplo, al narrar las situaciones de enfermería. Toda una gestación de repertorios que van más allá de una grabación, que luego muta al papel en una pérdida de oralidad, y se vale de recursos para dar cuenta de los *performances* que nuestros cuerpos desarrollan, para empujarlos de sus lugares de repetición y cruzarlos con las artes. Es también un alterar la docencia, la filosofía, la teoría y la epistemología de la enfermería, al pensar la relación del ser humano con las máquinas, porque este pensar la “memoria digital” nos muestra la condición dinámica del archivo y sus implicaciones epistemológicas respectivas, en tanto pensar los no-discursos, las prácticas. Además, de revisar “la tradicional separación entre los medios de transmisión y los medios de almacenamiento”, pues se ha hecho obsoleta (Ernst, 2013).²¹

En la medida en que cambia la noción de archivo, se modifica epistemológicamente hablando nuestro saber, porque se altera la forma de hacer y pensar la memoria y, por consiguiente, el texto y su soporte. Por eso, la excavación arqueológica no implica un tipo de restitución originaria de la experiencia (Zielinski, 2011), sino un conjunto de apuestas

²¹ Kittler dirá que: “almacenar y transmitir información sin tener que recurrir a elementos tan oscuros como el espíritu o el alma humanas: exactamente eso constituye a los medios” (Kittler, 2018, p. 173). Pero aún más, “el movimiento para hacerse al poder mundial ocurrió en dos pasos: primero se le quitó a las personas la técnica de almacenamiento y más tarde la técnica de transmisión (...)”, y transferidas a la máquinas (Kittler, 2018, p. 173).

creativas sobre el presente. Al desplazar la idea de archivo y hacer que el planeta sea evidencia de ese archivo, e ir más allá de una versión idílica de hallar el pasado y describirlo, entonces, caminamos hacia una geología de medios, que puede ser utilizada en otros campos distintos de los estudios de comunicación, por ejemplo, en las Ciencias de la Salud. De esto se trata la presente propuesta.

§.10. Geología de medios

La geología de medios da cuenta del mundo natural-tecnológico-medial.²² Ya no una materialidad de los dispositivos técnicos como máquinas mediales, como pensaba Kittler, sino una materialidad de los materiales mismos con los que se fabrican las máquinas digitales (Parikka, 2015). Unos minerales que evidencian la memoria geológica del planeta y nos conectan con el Antropoceno. Por eso, esta geología es un entrecruce de arqueología de medios, artes mediales y tecnologías, que desplaza la comprensión que reduce los fenómenos a un asunto exclusivamente humano, entre otras cosas, por lo que ya no pensamos en cultura sino en *Naturocultura*. Esta geología de medios es un tránsito de esa arqueología y genealogía (que tanto había influenciado a la arqueología de medios desde las ideas de Foucault), a un materialismo que parte del presupuesto de que “lo digital no es inmaterial”.

Un materialismo, que instalado en los “nuevos materialismos contemporáneos”, se alimenta de los trabajos de Rosi Braidotti, Manuel Landa, Quentin Meillassoux, sumados con Razmig Keucheyan, Benjamin Bratton y Yuk Hui. Esto quiere decir que,

1. Las tecnologías mediales son entendidas como un marco de referencia epistemológico que hace posible que percibamos, simulemos, diseñemos y planifiquemos en términos del medioambiente y el clima; los medios componen un marco que nos permite, por ejemplo, hablar del cambio global del modo en que lo hacemos en nuestros días.
2. Podemos considerar las tecnologías mediales como el efecto posterior o el resplandor que permanecerá como la huella fosilizada de la obsolescencia programada y la cultura del gadget, así como de las enormes infraestructuras en torno a las cuales funcionan los medios: energía, producción de materias primas y montañas de teclados, pantallas, motherboards y otros componentes descartados (Parikka, 2021, p. 125).

Por tanto, nos referimos a memoria humana y no-humana, que se divisa en un tiempo profundo de los medios, insiste Parikka. Pero no dejará de volverse a la pregunta sobre cómo se hace esto. Así que con una metodología, que suma recursos artísticos, arqueológico-mediales con tiempos/espacios profundos, se trabaja con ruinas, basura o *spam* que subyacen en nuestras prácticas o en nuestras narraciones. No es solamente preguntarnos por una experiencia con un marco temporal y espacial reducido; es conectarnos con las formas de extractivismos que nos dejan sin materias primas, incluyendo el tiempo. De forma simultánea, se insiste en imponer una sociedad instrumentaria y conductuada del reciente

²² Se trata de un campo ampliamente nutrido por Walter Benjamin, Michel Foucault, Jacques Derrida, Georges Didi-Huberman, Friedrich Kittler, Siegfried Zielinski, Wolfgang Ernst y Sean Cubitt, entre algunos otros.

capitalismo de la vigilancia (Zuboff, 2021); aquel que no hace otra cosa que seguir con esa perspectiva que impide observar y pensar el cuidado como parte de la generación de riqueza.

La ruta se puntualiza en la psicogeofísica como “un situacionismo expandido de las artes geofísico-mediales”,²³ que piensa otras formas de memoria no-humanas (Parikka, 2015). No se trata de la negación de las humanas, sino que se corresponde con una expansión de los vínculos con el conjunto de la naturaleza (de la cual hacemos parte), y como el marco de relaciones que permiten la vida. Es una afrenta a un parroquialismo que atrapa nuestras comprensiones y que busca disfrazarse con datos producidos y reproducidos desde las pantallas de nuestros dispositivos radicados en casa: una obsolescencia de ciertas formas de pensar (The London Psychogeophysics Summit, 2010). “La cartografía psicogeofísica está orientada a revelar la tensión entre los asentamientos humanos y lo medioambiental” (Parikka, 2015). Una modificación a la forma convencional de comprender los fenómenos exclusivamente centrados en lo humano. Toda una apertura asociada al “poshumanismo de derecho”²⁴. Una expansión a los usos limitados de tecnologías y dispositivos, para comprendernos en medio del Antropoceno, y específicamente en el marco de la sexta extinción por la que atravesamos. Lo anterior no es posible sin “la torción en el concepto de «medio»: de una definición comunicacional del término, los medios pasan a ser concebidos como el recuerdo de sus raíces biológicas y geológicas, pero sin negar la economía política más general” (Parikka, 2015).

Un ejemplo puede ser ilustrativo. El látex que se usa, entre otras cosas, para guantes, se lleva, según datos del CIRAD²⁵, el 11 % del total del caucho natural del planeta (solo después de la producción de llantas); de ello, el 52 % se utiliza para preservativos y guantes, según Fedecauchó.²⁶ Por cada litro de látex recolectado, se requiere, dependiendo de si es época de lluvias o temporada seca, entre 0,5 y 2 litros de agua; y para esos 2 litros es necesario un centímetro de ácido fórmico al 90 % (Guarín, 2004). Este residuo no siempre posee tratamiento posterior, ya que el grueso del látex es tomado de la Amazonía brasileña, donde no, en todos los casos, existen protocolos de eliminación y terminan, entonces, en lechos de agua. El ácido fórmico es producido habitualmente a partir de metanol y monóxido de carbono y, según se advierte, debe tenerse mucho cuidado en su manipulación, ya que produce ampollas en la piel e intoxicación; y cuando se sucede una exposición prolongada puede causar edema pulmonar, fallos respiratorios, daños en tejidos y córnea. Para no hacer extenso el asunto, debe sumarse el agua usada en el procesamiento industrial, la energía requerida para ello, y tras la utilización de guantes, por ejemplo, las condiciones de

²³ Este concepto fue introducido en 2010 por London Psychogeophysics Summit Collective a través de un manifiesto publicado en la revista *Mute*.

²⁴ Con ‘poshumanismo de derecho’, Baranzoni y Vignola (2022) quieren decir: “(...) una postura teórica, epistemológica y bioética, crítica a la vez hacia los dualismos humanistas de la tradición occidental y hacia el prometeísmo tecnocapitalista. Esta postura, sin embargo, no se agota en la pulsión crítica, sino que es también afirmativa del pluralismo ontológico, de la posibilidad de nuevos equilibrios ecológicos entre los reinos animales, vegetales, minerales y la esfera tecnológica, así como de un replanteamiento del rol, la función y los objetivos de la inteligencia artificial” (p.138).

²⁵ El CIRAD (Centre de Coopération Internationale en Recherche Agronomique pour le Développement) es el organismo francés de investigación agronómica y de cooperación internacional para el desarrollo sostenible de regiones tropicales y mediterráneas .

²⁶ Sobre este asunto es interesante revisar trabajos de investigación en el campo de la ingeniería como, por ejemplo, el de Camilo Andrés Guarín (2004).

disposición que han incrementado la contaminación de alcantarillas, ríos y mares en los últimos tres años. Esto por la masificación del uso de mascarillas y guantes.

Tal y como se observa, no se trata de una geología que elimina lo humano. Todo lo contrario. Le interesa, por ejemplo, dar cuenta de cómo la producción no solo daña el planeta, sino que enferma los cuerpos. Desde el momento mismo de extracción de minerales, pasando por las cadenas de suministro, hasta la emisión de polvo de aluminio, producto de las ‘terminaciones’ de algún dispositivo y el uso de combustibles fósiles para servir de energías en puertos, buques y otras formas de transporte, y que lleguen finalmente a nuestras manos. Bien recuerda Parikka (2015) que tanto el cuerpo como el alma de un trabajador se pone en juego. Estamos ante una tarea de arqueologías del futuro (Farrier, 2021),²⁷ en función de dar cuenta de las obligaciones que nos asisten para que desde las universidades se establezcan condiciones, como decía Bernard Stiegler, y no solamente un funcionamiento común en medio de una “tontería sistémica” (Stiegler, 2015c)²⁸. De allí la tarea política, radicada, como bien lo ha mostrado recientemente Sara Baranzoni, en un “arte de vivir” con las tecnologías; en tanto la tarea de nuestra razón para gestar territorios mejores en los que podamos habitar (Baranzoni, 2022).

Esta geología de medios es una forma para responder al mundo que tenemos en el ahora. La Organización Mundial de la Salud había advertido de la importancia de la Comunicación Social en la contención y las formas de enfrentar una pandemia, pero pocas cosas de ello se atendieron (OMS, 2015). Por eso, la geología de medios no es solamente un camino transmedial; es fundamentalmente una apuesta por gestar otras políticas de la vida, las cuales, caminando en la perspectiva de la *Naturocultura*, contribuyan desde una “mediacultura” (Parikka, 2015). De nuevo: ¿cómo responder desde la geología de medios? Usando el *circuit-bending*, el *sampleo*, el *craft*; todo desde las artes mediales y sus anacronismos, y juntando ese trabajo con desechos para materializar la capacidad crítica; una ética práctica expresa en, por ejemplo, la ética hacker, al lado de formas de comprensión de los territorios como la *terraformación* (Bratton, 2019, 2021)²⁹ o la poligrafía social (Restrepo et al., 2003) (ver capítulo 6). De tal forma que, se piense y se comprendan los medios para alterarnos y hacer frente al capitalismo contemporáneo, valiéndonos de narrativas que trastocan las temporalidades/espacialidades a las que estamos acostumbrados.

²⁷ Ver la obra de Farrier (2021) sobre cómo dejamos huellas que son arqueologías del futuro.

²⁸ Con “tontería sistémica” Bernard Stiegler (2015c) refiere la acción de una sociedad que se niega a cuidar y con ello a pensar, y que se limita a un tipo de “mercado de cerebros”, en la cual solamente se pretende producir algún tipo de conocimiento, pero sin ninguna contribución para hacer frente al Antropoceno.

²⁹ Bratton (2021) ha sostenido que la ‘terraformación’ es un conjunto de preguntas que contienen el proyecto. Esto quiere decir que, se trata de una prefiguración o un tipo de simulación, en la cual la ruta de la geotecnológica, geoeconómica, geoleyes y geoecología, en correspondencia a un tiempo profundo altere nuestra perspectiva y fabrique un futuro viable. Pero ello no es posible, según el mismo Bratton, sin identificar cuáles y de qué tipo de imágenes hemos construido sobre el planeta por siglos, así como de las formas de imaginar el futuro. Es un peso alto de las representaciones que, preguntándose por “¿adónde deberían ir las ciudades?”, se piense y diseñe una artificialidad, un tipo de “regularidad”, que nos desafía epistémicamente respecto de un plan, un gobierno de las materialidades y una teoría medial de escala planetaria. En síntesis, se trata de hacer frente a las condiciones materiales actuales del planeta, a partir de una planificación económico-ecológica, que sin caer en dualismos tecnológicos, nos proponga otras formas de gobernar hasta gestar un metabolismo, aunque artificial, para una planetariedad que responda al cómo habitar el futuro.

El problema es complejo, y no se reduce a un desplazamiento o sustitución de una epistemología por otra que esté de moda. Asistimos a la sexta extinción, alimentada por una transformación del capitalismo industrial en un capitalismo de la vigilancia. En él, “la clase dominante de nuestro tiempo es la que posee y controla la información”, y esto es realmente peor de lo que ya existía (Wark, 2019). Así que no se trata de negar semejante conjunto de condiciones; en cambio, lo que nos corresponde es una ética y bioética amplias que se incorporen en todas y cada una de nuestras labores, de nuestras prácticas.

§.11. Otras escrituras, otras narraciones

El código “es el lenguaje de nuestro tiempo”, y aunque los códigos no son exclusivos de la informática o la genética, el “constreñimiento matemático” ha sido fundamental desde mediados del siglo XX, ante la tarea de Turing de decodificar los lenguajes humanos (Kittler, 2017). Esto implica otras formas de narrar y leer, de investigar y crear, de enseñar y aprender. Pero, pocas veces en la actualidad pensamos en el código, más bien somos marionetas de programadores que los gestan y desarrollan y que, instalados en nuestros dispositivos, condicionan la vida a través de buscar la codificación del mundo.³⁰ El asunto es constituirse en “sujeto o súbdito” de alguna corporación de informática, pues nuestros conocimientos son más bien limitados y somos reducidos a usuarios de formas de discretización del mundo (Hunyadi, 2015; Kittler, 2017; O’Neil, 2018).

Con respecto al cuidado, asistimos hace décadas a su industrialización; un fenómeno que deja sin tiempo, como ha recordado recientemente Victoria Camps (2021). La perspectiva económica, que gesta modelos de desarrollo, no solo omite el cuidado como gestor de riqueza, sino que lo infravalora en desmedro de los salarios y las condiciones laborales, fundamentalmente del hecho de contar con tiempo para cuidar (Camps, 2021). Ya no hay tiempo para cuidar, solamente para robotizar o, en su defecto, hacer de quienes cuidan unos ‘robots de sangre’ (ver parágrafo 19). Por eso, tomarse el tiempo es la primaria de las tareas estéticas (Rancière, 2005), para seguir en la comprensión de los códigos que buscan conductuar nuestras vidas. Se trata de torcer los usos, siguiendo los recursos del *circuit-bending*, el *sampleo*, el *craft*, el *cut-up*, la poligrafía social y las cartografías de conexiones. En síntesis, todo un trabajo de hackeo a nuestros formatos mentales y epistemológicos.

Podemos aceptar la invitación de Parikka (2021) de valernos del ejercicio, que a su vez nos propone Bruno Latour, y que según el autor finlandés posee una metodología artística y arqueológica —que diríamos no está muy lejos de ciertos trabajos de Julio Cortázar cuando juega con relojes, escaleras o el acto mismo de llorar— (Latour, 2001):

³⁰ Bien dice Wark (2019) que: “El vector de la información incluye la capacidad de transmitir, almacenar y procesar información; es el medio material para ensamblar los llamados Big Data y alcanzar todo potencial predictivo. La clase vectoralista posee y controla las patentes, que preservan los monopolios sobre estas tecnologías, y posee o controla las marcas y celebridades que encandilan nuestra atención; y, por último, posee y controla la logística y las cadenas de suministro que mantienen a la información en sus pilas propietarias.” (p.14).

Recorra con la vista la habitación en la que se devana los sesos con la figura 6.3. Piense cuántas cajas negras hay en esa habitación. Ábralas. Examine los ensamblajes que hay en su interior. Cada uno de los componentes que contiene la caja negra es en sí mismo una caja negra llena de elementos. Si cualquiera de estos elementos se estropeará, ¿cuántos humanos se materializarían inmediatamente en torno a él? ¿Hasta qué lejano punto temporal y remoto lugar hemos de retroceder para hallar la pista de todas estas calladas entidades que tan pacíficamente contribuyen a que usted pueda leer este capítulo sobre su escritorio? Resitúe cada una de esas entidades en el paso 1. Imagine el instante en el que cada una de ellas se encogía de hombros y seguía su propio camino, sin verse curvada, enrollada, enrolada, movilizada y plegada para adecuarse a cualquiera de las conjuras ideadas por otros. ¿De qué bosque extraeremos nuestra madera? ¿En qué cantera deberemos dejar reposar las piedras?

La mayoría de estas entidades están ahora sentadas en silencio, como si no existieran, invisibles, transparentes, mudas, aportando su fuerza y su acción a la escena presente desde un pasado con vaya usted a saber cuántos millones de años de antigüedad. Poseen un peculiar estatus ontológico, pero ¿significa esto que no actúan, que no median en la acción? ¿Podemos decir que, puesto que nosotros las hemos fabricado todas —y, por cierto, ¿quién es este «nosotros»?; desde luego no debería incluirme a mí—, han de ser consideradas como esclavas, como herramientas o como mera evidencia de un Gestell? La profundidad de nuestra ignorancia sobre las técnicas es insondable. Ni siquiera somos capaces de cuantificar su número, ni de decir si existen como objetos, como ensamblajes o como secuencia innumerable de acciones calificadas (Latour, 2001, p. 221).

Oralidades, sonoridades, música, video, audiovisual, videojuegos, fotografía, con recursos informáticos y usos —*circuit-bending*, el *sampleo*, el *craft*, el *cut-up*— para su recombinación y reutilización. Todo, con la tarea de comprender y construir relaciones entre la naturaleza y las tecnologías, a través de objetivizar materiales y valorar distintas escalas de interacción. Y con una perspectiva metodológica, en cual la investigación es colaborativa y contributiva; el camino teórico se asienta en la transdisciplinariedad; y la construcción de epistemologías alternativas, que ante “nuestros métodos de producir conocimiento podrían haberse vuelto demasiado educados para nuestros tiempos” (Wark, 2019).³¹ Probablemente, esta geología de medios exige una postura hacker en la que se produzca conocimiento de forma colaborativa, experimentando formas y estilos de vida diferentes, pero sin olvidar el cuerpo (Himanen, 2002; Martínez, 2020; Wark, 2019).

¿Pero qué significa una narración transmedial en la perspectiva de la geología de medios? A continuación, un ejemplo de narración transmedial, en el marco de la geología medial, para un grupo constituido por estudiantes (pero bien podrían ser profesionales) de Comunicación Social y Enfermería, que puede seguidamente usarse en otros ámbitos y lugares.

³¹ En la medida en que el capitalismo ha cambiado o muere, dependiendo de la perspectiva, y fue con y en este modo civilizatorio en el que se construyó buena parte de las formas de conocer que todavía usamos, lo más probable es que sea necesario revisar y cambiar estas epistemologías. No en vano, la transmedialidad es una epistemología.

Pensar, Elaborar, Comunicar

Nuestra cotidianidad está marcada por la necesidad de acciones comunicativas que contribuyan al cuidado. Ya que asistimos a una sociedad que, fruto del modelo económico, infravalora el tiempo y las condiciones materiales que se dedican al cuidar.

Los participantes requieren de un conjunto de habilidades para que ese cuidado a través de la comunicación se haga efectivo. Por eso, este “programa” busca contribuir decididamente, a través del mejoramiento de las habilidades comunicativas, a la comprensión de los fenómenos contemporáneos que nos modulan. De tal forma que, con adaptaciones de las narrativas transmediales, pueda llegarse a distintas audiencias.

Habilidades a ser desarrolladas

- Aprender sobre el capitalismo contemporáneo y sus formas de expresión en nuestra cotidianidad.
- Identificar las características del método transmedial, vinculado a nuestras formas de usar los dispositivos.
- Descubrir los distintos usos que podemos dar a las tecnologías de la comunicación, empezando por nuestros cuerpos y llegando a los dispositivos informáticos.
- Entender las posibilidades creativas en la construcción de narrativas, utilizando para ello distintos formatos, soportes, archivos y medios.
- Explorar los recursos de las artes escénicas y la comunicación no-verbal para la construcción de narrativas y su respectiva difusión.
- Aprender las formas de superar la idea de archivo y construir repertorios, en los cuales estén presentes las acciones performativas habitualmente desechadas en otros formatos.
- Elaborar una narración transmedial que pueda ser usada en el campo laboral de interés del participante.

¿A quiénes está dirigido?

- Estudiantes de programas de las Ciencias de la Salud, especialmente Enfermería, así como de Comunicación Social-Periodismo.
- Profesionales de las Ciencias de la Salud y las Ciencias Sociales que buscan mejorar sus habilidades de pensamiento crítico y comunicativas con recursos transmediales.

