



ISSN-2448 7317

**SOCIEDAD MEXICANA DE PSICOLOGÍA SOCIAL**

**revista  
somepso**

revista somepso vol. 6, núm. 2, julio-diciembre 2021

## REVISTA DE LA SOCIEDAD MEXICANA DE PSICOLOGÍA SOCIAL

El objetivo de esta revista es fomentar la reflexión, el debate y el diálogo al interior de la disciplina y fuera de ella al abordar diversos fenómenos sociales contemporáneos desde una postura crítica sobre la articulación entre los diferentes dominios de la actividad humana.

### SOCIEDAD MEXICANA DE PSICOLOGÍA SOCIAL

Héctor Manuel Cappello García  
Presidente Honorario

Manuel González Navarro  
Presidente

Josué R. Tinoco Amador  
Secretario Ejecutivo

Irene Silva Silva  
Secretaria de Finanzas

Salvador Arciga Bernal  
Secretario de Organización y Planeación

Jorge Mendoza García  
Secretario de Relaciones Públicas

Juan Soto Ramírez  
Secretario de Publicaciones

### CONSEJO DE ASUNTOS ACADÉMICOS, DE INVESTIGACIÓN Y PROFESIONALES (CAAIP)

Pablo Fernández Christlieb  
J. Octavio Nateras Domínguez  
S. Iván Rodríguez Preciado  
Eulogio Romero Rodríguez

### COMITÉ EDITORIAL

Salvador Arciga Bernal (UAM-I)  
Pablo Fernández Christlieb (UNAM)  
Juan Carlos Huidobro Márquez (UNAM)  
Jorge Mendoza García (UPN)  
J. Octavio Nateras Domínguez (UAM-I)  
S. Iván Rodríguez Preciado (ITESO-Occidente)  
Eulogio Romero Rodríguez (BUAP)  
Josué Tinoco Amador (UAM-I)

#### Editor responsable

José Juan Soto Ramírez

#### Asistencia editorial

Berenice Duque León

#### Maquetación

Lucero Yesenia Bravo García  
Diana Karen Espinosa Dimas  
Anuar Malcon Gomezrey  
Juan Emilio Montiel Leyva  
Alma Angélica Rodríguez López  
Gustavo Serrano Padilla  
Miguel Zacarías Estrada

#### Fotografía de portada

Yllich Escamilla Santiago

#### Contacto de la revista

[revistasomepso@outlook.com](mailto:revistasomepso@outlook.com)

#### Facebook

<https://www.facebook.com/somepsorevista/>

#### Twitter

<https://twitter.com/revistasomepso>



La Revista Somepso está sujeta a una [licencia internacional Creative Commons Attribution 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/)

**Revista SOMEPSO**, vol. 6, núm 2, julio-diciembre, 2021, es una Publicación semestral editada por la Sociedad Mexicana de Psicología Social AC, calle Altar 55, Col. Prados de Coyoacán, Delegación Coyoacán, C.P. 04810, Tel. (55) 58044790, ext. 6470, Página web <https://revistasomepso.org/index.php/revistasomepso>. Repositorio: <https://somepso.org/> Correo electrónico: [revistasomepso@outlook.com](mailto:revistasomepso@outlook.com) Editor responsable: José Juan Soto Ramírez. Reserva de Derechos al Uso Exclusivo No. 04-2016-080311373900-102, ISSN:2448-7317, ambos otorgados por el Instituto Nacional del Derecho de Autor. Responsable de la última actualización de este número, Secretario de Publicaciones, José Juan Soto Ramírez, calle Altar 55, Col. Prados de Coyoacán, Delegación Coyoacán, C.P. 04810, fecha de última modificación, 20 de noviembre de 2021.

Las opiniones expresadas por los autores no necesariamente reflejan la postura del editor de la publicación.

Queda prohibida la reproducción total o parcial de los contenidos e imágenes de la publicación sin previa autorización de la Sociedad Mexicana de Psicología Social.

---

## ÍNDICE

---

Presentación. Press (X) to continue. [Bienvenido a un número especial_cultura digital.ppt] <i>Edgar Miguel Juárez Salazar</i>	4-13
<b>Artículos</b>	
Control social algorítmico: redes, conspiraciones y desinformación <i>Luis César Torres Nabel</i>	14-37
Perspectivas teóricas para el estudio de las <i>apps</i> y la vida digital <i>Francisco Javier Cortazar Rodríguez</i>	38-57
El malestar en la cultura (digital): imagen, impotencia y archivo ficcional <i>Edgar Miguel Juárez Salazar</i>	58-87
Subjetividades fake: la interpasividad desde la (neuro)psicologización a la digitalización <i>Jan de Vos</i>	88-109
Tres mentiras de la etnografía digital <i>Gabriele de Seta</i>	110-132
<b>Disertaciones</b>	
La felicidad, ¿dónde ha estado? ¿Dónde está ahora? <i>Edgar Nayar Rodríguez Soriano</i>	133-154
<b>Reseñas</b>	
La desaparición de los rituales. Una topología del presente <i>Alberto López Laredo</i>	155-161
La era del capitalismo de vigilancia: la lucha por un futuro humano frente a las nuevas fronteras del poder <i>Atzin Espinosa Miranda</i>	162-166
Política educativa: debates, acuerdos y omisiones <i>Josué Huerta Maldonado</i>	167-172
Enseñar a transgredir: la educación como práctica de libertad <i>Rigoberto Reyes Sánchez</i>	173-182
<b>Normas de publicación</b>	183-188

## Presentación

***Press (X) to continue* [Bienvenido a un número especial\_cultura digital.ppt]**

**Edgar Miguel Juárez-Salazar<sup>1</sup>**

**Publicado:** 20/11/2021

[Léase con tono *posthumano* (asistido) de película ochentera]  
[Música de suspenso.mp3]

Inicios de agosto de 2020. Cinco meses después del inicio de la pandemia por la covid-19. Me encuentro, como lo he venido haciendo desde marzo, sentado frente a mi computadora personal. He terminado de impartir clases *online*, he seguido al pie de la letra los lineamientos universitarios de la novedad y lo lúdico —*of course*, reproduciendo-maldiciendo la pedagogía del aburrido tomando prestado el término de Cristina Corea e Ignacio Lewkowicz (2004). Me siento inquieto, desasosegado, molesto quizás y cierro mi portátil. Voy a la tienda de la esquina y compro dos latas de *Heineken 0.0* y una cajetilla de *Marlboro 14' Light* —hay que cuidar biopolíticamente la figura y la salud. José, mi tendero de la esquina, se esconde bajo una protección confeccionada con hule grueso, de ese que, en muchas de las casas de familias como la mía, hace de muletón sobre la mesa; acto seguido me cobra los productos.

La sobreinformación ante la avanzada del virus no hace que José deje de utilizar los medios más rudimentarios y coherentes para protegerse ante la estampida del *bicho*, hasta en eso se distingue de las pomposas protecciones de acrílico de las tiendas de conveniencia que te lanzan a cobrarte en la otra caja. Después de la compra, emprendo el camino de regreso a casa, a la rutinaria intimidad como espectáculo como la nombra Paula Sibilia (2012) o sobreexpuesta en palabras de Serge Tisseron (2001). Las calles están desoladas, camino sobre el desierto de lo real en donde todo apunta a llegar, en última instancia, a la

---

<sup>1</sup> Profesor de la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco. Coordinador de este número especial de cultura digital dedicado a reflexionar y discutir sobre los nexos entre tecnología y sociedad. Correo electrónico: [edgar.jusan@gmail.com](mailto:edgar.jusan@gmail.com)



simulación, parafraseando a Baudrillard (1987); las entristecidas dunas florecen a cada centímetro de acera y asfalto. Abro nuevamente mi *laptop*, tengo ahora trece nuevas notificaciones: cuatro correos en mi *Gmail* personal, tres más en mi correo institucional *powered by Google Suite* en una universidad pública. Tres mensajes tediosos en *WhatsApp*, dos amorosos en *Telegram* y un *corazón* monótono, inerte y desolado en *Instagram*, mi única red social activa. Me detengo un rato, la *tripa* hace estragos, voy a la cocina. Preparo dos sincronizadas con imitación —simulación— queso que compré ayer en *Mi Bodega Aurrera Express*, el jamón no es mucho mejor. Adrezo con chiles *toreados* esperando algo más de movimiento. Regreso-hastío-repetición-respuestas vacuas. Son las 22:45, el iterativo y ajustado *Netflix* vendría bien esta noche, pienso...

Inicios de septiembre de 2020. Estoy definitivamente harto. El mundo es convulso, hay demasiadas buenas intenciones en redes sociales, también allí prevalece un exorbitante ambiente que deambula entre el odio y la erudición, argumentos muy semejantes a los de la *vida normal* sólo que aquí se reproducen a la intratable velocidad de un clic en el botón "comentar". Mi *WhatsApp* sigue lleno de los mejores deseos *de y para* los familiares y conocidos aquejados por el bicho. Abundan las *fake news*, las omito, muchas están tan mal redactadas que no merecen siquiera la pena del *swipe up*. Correos y más correos, mensajes y más mensajes, clases y más clases virtuales, la lógica del avanzar para no detenerse, la vida es *express*<sup>2</sup>.

La pandemia en el capitalismo empieza a rendir frutos, hoy todos son —o cuando menos se imaginan— estrellas fugaces en *Facebook*, *Instagram*, *TikTok*y, para los más eruditos, la fama está garantizada en *webinars* y conferencias en *streaming*, más vale estar bien adaptados a los *nuevos* tiempos. Esto último parece empeorar las palabras de Michael Billig (2014), quien miraba en los lares del *homo academicus*, "una era de la publicación académica masiva, y ciertamente no en una para académicos idealistas" (p.26). ¡Hoy todo está disponible, hay contenidos académicos digitales hasta de sobra!

¿Por qué escribir entonces? *Academia.edu* ha habilitado ya la transmisión de videos para rentabilizar y comercializar aún más el saber universitario bajo el turbio auspicio del *free access*. Harvard, Yale y otras universidades, no sólo de la *Ivy League*, lo han hecho también y lo vienen haciendo, sin duda es un buen modelo de negocio. Con los académicos reconocidos no pasa algo menor, de *Žižek* a *Han* pasado por Agamben y Esposito, la gran mayoría de los teóricos han caído fácilmente en la seducción de lo digital saturado poniendo conferencias en el *tu(tú)-tubo*. Se olvida allí, con mucha facilidad, que *YouTube* y *Facebook* ganan sólo con la simple circulación de datos, aunque el discurso en el video y el contenido sea de izquierda y radical.

Meses más tarde, me invitan a un par de presentaciones virtuales en *Facebook*, las doy, me hastío, me enfado conmigo, pero ahí sigo, la razón cínica a plenitud parafraseando a Peter Sloterdijk (1986). Leo con beneplácito el

<sup>2</sup> Para musicalizar este párrafo diríjase a: <https://cutt.ly/zTlc0Qf>

maravilloso y penetrante escrito de mi camarada Christina Soto Van der Plas sobre el oportunismo del pensamiento crítico en tiempos pandémicos y me perturbo aún más,<sup>3</sup> [*wait...* ha llegado mi pedido de hamburguesa con papas *powered by Rappi...* bajo a por él]. Sigo encrespado y, pese a todo, muestro mi mejor cara para continuar con la *nueva normalidad*. Un buen psiquiatra ya me habría diagnosticado alguno de los trastornos de moda en estos tiempos: ansiedad, estrés, depresión, TOC *and so on*. Las respuestas de los psicólogos clínicos aún no me inspiran mucha confianza y mejor las omito.

Inicios de octubre *no se olvida* y marchas digitales... ¡aunque usted no lo crea! Durará poco toda esta podredumbre, vaticino aún con esperanza. Sigo cumpliendo al pie de la letra con mis encomiendas virtuales y pienso que en realidad poco ha cambiado en mi nueva normalidad, pues se parece demasiado a lo que ya venía haciendo desde hace poco menos de tres años. Miento, ahora he contratado *YouTube Premium*, me olvido de los comerciales: *Yo controlo al capital* [Redirigiendo a *paypal.com*]. En definitiva, estoy cansado, me gustaría decir que sucede algo así como dice Han (2020), con su anodina lectura de Foucault y el supuesto cansancio, pero es evidentemente absurdo, mi agotamiento anímico es una ficción más, un contubernio oscuro, aunque muy vívido, de la alienación de mi psiquismo con el sistema. Además, el verdadero cansancio lo vive un albañil o un campesino, lo mío son cosas comodinas y cínicas, ya está.

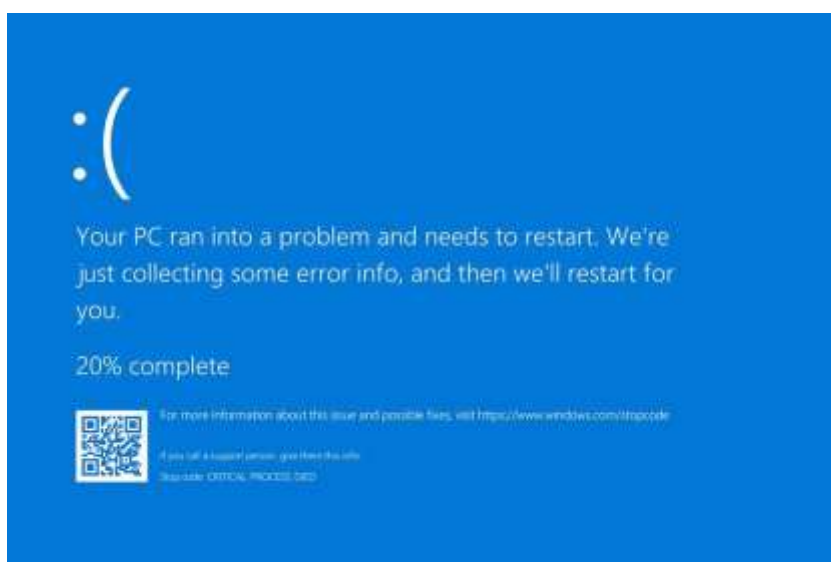
Hablando de ese vilipendiado y decimonónico sistema político-económico, debí añadir que me trata con elegancia y elocuencia, no hace más que agradecerme semejante servilismo en la nueva normalidad pandémica. Me ofrece, incesante y cariñosamente, endeudarme por mi buen historial crediticio, sin duda una buena recompensa a mi servidumbre voluntaria. Curioso asunto este de endeudarse y de ser fabricados continuamente así en medio de una crisis, tal vez el buen Maurizio Lazzarato (2012) tenga algo de razón después de todo, pienso... Son las 3:45 de la madrugada, estoy viendo *Black Mirror* en *Netflix*, me han recomendado mucho la serie, todos los que lo hicieron auguraron una gran perturbación en mi psiquismo después de ver una *telenovela* venida a más. La serie me da risa, y parcialmente también me angustia, aunque no me sorprende en casi nada. El *black mirror*, como dice la insípida canción de Moderatto, *ya lo veía venir* sino es que hasta lo estoy viviendo y creo obstinadamente en decir que es un cuento de *sci-fi*. No obstante, he leído un poco a Freud y conjeturo que la cosa marchará diferente gracias a lo que él definía como *reelaboración* en un estricto sentido especulativo.

El capital no es un crimen perfecto como le aprendí a Jorge Alemán (2019), y yo creyendo que el sistema trabaja por mí... aunque tal vez el mismo problema

---

<sup>3</sup> A lo largo de todo el número especial los enlaces están activos y disponibles, a veces como citas al pie otras tantas en medio del texto, a la expectativa de desplegarse con la sagacidad de un clic. El manuscrito que refiero está disponible en: <https://cutt.ly/wTlvAa8>

sea justamente pensar, forzar la máquina psíquica al pensamiento reprimido y a la conjetura singular de que yo puedo controlarlo todo. Me auto-exploto y me siento contento por ello cuando menos en parte; sobre las 6:34 de la mañana, he dormido dos horas y despierto listo para continuar... un momento... [suspiro]. Veo que mi computadora no se ha apagado todavía después de cerrarla, es una máquina... ella no cesa y no se fatiga en su obligada velocidad. Gracias colectividad de *Microsoft*, siempre pensando en mi:



7

Finales de octubre de 2020. Escribo al Dr. Juan Soto Ramírez quien es editor en jefe de la revista de la Sociedad Mexicana de Psicología Social. Con frases inquietas le presento de forma timorata, una propuesta de número especial sobre cultura digital vía *WhatsApp*—aún no huíamos de allí a raíz del estrepitoso nuevo aviso de privacidad de la plataforma de mensajería que amenazaba con *robar* los datos de los usuarios [Risas\_grabadas.mp3]. Estoy atosigado con tanta lectura del mundo digital, con tanta concupiscencia de las bondades del *field work through digital ethnography* y quiero escribir sobre ello. [Juan Soto *is typing...*]. Después de algunos mensajes y una propuesta formal vía *Zoom*, y también luego de una que otra vicisitud acepta y me reitera lo laborioso del trabajo a realizar: el *challenge* está aceptado.

La denominada cultura digital —también llamada cibercultura— es algo más que la mera interacción humana a partir de dispositivos de hiperconexión. En la cultura digital están en juego una multitud de esquemas, referencias, imaginarios, despliegues de virtualidad, sistemas de datos, tecnologías y realidades simbólicas y sistemáticas las cuales conforman un espacio que emerge con y desde la técnica y la articulación de un mundo reproducido y mistificado. En la virtualidad, la digitalidad y los espacios sociales están desplegadas una enorme cantidad de articulaciones-representaciones de la vida de los sujetos en una clara vinculación e incluso deformación de la vida pública e íntima de las personas. Las redes digitales, el movimiento-circulación de los datos, el ocio, el activismo político, la

gobernanza, los medios informativos y un sin fin de procesos de la vida ordinaria han mudado parcial o totalmente a la gran aldea digital y, en ella, los métodos político-simbólicos hacen de las tecnologías *posthumanas* un territorio amplio, complejo y singular como cualquier sistema cultural en *la vida real*. Es por esto que la cultura digital alcanzó a los sujetos antes de la pandemia y la adaptación simplemente fue, desde mi perspectiva, otra de las aceleraciones indispensables para la perpetuidad logística del sistema económico capitalista.

Si bien Pierre Lévy (2007) reconoce una tendencia a la “universalización” en la *cibercultura* también admite que esto agudiza la cantidad de “información” y sus usos (p.85). La cultura digital, en última instancia, puede ser entendida como un gran entramado discursivo en donde la intencionalidad de una comunicación total, sin perturbaciones o disonancias, configura el imperativo relacional aun permaneciendo *ajenos* a ella. Los vericuetos e inconsistencias de las redes digitales parecen ser uno de los subterfugios indecibles en donde es posible reconocer algunas de las dinámicas de la vida colectiva llevada a cabo en redes. Asimismo, los usos y las líneas de dirección y movilización de los usuarios-habitantes de estas sociedades electrónicas constituyen el lugar común, el cuadrilátero de lucha y, en efecto, el espacio de control futurístico de la democracia como observara Barbara Cassin (2003) en la plataforma *Google*.

La paradoja de la cultura digital —mecanismo análogo de otras formas culturales en el mundo real— parece seguir estableciéndose en los mecanismos de control y en las exigencias sobre la individualidad y el pensamiento ensimismado y solipsista aunque también permite un sinfín de actividades muy oportunas y útiles. Tal vez se trata de un estupendo logro del sistema económico y, en paralelo, de un progreso inevitable. La aceleración en el capitalismo de plataformas, como lo denomina Srnicek (2017), y la implantación de un *modus vivendi* dependiente de la conexión a internet genera nuevos desafíos para cavilar, analizar y discurrir entre los caminos de una vida más sencilla o adormecida y, desde luego, en torno a las brechas problemáticas entre el acceso a la subsistencia digital y el consumo *datificado* indispensable para perdurar en una existencia *online*.

Como en todo asunto concerniente a la cultura y su análisis, hay personajes mesiánicos e iconoclastas, conservadores y libres pensadores, aduladores y defensores del virtuosismo de la novedad y la exigencia globalizada al placer *versus* los timoratos y anacrónicos críticos del desarrollo del mundo digital. En todo caso, sea cualquier posición en la que se coloque quien decida pensar estos temas, resulta innegable la tendencia a vivir en medio de las comodidades y malestares del acceso a una red mundial y, como corolario, estudiar, laborar, consumir, divertirse, *trollear* o debatir en ella. El futuro llamó a la puerta demasiado rápido en los albores del siglo XXI, aunque ya podía respirarse este tufo muchas décadas atrás en otros repertorios culturales como el cine, la televisión y la comunicación en general. Quizás, inclusive, la versión del hombre



máquina propuesta por De la Mettrie (1748) en el siglo XVIII sólo fue presa de una severa *up-to-date*.

El especial de cultura digital que tiene ahora usted al alcance de su dispositivo digital de confianza, consta de cuatro artículos originales, dos traducciones, una disertación y tres reseñas de libro. A continuación, describiré brevemente algunas características sustanciales de los mismos y quedará en el *scroll* y la pericia del lector realizar las valoraciones y juicios más pertinentes.

En *Control social algorítmico: redes, conspiraciones y desinformación*, Luis César Torres explora las redes sociales como un territorio “fértil” en el cual pueden diseminarse y afianzarse dinámicas propias del control. Desde su perspectiva, el pensamiento conspirativo va más allá de la simple dominación y el control, y centra su pesquisa en los modos de rentabilidad que persisten en el uso de las nuevas tecnologías y sus constantes actualizaciones que, además de mejorar la experiencia del usuario, especializan las medidas algorítmicas mediante *likes* para poder adaptar mejor el mercado y controlar a los posibles compradores. Su reflexión es una importante aproximación a la relación del *big data* con los mecanismos sociales de control que continúan en franca actualización y expansión.

En una línea similar, Francisco Cortazar plantea en su escrito *Perspectivas teóricas para el estudio de las apps y la vida digital*, la indispensable obligatoriedad de pensar nuevas formas analítico-teóricas a partir de los retos del uso de aplicaciones digitales desde diferentes perspectivas. Examina con puntualidad y precisión los diversos y complejos efectos de la sociedad digital a nivel político, económico y social que incrementan los *miedos* y la necesidad de la seguridad *online*. Debido a que esta cuestión pasó de ser un asunto de seguridad nacional para establecerse en modelos individuales de control biológico y digital en dispositivos *weareables* y en dependencias tributarias de los Estados como en el caso de la Secretaría de Hacienda y los servicios bancarios en México. La perspicaz mirada de Cortazar deambula desde la biopolítica a las aplicaciones de citas como *Tinder* y muestra la posibilidad del uso de teorías como la del *autor-red* para hilvanar posibles caminos de discusión e investigación.

