

Humanø s ¿dónde, quiénes? Una aproximación al post-humanismo desde el giro ontológico, lo monstruoso y la imaginería cyborg

Humans: Where, Who? An Approach to Posthumanism from the ontological turn, the monstrous, and cyborg imagery

Malen Azul Calderón Fourmont

malen.azul91@gmail.com

Universidad Nacional de La Plata, Facultad de Humanidades y Cs. de la Educación, Instituto de Investigaciones en Humanidades y Ciencias Sociales (IdIHCS), Centro de Investigaciones en Filosofía (CIeFI). Profesor y licenciado en Filosofía (UNLP). Especialista en educación en géneros y sexualidades (UNLP). Estudiante de Doctorado en Filosofía (UNLP). Cuenta con algunos artículos, dos capítulos de libros y un libro publicado. Docente en nivel primario, secundario y terciario.

35

Resumen

Este artículo aborda el problema de la definición de “lo humano” en el marco de las críticas al humanismo moderno y colonial. En un contexto atravesado por los debates del giro ontológico y la decolonialidad, se parte de la pregunta por las fronteras que delimitan quiénes cuentan como humanos y cómo esas ficciones siguen produciendo exclusiones en tiempos postantropocéntricos. El objetivo central es explorar la potencia política y conceptual de dos figuraciones: la imaginería cyborg (Donna Haraway) y lo monstruoso (Jeffrey Cohen), como herramientas críticas para tensionar la noción moderna del sujeto humano y sus jerarquías. Metodológicamente, el artículo adopta un enfoque teórico-ensayístico, apoyado en el marco conceptual del giro ontológico, los nuevos materialismos y los feminismos críticos, y emplea la noción harawayana de figuración para analizar desplazamientos y

contaminaciones entre cuerpos, materialidades y significados. Se concluye que estas figuraciones ofrecen claves para repensar el sujeto posthumano más allá de los dualismos modernos. Ello implica reconocer la imposibilidad de abandonar completamente el humanismo, la necesidad de sostener la ciudadanía política en las luchas por los derechos humanos y la crítica a los deseos transhumanistas. En este sentido, la imaginaria cyborg y lo monstruoso permiten esbozar una post-antropología del concepto, capaz de pensar alianzas y parentescos más hospitalarios en el presente de ruinas postantropocéntricas.

Palabras clave: Posthumano; Haraway; imaginaria; cyborg; monstruo

Abstract

This article addresses the problem of defining “the human” within the framework of critiques of modern and colonial humanism. In a context shaped by debates on the ontological turn and decoloniality, it raises the question of the boundaries that determine who counts as human and how such fictions continue to produce exclusions in post-anthropocentric times. The central objective is to explore the political and conceptual potential of two figurations: cyborg imagery (Donna Haraway) and the monstrous (Jeffrey Cohen), as critical tools to challenge the modern notion of the human subject and its hierarchical foundations. Methodologically, the article adopts a theoretical-essayistic approach, drawing on the conceptual framework of the ontological turn, new materialisms, and critical feminisms. It employs Haraway’s notion of figuration to analyze displacements and contaminations between bodies, materialities, and meanings. The article concludes that these figurations provide key insights for rethinking the posthuman subject beyond modern dualisms. This requires acknowledging the impossibility of fully abandoning humanism, the ongoing need to defend political citizenship in the struggle for human rights, and a critical stance toward transhumanist promises. In this sense, cyborg imagery and the monstrous offer paths

toward a post-anthropology of the concept, capable of imagining alliances and kinships more hospitable to the present ruins of the post-anthropocentric condition.

Keywords: Posthuman; Haraway; imagery; cyborg; monster

Estado de la cuestión: una aproximación al giro ontológico

La pregunta por lo humano atraviesa buena parte de los debates contemporáneos en filosofía, antropología y estudios culturales. Este artículo se sitúa en ese horizonte y parte de un problema central: las ficciones modernas y coloniales que han configurado a “lo humano” como universal, excepcional y jerárquico, estableciendo fronteras de inclusión y exclusión que aún hoy producen efectos materiales y políticos. En este marco, nos proponemos examinar cómo las figuraciones del cyborg (Donna Haraway) y de lo monstruoso (Jeffrey Cohen) permiten tensionar la concepción moderna del sujeto y explorar las posibilidades de un pensamiento posthumano. El objetivo general es mostrar cómo estas imágenes críticas, en diálogo con el giro ontológico, la decolonialidad y los nuevos materialismos, ofrecen herramientas conceptuales para repensar la política de los cuerpos y las fronteras de lo humano en un presente postantropocéntrico.

37

El denominado *giro ontológico* surge dentro de los estudios antropológicos como respuesta al giro lingüístico que, entre otros aspectos, supo concebir a las culturas como textos. Esta idea, hacia el interior del campo de la antropología, suponía la existencia de muchas culturas frente a una realidad objetiva. O, en su traducción epistemológica, una variación de representaciones subjetivas de una misma realidad objetiva. El punto en cuestión es la medida con la que se comparan estas representaciones, siendo implícitamente la del pensamiento científico, propio de la cultura dominante moderna europea. Acorde a Florencia Tola y a Antonela dos Santos (2016), podemos identificar tres líneas pertenecientes a dicho giro, a saber: la