El camino, las dosis

- ¿Qué es una narrativa transmedial y cómo se conecta de forma crítica y creativa con las condiciones materiales del mundo actual?
- ¿Cuáles son las características de una narrativa y cómo se hace transmedial?
- ¿Por qué las narrativas transmediales inician con nuestros cuerpos como tecnología primera?
- ¿Qué significa poner en escena nuestros cuerpos a través de las narrativas transmediales? ¿Y eso cómo se hace?
- ¿Cómo construimos una narrativa transmedial?
- ¿Por qué y cómo construimos un repertorio de narrativas?

La duración de cada momento es de dos (2) horas.

NARRACIONES TRANSMEDIALES

Aprender

respeto del capitalismo contemporáneo y sus formas de expresión en nuestra cotidianidad.

1

2

Identificar

las características del método transmedial, vinculado a nuestras formas de usar los dispositivos

Descubrir

los distintos usos que podemos dar a las tecnologías de la comunicación, empezando por nuestros cuerpos y llegando a los dispositivos informáticos.

3

4

Entender

las posibilidades creativas en la construcción de narrativas, utilizando para ello distintos formatos, soportes, archivos y medios.

Explorar

los recursos de las artes escénicas y la comunicación no-verbal para la construcción de narrativas y su respectiva difusión.

5

6

Aprender

las formas de superar la idea de archivo y construir repertorios, en los cuales estén presentes las acciones performativas habitualmente desechadas en otros formatos.

Elaborar

una narración transmedial que pueda ser usada en el campo laboral de interés del participante.

7

PENSAR, ELABORAR, COMUNICAR

3. La potencia del cuidado

Una forma-otra de pensar-danzando³²

§.12. Manuel Zapata Olivella

No conocí a Manuel Zapata Olivella (en adelante MZO). Vagabundeeé muy cerca de él, de su pensamiento, de su sonrisa, pero la rígida y conservadora estructura académica e intelectual colombiana contribuyeron en nuestras distancias. Ahora, desde hace algunos años, con el respeto y la admiración más proclive, escucho sus textos, leo su voz (en grabaciones múltiples) y me emociono con esas carcajadas que asaltan cada una de sus líneas, de su vida. Presento ante ustedes lectores estas ideas, desde mi condición de crítico, provinciano y mestizo,³³ sabiendo que aún el crecimiento de estudios y diversidad de intereses por el trabajo de MZO, su Obra, está por-venir. Hoy, *hablo-escrivo* en castellano, la lengua de mi conquistador, porque de distintas maneras es también una forma de condena-de-la-tierra, esa misma que tanto padeció el ‘putas’³⁴ colombiano. Con Manuel Zapata Olivella no solo conversamos con esas ideas antes ex-puestas; también para proponer una filosofía del cuidado mucho más consistente que la recientemente manifiesta por Boris Groys (2022).

MZO fue médico³⁵, antropólogo (con acento ecobiológico), literato, dramaturgo, ‘folclorólogo’³⁶, coreógrafo, actor, gestor cultural, pedagogo y defensor de derechos humanos.³⁷ Así como hizo antes de muchos otros, a veces antes de la existencia del término y su diseminación, trabajó con un punto de vista que hoy estaría en la perspectiva decolonial (Mina Aragón, 2014)³⁸, poscolonial, activismo, agencia, interculturalidad, historias de futuros, y disputas por el futuro (aún antes del ‘no hay alternativa’, o TINA por sus siglas en

³² Una primera versión de este capítulo se presentó en *Shifting the Geography of Reason XX: Philosophy, Literature, and Liberation*, en Michigan State, octubre de 2022.

³³ Dirá MZO: “¿Híbrido o nuevo hombre? ¿Soy realmente un traidor a mi raza? ¿Un zambo escurridizo? ¿Un mulato entreguista? O sencillamente mestizo americano que busca defender la identidad de sus sangres oprimidas” (Zapata Olivella, 2020b, p. 34).

³⁴ Esta expresión se relaciona, en algunas regiones colombianas, con una persona que se le reconoce un tesón, una constancia, una fuerza gracias a sus resistencias ante las condiciones de la vida que le corresponde vivir.

³⁵ MZO hizo su año rural, una forma de expresión en el campo médico (colombiano) para denominar el conjunto de prácticas que debe realizar un estudiante de medicina al final de su carrera, en La Paz (departamento del Cesar), un territorio históricamente marcado por los conflictos asociados al acceso y la tenencia de la tierra.

³⁶ Entrecomillo este término, porque aunque se le utiliza muchas veces, puede confundirse con la institucionalización de los conocimientos tradicionales de diferentes comunidades, y que terminan en una patrimonialización que privatiza las memorias.

³⁷ Aunque, según su propia versión, quiso ser primero zoólogo, pero la insistencia de su padre terminó por llevarlo a estudiar “el más grande de los animales” (Aguado Varela, 2020).

³⁸ “Si Dussel es el filósofo de la poscolonialidad y Mignolo el sociólogo de la decolonialidad, Zapata es el novelista que anticipa la colonialidad desde el hacer literario y novelístico y lo hace con *Changó, el gran putas*.” (Mina Aragón, 2014, p.18).

inglés). De forma similar a Frantz Fanon, MZO es una ruptura para el pensamiento que marca un antes y un después. O en las propias palabras de MZO cuando dice: “comencé a tener una sensación de ave; de sentirme pato nadando las ciénagas; de sentirme garza blanca, garza morena, garcipolo, urrao, barraquetes, pisingos. Todos ellos eran parte inseparable de ese paisaje húmedo. Que esa memoria ligaba a los cantos, a los árboles y a las aves. Siempre me dio la impresión de ser lo que sería, un constante trashumante detrás de la riqueza de la naturaleza, unas veces como antropólogo, otras veces como escritor, pero me han rodeado todos estos elementos” (López, 2007).

Por eso, tal y como advertía antes, han crecido los trabajos sobre MZO; decenas de perspectivas se abren tras la lectura de sus obras y la escucha de sus palabras, pero ninguno se ha dedicado a las posibles contribuciones de este autor al cuidado, que más bien será aquí un cuidar-curar, y con ello a los paradigmas de las denominadas Ciencias de la Salud, aunque no solamente en y con ellas. Digámoslo de una vez, con MZO tenemos una filosofía del cuidar-curar, en la que, con diferencia de la tradición occidental, no existe una distinción entre cuidar y curar.

§.13. Pensador-danzante

Nietzsche decía con su *Zarathustra* que, “yo solo podría creer en un dios que supiese bailar”. Ahora diría, solo creería en un pensador que supiera bailar. MZO no solo danzó, sino que actuó, escribió y enseñó; también hizo evidente un materialismo³⁹, profundamente interesado en dar cuenta desde y con las localidades de los fenómenos globales, de los sufrimientos y precariedades, de la esclavización, de las resistencias y libertades cantadas con tambores. Este pensador-danzante⁴⁰ edifica un sistema complejo que, nutrido de la concepción de que el ser humano colombiano es triétnico, busca una “colonización al revés” —tal y como lo buscó hacer con el Ballet Folclórico Nacional de Colombia en su travesía por Europa. Bien indicará MZO que en el conjunto de su obra ha existido un solo tema, y es el “hombre colombiano”, en tanto “realidad social, con su contorno natural, su filosofía, comportamientos, costumbres y sus manifestaciones a través del baile, del canto, en el marco de la trietnicidad” (Aguado Varela, 2020).

Los cuerpos bailan, cantan, escuchan para cuidar-curar, porque es una forma de comprensión espacial; pero, al mismo tiempo, ese cuidar-curar es estético y epistemológico, pues todos los conocimientos poseen lugares, epistemes y memorias. Ello requiere de un pensador-danzante, un intelectual comprometido, para que encuentre y dialogue con otras lógicas y lenguas de la *loba blanca*, a las cuales el mismo MZO debía su formación académica⁴¹. Esta es la síntesis de un deber-ser de un profesional de la salud, planteado y demostrado en las prácticas por nuestro pensador-danzante, que situado en el mundo lo hace

³⁹ Este materialismo nada tiene que envidiar a trabajos como los de M. Wark, J. Parikka o B. Bratton.

⁴⁰ No olvidemos que, como dice Delia Zapata Olivella, “danzar es comunicar” (Martínez y Rodríguez, 2006b).

⁴¹ Dirá el mismo MZO que “no es mi propósito en este relato condenar como inane e ineficaz la terapéutica empírica. Ante las especulaciones adversas que solo quieren encontrar ignorancia y superchería en la medicina tradicional, está el hecho evidente de que en las comunidades campesinas, cada vez más abandonadas en la medicina científica, pese a su alto porcentaje de mortalidad infantil, se acrecientan en forma alarmante los índices demográficos. Aquellos que sobreviven, saludables o lisiados, deben su existencia a los cuidados de las parteras, yerbateros, sobanderos y rezanderos empíricos” (Zapata Olivella, 2020a, p. 322).

para algunos un “intelectual orgánico” en el sentido de A. Gramsci (Zapata Carrascal, 2012). Esto le implicó romper constantemente con esa dualidad occidental de teoría y práctica, de cuidar y curar: si Hegel o Marx habían mostrado la posibilidad de la dialéctica, era porque un médico como él podría re-inventarla en medio de la clínica o en un polvoriento pueblo sin algo parecido a un centro de salud. Bien dirá el mismo MZO que existía una ligazón potente entre la fisiología y la literatura a través de la memoria, la cual dependía de entender cuál era y es el contexto en el cual cada uno de nosotras/nosotros vivimos (Martínez y Rodríguez, 2006).

Así las cosas, no solo era un pensador-danzante comprometido, también un disidente.⁴² Porque como dice Elisa Rizo respecto de la obra teatral de MZO, su preocupación constante residía en buscar el empoderamiento “de los silenciados del mundo” (Rizo, 2016). Esto no era un slogan, sino todo un trabajo que iba (y debería ir) más allá de vagos reconocimientos de saberes “tradicionales” o “populares”, los cuales, materializados en tecnologías —que yo prefería llamar tecnodiversidad—, permitan que las existencias y los cuerpos vivan y sobrevivan.

§.14. Vivir muriendo

MZO inscribió, desde el inicio de su obra, que el empoderamiento de los silenciados constituía el alimento para una condición libertaria. Pero que ello no era posible sin ver a los ojos a la *loba blanca*, y esto implicaba responder a las violencias, en especial con epistemologías enraizadas en los territorios, profundamente temporales —históricas—, y con sentido global. Se trataba de dar cuenta y trabajar con una episteme que poetiza el mundo, ante el desencantamiento, que no había iniciado con la industrialización sino con la esclavización. De este modo, el cómo de esta epistemología-otra empezaba con la localidad, porque allí la materialidad mostraba diversidad, un profundo vínculo con el resto de la naturaleza, pero también las realidades espirituales que configuraban triétnicamente al “hombre colombiano”, como sendero para comprensiones universales.

Una vez lanzados sobre los territorios, y comprendiendo cada una de las localidades y sus relaciones como un potente metabolismo, era y es preciso utilizar las memorias, porque de otra manera no sería posible un cuidar-curar. Eso es así, porque ellas imbrican lo humano y otras especies, para no solo investigar como un acto de encuentro, y no de distanciamiento⁴³, en medio de una fiesta en la cual se participaba activamente con lo que ocurría en un territorio determinado, los lazos de este con el mundo. Así que, cuidar-curar no es exclusivamente un acto operativo, también un poderoso compromiso de comprensión y cambio. Ese mismo que se nota, por ejemplo, con la maestra que recibe gallinas o puñados de arroz a cambio de su dación de conocimientos en una zona (urbana) históricamente empobrecida al ser tratada como “un corral de negros” (Ortiz, 2007; Zapata Olivella,

⁴² Mucho antes de que Bernard Stiegler, con Jacques Derrida, nos enseñara que innovar es siempre una ruptura con las hegemonías (asunto sobre el que volveremos en el último capítulo), y semejante tarea constituye el corazón de las resistencias, MZO lo desarrollaba desde, cuanto menos, su tesis para recibirse como médico denominada “Dialéctica médica” (1949).

⁴³ Norbert Elias mostró, durante su obra, con notable amplitud, cómo el distanciamiento fue un elemento central en el nacimiento de la distinción entre objeto y sujeto.

2020a)⁴⁴. Allí, aquella maestra en un acto pedagógico-político leía el pasado en el horizonte que le marcaba el agua de su entorno. Sin duda, estamos ante una lectura, por parte de MZO, que difiere radicalmente de la visión antropocéntrica, pero también del Antropoceno, al notar mucho antes de esa discusión que las relaciones materiales se correspondían con impactos ambientales y, a su vez, con destrucción social.

Las memorias para cuidar-curar implican en MZO una potencia de la escucha y un reconocimiento de las oralidades más allá de una cierta mecánica que, por ejemplo, hoy embriaga a las denominadas metodologías cualitativas. No se trata de usar la medicina, sino de hacerlo en el interior de los territorios; de citar el pasado, sino de gestar una historia creadora y liberadora; de utilizar instrumentos de investigación variados y sofisticados, sino de poetizar politizando el mundo; de usar la escritura como una repetición de quienes esclavizaron y esclavizan, sino como un camino de fundición con la oralidad para darles voz a los condenados-de-la-tierra; no se trata de hablar por otros, sino de hacerlo con ellos y para ellos.

Esto requiere toda una tarea pedagógica, que MZO nunca dejó de insistir que era imprescindible, en especial con los más jóvenes. De nada sirve, nos enseñó su experiencia vital, un médico o una enfermera —y conservo la marca de género, porque sigue siendo hoy una forma explícita de poder en las Ciencias de la Salud— que no enseña a quienes padecen de una enfermedad o de las condiciones materiales que les hace enfermar y morir. O, con los términos de MZO, la miseria es un “vivir muriendo” (Zapata Olivella, 2020d). Con una metáfora hermosa: “la cura milagrosa de tantos sufrimientos la constituía el tono sacramental de las palabras. Los refranes o las coplas groseras de alguna pulla callejera lograban cerrar las heridas sangrantes” (Zapata Olivella, 2020b, p. 133). No en vano dice en el ‘vocabulario’ de *Levántate mulato* que por ‘Oraciones’ se entiende “la fórmula mágica para curar y proteger de malos influjos o conseguir el efecto de personas” (Zapata Olivella, 2020b, p. 357). La palabra para cuidar-curar en medio de toda una etnoeducación que construyó MZO antes de que el término existiera.

Pronto los alrededores y puertas del hospital conseguían desbaratar mis sueños. Los enfermos en interminable fila buscaban una cama y un plato de comida más que un alivio a la incurable enfermedad de su miseria.

—No le miento, doctor, soy pobre de solemnidad.

Los médicos y enfermeras no escuchaban aquellas confesiones innecesarias, haciendo sus cuentas de camas disponibles. De abrir las puertas a todos los que madrugaban a la consulta externa, las salas se habrían convertido en un hospital de guerra. Heridos, moribundos, dementes, ciegos, embarazadas, parturientas mutiladas, paráliticos, simuladores. La resaca de una sociedad sin empleos, donde las cárceles eran insuficientes para albergar a los delincuentes del hambre.

Las notas de mis exámenes con aprobación de todos mis cursos no constituyeron un milagro, ni un premio al esfuerzo. Tenían para mí el valor codiciado de un boleto sin retorno. Rotas las ligazones con los amigos, distantes mis esperanzados familiares, súbitamente me sentía libre de practicar lo que tanto había añorado leyendo al rumano

⁴⁴ Esta referencia se corresponde con la obra *Chambacú, corral de negros*, que es la primera novela urbana en Colombia (Ortiz, 2007), a la cual va a seguir *Calle 10*, también de MZO.

Panaït Istrati en su peregrinaje por *Los cardos de Baragán, Bajo el cielo de Oriente*, o en sus relatos autobiográficos: *El pescador de esponjas*. Andar por los caminos con el ideal de ganarme la amistad de los desposeídos del mundo (Zapata Olivella, 2020b, p.200-201).

Este conjunto de preocupaciones es un amar, en el que MZO encuentra las razones para investigar-crear —también, mucho antes de que esta noción se popularizara— en función de cuidar- curar. Al pensador-danzante, comprometido y disidente, se suma su condición participante con un doble propósito de poetizar y liberar.⁴⁵

Insaciables mercaderes traficantes de la vida vendedores de la muerte las Blancas Lobas mercaderes de los hombres, violadoras de mujeres tu raza, tu pueblo, tus dioses, tu lengua ¡destruirán! Las tribus dispersas rota tu familia separadas las madres de tus hijos aborrecidos, malditos tus Orichas hasta sus nombres ¡olvidarán! (Zapata Olivella, 2010, pp. 66-67).

§.15. Cuidar-curar

La muerte se hizo un ‘objeto’, como bien nos mostró Michel Foucault tras el “nacimiento de la clínica”, en donde la mirada, el lenguaje y la regulación de los espacios configuraban su materialización (Foucault, 2012). Pero para MZO la muerte baila, porque así lo es en tradiciones variadas de los litorales colombianos, como de muchos otros lugares del mundo. Se trata de un enfrentamiento entre la carne y el símbolo con la vida: siempre con el propósito de que esta última burle la primera. El pueblo Wayúu nos dirá que morir biológicamente es menor en comparación con la muerte social producida por el olvido de la comunidad en la que se habitó. En un sentido similar a la distinción entre vida biológica y vida biográfica que nos enseñó Arendt (2012), MZO pensó que la medicina no era un asunto de las enfermedades de los seres humanos, sino de la humanidad en su totalidad. No solo evitó ser un estudiante que siguiera los patrones de su época —década de 1940—, también eludió las imposiciones disciplinares que siguen insistiendo en no juntarnos para pensar y resolver los problemas del mundo. Así que, para MZO no hay cuidar-curar sin caminar, sin vagabundeo⁴⁶; jamás se encerró en un hospital o consultorio.⁴⁷ Todo un filosofar, nutrido de contraste constante en función de un interés de comprensión total. Eso hoy se puede

⁴⁵ Puedo volverme insistente, pero muchas de las ideas, nociones y métodos, MZO las utilizaba y conceptualizaba antes de la existencia de sus denominaciones y aceptaciones institucionales. Este el caso de lo que se llamaría Investigación Acción Participativa. Esto no solamente se nota en *Tierra mojada* (1947), sino en su tesis para optar al título de Medicina (1949). Además, huelga decir que *Tierra mojada* se anticipa a las comprensiones que sobre los orígenes y la historia de la violencia en Colombia se asignará como apertura al trabajo de Germán Guzmán Campos, Orlando Fals Borda y Eduardo Umaña Luna (La violencia en Colombia de 1962).

⁴⁶ MZO indicaba que el vagabundeo era su afán de ser, siendo (López, 2007). Esto puede vincularse (imaginariamente) con la idea de Nietzsche de llegar a ser lo que se es y, para lo cual, es fundamental el reconocimiento del metabolismo. Esta condición es central para comprender las localidades, como lo dejó ver Stiegler en *Bifurquer* (2020). En este mismo sentido, Groys (2022) ha mostrado una relación dependiente entre energía y salud.

⁴⁷ Decía la hermana de MZO, Delia Zapata Olivella, que se iban de pueblo en pueblo, y allí se quedaban semanas y meses, y para sobrevivir él ponía un letrero de médico y ella de modista, y en las noches aprendían de la gente las danzas y los saberes; mientras tanto, Delia dibujaba lo que escuchaba y veía (Aguado Varela, 2020).

denominar como agencia y agenciamiento, porque para MZO “curar la discriminación” (Zapata Olivella, 2020c) no era suficiente con ser médico y escritor, era un trabajo de descubrimiento y auto-descubrimiento, en el cual la escucha conducía a opciones variadas de textos; todos ellos para poner es escena, para que el *performance* fuera político y pedagógico. No en vano, MZO recordará que una de las formas de liberarse a sí mismo era en la danza y la música —resultado de largos procesos de investigación en los territorios—, en donde brotaba la trietnicidad.

Todo lo encofetado de Nueva York había acudido al recital. Frente a mí desfilaban las pieles más hermosas que hubiera visto; lujosísimos automóviles de choferes uniformados, muchos de ellos negros con guantes blancos; caballeros de frac y cubilete, llevando el brazo a damas aderezadas con las creaciones de los mejores modistos de la Quinta Avenida. No escasearon entre el personal fastuoso algunas personas de color. La gente menos adinerada llegaba en taxi o a pie y en sus ojos podía adivinarse el goce que experimentaban al rozarse así fuera a la entrada del teatro, con el mundo aristocrático de Nueva York.

Ante aquella multitud, privado de compartir el concierto, retrotraje los recuerdos de mi vida vagabunda. Desfilaban en mi mente los niños negros del Chocó, pianosos y parasitados, las horas de fatiga de los obreros en Panamá, entre cuyas miradas ansiosas descubrí los ojos cansados de mi hermano, el picapedrero de la Zona del Canal; los palúdicos cultivadores del banano en Costa Rica y los galpones abandonados del ferrocarril donde sus hijos morían de esprúe por falta de vitaminas; y más acá, en Nicaragua, las moledoras de maíz que compartieron conmigo la totuma de mazamorra de sus pequeños; en Honduras, los soldados descalzos, analfabetas y obedientes de Carías Andino, sordos a la desgracia de sus propios hermanos; el peregrinaje de los indios de Guatemala, alimentándose con panes duros y llevando sobre sus espaldas a los recién nacidos momificados con sus caritas sucias y sin luz; las hogueras en los parques de México, en torno a las cuales los hambrientos, vagos y campesinos sin tierras, nos guarecíamos del frío y, allí mismo en Nueva York, los espectros de Bowery, del Harlem enfermo y de los sótanos del Mill’s Hotel, temblorosos de frío, acicateados por los piojos. Todos ellos me extendían sus manos suplicantes, los ojos inexpresivos, para gritarme:

—¿De qué te sirve tanto viajar si ahora nos olvidas? ¿Para qué tanto soñar y visitar nuestras chozas? ¿Por qué entraste a la cabaña pobre a solicitar abrigo si tu pluma no maldice nuestro dolor? Tú eres de nosotros, acuérdate de tu abuela, dobladora de tabaco; de tus tías bajo techos rotos; de tu madre que nunca ha podido visitar un trasatlántico, una de sus poquísimas ambiciones de mujer que ha visto el mar desde la infancia. Fijáte, hoy no puedes, a pesar de tu aflicción, escuchar a la Anderson. ¡Ea! ¡Ándate! ¡Jura que, desde hoy, en donde quiera que encuentres, bajo cualquier amenaza, lucharás por nosotros!