[Sobre el artículo de Juárez-Salazar, el autor declara aquí: no hay arenga *pro domo sua* sino propuesta de *iudicium publicum* al manuscrito].

Durante el suplicio del encerramiento *forzado* —quizás ya se vivía un poco encerrado, pero costaba un poco dar cuenta de ello— había leído el escrito *Fake Subjectivities* del psicólogo belga Jan de Vos. La sagacidad de su crítica a la subjetividad en la línea contra-psicológica y la noción de un avatar psicologizado, que ya había sentido en otros de sus manuscritos (De Vos, 2012 y 2013), y después de recordar haberlo conocido durante un seminario en Morelia, me hicieron escribirle y preguntarle sobre la posibilidad de traducir ese artículo suyo al español y publicarlo en el número especial. La respuesta afirmativa llegó de inmediato y ¡en español! En la traducción de su escrito es posible encontrar una

relectura singular de conceptos lacanianos y una forma muy elocuente de cuestionar el psicologismo de las redes sociales desde la función del control de las emociones. Partiendo de una crítica pfalleriana desde la noción de interpasividad, De Vos indaga las astucias de las redes sociales para perpetuar una interpelación 2.0 cada vez más corrosiva e invisible. El cuestionamiento de la subjetividad, en efecto, es una lectura lacaniana que no puede desaprovecharse en el momento de realizar un estudio del mundo digital.

Unos días después —ya envalentonado y confiado— me atreví a escribirle a Gabriel de Seta que está en Noruega y le planteé traducir su escrito sobre las mentiras de la etnografía digital. En este punto me asalta una duda áspera y constante: ¿Qué sería de este número especial sin el soporte de las plataformas digitales y las formas de comunicación digital? Pienso... El número especial se pudo realizar con celeridad trabajando con carpetas compartidas en *Google Drive* y otras aplicaciones, revisé los maquetados finales muchas veces en el teléfono móvil y otras tantas en mi tableta, escribí a los editores y colaboradores usando mensajes de *WhatsApp*, abriendo *Gmail*, y controlando el correo de *Outlook*, etcétera. En fin, la vida digital es estrambóticamente indispensable, aunque puede tener muchos pasajes y direcciones, allí está lo verdaderamente interesante.

Volviendo al escrito de Gabriele De Seta, he de confesar que la inquietud de la traducción fue provocada por la constante parafernalia de muchas y muchos académicos por hablar velozmente de etnografías digitales, como si tuviesen que amoldar y validarse muy rápido y con eficacia científica a un modelo de investigación durante la pandemia. El escrito de Gabriele de Seta es una honda reflexión sobre las complicaciones propias del campo etnográfico en el aspecto multi-situado de la etnografía digital. Más que enjuiciar o criticar, el autor propone revisar las propias condenas, cuitas, mentiras y avatares que tiene el investigador que decide apostar por una lectura digital etnográfica. La situación de novedad, como es conocido, hace que investigadores consagrados no sólo duden sino repriman y desacrediten algunas de las posibilidades y espacios que tiene esta práctica etnográfica: ¡Vaya sorpresa, la etnografía digital no surgió con la pandemia y lleva bastantes años realizándose con puntualidad!

De igual forma, el texto sobre las *Tres mentiras de la etnografía digital* es una crítica insistente a los modos de escritura en las ciencias sociales y en las revistas de corte académico. Es por este motivo que en algunos de los pasajes de este número y en esta misma introducción, el lector podrá encontrar comentarios entre corchetes, avisos y referencias a archivos, *links* interconectados en medio del texto y, sobre todo, algunas imágenes que ilustran de buena manera algunos de los pasajes. Quizás el acto de incluirlas represente otro modo de moverse críticamente.

El número incluye la disertación de Edgar Rodríguez, *La felicidad, ¿dónde ha estado? ¿dónde está ahora?* En la cual se explora el lugar de la felicidad en el mundo contemporáneo. El autor realiza una indagación histórica del concepto dando con los alcances sociales que han devenido en la exigencia por ser feliz en

el mundo y en la vida digital y sus dinámicas. La disertación es rica en posiciones teóricas para explorar con especial detenimiento la felicidad desde una posición crítica sobre la propia posición crítica, esta última se ha convertido, parafraseando al autor, en una posición *romántica* para visitar la noción de felicidad ya que suele caer en cierta benevolencia o incluso en una crueldad. Sin duda, el escrito ayuda a agitar el pensamiento fuertemente.

Por último, están publicadas aquí tres reseñas. La primera expone la lectura de Byung Chul Han en *La desaparición de los rituales. Una topología del presente*, elaborada por Jesús López que cuenta con una amplia escrupulosidad y seguimiento a la escritura y pensamiento del intelectual surcoreano. Asimismo, la reseña de Atzin Espinosa que invita a la revisión de las nuevas dinámicas del capitalismo y la vigilancia en el escrito de Shoshana Zuboff *La era del Capitalismo de la Vigilancia*, es un ejercicio también ensayístico y propositivo que desborda elocuencia descriptiva. La invitación de lectura de Josué Huerta para revisar el libro *Política Educativa: Debates, acuerdos y omisiones* acerca al lector a un posicionamiento ante las diversas problemáticas de la enseñanza y su vinculación con el mundo político. En una línea paralela, Rigoberto Reyes presenta una amplia y puntual reseña la cual recorre el pensamiento de la feminista bell hooks y sus aportes al a una pedagogía crítica alrededor del género, la raza y la clase.

Después de todo lo dicho y la invitación a desplazarse en medio de los artículos de este número quisiera ir cerrando esta presentación abriendo una crítica a la repetitiva y perseverante idea de pensar constantemente. La repetición del pensar parece que condena al psiquismo a encontrar una respuesta grandilocuente, pertinente, eficaz o certera en la cultura digital. ¿No será que el sujeto ya ha sido desplazado o cooptado incluso de su propio pensamiento en las redes aun suponiendo que controla lo que dice? ¿No se trata ahora de recuperar cierta serenidad en la entrega y admiración apresurada a la exótica mecánica de los datos? Claro, a todos puede venir bien una echada de mano de *Siri* u otras *apps* en algún momento, empero ¿no es ya demasiado? Es fácil adaptarse a un sistema y usar la tecnología, la cuestión es replantear la dirección de las políticas digitales de la imagen y los datos en redes y en otros intersticios digitales. Desde luego, lo verdaderamente complejo es transformar o mover esa trayectoria, tal vez por eso se opta por sorprenderse con los avances tecnológicos y la comodidad auto-exigida de auto-control. Quizás por eso hoy la opción también sea crear números especiales para describir los problemas e intentar mover a los lectores que, echando mano de dispositivos como *Kindle* o similares, pueden leer este número en *epub* o *pdf*.

A lo largo de este escrito, quise retratar y redactar un exordio similar a una novela negra, cargarla de ironía y de una cierta dosis de oscurantismo. Fracasé, evidentemente, en pintarme como el astuto detective que resuelve el caso del crimen perfecto del capital —confieso. La realidad *performada* y mecanizada me rebasa, aunque no molesta mis esperanzas en habitar otro mundo menos domeñado por el *big data* y su circularidad. Todo esto me lleva a sugerir, en el

pensar y su fanatismo automático de constancia acelerada en el mundo capitalista y digital, un camino y una pista de la repetitividad de los modos de compaginación entre la vida digital y la mundana existencia cotidiana exterior y desconectada.

La cultura digital produce cierto recorte que virtualiza no sólo los objetos sino el pensamiento en cuanto tal y es por ello que la exigencia individualista, las redes y el pensamiento ideologizado se convierten en una amalgama perfecta para perpetuar la lógica económica del capital. Es por eso también que, desde mi perspectiva, al acercarse a las redes, el sujeto tarda en encontrar cierta estabilidad pues los objetos *fijos* de la realidad común de hace algunos años son ahora *hipervolátiles*, cambiantes y sumamente escurridizos. Esta condición propone, sin duda, nuevos combates y situaciones a quienes intentan pensar el cerrado mundo finito de las redes digitales y la inmovilidad dentro de las mismas. Tal vez, el psicoanálisis tenía algo de razón y el pensar no hace más que hacer alegoría de la circularidad del sistema simbólico de la cultura en la narcisista elucubración del yo. Sirva aquí la cita de Freud (1913) a Goethe: "En el comienzo fue la acción" y no la palabra (p.162).

Toda esta explicación introductoria, considero firmemente, tomó distancia de los rigurosos y acartonados límites de la formalidad académica tal vez por un discreto encanto seductor e inconsciente por la psicología de la vida cotidiana. Asimismo, he de aceptar que este número especial fue una tarea compleja y, al mismo tiempo, muy divertida y entretenida. Es el primer número que coordino en mi corta y precaria vida académica y ha dejado un rastro importante en mi vertiginoso itinerario. Quisiera, antes de cerrar, agradecer encarecidamente el trabajo editorial del *crew* de la Revista SOMEPSO, en especial a Berenice Duque por su constante y fino trabajo de cuidado de la edición y también reconocer la labor precisa de maquetado de Lucero Yesenia Bravo García y Miguel Zacarías Estrada, sin todos ustedes este número hubiera sido impensable. Deseo añadir, por último, ahora sí y con todo el beneplácito, fraternidad y desde luego siguiendo las directrices editoriales de la revista, que *las opiniones expresadas por el autor no necesariamente reflejan la postura del editor de la publicación*, aunque el coordinador le reconoce al insigne editor su paciencia y confianza durante todo el proceso de publicación de este número.

---

## REFERENCIAS

---

- Alemán, J. (2019). *Capitalismo: Crimen perfecto o emancipación*. Barcelona: Ned Ediciones.
- Baudrillard, J. (1987). *Cultura y simulacro*. Barcelona: Kairós.



- Cassin, B. (2013). *Google-moi: la deuxième mission de l'Amérique*. París: Albin Michel.
- Corea, C. y Lewkowicz, I. (2004). *Pedagogía del aburrido*. Buenos Aires: Paidós.
- De La Mettrie, J. (1748). *L'homme machine*. París: J.-J. Pauvert, 1966.
- De Vos, J. (2012). *Psychologization in times of globalization*. Londres: Routledge.
- De Vos, J. (2013). *Psychologization and the subject of late modernity*. Londres: Springer.
- Freud, S. (1913). *Tótem y tabú. Algunas concordancias en la vida anímica de los salvajes y de los neuróticos*. En *Obras completas* (Vol. XIII, pp.1-164). Buenos Aires: Amorrortu, 1991.
- Han, B. C. (2020). *The burnout society*. Standford: Stanford University Press.
- Lazzarato, M. (2012). *The making of the indebted man: An essay on the neoliberal condition*. Massachussets: MIT Press.
- Lévy, P. (2007). *Cibercultura. Informe al Consejo de Europa*. México: Anthropos-Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa.
- Sibilia, P. (2012). *La intimidad como espectáculo*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Sloterdijk, P. (1986). *Crítica de la razón cínica*. Barcelona: Siruela.
- Srnicek, N. (2017). *Platform capitalism*. Londres: John Wiley & Sons.
- Tisseron, S. (2001). *L'intimité surexposée*. París: Ramsay.



Esta obra está bajo una [licencia de Creative Commons Reconocimiento 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/)

## CONTROL SOCIAL ALGORÍTMICO: REDES, CONSPIRACIONES Y DESINFORMACIÓN.

\* \* \*

## *ALGORITHMIC SOCIAL CONTROL: NETWORKS, CONSPIRACIES AND DISINFORMATION*

**Luis César Torres Nabel <sup>1</sup>**

---

**Sección:** Artículos

**Recibido:** 04/07/2021

**Aceptado:** 15/09/2021

**Publicado:** 20/11/2021

---

### Resumen

El presente texto tiene el objetivo de exponer las consecuencias sociales, económicas, políticas y culturales del poder de los modelos algorítmicos de control de la conducta humana en las redes sociales. Consecuencias como el incremento de teorías conspirativas, tendencias políticas, desinformación, caos económico, entre otras. Así como las posibilidades de contrapoder y reprogramación de esos modelos desde la sociedad.

**Palabras Clave:** Control social, redes sociales, desinformación, pensamiento conspirativo, modelos algorítmicos.

---

---

<sup>1</sup> Profesor de la Universidad Pedagógica Nacional, Unidad Guadalajara. Correo electrónico: [7nab.hd@gmail.com](mailto:7nab.hd@gmail.com)

### **Abstract**

This text has the objective of exposing the social, economic, political and cultural consequences of the power of algorithmic models of control of human behavior in social networks. Consequences such as the increase in conspiracy theories, political tendencies, misinformation, economic chaos, among others. As well as the possibilities of counterpower and reprogramming of these models from society.

**Key words:** Social control, social networks, misinformation, conspiratorial thinking, algorithmic models.

## Introducción

El presente ensayo tiene como objetivo analizar y exponer a las redes sociales como campo fértil para la activación, diseminación y desarrollo de distintas creencias conspirativas. Esto debido a distintas razones: desde la tendencia de las masas a creer todo y nada (Arendt, 1974), las estructuras actuadas, que desde la antropología explican que las comunidades se dejan llevar por simbolismos irreales que les permiten procesar hechos complejos (Lévi-Strauss, 1978), hasta descubrimientos actuales que explican como cognitivamente es más sencillo aceptar pensamientos conspirativos que le pueden dar sentido a acontecimientos complejos, que tratar de explicar realidades azarosas y caóticas (Starbird, 2017). En la misma línea, el avance de nuevas formas de negocio basadas en la Web partió desde 2000, de dos premisas importantes: ¿cómo tener cautivos a los usuarios, si ellos producen su propio contenido? y ¿cómo monetizar los espacios con publicidad? ¿qué se les vendería?

En función a estas cuestiones, aparece el mecanismo básico de control y sobreexplotación de los usuarios en la red, mezclando un sistema de recompensa variable similar al que usan las máquinas tragamonedas de los casinos, la tendencia biológica del ser humano a partir de la dopamina a buscar experiencias nuevas que propinen placer y la posibilidad tecnológica (a partir de algoritmos) de guiar a los usuarios a consumir a partir de sus propios deseos y proyecciones personales e históricas.

Todo esto implica consecuencias económicas, políticas, sociales y culturales que, poco a poco, pero con una velocidad cada vez mayor asombra a la humanidad sobre cómo hay modelos algorítmicos que controlan nuestras vidas en todos los ámbitos humanos, las preguntas aquí son: ¿es posible el contrapoder en el modelo algorítmico actual?, ¿seremos capaces de reprogramar nuestros intereses?, ¿podremos boicotear y dejar las redes sociales y otras plataformas digitales para exigir cambios?

### 1. Pensamiento conspirativo

En los últimos años hemos visto el incremento exponencial de teorías conspirativas, principalmente diseminadas por las redes sociales. Este es un campo fértil y acelerado para estas cogniciones distribuidas que exponen realidades alternativas a conflictos sociales activos, que contra intuitivamente logran desactivar la acción colectiva.

El pensamiento conspirativo se inscribe en un modelo cognitivo creado por la mente para fortalecer creencias y deseos sobre un hecho real o imaginario, donde se promueven versiones alternativas sobre el mismo. En una idea conspirativa todos aquellos individuos que compartan dicha idea darán por buena una proposición y actuarán como si fuese verdadera (aunque no lo sea), recopilando y acumulando en información para seguirla sosteniendo. Las teorías



de la conspiración son parte de la normalidad psíquica y se basan en factores situacionales como la respuesta al miedo y a la incertidumbre, así mismo están vinculados a la aprehensión, la aversión y el comportamiento mágico (Dyrendal, et al., 2021).

En la misma línea, Elster (2010) propone entender el pensamiento conspirativo como un “esquema preexistente de condiciones generales sobre creencias y rumores populares que activan un modelo de pensamiento de características paranoicas.

En diversos estudios (Oliver y Wood, 2014; Uscinski y Parent, 2014; Van Prooijen et al., 2015; Van der Linden y col; 2020) se considera al pensamiento conspirativo como característico de los sujetos que lo poseen como “alienados” tendientes al dogmatismo, o al extremismo político.

El pensamiento conspirativo se considera un proceso social que orienta el sentido colectivo a través del cual los individuos pueden comprender situaciones caracterizadas por altos niveles de incertidumbre, ansiedad y falta de noticias oficiales; es precisamente en estas situaciones donde es probable que surjan los rumores. De hecho, el contexto de crisis se es el caldo de cultivo perfecto para el desarrollo del pensamiento conspirativo (Arif, et al., 2016).

En suma, el pensamiento conspirativo tiende a crecer en entornos sociales e informativos con altos grados de incertidumbre o ansiedad donde hay una tendencia de los colectivos a sacar conclusiones rápidas e intuitivas (en la línea de los sesgos cognitivos expuestos por Kanheman, 2014) a partir de ideas indirectas sobre temas difusos, racionalizando ideas falsas, lo que es la lógica de la pseudociencia y de las noticias falsas.

## **2. Pensamiento conspirativo y control social**

Cuando Hanna Arendt (1951) habla de la tendencia de las masas a creer todo y nada, a perderse en los dobleces de un cambiante e incomprensible mundo, lo que en realidad vislumbra es el desbordamiento de la sociedad y el advenimiento de nuevas formas de control social.

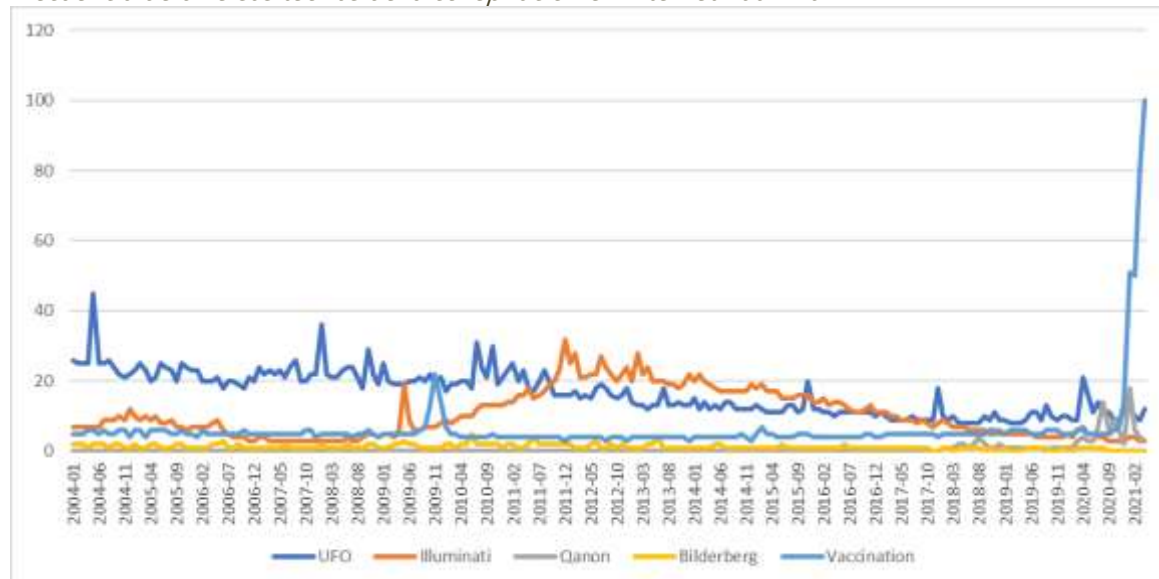
Los mecanismos de control social hasta antes de la Segunda Guerra Mundial estaban montados en los postulados de la moral, la religión y la violencia. Al terminar la Gran Guerra, solo quedó la violencia como mecanismo efectivo, en la imagen brutal del hongo nuclear. Un par de años después, el 2 de junio de 1947, sucede el primer gran incidente relacionado con el fenómeno OVNI (UFO), cuando a decir de diarios locales “un objeto desconocido” se estrelló en un rancho cerca del pueblo de Roswell, Nuevo México (EE. UU.), detonando así el inicio de una escalada de pensamientos conspirativos acerca de supuestos visitantes del espacio exterior.

Desde entonces y hasta la fecha (2021) han desfilado por el pensamiento de diferentes personas, en distintas regiones, sociedades y culturas una serie de teorías de la conspiración, fenómenos relacionados con la magia, la religión, la

ciencia ficción, los complots políticos y un largo etc. (Gráfica 1). Todos estos fenómenos asociados a la idea de que hay entidades, colectivos y en general fuerzas que le pueden dar sentido al cambiante e incomprensible mundo del que nos hablaba Arendt (1951) y que nos dejó los horrores de la Segunda Guerra Mundial.

**Figura 1**

*Frecuencia de diversas teorías de la conspiración en Internet 2004-2021*



*Nota.* Elaboración propia a partir de Google Trends.

Para el antropólogo francés Claude Lévi-Strauss (1978) después de sus estudios en sociedades primitivas del centro y Sudamérica propone el concepto de «estructuras actuadas», las cuales define como reglas de comportamiento ritual, donde los individuos se dejan llevar por significaciones y simbolismos muchas veces irreales e inverosímiles que les permiten procesar hechos complejos. Aunado a esto, se monta un aparato teatral que encubre el proceso de solución de cualquier conflicto social. Ante las controversias y los costos sociales y políticos, las comunidades optan por construir narraciones inverosímiles pero atractivas que se diseminan de boca en boca tejiendo un cerco de una realidad externa a la cual no conviene regresar. Es un acuerdo implícito para llevar el conflicto al terreno de lo artificial, de lo subjetivo y lo irreal.

Para la científica social Kate Starbird (2017) es cognitivamente más sencillo aceptar pensamientos conspirativos que le pueden dar sentido a acontecimientos complejos, que tratar de explicar realidades azarasas y caóticas.

Se trata probablemente, de un mecanismo de autocontrol social que les permite a los individuos y al colectivo, substituir la realidad con el objetivo de evitar conflictos directos y cercanos como una guerra; de atajos en la cognición social que dan salida a la efervescencia social, al enojo y al miedo.

El pensamiento conspirativo y la construcción social de conspiraciones, es un terreno fértil para el control de los instintos básicos de los colectivos humanos.

Al ser la comunicación su principal característica, los seres humanos usan distorsiones, ficciones y alteraciones para protegerse de acontecimientos directos y contundentes, como la violencia, la guerra, la enfermedad y la muerte (Dyrendal, et al., 2021).