ontología como metodología (Viveiros de Castro, 2010; entre otros); el giro ontológico “a la francesa” (Phillipe Descola, 2012; Isabelle Stengers, 2014; y Bruno Latour, 2007, 2008); y la corriente de la ontología política (pluriversos) (Arturo Escobar, 2016; Walter Mignolo, 2000; Blaser Mario y Rodríguez M., 2022; entre otros y otras). Este último concepto se debe a considerar que las formas de conocimiento se sustentan en compromisos ontológicos, en donde toda ontología supone una forma de hacer y conceptualizar la política, esto es, la pregunta por lo que existe (en qué modos) y sus relaciones (dos Santos y Tola, 2016) siempre implica una controversia. Con todas sus diferencias, estas tres vertientes del giro ontológico comparten algunas preocupaciones. Una de ellas es la incorporación a esta construcción de un mundo común a no-humanos, menos que humanos, más que humanos, híbridos y relaciones interespecies. Esto supone una redefinición de lo que se entenderá como agentes y lo propio del campo político. Otro punto, es la postulación de muchos mundos, pluriversos o mundos parcialmente conectados, en el desafío por invertir los términos occidentales de cultura/naturaleza, entre otros, y la preeminencia del primero sobre el segundo. El giro ontológico ha dado lugar a un amplio campo interdisciplinar que incluye la filosofía, la biología, la química, la antropología, la física, junto con los estudios feministas y de la subjetividad, entre otros. En este marco se inscriben, de manera emparentada, los denominados “nuevos materialismos” (Palacio M., 2018), caracterizados como feminismos críticos no fundacionalistas (Martínez A., 2021). Esta aclaración radica en mantener la decisión de no privilegiar la materialidad en términos de naturaleza o biología, poniendo en el origen del sujeto una metafísica sexual binaria. Podemos comprender esta condensación conceptual como un intento también por superar la inclinación constructivista que, bajo una cosmovisión occidental que estructura la realidad en grandes divisiones binarias y jerárquicas, deja la materialidad sin una agencia propia y lista para ser manipulada.

En efecto, una observación común de estos estudios es aquella que pone de manifiesto el esquema binario y jerárquico con el que, en el auge de la

modernidad y la nueva ciencia, se estructura el mundo. Estos dualismos se organizan a partir de una lógica de dominación y apropiación con criterios raciales y sexuales desde donde se construyen los cuerpos específicos y marcados de los otros (sean cuerpos animales, cuerpos no-blancos, trabajadores, mujeres). Algunos de estos pares, cuya dominación va de izquierda a derecha, son: “yo/otro, mente/cuerpo, cultura/naturaleza, hombre/mujer, civilizado/primitivo, realidad/apariencia, todo/parte, agente/recurso, constructor/construido, activo/pasivo, bien/mal, verdad/ilusión, total/parcial, Dios/hombre” (Donna Haraway, 1995, p. 304). Esta separación en el marco de lo que María Lugones (2008) denomina el “sistema moderno colonial de género” permitió que el Hombre blanco, europeo y heterosexual se auto-asignara como representante de la especie humana en general y signo del progreso civilizatorio, dejando así los otros cuerpos restantes que no son como él en la categoría de *bestiales*, por tener una cercanía singular con la naturaleza (primitiva, arcaica, salvaje)(Lugones, 2012). Gabriela Gonzalez (2023) denomina esta producción como una “tecnología del colonialismo europeo” (p. 344) que crea un “dispositivo de lo Humano” (p. 339) cuya escala piramidal va de lo humano a lo no-humano. De esta manera es que “el produccionismo como su corolario, el humanismo” se basan en la premisa de que “el hombre lo hace todo, incluido a sí mismo, a partir del mundo, que sólo puede ser recurso y potencia para este proyecto y agencia activa” (Haraway, 1999, p. 124). Efectivamente, este humanismo colonial marcó las fronteras entre aquellas vidas que importan para el proyecto civilizatorio y aquellas que no, mediante la animalización (Gabriela Balcarce, 2020; Gabriela González, 2023) y la bestialización (María Lugones, 2012) de los cuerpos.

En este sentido, es imperante cuestionar aquella ficción política que se ha erigido como la “primacía ontológica humanista” (Balcarce, 2020, p. 44) y su epistemología. En las mismas ruinas de la identidad humana y su *anthropos* subyacente aparecen entonces los otros subyugados e inapropiados/bles (Haraway, 1995) por los que una filosofía posthumana y posantropocéntrica

se pregunta para ser-con y pensar-con. Aquí seguimos a Rossi Braidotti (2015) para distinguir y pensar la relación entre post-humanismo y post-antropocentrismo. Para la autora vivimos en una era cuya economía ya es posantropocéntrica al reagrupar todas las especies bajo el imperativo del mercado. En sus palabras, la economía política del capitalismo biogenético es postantropocéntrica porque “transforma la vida/zoe -es decir, la materia inteligente humana y no humana- en un bien del consumo para el comercio y el beneficio” (p. 78). En esta línea, la literatura de ciencia ficción se ha vuelto prolífera en sus imaginarios apocalípticos y postapocalípticos signados por una narrativa pesimista (Michel Nieva, 2024) cuya única tendencia es sostener la inevitabilidad del “realismo capitalista” (Mark Fisher, 2016) y su post-antropocentrismo del mercado. Como consecuencia de lo anterior, podemos afirmar que el post-antropocentrismo no es necesariamente post-humano. Por esta razón es que “la dimensión posthumana del post-antropocentrismo puede ser leída (...) como un movimiento deconstructivo” (Braidotti, 2015, p. 82). Por otro lado, como explica Ferrando (2021) en una reciente traducción al español, el post-humanismo, diferenciándose del anti-humanismo, cuestiona cualquier tipo de dualismo ontológico y asume la difícil tarea de controvertir las pretensiones humanistas jerárquicas, cuándo éstas no disminuyen ni se descartan fácilmente.