Los aplausos en el interior del teatro borraron de mi mente aquella alucinación y ya consciente de mis actos, dije con todas mis fuerzas:

—¡Sí, lo juro! (Zapata Olivella, 2020c, pp. 147-148).

Mucho antes de que Hugo Tristram Engelhardt pensara entre sus “fundamentos de la bioética” a un profesional de la salud como un tipo de geógrafo que debía reconocer el entorno en donde estaba o estaría (Engelhardt, 1995), MZO ya lo practicaba en lo más

profundo de los litorales colombianos. Y lo hacía no solo por lo escrito en su tesis de medicina, sino porque lanzarse a conocer y pensar el territorio era mucho más holístico, pero por, sobre todo, comprometido y amoroso. Por eso, no deja de resultar al menos curioso el cómo Sergio de Zubiría (2021) en sus *Bioéticas latinoamericanas* omite sistemáticamente a pensadores como MZO⁴⁸, mientras cita a hombres-blancos (Zubiría Samper, 2021); todos ellos muy inteligentes, pero amplios desconocedores de la ‘tierra mojada’ (Zapata Olivella, 2020e), de los ríos que cuentan historias, de los perros que acompañan las memorias (que no son exclusivamente humanas), de las mujeres que cuidan en algún rincón urbano, del vagabundeo, de contar historias con los cuerpos mientras danzan y mueren lentamente de enfermedades o malnutrición. En esos relatos de hombres-blancos, el hombre triétnico (colombiano) no existe. Porque es justamente allí en donde el racismo y el clasismo desaparecen ante un ser-ahí desprovisto de un estar-ahí. Allí, donde la escritura es forma de comprensión y lucha al mismo tiempo. Es el mundo que Ch. Spivak mostró a Foucault ante la transparencia del sujeto de este último; o lo que Angela Davis y el feminismo negro gritó al multiculturalismo blanco y liberal; o, Javier Francisco Flórez hizo tan evidente respecto de las vanguardias intelectuales colombianas radicadas en pensadores afrodescendientes (Flórez, 2023).

Plantear y comprender el fenómeno, y sus respectivos problemas, no tiene nada que ver con odiarse. Bien nos dice MZO al final de su obra *Claves mágicas*, que el amor es la ruta. Se trata de pensar una forma de cuidar-curar ante caminos como los construidos por el positivismo, pues esas “teorías mágicas” son “tan o más enriquecedoras”, insistía. Pero de nuevo, y más por estos días, ‘amar’ no es una frase hueca (o un tipo de slogan) de las que se llena la “industria de la felicidad”, sino una forma de descubrir-investigar, de pensar y usar las tecnologías para superar antagonismos y opresiones. Entonces, el cuidar-curar podría ser pensado con y desde MZO como una forma de comprensión de la localidad, antes de toda teorización del “cuidado” (Arruza et al., 2019; Busquets Alibés, 2019; Camps, 2019, 2021; Domínguez et al., 2018; Fraser, 2017; Groys, 2022; Sánchez González, 2017; Tronto, 2013), y lejos de los recursos identitarios multiculturalistas. Cuidar-curar es pensar y transformar la localidad, junto con las lecturas e imposiciones que se han construido a propósito de nociones de ‘identidad’, ‘nación’ o toda una parafernalia de emblemas fundadores blancos. Ello implica para MZO una condición libertaria y activista que, valiéndose de la potencia de la escucha, entienda que la oralidad conserva y es al mismo tiempo episteme. En simultáneo, es una forma de poetizar el mundo como acción y tarea pedagógica, que con amor pueda liberarse de las condenas-de-la-tierra y los relatos hegemónicos de las oligarquías, enraizados en símbolos nacionales que impiden cuidar-curar; aunque los tambores nos cuenten una y otra vez historias de lo que nos enferma —ser-estar sin-tierra—, por indicar uno de los asuntos más significativos.

Para MZO no es suficiente cuidar-curar el cuerpo biológico. Es indispensable cuidar-curar la sociedad de las enfermedades que le corroen. En Platón, por ejemplo, existe una

⁴⁸ No deja de resultar llamativo que esta obra se intente ubicar en una perspectiva decolonial, pero cuando pretende explorar las “bioéticas latinoamericanas”, el corpus teórico y metodológico hace amplias omisiones, en lo cual, aunque existe un esfuerzo por trazar senderos de comprensión, sus caminos son poco plurales al mantener una centralidad del poder intelectual de Bogotá, y profundamente dependiente de rótulos (común en algunas historias de las ideas). Es cierto que se trata de una ‘cartografía provisional’, pero no deja de ser sintomático.

simetría entre las saludes del cuerpo y el alma. En MZO, esa simetría deberá gestarse en medio de las asimetrías históricas, construidas por los esclavistas respecto al territorio y los espíritus. La enfermedad principal, mostrada por ejemplo en *Changó*, es la esclavización — en el sentido de las cadenas para los cuerpos y las carimbas para la existencia—, la cual se nutre de olvidos, des-memorias, ausencias de cuerpos que respondan a la *loba blanca*. Por esta razón, MZO abre su boca para reír, para notar la tristeza de los pueblos y veredas, así como las resistencias en los cuerpos que inscriben/escriben bailando, en historias que han buscado normalizarse y prostituirse.⁴⁹ Es esa risa burlona que engaña a la muerte gracias a la vida, que canta para decirle a los letrados que olvidan la riqueza de la oralidad, o del río que piensa-hace, o del tambor que graba sin las privaciones (y privatizaciones) contemporáneas de las memorias. Una risa que desestructura las formas esclavistas y caducas de comprensiones de las comunidades: des-uniformizar será el sendero que MZO dice con *Changó*.

El cuidar-curar es un enraizamiento amoroso, que aun con los esfuerzos del amo que esclavizó y esclaviza, y que enferma y mata, edifica una *filosofía universal*. Para ello, la sonrisa, esa con la que, nos enseña MZO, nos lanzamos a la calle para comprender: una filosofía de la sonrisa, podríamos decir. Porque esa sonrisa es el recordatorio constante de nuestra humanidad, de nuestras carnes y nuestros cuerpos, de nuestras alegrías, pero ante todo de nuestros padecimientos y precariedades históricas.

§.16. Filosofía del cuidado

MZO construyó una filosofía del cuidado, mucho antes de que se reflexionara, teorizara y practicara sobre ello. Esa filosofía del cuidado, una episteme de los tambores y los cánticos, en la que cuidar-curar es pensar-hacer con los cuerpos, más allá de la mirada vigilante de la *loba blanca*. Esto debido a que en las localidades, lejos de las metáforas sedentarias europeas (Malkki, 1995, 1997), los cuerpos nos ponen de frente con otras maneras de pensar que han estado marcadas con la maldad⁵⁰, como lo mostró Frantz Fanon. Pues,

si la loba blanca oprimió, asesina, expoliará su crueldad siempre aromada con incienso, se estima civilizadora. Cuando el esclavo resistió, reviente las cadenas y venza al amo, su acción es homicida, racista, bárbara. La historia de la República de Haití para los olvidadizos escribas de la loba será siempre la masacre de los negros fanatizados por el odio contra sus hermanos blancos, nunca el genocidio de los esclavistas contra un pueblo indefenso (Zapata Olivella, 2010, p.274)).

⁴⁹ Merece especial atención, aunque no es asunto particular de este trabajo, las razones que motivan a las élites y a algunos intelectuales colombianos a la ‘normalización’ y ‘patrimonialización’ de los conocimientos radicados en sonidos y cuerpos ubicados en territorios determinados, a través de repeticiones sin sentido.

⁵⁰ Uno no puede evitar interrogarse por el tipo de ‘maldad’ que es capaz de hacer más de 15.000 fichas solamente para la elaboración de una obra como *Changó, el gran putas* (2010), tal y como lo indica su nieto (Aguado Varela, 2020). Otra de esas formas de maldad se radicó con los indígenas. MZO nos recuerda que los Caribes inventaron el curare (Zapata Olivella, 2020b), el cual podía funcionar de forma similar al *fármakon* platónico, en tanto veneno y remedio, pero la historia narrada (y mucho de su uso) ha sido a propósito del primero, olvidando lo que MZO (2020b) llama un “gran laboratorio bioquímico”, gestado por diversas comunidades ante su conocimiento profundo de los territorios.

En esas localidades, MZO nos enseñó que existen muchas historias sobre el sufrimiento humano, pero que requieren otras hermenéuticas que se dispongan a escucharnos y escuchar el conjunto de la naturaleza. Ante estos padecimientos, las comunidades sobreviven, y lo hacen buscando saldar deudas con sus muertos, sin olvidar nunca a los vivos, a través de dicha potencia del oído. Esto es aún más relevante cuando los muertos quedan reducidos a una estadística, a una mercancía, a un pedazo de carne completamente privatizado. Así que la idea de “contar es escuchar” (U. K. Le Guin, 2017), ya era usada por MZO con toda solvencia, años atrás de la propuesta hecha por la autora estadounidense.

De este modo, escuchar, insiste MZO, es hacer justicia ante una *loba blanca* de “quijada dentada”, que busca devorarnos para provocarnos olvidos de nosotras/nosotros mismos; en otras palabras, arrancarnos el tiempo para imponernos formas de contabilidad temporal y dejarnos sin experiencias. Esa escucha es aquella que “lima las cadenas”, porque entonces no hacemos lo mismo de la *loba blanca*; en cambio, aprendemos de ella, aprendemos con su propia lengua, para ir más allá y aprender a vivir en la ‘nueva casa’. MZO alza la voz para decir:

poco nos agradaba masticar el idioma de la *loba blanca*, pero adivinamos que es un portillo indispensable para escapar. Necesitaremos conocer lo que nos dice, lo que pensaba de nosotros cuando nos escupe o cree que no la escuchamos (Zapata Olivella, 2010, p. 454).

Se trata de un escuchar con sentido libertario:

—Oye, para la loba blanca, América es la tierra prometida, la esperanza, la libertad. Mas para nosotros los negros ha sido siempre el continente de la esclavitud y la rebelión. Así será hasta tanto se cumple la profecía de Changó: «Te librarás por tu propio puño y a través de todas las sangres oprimidas». ¡Oídos del muntú, oíd! ¡Quiero contaros cómo las madres abuelas me libertaron de la prisión! (Zapata Olivella, 2010, p. 609).

Toda una escucha para cuidar-curar, que no puede ser otra cosa que ser libres ante los esclavos del pasado y los que hoy muestran sus filados dientes. Cuando la vida y la muerte se hacen mercancías, surgen entre nosotras/nosotros “esclavos sin sombra”, “hombres ausentes de sí mismos”, como decía Zapata Olivella:

¿Tiempo? Sí, contábamos nuestra experiencia con el reloj de la loba blanca. Dejamos de medir los días con las caras de la luna; con la permanencia o huida de los vientos; con la salida del sol o la caída de la lluvia, para referirnos aterrados a la época de la guerra contra los indios; al tiempo del ferrocarril; a los años de la Gran Contienda Civil; al éxodo de los fugitivos del sur (2010, p. 601).

O, con los relatos orales contenidos en *Las fábulas de Tamalameque* (Zapata Olivella, 2020b), en las que se reconoce al ser humano como la más cruel de las especies, pero que no supera a la muerte, pues “la muerte no solo nos mata, sino que se burla de nosotros” (p. 86). Y, como en la danza del garabato, la lucha entre la vida y la muerte es ganada por la primera

gracias a que piensa-bailando. Su burla es aún mayor, porque se comprende, a través de los tambores, que la muerte está más cerca de lo que se cree, es el poder del amo (especialmente de las plantaciones).

MZO nos enseña en cada página, oración y gesto que cuidar es comprender el tiempo para los vivos y los muertos, para hacer-nos furia gracias a la potencia de la escucha. Porque es así, lo llamó las “claves mágicas”, sintetizadas en raza, clase y cultura. Estas tienen como propósito el reencuentro de “todas las sangres para amarse y no para odiarse” (Zapata Olivella, 2020, p. 182), para cuidar-curar y no para una necropolítica. Entonces hablemos con los tambores, o con el canto, con las palabras perdidas en alguna calle céntrica o con los actos del resto de la naturaleza para empujarnos a otras comprensiones. Un pensador-danzante, profundamente comprometido, que es disidente en función de la libertad, pero que requiere poetizar el mundo, para enraizarnos amorosamente con nuestra casa a través de la literatura, los estudios médicos y las investigaciones sociales, de ensayos y radio, de cine, danza y teatro. Porque, “¡Esta es tu nueva casa! ¡Te la entrego para que la compartas con la loba blanca y no dejes que la destruya!” (Zapata Olivella, 2010). ¿Y quién dijo que un profesional de la salud o de la comunicación, que cuida y cura al mismo tiempo, no es un pensador-danzante que vagabundea por donde la gente enferma, muere y sobrevive? Cuidar-curar es mestizar. No solo como mezcla de sangres (y lo que ellas representan simbólica y materialmente), sino como apuesta teórica y metódica, con claro criterio universal para “cantar la vida”. La lucha por la vida es la lucha por la libertad, y viceversa: nutrientes para esta teoría-luciérnagas que se busca dilucidar en el conjunto del presente trabajo.

4. Robotización del cuidado

‘Robots de sangre’ o el cuidado convertido en monitoreo

§.17. *Care bots*

En un artículo recientemente publicado en *The New York Times*, se mostraban los avances de la Universidad de Minnesota con respecto a la implementación de dos tipologías de robots para “llenar los vacíos” de los profesionales del cuidado en hogares de ancianos, según exponía el programador Arshia Khan (Leland, 2022). Se trataba de máquinas que guiarían a los “residentes en clases de yoga, tai chi y entrenamiento de fuerza”, así como en socialización y entretenimiento. El artículo comentaba también que aun cuando se reducía el contacto humano, los familiares podían contar con más datos, junto con un monitoreo constante. Vale la pena mencionar que ya Mateescu y Eubanks (2021) habían sentado su atención crítica sobre el monitoreo como riqueza de los *care bots*.

El presente apartado busca plantear la relación entre ese fenómeno de robotización del cuidado en el marco de una “automatización de la inequidad” (Eubanks, 2017), y su constitución como una de las expresiones de la “era del capitalismo de la vigilancia” (Zuboff, 2021), caracterizada por toda una “ofensiva sensible” (Sztulwark, 2019) que termina precisamente por entumecer nuestras sensibilidades, como reitera Zuboff a propósito de las últimas tres décadas. Para ello, esta tarea crítica se ubica desde lo que Baranzoni y Vignola (2022) han llamado como “poshumanismo de derecho”, en contrapeso de un “poshumanismo de hecho”. Ya el Hastings Center (2004) había advertido de las precauciones que debían tenerse ante el crecimiento del interés económico por la salud y, en su conjunto, por la vida y la muerte digna. De allí que, finalmente, se propongan aquí algunas perspectivas para la Enfermería ante la robotización, dado su foco de interés en el cuidado, aunque el cruce de caminos es y deberá ser mayor.

§.18. La suplantación del cuidado

En un episodio premiado de la serie *Black Mirror*, denominado San Junípero (3x04), se plantea la robotización del cuidado; mientras que la presencia del personal de enfermería se constituye en “figurante” (Didi-Huberman, 2014)⁵¹, en accesorio para acompañar los últimos momentos de la vida. San Junípero es, en realidad, un servidor, en el que no solo es posible vivir, sino que además se presenta todo aquello que no se ha podido o no se puede experimentar, a través de simulaciones construidas con los recuerdos y los deseos de quienes pagan por ello. San Junípero es un lugar de ‘cuidado’ virtual, que usa los cuidados hospitalarios y asilos para tener usuarios. Se trata de un sistema que se vale de la nostalgia

⁵¹ Figurante es un término con el cual se conoce a los ‘extras’ (Didi-Huberman, 2014).

con fines terapéuticos, según dicen los personajes; pero posee formas de eutanasia, porque se prefiere vivir en los recuerdos y sus proyecciones simuladas, para buscar compañía hasta el momento en que se decida la desconexión completa o el fin del cuerpo y una continuación como memoria informática. No en vano uno de los personajes sostiene que “lo suban a la nube suena ir al cielo”, en tanto otra piensa que es la “eternidad”.

Ahora las enfermeras no solo cuidan los cuerpos, sino también la conexión. Este personal sin nombres, porque solamente sabemos el nombre de uno de ellos —Greg—, busca ser convertido en lo que Éric Sadin ha llamado ‘robots de sangre’. Esta figura —‘robot de sangre’— no corresponde a una distopía audiovisual, más bien se trata de una síntesis de las formas de retrotraer, indicar, sugerir, ordenar y hasta prescribir, a través del uso de inteligencia artificial (Febbro, 2020). Tal como se muestra, a propósito de los *care bots*, la supuesta ausencia de personal para cuidar se suple, al final del episodio referido, con un robot que ordena la “vida virtual” en un servidor, en medio de una granja de servidores, mientras las dos personas ahora dejan de llamarse Yorkie y Kelly, para denominarse ‘SJ-S21-12-015’ y ‘SJ-S21-12-016’, respectivamente. Una secuencia aún más interesante si recordamos que el cementerio nació de forma simultánea al archivo, en ambos se clasifica y se cataloga, pero ahora su residencia física es sustituida por una digital. Con un algo más: el archivo digital es el éxtasis de toda una pulsión de archivación, pero con una diferencia radical. Allí, la resurrección y la eternidad, al menos virtual, es posible. Los cementerios y los archivos hoy se fusionan en granjas de servidores. Digitalizar es hacer lo que dice la canción principal del episodio —“Heaven is a place on Earth”— al gestar el cielo en la tierra ante el miedo (a desaparecer).

Un poco antes de las publicaciones de autoría de Mateescu y Eubanks (2021), y de Leland (2022), ya se había mostrado esta solución robótica para el cuidado de ancianos en asilos (Oliver Wyman Forum, 2020). Algunos textos como este último o el de Leland, de los que no se refieren aquí sino como ejemplares dentro de tantos otros, constituyen esa postura que omite preguntas éticas y bioéticas; también pasan por alto los orígenes de la escasez de trabajadores del cuidado en relación con las condiciones materiales, sociales y políticas de esos trabajos; tampoco, se toman en serio la privatización del cuidado y su alta dependencia al dinero que se lleve en el bolsillo; y mucho menos, los criterios migratorios que nutren la mano de obra en este sector. Solamente se indican como razones la pandemia, el envejecimiento de la población, la necesidad de aumentar la cobertura de atención a este grupo demográfico, las características pesadas del esfuerzo físico que implica cuidar, la inversión más efectiva del tiempo por parte de los cuidadores y el aumento de su productividad, hasta el punto de que “alrededor del 60 por ciento de los centros de enfermería del país ahora usan robots” (Oliver Wyman Forum, 2020).

Desde luego se debe distinguir entre *care bots* y ayudas robóticas utilizadas para ciertos procedimientos. Un primer rasgo de diferencia es que los primeros —*care bots*— están en todos lados. De allí que se parezcan más a los que accionan la vida y la muerte en San Junípero, en comparación con el viejo ideal de asistente/sirviente (Mateescu y Eubanks, 2021). Por eso, los cuidadores terminan acompañando, y hasta sirviendo, a las máquinas antes que pensarlas y usarlas.

A diferencia de esas publicaciones que ostentan condiciones publicitarias de empresas de tecnología informática —nada diferente a lo que hacen desde hace décadas las farmacéuticas—, Mateescu y Eubanks (2021) dan cuenta, para los Estados Unidos, de justamente la ausencia de inversión en el ámbito del cuidado; la alta concentración racial; los bajos salarios (que les hacen vivir a casi una cuarta parte de ellos por debajo del umbral de pobreza), y en simultáneo el crecimiento de la demanda de cuidadores. De este modo, empresas como CarePredict son la síntesis de lo que Donna Haraway (2019) ha llamado la “estupidez tecnológica” para referirse al tipo de soluciones aparentes a problemas, por el solo hecho de usar dispositivos informáticos. Mientras tanto, la dignidad, la autodeterminación y el cuidado se sustituyen con vigilancia y extractivismo de datos. Al mismo tiempo, se insiste en distinciones de raza, clase y género, ampliamente discutidas desde hace por lo menos una década, a propósito de la tecnología informática (R. Benjamin, 2019; Eubanks, 2011, 2017; O’Neil, 2018, 2022; Sadin, 2020b, 2020a; Sibia, 2006; Sibia, 2018).