Sin embargo, desde esta perspectiva de la comunicación humana, se encuentra la diseminación de ésta, los canales que usa y los dispositivos que ha construido la humanidad para generar amplitud, influencia e impacto. Desde el desarrollo de la escritura, la invención de la imprenta, el telégrafo, el teléfono, la radio, la televisión y las computadoras, las sociedades humanas han depurado estrategias y técnicas para impactar a los otros, tomar ventajas de éstos y controlarlos. La historia de la política moderna y en general de la democracia solo puede ser entendible a partir de esta evolución.

El advenimiento del Internet como la materialización más grande y compleja de la comunicación humana, también trajo consigo su poder de influencia, en cuanto a amplitud de audiencia, velocidad de diseminación, pero también de desregulación y contagio de ideas potencialmente peligrosas. Los primeros 20 años del siglo XXI, han traído diversos acontecimientos, tendencias y escenarios nunca antes vistos en la historia humana, no tanto por su dureza (siempre hay historias peores) sino por la elucubración de su narrativa, "a muchas voces", se trata de muchos historiadores contándonos las diversas versiones del mundo, desde lo flagrantemente falso hasta lo hiperreal.

### **3. Los mecanismos de control social en las redes sociales.**

Tras el estallido de la famosa burbuja de las empresas "puntocom" en 1999 donde el negocio de Internet consistía en tener nuevos espacios de venta mediante páginas web, los incipientes empresarios de Internet trataron de cambiar las reglas del juego, naciendo lo que denominaron Web 2.0. El nuevo juego consistía en crear nuevas aplicaciones donde el usuario fuera el protagonista, creando e intercambiando su propio contenido, es así donde surge la idea de plataforma con artefactos digitales como los *blogs*, *microblogs* y plataformas multifuncionales, así como el nacimiento de Facebook, Twitter, y un cada vez más largo etc. (Torres Nabel, 2013).

La Web 2.0 fue un éxito, en gran medida porque los nuevos juguetes digitales eran gratuitos, el problema ahora era hacerlos rentables.

La base inicial del nuevo negocio basado en la Web era tener una masa amplia de usuarios cautivos, pero ¿cómo tenerlos cautivos si ellos producen su propio contenido? y ¿cómo monetizar los espacios con publicidad? ¿qué se les vendería?

La piedra angular del nuevo modelo parte de la vieja teoría conductista creado por B.F. Skinner (1953) y que se denomina "sistema de recompensa variable", mismo que consiste en indeterminar el resultado a una tarea realizada

(por ejemplo, jalar una palanca u oprimir un botón) donde en ocasiones el premio aparecía para recompensar y en otras no, fortaleciendo la conducta de insistencia.

En 2001, Grimm y otros investigadores complementaron las premisas de Skinner con un componente neuroquímico, en este caso la “dopamina” neurotransmisor cuya acción principal es liberar reacciones alusivas al placer y por lo tanto a conductas adictivas. Con estos dos elementos: recompensa variable y dopamina, se describió el mecanismo por el cual un usuario de cualquier dispositivo puede engancharse rápida y duraderamente a diversas aplicaciones al nivel de una adicción. En los animales la dopamina los impulsa a buscar comida, en el ser humano eso se expande a: información, socialización o diversión.

Ahora bien, tras el mecanismo neuropsicológico ¿cómo las diferentes aplicaciones y dispositivos controlan la recompensa variable y hasta cierto punto la activación de la dopamina?

Técnicamente, el mecanismo de cualquier aplicación tecnológica es la oferta constante de notificaciones sobre nuevos contenidos, esto se hace mediante la carga nueva del mismo o el *pull to refresh* acción básica en una buena parte de juegos de azar en cualquier casino, principalmente las máquinas tragamonedas donde el usuario activa continuamente la máquina con la esperanza de encontrar un premio. Y ahí donde se movilizan los mecanismos neuropsicológicos, esperando una recompensa posible (variable) y activando una especie de “circuito de dopamina”, donde la dopamina te incita a la acción, obtienes la recompensa y como no te sacias, vuelves a realizar la acción, muy similar a cualquier droga (Britsherr, L, 2016).

Con la irrupción de los *smartphones* las posibilidades de engancharte con cualquier programa o aplicación son exponenciales, se solicitan revisiones de nuevas publicaciones en las diversas plataformas de redes sociales, se abren las cuentas de correo en la búsqueda de alguna noticia, comprobamos notificaciones diversas para verificar que algo haya pasado, algo nuevo, excitante.

Sin embargo, el *pull to refresh*, las notificaciones continuas y las recompensas variables no son lo único. Mediante las aplicaciones los creadores de éstas obtienen la semilla de este nuevo modelo de negocio: la información. La clave en este sentido es cómo administrarla, para esto, investigadores como Herbert Simón (1976) acuña el término de “economía de la atención” la cual explica el verdadero mercado del siglo XXI la atención a la información.

Hablar por tanto de economía de la atención, es un aspecto que explica buena parte de los juegos del mercado y de los negocios humanos en general. La atención representa la moneda de cambio en un mundo donde abunda la información y las necesidades humanas para obtenerla. Una moneda de cambio que es escasa, ya que es imposible fijar atención durante mucho tiempo ante tal oferta de información. Por lo tanto, hacer lo imposible para obtener un poco de ella se vuelve el gran negocio de las redes sociales y las aplicaciones tecnológicas. El exceso de información produce a su vez pobreza de atención, por ello, la clave del consumo y de los dividendos económicos es fijar la atención del usuario no



solo para que compre, sino para que pase un poco de su tiempo en tal o cual mensaje, que a su vez provee de información clave para volver a engancharlo o enganchar a alguien más, (Herbert Simon,1976).

Medir la atención en las redes sociales es la principal actividad de los administradores de éstas; su tarea principal es saber cuántos seguidores se tiene, la magnitud del compromiso o el enganche con los usuarios, cuántos “me gusta” o retuits se generan, cuánto tiempo pasan los usuarios leyendo los mensajes de las diversas aplicaciones y páginas de la red, o cualquier cosa que nos permita saber que algún contenido llamó efectivamente la atención.

En este sentido, las métricas sobre la actividad de los usuarios en las diversas aplicaciones se convierten en la mercancía y la materia prima de este nuevo modelo de negocio. El monitoreo constante sobre quiénes son los usuarios, lo que hace piensan y desean, es la clave para producir riqueza.

Sobre la misma línea de análisis, control y oferta que llamen la atención de los usuarios, surge el último engrane del mecanismo de mercado de las redes sociales. A saber, su programación, el cómo lograr que todo opere de manera automática, y sobre todo que se autorregule y evolucione por sí mismo. Todo esto, forma parte de guiones de acciones computarizadas, *scripts* de código basados en matemáticas, lo que llamamos coloquialmente “algoritmos”.

#### 4. Las teorías de la conspiración en las redes sociales

21

En los últimos 50 años, las teorías de la conspiración se han acelerado en narrativas e influencia, en gran medida por la potencia que les generan dispositivos como las redes sociales digitales. Son tantos los escenarios, las posibilidades de narración, e incluso la incentivación económica, que los creadores y desarrolladores de estas creencias conspirativas, más allá de sus motivaciones individuales, que es mucho más fácil y efectivo nutrir las teorías y enrolar adeptos.

Historias como la de los “terraplanistas<sup>2</sup>”, y su creencia desacreditada por la más simple de las lógicas, llega al terreno de lo hilarante. Creer que la Tierra es plana, montada en tortugas, elefantes, o cualquier adorno narrativo que le pongamos, es una historia que pertenece al terreno de lo precientífico, de lo mágico religioso. Sin embargo, a la fecha puede ostentar que tiene entre sus adeptos a millones de personas, lo cual no es para nada extraño si le echamos un vistazo a la lista de personas que consideran a la ciencia como el método más sensato para entender la realidad. Entre los temas más frecuentados sistemáticamente, desde el advenimiento de las redes sociales en 2004 es el de la Tierra plana (*Flat Earth*) a tal grado que tienen una asociación (*Flat Earth*

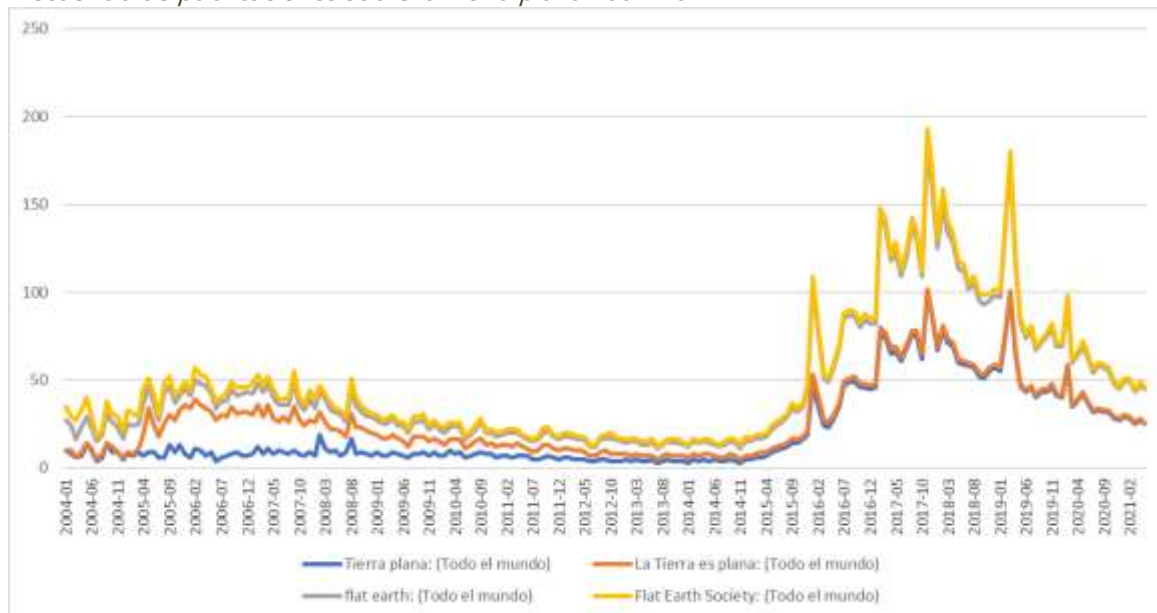
---

<sup>2</sup> Temas como este, tienen diversas formas de análisis, sobre todo las que los enlazan con ideologías y gobiernos de la extrema derecha, sin embargo, dadas las limitaciones y orientación de este texto, no se discutirán las mismas, para más información véase Severo, et al., 2019.

*Society*) fundada en 1956 pero cuya fuerza a crecido en los últimos cinco años (Gráfica 2).

**Figura 2**

*Frecuencia de publicaciones sobre la Tierra plana 2004-2021*



*Nota.* Elaboración propia a partir de Google Trends.

Empero, esto no es a causa, o no necesariamente a causa, de una especie de estupidez colectiva; se trata como lo menciona el psicólogo cognitivo Daniel Kahneman (2014) del modo más común en el que nuestro cerebro opera, un funcionamiento intuitivo basado en la "facilidad cognitiva", donde a partir de la empatía con personas en las que confiamos obtenemos ideas sobre la realidad. De este modo, se detona el mecanismo del sesgo cognitivo de confirmación (Kahneman, 2014), cuya idea principal es obtener información de pensamientos que ya habíamos tenido previamente y que no queremos contrastar o poner a prueba (como sugiere el método científico), sino más bien nutrir con ideas similares y confirmaciones en la experiencia de otros.

## 5. Algoritmos, filtros burbuja, conspiraciones y *fake news*

La motivación humana se basa en activaciones internas y externas, explicarla por una sola de estas vías supone un sesgo. Keller (1988) propuso un modelo integral para usar e investigar la motivación en ambientes educativos. El modelo en cuestión ARCS se basa en cuatro aspectos interrelacionados: Atención, Relevancia, Confianza y Satisfacción. El aspecto de la satisfacción es meramente subjetivo por lo tanto es interno, los aspectos relevancia y confianza tienen que ver con los objetivos sociales que se introyectan en el sujeto por ejemplo "esta información es importante porque la dice tal persona, porque tal colectivo la avala", etc. y finalmente el factor de la atención, el cual es claramente externo, pero con raíces neuropsicológicas muy profundas. La atención es la clave para

muchos aspectos de la vida en general, desde sobrevivir, hasta conseguir pareja, y evidentemente para vender y comprar, el mecanismo básico del mercado y de la economía en general.

Hablar por tanto de “Economía de la Atención” es un aspecto que explica buena parte de los juegos del mercado y de los negocios humanos en general. La atención representa la moneda de cambio en un mundo donde abunda la información y las necesidades humanas para obtenerla. Una moneda de cambio que es escasa, ya que es imposible fijar atención durante mucho tiempo ante tal oferta de información. Por lo tanto, hacer lo imposible para obtener un poco de ella se vuelve el gran negocio de las redes sociales y las aplicaciones tecnológicas. La necesidad de fijar la atención del usuario, no únicamente para que compre, sino para que pase la mayor parte del tiempo enganchado en la aplicación, es el motor de los administradores de estas, los cuales tratan, por una parte de obtener lo que Zuboff (2020) denomina “excedente conductual” el cual es la materia prima del nuevo modelo de negocio de las redes, con este excedente surge la información necesaria para mejoras y correcciones del funcionamiento de las aplicaciones, pero también para fortalecer el enganche de los usuarios, en lo que se denomina “ciclo de reinversión del valor conductual”.

La clave para entender cómo opera este ciclo de reinversión del valor conductual, son los algoritmos que montan la estructura de acciones y funciones de los sistemas detrás de las aplicaciones.

Los algoritmos son prescripciones de tareas, procesos con reglas definidas que tienen como objetivo resultados a soluciones previstas. Para funcionar, necesitan información previa sobre la conducta y resultados que obtuvieron usuarios en el pasado, así como opciones de resultados o soluciones deseadas. A lo largo del tiempo los programadores de algoritmos han encontrado métodos de optimización y búsqueda de soluciones, basados en anticipar la conducta de los usuarios a partir de sus conductas pasadas, un patrón histórico de tendencias registradas, lo que se conoce como “algoritmos evolutivos”, en relación con mecanismos basados en la evolución de las especies biológicas (Pariser, 2017).

En este escenario, los algoritmos evolutivos toman muchas veces el control de la oferta continua que se le provee como recompensa variable a los usuarios de redes y aplicaciones, creando secuencias casi infinitas de orientación de la atención, p.ej. se busca información sobre cifras de criminalidad en el país, lo que conduce a mostrar cinco resultados, de los cuales solo tres son del tema específico y dos sobre ramificaciones hacia criminales famosos o historias terroríficas sobre inseguridad, si el usuario da clic en esta última los nuevos cinco resultados llevarán a quizá oferta de equipos de seguridad (Pariser, 2017).

Existe una fuerte relación entre el consumo de datos en red y la necesidad de los usuarios a buscar, compulsivamente, información que confirme creencia de estos, dicho mecanismo es descrito por Kanheyan (2014), como “sesgo de confirmación”, que define como mecanismo por el cual sobrevaloramos

información que coincide con lo que pensamos y que en la misma línea la convierte en correcta, y en incorrecta la que disiente de ésta.

Este sesgo, es una de las piezas clave para la construcción de algoritmos, les facilita el trabajo a los programadores, teniendo como base la tendencia de la mente humana a confirmar sus propias creencias más que a buscar información equilibrada. Este mecanismo da pie entonces a la propagación de contenidos cada vez más polémicos, organizados con las creencias particulares de los usuarios, confirma sus posiciones, orientándolas al extremo, creando narrativas de polarización social.

Este fenómeno no es algo nuevo, ya 2008 Hargittai y colaboradores, nos proporcionan un análisis sobre la polarización que en ese entonces se revelaba en los conglomerados de *blogs* destinados a la política y específicamente a las elecciones en EU. Parafraseando a Hargittai (2008) es más probable que los *blogs* se ligen a otros *blogs* que expongan ideas políticas similares que a los que difieren de ellas, idea que por cierto ya cuestionaba teóricamente el sociólogo Robert Putnam (1995, 2000) donde mencionaba que la interacción electrónica erosionaba el capital social.

Este otro mecanismo ha sido expuesto bajo diferentes términos, siendo el más famoso “filtro burbuja” (Pariser, 2017) pero también está el de marco cognitivo (Kanheman, 2014). En todos los términos la idea clave es la suministro de contenidos, por parte de los algoritmos, predisposiciones, condicionamientos, exclusiones de creencias y juicios contrarios a los que establece el propio historial del usuario.

Las neuronas espejo activan patrones neuronales que asocian imágenes, frases o sonidos con emociones tales como el miedo y la euforia, mismas que ayudan a construir las respuestas, facilitan la transición de la observación a la acción y de esta al proceso de abstracción, la cual a su vez introduce la expresión simbólica, origen de la comunicación mediante lenguaje (Damasio, 2005 y Rizzolatti y Sinigaglia, 2006).

En suma, aprovechando las facilidades del sistema cognitivo humano y la posibilidad de almacenar cada uno de los pasos que dan los usuarios en las plataformas tecnológicas, los programadores de algoritmos crean verdaderas trampas de consumo de información. Empero esto no es el único problema para el usuario, al lado de los algoritmos viene la opacidad en los procesos de regulación de información, al respecto de que hacen las compañías de Internet con la información que obtienen. En 2013, Torres Nabel exponía que una cualidad de las redes sociales es la transitividad de estas, si el usuario A conoce al usuario B y este al usuario C, aunque A y C no se conozcan, están relacionados y de alguna manera A y C son susceptible de ser vulnerados en su información, este simple mecanismo es lo que permite que otros tengan acceso a información “privada” y hacer con ella lo que les venga en gana, incluso distorsionarla o falsearla.



## 6. Algoritmos, *fake news* y *bots* políticos

Uno de los postulados del conductismo de Skinner (1971) apuntaba que “las características de la conducta están determinados por las condiciones del contexto, por los eventos que preceden o acompañan a la conducta”, por lo que denominó “eventos socialmente competentes” (ESC), y los patrones de conductas que se configuran a partir de su ocurrencia histórica se denominan comportamiento.

Como se explicó previamente, ocurre de una forma similar en los espacios virtuales. En el comportamiento político estos patrones se configuran por intercambios cotidianos basados en el orden y el conflicto. Ahora bien, el comportamiento político está condicionado por dos sistemas emocionales: a) el sistema de predisposiciones que induce al entusiasmo y organiza el comportamiento para conseguir los objetivos del sujeto entusiasta en un entorno dado y b) el sistema de vigilancia cuando se experimenta miedo o ansiedad por la presencia de los eventos socialmente competentes (Castells, 2010).

El primer sistema implica la voluntad de elección, interés o intención del individuo, es el juicio inicial del que parte el individuo para la acción colectiva. Este juicio está construido por los marcos cognitivos, las neuronas espejo (conceptos explicados líneas arriba) del individuo pre-programados a partir del contexto y su historia individual, tanto interior como exterior (Torres Nabel, 2015). A su vez, esta historia se basa en distorsiones de información, fallas de origen (las cuales se remontan a la historia inicial de la especie humana) en el aparato cognitivo, también denominados “sesgos cognitivos” juicios inexactos, interpretaciones ilógicas al recordar su historia, emociones, así como los resultados que ha obtenido en su participación previa en acciones colectivas (Tversky & Kahneman, 1974).

El segundo sistema de condicionamiento del comportamiento político, implica mecanismos biológico-evolutivos muy primitivos que han estado en el comportamiento humano desde su aparición en la Tierra. Dichos mecanismos implican la agresión, el ataque preventivo en colectivos que se contagian mutuamente de dichas conductas como respuesta a emociones tan básicas en cualquier ser vivo como el miedo.

Al final pareciera que es relativamente fácil provocar emociones en cualquier ser humano, sin embargo, esto suscita algunas dudas tales como: ¿por qué ciertos eventos socialmente competentes activan estos sistemas emocionales y otros no?, ¿cuál es la variable que produce que estas emociones se contagien en cascada y en grandes grupos y otros eventos no lo logren?

El mecanismo de los marcos cognitivos (ideológicos o filtros burbuja) producen adherencia a tendencias que pueden ser programadas mediante algoritmos evolutivos. La duda entonces es saber qué elementos, como ciertos fenómenos ocurridos en las redes sociales, no implican un detonante infalible para que una buena parte de la opinión pública se adhiriera primeramente al

estado emocional de agravio, para después provocar una conducta de ataque y protesta. En dado caso, podemos introducir la hipótesis del acontecimiento prediseñado como estrategia para movilizar adeptos ideológicos, pero también para enfocar grupos subversivos y actores sociales interesados en transacciones muy específicas (Torres Nabel, 2015).

Este es el punto donde aparecen los denominados *bots* y las famosas *fake news*. Un *bot* es una aplicación de *software* que está programada para realizar ciertas tareas. Los *bots* son automáticos, lo que significa que se ejecutan de acuerdo con sus instrucciones sin que un usuario humano tenga que iniciarlos; a menudo imitan o reemplazan el comportamiento de un usuario humano. Por lo general, hacen tareas repetitivas y pueden hacerlas mucho más rápido de lo que los usuarios humanos podrían hacer, (Barabasi, 2018).

Los *bots* tienen un comportamiento divergente, casi siempre motivado por las intenciones de sus programadores. Estas intenciones pueden partir de una animación social al programarlos para que agreguen información de noticias, datos meteorológicos, publicaciones de blogs, tarea que puede repetir en diferentes plataformas tecnológicas en lapsos de tiempos definidos, pero por otro lado pueden ser extremadamente sofisticados y infiltrarse en conversaciones humanas con el fin de establecer tendencias de sociales y políticas en las redes sociales, con fines políticos o comerciales, estas capacidades tienen ventajas y desventajas para los usuarios y pueden usarse para buenas o malas intenciones. (I). Por un lado, los bots pueden diseñarse con buenas intenciones (Karatas y Sahin, 2017)

En la Tabla 1 se presenta un reporte de 2016 donde se da cuenta de la magnitud de los *bots*, que juntando los que tienen buenas y malas intenciones llegan al 51.8% del tráfico de redes sociales como Twitter (Barabasi, 2018) Asimismo, en el proceso electoral de 2018 en México, el 53% de los seguidores de los 4 candidatos a la Presidencia de la República fueron catalogados como *bots* (Barabasi, 2018).

**Tabla 1**

*Numeraria sobre bots y fake news en la campaña electoral para presidente de México, 2018*

<b>Tipo</b>	<b>Tráfico en redes sociales campaña electoral</b>	<b>Búsqueda de información campaña electoral</b>	<b>Seguidores de redes sociales campaña electoral</b>
<b>Bots</b>	51.8%	-	53%
<b>Humanos</b>	49.2%	-	47%
<b>Redes sociales</b>	-	97%	-
<b>Medios tradicionales</b>	-	3%	-

*Nota.* Elaboración propia con datos de Barabasi 2018 y Parametría 2018.