En estas “ruinas post-antropocéntricas” se pretende repensar la actividad de la materia, su agencia y vitalidad (Karen Barad, 2003, 2014) en todos sus arreglos, en tanto implosiona la concepción de lo humano en su versión moderna. Desde esta perspectiva, se asume el desafío -planteado por los nuevos materialismos y el giro ontológico- de imaginar y aprender otros modos no antropocéntricos de ser y habitar el mundo (Vinciane Despret, 2022; Marion Zilo, 2022; Eduardo Kohn, 2021; Anne L. Tsing, 2021; Jane Bennett, 2022; Katherine Hayles, 2024). Es menester para ello, repensar las humanidades en pos de cuestionar la primacía humana tanto en su trascendencia (transhumanismo) como en su primacía (humanismo), el sujeto moderno y su atemporalidad. El post se hunde en las ruinas y las

consecuencias del proyecto imperial que requiere de forma urgente pensar formas de regenerar la vida multiespecie (Haraway, 2019) con modos más hospitalarios de ser-con-otros y otras (Balcárcel, 2020).

La pregunta por los modos y alianzas en la emergencia de una epistemología de/en las ruinas, se sitúa en el proyecto de investigación del cual este trabajo se nutre y forma parte: *Epistemología de las ruinas: debates contemporáneos en torno a la trama ser-saber-actuar* (Di Berardino, M. A., 2023). En atención a esto, Anne L. Tsing (2021) intenta mostrar las formas de supervivencia colaborativa en paisajes devastados, en donde prima "(...) un estado de precariedad global [en el que] no tenemos otra opción que buscar la vida en esas ruinas." (p. 25). A este respecto, el término cosmopolítica ya acuñado por Isabelle Stengers (2014; Bruno Latour, 2014), representa una apuesta y un desafío por los modos de involucrar a la agencia no-humana en la política y en la epistemología, como modos de saber-hacer y estar-en el mundo en un devenir-con y generar-con (Haraway, 2020) de espacios y temporalidades otras, desde una perspectiva posthumana.

Uno de los supuestos del desafío por la pregunta cosmopolítica son las relaciones inevitables e inestables entre la ontología y la epistemología, cuyas vinculaciones son también políticas. Relaciones híbridas que la Constitución Moderna (Bruno Latour, 2007) se encargó de purificar y separar: de un lado la ciencia, del otro la realidad; de un lado, la materia, del otro el discurso. Si, como advierte Latour, siempre hemos estado atravesados por la Gran División -donde híbridos y cuasi-objetos nunca dejaron de proliferar-, se comprende entonces su sentencia de que "nunca fuimos modernos" (2007). ¿Cómo se articula, en este marco, la afirmación de Haraway, igualmente categórica, según la cual "we have never been human, much less man" (2004b, p. 2; "nunca hemos sido humanos, mucho menos hombres")? Por un lado, esta pregunta se dirige a nuestros recientes pasados para indagar cómo es que hemos llegado hasta aquí y cómo fue posible la instauración común de la excepcionalidad humana en un marco de inteligibilidad andro y

antropocéntrico (Micaela Anziótegui, 2020; Ferrando, 2021). Porque, si bien las denuncias a los dualismos modernos con base en la separación entre naturaleza y cultura no son nuevas, la cosmovisión que aquellas categorías suponían todavía siguen vivas y efectuando consecuencias.

Por otro lado, la pregunta por la in/viabilidad de la identidad humana en los términos del humanismo y el produccionismo nos obliga a buscar estrategias y formas en las que otro (¿post?) humano sea posible. Donna Haraway (2020) nos desafía a pensar-con otros y otras, humanas y no humanas, que colaboren en la complejización de comprender y continuar con el problema. Por este motivo, y dado que sus reflexiones han nutrido tanto al giro ontológico como a los nuevos materialismos, consideramos central detenernos en la imaginería cyborg, una de sus figuraciones más potentes para la descentralización del sujeto moderno. El gesto guía de esta aproximación se configura bajo la forma de la difracción (Haraway, 1995, 2004a; Barad, 2003, 2014), un movimiento que, a diferencia de la reflexión o la refracción (mecanismos que devuelven imágenes de lo mismo), atiende a la relacionalidad de lo diferente, produciendo entre las diferencias resonancias que las vinculan sin reducirlas a un patrón único. Como lo expresa Haraway “un modelo difractado no indica dónde aparecen las diferencias, sino dónde aparecen los efectos de la diferencia” (1999, p. 126). La noción de conocimiento situado se vuelve aquí fundamental en tanto son “herramientas muy poderosas para producir mapas de conciencia para las personas que han sido inscritas dentro de las marcadas categorías de raza y de sexo, (..) de las historias de las dominaciones masculinistas, racistas y colonialistas” (1995, p. 187, 188). La visión, el epicentro desde donde se ha construido el saber, es un órgano político a través del cual se producen formas de hacer-conocer y actuar: “es siempre una cuestión de poder ver” (p. 330). Los dispositivos visuales por los que conocemos, no son una mera descripción geopolítica desde donde se interactúa con lo que se conoce, sino posicionamientos que generan patrones de inclusión/exclusión apropiables/inapropiables (1999). En la epistemología harawayana, el

dispositivo situado refractario implica una distorsión del binario realidad/representación que, asumiendo el desafío cosmopolítico, se pregunta “¿Con la sangre de quién se crearon mis ojos?” (1995, p. 330). En este esquema todo necesita ser concebido y repensado de una manera objetivamente fuerte, esto es, siguiendo sus relaciones y los efectos de sus diferencias y conexiones parciales. Así, la naturaleza que es naturocultural (2017) es presentada en otros textos (1995, 1999) como artefactualidad, trópico y figura (1999, 2004a). Los organismos serán actantes, y tanto organismos como objetos devienen actores-semióticos-materiales (1995) y holobiontes (2020). La auto-poiesis que caracterizaba la vida orgánica pide ser reconfigurada en términos de simpoiesis (2020) en un devenir-con, ser-con y pensar-con. En sintonía con la tesina de grado que precede esta investigación, el pensar-con como desafío de la filosofía hacia una post-antropología del concepto es una herramienta necesaria para “un pensamiento de la exploración” en donde “pensar es (..) la contrapartida conceptual de esta capacidad del mundo físico de entrar en modos de relación, de afectar y verse afectado (...).” (Rossi Braidotti, 2015, p. 28).