El cuidado es suplantado por el monitoreo, porque eso es justamente lo que hacen los *care bots*; son productores incesantes de datos, de los que no son dueños las personas que buscan ser cuidadas. Tal como observan Mateescu y Eubanks (2021), el asunto no es caer en una tecnodistopía, o desechar mejoras sin criterio alguno. El problema radica en que “el auge de los *bots* de atención corre el riesgo de crear un sistema en el que solo valoramos las partes de la atención que se pueden convertir en datos”. Entonces, nuestros cuerpos, que requieren cuidados, se hacen una mina de datos que deben ser extraídos y por tanto vigilados, como en cualquier otro extractivismo. Solamente que, como dice Zuboff (2021), ya no es la naturaleza en general, sino la naturaleza humana el campo para semejante minería.

§.19. Robotizar el cuidado es capitalismo de la vigilancia

Robotizar el cuidado se justifica dadas las condiciones de la pandemia reciente. Tal y como lo ha mostrado primero Naoimi Klein, y más tarde Bernard Stiegler, los *estados de shock* permiten la introducción de ideas y prácticas que en otras circunstancias serían discutibles (Klein, 2007; Stiegler, 2015c). No en vano, como la misma Klein ha sostenido, en pleno inicio de las medidas mundiales (en el marco de pandemia) en 2020 se concretó el “Screen New Deal” para un mundo rentable, pero sin contacto (Klein, 2020). Este nuevo pacto, como he dicho en otra parte (Martínez, 2021), resulta ser una expresión de la “gubernamentalidad algorítmica” (Rouvroy y Berns, 2016), en la cual la vigilancia se expresa con la anticipación y la modulación de comportamientos. De este modo, el futuro busca ser ejecutado por inteligencias artificiales, de propiedad privada, con una apuesta salvífica. Se trata, también, de un golpe poderoso a la democracia, que evita la socialización y sofisticación de la vigilancia, usando extractivismo de datos, hasta moldear subjetividades.

Entonces, ¿robotizar el cuidado se trata de cuidar o vigilar? Pareciera que las ideas de Michel Foucault para otras épocas se sofistican y se cruzan con las imágenes de San Junípero. Esto nos permite decir que estamos ante una “colmena de máquinas”, la cual

(...) se convierte en el modelo de conducta de una nueva colmena humana (...) En esta colmena humana, la libertad se sacrifica en aras de la acción y el conocimiento colectivos”, así “aprendemos a sacrificar nuestra libertad ante el conocimiento colectivo impuesto por otros y en interés de los resultados garantizados que esos otros andan buscando”, toda una “sociedad instrumentaria (Zuboff, 2021, p. 552).

Zuboff considera que el triunfo del capitalismo de la vigilancia se debe a que nos referimos a un fenómeno sin precedentes. La invasión inicialmente de Google con tan solo una declaración; el cobijo de un texto histórico tan particular como el del neoliberalismo; la construcción de fortificaciones desde Washington y Silicon Valley; todo un ciclo de desposesión con notables dosis de adaptación; una alta dependencia asociada directamente a modificación conductual; un interés propio asociado a los ingresos producto de la vigilancia; la poderosa idea de inclusión, en la cual se siente no existir al no participar de los dominios del capitalismo de la vigilancia; la identificación con modelos de conducta ejemplarizados en capitalistas que se presentan como emprendedores; la autoridad soportada muchas veces en falacias; la persuasión social deliberada; el cierre de vías alternativas, tanto en internet como en el mundo real; el inevitabilismo, que parece resignarnos y dejarnos impotentes; la ideología de la debilidad humana diseminada por la economía conductual; la ignorancia, propia de asimetrías del aprendizaje; la velocidad que supera tanto a la democracia como a nuestras capacidades de entender lo que ocurre, dejándonos en conmoción (Zuboff, 2021, pp. 454-463).

No en vano, Zuboff sostiene que

El capitalismo de vigilancia reclama unilateralmente para sí la experiencia humana, entendiéndola como una materia prima gratuita que puede traducir en datos de comportamiento. Aunque algunos de dichos datos se utilizan para mejorar productos o servicios, el resto es considerado como un *excedente conductual* privativo («propiedad») de las propias empresas capitalistas de la vigilancia y se usa como insumo de procesos avanzados de producción conocidos como *inteligencia de máquinas*, con los que se fabrican *productos predictivos* que prevén lo que cualquiera de ustedes hará ahora, en breve y más adelante. Por último, estos productos predictivos son comprados y vendidos en un nuevo tipo de mercado de predicciones de comportamientos que yo denomino *mercados de futuros conductuales*. Los capitalistas de la vigilancia se han enriquecido inmensamente con esas operaciones comerciales, pues son muchas las empresas ansiosas por apostar sobre nuestro comportamiento futuro (Zuboff, 2021, p. 21).

En el momento de convertir el cuidado en atención y ésta en extracción de datos, asistimos a una versión de lo que Alex Pentland⁵² ha denominado como “minería de la realidad” (Pentland, 2015). Esto es el soporte de lo que Zuboff (2021) ha llamado la “sociedad instrumentaria”. En esta última, “aprendemos a sacrificar nuestra libertad ante el conocimiento colectivo impuesto por otros y en interés de los resultados garantizados que esos otros andan buscando” (Zuboff, 2021, p. 552). En medio del capitalismo de la vigilancia

⁵² Director de Human Dynamics Lab integrado en el Media Lab del MIT.

se asiste al tránsito de un totalitarismo a un instrumentalismo, de un Gran Hermano a un Gran Otro (Zuboff, 2021).

Por eso es clave recordar que “en el capitalismo de la vigilancia, los «medios de producción» están al servicio de los «medios de modificación conductual» y la predicción conductual (Zuboff, 2021, p. 471). Ya el neoliberalismo nos había terminado de constituir en mercancías, de las cuales pocas veces valoramos los impactos ecológicos, y pasamos por alto que habitamos (la naturaleza como) un campo de batalla (Keucheyan, 2018). En los siglos XIX y XX se buscó, por ejemplo, iluminar todo en función de la vigilancia (Keucheyan, 2021), y en hacerlo todo transparente (Loriga, 2018; Martínez, 2020). Esto es ampliamente observable en la obsesión por el monitoreo y la producción constante de datos.

Pero como insiste Victoria Camps (2021), “cuidar no es una mercancía más sometida a las leyes de la oferta y la demanda” (p.26), porque “cuidar es atender, pero también preocuparse por el otro que necesita ayuda porque, aunque sea temporalmente, se encuentra en una situación contraria a la del individuo autosuficiente que puede prescindir de los demás, actuar y decidir por sí mismo” (p. 29-30). Como se nota, cuidar implica tiempo, que es justamente lo que se nos ha buscado quitar como parte del programa neoliberal (Hunyadi, 2015, 2018; Martínez, 2022).

Existe algo común entre publicistas y críticos de la robotización del cuidado: la ausencia de tiempo; tanto para el cuidado mismo como para la vida. De ahí, las coincidencias en los análisis y las posturas éticas recientes a propósito de que cuidar implica tiempo, pero que dicho tiempo carece de valor y no por sí mismo, sino porque no se le ofrece. Pero aún más, las empresas de tecnología informática, que se presentan como salvadoras, ostentan una condición y es la de ser *start-up*. Esto quiere decir que, tal y como ha mostrado recientemente Mariana Mazzucato, son parte de un conjunto de historias de creación de riqueza, en las cuales hay “la capacidad de reconocer una diferencia entre creación de valor y extracción de valor” (Mazzucato, 2018). Así las cosas, cuando interesa el monitoreo más que el cuidado, en cuanto a extracción de datos, y estos son la materia prima principal, estamos frente a aquello que se corresponde, especialmente, con la extracción de valor. Se trata de una sofisticación de la deshumanización de las Ciencias de la Salud, en el marco de su industrialización, que no se resuelve solamente con una “rebelión de los pacientes” (Montori, 2020), pues ello toma la forma de una consulta en Google.

Además de necesitar cuidado y, con ello requerir tiempo, la persona en esta condición se constituye en esa mina que referimos, en la cual lo que pase con su vida termina dependiendo de formas variadas de extracción de valor disfrazadas de asistencia. Esto se suma a la devaluación del trabajo en el campo del cuidado, no solo porque históricamente se ha asociado a labores privadas de las mujeres —mayoritariamente pobres y subalternas— (Camps, 2021; Marçal, 2016), sino por el “discurso convencional” que vincula este tipo de trabajos, muchos de ellos ubicados en el sector público, con basura. Esto último cambia radicalmente de condición al transferirse al sector empresarial privado (Mazzucato, 2018).⁵³

⁵³ Dice Mazzucato (2018) que, “(...) el discurso convencional devalúa y asusta a los creadores de valor actuales y futuros fuera del sector empresarial privado. No resulta fácil sentirse bien con uno mismo cuando te dicen constantemente que eres basura o parte del problema. Con frecuencia esa es la situación es la que se encuentra

Ya Graeber mostró cómo muchos trabajos que tienen como tarea fundamental cuidar a otros, y contrario a lo que piensan los publicistas de las compañías informáticas, no es que tengan poco interés en hacerlos, sino que sus remuneraciones son bajas o se estancaron, por lo que se han convertido en trabajos que son una mierda (Graeber, 2018).⁵⁴ Sumado a ello, no debemos olvidar que asistimos a una poderosa transformación del trabajo y el aumento de la sustitución de mano de obra humana por máquinas (Avent, 2016; Graeber, 2018). Industrializar el cuidado implica robotizarlo en función del capitalismo de la vigilancia.

§.20. La enfermería ante la robotización

Existe un relato, de tantos de Chuck Palahniuk, en el que un fisioterapeuta hace algo parecido a las y los enfermeros de San Junípero; acompaña durante los últimos minutos de vida (Palahniuk, 2019). Pero el consuelo que brinda, el cuidado que ofrece, no está radicado de forma exclusiva en los masajes que da con sus manos, también, y fundamentalmente, en la escucha. No se trata de una escucha sin retorno; todo lo contrario, porque no se quiere algo parecido a una grabadora en la que se dejen las últimas palabras o un archivo en el cual consignar para transitar a la otra forma de archivación que resulta ser el cementerio. Este profesional de la salud interpela e interpreta, desarrolla —sin que Palahniuk se lo propusiera— eso que Derrida llamó una *oto-biografía* (Derrida, 2009). Palahniuk llamó a este relato *El túnel del amor*. Seguramente a propósito de una doble condición; tanto por la idea trillada de la luz al final del túnel, como por una historia que su paciente narra sobre el cuidado, la comprensión y lo que implica cuidar a otro, aun y mientras muere.

Al mismo tiempo, ese cruce de túnel significa que aquel profesional de la salud, ante esa potencia de la escucha, se constituye en un buen conversador a partir de ser un buen entrevistador. De nuevo aquí se ven plasmadas las ideas de Manuel Zapata Olivella y Úrsula Le Guin. El cuestionario parece diluirse en las distintas sustancias, y, entonces, la formalidad de un formato es ampliamente superado por la comprensión de lo que significa cuidar. Tal y como en San Junípero, hay cosas que la robotización no puede hacer, como por ejemplo, escuchar, acompañar y gestar historias. Semejante cualidad humana es la que se omite con la extracción de datos, porque aunque se sucede una reducción de las transacciones que hacemos todos los días a través de dispositivos variados, esa minería es extraída para que otra máquina la lea y no para que la escuche. No en vano, el personaje de Palahniuk cree que la peor de sus terapias ha sido cuando intentó seguir un libro con algún tipo de ‘receta’ para relacionarse con otros.⁵⁵ Después de contarle el suceso de forma amplia a la paciente, ella sonrío.

la gente que trabaja en el sector público, ya sean enfermeros, funcionarios o maestros. Las métricas estáticas utilizadas para medir la contribución del sector público y la influencia de la teoría de la elección pública para hacer al Gobierno más «eficiente» han convencido a muchos trabajadores del Estado de que son segundonos. Esto es suficiente para deprimir a cualquier burócrata e inducirlo a marcharse al sector privado, donde se suele ganar más dinero. De modo que los actores públicos se ven obligados a emular a los privados y su interés casi exclusivo por proyectos que den rápidos beneficios. A fin de cuentas, el precio determina el valor.” (p. 371)

⁵⁴ Diferentes de “trabajos de mierda”, caracterizados fundamentalmente por su inutilidad. En tanto que los trabajos convertidos en “una mierda” son muy relevantes, pero ampliamente despreciados socialmente y poco valorados, situación que se traduce, por ejemplo, en salarios bajos (Graeber, 2018).

⁵⁵ Esto recuerda a la obra de Gustav Flaubert *Bouvard y Pécuchet*.

Bien se pregunta Coeckelbergh, a propósito del ejemplo de la película *Robot & Frank* (Schreier, 2012), si robots cuidadores se constituyen en formas de abandono de las personas mayores y la posibilidad de hacernos totalmente dependientes de ciertas tecnologías (2022). El mismo Coeckelbergh advierte que ello no solo ocurre ya con nuestra dependencia de los teléfonos móviles, sino con usos (más allá de algunos ejemplos paradigmáticos, radicados especialmente en Asia Oriental) tales como la telemedicina, la atención de pacientes en áreas distantes o de difícil acceso, algunas urgencias y hasta ciertos diagnósticos. Aunque, como bien lo advierte el mismo autor, el asunto central de la discusión parece estar en la provisión de compañía (Coeckelbergh, 2021, 2022), pero no en la escucha.

Parafraseando a Palahniuk, tendríamos que “inventarnos algo”, para que no podamos sacárnoslo de la cabeza, y entonces hacer frente a esa condición de *spam* a la que pretenden reducirnos las transformaciones materiales del mundo contemporáneo, como ha sostenido la artista y filósofa Hito Steyerl. Esto se suma a la advertencia de romantizar la robotización, como algo inevitable, o confiar en exceso en la “estupidez tecnológica” (como se dijo con Donna Haraway). Bien ha sostenido Astra Taylor que se debe tener precaución con la “farsa de la automatización” (2018), la cual no es otra cosa que la sofisticación de un conjunto de relaciones entre propietarios y jefes con trabajadores en el marco de una sociedad de mercado, en la cual la automatización es un arma para reducir a los trabajadores a la subsistencia (CGTN, 2019; Hindustan News Hub, 2021; Otero, 2022).⁵⁶

Una reducción a *spam* de subsistencia en el que las mujeres siguen siendo puestas en la opacidad o reducidas a formas de maquinización. En una fotografía conservada en la Biblioteca Nacional de Colombia, procedente del archivo fotográfico del periódico *El Tiempo* de los años 1950, se titula “Atención a niño con enfermera”. En ella, una mujer, que suponemos ejecuta las tareas de enfermería, se hace transparente. De la mujer solo se divisa un manto y algunos elementos de su rostro; aquello que no está cubierto son sus manos sosteniendo un niño mientras un médico lo ausculta. La enfermera, según nos la presenta la fotografía, queda al margen, se reduce a una figuración, y lo único que conocemos de ella son sus manos que, para el conjunto de la imagen, es lo mismo a una bala de oxígeno o un gabinete que terminan por integrar la composición. Las manos de la enfermera buscan ser una síntesis de un modo de ver maquínico-femenino.

Quiero decir con esto que, como muestran Tithi Bhattarchaya, Nancy Fraser, Cinzia Arruzza o la misma Victoria Camps, la robotización del cuidado se reduce a un conjunto de

⁵⁶ Un ejemplo de ello es cómo el gobierno chino implementó un “sistema integral de «reputación social», aprovechando el crecimiento de los datos, y donde se recibe puntaje por las conductas en función de una singularidad del futuro. Pero esto se sofisticó con la justicia (o administración de justicia), la cual desde 2017 ha dictado veredictos (usando tecnologías blockchain). Como todo en este ámbito, se reduce a una cifra correspondiente de un porcentaje alto de efectividad, producto a su vez de la saturación del sistema, como en muchos otros lugares del mundo, y que justifican este tipo de robotización. Así que esta IA no solo dicta veredictos, también hace que sea el juez humano quien deba argumentar si coincide o no su decisión con la de la máquina (Hindustan News Hub, 2021; Otero, 2022). Así que estudiar derecho puede ser fácilmente sustituido por aprender programación informática. Tal y como se muestra en un informe televisivo desde 2019, la asistente de un juez en realidad no hace referencia a ninguna norma o criterio de interpretación jurídica, sino que muestra el funcionamiento de la máquina y su éxito de acuerdo con el número de los casos atendidos (CGTN, 2019).

prácticas que al final del día siguen instaladas en el mismo modelo (económico, político y cultural) que reproduce viejas formas de opresión e inventa algunas otras (Arruza et al., 2019; Camps, 2021; Fraser, 2017). Queremos que todo cambie, pero manteniendo la enfermedad que yace en el liberalismo y sus recientes manifestaciones. Por esta razón, buscamos eufemismos por doquier para hacer transparentes al sujeto, y reducir la diversidad a una mera identidad profesional; aspecto que le cae muy bien a la estandarización que buscan promover las empresas que venden dichos robots.

Así como Busquets Alibés (2019) construye un catálogo de virtudes respecto de una ética del cuidado, especialmente en el marco de las Ciencias de la Salud, aquí es posible un tipo de agenda respecto de las tecnologías a la manera ya propuesta por Eubanks (2011). Empecemos por decir que la tarea de sacar el cuidado del ámbito privado y ponerlo en el público (Tronto, 2013), se cruza con las formas de democracia con respecto a las relaciones con las tecnologías, en particular, la informática, dada su relevancia contemporánea. Se trata de construir un parlamento posible, como dice Hunyadi (2015), en el cual se evite pendular entre negar o aceptar las tecnologías de forma acrítica, y mejor comprender el conjunto de la infraestructura que se instala con y tras ellas. Ya no estamos en campos de concentración sino en campos de atención; todo un secuestro de nuestras capacidades de empatía y pauperización de las condiciones laborales.

No obstante, se trata de llevar al mismo tiempo la ‘desfeminización’ del cuidado un poco más allá de lo ya planteado por Camps, en el sentido de romper esa línea que teje vínculo mujer-naturaleza-máquina. En una imagen de propaganda de Hoover de la década de 1920, una mujer usa una máscara que se supone mide, a través de la exhalación de dióxido de carbono, la cantidad de energía que puede gastar mientras aspira.⁵⁷ La mujer que busca cuidar de su familia es una con la máquina, parece no haber distinción en la pieza publicitaria. Hoy, en ese fracasado cibernético, la robotización supera la presencia humana y es, entonces, cuando el “poshumanismo de hecho” se asienta con las justificaciones sobre las que hemos insistido. Eso pone todavía más en crisis el cuidado, como dice Nancy Fraser respecto a la generalidad del fenómeno.

Robotizar el cuidado cuenta con un *shock* reciente: la pandemia que sucedió hace poco. En cambio, de atender el funcionamiento del sistema de salud en relación con los modelos económicos, se opta por un solucionismo tecnológico del orden informático, inoculado por ese eslogan del neoliberalismo, “no hay alternativa”. Sara Baranzoni y Paolo Vignola han mostrado recientemente que estamos ante

(...) la instauración de una especie de *condición poshumana*, es decir, una época en que la herramienta teórica, crítica y política del humanismo ya no logra responder adecuadamente a las disrupciones tecno-económicas del capitalismo contemporáneo, y donde, en lugar de preguntarse por lo que es o lo que podría ser lo humano, se acepta *sic et simpliciter* su superación (Baranzoni y Vignola, 2022).

⁵⁷ The catalog promises that “Hoover offers the least fatiguing way of cleaning carpets and rugs.” From the Smithsonian Libraries’ [Trade Literature Collection](#).

Esto es un “poshumanismo de hecho”, en el cual la humanidad es desplazada por la hegemonía de la “singularidad”, como bien lo notan Baranzoni y Vignola. Lo anterior en contrapeso de un “poshumanismo de derecho”, caracterizado por una

(...) postura teórica, epistemológica y bioética, crítica a la vez hacia los dualismos humanistas de la tradición occidental y hacia el prometeísmo tecnocapitalista. Esta postura, sin embargo, no se agota en la pulsión crítica, sino que es también afirmativa del pluralismo ontológico, de la posibilidad de nuevos equilibrios ecológicos entre los reinos animales, vegetales, minerales y la esfera tecnológica, así como de un replanteamiento del rol, la función y los objetivos de la inteligencia artificial”(Baranzoni y Vignola, 2022).

Desde este punto de vista, con la robotización del cuidado tenemos también, y solo de forma ejemplar, la continuación de un ideal patriarcal que hilvana desde las asociaciones mujeres-naturaleza, hasta las de mujeres-máquinas. Esto, que ya trabajó ampliamente Donna Haraway, se suma a eso que Alicia Miyares ha denominado como “distopías patriarcales” (2021). Solo que ahora en medio del capitalismo de la vigilancia y en un desplazamiento del paradigma de cuidado a uno de monitoreo.

5. Tecnologías de la esperanza

De quien cuida de nosotras/nosotros mientras somos monitoreados

“El último día en la vida de Adán García
Lo halló como todos los otros de su pasado
Soñando ganarse el gordo en la lotería (...)”.
Rubén Blades, *Adán García*.

¿Por qué debo preocuparme por un extraño,
por una persona que no es de mi sangre,
por alguien cuyos hábitos me repelen?”.
Richard Rorty, *Verdad y Progreso*.