Asociados a los *bots* encontramos a las ya famosas *fake news*: se refieren a tendencias falsas creadas a partir de los primeros, pero también a información sin sustento o franca mentira. Las *fake news* operan a partir de la mediación que ejercen las plataformas digitales, y dadas sus características no llega a consolidarse una determinación de lo que es real, y por lo tanto puede considerarse que alteran las tendencias de percepción pública.

En las elecciones presidenciales de 2018 en México, los datos demuestran que el 97% de los usuarios buscaron información sobre la campaña electoral en redes sociales, (Tabla 1). De igual modo, una encuesta de Parametría (2018) revela que en los últimos 10 años los medios tradicionales como la televisión han caído como fuente primaria de información política, (Tabla 1).

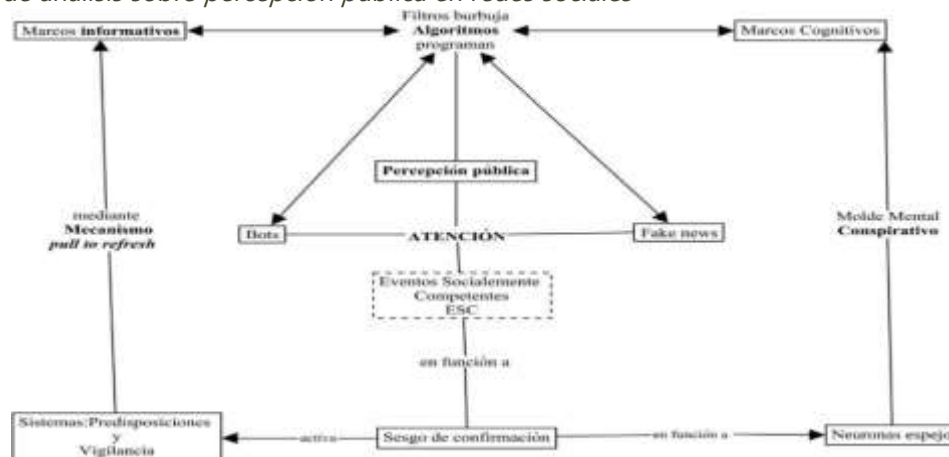
En este entorno se constituye el mecanismo por el cual cada vez más pululan y se recrean sistemas de *bots* (granjas de *bots*) y tendencias globales y locales de creación y seguimiento de noticias falsas que deforman la percepción pública. En la Figura 1, se ordenan los factores vistos hasta ahora en el presente texto, un orden que bosqueja un modelo de análisis sobre la percepción pública.

El modelo de análisis parte de centrar los ESC o “lo que le importa a la gente” como resultado de la «atención» que los usuarios le dedican a tales o cuales contenidos previamente filtrados o programados por algoritmos que se nutren con la historia del usuario mismo y del contexto que lo determina. Haciendo así, un mecanismo circular donde él crea la propia tendencia a partir de sus ideas más fuertemente arraigadas. Así, un fanático religioso seguirá tendencias sobre ideas similares a las que comúnmente le asigna sus creencias, lo mismo pasaría con un punk anarquista o un campesino sinarquista.

27

**Figura 3**

*Modelo de análisis sobre percepción pública en redes sociales*



*Nota.* Elaboración propia.

## 7. Desinformación y conspiraciones: las teorías Q y el caso *PizzaGate*.

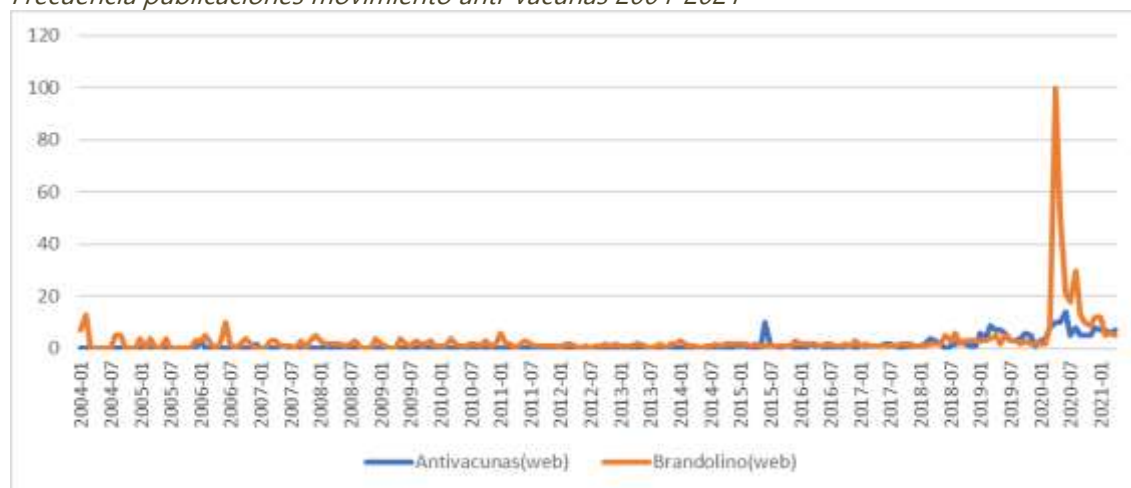
Reconceptualizando la noción de "habitus" de Bordieu (1991) y ubicándola en el contexto de las redes sociales, se configura un conflicto social cotidiano de diferentes disposiciones morales en contradicción y lucha, discutiendo acerca de cómo se entienden los acontecimientos y las diversas interpretaciones de la realidad que tienen los usuarios y los grupos de usuarios. Esta lucha no surge en un ambiente plano y con información específica y precisa, se da en su mayoría a partir de trozos de información desarmada, intencionada, maquillada, que los distintos actores desde suposición usan y desechan con objetivos poco claros y en buena parte filtrados por sesgos cognitivos como los que solo buscan reivindicar las ideas o prejuicios propios.

En el *World Economic Forum* del 2020, se expuso un estudio realizando una amplia encuesta a ciudadanos de 27 países, dando como resultado que el 25% de los mismos estaba renuente a vacunarse contra el virus causante de la covid-19. En esa lógica, millones de usuarios han poblado las redes sociales buscando y diseminando información acerca de los probables males que traen consigo las vacunas. En la Gráfica 3 se aprecia el incremento de las vacunas en 2020, a partir del fenómeno de la pandemia por covid-19 y sustentado en las ideas de la doctora argentina Chinda Brandolino. Este fenómeno es un ejemplo claro de cómo la desinformación propagada en canales alternativos de información durante años, bajo ciertas circunstancias y condiciones pueden tener un efecto influenciador muy importante en situaciones de coyuntura.

28

**Figura 4**

*Frecuencia publicaciones movimiento anti-vacunas 2004-2021*



*Nota.* Elaboración propia a partir de Google Trends.

Otro caso, quizá el más importante de desinformación de los últimos tiempos, dado su colofón en la toma del Capitolio norteamericano en 2021 es el de las teorías Q y el *PizzaGate*.

La toma simbólica del Capitolio en Estados Unidos, retoma el artificio activo de las teorías conspirativas y un necesario análisis a la luz de los acontecimientos actuales y su conexión con la historia de las conspiraciones.

Cuando Hanna Arendt (1951) habla de la tendencia de las masas a creer todo y nada, a perderse en los dobleces de un cambiante e incomprensible mundo, lo que en realidad vislumbra es el desbordamiento de la sociedad y el advenimiento de nuevas formas de control social.

El caso del hombre armado que entró en diciembre de 2016 a una pizzería en Nueva York a liberar niños esclavizados en el sótano del local, abrió una nueva historia en el camino de las teorías de la conspiración. El hombre llamado Edgar Maddison argumentaba que estos niños aprisionados eran víctimas de individuos pederastas ligados a círculos de poder de políticos como Bill Clinton y Barack Obama. Al ser arrestado, el pistolero mencionó que dichas ideas las había obtenido en el canal de Internet *InfoWars*, este caso dio pie al nacimiento de una nueva teoría conspirativa denominada *PizzaGate*.

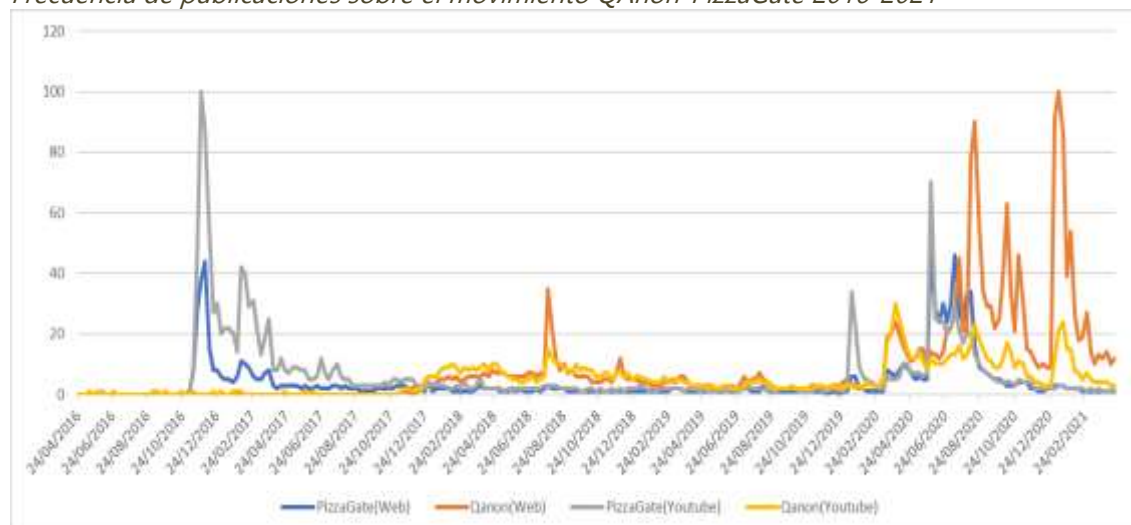
En paralelo a la teoría de *PizzaGate* que tuvo su último escándalo en enero de 2021, cuando circularon fotos (presuntamente falsas) de actos pedófilos de Hunter Biden, hijo del presidente Joe Biden, surgieron otras teorías íntimamente relacionadas con ciudadanos de orientación política republicana y por tanto relacionados con ataques al Partido Demócrata en Estados Unidos. Dichas teorías son denominadas "Teorías Q" debido a que el seudónimo del hombre o grupo que las disemina es "Q", de ahí surge el fenómeno *QAnon*, termino de asociar a Q con el colectivo global de activistas "Anonymous".

De 2016 a 2021 tanto el fenómeno de *PizzaGate* como el de *QAnon* ha crecido principalmente asociado a fenómenos electorales y al avance del expresidente Donald Trump, como puede verse en la Gráfica 4.

El primer gran embate de *PizzaGate*, se da durante el proceso electoral de 2016, involucrando a la familia del expresidente Bill Clinton y su esposa, principal contendiente de dicha elección que finalmente ganaría Donald Trump. En 2018, fue el turno de *QAnon* justo en la elección de representantes. Finalmente, en 2020, ambos fenómenos conspirativos toman relevancia como apoyo a la reelección del presidente Trump, que, al perderla y asombrosamente negarse a reconocer la derrota, un grupo de manifestantes del movimiento *QAnon* tomaron simbólicamente las instalaciones del Capitolio (sede del poder legislativo) en un acto sin precedentes en la historia moderna de Estados Unidos.

**Figura 5**

Frecuencia de publicaciones sobre el movimiento QAnon-PizzaGate 2016-2021



*Nota:* Elaboración propia a partir de Google trends.

## 8. El poder del algoritmo

Sin duda, los acontecimientos y la fantasía de muchos literatos del pasado se han fusionado en un presente marcado por la hipervigilancia y la obsesión por el control. Muchos son los que recurren a George Orwell o a Isaac Asimov para tratar de entender los fenómenos asociados a internet en la actualidad.

Sin embargo, la seriedad del tema ha orillado a científicos y académicos a proponer explicaciones a este estado de cosas, al respecto se presentan algunas perspectivas sobre ello, además de algunos casos preocupantes en otras áreas donde los algoritmos son la pauta del control social.

### 8.1 El capitalismo de la vigilancia

Un nuevo marco teórico sobre la sociedad actual que encabeza Shoshana Zuboff, desde la psicología social, es su obra: *The Age of Surveillance Capitalism: The Fight for a Human Future at the New Frontier of Power* (2019), donde habla sobre la manipulación del comportamiento humano y el gran negocio que es el ahora mercado, en el que se venden y compran predicciones de nuestros comportamientos, obtenidas a partir de la gran cantidad de datos que proveemos, sin un consentimiento consciente, pero también a través de las opciones de personalización que diversos asistentes digitales requieren. En esta perspectiva se identifica el problema de la extrema concentración de riqueza, poder y conocimiento, que no está del todo regulada o supervisada. Por ejemplo, de acuerdo con Marietje Schaake del *CyberPeace Institute*, el concejo externo de Facebook —*Oversight Board*— no tiene autoridad en prácticamente nada, relacionado con el modelo de negocios algorítmico de Facebook, encima de que



sus recomendaciones y determinaciones no son del todo vinculantes (Wood, 2021).

## **8.2 La conexión entre redes.**

Manuel Castells (2012), acierta al mencionar que el ser humano construye significados al interactuar con su entorno natural y social, interconectando sus redes neuronales con las redes de la naturaleza y las redes sociales. Esta interconexión funciona mediante el acto de la comunicación. Comunicar es compartir significados mediante el intercambio de información. Aunado a esto, Castells sostiene que es indispensable tener el poder de construir significados en la mente humana para poder mantener el poder (2012). Esto lo podemos aplicar al caso del capitalismo de vigilancia. Zuboff (2019) hace referencia a cómo Mark Zuckerberg se jactaba de que Facebook sabría cada libro, película y canción que una persona alguna vez consumió y sus modelos predictivos podrían definir en que bar tomarse una cerveza cuando visite otra ciudad. La cuestión es que el poder no es necesariamente del usuario, sino de quienes ya tienen la capacidad de determinar nuestros comportamientos futuros, especialmente cuando no percibimos la influencia de estas prácticas en nuestra conducta.

## **8.3 Un modelo económico basado en *big data* y todos sus procesos.**

31

Los programadores y los conmutadores son prácticamente los mismos. En este sistema, apunta Zuboff (2019), quienes acumulan nuestra información tienen libertad — no hay regulación— y conocimiento y se apuntan como los amos de la sociedad, nos plantean que vivimos en una colectividad y crean una colmena interconectada para cultivar y cosechar de manera continua su materia prima, nuestros datos. Otro ejemplo de cómo estas empresas son programadores y conmutadores, puede verse en las intenciones de compañías como Google y Facebook de suplantar el periodismo, “ambas corporaciones se han insertado entre editores y sus poblaciones, sometiendo ‘contenidos’ periodísticos a las mismas categorías de equivalencia que domina que dominan los otros paisajes del capitalismo de vigilancia” (Zuboff, 2019).

## **8.4 La desinformación y los procesos electorales.**

El caso de Trump y su expulsión de Twitter. El expresidente contaba con cerca de 88 millones de seguidores en dicha red social (Kang, 2021), esto sin contar la cantidad de retuits que sus publicaciones tuvieron no solo de parte de sus seguidores, sino de quienes lo vieron a través de otros usuarios lo que significa que su alcance mediático, y por tanto económico, era impresionante; evidentemente en el político pasaba la misma cosa, desde las elecciones de 2016 el tráfico informativo en línea asociado, al entonces candidato, contravenía las

encuestas electorales ya que asociado a desinformación venida de teorías conspirativas, (Gráfica 4). Su popularidad e influencia estaba muy subestimada por las mismas corporaciones que tenían los datos de importancia mediática.

### 8.5 Modelos de políticas públicas basados en algoritmos.

Es que no son solo las corporaciones las que tienen el manejo de nuestros datos, para determinar comportamientos futuros o qué procesos seguir, también las autoridades tienen estos modelos. Por ejemplo, entre las fuerzas policiacas de Estados Unidos se han vuelto populares los programas predictivos como *CompStat*, *HunchLab* o *PredPol*, esta última es una empresa emergente de *big data* ubicada en Santa Cruz, California. De acuerdo con O'Neill (2016), la intención de *PredPol* es optimizar recursos, por lo que procesa el histórico de datos de crímenes y otra información, calculando cada hora dónde es más probable que ocurra algún crimen, estos cálculos son predictivos y progresivos. Así pues, cuando se utiliza el sistema, los y las oficiales pueden enfocarse en crímenes catalogados como: nivel 1 por ser violentos -asesinatos, incendios provocados, ataques violentos, etc.- o ampliar su atención también a los crímenes; nivel 2 - vagancias, venta de bajas cantidades de drogas, mendicidad, etcétera. El problema es que estos crímenes nivel 2, que serán molestos mas no tan graves, se encuentran en las colonias más empobrecidas. Así pues, si la policía decide enfocarse en los crímenes nivel 2, el sistema entrará en un círculo vicioso que determinará con mayor frecuencia, que se requiere mayor presencia policiaca en dichos lugares y más arrestos, y el problema es que dichos barrios suelen estar habitados mayoritariamente por personas de color e hispanas. De manera que, aunque el fundador de *PredPol*, Jeffrey Brantingham, asegure que el sistema no se enfoca en el individuo y su etnicidad, sino en la geografía, el resultado indica lo contrario (O'Neill, 2016). Además de que se descuida la prevención de crímenes más serios por enfocar la atención a los menos graves.

32

### 8.6 Modelos de aseguradoras basados en algoritmos.

Hay problemas serios en la configuración de los algoritmos, que, aunque son "objetivos", en realidad solo amplifican los sesgos ya existentes en la sociedad, tal como el caso anterior. Aunado a esto, en muchas ocasiones estos modelos son utilizados para automatizar procesos, lo cual puede ser fatal. Virginia Eubanks (Edes y Bowman, 2018) presenta el caso de Omega Young quien en otoño de 2008 recibió una carta para recertificar su apoyo de *Medicaid*, sin embargo, Young tenía cáncer de ovario y no pudo acudir a su cita, aunque notificó su situación. Aun así, sus beneficios —medicamentos, apoyo alimenticio, renta, pago de transporte para sus citas médicas—, fueron cancelados por el sistema bajo la noción de que no hubo cooperación de su parte. Young falleció el 1 de marzo de 2009, al día siguiente se anunció que había ganado su apelación por la

cancelación equivocada y sus beneficios fueron restablecidos un día después de su muerte.

### 8.7 Los algoritmos y la educación.

Otro caso es el de los exámenes nivel A aplicados a estudiantes en el Reino Unido. En el 2020, debido a la pandemia por covid-19, la Ofqual —*Office of Qualifications and Examinations Regulation*—, determinó que suspendería la aplicación de los exámenes nivel A y solicitó a profesores de los y las estudiantes que predijeran las calificaciones. Sin embargo, una vez que tuvieron los resultados decidieron refinarlos, utilizando un algoritmo que degradó el 39% de los resultados predichos por sus profesores. Su algoritmo incluía tres *sets* de datos: el primero, la actual distribución de las calificaciones de años anteriores de los y las estudiantes, la distribución predicha de calificaciones de estudiantes pasados —no los que se encontraban en el proceso en ese momento—, y la distribución predicha de los y las estudiantes actuales. Después de los cálculos, las calificaciones eran asignadas de acuerdo con un *ranking* proporcionado por profesores. El problema de este cálculo es que arroja una calificación menor porque considera el *ranking* y no la predicción. Además, se utilizó el mismo modelo para “predecir” los resultados de 2019 y solo acertó un 40% (Bedingfield, 2020). Así pues, además de los focos rojos en términos de racismo y desigualdad identificados en el algoritmo, en lugar de idear un sistema que se centrara en estudiantes individuales, teniendo en cuenta las circunstancias totalmente excepcionales que ponían en peligro sus oportunidades de vida, los reguladores dieron prioridad a lograr una distribución estadística “normal” de los resultados y evitar la inflación de calificaciones (The Guardian, 2020).

33

### Conclusiones: ¿Es posible el contrapoder en el modelo algorítmico actual?

En el apartado cinco se decía que la motivación humana se basa en activaciones internas y externas. Para explicarla se recurría al modelo de Keller (1988) quien propuso un modelo integral para usar e investigar la motivación. El modelo en cuestión ARCS se basa en cuatro aspectos interrelacionados: Atención, Relevancia, Confianza y Satisfacción. En ese punto se orientó la reflexión a la Atención, como parte del nuevo modelo de negocio basado en la misma y por tanto en el *big data*. Para complementar esta idea y tratar de responder a la pregunta de conclusión, podemos recurrir al factor de la confianza y preguntarnos: ¿por qué los modelos basados en algoritmos? Al respecto hay varios argumentos que se pueden extraer de algunos casos.

Un primer caso es el de los resultados de los exámenes nivel A desarrollados en Reino Unido en 2020 hubo protestas. En 2011, la Agencia Española de Protección de Datos determinó el derecho al olvido en favor de la privacidad de las personas en la red. Sin embargo, estas victorias y movimientos han sido

pequeñas en comparación con la cantidad de personas que utilizamos el Internet. En 2016 Cathy O'Neill (2016), calculaba que la población en Facebook rondaba en los 1.5 mil millones de usuarios, ¿qué sucedería si 1.5 mil millones de usuarios ejercieran su contrapoder? Castells (2012) define al contrapoder como "la capacidad de los actores sociales para desafiar al poder incorporado en las instituciones de la sociedad con el objetivo de reclamar la representación de sus propios valores e intereses" (p.201). Sin embargo, la confianza ciega que sostiene a este modelo no nos permite ejercerlo y reside en tres frentes: la ignorancia, la comodidad y en nuestra creencia de que lo matemático es infalible, objetivo y eficiente.