¿En qué medida aquellas otras configuraciones se distancian del modélico humano cuyo proyecto moderno-colonial-capitalista nos ha dejado en estas ruinas? ¿Con qué términos y alcances aquellas mismas permiten pensar una cosmopolítica posthumana en otros paisajes postantropocéntricos? Por último, si todo pensamiento debe saberse a sí mismo situado e histórico para ser un pensamiento crítico, una de las características que se adjudican a la filosofía; consideramos que no sólo es necesario reconciliar la preocupación de la conciencia materialista con el pensamiento crítico (Braidotti, 2019), sino contribuir al desarrollo de un marco ético más digno de nuestros tiempos postantropocéntricos desde una perspectiva posthumana. Este trabajo intenta darle forma entonces, desde las (post)humanidades en general y la filosofía en especial, a este desafío como parte de una revisión crítica de lo que implica (y lo que puede implicar hoy) pensar en otro registro distinto de aquellos marcos modernos y coloniales.

Imaginería cyborg y lo monstruoso: la figuración de lo humano

La imagería cyborg (Haraway, 1995, p. 7, p. 15) parte del papel fundamental que “juega la imagería corporal para la visión del mundo y, por lo tanto, para el lenguaje político” (p. 297). Entendemos la expresión conceptual de *imagería corporal* como una cosmovisión del mundo de los cuerpos, más específicamente como un matizador conceptual y material a partir del cual se leen, se inscriben, se juntan o separan, y se hacen los cuerpos. A través de esta imagería tamizadora se hacen y rehacen significados, significantes, nodos cargados de historia, cuerpos tecnológicos, naturales, bio-culturales, organismos, minerales, seres fantásticos, plantas, mundos marinos, etc. No debe comprenderse esta metáfora del tamiz de manera literal, es decir, como un colador a través del cual pasa la materia y luego es comprendida. No hay separación entre materia, concepto y esquema (esquema que carga con conceptos a partir de los cuales la materia es “interpretada”) porque no hay lugares puros, la pureza aquí es una ficción analítica, parte de un discurso moderno colonizador que no se identifica con el mundo aunque, no obstante, lo organice. El discurso moderno y su constitución (Bruno Latour, 2007) establecen una separación de orden ontológico que tanto María Lugones (2012) como Haraway coinciden en que el problema no estaría tanto en la división sino en el orden jerárquico al que sirven, que le otorga a uno de los lados -la cultura- el permiso y la obligación (pues de ello depende la evolución humana y la salida del estado de inmadurez: *isapere aude!*) de obligar a la naturaleza a responder a sus preguntas, esto es, de extorsionar y explotar a la naturaleza -desprovista de alma y vida valorable- a responder a los fines de la humanitas civilizada/civilizatoria del colono. La naturaleza como el otro lado donde quedan adheridos muchos cuerpos por distintos motivos: falta de habla inteligible, desprovistos de razón lógica/provistos de otro tipo de racionalidad, otro orden político-religioso, incapaces de

aprendizaje/salvajes/bestias/animales que sólo sirven para adiestramiento, etc.

La figura del cyborg viene a truncar la completitud del sujeto del humanismo, cuya virtud mayor se encontraba en la fe en su razón y en la confianza en el progreso. Lo que hace esta imagería con aquél sujeto es implosionar la supuesta unicidad-individualidad que lo constituye, la univocidad de la razón y la individualidad de la experiencia, haciéndolo no desde un aspecto meramente conceptual sino también material. Haraway expresa que el cyborg, en tanto figura retórica cuyo tono irónico lo convierte en una blasfemia para los relatos sobre el origen y la pureza, hace de metáfora para ilustrar el modo en el que, con los cambios tecnológicos científicos y comunicacionales, hemos devenido (1995, p. 253, p. 256). Sin embargo, no se trata simplemente de advertir un cambio de naturaleza en el devenir histórico del sujeto humano occidental/occidentalizado, sino de proponer y ofrecer otra óptica visual y perceptual a través de la cual la noción misma de naturaleza cambia. Si bien Haraway ofrece definiciones no exhaustivas de la figura cyborg (para ver una de las más recientes, por ejemplo: 2020, p. 161), la comprensión de la misma se encuentra ligada a una constelación de conceptos que hacen al universo del pensamiento de nuestra autora, en donde el éter que lo conforma es la reinvención de la naturaleza, expresión que oficia de subtítulo del libro (1995). Esta reinvención se basa fundamentalmente en remarcar la urgencia y la importancia de historizar conceptos tales como cuerpo, sexualidad, género y raza, entre otros, para producir “teorías de la encarnación articuladas, diferenciadas, responsables, localizadas y consecuentes” (p. 250).