§.21. Las tecnologías de la esperanza y la economía política de la esperanza

Sarah Franklin acuñó el concepto “tecnologías de la esperanza” para referirse, especialmente, a cómo en la fertilización *in vitro* lo menos importante es tener éxito, en tanto lo más relevante es la esperanza simbólica (colectiva) que muchas mujeres comparten. De esta manera, la instrumentalización de la esperanza resulta más importante que cualquier éxito tecnológico (o científico) puntual; no en vano, persiste un halo religioso en el que se espera un milagro (Franklin, 1997). La misma Franklin muestra cómo, con una marca de género, se utilizan figuras femeninas —una *mater dolorosa*— para gestar imágenes devocionales. No solo porque la autora esté refiriendo el hecho de que alguien quede en embarazo en términos puntuales, también porque las mujeres resultan un tipo de síntesis de sufrimientos conjuntos a los cuales se les alimenta de fe gracias a los testimonios; toda una forma de valoración determinista de las voces. De este modo, todo “vale la pena”.

Estas tecnologías operan a través de otras, en particular las del lenguaje. Franklin advertía que ante las limitaciones biológicas y del conjunto de los procedimientos existentes en un momento determinado, son los usos performativos de la esperanza, radicados en milagros, las maneras de opacar esas dificultades. Es más, a los nacidos del procedimiento *in vitro* se les considera especiales. Pues bien, en los *realities*, las ausencias de resolución de problemas estructurales es el lenguaje en tiempo futuro en el que radica ese milagro que significa la ‘oportunidad’ de participar, o el prodigio de ganar y cambiar con ello la vida. No es raro que los jurados insistan en que solo el hecho de estar ‘ahí’ ya significa que no volverán a ser lo que eran. De hecho, la realización del *reality* se presenta como la experimentación de

la esperanza, la cual merece ser compartida para certificar que la felicidad es posible, que la industria de la felicidad⁵⁸ funciona (Cabanas y Illouz, 2019; Davies, 2017).

Las tecnologías de la esperanza, que buscamos desplazar del campo de la antropología médica a la comprensión de los *mass media*, se dan ante una economización de la vida. Nik Brown advirtió, desde finales del siglo XX e inicios del XXI, que la “revolución biotecnológica” se nutre de relatos de promesas esperanzadoras, que omiten la mayoría de las veces sus incumplimientos; toda una “economía del conocimiento de expectativas”, que según notaba, debe ser llamada a cuentas. Brown planteó que se configura una “comunidad de promesas”, en la cual dichas expectativas poseen valor, son negociables y también intercambiables (Brown, 1997, 2003). Bien señala Nikolas Rose, siguiendo la tesis doctoral de Brown (1997), que la esperanza “no es un mero conjunto de creencias, sino que se encuentra instalada de afectos que estructuran las acciones de muchos individuos que trabajan en situaciones en las que la enfermedad y el temor a la enfermedad pueden generar desesperanza, desesperación y terror ante el futuro” (2007, p. 27).

Por su parte, Carlos Novas, a propósito de las organizaciones de pacientes, planteó cómo la esperanza posee una materialidad política y económica, que resulta inherente en la ciencia y fundamental para la determinación de biovalor (2006). En las perspectivas anteriores, entre otros, Nikolas Rose (2007) sedimentó sus aportes respecto a la “ciudadanía biológica”, al sostener que uno de los campos en los que opera —esta ciudadanía— es justamente el de la esperanza y sus respectivos dilemas. Allí los nuevos conocimientos se conjuntan con fama y modulaciones de la vida. Además, resulta ser precisamente ahí —en la vida—, en donde las ideas pioneras de Ghassan Hage⁵⁹ son tan valiosas (fue uno de los primeros en advertir de una “economía política de la esperanza”), al recordarnos que tras ser abierta la caja de Pandora, la esperanza se quedó en la posesión humana. Esto con el propósito de resistir el resto de los males, ya que es una forma de mantenernos atados a la vida (Hage, 2003).

Si se entiende semejante atadura, Hage (2003) planteará que (a propósito de Australia, pero puede resultarnos útil para nuestros intereses) las “sociedades son mecanismos de distribución de esperanza”, y por tanto una

(...) sociedad solidaria es esencialmente una sociedad acogedora que genera esperanza entre sus ciudadanos y los induce a cuidarla. La sociedad defensiva, como la que tenemos hoy en Australia, adolece de escasez de esperanza y crea ciudadanos que ven amenazas en todas partes. Genera ciudadanos preocupantes y un nacionalismo paranoico (Hage, 2003, p. 3).

⁵⁸ Davies (2017) mostró que la “industria de la felicidad” puede comprenderse como un proceso interesado en manipular la conducta humana desde el siglo XIX, pero sofisticado en las últimas décadas gracias a los artilugios de la tecnología informática. Además, en la medida en que la política es sustituida por el marketing, el ‘entretenimiento’ ocupa el lugar del gobierno. Aunque como bien lo muestra Davis, esto no quiere decir que el triunfo contra la infelicidad se haya sucedido, parece ser todo lo contrario.

⁵⁹ Esta obra de Hage (2003) resulta particularmente interesante como referente para comprender fenómenos en Colombia, en los que el multiculturalismo se sumó con un nacionalismo de corte raciaalista.

No solo podemos tomar estas ideas de Hage, sino que el problema observado se puede re-interpretar para identificar que lo sucedido, en medio de semejante escasez de distribución y aumento de “nacionalismo paranoico”, resulta ser la institucionalización de la preocupación sobre el cuidado. Aunque Hage lo advierte para las acciones del Partido Liberal australiano, aquí podemos señalarlo en cómo ante la ausencia de política, producto de la implementación del programa neoliberal, el marketing y los *mass media* son los que se apoderan de la posibilidad de distribución de esperanza, en este caso particular, a través de los *realities*. Entre otras cosas, lo anterior se hace evidente en el “nosotros” nacional que, según indica Hage, permite que el “yo” de lo nacional sea capaz de hacer cosas. Por ejemplo, en lo que aquí respecta a ese “nosotros”, en el país se manifiesta en “Colombia, votó”, “Colombia, eligió”⁶⁰, y se sintetiza en un “yo” que ha logrado lo que otros quisieran. De esta manera, sirve como una forma de distribución de la esperanza. Pero no se trata de un ejercicio equitativo; es, más bien, una continuación de las formas de fingir igualdad por parte del liberalismo, cuando el común denominador es su excepcionalidad. No en vano, se intensifica el interés por encontrar formas de ascenso social, por ejemplo, ganarse la lotería o un *reality*, pero, como dice Hage, esto termina por “sustentar la acumulación capitalista”.

Para que lo digamos claro, un *reality* es una forma a través y desde la cual se distribuye esperanza, pero buscando de forma simultánea el mantener las desigualdades.⁶¹ “El poder de estas esperanzas es tal, que la mayoría de las personas vivirán sus vidas creyendo en la posibilidad de una movilidad social ascendente sin experimentarla realmente” (Hage, 2003, p. 14). Así que este *fármakon* llamado esperanza, se muestra con su rostro más venenoso, porque todo ese optimismo que se despliega termina en crueldad, para usar las ideas de Laurent Berlant (2020). Entonces, la sociedad (constituida en una “sociedad del espectáculo”), se hace un ámbito de disputas, de competencias para poder alcanzar esa posibilidad (de ganar el ‘concurso’). Un tipo de darwinismo social contemporáneo, disfrazado, edulcorado, condescendiente, que tuerce la noción de resiliencia y la usa como un campo de lucha encubierto con eufemismos. De modo que sin buscar corregir los modelos de desarrollo, se pretende erradicar la pobreza. Bien sostiene el mismo Hage que esas formas de “paranoia nacionalista” es producida por el capitalismo y los gobiernos neoliberales. Así que un Estado sin política se queda sin la posibilidad de distribuir esperanza, y es, entonces, el marketing materializado, por ejemplo, en un *reality* quien sustituye esa posibilidad hasta el punto de convertirla, en medio de una sociedad del espectáculo, en un concurso que muchas veces ni siquiera tiene que disfrazar la rapiña a la cual se ven reducidos los individuos.

Se pretende buscar esperanza en una sociedad que se contrae, y es allí en donde prácticas como el racismo y el colonialismo se manifiestan ampliamente. Solamente es ver los perfiles de los jurados y de los participantes, en los cuales la discriminación positiva se presenta como una posibilidad de reconocimiento. No en vano Hage (2003) argumenta que eso que llama “nacionalismo paranoico” es resultado de un “declive de la esperanza”, en medio de un desmantelamiento de las sociedades nacionales; incentivando relatos y prácticas

⁶⁰ Bien podría usarse otro sustantivo nacional, por ejemplo México, Perú o Argentina.

⁶¹ Hage utiliza el ejemplo de los deportes para mostrar cómo se hace evidente ese “nosotros”, e insistir en la manera de llegar a pensar que nunca se cambiarán las vidas de un individuo, pero ese mismo podrá imaginar que sí en términos colectivos, en ese “nosotros”.

que insisten en un apocalipsis de no mantenerse el capitalismo; o de estimularse ese ultraliberalismo que busca encubrirse con la “economía colaborativa” en el mejor sentido de Jeremy Rifkin. Como bien se ha mostrado, el destartalado Estado-Nación se mantiene porque sirve contradictoriamente al neoliberalismo (W. Brown, 2015; Forster, 2019). Por eso, no debe pensarse que es algo que aparece de un momento para otro; en cambio, es una de las formas de la construcción de concepciones de futuro —sujetos al Estado y la nación—, que lo suponen como un pecho que dará alimento, salvándonos de una u otra forma (Hage, 2003; Potamianou, 2005).

Sin embargo, no puede ser cualquier pecho; tiene que ser uno que geste una memoria de futuro, para utilizar la idea de Nietzsche en su *Genealogía de la moral* (Nietzsche, 2016), en el cual a través de *historias* se mercantiliza el pasado en función de la romantización de las condiciones de desigualdad. De modo que el terror ante el futuro, que mostraba Brown (2003), no solo aparece ante la enfermedad o la muerte, también ante el mantenimiento de las condiciones materiales que los individuos y comunidades sintetizan en los participantes o jurados de un *reality*, y que se confunden con resiliencia. Es entonces cuando la economización de la vida busca ser disfrazada de esfuerzo y sacrificio; cuando lo que la nutre es la desigualdad causada por una mercantilización del mundo y las experiencias en su conjunto. De esta manera, cuando decimos “economía política de la esperanza” estamos refiriéndonos a desigualdad; toda una asimetría entre comunidades e individuos. Y más todavía, pues como muestra Ahmed (2019), la esperanza se hace una forma de control (Deleuze, 2006)⁶², a través de un secuestro del futuro.

La esperanza funciona porque la desesperación se presenta. ¿Qué hacer ante la imposibilidad de tener un hijo? O, ¿qué hacer ante las dificultades para resolver las condiciones materiales que concretizan la desigualdad? La forma de respuesta es un tipo de sacralización que radica en las experiencias femeninas como madres sacrificadas. Entonces, dicen los participantes de los *realities* que todo se hace en función de la madre o como la madre que ve por sus hijos. Pero ya Nietzsche (2016) había mostrado cómo esta deuda con los padres es el principio del arquetipo social de corte asimétrico. De hecho, este criterio no es de extrañar, porque Maurizio Lazzarato ha mostrado la deuda como el corazón del neoliberalismo, el cual tiene procedencia en dicho arquetipo (2010). Este uso de creencias vaciadas ya había sido advertido también por Michel de Certeau, cuando afirmaba que desde mediados del siglo XX se sucede una debilidad del creer (2006).

§.22. Los objetos técnico-audiovisuales

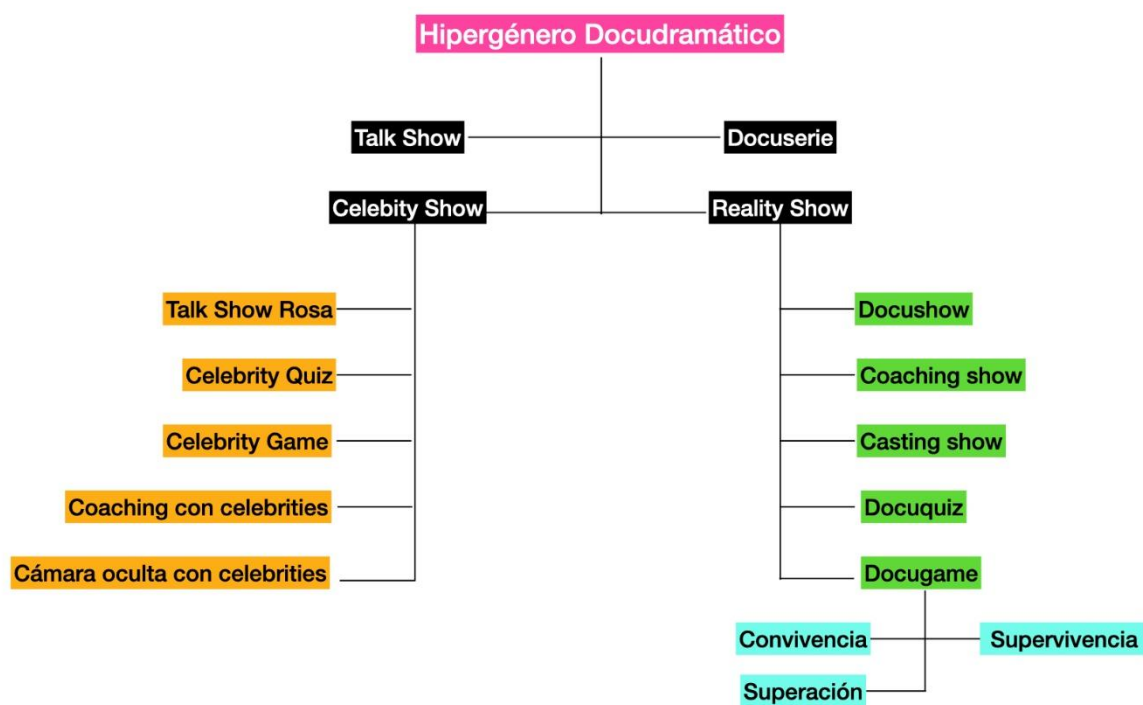
Es evidente que la definición del diccionario RAE para el *reality* o la telerrealidad es insuficiente, porque se limita a decir que se trata de un “género televisivo basado en la presentación de casos, vivencias o conflictos personales reales o inducidos”.⁶³ El primer

⁶² Deleuze (2006) advirtió que, la “sociedad de control” es una sofisticación de la sociedad disciplinaria ya advertida por Michel Foucault.

⁶³ Aunque los objetos técnico-audiovisuales pueden tener sus raíces en *Candid Camera* (1948-2014), será *An American Family* (1971, 1973) un referente particular para *realities* posteriores. HBO produjo la película *Cinema Verite* para dar cuenta este último *reality*, en el cual se plantea un tipo de cine-realidad sobre la

limitante de dicha definición radica en que se trata de un formato que combina varios formatos, y con una distancia mayúscula del purismo, corresponde a una mixtura de intereses y propuestas (Kilborn, 2003). En segunda instancia, la referencia a las situaciones “reales o inducidas”, no es tan sencilla en tanto la ideología, como dice Žižek; está constituida de fantasías y, como en un *reality*, no hay separación entre la ficción y la realidad (Žižek, 2008). Pero aún más, y usando la descripción de Ray Loriga en *Rendición* (2019) como una buena metáfora de la internet, también puede trasladarse a una sociedad que pretende existir tras los cristales. La ciudad mostrada por Loriga está hecha efectivamente de cristal, el cual se produce con los excrementos humanos de quienes habitan allí. Esta idea puede usarse para los *realities*, tal y como ya se hizo en *Telerrealidad. El mundo tras el cristal* (León, 2009), pues no hay intimidad, a menos que sea para aumentar su condición de mercancía, mientras “el espectador siente que está ante «el mundo real»” (León, 2009, p. 13).

Pensar el objeto es también pensar su taxonomía, que no es para nada definitiva o cerrada (Gordillo y Ramírez, 2009); en cambio, está sujeta a mutaciones con el pasar de los éxitos o los fracasos respecto de sus audiencias. No está demás insistir en que este trabajo se concentra en el *reality* —*reality show*—, y por eso el siguiente gráfico ofrece una síntesis en esa taxonomía:



Fuente: (Gordillo y Ramírez, 2009)

telerrealidad, con un cierto acento a propósito del “primer gay en la historia de la televisión”. Ver: <https://www.hbo.com/movies/cinema-verite>

El formato sentimentaloides de los *realities* tiene la función primaria de gestar aquello que Sarah Ahmed (2019) ha llamado “objetos felices”⁶⁴, los cuales están instalados en el futuro. Un futuro alimentado de la espera, que busca convertirse en esperanza, en tanto es la posibilidad de lograr milagrosamente cambiar la vida gracias a que unos jurados carismáticamente perfilados escuchan a “todo un país”, para elegir en quien se depositará lo que muchos anhelan, pero nadie logra. Por lo que, alguien que canta, tiene una habilidad, enfrenta ‘tiburones’ de los negocios, cocina sin haberlo hecho antes es un anónimo que solo requiere de un formato para adquirir un tipo de cualidad que le materializa la esperanza ante millones que no pueden lograrlo. Esto porque simplemente no se sacrifican para alcanzar sus ‘sueños’, tal y como se insiste constantemente en las emisiones de dichos programas.

Los *realities*, los melodramas, los noticieros y los informativos se cuentan entre los objetos audiovisuales que se nutren, y nutren a su vez las tecnologías de la esperanza. Cuando nos estamos refiriendo a un “objeto feliz”, estamos entendiendo “aquellos que nos afectan de la mejor manera, posible” (Ahmed, 2019, p. 63); hacia los cuales se “dirigen los buenos sentimientos y que ofrece un horizonte de experiencia compartido” (Ahmed, 2019, p. 62). De allí que, “verse afectado de «buena manera» supone una orientación hacia determinado objeto como si este fuera bueno. Las orientaciones registran la proximidad de los objetos y organizan aquello que está cerca del cuerpo”; por eso, “los objetos que nos dan placer fijan residencia dentro de nuestro horizonte corporal” (Ahmed, 2019, p. 65). Por lo tanto, en una relación entre cuerpos y emociones —sin que ello implique caer en trampas dualistas—, somos conmovidos, movidos-con para hacer cosas, que van desde votar para que un participante gané el *reality* hasta asumir las experiencias de las pantallas como propias.

Un *reality* es un “objeto feliz” que se materializa en un objeto técnico-audiovisual. Gilbert Simondon indicó que los objetos técnicos son tanto una manifestación de la técnica, como objetos de conocimiento de los que necesitamos saber cómo se han concretizado (Simondon, 2007). Empero, es habitual, como repetía Bernard Stiegler, que la “técnica es lo impensado”, y gracias a los abusos del positivismo, se sucede una ausencia de distinción entre técnica y tecnología (Lecourt, 2003), que impide una postura crítica. Se insiste en la cualidad del objeto técnico en cuestión, con el interés de clarificar su condición de yuxtaponer diferentes “eras” de la imagen (Brea, 2010). De esta manera, un *reality* junta las imágenes estáticas, —resumidas en la *mater dolorosa*—, con imágenes en movimiento del formato televisivo y las e-imagen, en tanto episodios o temporadas enteras (sin contar anuncios, avances y *trailers*) de los *realities* que se hacen en objetos digitales. Todo en función de una e-laboración de la memoria y su industrialización (Stiegler, 2016a).

Lo anterior se sofisticará aún más en esa constitución del *reality* en una e-imagen. Por lo tanto, es preciso recordar la noción de “objeto digital” que Yuk Hui advirtiera al sostener que,

Lo que llamo objetos digitales son simplemente objetos en la web, tales como videos en YouTube, perfiles de Facebook, imágenes en Flickr, y demás, que están

⁶⁴ Dice Ahmed que, “la felicidad es una expectativa de algo que habrá de venir, y una expectativa que produce diferencias entre las cosas, sin importar si dichas cosas existen o no como objetos en el presente” (2019, p. 72).

compuestos de datos y formalizados por esquemas u ontologías que pueden generalizarse como metadatos. Estos objetos permean nuestra vida cotidiana en línea, al punto de que es ya muy difícil separar lo *online* de lo *offline*, como ha sido indicado décadas atrás en la acción de “conectarse al ciberespacio” (Hui, 2017, p. 82).

La pretensión de Hui es un tipo de re-actualización de las discusiones con respecto a los objetos técnicos, teniendo en cuenta las condiciones más recientes de las interdependencias entre objetos, redes y datos (Hui, 2017, 2020, 2022). Asistimos a una “datificación de los objetos”, que ampliados o diversificados sus usos, no solo facilitan volver a ver cierto episodio o fragmento para reiterar la conmoción, sino que, como lo notaron muy bien Stiegler y Hui para los universos de pensamiento sobre la digitalización, implicaría ir más allá de la retención terciaria en todo. Con los objetos gestamos y tenemos memoria y tiempo (Hui, 2016, 2017; Stiegler, 2016a). Es decir, la posibilidad constante de que cuando accedemos a uno de esos objetos técnico-audiovisuales estamos dejando consignada nuestra memoria, ya que a través de nuestros accesos abren un campo tanto de re-escritura de códigos, como la posibilidad de borrado de las memorias.