Lamentablemente hemos visto que en realidad estamos hablando de sistemas opacos, no cuestionados y que no rinden cuentas. Además, está el problema de su escala, es tan masiva que organiza, señala y optimiza a la gente, la estandariza (O'Neill, 2016). Con todo esto, los modelos solo incrementan la desigualdad y amenazan la democracia, por eso O'Neill las llama *Weapons of Math Destruction* —la ironía incluida en el título que no quedaría si lo traducimos a Armas de Destrucción Matemática. Entonces, ¿cómo obtener y ejercer? La experta en Inteligencia Artificial y directora de facultad de la *AI Now Institute* de la Universidad de Nueva York, Meredith Whittaker, determina que las personas que viven los riesgos de los sistemas algorítmicos deben ser quienes determinen si se utilizan y cómo se utilizan, no los expertos, ya que son las primeras quienes son generalmente ignoradas en las conversaciones sobre regulación algorítmica (Whittaker, 2020). Por lo tanto, y siguiendo la propuesta de Whittaker (2020) si todas y todos somos parte del sistema, porque lo somos, entonces debemos exigir que se nos proporcione la información que necesitamos para tomar decisiones informadas. Debemos compartir nuestras experiencias y trabajar para visualizar un mundo en el que quieren vivir y analizar que puede incluir o no estas tecnologías o las instituciones que las utilizan. Debemos entender que proteger nuestra privacidad implica defender no solo lo individual, sino luchar por derechos colectivos para la protección de nuestra información (Tisne, 2021), porque los daños individuales podrán verse como mínimos, pero aquellos hacia grupos sociales o hacia la sociedad en general, son mucho más profundos. Si un algoritmo discrimina a las personas clasificándolas en grupos que no pertenecen a estas clases protegidas, las leyes contra la discriminación no se aplican en los Estados Unidos. Muchas personas ni siquiera sabrán que fueron perfiladas o discriminadas, lo que hace que es difícil emprender acciones legales. Ya no sienten la injusticia, la injusticia, de primera mano, y eso ha sido históricamente una condición previa para presentar una demanda (Tisne, 2021).

Debemos entender que todas y todos somos discriminados en mayor o menor medida por el sistema que engloba al *big data*, a los algoritmos, a la IA, al *Data Mining*, no se podrá iniciar un movimiento social que nos permita mejorar nuestra situación y hacer valer nuestros derechos, pues no existe esa emotividad característica de los movimientos sociales que Castells resalta. El problema es que,

el “contrapoder se activa mediante la reprogramación de redes en torno a intereses y valores alternativos o mediante la interrupción de las conexiones dominantes y la conexión de redes de resistencia y cambio social” (Castells, 2012, p.26).

Finalmente, cabe preguntarse ¿sí seremos capaces de reprogramar nuestros intereses? hacer lo contrario a lo que menciona Castells (2012) y en lugar de labrarnos espacios públicos y ocuparlos, mejor los abandonamos: ¿podremos boicotear y dejar las redes sociales y otras plataformas digitales para exigir cambios? Me parece que no, por un lado, ya somos codependientes de estas plataformas — por ejemplo, mientras escribo esto estucho Spotify y utilicé Twitter para consultar las publicaciones de *Whittaker y Tisne* —. Por el otro, ¿cómo nos organizamos? ¿redes sociales? Puedo ver la ironía, si consideramos lo que ahora ya sabemos y no sobre el funcionamiento de este sistema. En todo caso, me parece que tendremos que dirigir nuestros esfuerzos y exigencias hacia las autoridades para una mayor regulación. Queda abierta la pregunta de cómo hacerlo y si funcionará.

## REFERENCIAS

- Arendt, H. (1974). *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid: Taurus
- Arif, A., Shanahan, K., Ju Chou, F. (2016). How Information Snowballs: Exploring the Role of Exposure in Online Rumor Propagation. *CSCW '16: Proceedings of the 19th ACM Conference on Computer-Supported Cooperative Work & Social Computing*, 466–477. <https://doi.org/10.1145/2818048.2819964>
- Barabasi, L. (2018). Bots and Their Influence During the Mexican Presidential Election – A Network Science Perspective. Recuperado de: <http://maven7us.com/bot-analysis/>
- Bedingfield, W. (19 de agosto de 2020). Everything that went wrong with the botched A-Levels algorithm. *The Wire*. <https://www.wired.co.uk/article/alevel-exam-algorithm>
- Brichterr, L. (24 de febrero de 2016). Interaction Techniques. *Carnegie Mellon University, Pittsburgh*. <https://cutt.ly/UTIQ7Jr>
- Bourdieu, P. (1991). *La distinción*. Madrid: Taurus.
- Castells, M. (2010). *Comunicación y Poder*. Madrid: Alianza Editorial.
- Castells, M. (2012). *Redes de indignación y esperanza*. Madrid: Alianza.
- Damasio, A. (2005) *El error de Descartes. La emoción, la razón y el cerebro humano*. México: Booket.
- Dyrendal, A; Ottensen, L; Bendixen, M. (2021). Predictors of belief in conspiracy theory: The role of individual differences in schizotypal traits, paranormal

- beliefs, social dominance orientation, right wing authoritarianism and conspiracy mentality. *Personality and Individual Differences*, (173), 1-7.
- Edes, A. y Bowman, E. (19 de febrero de 2018). 'Automating Inequality': Algorithms in Public Services Often Fail The Most Vulnerable. *NPR*. <https://cutt.ly/3TIWuHY>
- Goertzel, T. (1994). Belief in Conspiracy Theories. *Political Psychology*, (15), 733-744.
- Grimm, J.W., Hope B.T., Wise R. A. y Shaham Y. (2021). Neuroadaptation. Incubation of cocaine craving after withdrawal. *Nature*, (412), 141-142.
- Habermas, J. (1981). *Historia y crítica de la opinión pública*, 1962. Barcelona: Gustavo Gili.
- Hargittai, E., Gallo, J.; Kane, M. (2008). Cross-ideological discussions among conservative and liberal bloggers. *Public Choice* (134), 67-86.
- Kang, C. (5 de mayo de 2021). What Is the Facebook Oversight Board? *The New York Times*. <https://cutt.ly/iTIWaMy>
- Kanheman, D. (2014) *Pensar rápido, pensar despacio*. México: Penguin Random House.
- Karatas, A. y Sahin, S. (2017). A Review on Social Bot Detection Techniques and Research Directions. *Conference: ISCTurkey 10th International Information Security and Cryptology Conference At Ankara, Turkey*. <https://cutt.ly/nTIWgjN>
- Keller, J. M. (1987). Development and use of the ARCS model of motivational design. *Journal of Instructional Development*, 10(3), 2-10.
- Lévi-Strauss, C. (1978). *Antropología estructural*. Barcelona: Paidós.
- Oliver, J. E., y Wood, T. J. (2014). Conspiracy theories and the paranoid style(s) of mass opinion. *American Journal of Political Science*, 58(4), 952-966.
- O'Neill, C. (2016). *Weapons of Math Destruction. How Big Data Increases Inequality and Threatens Democracy*. Crown Publishers.
- Pariser, E. (2017) El filtro burbuja. *Como la red decide lo que leemos y lo que pensamos*. México: Taurus.
- Parametría. (2018) *Primera Encuesta Nacional Sobre Consumo de Medios Digitales y Lectura*. <https://cutt.ly/4TIWlj1>
- Putnam, R. (1995) Bowling Alone: America's Declining Social Capital. *Journal of Democracy*, 6(1), 65-78.
- Putnam, R. (2000). *Bowling alone: the collapse and revival of American community*. Nueva York: Simon & Schuster.
- Rousseau, J. (2008). *El Contrato Social*. Valladolid: Maxtor.
- Rizzolatti, G. y Sinigaglia, C. (2006) *Las neuronas espejo. Los mecanismos de la empatía emocional*. Barcelona: Paidós.
- Severo, R. G., Estrada, R. D., y Barcellos, S. B. (2019). Entre governos autoritários e aspirações fascistas na atualidade: do contexto internacional ao Brasil. *Germinal: Marxismo E Educação Em Debate*, 11(2), 16-24. <https://doi.org/10.9771/gmed.v11i2.33196>



- Skinner, B. (1971). *Ciencia y conducta humana*. Barcelona: Fontanella.
- Starbird, K. (2017). Examining the alternative media ecosystem through the production of alternative narratives of mass shooting events on Twitter. *Proceedings of the International AAAI Conference on Web and Social Media*, 11(1).
- Tisne, M. (2021). Collective data rights can stop big tech from obliterating privacy. *MIT Technology Review*. <https://cutt.ly/cTIWcla>
- The Guardian. (2020). The Guardian view on A-level algorithms: failing the test of fairness. *The Guardian*. <https://cutt.ly/fTIWn37>
- Torres Nabel, L.C. (2013) Los mecanismos de lo político en las redes sociales de Internet. *Aposta. Revista de ciencias sociales* (58), 1-26. <http://www.apostadigital.com/revistav3/hemeroteca/tnabel1.pdf>.
- Torres Nabel, L.C. (2015) ¿Quién programa las redes sociales en internet? El caso de twitter en el movimiento #YoSoy132 en México. *Revista Internacional de Sociología*. 73 (2), 1-12. <https://cutt.ly/8TIWWCp>
- Tversky, A. y Kahneman D. (1974) Judgment under Uncertainty: Heuristics and Biases. *Science, New Series*, 185(4157), 1124-1131.
- Uscinski, J. E., y Parent, J. M. (2014). *American conspiracy theories*. Oxford: Oxford University Press.
- Van der Linden, S., Panagopoulos, C., Azevedo, F., y Jost, J. T. (2020). The paranoid style in American politics revisited: An ideological asymmetry in conspiratorial thinking. *Political Psychology*, 42(1), 23-51. <https://doi.org/10.1111/pops.12681>.
- Van Prooijen, J.-W. (2018). *The psychology of conspiracy theories*. Londres: Routledge.
- Whittaker, M. (2020). Who am I to decide when algorithms should make important decisions? *The Boston Globe*. <https://cutt.ly/OTIWYGu>
- Wood, M. (2021). Is the Facebook Oversight Board something anyone actually needs? *Marketplace*. <https://cutt.ly/mTIWObl>
- Zuboff, S. (2019). *The Age of Surveillance Capitalism. The Human Fight for a Human Future at the New Frontier of Power*. Londres: Public Affairs.



Este trabajo está sujeto a una [licencia internacional Creative Commons Attribution 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/)

## PERSPECTIVAS TEÓRICAS PARA EL ESTUDIO DE LAS APPS Y LA VIDA DIGITAL

\* \* \*

## THEORETICAL PERSPECTIVES FOR THE STUDY OF APPS AND DIGITAL LIFE

---

**Francisco Javier Cortazar Rodríguez<sup>1</sup>**

---

**Sección:** Artículos

**Recibido:** 30/06/2021

**Aceptado:** 25/08/2021

**Publicado:** 20/11/2021

---

### Resumen

Los desarrollos tecnológicos de los últimos diez años, desde la incorporación de las primeras aplicaciones (*apps*) en la telefonía móvil, y la sencillez de operación de una amplia variedad de tecnologías digitales han permitido su amplia adopción: el uso de ambos, programas informáticos y aparatos, se han popularizado. Actualmente existen numerosas personas y grupos sociales que dependen cotidianamente de las *apps* para realizar sus actividades cotidianas. En este trabajo presento un resumen de diversas teorías sociales útiles para el estudio de los usos de las tecnologías digitales y, en particular, para la comprensión de la importancia que tienen las *apps* en la vida digital de hoy en día. A lo largo de la exposición señalo algunos campos de investigación que permitirían el desarrollo de una agenda de investigación en vías de desarrollo.

**Palabras Clave:** Sociología, monitoreo, vida cotidiana, aplicaciones, capitalismo digital.

---

---

<sup>1</sup> Profesor de la Universidad de Guadalajara. Correo electrónico: [francisco.cortazar@academicos.udg.mx](mailto:francisco.cortazar@academicos.udg.mx)

### **Abstract**

In the past ten years, since the incorporation of the first applications in cellphones, recent digital technological developments has become popular, in particular because they simplicity and heterogeneity in the operation of digital technologies. The use of both, software and hardware, has become very popular and many people depend on them on his everyday life for many of their activities. In this paper I present a synthesis of various social theories for the study of uses of digital technologies and, in particular, for understanding the importance of apps for many people and social groups. Throughout the presentation I underline some fields for future research agenda still pending of development.

**Key words:** sociology, self-tracking, everyday life, apps, digital capitalism.

## Antecedentes

Las *apps* (del inglés *application*) fueron introducidos por primera vez en 2008 en los teléfonos iPhone. Un año después se crearon las dos principales tiendas (*Google Play* y *Apple Store*) que en conjunto acaparan el 90% de la distribución de aplicaciones para celular; ambas cuentan con millones de *apps* de todo tipo. Las *apps* son pequeños programas informáticos diseñados como herramientas para realizar cosas por medio de los aparatos móviles (teléfonos celulares, tabletas, relojes inteligentes y otros). Desde entonces se han vuelto muy populares y mucha gente depende cotidianamente de ellas para realizar múltiples actividades: conducir por la ciudad, hacer ejercicio, monitorear su salud, saber el clima, enviar mensajes instantáneos, ver el correo electrónico, realizar transacciones bancarias, tomar fotografías, escuchar música, solicitar servicios de transporte particular, pedir comida, jugar videojuegos, solicitar auxilio a las autoridades, buscar pareja o compañía erótica o buscar hospedaje, por mencionar solo algunas de ellas.

En México en marzo de 2020, a principios del confinamiento provocado por la pandemia del covid-19, la descarga de aplicaciones para celular especializadas en acondicionamiento físico y monitoreo de la salud aumentó un 67% pero su uso regular (aumento en la duración de las sesiones) no se estabilizó sino hasta mayo del mismo año<sup>2</sup>. Lo anterior es solo una muestra del aumento de la popularidad y del uso de las *apps*, que para muchas personas y sectores de la población ha significado el confinamiento forzado y las restricciones para acceder al espacio público derivadas por el covid-19.

En algunos casos los usuarios se implican de forma importante con sus *apps* para realizar actividades significativas para ellos. En este artículo repaso algunas propuestas teóricas útiles para estudiar los usos de las tecnologías digitales en diversas áreas de la vida social, así como algunas investigaciones que se han centrado en el estudio de las *apps*, destacando ciertas fortalezas y debilidades en sus acercamientos. Este trabajo es necesario reflexionar en la pertinencia de las teorías con las que contamos, pero también para considerar el diseño e implementación de nuevos conceptos, metodologías y teorías que nos permitan acercarnos mejor a la vida digital cotidiana de la segunda década del siglo XXI. donde se ha vuelto cotidiano interactuar con la tecnología para desenvolvernos en la vida contemporánea. Por otra parte, esta vertiente de investigación se adhiere al área o campo disciplinar de la sociología digital, especialización que ha ido creciendo en los últimos años con el desarrollo y extensión de los dispositivos digitales.

Entre los temas de investigación de la sociología digital estarían el uso de las aplicaciones digitales en dispositivos portátiles (celulares, *wearables*, tabletas, laptops), las comunidades en línea, las redes sociales, el ciberespacio, el uso de

---

<sup>2</sup> Uso de apps de salud y fitness aumentó un 67% durante el confinamiento por Covid-19. *Cio México*. 24 de agosto de 2020. Disponible en: <https://cutt.ly/ETIEvAM>

Internet, videojuegos e Internet de las cosas. Aunque no hay acuerdo en cómo nombrar a esta área pues sus nombres y temas de interés han sido múltiples y cambiantes, quedando algunos de ellos en desuso y otros más que permanecen. Entre esta variedad de denominaciones podemos mencionar los siguientes: ciber-sociedad, sociedad-red, Web 2.0, *Big Data*, realidad aumentada, vida *online*, virtualidad, ciberespacio, mundo numérico y otros.

La sociología digital aparece en la arena académica en el año 2009 y ha ido ganando presencia en diversas áreas de la investigación social contemporánea (Lupton, 2015). Inicialmente la sociología digital se preocupaba por los impactos de la tecnología en la educación, en el trabajo, la intimidad, las identidades virtuales, el género, las desigualdades en el acceso a las tecnologías digitales, el ocio, los videojuegos, la salud a distancia, las finanzas y las tecnologías bélicas. Temas que ya habían sido abordados inicialmente por los primeros estudios sobre la cibercultura (Bell, 2001; Turkle, 1997; Shields, 1998; Jones, 1998; Smith y Kollock, 1999) a finales de la década de los noventa del siglo pasado. Tal vez una de las diferencias mayores entre los estudios sobre la cibercultura y la sociología digital es que en los primeros había grandes esperanzas sobre el futuro de la sociedad al plantear sociedades más abiertas, horizontales, democráticas y fluidas, con frecuencia adoptando un enfoque impregnado de determinismo tecnológico. Algunos de sus estudios tenían una fuerte influencia del pensamiento postmodernista y una de sus preocupaciones centrales giraba en torno al problema de la identidad individual y colectiva. Por el contrario, los nuevos estudios de la sociología digital se adhieren más al pensamiento de Michel Foucault subrayando las relaciones de poder y exclusión, las industrias culturales de la Escuela de Frankfurt, los análisis del actor-red de Bruno Latour y los estudios de género al tiempo que ponen en tela de juicio el determinismo tecnológico y subrayan las distintas relaciones de poder y cooperación que se establecen entre diversos actores.

La sociología digital, de acuerdo con Deborah Lupton, comprende 4 grandes áreas: la práctica profesional, el análisis de los usos de los medios digitales, el análisis de los datos digitales y el análisis reflexivo de los medios digitales (Lupton, 2012). En este trabajo me centro en dos de estos cuatro aspectos: en el uso de los medios digitales, en particular las aplicaciones digitales, y en la reflexión crítica de los medios digitales. En las siguientes líneas realizo un breve resumen de algunas de las propuestas de ambas áreas, en la primera parte trato las tecnologías digitales, mientras que en la segunda me concentro en las *apps*.

Me parece importante señalar que la investigación académica sobre los usos de los dispositivos digitales y, más recientemente, sobre las aplicaciones de telefonía celular han sido mucho más prolija en la literatura académica anglosajona, mientras que en español hay un menor número de investigaciones de estos temas, por lo que este trabajo espera contribuir a colmar, en algo, esta carencia. Dejo para otra ocasión contribuciones importantes a la teoría y

metodología de la investigación social sobre la vida digital provenientes de desarrollos recientes, como la etnografía digital, la minería de datos y otros.

### El uso de los medios digitales

El análisis de la popularidad de las *apps*, ha contribuido a debatir sobre la cuantificación del cuerpo, en particular analizando el tipo de datos que recolectan las aplicaciones dedicadas al *fitness*, dietas, ejercicios, salud, y aquellas especialmente diseñadas para monitorear diversos aspectos y actividades relacionadas con el cuerpo femenino, como la menstruación, la lactancia, los cuidados del bebé o la belleza y la moda (Lupton, 2016; Toner, 2018). Lo anterior se acompaña del crecimiento en el desarrollo de algoritmos, de la popularidad de ciertos buscadores (Google) y plataformas (Amazon, Spotify) que han permitido el crecimiento del *Big Data*, los enormes datos cuantitativos generados por el sistema digital, así como la minería de datos, destinada al estudio de los perfiles de los usuarios con fines predictivos y la vigilancia y monitoreo de las actividades cotidianas de las personas con fines comerciales, con el objetivo de fidelizar a los clientes y anticiparse a sus deseos (Zuboff, 2020). Habría que detenernos para reflexionar en las implicaciones de la digitalización del mundo y del todo Internet. ¿Cuáles son las implicaciones políticas, sociales, económicas y culturales que subyacen a este discurso sobre la primacía de lo digital? (Cassin, 2008; Mattelart, 2007; Breton, 2000).

La digitalización de objetos y dispositivos tiene importantes consecuencias de orden político, por ejemplo, en la vigilancia de la población por parte de regímenes de gobierno, que utilizan sofisticados algoritmos de reconocimiento facial en diversas cámaras de video, en la posibilidad de *hackear* dispositivos digitales interviniendo en los aparatos de los usuarios sin su consentimiento, así como en la vigilancia masiva por Internet por agencias de seguridad gubernamentales. Entre los casos más conocidos destacan el gobierno chino, la NSA y la red Echelon del gobierno norteamericano, los servicios secretos británicos y el complejo de inteligencia y espionaje de Israel (Ball, Haggerty y Lyon, 2014). La vigilancia se ha acelerado desde los atentados terroristas de Nueva York y Washington en septiembre de 2001 imponiéndose una definición cada vez más borrosa del enemigo y de las amenazas al orden social ampliando así los márgenes de acción de las agencias de seguridad (Mattelart, 2007). Paralelo al crecimiento de los discursos *seguritarios* diversas acciones están implementándose por parte de los gobiernos y compañías privadas como la incorporación de datos biométricos en los pasaportes de los ciudadanos para controlar mejor los flujos transfronterizos (Santi, 2018), en el control en el acceso en oficinas y centros educativos mediante el reconocimiento de huellas digitales, del iris del ojo y las firmas digitalizadas (Garrido y Becker, 2017; da Costa, 2013). En México recientemente se ha implementado el uso de los datos biométricos del rostro y la geolocalización del usuario para acceder a los servicios bancarios



mediante aplicaciones de telefonía celular, además, es común que los teléfonos portátiles de reciente generación usen el reconocimiento de las huellas digitales o los datos biométricos del rostro del usuario para desbloquearlos. Es decir, la biometría se ha implantado de forma amplia y va de la mano al desenvolvimiento de la sociedad digital.

Lo anterior se explica en parte gracias a las grandes inversiones destinadas al desarrollo tecnológico del complejo militar y de inteligencia, pues algunos de sus avances han sido trasplantados al terreno civil. En efecto, la guerra se ha tecnologizado de forma acelerada como efecto de las enormes inversiones realizadas en el complejo industrial-militar norteamericano en tecnologías de punta. Esto ha permitido la popularización de tecnologías que hoy son de uso común como los microondas domésticos, originalmente diseñados para los submarinos de guerra para calentar alimentos sin recurrir a los hornos de gas y hacerlo en una fracción de tiempo (Wajcman, 2017: 177-178). Los drones, un desarrollo bélico reciente, han llamado la atención mediática y despertado la imaginación popular. Los drones aéreos, aviones no tripulados piloteados a distancia, están diseñados para vigilar y espiar a grandes distancias y los más sofisticados son capaces de lanzar misiles contra enemigos potenciales. Su existencia ha generado toda una narrativa sobre las guerras del futuro, con frecuencia presentándola mediante eufemismos: guerras quirúrgicas, víctimas colaterales, guerras limpias, guerras preventivas o persona de interés. Estos eufemismos ocultan la letalidad de estos artefactos, pues implican la muerte de población civil y la destrucción de infraestructuras de pueblos menos desarrollados y acentúan la asimetría de los nuevos conflictos armados. También se romantiza la seguridad de los operarios de los drones, que se convierten en artificieros de cuello blanco pues desde sus cabinas de mando, con frecuencia en suelo norteamericano, operan sus drones a miles de kilómetros de distancia, quienes al final de su jornada pueden regresar a casa a tiempo para ver un partido de fútbol americano. La admiración que despiertan los drones de alta tecnología diseñados para la guerra oculta la narrativa del terror que subyace a estas máquinas diseñadas para causar muerte (Yehya, 2021). Los drones han conocido una rápida transferencia hacia la vida civil, donde es posible adquirir diversos modelos sencillos con objetivos de entretenimiento.