El concepto de figura alude al término de *figuración*. Una figuración es una práctica contaminada (Haraway, 2004a, p. 27) que designa en sus posibilidades tanto una imagen como un relato, una cuenta, una historia y una posición en esa historia (figurar, dibujar, calcular, contar). Una figura, que es imagen, es historia y es posición, pertenece al ámbito de lo gráfico y al

arte visual en general, ámbitos ambos que dominan tanto la era en la que vivimos, que Haraway denomina como tecno biopoder, como la cultura de la comunicación de la tecnociencia que nos atraviesa. Con estas acepciones de designación, una figuración es el lugar espacial y temporal de un tropos. Un tropos es una figura retórica cuya función principal es usar una palabra en un sentido distinto al que originalmente le corresponde. De modo que, una figura nunca tendrá el destino de la literalidad desde que el movimiento que la constituye, en un sentido radical, es aquel que tiende a la distorsión y la desviación de la significación que se espera de las cosas, las imágenes, los rostros, las historias y las posiciones. En palabras de Haraway:

Las figuras han de abarcar, al menos, algún tipo de desplazamiento capaz de problematizar certezas e identificaciones problemáticas. Las figuraciones son imágenes performativas que pueden ser habitadas. Las figuraciones, verbales o visuales, pueden ser mapas condensados de mundos discutibles (2004a, p. 23).

El cyborg es una figura en este sentido. Habita y es habitado por una lógica del desplazamiento y la difracción, su cara cambia de rostros, sus fronteras se confunden y canta un lenguaje impuro de nacionalidades parias. En este sentido y contra toda concepción de la identidad como sustancia (única, unívoca e idéntica a sí misma) son tres los cruces que lo integran: primero la distinción animal/humano, a la que agregamos plantas y minerales; luego, la distinción máquina/humano; y, por último, la distinción entre lo físico y lo no físico. No se trata simplemente de agregados maquínicos al cuerpo humano ni de transformaciones animalizadas del mismo, sino del tránsito medial que encarna esta figura: un desplazamiento que circula entre las distinciones y sus márgenes, replanteando en cada posición los criterios y las definiciones que sostienen las fronteras identitarias. Nada hay, en última instancia, que logre establecer una diferencia radical y ontológica (proyección a futuro, humor, representaciones mentales, emocionalidad, grados de razonamiento lógico, entre otros criterios) entre los animales y los humanos. Por otro lado,

no sólo las máquinas forman parte ya de nuestro desenvolvimiento y sobrevivencia de vida, sino que las técnicas y los formatos de comunicación han transformado nuestra subjetividad, el modo de pensar, los vínculos y la percepción del tiempo. Finalmente, la última in/distinción de la imaginería cyborg tiene que ver con la dificultad de ver política y materialmente a los cyborgs, dificultad que no sólo recae en el entramado de la inteligibilidad de la propia mirada, sino en la propia materia de la que están hechos: desplazamiento de significados y cambios de cuerpos, marcas registradas y cuerpos transgénicos, electricidad y funcionamiento hospitalario, hormonas producidas en laboratorios y derechos humanos inscriptos en un cuerpo cyborg trans, etc.: “los cyborgs son éter, quintaesencia” (1995, p. 260). Una de las figuras cyborg que Haraway trabajará, entre otras, será la del oncoratón (2004a), la figura cyborg sacrificada en nombre de la Humanidad para una cura contra el cáncer. El oncoratón no es simplemente el sacrificio en virtud de una mejoría, ni la contracara de los alcances éticos del progreso, ni una víctima insalvable, no tiene tampoco la cara de la tragedia ni la del cinismo, habita como cyborg y en tanto tropos, el lugar de las fronteras contaminadas del *ni*, *él y*, *también y tampoco*. Entre esas confusiones se genera la impropiedad de los cyborgs, hijos, hijas e hijos ilegítimos del progreso racional y la tecnociencia, vengativos seres impuros que desconfían de las narrativas heroicas de donde no/proviene.

Entre lo monstruoso y lo *post-*: la humanidad

¿Dónde queda lo humano en esta imaginaria corporal cyborg? La fuerza de esta imaginería opera por contagio y contaminación, dos acciones que impiden que algo permanezca impermeable y encerrado en sí mismo, en el sentido impoluto de un origen sagrado. En palabras de Haraway: “Desde el punto de vista de una ontología basada en la mutación, en la metamorfosis y en la diáspora, la restauración de una imagen sagrada original puede ser una broma pesada” (1995, p. 390) ¿Puede ser entonces lo humano la excepción

de una broma pesada? Sin dudas la potencia artefactual de la imaginería cyborg llega hacia estas fronteras.

El cuento "Seis tetas" de Camila Sosa Villada (2022) se nos presenta como una poderosa heteroglosia que nos provoca a pensar la materialización, los límites y las posibilidades de los cuerpos. El mismo comienza con la persecución primero y la expulsión después de travas y travestis de una ciudad -no se especifica cuál- que puede ser cualquiera. La ciudad funciona como una figura transhistórica para situar el lugar al que un número incalculable de personas, por el acceso a nuevas oportunidades laborales y económicas y, por los destellos y novedades que el avance tecnológico y el capital proveían, se vieron seducidas unas y forzadas otras a migrar. El campo queda así como un espacio fuera del tiempo, sujeto a las calamidades de lo incierto y de aquél término del que el Hombre (representante general de la humanidad aún cuando su figura sólo coincida con la vida de unos pocos -varones, blancos, heterosexuales, propietarios, capaces, entre otros) moderno se distancia: la naturaleza. Este distanciamiento, producto de los años, las guerras y los saqueos que implicó la formación de los Estados Nacionales (Silvia Federicci, 2010), tuvo efectos ontológicos y epistemológicos: de un lado, la Sociedad y el Sujeto y, del otro, la Naturaleza y el objeto. En esta nueva cosmovisión de vida, el espacio común comienza a ser espacio público que, como tal, implica un espacio político que es exclusivo de los miembros de los primeros términos. En esta Gran División (Bruno Latour, 2007), la Naturaleza y el objeto quedan a merced de la privatización personal o bien de la apropiación público estatal, ambas dos con diversos fines posibles. La naturaleza adquiere entonces connotaciones opuestas a las de la sociedad, cuyo espacio privilegiado de asentamiento es la ciudad: a una se le atribuye la barbarie, a la otra la civilización; la civilización encarna el avance y el progreso, mientras que lo bárbaro se asocia con el estancamiento de lo primitivo; del mismo modo, la cultura y la educación se contraponen a la ignorancia y al salvajismo, y así sucesivamente.