Es ampliamente sabido que nuestra condición humana está notablemente ligada a la retención terciaria y, con ella, a la técnica y la tecnología. Algo muy distinto es que esa memoria-terciaria contribuya a evitar la primaria y la secundaria. Por lo que la experiencia no es nuestra, es privada, en tanto le pertenece al archivo del canal o la productora; sin cuidado alguno y solamente dependiente del pago surtido con dinero para una grabación o el suministro desde alguna plataforma a cambio de datos. Como se había advertido con Kittler, “almacenar y transmitir información sin tener que recurrir a elementos tan oscuros como el espíritu o el alma humanas: exactamente eso constituye a los medios” (Kittler, 2018, p. 173). Pero aún más, “el movimiento para hacerse al poder mundial ocurrió en dos pasos: primero se le quitó a las personas la técnica de almacenamiento y más tarde la técnica de transmisión (...)”, y transferidas a la máquinas (Kittler, 2018, p. 173).

Un *reality* es un objeto técnico-audiovisual que alimenta una tecnología de la esperanza del neoliberalismo, en la cual somos desalojados de la técnica. Para sostener tal cosa, podemos decir que los *realities* son parte de lo que Stiegler llamó una historia técnica de la memoria, que en un proceso de gramatización contribuye a la proletarización. Toda un desindividuación, en la cual se pierde, por un lado, el saber ser en medio de una hiperindustrialización del deseo que liquida solidaridades; provoca desencantamiento del mundo; y sin cuidado, la esperanza se reduce a una mercantilización. Por el otro lado, — respecto de la desindividuación— la pérdida del saber hace de una puesta en escena la sustitución burocráticamente del Estado, con ‘profesores’, ‘escuelas’, ‘bancos’ y otras tantas formas de ‘apoyo’ en el marco de la participación del *reality*. “El proletario carece de memoria”, dice Stiegler (2016a, p. 48), y por eso adolece de saber, pues ‘su’ mundo no es suyo sino de una fábrica/*reality*. Tal como lo plantea Wendy Brown para otros casos, pero útil para estos intereses, deja a los seres humanos ‘sin atributos’, en medio de una democracia vacía que, como en un *reality*, un país elige a través de una votación. Mientras que en una “economización de la vida política” (Brown, 2015), las experiencias hacen parte de un mercado en el que todo se permite en tanto se aplica el barniz del *sacrificio* concentrado en la *mater* dolorosa.

Los *realities* contribuyen activamente en hacer de la vida algo proxy, una vida proxy (Martínez, 2022; Steyerl, 2018).⁶⁵ En la mencionada pérdida de saber, el pasado adquiere relevancia importante, ya que se constituye en mercancía; esa misma que buscamos consumir en formato ya editado, de propiedad privada y limitada a un flashback lastimero, gestado en la producción y posproducción. El problema radica en que ese tipo de memoria nos roba tiempo. Esto se gesta mientras vemos un *reality*; idealizamos la vida de otras y otros, previamente producidas, y las nuestras se pasan mientras nos atamos a las pantallas. Así que el recuerdo se hace una cárcel, vigilada desde la mixtura de formatos que resulta ser un *reality*. En tensión con la idea de “presentismo” (Hartog, 2007), el presente es una tortura que buscamos eludir o suavizar a través de los presentes de otros, en los resúmenes de vidas-editadas. Por ejemplo, con el canto se pretende sobrevivir, aunque no necesariamente es un aprender a vivir con respecto a los conflictos que gesta una sociedad. El caso colombiano, dada su extensión temporal y el enraizamiento social, económico y político es particularmente latente, porque eludiendo la mayoría de los fenómenos se busca “mostrar el lado amable” de una comunidad o sociedad. ¿Qué lado amable puede tener la muerte o el desplazamiento forzado? ¿Qué lado amable puede tener el hambre o la falta de techo?

Pero hay más. Estos objetos felices materializados en objetos técnico-audiovisuales se constituyen en formas de control a través de lo que Jia Tolentino denominó como un “auto-mejoramiento visual continuo” (Tolentino, 2019a, 2019b), pues sin que necesariamente se cambien las vidas, sí se alteran los cuerpos. En otras palabras, un condicionamiento y acondicionamiento de nuestros horizontes corporales, en los cuales no existe solamente una migración de la “realidad” a la “virtualidad”, sino que esta última vuelve sobre la primera. Un control caracterizado por ver y ser visto, que alimenta una promesa de eternidad de la imagen (Brea, 2010), en medio de un registrarlo todo –de ahí la importancia de distinción entre archivo y repertorio (Taylor, 2003)⁶⁶. Por tanto, dicha industrialización de la memoria, y con ella su desposesión, se suma a las desposesiones del poder político, la riqueza y el futuro, que constituyen el neoliberalismo (Lazzarato, 2013). Se trata de una vida *proxy*, una delegación en otras vidas, que sujetas a libretos prometen felicidad con una notable marca de género; ésta a veces se pretende “incluyente” con las comunidades LGBTIQ+, pero mantiene la concepción de *mater-dolorosa*, a la cual se suma la de *mujer-máquina*.

Una vida *proxy* permite, a través del voyerismo, la aceptación de la vigilancia y su respectiva “normalización” (Trottier, 2006; Trottier et al., 2020). Estamos ante un objeto técnico-audiovisual con el que se contribuye al fortalecimiento de un momento siguiente del neoliberalismo, ahora disfrazado de tecnoliberalismo, en pleno “capitalismo de la vigilancia” (Zuboff, 2021). Este capitalismo, como ya se ha sugerido antes, se alimenta de la digitalización de la memoria, de la privatización/usurpación de nuestros recuerdos. Como se ha mostrado ampliamente, se trata no solo de un tránsito de memorias análogas a memorias digitales; también del colapso de una red creativa, sustituida por una mercantilización de nuestras experiencias (Kaiser, 2019; Pariser, 2017; Snowden, 2019).

⁶⁵ Con una ‘vida proxy’ nos estamos refiriendo a una vida que termina siendo delegada a las máquinas, cuya experiencia primaria la poseen ellas junto con las memorias (Martínez, 2022).

⁶⁶ Esto es un archivo en distinción de un repertorio, problema ampliamente considerado por Diana Taylor (2003), y que merecería un texto propio en la medida en que singulariza un conjunto de *performance* en un archivo.

De eso justamente se trata todo lo anterior, de la disputa por el futuro, de la pluralidad del futuro. Estos objetos técnico-audiovisuales —los *realities*, como formas ejemplares pero no únicas— sustituyen nuestras experiencias en tanto los observamos en la televisión, mientras que al convertirse en e-imagen terminan por expresar eso que nos resta de experiencia, incluyendo aquella que ocurre mientras se observa, por ejemplo, un episodio o un avance a través del uso de internet. Por eso, el conjunto de las ideas de Zuboff son centrales en esta comprensión, ya que se trata de conductuar nuestro futuro, hasta hacernos repetir sin pausa, “no hay alternativa”.

§.23. Del futuro y de su secuestro

Los *realities* tiene una fecha de nacimiento doble, tanto con la aparición de *Candid Camera* en 1948, y especialmente *An American Family* en 1971. Sería el mismo espacio temporal en el cual se originaría y crecería rápidamente el capitalismo de la vigilancia, en el cual los *realities* alcanzarían su mayor germinación. De hecho, el mayor quinquenio de aparición de algunos de los más importantes y constantes *realities* fue el primero del siglo XXI con el 27 % de los aparecidos desde 1948, seguido de los comprendidos entre 1996 y el 2000, y entre 2006 y 2010 con el 17 % cada uno. No en vano,

El 21 de julio de 2000, siete de cada diez personas sentadas frente a su televisor vieron el mismo programa: la gala final de la primera edición de *Gran hermano*. Una emisión con la que Telecinco congregó a 9.105.000 televidentes, con un pasmoso 70,8 % de cuota de pantalla. Fue el primer gran hito de la telerrealidad. Dos años más tarde, los audímetros ardían el 11 de febrero de 2002: la primera final de *Operación triunfo* fue vista en TVE por casi 13 millones de espectadores. Desde entonces, la telerrealidad se ha asentado en las pantallas y ha diversificado sus contenidos desde el *reality* puro hasta el *dating show* o el *talent show* (Palomo, 2014).

El *reality* hace parte, se sostiene aquí, de lo que Alex Pentland ha denominado como “minería de la realidad” (Pentland, 2015), para soportar lo que Zuboff (2021) ha llamado la “sociedad instrumentaria”; y que se junta con el desplazamiento del cuidado ante el monitoreo. En esta última, “aprendemos a sacrificar nuestra libertad ante el conocimiento colectivo impuesto por otros y en interés de los resultados garantizados que esos otros andan buscando” (Zuboff, 2021, p. 552). Porque en medio del capitalismo de vigilancia se asiste al tránsito de un totalitarismo a un instrumentalismo, de un Gran Hermano a un Gran Otro (Žižek, 2018; Zuboff, 2021). Los *realities* ayudan a este tránsito, en tanto contribuyen a gestar una “certeza absoluta”, y esto sucede porque así lo queremos, porque parece que lo “necesitamos”.

Tal y como si fuese un episodio de *Black Mirror*⁶⁷, se alimenta un sistema de reputación a partir de las conductas⁶⁸, también, porque en ese condicionamiento conductual

⁶⁷ En particular “Nosedive” o “Caída en picada” (3x01),

⁶⁸ De hecho, actualmente el gobierno chino continúa con su sistema integral de «reputación social», aprovechando el crecimiento de los datos, en el cual se recibe puntaje por las conductas en función de una singularidad del futuro.

radica su interés en un futuro definido, para “garantizar unos resultados sociales” (Ver Zuboff, 2021, p. 518 y ss.). En este sentido, preguntarnos por los *realities* como un objeto técnico-audiovisual no se limita a una descripción, sino que nos pone de frente al desafío que Hunyadi (2020) y Zuboff (2021) nos han planteado sobre el derecho al tiempo futuro. Así lo muestra Zuboff, en tanto el propósito es una sociedad instrumentalizada, que es al mismo tiempo una sociedad planificada; es usar todo “un control total de los medios de modificación conductual” (Zuboff, 2021, p. 580). Una sofisticación del slogan neoliberal de “no hay alternativa”. Y, no la hay porque a través de maneras diversas, por ejemplo, la justificación de la vigilancia o el control emocional desde y con *realities*, las conductas están prefiguradas, y así la existencia se vuelve una vida de colmena.

Ese control conductual está ligado al hecho de la privatización de la esperanza, que a su vez se ubica en “una privatización de la *división del aprendizaje social*, que es el eje crítico del orden de la sociedad en el siglo XXI” (Zuboff, 2021, p. 35). El capitalismo de vigilancia inicia con Google y Silicon Valley, pero no se queda solo allí, sino que se disemina por otros medios, formas, instituciones, etc., y entre todo ello podemos contar los *realities*. En ellos — los realities— queremos ser observados/vigilados al mismo tiempo que se finge contar con esperanza y espacio público. Por eso es clave recordar que “en el capitalismo de la vigilancia, los «medios de producción» están al servicio de los «medios de modificación conductual»” (Zuboff, 2021, p. 471). Para nuestro caso, uno de esos medios son los *realities* que contribuyen en el ir de lo digital a la realidad —sin que lo digital deje de ser real—, pero todo en función de un futuro secuestrado, y con ello singularizado, materializado a través de la predicción conductual.

Tal como se muestra en un pasaje de *La virgen de los sicarios* de Fernando Vallejo, un individuo promete a su madre retornar con éxito material tras la búsqueda de realización de su esperanza. Ganar o disparar. Recibe una encomendación divina que, además de insistir en la figura de *mater-dolorosa*, nos ofrece, como dice Ahmed “una imagen precisa del futuro” (Ahmed, 2019, p. 73). Ese futuro que se gesta re-haciendo el pasado, el cual con insistentes *flashbacks* a través de dar-testimonio, tuerce las ideas y prácticas de resiliencia. En una despolitización del tiempo, estas tecnologías de la esperanza impiden una política de la imaginación en función del futuro, y solamente quedamos con una imagen de un “objeto feliz” que podemos adquirir en las pantallas, sin que el futuro nos inquiete, a menos que sea para identificar-nos con un “optimismo cruel” (Berlant, 2020). El tiempo se hace eso que Potamianou llama “peso muerto”, al referir que reina en el corazón de la esperanza, pero sin que posibilite ninguna pregunta (Potamianou, 2005).⁶⁹ Solamente esperamos un nuevo episodio, una nueva temporada, y uno que otro personaje re-encauchado.

La autopromoción de los *realities* busca prometer un gusto mayor en el siguiente episodio y en la temporada que se aproxima, pero a pesar de las mixturas de los formatos, se gesta uno que a través de un dar-fe de los participantes intenta una innovación, que no es más que repetición. No hay atributos en la repetición; solamente existe la pretensión de constituir un futuro dopaminérgico. De tal manera que se despolitiza el tiempo, sin experiencias-nuestras, en tanto la espera se vuelve un veneno, como le ocurría a los pacientes terminales

⁶⁹ El análisis de la película *La Isla* por parte de Sarah Ahmed (2019) consiste en mostrar cómo, de forma similar a los *realities*, son promesas vacías.

que estudió Potamianou (2005). Simultáneamente a la desposesión, se da un tipo de exceso de futuro que, como ha mostrado Berardi, enloquece a Occidente con respecto al fortalecimiento del capitalismo como a las formas variadas de dominación (Berardi, 2019). No en vano, en los *realities* de tipo *docugame* el futuro es un premio en dinero. Ya había mostrado Marx que el dinero es futuro, una promesa de mañana para la ejecución en algún uso o cierto gasto.

Pero insistamos, ¿por qué los *realities* son un problema de futuro? Marx, y de forma más reciente Bernard Stiegler, Mark Fisher o Razmig Keucheyan, entre tantos otros, han insistido en el tiempo libre como medida de riqueza. El *Gran Hermano* que fue el motor de los *realities* nos dejan sin tiempo libre, pues la cámara está en vigilancia permanente, convirtiendo las experiencias, por más artificiales que sean, en un archivo audiovisual o digital. Enseguida, ese archivo que se hace e-imagen es propiedad de un Gran Otro, para conductuar, a través de acelerar la realidad, hasta terminar por suplirla, y dejarnos, entonces, ante las repeticiones de los episodios, de sus fragmentos, sin memoria y sin futuro.

El pasado se disfraza de “retro”, como manera para hacerlo un souvenir de las ideas de nación decimonónica; aunque sirve, más bien, de obstáculo, en el que no es posible preguntarse nada. Todo se despolitiza, y la moralina se acrecienta. Constantemente escuchamos a jurados o presentadores, por no insistir en los participantes de los *realities*, que en ese espacio no es importante o no se incluyen las posiciones políticas; se enfocan en lo ‘bello’ del país, en que podremos hacer las cosas ‘bien’ y transformar nuestras realidades en función del interés colectivo. Esto solo será posible gracias a la “raza colombiana” —aunque obviamente podría ser peruana, argentina o de cualquier otro lugar que compre los derechos del formato. Como se nota, la moralina se combina con prácticas patriotas chovinistas que tienen visos de eugenesia. Pero lo que no nota Ahmed es que aun cuando la esperanza se funde en el pasado, este último no necesariamente posee momentos de fortuna y, en cambio, son esas tecnologías de la esperanza, aprehendidas como espectadores en presentes de otros, las que se convierten en recuerdos colectivos. —Alguien se ganó la lotería, pero no yo... pero bueno, eso significa que podré ganarla. —Alguien fue reconocido por sus habilidades artísticas en medio de un contexto que la desprecia, pero no fui yo, seguramente deberé encontrar mi talento.

¿Y entonces ser el aguafiestas, como dice Ahmed, o diversificar nuestras maneras de observador de los objetos audiovisuales? Así que una tarea, dentro de tantas de ese aguafiestas, es tener el coraje de enfrentarse con lo que existió, lo que hay y lo que está porvenir, sin el presupuesto de que se limita a una luz al final del túnel.⁷⁰ Esto quiere decir, una irremediable condición de contemporáneo sobre lo anacrónico que podamos llegar a ser, al pensarnos temporalmente más allá de las limitaciones cronológicas. En otras palabras, darnos cuenta de que no estamos en una línea; en cambio, contamos con las heterocronías como horizontes de posibilidad.

Un terreno contiguo, como bien nos lo enseña Ahmed, es comprender la relación estrecha que existe entre esperanza e inquietud (Ahmed, 2019a, 2019b). Puede parecer una

⁷⁰ Aquí uso la consideración del Zizek (2018), siguiendo a Agamben, sobre el coraje que implica la desesperanza.

fórmula vieja, agotada por demás, pero el cuidado resulta la forma de convertir esas tecnologías de la esperanza desde su versión venenosa a su forma curativa. De forma simultánea, modificar esa economía política de la esperanza en una economía política del cuidado. Esto último no es un desplazamiento semántico, sino que constituye una forma de lucha contra el Antropoceno y su entropía. Bien dirá Ahmed que,

“(…) no se limita a una preocupación por la felicidad, que imprime en el cuidado ciertas formas y quiere que el receptor del cuidado sea de determinada manera. Antes que un cuidado de felicidad, podríamos describirlos como un cuidado de fortuna, en el que cuidar de alguien es preocuparse por lo que le pase. Un cuidado de fortuna no buscaría eliminar del cuidado toda forma de inquietud, incluso podríamos describirlo como un cuidado para la fortuna. No hay nada más vulnerable que cuidar de alguien; nos obliga no solo a concentrar todas nuestras energías en algo que no somos nosotros, sino también cuidarlo de todo aquello que está más allá o fuera de nuestro control. Cuidar produce inquietud: estar a cargo, ser cuidadosos, es cuidar de las cosas inquietándonos por su futuro, un futuro que está encarnado en la fragilidad del objeto cuya persistencia importa. Preocuparnos como una forma de cuidado no tiene que ver con ser una persona buena o agradable: aquellas personas para las que «preocuparse» forma parte de su yo ideal actúan a menudo de maneras bastante poco cuidadosas con los demás con el propósito de cuidar de esa buena imagen que se hacen de sí. Cuidar no es soltar un objeto sino aferrarlo dejándose ir, entregándonos a algo que nos pertenece” (Ahmed, 2019, p. 373).

¿Y quién hace esto? Stiegler diría que las universidades son uno de los responsables principales que deben poner condiciones; en su conjunto, todo el sistema educativo, que no solo sigue sin enseñarnos a ver, distante para implantarnos modos de ver, sino que ahora suma conducirnos a las adicciones digitales sin la más mínima preocupación. El asunto es cómo sobrevivimos a estas tecnologías de la esperanza. Una sobrevivencia (Derrida, 2007) que puede ser comprendida de la siguiente manera,

La supervivencia es la vida más allá de la vida, la vida más que la vida, y el discurso que pronunció no es mortífero; al contrario, es la afirmación de un viviente que prefiere el vivir, y por tanto el sobrevivir, a la muerte, pues la supervivencia no es solo lo que queda: es la vida más intensa posible. Nunca estuve tan obsesionado por la necesidad de morir como en los momentos de felicidad y de goce. Gozar y llorar mientras la muerte que acecha es para mí lo mismo. Cuando recuerdo mi vida, tiendo a pensar que tuve la suerte de amar incluso los momentos infelices de ella, y de bendecirlos. Casi todos, excepto uno. Cuando me acuerdo de los momentos felices, también los bendigo, claro está, y al mismo tiempo me arrojan en el pensamiento de la muerte, en la muerte, porque eso ya pasó, se terminó (...) (Derrida, 2007, p. 50).

El conjunto de este trabajo busca contribuir en hacer frente a la “tontería sistémica”, a la que se refirió Stiegler (2015c), en cuanto notamos que pasa en las prácticas de millares de individuos; es nuestra manera de sobrevivir. De ahí nuestro gesto crítico, el cual tiene consigo toda bioética que, sin negar las tecnologías, las interroga constantemente en función de la vida. No se trata solamente, por ejemplo, de decir/referir las condiciones negativas de los *realities*, sino que estamos ante un nutriente del consumismo compulsivo que, como

muestra Keucheyan (2021), transita entre lo normal y lo patológico y depende de la capacidad de crédito, acentuando la desigualdad. Nunca un *reality* considera los impactos ambientales que genera, porque como lo ha pensado Jussi Parikka (2015), eso implica toda una “geología de medios” y, con ello, la observación y el enfrentamiento de las implicaciones de una economía política destructiva.

Ante todo, lo dicho, ¿quién cuida de nosotras/nosotros? ¿Cómo cuidamos de nosotras/nosotros? O, como indicaba el epígrafe inicial de este capítulo, “¿por qué debo preocuparme por un extraño, por una persona que no es de mi sangre, por alguien cuyos hábitos me repelen?” (Rorty, 2000).

6. Simpoiesis

Una propuesta *hospitalaria*

*“Lo más humano del ser humano es el cuidado,
y no en balde podemos afirmar que el cuidado
humaniza el mundo, lo sostiene y nos sostiene.*

*Nuestra vida, desde el inicio hasta el final,
discurre en una red de relaciones de cuidado.”*

Ester Busquets Alibés, *Ética del cuidado en Ciencias de la Salud*.

*“Una sociedad que quiere convertirse en sociedad cuidadora no
puede delegar los servicios de cuidado en unos cuantos
profesionales; el conjunto de la sociedad, la administración, las
organizaciones, los medios de comunicación, la cultura, han de
prestar su apoyo a quienes cuidan.”*

Victoria Camps, *Tiempo de cuidados*.