Otro tema que pronto se impuso como importante en la literatura académica en español, ha sido la discusión sobre la brecha digital o la falta de acceso a las tecnologías digitales por múltiples motivos: falta de infraestructura, costo de los equipos, acceso diferencial por parte de individuos y grupos sociales por razones de etnia, idioma, edad y habilidades informáticas. Desde los primeros años de la adopción de Internet en México y América Latina, y del crecimiento en el parque informático, surgieron investigaciones sobre la brecha digital (Toudert, 2019; Flores, 2009; Tello, 2007). De la brecha digital se ha seguido hacia los problemas derivados por el analfabetismo digital que no se refiere solo a la carencia de habilidades para operar equipos digitales sino también al desvelamiento de los

sesgos con los que las tecnologías son concebidas, diseñadas y puestas en circulación (Pérez, García y Lena, 2021). Un ejemplo de ello han sido los sesgos de género que la *Wikipedia* presenta en muchas de sus definiciones debido a que la mayor parte de sus editores son hombres. De ahí parten las iniciativas feministas para impulsar la mayor participación de las mujeres en la edición de sus textos de la *Wikipedia*, llamada popularmente como *Hackaton* (Peinado, 2015). Es decir, hay que reconocer los factores estructurales que causan exclusión, marginación e invisibilización en los usos de la tecnología.

Otra vertiente prometedora de análisis ha sido el estudio de la identidad del yo, así como las nuevas formas de relacionarse con otras personas a través de las redes sociales (*Facebook, Twitter, Instagram, Tinder, Grindr, Tiktok*). Esta vertiente ya venía siendo explorada desde los primeros estudios de la cibercultura donde las cuestiones relacionadas con la identidad del yo eran centrales, pero ahora, desde los estudios que enfatizan lo digital, el acento ha cambiado para despegarse de los postulados más optimistas de la posmodernidad para quedar mejor anclados bajo nuevos conceptos, al mismo tiempo las evidencias empíricas son mayores y más consistentes. La bibliografía académica es abundante y diversa, aunque mayoritariamente se ha centrado en los jóvenes por ser la población que más usa las redes sociales. Un problema de algunos de los primeros estudios sobre el uso de tecnologías digitales era la separación entre lo digital (o virtual) *versus* lo real, cuando ambas son un *continuum* donde es difícil separar con nitidez ambos mundos. La popularidad que alcanzó el juego de *Pokémon Go* y su utilización de la realidad aumentada es claro ejemplo de lo anterior, de la misma manera que los actuales intentos por parte de las industrias informáticas por incorporar la llamada realidad enriquecida: mediante las pantallas de los teléfonos inteligentes se apunta a un objetivo y se obtiene información digital textual y visual que *enriquece* lo que se está viendo. El uso de la realidad aumentada empieza a ser considerada como recurso y herramienta para la educación, intervenciones artísticas y generar nuevos contenidos para museos y galerías (Mésárosová, 2017; Álvarez, Belleza y Caggiano, 2016; Ruiz, 2011).

Por último, me parece importante recordar el papel alterno ofrecido por las redes sociales de Internet (principalmente *Twitter* y *Facebook*) al utilizarse como alternativas de comunicación, difusión y auto-organización para numerosos movimientos sociales. Estos sitios permiten la formación de grupos de interés donde los usuarios pueden organizar protestas, marchas y manifestaciones variadas para reclamar derechos, visibilizarse y llamar al diálogo a las autoridades. Tan importante como lo anterior, es que estos movimientos sociales también se apropian de imágenes e íconos difundidos por los medios de comunicación de masas, principalmente de películas y series de televisión, para volverlos símbolos de sus luchas y reivindicaciones sociales resemantizándolos con nuevos significados políticos (Flores, 2020). Por ejemplo, el movimiento feminista y la lucha contra la violencia de género se ha apropiado de frases y figuras de mujeres

icónicas de los films de *Star Wars* ("El lugar de una mujer está en la resistencia"), del vestuario de las criadas de la teleserie *El cuento de la criada*, o de la señal de la resistencia de las películas de *Los juegos del hambre*. De la misma manera el movimiento alter-mundialista se ha apropiado de la máscara de Guy Fawkes de *V de Vendetta*.

### **El análisis reflexivo de las apps**

Mediante el análisis reflexivo y crítico es posible conocer las implicaciones sociales del uso de los medios digitales y hacer avanzar, al mismo tiempo, los conceptos y las teorías necesarias para esta tarea. En resumen, se trata de abordar los desafíos que las transformaciones de lo digital nos plantean, con frecuencia de forma acelerada, así como pensar en políticas públicas que ayuden a paliar los efectos negativos o no tan evidentes de dichos cambios. Un ejemplo sencillo es el surgimiento de la llamada etnografía digital, necesaria para el estudio *in situ* de las prácticas digitales de los usuarios en sitios que carecen hoy de un lugar materializado, un no lugar (Auge, 1993). En las siguientes líneas quisiera repasar de forma sintética algunas de las propuestas del análisis reflexivo de los usos de las tecnologías digitales.

Una de las propuestas que ha dado lugar a abundantes trabajos académicos es la biopolítica, inspirada en los trabajos de Michel Foucault. Esta propuesta ha sido utilizada, por ejemplo, para interpretar las implicaciones biopolíticas del crecimiento de los sistemas de medición biométricos (ojos, huellas dactilares, voz, firmas digitales, reconocimiento del rostro) en la integración de procesos de recolección de datos en muchas de las esferas de la vida cotidiana. Hay un importante incremento en la cultura de la medición y monitoreo constante de nuestro cuerpo por medio de las apps, principalmente de aquellas relacionadas con el ejercicio físico y la salud, así como las relacionadas con el cuerpo de las mujeres (menstruación, lactancia, belleza). La arbitrariedad de muchas de sus mediciones y recomendaciones se adhieren al discurso neoliberal que busca regular, gobernar y normalizar el cuerpo al volver responsable de su gestión y bienestar al propio individuo al tiempo que el Estado y sus instituciones son eximidas de responsabilidad. Se trata de crear cuerpos disciplinados y normalizados, bajo constante escrutinio de la dictadura de la objetividad del número, que convierte al individuo en un buen ciudadano al ser responsable de su propia salud y apariencia, quien introyecta el discurso del capital para maximizar su rendimiento conforme a la sociedad del rendimiento y la transparencia (Foucault, 2003 y 2007; Han 2012 y 2013; Esmonde y Jette, 2020; Fotopoulou y O'Riordan, 2017; French y Monahan, 2020; Gangadharan, 2017; Lupton, 2016a; Sarasin, 2020; Toner 2018; Zuboff, 2020; Brandtzaeg, Pultier y Moen, 2019).

La biopolítica se interesa tanto en los aspectos micro como macro, en el cuerpo individual y en el cuerpo colectivo. No sólo se trata de observar cómo los

individuos se administran a sí mismos, sino que sus prácticas se alinean con los objetivos de las instituciones de gobierno y los intereses comerciales de las empresas globales a través del despliegue de diversas estrategias, discursos y prácticas, lo que desvela importantes relaciones de poder. Esta perspectiva es particularmente útil en los momentos de crisis de salud, momentos en los que el público es animado a adoptar prácticas de auto-cuidado con el objetivo de aliviar al Estado de responsabilidades y atención a pacientes ante la carencia de recursos suficientes para atender la demanda. Tal ha sido el discurso del Estado mexicano ante la "epidemia de obesidad" que padece la población y lo ha vuelto a ser durante la pandemia de la covid-19, donde la responsabilidad principal para prevenir contagios es el individuo antes que el Estado.

Otra propuesta es la teoría del actor-red de Bruno Latour, que también ha ganado terreno en los últimos años. Su objetivo es comprender cómo interactúan humanos y no humanos (la tecnología en este caso) creando agencia juntos. La teoría del actor-red ha contribuido al mejor entendimiento de la compleja red de interacciones que los individuos entretejen junto con agentes no humanos (Latour, 2008). Es decir, esta teoría nos permite comprender las variadas formas en que los individuos crean nuevas formas de agencia interactuando, en este caso, con la tecnología digital. Ambos, al entrar en *feed-back* continuo, realizan cosas juntos con una gran economía de recursos al "cooperar" e intercambiar información los unos con los otros. Esta perspectiva también permite comprender la fuerte implicación que algunos individuos experimentan en relación con algunas *apps*, a las que llegan a considerar un "compañero" de ruta que les asesora, dirige, recomienda, llama la atención y premia en la tarea conjunta de estar vigilantes a sus actividades cotidianas particulares (Esmonde y Jette, 2020; Fox, 2017; Lupton, 2019). La teoría del actor-red documenta con detalle cómo se interrelacionan los diferentes actores poniendo atención en las formas en que lo social y lo tecnológico se implican entre sí y en cómo experiencias cotidianas son dirigidas por las *apps* u otras tecnologías. Por ejemplo, aplicaciones populares para circular por la ciudad como *Google Maps* o *Waze* recomiendan ciertas trayectorias en detrimento de otras y lo hace bajo criterios de ahorro de tiempo y distancia más corta, modificando así, la conducta del individuo que se dejará guiar por la racionalidad técnica.

En la medida que las tecnologías digitales han aumentado su capacidad de procesar información debido a los microprocesadores que contienen, mayores son sus capacidades para interactuar con los humanos pues algunas *apps* no solo trazan rutas recomendadas, sino que sus asistentes de voz guían las trayectorias y acompañan los recorridos. Los asistentes virtuales como Alexa, Cortana o Siri son capaces de realizar tareas y búsquedas más complejas y van aprendiendo conforme interactúan con los individuos, de forma que los buscadores, asistentes virtuales y *apps* van configurándose como reflejo de los gustos, preferencias y filias de sus usuarios. Aún falta desarrollar investigaciones sobre este aspecto de la tecnología por lo que sus hallazgos sin duda serán de gran interés. Pero la

teoría del actor-red sobre de los usos de las *apps* por los usuarios debe ir más allá de su mero uso para extenderse hacia los diseñadores, los objetivos, la didáctica o la semiótica desplegada en la presentación de sus datos al usuario (colores, gráficas, números, imágenes desplegadas, frecuencia), los datos que recolecta, las empresas propietarias, su promoción en las tiendas de aplicaciones, las condiciones de utilización y las recomendaciones y críticas dejadas por otros usuarios. Las aplicaciones forman parte de complejos ecosistemas tecnológicos, empresariales, económicos y políticos fuera de los cuales carecen de razón de ser. Un objetivo privilegiado de las *apps* es recolectar la mayor cantidad de información posible y específica sobre las actividades rutinarias de los usuarios para generar *big data*, procesarla y comercializarla a terceros por lo que su diseño, algoritmos e interfaces de usuario son aspectos relevantes para comprenderlas, de la misma manera que ayudan a entender los recorridos y desplazamientos que los humanos hacen a través de dimensiones como el tiempo y el espacio, dos dimensiones fundamentales para el funcionamiento de las *apps*.

Aunque esta teoría permite una buena inmersión en las lógicas de uso y satisfacción respecto a la tecnología, descuida aspectos como las micro-relaciones de poder o las características socioculturales de los usuarios (origen social, clase, nivel de estudios, lugar de residencia, género y otros aspectos que darían densidad a sus investigaciones), por lo que éstos deben ser tomados en consideración. No se trata de caer en determinismos tecnológicos que modifican por su mera presencia o consulta la conducta humana pues los agentes sociales pueden oponer resistencia, ignorar, cambiar de decisión, reinventar usos o improvisar respecto a las aplicaciones.

Otra de las perspectivas a tener en cuenta pasa por las contribuciones de la antropología y la sociología del cuerpo. Desde su establecimiento como campo de estudio a principios de 1990, el cuerpo ha ganado terreno como campo de reflexión y análisis en las ciencias sociales (Turner, 1994; Zapata, 2006; Le Breton, 2002 y 1999). Hoy nos resulta más comprensible el peso que la cultura, la sociedad, las normas y las expectativas sociales juegan sobre los individuos y grupos para moldear su cuerpo y apariencia, conforme a las corrientes dominantes en un momento dado o como protesta contra éstas. La tecnología ha jugado un papel importante para alcanzar ciertos ideales corporales. Así podemos comprender porqué algunos individuos y grupos sociales conceden gran importancia a su apariencia física y a su aspecto exterior y despliegan una gran cantidad de recursos para alcanzar dichos objetivos y metas. En las *apps* de ejercicio físico y salud suelen ser los jóvenes sus principales usuarios, tanto hombres como mujeres, sin embargo, ambos usan las tecnologías con lógicas, significados y prácticas diferenciadas. Esto se debe a que son las mujeres quienes sufren mayores presiones para ajustarse a la apariencia corporal hegemónica (delgadas, atractivas, a la moda), de forma que muchas de ellas viven permanentemente a dieta, vigilantes de lo que comen, se someten a constantes disciplinas de ejercicios en gimnasios y están atentas a las últimas tendencias y

modas vestimentarias y de accesorios. De ahí la importancia de no perder de vista las contribuciones de las ciencias sociales sobre el cuerpo, en este caso la literatura académica sobre el uso de los gimnasios y la construcción corporal (Sossa, 2015; Cortazar, 2009). Esta perspectiva permite comprender la simbología cambiante y heterogénea del cuerpo, sus representaciones y significados sociales, prácticas en auge y discursos sociales que envuelven la corporalidad dándole densidad histórica a las prácticas y a las representaciones. Así es posible comprender las lógicas diversas, y con frecuencia contradictorias, que la gente manifiesta en ciertas prácticas como en las dietas y el ejercicios (Kogan, 2005), los sentimientos de vergüenza de las mujeres respecto a su imagen corporal, la estigmatización social de la menstruación (Karlsson, 2019), las representaciones sobre la gordura que etiqueta a las personas con sobrepeso como carentes de fuerza de voluntad, flojas y descuidadas (Silva, de Lima, Pereira, Dias y Vieira, 2018, Vigarello, 2011), por mencionar solo algunas.

La crisis del SARS CoV-2 ha traído nuevamente con fuerza la reflexión sobre los riesgos que entraña la globalización y la profunda interdependencia de los entramados sociales, desde la alimentación y las relaciones inter-especies (Agamben, et. al. 2020), las cadenas productivas y de comercialización, el calentamiento global, las actividades comerciales, culturales, deportivas y recreativas, la industria, la política y la monitorización del cuerpo, por lo que las perspectivas de la sociología de la globalización y de la sociedad del riesgo han cobrado nueva pertinencia.

Varios gobiernos se han servido de técnicas y servicios digitales (*apps*, códigos QR y geolocalización) para vigilar a su población y evitar la propagación de los contagios. Un problema frecuente ha sido la opacidad en los criterios y en el tipo de datos recolectados, constituyéndose en una caja negra debido a la falta de transparencia. Ha sido el gobierno chino quien más ha sido señalado por el uso recurrente de estas prácticas verticales, pero tampoco ha sido el único pues numerosos gobiernos cuentan con sofisticadas agencias, servicios y sistemas de recolección y procesamiento de la información de su población o de poblaciones extranjeras. En el caso de la telefonía celular nos encontramos ante una forma de riesgo digital sobre la recolección, criterios y utilización de la información personal de los usuarios de teléfonos inteligentes que trasciende los usos epidemiológicos para transformarse en usos con fines políticos pues ahora es más fácil etiquetar a individuos y grupos sociales como población de riesgo gracias a la tecnología (Lupton, 2016b). Aquí la tecnología no solo funciona como un mediador sino como un productor de categorías de riesgo, lo que se entrelaza con la falta de acceso a la misma y a las pobres cualificaciones para el manejo de la tecnología por parte de individuos o grupos sociales específicos. Nuestra tradicional categoría de riesgo debe ser repensada para adecuarse a los nuevos desafíos que entraña la interdependencia derivada de la globalización (Beck, 1998) para conocer las intersecciones entre la digitalización y el riesgo, y los criterios para gestionarlos de forma transparente y eficiente. Así como la tragedia



de la planta nuclear de Chernóbil en 1986 facilitó la recepción de la obra de Ulrich Beck (la primera edición en alemán fue ese mismo año), la reciente crisis del covid-19 ha traído de vuelta la reflexión sobre el riesgo en las sociedades globales de hoy día. Más allá de la pandemia los riesgos de las sociedades actuales son múltiples, que en el caso de México están claramente evidenciados por el aumento de la violencia armada, la violencia de género, la inseguridad, la contaminación ambiental y muchos otros problemas. De ahí la importancia de incorporar las experiencias de campos de estudios sobre la vigilancia (*surveillance studies*), los estudios sobre Internet, la geolocalización y los nuevos media (Lupton, 2016b).

En efecto, nuevos riesgos han aparecido debido a la popularización en el uso de las aplicaciones y tecnologías digitales: riesgos de fraudes en las transacciones bancarias, suplantación de identidad, ciberacoso en redes sociales y mensajería instantánea, robo de datos, hackeo de cuentas y aparatos. La diversidad de los datos generados por los dispositivos, la continua conexión a Internet y la cantidad de actores involucrados hace que el riesgo sea un sentimiento latente entre muchos usuarios, sobre todo al tratarse de actividades ilegales o donde la legislación en vigor es laxa y poco clara. Por el contrario, hay otras actividades que son completamente legales y están monopolizadas por los grandes actores de la Red, que comprende a grandes empresas propietarias de plataformas, sistemas operativos y marcas reconocidas: *Amazon, Google, Facebook, Apple, Twitter, Instagram, Windows*, por mencionar solo algunas de las principales que controlan y procesan enormes cantidades de datos digitales de sus usuarios alrededor del mundo para crear perfiles personalizados y predictivos que tienen gran valor comercial. En este sentido, los algoritmos han adquirido una enorme importancia estratégica para estas empresas para monitorizar, grabar y procesar las actividades de los individuos, algo con lo que los gobiernos no pueden competir, pero pueden actuar legislando a favor de los usuarios para dar certezas y transparencia a estos procesos.

También es importante la revisión de la perspectiva de género, tanto para evitar sesgos sexistas como para ser sensibles a las formas diferenciadas en que las mujeres y los hombres experimentan los usos de la tecnología (Lupton y Maslen, 2019; Díaz y Dema, 2013; Hakim, 2014). La perspectiva de género es necesaria para analizar mejor las exclusiones, las desiguales relaciones de poder, la invisibilización y la explotación que mujeres, hombres y distintas identidades genéricas viven. Ejemplo de lo anterior está en el estudio de Amanda Karlsson sobre el sentimiento de vergüenza que causa la menstruación en las mujeres y que gracias al uso de las *apps* de monitoreo del período menstrual ellas encuentran en estas aplicaciones formas de entender mejor su cuerpo, acceden a una mejor privacidad gracias a la información personalizada que la tecnología les ofrece sobre su período y el *big data* generado y procesado por terceros no es una preocupación importante. Lo mismo sucede con las mujeres que buscan información para el cuidado de su salud o de sus hijos o parientes a través de

*apps*, sitios web, buscadores y grupos de discusión en línea (Lupton y Maslen, 2019).

Mientras que la práctica de buscar información sobre salud y cuidados para sí y para otros miembros de la familia perpetúa el tradicional papel de la mujer como cuidadora (Wajcman, 2017), también les ofrece acceso a información, recursos, testimonios y experiencias que de otra forma les consumiría mayor cantidad de tiempo y dinero pues la información está disponible las 24 horas del día y es actualizada con frecuencia, tienen acceso a redes de apoyo con otras personas (generalmente otras mujeres) que se encuentran en situación análoga y logran un conocimiento cuasi-especializado sobre su propio cuerpo o de otros familiares, sobre su padecimiento o enfermedad y acceden a experiencias de terceros que les brindan conocimientos para estar mejor informadas en las consultas médicas, dándoles un mejor aprovechamiento de su interacción con los médicos. Una experiencia adicional la encontramos en la reciente crisis del coronavirus que, bajo esta perspectiva de género, nos ayuda a comprender las relaciones de género que hemos construido, en particular en la masculinidad hegemónica que prevalece en la política (Thomson, 2020). La masculinidad nos permite comprender las variadas vías y estrategias que numerosos líderes políticos han seguido para enfrentar la crisis del covid-19, pues a través de ella los líderes perciben riesgos y acceden a ciertos conocimientos que consideran como importantes para afrontar la pandemia mediante diversas medidas de contención. En este sentido, la visión que se tiene de sí como líder, hace que algunos políticos pongan por delante la *lucha* antes que la *prevención*, pues la primera es culturalmente codificada como masculina y fuerte; la segunda como femenina y débil. Esto explicaría en parte la actuación de líderes como Donald Trump en Estados Unidos, Jair Bolsonaro en Brasil y Andrés Manuel López Obrador en México, países con altas tasas de contagios y muertes, donde sus líderes minimizaron o, incluso, negaron la gravedad de la crisis y se autopromovieron como hombres fuertes o inmunes al SARS-CoV-2. Entre las medidas recomendadas por expertos epidemiólogos estaba el uso masivo de test, la obligatoriedad de las mascarillas y el uso de aplicaciones de celular para rastrear los contagios, a lo que sistemáticamente se negaron.

Una última propuesta de análisis está dada por lo que se ha venido conociendo en los últimos años como cultura visual, que tiene sus raíces en la sociología de la fotografía (Bourdieu, 2003; Sontag, 2006; Becker, 1974). Si consideramos que buena parte del éxito de las aplicaciones está dada por el diseño gráfico, los menús y opciones de fácil acceso y por la presentación de gráficos atractivos y sencillos de comprender entenderemos que esta pedagogía visual se vuelve central en la explicación de su adopción masiva. La biopedagogía describe los procesos de aprendizaje, cuidados y entrenamiento del cuerpo sobre cómo vivir, qué actividades realizar, por cuánto tiempo y las metas que se deben alcanzar para lograr una vida saludable, todo enmarcado por la tecnología (Fotopoulou y O’Riordan, 2017). Por otra parte, muchas de estas aplicaciones

cuentan con facilidades de capturas de pantallas y animan a sus usuarios a compartir los logros, rutas recorridas, hallazgos, triunfos y metas logradas a través de redes sociales propias o de terceros (como *Facebook* o *Instagram*). En ellos los usuarios encuentran palabras de aliento, intercambian consejos y experiencias con otros usuarios. Así, la visualidad de la información en forma de gráficos, los textos sencillos que acompañan los gráficos, lo significativo de ciertas capturas de pantalla y *selfies* y los mensajes compartidos a través de las redes sociales se vuelven recursos valiosos de *small data* (*versus* el *big data*) que dan nuevos significados y contextos enriquecidos a estas prácticas. La sociología de la imagen permite, por ejemplo, la interpretación del carácter didáctico que despliegan las *apps* para transmitir información a los usuarios sobre la biometría de sus cuerpos y sobre la auto-imagen corporal proyectada por los usuarios y sus ideales normativos (Mirzoeff, 2016; Lupton, 2018).