El cuerpo travesti, al no poder confirmar ninguna de las identidades disponibles dentro de la matriz hetero-cis-sexual, se erige como una amenaza para el propio corpus epistémico que produce los cuerpos binarios. Dicha producción consiste en inteligirlos como sexualizados y racializados en contraste con la figura del hombre blanco, para luego reconocer esas diferencias como si fueran propiedades intrínsecas del cuerpo, y no categorías construidas para enmarcarlos, nombrarlos y comprenderlos de ese modo (Butler, 2010). En esta conformación, comprensión y materialización de los cuerpos, es interesante ver cómo las fronteras entre el cuerpo individual -como poseedor de ciertas características- y el cuerpo nacional -la representación de los cuerpos como *pertenecientes* a una nación, debiendo respetar los contornos que ésta les impone- se difuminan. En este sentido, cabe subrayar la sentencia harawayana, cuando afirma que un cuerpo siempre es un proyecto de fronteras (1995, p. 345) y éstas cambian desde adentro, nunca se instalan de una vez y para siempre.

Si sostenemos con Donna Haraway que “los monstruos han definido siempre los límites de la comunidad en las imaginaciones occidentales” (p. 308) podemos considerar aquellos seres bestiales (Lugones, 2012) inhumanos y subhumanos como monstruosos. Del mismo modo, si abordamos la cuestión desde Jeffrey Jerome Cohen, en donde en un capítulo de 2018 presenta siete tesis para pensar lo monstruoso. Aunque cada una posee un nombre y una especificidad propia, consideramos que están estrechamente relacionadas, de modo que reflexionar sobre lo monstruoso a partir de una de ellas no excluye hacerlo también en diálogo con las demás. Por razones de extensión, y en función de los objetivos de este trabajo, nos centraremos en dos. La cuarta tesis, titulada “*The Monster Dwells at the Gates of Difference*” (p. 7), sostiene que el monstruo mora en las puertas de la diferencia. Al igual que en la primera tesis, aquí se enfatizan las marcas sexuales, raciales y económicas, no sólo en la figura del monstruo, sino en el monstruo entendido como encarnación de la diferencia cultural, política e ideológica. El marco cultural que delimita la aceptabilidad y el reconocimiento de ciertos cuerpos como

humanos, expulsa desde su centro todas aquellas diferencias que constituyen lo otro como lo no-uno. En esta dialéctica negativa, como Cohen explica en la tesis siguiente, lo otro emerge para reafirmar las identidades hegemónicas.

La tesis cinco de Cohen reza "The monster polices the Border of the Possible", el monstruo controla las fronteras de lo posible. Desde los límites del conocimiento que perfilan la matriz de inteligibilidad y cognoscibilidad (aceptabilidad) de los cuerpos, el monstruo vigila el pasaje de lo cierto a lo incierto, las fronteras de lo confuso. Esta tesis tiene la ventaja, según como la entendemos, de presentar una doble oblicuidad donde la imagen del monstruo se transfigura. Movimiento propio de ocupar el lugar del límite entre lo nítido y lo borroso. Por un lado, el pueblo se transforma en un monstruo cada vez que se empeña no sólo en vigilar la transgresión de las fronteras que preservan la seguridad de lo conocido, sino también en protegerlas mediante mecanismos que terminan atentando contra aquello mismo que buscan resguardar. Dicho de otro modo, mecanismos que ponen en evidencia la naturaleza contradictoria de la identidad defendida en los territorios (éticos y políticos) que tales fronteras arbitrarias custodian. En este sentido, quienes sostienen las divisiones binarias y sus productos intactos acusan de monstruos a quienes infringen la ley que protege esos órdenes, al desestabilizar el estatus de lo aceptable, lo inadmisible, lo cognoscible y lo indescifrable. Sin embargo, los guardianes del binarismo heterosexual y de la blanquitud también se materializan como un monstruo: no aquel que relegan al lugar de lo abyecto, sino otro que controla y regula las normas morales, sociales, sexuales y corporales de la sociedad. Como señala Cohen: "The monster of prohibition exists to demarcate the bonds that hold together that system of relations we call culture, to call horrid attention to the borders that cannot -must not- be crossed" (p. 13). Este monstruo es el que impone los códigos que regulan la corporalidad, la expresión y el deseo sexual.

Ahora bien, aquél monstruo que habla sobre lo prohibido y lo permitido, entramado que defiende su propia cultura, encarna como tal lo que no debe

hacerse o, sólo hacerse *a través* del cuerpo de lo que será un/otro monstruo. Es decir, la única manera posible de cruzar los límites fronterizos que mantienen unida y segura la matriz cultural en relación a lo que es *aprehensible* como humano o ininteligible como tal, es a costa de convertirse en un monstruo.