§.24. Innovar es trabajar juntos

Empecemos recordando que,

Una invención supone siempre alguna ilegalidad, la ruptura de un contrato implícito, introduce un desorden en el apacible ordenamiento de las cosas, perturba las conveniencias. Al parecer, sin la paciencia de un prefacio –ella misma es un nuevo prefacio– frustra aquí las expectativas (...) Una invención que no se dejara dictar, gobernar, programar por esas convenciones, sería desplazada, fuera de formato, fuera de propósito, impertinente, transgresora. Y por tanto algunos estarían tentados, con alguna prisa solícita, a replicar que justamente no habrá hoy en día invención más que en la condición de esa desviación, es decir, de esta inoportunidad: dicho de otro modo, a condición de que la invención transgreda, para poder ser inventiva, el estatuto y los programas que le habrían querido asignar. (Derrida, 2017, p. 15).

En su famoso informe denominado “Los fines de la medicina”, el Hastings Center ya advertía la necesidad de poner en el mismo nivel el curar y el cuidar ante las condiciones que el planeta posee (Hastings Center, 2004). Este documento va aún más allá, al sostener que “el paciente siempre necesitará unos cuidados cuando la medicina curativa alcance su límite” (p. 70). Pero, para que eso ocurra, es necesario acudir a esa idea derridiana que referimos a propósito de la innovación, porque como decía Bernard Stiegler (Nassif, 2012), criticar implica siempre un inventar. Para ello, es fundamental hacer uso de una variedad de tecnologías, o para advertirlo con Yuk Hui (2020), una tecnodiversidad. En ese sentido, esta propuesta busca explorar y plantear rutas, entre tantas otras, que contribuyan al fortalecimiento del cuidado a través de diálogos transdisciplinarios entre Enfermería y Comunicación Social.

Esta propuesta es *simpoiesis*, un “generar-con”, en tanto “es una palabra apropiada para los sistemas históricos complejos, dinámicos, receptivos y situados. Es una palabra para configurar mundos de manera conjunta, en compañía” (Haraway, 2019, p. 99). Este trabajo conjunto tiene el objetivo de contribuir al cuidado, el cual ha sido dejado durante siglos en lo privado, vinculado a las mujeres y la oralidad, como una forma supuestamente de inferioridad epistemológica. Por lo que es preciso “desfeminizar el cuidado” (Busquets Alibés, 2019), ya que es “tiempo de cuidados” (Camps, 2021). De esta forma, se pone en marcha un conjunto de capacidades entre quienes participen de esta iniciativa, con el propósito de contribuir en la construcción de un mundo que nos permita enfrentar su, cada vez, mayor fragilidad. Como nos lo muestra Busquets Alibés (2019), esa fragilidad no se corresponde exclusivamente con nuestra condición humana, que busca hoy superarse por el transhumanismo y “poshumanismo de hecho”, sino porque los programas económicos y políticos del mundo contemporáneo nos reducen, casi hasta dejarnos convertidos en *spam*.

Pero, en tanto vulnerables, somos dependientes y necesitamos cuidado (Busquets Alibés, 2019). De allí que pensemos en que esa relación entre Enfermería y Comunicación Social no corresponde a un asunto mecánico de alguna necesidad puntual; en cambio, encuentran en la ética, y especialmente en la ética del cuidado, su conjunción. Pero no se trata solamente de algún tipo de camino en el que se reflexiona sobre este importante asunto, sino en el cual hallamos rutas para contribuir en/con/para la vida y la compasión ante la muerte, a través de las prácticas. Porque como ha dicho Victoria Camps, “la ética no es solo una disciplina académica ni una asignatura que algunas titulaciones incluyen en su plan de estudios. La ética tiene que ver con el vivir bien todos juntos, con el comportamiento correcto en cada caso, con la excelencia profesional. Nada de lo cual es ajeno a la dimensión del cuidado” (Camps, 2019). Todavía más, “la ética del cuidado es más una práctica que un conjunto de reglas y principios, recuerda Fabienne Burgère” (Camps, 2021).

Para este trabajar juntas y juntos es preciso tener en cuenta dos perspectivas que se entrecruzan en la condición de extranjero. La primera corresponde al análisis de Simondon (2007) a propósito de la relación entre los seres humanos y las máquinas, ya que es también un *sentirse* extranjero en una forma que puede ofrecernos la posibilidad de diversificación, y así transformar los estereotipos en representaciones. Sin embargo, en esa relación de extranjero, insiste Simondon (2007), las relaciones entre seres humanos y máquinas requieren ser objetivadas y comprendidas sus asimetrías, para incorporarse a la cultura y no solamente mantener una obtusa negación.

La idea de Simondon (2007) es dejar de actuar como extranjero con respecto a las máquinas, pues el extranjero solo usa estereotipos y omite comprensiones. En síntesis, se termina por negar la técnica, en cambio de gestar “sabiduría técnica”, en la cual “los hombres sienten su responsabilidad para con las realidades técnicas, al tiempo que siguen estando desvinculados de la relación inmediata y exclusiva con un objeto técnico particular” (Simondon, 2007, p. 164). Aquí es cuando la segunda perspectiva a propósito de la hospitalidad, desarrollada por Jacques Derrida, nos alimenta cómo trabajar juntos en ámbitos mediales (y el mismo capitalismo de la vigilancia). La hospitalidad, decía Derrida, se ofrece al extranjero, ante los cuestionamientos que este último nos hace y que implica una separación con nosotras/nosotros mismos, nos pone en duda: *la* “pregunta *del* extranjero” (p.

11) que nos sacude, y nos interpela a ver con todo (Derrida y Dufourmantelle, 2008), no solo con los ojos (Derrida, 2018), porque no posee la técnica (de quien lo recibe).

No obstante, la hospitalidad también implica un comprometer la casa, un abrir las disciplinas, diremos aquí, y en simultáneo un construir esa casa como insistía Zapata Olivella, interrogando aquello que llega: un tipo de pregunta de la pregunta. Derrida creía que pensar la hospitalidad en el mundo contemporáneo requería considerar la informática en tanto sus formas de intervenir el hogar y dejarnos sin él; es más, de las formas como allí se promovían cosas completamente contrarias como la xenofobia (Derrida y Dufourmantelle, 2008). Esa violación a la privacidad impide que podamos usar una soberanía mínima sobre el “propio-hogar”, y con los usos de la informática ya no tenemos puertas ni ventanas, no hay anfitrión, porque no se decide albergar, tampoco preguntar, solamente se invade, tras la aceptación en derecho de ciertos ‘términos’ por parte de una sociedad instrumentaria. Empero, ambas perspectivas nos invitan a pensar la técnica, a abrimos y preguntarnos para comprender el mundo que habitamos; en otras palabras, las formas para que la ética del cuidado se incorpore efectivamente a nuestras prácticas.

§.25. Del *fármakon* y su lado curativo

*“El fármakon y la escritura se trata, pues,
efectivamente siempre de una cuestión de vida o muerte.”
Jacques Derrida, La farmacia de Platón.*

El *fármakon* es esa droga o medicina, que funciona como remedio, pero también como veneno. Bien lo recuerda Derrida a propósito del *Fedro* de Platón que el *fármakon* puede provocar desviarse de lo habitual, de la ley (Derrida, 1997); en otras palabras, podemos decir que es innovación en el sentido que ya advertimos. Platón se refería a la escritura como un *fármakon*, y aquí podemos llevar esa idea un poco más allá, en el sentido derridiano de pensar la escritura en su raíz como una inscripción, como una escenificación, como un desvío (Derrida, 2005). Eso es justamente lo que se quiere; poner-nos en escena para innovar, para inventar sintiéndonos extranjeros, pues eso ocurre en esta propuesta de *simpoesis*. Tanto la Enfermería como la Comunicación Social se sentirán extrañas, tendrán que hacer uso del *fármakon*, y ya veremos cuál de sus lados —veneno o remedio— sale avante. Porque no olvidemos que “no existe remedio inofensivo. El *fármakon* no puede nunca ser simplemente benéfico” (Derrida, 1997).

Para que brote el lado remedial se hace necesario poner en marcha un cuidar que implique un estar pendiente, un preguntar que es un pensar (Derrida, 1997; Stiegler, 2015b; Winnicott, 1993) . Para aprender estos usos, recordemos, también que el *fármakon* es algo exterior, es una “memoria artificial”. Por lo tanto, se hace una tecnología o más bien varias tecnologías dependiendo del caso; medios se entre-cruzan —trans—, tecnodiversidad en

clave transmedial. En su conjunto, esta propuesta yace en la capacidad crítica⁷¹ de la *episteme*, pues esa separación entre teoría y práctica, que supone la primera como una repetición muerta a través de la escritura, se disloca ante la comprensión de que el problema no es la escritura en sí misma, sino que convertida en *fármakon*-veneno busca semejanza con la “realidad”. Pero esa pretensión de transparencia se destruye ante la “práctica” y un pensar de otro modo. No se trata de negaciones mutuas, se trata de dialéctica que gestando un puente puede comunicar una idea, una noción, un concepto, un procedimiento, etc.

Por eso, lo que más nos gusta del *fármakon* es su no-identidad, esa “inconsistencia” como decía Derrida (1997), ese desplazamiento hacia la diversidad, pero también la escritura como suplemento. No se trata de suponer una versión buena y otra mala; en cambio, es la acción del *farmakeus* —hechicero, mago— en la farmacia, para proceder a contar-nos una o varias historias, las cuales son el brebaje, al mismo tiempo que la preparación para hacer titilar las luciérnagas.

§.26. Terapéuticas como epistemologías creativas

“Ese doloroso goce, ligado a la enfermedad tanto como a su apaciguamiento, es un fármakon en sí. Participa a la vez del bien y del mal, de lo agradable y de lo desagradable. O más bien es en su masa donde se dibujan esas oposiciones”.
Jacques Derrida, *La farmacia de Platón*.

Farmacea (*farmaqueia*) es la administración del *fármakon* (de la droga/medicina), del remedio o el veneno (Derrida, 1997). El *fármakon* se utiliza para terapéuticas, y por eso no ostenta solamente una condición benéfica (Derrida, 1997); de allí, la importancia de una farmacología. Para que esta última —la farmacología— ocurra es necesario un *farmakeus*, un mago de impronta demoníaca (Derrida, 1997); entendiéndose que el *daimon*, de donde proviene demoniaco, es un mediador, un maestro, un Hermes (Stiegler, 2016b). Un/a *farmakeus* que no por su condición puede controlarlo todo, y mucho menos la muerte, esa misma que procuramos evitar al prepararnos de la manera más transmedial posible. Al decir “terapéutica”, estamos pensando en una confluencia de opuestos para construir un sistema de cuidado, el cual nos permita responder a los *shocks* técnicos que esta época, como todas, son producidos por ausencias (de esos sistemas) ante las tecnologías (Stiegler, 2016b).

La dialéctica es el anti-doto, el contra-hechizo, todo un arte de tejer, en el cual radica el origen de la *episteme* (Derrida, 1997). Tejer es gestar tejido, gestar texto. Un texto que se radica en una dialéctica que se nutre de la escucha, de la potencia del oído. No en vano es un conjuro —*epodais tisin*. Entonces, lo que nos proponemos es valernos de la oralidad para pintar las cosas y comunicar a otros. Es el uso de la escritura en función de la dialéctica, para

⁷¹ Re-cordemos que, crítica proviene del griego *krinein*, el cual se refiere a la tarea de separar la espiga del trigo. Un conjunto de acciones para distinguir elementos, para separar, como bien nos lo recuerdan Baranzoni y Vignola (2022).

evitar negarla, pero para dar la cara, porque, como decía Emmanuel Lévinas, el otro empieza por su rostro y es una forma de luchar contra el “fracaso de la comunicación”, al hacer del otro una réplica de sí mismo (Restrepo et al., 2003); y no se quieren tales copias.

¿Y esto cómo se concreta en esta propuesta? En primer lugar, a través de una señal respecto a la materialización del *fármakon* con el cuidado. Decía Bernard Stiegler que en la idea de filósofo de Platón subyace una asociación con el médico, pero que antes de ello podemos pensar que “el médico es la ciudad y la política” (Stiegler, 2013, p. 328). Toda una configuración de ciudadano y ciudadanía que se realiza a través de las comprensiones que podemos hacer/construir de los territorios, de las “localidades”. Para ello, hay un método: la poligrafía social. Aunque esté cerca del amplio movimiento por “ciudades del cuidado”, de lo que se trata aquí es de un ejercicio previo de comprensión de lo que origina las exclusiones y las ausencias (del cuidado), teniendo mucha precaución de no omitir las comprensiones que una localidad se da a sí misma, como ya se dijo.

Digámoslo de una vez: nos proponemos hacer uso de la *farmacia*, entendida como “esa reserva de trastienda” (Derrida, 1997, p. 192), que nos permita realizaciones críticas de las *epistemes* de la Enfermería y la Comunicación Social. Así que, con/para el *fármakon*, nuestra tarea es encantar, hechizar, hacer una fiesta para pensar-obrando (*mètis*); gestamos una farmacia en la que la puesta en escena favorezca tal propósito. Hablaremos con los cuerpos; buscaremos destruir las distinciones obtusas entre teoría y práctica; pretenderemos dar cuenta de nuestra condición de zombi (o muerto viviente), el cual solamente repite; mientras que democratizamos la escritura a través de nuestras habilidades de hechiceros — *farmakeus*—; y, lo haremos preparando nuestros cuerpos para comunicar, pero al mismo tiempo para estudiar las localidades a través de recorrerlas y dar cuenta de la vida y la muerte, en función de su alteración. Desde luego, este *poner-en-escena* cuestiona esa larga tradición de la metafísica occidental que supone la existencia de un ‘buen’ conocimiento asociado a una ‘buena’ escritura, en la cual no habría nada de artificioso: un largo camino que pretende expulsar los “microbios literarios” (Jablonka, 2016), aunque el *fármakon* se disemina en y entre nosotras/nosotros, porque se ha hecho huellas en las localidades.

En ese sentido, la farmacología y la terapéutica aquí planteadas se inscriben en un conjunto de “recreaciones en red”, como le dice Katie King (2011) al trabajo transdisciplinar, con el que buscamos responder al mundo que habitamos. Es una forma de respeto, como su etimología latina: *respecere*: mirada recíproca, un prestar atención. Este conjunto de tareas transmediales, en las cuales la escritura se estratifica como los estratos de la tierra; al *bricolage*, *sampleo* y *circuit bendig* (Parikka, 2015) se suma una semiótica general para ir a los subsuelos de las industrializaciones, tanto del cuidado como de la Comunicación, inscritos en localidades y globalizaciones en forma simultánea. Esto implica pensar otros tiempos y otras materialidades. Eso lo podemos hacer de la siguiente manera: en un laboratorio con estudiantes de los programas de Enfermería y Comunicación Social; probar una mezcla compuesta por espacios, recursos transmediales, una idea y varias historias, diluidas en una solución (salina) de oralidad.

Investigaremos, conoceremos, innovaremos con y para el cuerpo, en función del cuidado. Para ello, podremos estar cerca de quince estudiantes, cinco docentes, en un espacio que nos permita movimientos corporales, al mismo tiempo que conexión a internet.

Requeriremos nuestras corporeidades, nuestros teléfonos móviles, algunas cámaras de video/fotografía y mucho entusiasmo para no envenenarnos con nuestro *fármakon*. Finalmente, entendemos que estas tareas, en el marco de una *simpoieisis*, son posibles con los esfuerzos conjuntos en una constante capacidad crítica respecto del mundo que habitamos y construimos. Toda una tarea holística, globalmente comprometida y localmente activa.

Bibliografía

Ropavejeros y salteadores de caminos

- Ahmed, S. (2019a). 'Esperanza, inquietud y promesa de felicidad'. *Nueva Sociedad*, 283. Disponible en: <https://nuso.org/articulo/esperanza-inquietud-y-promesa-de-felicidad/>
- Ahmed, S. (2019b). *La promesa de la felicidad. Una crítica cultural al imperativo de la alegría*. Buenos Aires: Caja Negra.
- Arruza, C., Bhattacharya, T. y Fraser, N. (2019) *Manifiesto de un feminismo para el 99%*. Barcelona: Herder.
- Avent, R. (2016). *The Wealth of Humans. Work, Power, and Status in the Twenty-first Century*. Nueva York: St. Martin's Press.
- Baranzoni, S. (2022). 'Cuidarnos y educarnos a la locura del presente. Para un "arte" de vivir con las tecnologías'. *Latin American Journal of Humanities and Educational Divergences*, 1(2), pp. 1–30.
- Baranzoni, S. y Vignola, P. (2022). 'Epílogo. Desatarse de la burocratización algorítmica. Por una bioética del tiempo recobrado', en Martínez, F. R. (Ed.) *El tiempo en el Posthumanismo. Aportes para una bioética 4.0*. Bogotá: Universidad El Bosque, En edición.
- Benjamin, R. (2019). *Race after technology*. Cambridge, UK: Polity Press.
- Benjamin, W. (2007). *Obras completas*. Madrid: Abada.
- Berardi, F. (2019). *Futurabilidad. La era de la impotencia y el horizonte de la posibilidad*. Buenos Aires: Caja Negra Editora.
- Berlant, L. (2020). *El optimismo cruel*. Buenos Aires: Caja Negra Editora.
- Bratton, B. (2015). *The Stack. On Software and Sovereignty*. Cambridge: MIT Press.
- Bratton, B. (2019). *The terraforming*. London/Moscow: Strelka Press.
- Bratton, B. (2021). *La terraformación. Programa para el diseño de una planetariedad viable*. Buenos Aires: Caja Negra Editora.
- Brea, J. L. (2010). *Las tres eras de la imagen*. Madrid: Akal.
- Brown, N. (1997). *Ordering Hope—Xenotransplantation, an Actant-actor Network Theory Account*, PhD thesis, Lancaster University. Disponible en: www.york.ac.uk/media/satsu/documents-papers/Brown-1998-ordering.pdf (Consultado: 31 de octubre de 2021).
- Brown, N. (2003). 'Hope Against Hype – Accountability in Biopasts, Presents and Futures'. *Science Studies*, 16(2), pp. 3–21.
- Brown, W. (2015). *El pueblo sin atributos*. Barcelona: Malpaso.
- Busquets Alibés, E. (2019). *Ética del cuidado en Ciencias de la Salud. A partir de la lectura de La muerte de Iván Ilich de Lev Tolstói*. Barcelona: Herder.
- Cabanas, E. y Illouz, E. (2019). *Happycracia. Cómo la ciencia y la industria de la felicidad controlan nuestras vidas*. Barcelona: Paidós.
- Camps, V. (2019). 'Prólogo', en Busquets, E. (Ed.) *Ética del cuidado en Ciencias de la Salud. A partir de la lectura de La muerte de Iván Ilich de Lev Tolstói*. Barcelona: Herde.

- Camps, V. (2021). *Tiempo de cuidados*. Barcelona: Arpa & Alfil Editores, S.L.
- CGTN. (2019). *Live: An exclusive tour of China's first Internet Court in Hangzhou* 独家探访 : 浙江杭州互联网法院 – [Online video]. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=QkczNbGxvN4>
- Coeckelbergh, M. (2021). *Ética de la inteligencia artificial*. Madrid: Cátedra.
- Coeckelbergh, M. (2022). *Robot ethics*. Cambridge: The MIT Press.
- Davies, W. (2017). *La industria de la felicidad: cómo el gobierno y las grandes empresas nos vendieron el bienestar*. Barcelona: Malpaso.
- De Certeau, M. (2006). *La debilidad del creer*. Buenos Aires, Madrid: Katz.
- Deleuze, G. (2006). 'Post-scriptum sobre las sociedades de control'. *Polis. Revis Latinoamericana*, 13. Disponible en: <https://journals.openedition.org/polis/5509> (Consultado 15 febrero de 2019.)
- Derrida, J. (1997). La farmacia de Platón, en *La diseminación*. Madrid: Editorial Fundamentos, pp. 91–260.
- Derrida, J. (2005). *De la gramatología*. México D.F.: Siglo XXI Editores.
- Derrida, J. (2007). *Aprender por fin a vivir. Entrevista con Jean Birnbaum*. Madrid: Amorrortu editores.
- Derrida, J. (2009). *Otobiografías. La enseñanza de Nietzsche y la política del nombre propio*. Madrid: Amorrortu editores.
- Derrida, J. (2017). *Psyché. Invenciones del otro*. Buenos Aires: Ediciones La Cebra.
- Derrida, J. (2018). *Memorias de ciego. El autorretrato y otras ruinas*. Bogotá: Ediciones Uniandes.
- Derrida, J. y Dufourmantelle, A. (2008). *La hospitalidad*. Buenos Aires: Ediciones de la Flor.
- Despret, V. (2018). *¿Qué dirían los animales... si les hiciéramos las preguntas correctas?* Buenos Aires: Editorial Cactus.
- Despret, V. (2022). *Habitar como un pájaro. Modos de hacer y de pensar los territorios*. Buenos Aires: Editorial Cactus.
- Didi-Huberman, G. (2014). *Pueblos expuestos, pueblos figurantes*. Buenos Aires: Manantial.
- Didi-Huberman, G. (2020). *Desear Desobedecer: Lo que nos levanta, I*. Madrid: Abada.
- Domínguez, C., Kohlen, H. y Tronto, J. (2018). *El futuro del cuidado. Comprensión de la ética del cuidado y práctica enfermera*. Barcelona: Ediciones San Juan de Dios.
- Engelhardt, T. (1995). *Los fundamentos de la bioética*. Barcelona: Paidós.
- Ernst, W. (2013). *Digital memory and the archive*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Eubanks, V. (2011). *Digital Dead End. Fighting for Social Justice in the Information Age*. Cambridge: The MIT Press.
- Eubanks, V. (2017). *Automating Inequality: How High-Tech tools profile, police, and punish the poor*. Nueva York: St. Martin's Press.
- Farrier, D. (2021). *Huellas. En busca del mundo que dejaremos atrás*. Barcelona: Crítica.
- Febbro, E. (2020). Eric Sadin: "La pandemia fue como una burla a nuestra voluntad de controlar todo". *Página 12*. Disponible en: <https://www.pagina12.com.ar/267792-eric-sadin-la-pandemia-fue-como-una-burla-a-nuestra-voluntad>
- Flórez, F. J. (2023). *La vanguardia intelectual y política de la nación Historia de una intelectualidad negra y mulata en Colombia, 1877-1947*. Barcelona: Crítica.