## Conclusiones

La diversidad y variedad de perspectivas teóricas aquí propuestas de forma sintética, nos brindan herramientas y recursos valiosos para profundizar en distintos aspectos sobre el uso de las *apps* y su éxito de adopción. Destacan aspectos como el monitoreo de la actividad corporal, las diferencias de género existentes, pero no siempre evidentes, la expansión del discurso neoliberal del capitalismo informático que convierte a los individuos en empresarios de sí mismos y en únicos responsables de su propio cuerpo y condiciones de vida. También destaca la implicación que desarrollan algunos usuarios de las *apps* que las vuelven un elemento importante en su vida cotidiana, las relaciones de poder, exclusión o invisibilización en los discursos tecnológicos que privilegian ciertos sectores sociales en detrimento de otros, así como las acciones de resistencia o uso alternativo que los usuarios desarrollan a partir de la tecnología y sobre ciertos íconos culturales para dotarlos de una nueva semantización política.

El difícil contexto actual provocado por la crisis del virus SARS-CoV-2 ha acelerado la digitalización de la sociedad en una gran cantidad de áreas como la educación, el trabajo, el comercio o el entretenimiento, al mismo tiempo nos ha permitido ver de forma más clara las fuertes desigualdades que ya existían y ahora son más pronunciadas. Por lo que se vuelve primordial pensar y poner en práctica medidas para paliar algunos de los efectos negativos que la pandemia nos ha traído. Comprender los usos de las tecnologías digitales y las aplicaciones portátiles sería parte de estos esfuerzos.

El confinamiento forzado hacia el espacio doméstico durante tanto tiempo nos conduce, por ejemplo, a la discusión de lo público y lo privado, ahora fuertemente entremezclados gracias a las tecnologías digitales. Aunque estas fronteras ya eran borrosas desde hace años con el desarrollo de los blogs personales, la tele-realidad y las redes sociales, de forma que autoras como Paula Sibila hablaban del cambio de la *intimidad* hacia la *extimidad* (Sibila, 2008), ahora

los instrumentos de seguimiento y vigilancia se han multiplicado, ya sean ilegales, para-leales o legales. Tradicionalmente, la privacidad y sus mecanismos de protección jurídica, legales y sociales se han centrado en los individuos de forma que ahora necesitamos pensar en mecanismos de protección colectivos, menos centrados en los individuos, para diseñar un concepto más amplio de la privacidad (Fernández, 2020). Antes nuestras categorías de lo público y lo privado eran claras en sus fronteras, ahora ambas se intersectan de múltiples maneras.

Las leyes y reglamentos que regulan sus fronteras deben ser revisados con detenimiento para proteger no solo a los individuos sino al conjunto de la sociedad. Por ejemplo, la reciente aprobación de la ley Olimpia en diversos estados de la República Mexicana, que sanciona la violencia digital que vulnera la dignidad y la intimidad de las personas al difundir videos y fotos íntimas sin el consentimiento de la persona implicada, nos ha permitido recordar que lo personal es político. Su vigencia no solo protege a víctimas individuales sino al conjunto de la sociedad al fomentar relaciones más igualitarias y el ejercicio de los derechos sin privilegiar solo a algunos.

Los grandes efectos que ha tenido la crisis del covid-19 en todos los ámbitos sociales, hacen necesario revisar la abundante investigación empírica sobre las interrelaciones de lo digital con las necesidades concretas de la gente y con grupos específicos de la sociedad: percepciones de riesgo, importancia de tener un cuerpo en forma, diferencias de género en los usos de la tecnología, la autopercepción y estima de sí que les devuelve el mundo digital y las formas diferenciadas en que los distintos grupos han vivido las consecuencias del covid-19 y cómo la tecnología ha intervenido en los más diversos ámbitos de la vida cotidiana como la educación, las finanzas, el comercio, el entretenimiento y la actividad física (Calvo, Deterding y Ryan, 2020; Coeckelbergh, 2020, OIT, 2021; IESCD, 2020). En esta crisis, lo sabemos, hay ganadores y perdedores.

Por último, lejos de proponer la unificación de las distintas propuestas teóricas reseñadas en este trabajo creo que la realidad actual es diversa, dispersa, situada, inequitativa y excluyente para muchos grupos sociales e individuos, por lo que la diversidad de escuelas, tendencias, conceptos y teorías, nos permite profundizar en diversos aspectos que posiblemente una sola teoría totalizante estaría lejos de lograr. En la medida en que avancen las investigaciones empíricas sobre la nueva realidad digital tendremos mejores herramientas para hacer avanzar a las distintas ciencias sociales. Esto incluye las demás aportaciones teóricas que me ha sido imposible reseñar en este trabajo.

---

## REFERENCIAS

---

Agamben, G., et. al. (2020). *Sopa de Wuhan. Pensamiento contemporáneo en tiempos de pandemias*. Buenos Aires: ASPO.

- Álvarez, E., Bellezza, A. y Caggiano, V. (2016). Realidad aumentada: Innovación en educación. *Didasc@lia: didáctica y educación*, 7(1), Enero-Marzo, 195-212. Recuperado de: <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/6568046.pdf>
- Augé, M. (1993). *Los no lugares, espacios de anonimato. Una antropología de la sobremodernidad*. Barcelona: Gedisa.
- Ball, K., Haggerty, K. y Lyon, D. (2014). *Routledge handbook of surveillance studies*. Londres: Routledge.
- Beck, U. (1998). *La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad*. Barcelona: Paidós.
- Becker, H. (1974) Photography and sociology, *Studies in Visual Communication*, 7(1), 3-26. <https://repository.upenn.edu/svc/vol1/iss1/3>
- Bell, D. (2001). *An introduction to cubercultures*. Londres: Routledge.
- Bourdieu, P. (2003) *Un arte medio, ensayo sobre los usos sociales de la fotografía*. Barcelona: Gustavo Gili.
- Brandtzaeg, P., Pultier, A. y Moen, G. (2019). Losing control to data-hungry apps: a mixed-methods approach to mobile app privacy. *Social science computer review*, 37(4), 466-488.
- Breton, P. (2000). *Le culte de l'Internet Une menace pour le lien social?*. París: La Découverte.
- Calvo, R. Deterding, S. y Ryan, R. (2020). Health surveillance during Covid-19 pandemic. *British Medical Journal*, 369. <https://doi.org/10.1136/bmj.m1373>
- Cassin, B. (2008). *Googléame. La segunda misión de los Estados Unidos*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Coeckelbergh, M. (2020). The postdigital in pandemic times: a comment on the Covid-19 crisis and its political epistemologies. *Postdigital science and education*. <https://link.springer.com/article/10.1007/s42438-020-00119-2>
- Cortazar, F. (2009). Cuerpos perfectos. Sociología de la construcción corporal en reinas de belleza y físico-culturistas, *Actual Marx-Intervenciones*, 9, 95-114.
- Da Costa, I. (2013). A guerra das digitais: identidades, hierarquias e corpos. *Universitas humanística*, 76, Julio-Diciembre. <http://www.scielo.org.co/pdf/unih/n76/n76a16.pdf>
- Díaz, C. y Dema, S. (2013). Metodología no sexista en la investigación y producción del conocimiento, en Díaz C. y Dema S. *Sociología y género*. Madrid: Tecnos, 65-86.
- Dieter, M., et. al. (2019). Multisituated app studies: methods and propositions. *Social Media + Society*, 5(2). <https://doi.org/10.1177%2f2056305119846486>
- Esmonde, K. y Jette, S. (2020). Assembling the 'Fitbit subject': A Foucauldian-sociomaterialist examination of social class, gender and self-surveillance on Fitbit community message boards. *Health: An Interdisciplinary Journal for the Social Study of Health, Illness and Medicine*, 24(3), 299-314. <https://doi.org/10.1177%2f1363459318800166>.
- Fernández, C. (2020). Hacia una privacidad colectiva: repensar las bases teóricas de la distinción público/privado en la economía de la vigilancia. *Teknokultura*.



- Revista de cultura digital y movimientos sociales*, 17(1), 69-76.  
<https://doi.org/10.5209/tekn.66844>
- Flores, D. (2020). Estéticas activistas: cultura mediática y resonancia en las movilizaciones contemporáneas. *Dígitos. Revista de comunicación digital*, 6, 181-196. <https://revistadigitos.com/index.php/digitos/article/view/175>
- Flores, R. (2009). ¿Qué es la brecha digital? Una introducción al nuevo rostro de la desigualdad. *Investigación bibliotecnológica*, 23(48), 233-239. <https://cutt.ly/WTIEBAe>
- Fotopoulou, A. y O'Riordan, K. (2017). Training to self-care: fitness tracking, biopedagogy and the healthy consumer. *Health Sociology Review*, 26(1), 54-68. <https://doi.org/10.1080/14461242.2016.1184582>
- Foucault, M. (2003). *Historia de la sexualidad 1. La voluntad de saber*. México: Siglo XXI.
- Foucault, M. (2007). *El nacimiento de la biopolítica. Cursos en el Collège de France (1978-1979)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Fox, N. (2017). Personal health technologies, micropolitics and resistance: a new materialist analysis. *Health: An Interdisciplinary Journal for the Social Study of Health, Illness and Medicine*, 21(2), 136-153. <https://doi.org/10.1177/1363459315590248>
- French, M. y Monahan, T. (2020). Dis-ease surveillance: how might surveillance studies address COVID-19? *Surveillance and Society*, 18(1). <https://doi.org/10.24908/ss.v18i1.13985>
- Frissen, V. et. al. (Eds). *Playful identities: the Ludification of digital media cultures*. Amsterdam, Amsterdam University Press. <https://cutt.ly/sTIE9VH>
- Gangadharan, S. (2017). The downside of digital inclusion: Expectations and experiences of privacy and surveillance among marginal Internet users. *New Media & Society*, 19(4), 597-615. <https://doi.org/10.1177%2f1461444815614053>
- Garrido, R. y Becker, S. (2017). La biometría en Chile y sus riesgos. *Revista chilena de derecho y tecnología*, 6(1), junio. <https://cutt.ly/5TIRqqS>
- Hakim, K. (2014). *El capital erótico: El poder de fascinar a los demás*. México: Debolsillo.
- Han, B.-C. (2012). *La sociedad del cansancio*. Buenos Aires: Herder.
- Han, B.-C. (2013). *La sociedad de la transparencia*. Buenos Aires: Herder.
- IESCD (2020). *Desigualdad en el marco de la pandemia. Reflexiones y desafíos*. Instituto de Estudios Sociales en Contexto de Desigualdades. Buenos Aires: Universidad Nacional de José C. Paz.
- Jones, S. (ed.) (1998). *Virtual culture. Identity & communication in cybersociety*. Thousand Oaks: Sage.
- Karlsson, A. (2019). A room of one's own? Using period trackers to scape menstrual stigma. *Nordicom review*, 40(1), 111-123. <https://doi.org/10.1177%2f1524839919899924>



- Kogan, L. (2005). Performar para seguir performando: la cultura fitness. *Antropológica*, 23, diciembre, 151-164.
- Latour, B. (2008). *Reensamblar lo social: una introducción a la teoría del actor-red*. Buenos Aires: Manantial.
- Le Breton, D. (2002). *Antropología del cuerpo y modernidad*. Buenos Aires: Nueva visión.
- Le Breton, D. (1999). *La sociologie du corps. Que sais-je?* No. 2678. París: Presses Universitaires de France.
- Lupton, D. (2012). Digital sociology: an introduction. Sidney: University of Sidney. <https://cutt.ly/ZTIRtrD>
- Lupton, D. (2015). *Digital sociology*. Londres: Routledge.
- Lupton, D. (2016a). *The Quantified Self: A Sociology of Self-Tracking*. Cambridge: Polity Press.
- Lupton, D. (2016b). Digital risk society, en Burgess, A., Alemanno, A. y Zinn, J. (eds.). *Handbook of Risk Studies*. Londres: Routledge, 301-309.
- Lupton, D. (2018). Lively data, social fitness and biovalue: the intersections of health self-tracking and social media. En J. Burgess, A. Marwick y T. Poell (Eds.). *The Sage Handbook of Social Media*. Londres: Sage, 562-578.
- Lupton, D. (2019). Toward a more-than-human analysis of digital health: inspirations from feminist new materialism. *Qualitative Health Reserach*, 29(14), 1998-2009. <https://doi.org/10.1177%2f1049732319833368>
- Lupton, D. (2020a). The sociology of mobile apps. En Rohlinger, D. y Sobieraj, S. (Eds.) *The Oxford handbook of sociology and digital media*. Nueva York: Oxford University Press. Recuperado de: <https://cutt.ly/UTIRoc2>
- Lupton, D. (2020b). Contextualizing COVID-19: Sociocultural perspectives on contagion, en Lupton, D. y Willis, K. (eds.). *The Coronavirus crisis: Social perspectives*. Londres: Routledge. <https://cutt.ly/jTIRsVy>
- Lupton, D. y Maslen, S. (2019). How women use digital technologies for health: Qualitative interview and focus group study. *Journal of Medicine Internet Research*, 21(1) <https://www.jmir.org/2019/1/e11481/>
- Mattelart, A. (2007). *Historia de la sociedad de la información*. Barcelona: Paidós.
- Mattelart, A. (2008). *La globalisation de la surveillance. Aux origines de l'ordre sécuritaire*. París: La Découverte.
- Mésárosová, A. (2017). *La ciudad aumentada. Experimentación artística en aplicaciones de realidad aumentada*. Tesis de doctorado. Universitat Politècnica de València. <https://doi.org/10.4995/Thesis/10251/91142>
- Mirzoeff, N. (2016). *Cómo ver el mundo. Una nueva introducción a la cultura visual*. México: Paidós.
- OIT (2021). *Covid-19 y el mundo del trabajo. Estimaciones actualizadas y análisis*. Organización Mundial del Trabajo. <https://cutt.ly/MTIRkzB>
- Peinado, M. (2015). Una maratón de escritura para reformar la Wikipedia. *El País*. 6 de marzo. <https://cutt.ly/bTIRcjh>

- Pérez, A., García, R. y Lena, F. (2021). Brecha digital de género y competencia digital entre estudiantes universitarios. *Aula abierta*, 50(1), 505-514. <https://doi.org/10.17811/rifie.50.1.2021.505-5014>
- Ruiz, D. (2011). Realidad aumentada, educación y museos. *Icono 14*, 9(2), 212-226. <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/3734470.pdf>
- Santi, S. (2018). Biometría y vigilancia social en Sudamérica: Argentina como laboratorio regional de control migratorio. *Revista mexicana de ciencias políticas y sociales*, 63(232), Enero-Abril, 247-268 <https://www.redalyc.org/jatsRepo/421/42159648010/42159648010.pdf>
- Sarasin, P. (2020). Understanding the coronavirus pandemic with Foucault? *Foucaultblog*. <http://dx.doi.org/10.13095/uzh.fsw.fb.254>.
- Sibila, P. (2008). *La intimidad como espectáculo*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Silva, L., de Lima, M., Pereira, M., Dias, A. y Vieira, A. (2018). Discriminação baseada no peso: representações sociais de internautas sobre a gordofobia. *Psicologia em Estudo*, 23, julio, 1-17. <https://cutt.ly/KTIRQaA>
- Shields, R. (ed.) (1998). *Cultures of Internet. Virtual spaces, real histories, living bodies*. Thousand Oaks: Sage.
- Smith, M. y Kollock, P. (eds.) (1999). *Communities in cyberspace*. Nueva York: Routledge.
- Sontag, S. (2006). En la caverna de Platón, *Sobre la fotografía*. México: Alfaguara, 13-44.
- Sossa, A. (2015). Estudiando la corporalidad en el gimnasio: reflexiones prácticas para las ciencias sociales. *Methaodos. Revista de Ciencias Sociales*, 3(2), 192-206. <https://doi.org/10.17502/m.rcs.v3i2.81>
- Tello, E. (2007). Las tecnologías de la información y comunicaciones (TIC) y la brecha digital, su impacto en la sociedad de México. *RUSC. Revista de universidad y sociedad del conocimiento*, 4(2). <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/2521723.pdf>
- Thomson, K. (2020). By the light of the corona (virus): revealing hegemonic masculinity and the double blind for men in responding to crisis. *Health sociology review*, Julio, 149-157. <https://doi.org/10.1080/14461242.2020.1784773>.
- Toner, J. (2018). Exploring the dark-side of fitness trackers: Normalization, objectification and the anaesthetisation of human experience. *Performance Enhancement & Health*, 6(2), 75-81. <https://doi.org/10.1016/j.peh.2018.06.001>.
- Toudert, D. (2019). Brecha digital, uso frecuente y aprovechamiento de Internet en México. *Convergencia, revista de ciencias sociales*, 79, enero-abril. <https://doi.org/10.29101/crcs.v0i79.10332>.
- Turkle, S. (1997). *La vida en la pantalla. La construcción de la identidad en la era de Internet*. Barcelona: Paidós.
- Turner, B. (1994). Avances recientes en la teoría del cuerpo, *Reis*, 68(94), 11-39.

- Vigarello, G. (2011). *La metamorfosis de la grasa: historia de la obesidad*. Madrid: Península.
- Wajcman, J. (2017). *Esclavos del tiempo. Vidas aceleradas en la era del capitalismo digital*. Barcelona: Paidós.
- Yehya, N. (2021). *Mundo dron. Breve historia ciberpunk de las máquinas asesinas*. México: Debate.
- Zapata, R. (2006). La dimensión social y cultural del cuerpo. *Boletín de antropología*, 20(37), 251-264.
- Zuboff, S. (2020). *La era del capitalismo de vigilancia. La lucha por un futuro humano frente a las nuevas fronteras del poder*. Barcelona: Paidós.



Este trabajo está sujeto a una [licencia internacional Creative Commons Attribution 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/)

---

## EL MALESTAR EN LA CULTURA (DIGITAL): IMAGEN, IMPOTENCIA Y ARCHIVO FICCIONAL

\* \* \*

## *CIVILIZATION AND ITS (DIGITAL) DISCONTENTS: IMAGE, IMPOTENCE AND FICTIONAL ARCHIVE*

---

**Edgar Miguel Juárez-Salazar<sup>1</sup>**

---

**Sección:** Artículos

**Recibido:** 23/07/2021

**Aceptado:** 27/09/2021

**Publicado:** 20/11/2021

---

### Resumen

El presente artículo reflexiona tres claves centrales para comprender el malestar en la cultura digital. Partiendo de una relectura de la ya clásica obra de Freud tratamos de leer la imagen y su relación con el circuito lingüístico de mercancías del capitalismo. El primero de los elementos analizados reside en la importancia que los sujetos virtuales otorgan a la imagen y cómo ésta configura administraciones psicológicas. Estas disposiciones despliegan una administración del mundo psicológico de los sujetos que es aprovechada y reproducida por las plataformas digitales. El segundo punto elucida la relación entre las imágenes y la impotencia de los sujetos supuestamente activos en las redes sociales. La impotencia es entendida como un circuito donde la imagen se intercambia con las disposiciones de la organización perceptiva del mundo digital. Finalmente, el tercero elucida las formas ficcionales de archivar la vida mediante videos, *selfies* e imágenes pobres en las cuales puede habitar la perpetuación de las exigencias del capitalismo y también la resistencia a los embates del *big data*.

**Palabras Clave:** macrodatos; capitalismo; deseo; goce; plataformas digitales.

---

---

<sup>1</sup> Profesor de la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco. Correo electrónico: [edgar.jusan@gmail.com](mailto:edgar.jusan@gmail.com)

### **Abstract**

This article discusses three crucial keys to understand the uneasiness in digital culture. Starting from a re-reading of Freud's classic work, we try to read the image and its relationship with the linguistic circuit of capitalist commodities. The first of these chapters, analyzes the role that virtual subjects give to the image and how it configures psychological management. These arrangements deploy an administration of the subject's psychological world that is exploited and reproduced by digital platforms. The second item elucidates the relationship between images and the impotence of subjects supposedly active in social media. Impotence is conceived as a circuit where the image is exchanged with the dispositions of the perceptual organization of the digital world. Finally, the third section explains the fictional forms of archiving life through videos, selfies and poor images in which the perpetuation of the demands of capitalism and also the resistance to the onslaught of big data can inhabit.

**Key words:** big data; capitalism; desire; jouissance; digital platforms.

### ***Freud is not an old baby boomer***

A finales de la década de los años veinte, Sigmund Freud (1930) había finalizado un manuscrito singular escrito por etapas. La obra completa enviada a galeras llevaba en un principio el nombre *Das Unglück in der Kultur*, algo así como “la infelicidad en la cultura”. De último momento, el fundador del psicoanálisis decidió cambiar *Unglück* por *Unbehagen* que se traduce regularmente por malestar, aunque también puede significar incomodidad, inquietud o desasosiego. De tal suerte que *El malestar en la cultura* podría traducirse también como la incomodidad, la inquietud o el desasosiego en la cultura. Este último título pareciese quizás uno de los más apropiados para definir las andanzas del sujeto actual en la cultura digital.

Partiendo de una traducción un tanto diferente aparecen dos preguntas cruciales que detonan el recorrido del presente escrito: ¿No es Freud lo suficientemente viejo para decir algo novedoso sobre la cultura digital? Y, como punto coyuntural, ¿no son las *apps*, las mensajerías instantáneas, el *social media* en general, las fuentes imperiales del desasosiego contemporáneo? La lectura de estas preguntas va más allá de un simple anacronismo o de un juicio timorato sobre los efectos de la cultura digital en las sociedades contemporáneas. Apuesta, singularmente, a presentar mecanismos digitales mediante los cuales, las redes sociales, como el soporte de imágenes e interacciones reducido a un yo digital; el *big data*, en tanto acumulación y distribución de millones de datos utilizados de modo algorítmico para conducir al yo; y las aplicaciones móviles que detentan la hiperconectividad y suministro de los datos, constituyen nuevas modalidades de inscripción de malestares subjetivos que ya habitaban en la cultura desde hace bastantes años.