Conclusiones provisionarias

En esta imaginaria corporal de una ontología artefactual, la bestialidad impura y contagiosa de los cyborgs -esos éteres de la quintaesencia (citado previamente)- alcanza un nuevo rango (Haraway, 1995, p. 257). Ya no se trata exclusivamente de posiciones subyugadas, sino de un género híbrido que, en su política regenerativa, se ofrece como “una posibilidad local que cumple una venganza global” (p. 310). A partir de aquí, Haraway interpela directamente al sujeto del feminismo ¿quiénes cuentan como “nosotras”? ¿Quiénes y cómo discuten esos parentescos? ¿Qué motiva nuestras alianzas?

¿Puede la imaginaria cyborg de una ontología artefactual interespecífica codificar la piel de los anhelos políticos de una ecología trans-feminista antirracista en la emergencia que habitamos? No hay una respuesta definitiva -ni debería haberla-, pero sí podemos sostener que estas propuestas están lejos de ser menores. Por el contrario, requieren una torsión en la manera de pensar y concebir una antropología más allá de lo humano y de lo individual, si queremos acompañar, desde las disciplinas que nos tocan, las luchas que existen y las que vendrán.

Podemos concluir entonces que si “un cuerpo siempre es un proyecto de fronteras” (p. 345), esas fronteras cambian desde adentro, nunca se instalan de una vez y para siempre. El ambiguo y esquivo lugar del monstruo juega entonces con ese proyecto político de toda ciudadanía, armándose con el sobrante huido (semiótico y material, no sólo en el horizonte de lo pensable y lo imaginable, sino también de lo deseable) que dicho proyecto pretende

borrar. Sin embargo, el corazón de lo monstruoso anida pacientemente al interior de las fronteras (estéticas, epistémicas y políticas) que buscan resguardar lo humano de las insidiosas figuras de lo otro. Pero ¿no es también lo humano una figura?

Si la figura del cyborg es “el yo que las feministas deben codificar” (p. 279), toda vez que codificar sea comprendido como parte de un mundo “codificador embustero con quien tenemos que aprender a conversar” (p. 358), entonces el desafío no es retórico. Se trata de pensar las contaminaciones y cruces de fronteras como un ejercicio de responsabilidad (2020) y como un debate abierto sobre los criterios que configuran una identidad. En esta imaginaria corporal, la identidad misma deviene cuestión de parentescos (2004a, p. 89). De allí que se imponga un triple reconocimiento. Primero, la imposibilidad de desembarazarse de una vez y para siempre del humanismo moderno (contrariamente al postulado antihumanista); la necesidad de continuar ampliando y defendiendo la ciudadanía política que enmarca la lucha por los derechos humanos (postulado clásico del humanismo); y, por último, la sospecha crítica hacia los deseos de superación de lo humano a través de la tecnología (el marco conceptual del transhumanismo). Si vivimos ya en un mundo postantropocéntrico (Braidotti, 2015) ¿cómo podemos decodificar entonces el sujeto posthumano de nuestros tiempos?

Creemos que la imaginaria cyborg y la figura de lo monstruoso ofrecen pistas para pensar en una post-antropología del concepto (extremando la propuesta de Viveiros de Castro, 2010), capaz de dar cuenta (esquivando y torciendo) de este emergente y extraño sujeto posthumano.

Referencias bibliográficas

Anzoátegui, M. (2020). Antropocentrismo. Interinsular: Ciencia, Derecho, Filosofía y Animales.

- Balcarce, G. (2020). Animales: humanos o no. Hacia un pensamiento post-humano deconstructivo. *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales*, II(VII).
- Barad, K. (2003). Posthuman performativity: Toward an understanding of how matter comes to matter. *Signs*, 28(3), 801–831.
- Barad, K. (2014). Diffracting diffraction: Cutting together-apart. *Parallax*, 20(3), 168–187.
- Bennett, J. (2022). *Materia vibrante. Una ecología política de las cosas* (M. Gonnet, Trad.). Caja Negra.
- Braidotti, R. (2015). *Lo posthumano*. Gedisa.
- Braidotti, R. (2019). Humanidades posthumanas. *Cuadernos Filosóficos*, 16. <https://doi.org/10.35305/cf2.vi16.65>
Versión original: Braidotti, R. (2013). Posthuman humanities. *European Educational Research Journal*, 12(1), 1–19. <https://doi.org/10.2304/eeerj.2013.12.1.1>
- Blaser, M., & Rodríguez, M. E. (2022). Desde la racionalidad cosmopolita a la ontología política y la cosmopolítica. *RUNA, Archivo Para Las Ciencias Del Hombre*, 43(3), 545–558. <https://doi.org/10.34096/runa.v42i3.10285>
- Butler, J. (2010). *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del 'sexo'*. Paidós.
- Cohen, J. J. (2018). *Monster Culture (Seven Theses)*. En A. S. Mittman & H. Hensel (Eds.), *Classic Readings on Monster Theory: Demonstrare*, Volume 1 (pp. 43–54). Arc Humanities Press.
- Descola, P. (2012). *Más allá de la naturaleza y la cultura*. Amorrortu.
- Despret, V. (2022). *Habitar como un pájaro. Modos de hacer y de pensar los territorios*. Editorial Cactus.
- Di Berardino, M. A. (Dir.). (2023). *Epistemología de las ruinas. Debates contemporáneos en torno a la trama ser-saber-actuar (Proyecto de investigación PI+D H1015)*. Universidad Nacional de La Plata, Facultad