- Forster, R. (2019). *La sociedad invernadero*. Madrid: Akal.
- Foucault, M. (2001). *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2012). *El nacimiento de la clínica*. Madrid: Siglo XXI Editores.
- Franklin, S. (1997). *Embodied Progress: A Cultural Account of Assisted Conception*. London: Routledge.
- Fraser, N. (2017). 'Crisis of care? On the Social-Reproductive Contradictions', in Bhattarcharya, T. (Ed.) *Social Reproduction Theory. Remapping Class, Recentering Oppression*. London: Pluto Press, pp. 21–36.
- Gilmozzi, G., Landau, O., Stiegler, B., Berry, D., Baranzoni, S., Clergue, P. y Alombert, A. (2020). 'Localités, territoires et urbanités à l'âge des plateformes et confrontés aux défis de l'ère Anthropocène', in Stiegler, B. (Ed.) *Bifurquier. Il n'y a pas d'alternative*. Paris: Les Liens qui Libèrent, pp. 81–126.
- Gordillo, I. y Ramírez, M. del P. (2009). 'Fórmulas y formatos de la telerealidad. Taxonomía del hipergénero docudramático', en León, B. (Ed.) *Telerealidad. El mundo tras el cristal*. Sevilla: Comunicación Social. Ediciones y Publicaciones, pp. 24–35.
- Graeber, D. (2018). *Bullshit Jobs. A Theory*. New York: Simon & Schuster.
- Groys, B. (2022). *Filosofía del cuidado*. Buenos Aires: Caja Negra Editora.
- Guarín, C. (2004). *Análisis ambiental del proceso de fabricación de guantes látex en Eterna S.A. Aplicando la metodología de análisis de ciclo de vida*. Bogotá: Universidad de los Andes.
- Hage, G. (2003). *Against paranoid nationalism. Searching for hope in a shrinking society*. Melbourne: Pluto Press Australia.
- Haraway, D. (2019). *Seguir con el problema. Generar parentesco en Chthuluceno*. Bilbao: Consonni.
- Hartog, F. (2007). *Regímenes de historicidad*. Ciudad de México: Universidad Iberoamericana.
- Hastings Center. (2004). *Los fines de la medicina. El establecimiento de unas nuevas prioridades*. Barcelona: Fundació Víctor Grífols i Lucas.
- Himanen, P. (2002). *La ética del hacker y el espíritu de la era de la información*. Barcelona: Ediciones Destino.
- Hindustan News Hub. (2021). *China made the world's first artificial intelligence-equipped judge, gives 97 percent of the decisions right - Hindustan News Hub*. Hindustan News Hub. Disponible en: <https://hindustannewshub.com/world-news/china-made-the-worlds-first-artificial-intelligence-equipped-judge-gives-97-percent-of-the-decisions-right/>
- Hui, Y. (2016). *On the existence of digital objects*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Hui, Y. (2017). '¿Qué es un objeto digital?' *Virtualis*, 8(15), pp. 81–96.
- Hui, Y. (2020). *Fragmentar el futuro. Ensayos de tecnodiversidad*. Buenos Aires: Caja Negra Editora.
- Hui, Y. (2022). *Recursividad y contingencia*. Buenos Aires: Caja Negra Editorial.
- Hunyadi, M. (2015). *La tiranía de los modos de vida. Sobre la paradoja moral de nuestro tiempo*. Madrid: Cátedra.
- Hunyadi, M. (2018). *Le temps du Posthumanisme. Un diagnostic d'époque*. Paris: Les Belles Lettres.

- Jablonka, I. (2016). *La historia es una literatura contemporánea. Manifiesto por las ciencias sociales*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Jameson, F. (2000). *Las semillas del tiempo*. Madrid: Trotta.
- Jameson, F. (2009). *Arqueologías del futuro. El deseo llamado utopía y otras aproximaciones de Ciencia Ficción*. Madrid: Akal.
- Kadaré, I. (1991). *El palacio de los sueños*. Salamanca: Anaya & Mario Muchnik.
- Kaiser, B. (2019). *La dictadura de los datos*. Ciudad de México: Harper Collins México.
- Keucheyan, R. (2018). *La nature est un champ de bataille. Essai d'écologie politique*. Paris: Éditions La Découverte.
- Keucheyan, R. (2021). *Las necesidades artificiales. Cómo salir del consumismo*. Madrid: Akal.
- Kilborn, R. (2003). *Staging the real. Factual TV programming in the age of Big Brother*. Manchester, UK: Manchester University Press.
- King, K. (2011). *Networked Reenactments. Stories Transdisciplinary Knowledges Tell*. Durham: Duke University Press.
- Kittler, F. (1999). *Gramophone, Film, Typewriter*. Stanford: Stanford University Press.
- Kittler, F. (2017). *No hay Software y otros ensayos sobre filosofía de la tecnología*. Editado por Alejandro Duque y Andrés Burbano. Manizales: Editorial Universidad de Caldas.
- Kittler, F. (2018). *La verdad del mundo técnico. Ensayos para una genealogía del presente*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Klein, N. (2007). *La doctrina del shock. El auge del capitalismo del desastre*. Barcelona: Paidós.
- Klein, N. (2020). 'Screen New Deal'. *The Intercept*. Disponible en: <https://theintercept.com/2020/05/08/andrew-cuomo-eric-schmidt-coronavirus-tech-shock-doctrine/>
- Kusch, R. (2007). *Obras completas. I*. Buenos Aires: Editorial Fundación Ross.
- Latour, B. (2001). *La esperanza de Pandora. Ensayos sobre la realidad de los estudios de la ciencia*. Barcelona: Gedisa.
- Lazzarato, M. (2010). *Políticas del acontecimiento*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Lazzarato, M. (2013). *La fábrica del hombre endeudado. Ensayo sobre la condición neoliberal*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Le Guin, U. (2022). *La teoría de la bolsa de la ficción*. Buenos Aires: Rara Avis Editorial.
- Le Guin, U. K. (2017). *Contar es escuchar*. Madrid: Círculo de Tiza.
- Lecourt, D. (2003). *Humain, posthumain. La technique et la vie*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Leland, J. (2022). Can Robots Save Nursing Homes? *The New York Times*. 21 april. Disponible en: <https://www.nytimes.com/2022/04/21/realestate/nursing-home-robots.html>
- León, B. (Ed.). (2009). *Telerrealidad. El mundo tras el cristal*. Sevilla: Comunicación Social. Ediciones y Publicaciones.
- Loriga, R. (2018). *Rendición*. Madrid: Alfabeta.
- Malkki, L. (1995). *Purity and exile: violence, memory, and national cosmology among Hutu refugees in Tanzania*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Malkki, L. (1997). 'National Geographic: The rooting of peoples and territorialization of national identity among scholars and refugees', in Gupta, A. & Ferguson, J. (Eds.) *Culture, power, place*. Durham: Duke University Press, pp. 52-74.

- Manuel Zapata Olivella. *Abridor de caminos*. (2007). [Documental]. Dirigido por María Adelaida López. Azul y Naranja Producciones. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=iLG3kOumdKk>
- Marçal, K. (2016). *¿Quién le hacía la cena a Adam Smith? Una historia de las mujeres y la economía*. Barcelona: Debate.
- Martínez, F. R. (2020). *Hackear la máquina. Sobre el Ahora y de cómo imaginar la educación*. Fusagasugá: Centro Regional de Investigación Casa Pedagógica y Tecnológica de Fusagasugá.
- Martínez, F. R. (2021). 'Robot de sangre. La vida en un equívoco'. *El Salmón*. Disponible en: <http://www.elsalmon.com.co/2021/06/robot-de-sangre-una-vida-en-un-equivoco.html>
- Martínez, F. R. (2022). *El tiempo en el posthumanismo. Aportes para una bioética 4.0*. Bogotá: Universidad El Bosque.
- Manuel Zapata Olivella, *In Memoriam. Vida y obra*. (2006). [Documental]. Dirigido por María Cristina Martínez y Manuel Antonio Rodríguez. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=OIebraUIZ1A>
- Mateescu, A. y Eubanks, V. (2021). 'Care bots' are on the rise and replacing human caregivers'. *The Guardian*, 3 junio. Disponible en: <https://www.theguardian.com/us-news/2021/jun/03/care-bots-on-the-rise-elder-care>
- Mazzucato, M. (2018). *The value of everything. Making and Taking in the Global Economy*. New York: Public Affairs. Hachette book Group.
- Mengual, E. Z. y Morizot, B. (2018). L'illisibilité du paysage. Enquête sur la crise écologique comme crise de la sensibilité. *Dans Nouvelle Revue D'Esthetique*, 2(22), pp. 87–96.
- Mina Aragón, W. (2014). *Manuel Zapata Olivella: humanista afrodiaspórico*. Cali: Asociación Iberoamericana de Filosofía Práctica.
- Miyares, A. (2021). *Distopías patriarcales. Análisis feminista del «generismo queer»*. Madrid: Cátedra.
- Montori, V. (2020). *La rebelión de los pacientes: contra una atención médica industrializada*. Barcelona: Antoni Bosch Editor, S.A.
- Morizot, B. (2021). *Maneras de estar vivo. La crisis ecológica global y las políticas de lo salvaje*. Madrid: Errata Naturae.
- Muñoz, J. E. (2020). *Utopía queer. El entonces y allí de la futuridad antinormativa*. Buenos Aires: Caja Negra Editora.
- Nassif, P. (2012). Entrevue. Bernard Stiegler. «La prison a été ma grande maîtresse». *Philosophie Magazine*. Disponible en: <https://www.philomag.com/articles/bernard-stiegler-la-prison-ete-ma-grande-maitresse>
- Nietzsche, F. (2016). *La genealogía de la moral*. Madrid: Alianza Editorial.
- Novas, C. (2006). 'The Political Economy of Hope: Patients' Organizations, Science and Biovalue'. *BioSocieties*, 1(3), pp. 289–305.
- O'Neil, C. (2018). *Armas de destrucción matemática. Cómo el big data aumenta la desigualdad y amenada la democracia*. Madrid: Capitan Swing.
- O'Neil, C. (2022). *The shame machine. Who profits in the New Age of Humiliation*. New York: Crown. Penguin Random House.
- Ogawa, Y. (2021). *La policía de la memoria*. Barcelona: Editorial Planeta.
- Oliver Wyman Forum. (2020). 'Robots May Be the Right Prescription for Struggling Nursing Homes. Interview Karen Eggleston and Yong Suk Lee', 10 June, *Web Oliver*

- Wyman Forum*. Disponible en: <https://www.oliverwymanforum.com/city-readiness/2020/jun/robots-may-be-the-right-prescription-for-struggling-nursing-homes.html>
- Ortiz, L. (2007). *Chambacú, la historia la escribes tú: Ensayos sobre cultura afrocolombiana*. Madrid: Iberoamericana Vervuert.
- Otero, C. (2022). ‘China utiliza jueces robot para dictar sentencias en varios tipos de delitos menores’, *AS.com*, 19 marzo. Disponible en: https://as.com/meristation/2022/03/19/betech/1647672219_333452.html
- Palahniuk, C. (2019). *Invéntate algo. Relatos que no te podrás sacar de la cabeza*. Barcelona: Penguin Random House.
- Palomo, M. Á. (2014). ‘Telerrealidad: las pantallas son tuyas’, *El País*, 12 julio. Disponible en: https://elpais.com/cultura/2014/07/11/television/1405095209_922407.html
- Parikka, J. (2012). *What is Media Archaeology?* Cambridge, UK: Polity Press.
- Parikka, J. (2015). *The geology of media*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Parikka, J. (2021). *Una geología de los medios*. Buenos Aires: Caja Negra.
- Pariser, E. (2017). *El filtro burbuja. Cómo la red decide lo que leemos y lo que pensamos*. Barcelona: Taurus.
- Pentland, A. (2015). *Social Physics*. New York: Penguin Books.
- Piglia, R. (2006). *La ciudad ausente*. Barcelona: Anagrama.
- Potamianou, A. (2005). *Hope. A shield in the economy of borderline states*. London: Routledge.
- Rancière, J. (2005). *Sobre las políticas estéticas*. Barcelona: Universidad Autónoma de Barcelona.
- Restrepo, G., Velasco, A. y Álvarez, R. (2003). *Poligrafía social. Herramientas conceptuales*. Popayán. Sin editorial.
- Ricoeur, P. (2003). *La memoria, la historia, el olvido*. Madrid: Trotta.
- Rizo, E. (2016). Notas sobre las contribuciones teatrales de Manuel Zapata Olivella, en Mina W. (Ed.) *Manuel Zapata Olivella. Un legado intercultural. Perspectiva intelectual, literaria y política de un afrocolombiano cosmopolita. Un legado intercultural. Perspectiva intelectual, literaria y política de un afrocolombiano cosmopolita*. Popayán: Fundación Universitaria de Popayán., Ediciones desde abajo, pp. 275–290.
- Rorty, R. (2000). *Verdad y Progreso. Escritos filosóficos, 3*. Barcelona: Paidós.
- Rose, N. (2007). *The politics of life itself. Biomedicine, power, and subjectivity in the twenty-first century*. Princeton: Princeton University Press.
- Rouvroy, A. y Berns, T. (2016). ‘Gubernamentalidad algorítmica y perspectivas de emancipación ¿La disparidad como condición de individuación a través de la relación?’ *Adenda Filosófica*, 1, pp. 88–116.
- Saab, A. (2022). *Posthumanismo: medio, arte y robótica*. Bogotá: Universidad Externado de Colombia.
- Sadin, É. (2020a). *L'ère de l'individu tyran. La fin d'un monde commun*. Paris: Éditions Grasset & Fasquelle.
- Sadin, É. (2020b). *La inteligencia artificial o el desafío del siglo. Anatomía de un antihumanismo radical*. Buenos Aires: Caja Negra Editora.
- Sánchez González, M. Á. (2017). ‘El humanismo y la enseñanza de las humanidades médicas’. *Educación Médica*, 18(3), 212–218. doi: [10.1016/J.EDUMED.2017.03.001](https://doi.org/10.1016/J.EDUMED.2017.03.001)
- Sassen, S. (2007). *A sociology of globalization*. New York: W.W. Norton & Company.

- Sassen, S. (2010). *Territorio, autoridad y derechos. De los ensambles medievales a los ensambles globales*. Buenos Aires, Madrid: Katz.
- Sennett, R. (2019). *Construir y habitar. Ética para la ciudad*. Barcelona: Anagrama.
- Sibilia, P. (2006). *El hombre postorgánico. Cuerpo, subjetividad y tecnologías digitales*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Sibilia, P. (2018). ‘Você é o que Google diz que você é’’: a vida editável, entre controle e espetáculo’. *Inertexto*, 42, pp. 214–231.
- Simondon, G. (2007). *El modo de la existencia de los objetos técnicos*. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Snowden, E. (2019). *Vigilancia permanente*. Barcelona: Editorial Planeta.
- Stengers, I. (2017). *En tiempos de catástrofes. Cómo resistir a la barbarie que viene*. Barcelona: NED Ediciones.
- Steyerl, H. (2018). *Arte Duty Free. El arte en la era de la guerra civil planetaria*. Buenos Aires: Caja Negra Editora.
- Stiegler, B. (2013). ‘Escritura y Fármakon. Entrevista a Bernard Stiegler’. *Escritura e Imagen*, 9, pp. 325–337.
- Stiegler, B. (2014). *Symbolic misery. Volumen one: The Hyperindustrial Epoch*. Cambridge, UK: Polity Press.
- Stiegler, B. (2015a). *La société automatique I. L’avenir du travail*. Paris: Fayard.
- Stiegler, B. (2015b). *Lo que hace que la vida merezca ser vivida. De la farmacología*. Madrid: Avarigani Editores.
- Stiegler, B. (2015c). *States of shock. Stupidity and knowledge in the 21st century*. Cambridge, UK: Polity Press.
- Stiegler, B. (2016a). ‘L’appareil noétique et sa matière grise’. *Lignes*, 51, pp. 147–167.
- Stiegler, B. (2016b). *Para una nueva crítica de la economía política. Sobre la miseria simbólica y el complejo económico-político del consumo*. Buenos Aires: Capital Intelectual.
- Stiegler, B. (Ed.). (2020). *Bifurquer. Il n’y a pas d’alternative*. Paris: Les Liens qui Libèrent.
- Sztulwark, D. (2019). *La ofensiva sensible. Neoliberalismo, populismo y el reverso de lo político*. Buenos Aires: Caja Negra Editora.
- Taylor, A. (2018). ‘The Automation Charade’. *Logic: A Magazine about Technology*. Disponible en: <https://logicmag.io/failure/the-automation-charade/>
- Taylor, D. (2003). *The Archive and the Repertoire. Performing Cultural Memory in the Americas*. Durham: Duke University Press.
- Tello, A. M. (2018). *Anarchivismo. Tecnologías políticas del archivo*. Buenos Aires: La Cebra.
- The London Psychogeophysics Summit. (2010). ‘What is Psychogeophysics?’, *Mute*. Disponible en: <https://www.metamute.org/community/your-posts/what-psychogeophysics>
- Tolentino, J. (2019a). *Trick Mirror: Reflections on self-delusion*. New York: Random House.
- Tolentino, J. (2019b, December). ‘The age of instagram face’, *The New Yorker*, 12 December. Disponible en: <https://www.newyorker.com/culture/decade-in-review/the-age-of-instagram-face>
- Tronto, J. (2013). *Caring democracy. Markests, Equality, and Justice*. New York: New York University Press.

- Trottier, D. (2006). Watching yourself, watching others: popular representations of panoptic surveillance in reality TV programs, in Escoffery, D. (Ed.) *How Real Is Reality TV? Essays on Representation and Truth*. Jefferson: McFarland & Company, pp. 259–275.
- Trottier, D., Gabdulhakov, R. y Huang, Q. (2020). *Introducing vigilant audiences*. Cambridge, UK: OpenBook Publishers.
- Wark, M. (2019). *Capital is Dead*. New York: Verso Editions.
- Winnicott, D. (1993). *Realidad y juego*. Barcelona: Gedisa.
- Zapata Carrascal, C. (2012). ‘Manuel Zapata Olivella o el proceso para convertirse en intelectual orgánico’. *FAIA*, 1(1).
- Zapata Olivella, M. (2010). *Changó, El Gran Putas*. Bogotá: Ministerio de Cultura.
- Zapata Olivella, M. (2020a). *Chambacú, corral de negros (1962)* (5a ed.). Cali: Universidad del Valle.
- Zapata Olivella, M. (2020b). *Fábulas de Tamalameque (1990)* (6a ed.). Cali: Universidad del Valle.
- Zapata Olivella, M. (2020c). *He visto la noche. Las raíces de la furia negra (1953)* (7a ed.). Cali: Universidad del Valle.
- Zapata Olivella, M. (2020d). *¡Levántate mulato! Por mi raza hablará el espíritu (1988)* (2a ed.). Cali: Universidad del Valle.
- Zapata Olivella, M. (2020e). *Tierra mojada (1947)* (4th ed.). Cali: Universidad del Valle.
- Zapata el gran putas*. (2020). [Documental]. Dirigido por Mariano Aguado Varela. Cali: Telepacífico, Ministerio de Cultura de Colombia, Universidad del Valle.
- Zielinski, S. (2011). *Arqueología de los medios. Hacia el tiempo profundo de la visión y la audición técnica*. Bogotá: Ediciones Uniandes.
- Žižek, S. (2008). *El sublime objeto de la ideología*. Ciudad de México: Siglo XXI Editores.
- Žižek, S. (2018). *El coraje de la desesperanza. Crónicas del año en que actuamos peligrosamente*. Barcelona: Anagrama.
- Zubiría Samper, S. de. (2021). *Bioéticas latinoamericanas: hacia una fundamentación propedéutica*. Bogotá: Universidad El Bosque.
- Zuboff, S. (2021). *La era del capitalismo de vigilancia. La lucha por el futuro humano frente a las nuevas fronteras del poder*. Barcelona: Paidós.

Félix Raúl Martínez Cleves
 Profesor Titular, Universidad del Tolima (Colombia)