- de Humanidades y Ciencias de la Educación, Centro de Investigaciones en Filosofía.
- Escobar, A. (2016). Sentipensar con la Tierra: Las luchas territoriales y la dimensión ontológica de las epistemologías del Sur. *Revista de Antropología Iberoamericana*.
- Ferrando, F. (2021). post-humanismo, transhumanismo, antihumanismo, metahumanismo y nuevos materialismos: Diferencias y relaciones (J. I. B. Ledesma, Trad.). *ETHIKA*, (5), 151–166. <https://doi.org/10.5354/2452-6037.2022.65842> Versión original (2013): Ferrando, F. (2013). Posthumanism, Transhumanism, Antihumanism, Metahumanism, and New Materialisms. *Differences and Relations*. *Existenz*, 8(2), 26–32.
- Federici, S. (2010). Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria. Tinta Limón.
- Fisher, M. (2016). Realismo capitalista: ¿No hay alternativa? Caja Negra.
- González, G. (2023). Perspectivas actuales sobre el post-humanismo: Intersecciones entre colonialismo, capacitismo y discurso de la especie. En *El banquete de los Dioses. Colonialidad, poscolonialidad, decolonialidad*, (N.º 13).
- Haraway, D. (1995). Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinvención de la naturaleza. Cátedra.
- Haraway, D. (1999). La promesa de los monstruos: Una política regeneradora para otros inapropiados/bles. *Política y Sociedad*, 30, 121–163.
- Haraway, D. (2004a). Testigo_Modest@Segundo_Milenio*. En *The Haraway Reader* (pp. 223–250) (P. Pitarch, Trad.). Routledge.
- Haraway, D. (2004b). *The Haraway Reader* (P. Pitarch, Trad.). Routledge.
- Haraway, D. (2017). Manifiesto de las especies de compañía: Perros, gentes y otredad significativa. *Bocavulvaria*.
- Haraway, D. (2020). Seguir con el problema: generar parentesco en el Chthuluceno. *Consonni*.

- Haraway, D. (2022). Visiones primates. Género, raza y naturaleza en la ciencia moderna (N. Billi, G. Lucero & P. Fleisner, Trad.). Hekht.
- Haraway, D. (2023). Cristales, tejidos y campos. Metáforas que conforman embriones (G. Rumacho-Rocio, Trad.). RaraAvis.
- Hayles, K. (2024). Lo impensado. Una teoría de la cognición no consciente y los ensamblajes cognitivos humano-técnicos (A. López Gabrielidis, L. López Gabrielidis & T. Navarro, Trad.). Caja Negra.
- Kohn, E. (2021). Cómo piensan los bosques. Hekht.
- Latour, B. (2007). Nunca fuimos modernos. Siglo XXI.
- Latour, B. (2008). Reensamblar lo social: Una introducción a la teoría del Actor-Red. Manantial.
- Latour, B. (2014). ¿El Cosmos De quién? ¿Qué cosmopolítica?: Comentarios Sobre Los términos De Paz De Ulrich Beck. Pléyade, n.º 14 (diciembre):43-59.
<http://revistapleyade.cl/index.php/OJS/article/view/160>
- Lugones, M. (2008). Colonialidad y Género. Tabula Rasa, (9), 73-102. Recuperado de http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1794-24892008000200006&lng=en&tlng=es.
- Lugones, M. (2012). Subjetividad esclava, colonialidad de género, marginalidad y opresiones múltiples. En Pensando los Feminismos en Bolivia-2012. Politizar la diferencia étnica y de clase: Feminismo de color. CONEXIÓN. Recuperado de <http://rcci.net/globalizacion/2013/fg1576.htm>
- Martínez, A. (2021). Prólogo. En E. Wilson (2021), Feminismo de las tripas (Filosurfer.). Club Hem.
- Mignolo, W. D. (2000). La colonialidad a lo largo y a lo ancho: El hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad. En E. Lander (Comp.), La colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas (pp. 55–...). CLACSO. Recuperado de

http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/sur-sur/20100708044529/5_mignolo.pdf

Nieva, M. (2024). Ciencia ficción capitalista. Cómo los multimillonarios nos salvarán del fin del mundo. Anagrama.

Palacio, M. (2018). Neo-materialismo: ¿un retorno de la metafísica en la nueva filosofía de la naturaleza? En Neomaterialismo. La vida humana, la materia viviente y el cosmos (pp. 9–24). Prometeo.

Sosa Villada, C. (2022). Soy una tonta por quererte. Tusquets.

Stengers, I. (2014) La Propuesta cosmopolítica. Pléyade, n.º 14(diciembre):17-41.

<https://www.revistapleyade.cl/index.php/OJS/article/view/159>

Tola, F., & dos Santos, A. (2016). ¿Ontologías como modelo, método o política? Debates contemporáneos en antropología. Revista AVÁ, 29, 71–98.

Tsing, A. (2021). La seta del fin del mundo. Sobre la posibilidad de vida en las ruinas capitalistas (F. Ramos, Trad.). Capitán Swing.

Viveiros de Castro, E. (2010). Metafísicas caníbales. Katz.

Zilio, M. (2022). El libro de las larvas. Cómo nos convertimos en nuestras presas. Cactus.

Recibido: 06/08/2024

Aceptado: 11/09/2025

Cómo citar este artículo

Calderón Fourmont, M., A. (2025). Humanøz ¿dónde, quiénes? Una aproximación al post-humanismo desde el giro ontológico, lo monstruoso y la imagería cyborg. RevID, Revista de Investigación y Disciplinas, Dossier Especial de antropología, San Luis, p.35-56