El escrito de Freud es más que un pretexto para pensar el perpetuo caos de la cultura actual. Abrir nuevamente un escrito *sociológico* fechado en 1930, es aquí una provocación en tiempos de las ansias por la novedad escritural y sus constantes *updates*. Quizás hablemos aquí de un retorno constante que no cesa de manifestarse ante los nubarrones de la exigencia cultural. El verbo retornar, siguiendo esta línea, no significa necesariamente regreso o volver a un lugar o situación. Su matriz es mucho más interesante e implica también *retorcer* nuevamente algo; este es el principal motivo de escribir *hic et nunc* sobre el malestar en la cultura digital. Retorcer el análisis de la imagen, su datificación y su relación con el mundo digital desde el pensamiento freudiano para clarificar el impacto molesto, insatisfactorio e impreciso de una cultura que se supone libre-pensadora, *mentalmente* abierta, progresista y plural. Retornar a Freud es pensar con Freud y no cerrar(se) a Freud. Para ello es fundamental en este escrito explorar con Freud las diversas cuitas del malestar en la civilización. Muchos eruditos psicosociales y mentes bien pensantes sin duda alargarían aquí un: *Ok, Boomer!* a los postulados de Freud. Sin embargo, tal vez, y sólo tal vez, Freud como *pre-baby boomer*, decía en el primer tercio del siglo XX cosas que siguen



*repitiéndose* en nuestro mundo actual, cuestión que implica una disyunción exclusiva lógica ineludible: o Freud es insuperable o muy poco hemos progresado en cien años.

La razón primordial de esta repetición no está sólo en la pasión por la técnica en el mundo capitalista vigente, sino más bien en la estructura repetitiva de los malestares en la cultura que definen, desde nuevos dispositivos y plataformas, viejos problemas en la realidad social y política de los seres hablantes. En este tenor, el pensador esloveno Samo Tomšič (2015) alude al escrito freudiano en cuestión y sugiere que un título más exacto sería "el malestar en el capitalismo", pues esta cultura no es otra cosa que la relación entre sujetos afectados estructuralmente por las "sociedades industriales" que proyectaron un "consumismo insaciable", "crisis económicas" y, fundamentalmente, "explotación" (p.24). La técnica en la imagen, en los contornos del *big data* y las aplicaciones, puede dar fe del desasosiego estructural de modo más directo, vertiginoso, insaciable y casi perpetuo por el que el capital ha desplegado su mancha reiteradamente en los avatares culturales a nivel globalizado. Es por esto que las diferencias culturales parecen quedar, cada vez más, bajo la sombra de un hiperconsumo *neutro* y casi indiferenciado entre los sujetos en el mundo.<sup>2</sup> Debido a esta condición desplegaremos dos recorridos que están emparentados de forma consecuente. Por un lado, se planteará un análisis en torno a cierta pasión por la imagen en la cultura digital y, por el otro y como corolario, la formalización de las ficciones como un despliegue imaginario-simbólico que se almacena, distribuye y organiza en el *social media* teniendo como finalidad mostrar los modos compulsivos y repetitivos de goce por la acumulación y la auto-explotación en los confines de las imágenes pobres y el mundo del *selfie*, en tanto imagen auto-capturada, que delimita los contornos del yo en el neoliberalismo.

El recorrido del presente escrito intenta ensayar un camino alrededor de particularidades que el autor de este escrito ha podido percibir dentro de las dinámicas sociales en redes sociales. Esto, en efecto, puede alertar sobre la pertinencia metodológica del escrito. Sin embargo, la discusión alrededor de los elementos constantemente reconocibles en redes digitales da cuenta de la proliferación de mensajes comunes que pueden ser discutidos con determinadas teorías de la imagen y la articulación de éstas con las prácticas acumulativas del mundo digital. Freud, en este sentido, es un pretexto indispensable para pensar alrededor de esas dinámicas y los avatares que tiene la cultura digital contemporánea en los dispositivos sociales. Más allá de ser un tratado propio de los denominados *cultural studies*, la propuesta sitúa la pertinencia de un enramado social muy estandarizado y adaptado a las determinaciones ideológicas globales que parecen determinar gran parte del mundo digital. Quizás esta generalización ya podría alertarnos, adicionalmente, sobre la obsoleta

---

<sup>2</sup> Desde una perspectiva sociológica Bauman (2012) y Lipovetsky (2002) han dado fe de las implicaciones de esta pasión exacerbada por la circulación y el consumo en escenarios sumamente volátiles y frívolos.

posición de pensar el mundo fraccionado en Estados-nación. Los recortes *experienciales* que sirven para ilustrar el escrito están ceñidos a elementos que ejemplificarán las diversas lecturas realizadas en el texto utilizando a Freud para pensar algunos efectos, no como si Freud ya los hubiera previsto sino para trabajar con él y sus alcances.<sup>3</sup>

### **Imagen, percepción y el mundo psicologizado**

La cuestión de la imagen ha permeado muchos de los estudios en las ciencias sociales y las humanidades. Sin embargo, la disciplina que quizás más puede decir al respecto, indiscutiblemente, es la lingüística. Fue Roland Barthes (1986), en *Lo obvio y lo obtuso*, quien se encargó de analizar sin presura cómo las imágenes además de comunicar, son artilugios “polisémicos” que, de “un modo subyacente a sus significantes”, producen una “cadena flotante de significados” de los cuales “el lector se permite seleccionar unos determinados e ignorar todos los demás” (p.35). La imagen es, desde siempre, un recorte con aires de completud o universalidad comunicativa. No obstante, siguiendo a Barthes, el lector de la imagen recorta y al hacerlo, la imagen es reconstruida como un fragmento que organiza diversos sentidos, los administra. El problema central de lo anterior es qué sucede con aquello que no es seleccionado y que, en efecto, sigue siendo parte de la imagen.<sup>4</sup> En este punto se ponen en juego dos elementos clave: la percepción y el recorte. Nos ocuparemos primero de ellos dos. En sí mismo, el apartado pretende ser una especie de segunda introducción a todo el recorrido que realizaremos que intenta elucidar una relación específica y estructural entre la imagen y el lenguaje.

Gilbert Simondon apreció con amplia claridad los límites de los modos de percibir y los límites de aquello que era esencialmente aprehensible. En sus palabras, uno de los pilares de la percepción —además del espacio y el tiempo— es el “contexto social” que está definido, y aquí está lo verdaderamente importante, como “observaciones y comparaciones diacrónicas o sincrónicas”. Estas condiciones pueden, ulteriormente, ser sometidas a “la experiencia” (Simondon, 2012, p.307). Podríamos sostener que la percepción, en cierta medida, está manchada o impregnada de la organización simbólica y de la orientación del significante mismo en una sociedad en tanto creación simbólica. Conviene aclarar en este punto que, desde Saussure (1916), un significante no es otra cosa que

---

<sup>3</sup> Hay en la literatura psicoanalítica algunas aproximaciones semejantes a las realizadas en el escrito cuando menos en su forma, véase Žižek (2002 y 2006), en donde el estilo ensayístico estriba en leer los avatares de la cultura cotidiana, mediante los diversos sesgos que en ella se elaboran e interpretan territorios opacos y, a su vez fundamentales, para pensar las representaciones culturales.

<sup>4</sup> Didi-Huberman (2010) señala la problemática de la certeza en la “legibilidad” la imagen y su efecto de malestar al quedar frente a ella a partir de ciertas exigencias estéticas que en ella se condensan (pp.14-15).

una imagen acústica que consolida los registros estructurales de la experiencia humana.

Es relevante que, el mismo Simondon (2012), dé cuenta ya que la percepción del "socius" no es sólo objetiva sino también "simbólica", una institución del registro espacial y temporal que sólo puede producirse gracias a la significación (p.307). Lo anterior dilapida de manera consistente la fe obstinada en el registro empírico de la percepción visual, en tanto mero proceso psicológico básico, pues la imagen ya ha sido *afectada* estructuralmente por un registro simbólico. En los términos de Simondon (2009) tendríamos que pensar que lo que llamamos psicológicamente un individuo en el mundo, sólo puede vivirse en tanto pensamiento desde una suerte de "mundo psicológico" que no es otra cosa que creación transindividual donde su mundo psicológico aparece como una condición a posteriori de la existencia (p.355). El pensamiento, nuestra percepción psicológica, es algo más una simple aprehensión ya gestionada por el mundo consciente, un canal de distribución ideológica que debe ser articulada en las vicisitudes del "material sónico" (Voloshinov, 2009, p.53).<sup>5</sup> En resumen, podríamos señalar que la cualidad lingüística de la percepción de una imagen reside precisamente en su nivel de afectación por la materialidad del signo lingüístico y más específicamente del significante y no en una mera percepción psicologizada en el sentido. Este asunto establece, gracias a la imagen acústica, que el signo no sea necesariamente un cierre último de sentido o significación, cuestión que puede echarnos encima algunas posiciones clausuradas a la significación de la lingüística en especial en el pensamiento estructuralista (Cfr. Culler, 1975).<sup>6</sup>

Una imagen no solamente refleja un contenido evidentemente claro sino modos de inscripción contingentes y múltiples de una realidad ideológica y simbólica que no cuadra a la perfección en la vida del sujeto. En términos más claros, no se trata de que una imagen valga más que mil palabras o que la imagen comunique sino de cómo el sujeto encuadra (o le encuadran) determinada forma de percepción a nivel psíquico, mediante un significado, para observar y desechar lo que en teoría no interesa dentro del mismo encuadre de la imagen.<sup>7</sup> Pensemos

---

<sup>5</sup> La perspectiva de Voloshinov, desde nuestra perspectiva, teje un lazo fortísimo con la perspectiva marxista y esto la posiciona de un modo crítico con el lenguaje y la ideología. Es conocida su crítica a la "hipersexualidad" de Freud, aunque quizás, en el territorio del lenguaje, ambas posiciones eran muy cercanas. Cfr. Voloshinov (2013).

<sup>6</sup> El mismo Culler (2014) hace una excelsa defensa del modelo barthesiano estructuralista preocupado por el lugar del lector en la producción de signos y su apuesta por las "cualidades plurales" del signo y el escrito. Cuestión que contrarresta la pasión estética por analizar los detalles propios de las posiciones más ortodoxas en la lingüística (pp.89-90).

<sup>7</sup> La denominada visión de paralaje, propuesta por el esloveno Slavoj Žižek (2006a), da cuenta de que puede observarse un "objeto" que "aparentemente se desplaza" en medio de la organización de una imagen o una secuencia fílmica de imágenes, lo que permite una forma diferente de visión alejada del detalle y centrada en aquello que descoloca al espectador y a la imagen misma (p.25).

esto en un ejemplo cotidiano: cuando observamos *TikTok* o *Instagram*, la imagen propulsa un contenido ideológico que puede leerse en tanto supuesta totalidad y eso puede asumir cualquier lógica sobre la imagen que vemos, o la personalidad psicológica de quien *cuelga* el post o la imagen. Lo interesante no está en resumir la imagen a lo ideológico o a la personalidad individual de quien postea cualquier frivolidad en estas redes. Por el contrario, debemos mirar en el soporte estructural que nos hace desechar lo que no sería relevante dentro de la imagen misma. Aún más, al mirar, por ejemplo, cualquier imagen de un sujeto cualquiera en una alberca con una vista pletórica del mar, aceptamos una supuesta totalidad que nos haría pensar treinta mil cosas ordenadas alrededor de la imagen, y si esto es posible, es debido a que nuestro psiquismo ya está medido en las mismas claves de lo observado. Es decir, hay una estructura organizada que establece los límites del sistema simbólico de la cultura.

Más allá de la llamada hipertextualidad que ronda las aplicaciones y el mundo digital, el atolladero de la estructura es también el artefacto que delimita una neutralidad vía el significado en la *res cogitans*. El mundo psicológico, además de estar completamente ideologizado, necesita modos de reproducción de las dinámicas explotadoras y esto debe hacerse intentando domeñar desde la estructura toda posibilidad de desequilibrio en el sistema simbólico. Cuando algo desequilibra el modo de circulación normalizado de la significación, resulta indispensable generar diques, establecer puentes, asertividades y mandatos idílicos para que el yo pueda *navegar* en los límites impuestos de su estructura simbólica. Si pensamos que desde el descubrimiento de las pulsiones inconscientes hay una resistencia negativa a la organización positiva del mundo, entonces es plausible definir que la imagen entregada a la circulación dentro de las claves del goce, hace de los sujetos algo más que autómatas y consumistas: genera estabildades y exigencias gozantes.<sup>8</sup>

Estas exigencias dadas por la ordenanza del sistema simbólico de la cultura se convierten en modos perpetuos de hacer productivo y acumulador el trabajo de lo inconsciente. Freud (1930) en *El malestar en la cultura* vaticinaba que “el hombre se ha convertido en una suerte de dios prótesis, por así decir, verdaderamente grandioso cuando se coloca todos sus órganos auxiliares; pero estos no se han integrado con él, y en ocasiones le dan todavía mucho trabajo” (p.90). Nuestras prótesis, nuestros dispositivos tan inteligentes, no es que se integren con nosotros, sino que actualmente producen sus propias claves de significación, su propia lengua para definir nuestra realidad. Quizás la prótesis más certera sea la *tecnociencia* que hace que nuestro lenguaje quede definido en el principio de realidad que ella establece y por la cual los sujetos modifican, piensan, construyen y difunden su parcializada lectura del mundo.

---

<sup>8</sup> Para Lacan, el concepto goce está producido en el campo del significante, en lo que denomina gran Otro que funciona estructuralmente como un ente autónomo. El goce es una renuncia que produce un excedente simbólico que Lacan (1968) posiciona homológicamente con la plusvalía de Marx. De ahí la necesidad de la circulación.

En este sentido, la psicología y las formas de psicologización establecen también las formas de *habitar* el mundo respondiendo a los estándares tecnológicos y científicos. Partiendo de un estándar de *buenas prácticas* y de promesas de la felicidad a toda costa, el *complejo psi* ha diseñado dinámicas repetitivas de la neutralidad y la impotencia por las que Freud puede ayudar a pensar en la regulación del deseo de los sujetos en el mundo actual.<sup>9</sup> La medida del malestar en la cultura en los medios digitales habita ordenando el deseo y el placer, lo trágico y lo ambiguo, lo siniestro y lo impredecible para fijar como meta un goce absoluto, un "goce supremo" que habita en la "soberana felicidad" semejante al del dios aristotélico (Aristóteles, 1875).

Este goce que, mediante las imágenes es sustancialmente discursivo, modifica la política de las imágenes en redes sociales.<sup>10</sup> El sujeto cree domeñar todo aquello que atraviesa las directrices del sentido y, como efecto lógico, se supone poder y tiranía. Como muestra Sadin (2018), "el posteo de imágenes en las redes sociales" además de "halagar el ego" hacen que el sujeto "refuerce la sensación de ser continuamente dueño de la propia vida" (p.234). Lamentablemente, la "microtiranía" usando los términos de Sadin, es una vana e incisiva ilusión como la de cualquier dios. Esta inversión del régimen tiránico, ahora dependiente de micro sujetos posteando imágenes, no es otra cosa que la demanda de la estructura del sistema simbólico en los sujetos. El deseo se convierte en voluntad y por ello deja de ser negativo, afrentador, inquietante y dislocante de la realidad. La voluntad tiránica es la administración del goce y sus excesos en aras de la supuesta libertad de expresión.

Las imágenes convertidas en datos y analizadas con algoritmos responden a una continuación del psiquismo normalizado y centrado en el yo. La microtiranía del yo y su voluntad, pretendidamente autónoma, reproducen la supuesta estabilidad de la instancia psíquica del yo. El capitalismo de plataformas es perfectamente consciente de ello y, en la contemporánea apuesta por la técnica, la información ceñida al entendimiento de un mensaje es estéril como cualquier análisis de la conducta. Barbara Cassin (2014) recuerda que "la noción contemporánea de información tiene por horizonte explícito un conductismo apoyado en el *feed-back*" (p.76) y no la lectura de un aparato psíquico como en los referentes freudianos. La voluntad de la conducta tiránica es, desde lo anterior, un señuelo que reconforta al yo que intenta perpetuamente gobernarse buscando la felicidad.

Freud señaló repetidamente que el yo no es *amo* en su propia casa. Los yoes reproducidos en las imágenes digitales confirman que no habría una posesión

---

<sup>9</sup> Sara Ahmed (2015) define que las emociones se han "psicologizado" y por ello el sujeto *psi* supone controlar desde su interior su emocionalidad, aunque esta provenga de "lógicas sociales y culturales" (p.32).

<sup>10</sup> Esta política de las imágenes es en estricto sentido una política económica centrada en la circulación de los signos de modo cercano a la idea de Baudrillard (1982) sobre las relaciones económicas que están desplazándose en la cultura.

última de la imagen del yo colocada en redes. Tal vez habrá que pensar en las imágenes circulando como nuevas adaptaciones del yo al capital y el surgimiento de malestares estructurales que pretendidamente pueden ser evitados por la confianza ciega en la autonomía del yo. Dicho todo lo anterior, vemos que la reproducción del mundo psicológico en la cibercultura, estas nuevas formas de comunicación mediante las plataformas digitales pre-configuradas con un psiquismo arquetípico,<sup>11</sup> aumenta el nivel de exigencia cultural que, cuando menos en la azarosidad de la vida cotidiana de Freud, no era tan severo.

### **El imperio de las imágenes y su relación con la impotencia**

Observamos cierta totalidad en la imagen que descarta posibilidades contingentes de la vida del sujeto, pues nuestra percepción es llevada a la cerrazón del sentido. Desde nuestro punto de vista, esta es una de las cuestiones más relevantes de la propulsión de las imágenes en las redes sociales: hacer circular las imágenes apostando a un cierre de sentido mercantilizable. Poco importa si amamos, odiamos, detestamos, vanagloriamos o criticamos lo que observamos en las redes; todo nos vuelve a conducir a una organización psíquica, estructuralmente ya determinada previamente, que se perpetúa en las imágenes y es por ello que gozamos, en el sentido lacaniano, del escroleo *ad finitum* del sentido. Es en el *zapping posmoderno* en donde la atención específica sobre la imagen queda sometida a aquello que cierra y clausura nuestras interpretaciones al momento de fijar nuestra atención. Siguiendo a Merleau-Ponty (1945), "la atención no es ni una asociación de imágenes, ni un retorno hacia sí de un pensamiento que ya es maestro de sus objetos, sino la constitución activa de un objeto nuevo que explicita y tematiza lo que hasta entonces solamente se ofrecía a título de horizonte indeterminado" (p.52).

En este último punto, la atención es el primer encuentro de recorte sobre la imagen. No recortamos la imagen a placer o por un simple encanto o un displacer convertido en píxeles. En el momento de mirar la imagen, el sujeto que escrolea despliega la delimitación simbólica previa y alienada de su psiquismo y con ello habita una ilusión individualizada de que puede pensar, juzgar, criticar e incidir mediante una publicación y generando comentarios. Como señala el esloveno Slavoj Žižek (2013), "la mirada denota al mismo tiempo poder (nos permite ejercer control sobre la situación, ocupar la posición de amo) e impotencia (como portadores de una mirada estamos reducidos al papel de testigos pasivos [...]). La mirada es una encarnación perfecta del 'amo impotente'" (p.125).

---

<sup>11</sup> Jan de Vos (2013) habla de una pre-configuración subjetiva bien delimitada del yo en el mundo digital que utiliza la alimentación algorítmica y no de multiplicidad de subjetividades en red. Es por esto que es agudizada la psicologización, es decir, el proceso en el que ciertas psicologías específicas se alojan en el entendimiento colectivo del sujeto, su entorno y su representación y reproducen una psicología específica en el sujeto.



Algunos *momazos* de la *old school* dan cuenta de manera muy singular de estas posiciones, por ejemplo, la conocida y ya *clásica* figura de *Hide The Pain Harold* que, pese a la ironía y demás astucias, sufre y controla su realidad:

**Figura 1**

*Hide the pain Harold*



*Nota.* Este meme, ampliamente viralizado, proyecta la sonrisa angustiante de Harold y ha tenido un sin fin de adecuaciones. Tomado de Plumas atómicas, 2019 (<https://t.ly/qEc7>).

O la ilusión de control petulante de la vida mediante las metáforas cibernéticas donde el sujeto supone controlar la vida mediante su cercana e íntima relación con los dispositivos digitales como sucede con *Friki Face*.

67

**Figura 2**

*Meme elaborado desde la base de Friki Face*



*Nota.* Esta adaptación de un meme muestra los arriesgados límites en la vida digital. Tomado de Frikinero, 2021 (<https://t.ly/o5OC>).

Llevando lo anterior a los términos de Jacques Lacan podemos elucidar que la mirada está esencial y perpetuamente destinada a ser un intento de control sobre los recortes que constituyen una totalidad imaginaria. En este punto lo imaginario hace referencia estrictamente a una condición de imagen y no de algo solamente

ilusorio sino virtual. Esta virtualidad alienadora de la imagen, es la que permite reconocer “el umbral del mundo de lo visible” que da forma al yo (*moi*) y que edifica las más diversas e incluso disparatadas construcciones de la realidad (Lacan, 1949, pp.100-101). El individuo construye con la mirada una representación virtual que lo conmina a intentar controlar y definir el mundo desde una percepción ya hecha de palabras y lienzos visuales. Incluso, aunque este ser no pueda hablar, muchos videos en *TikTok* carecen de palabra hablada y se centran exclusivamente en el movimiento. Es por esto que el sujeto que escrolea, produce o navega entre las imágenes, tal vez puede suponer que su opinión, posicionamiento o crítica, puede ser profundamente relevante. Sin duda lo es, pero en los límites de la propia ficción de su yo *interactivo* que desecha otras posibilidades simbólicas dispuestas en las imágenes.

Estos dos últimos párrafos hablan de una característica fundamental producida en el imperio de la imagen: la impotencia. A primera vista, los recortes de sentido producidos en las imágenes cuando se escrolea podrían remitirnos, como vimos, al viejo término del *zapping ad finitum* y sus avatares en las supuestamente sociedades cansadas (Han, 2015). Sin embargo, quizás las cosas sean políticamente más entretenidas. La cuestión de la impotencia no está relacionada aquí con no poder responder ante una situación y tampoco refiere una pasividad. Por el contrario, el sujeto impotente, en el territorio de la cultura, es un sujeto particularmente activo. Si bien podríamos hablar del conocido término acuñado por Robert Pfaller (2014) de interpasividad en la relación con los objetos, nuestra propuesta opta por recuperar el sentido de la reproducción sociocultural del sujeto activo-impotente debido a que esta posición de sujeto (entendido como pura escisión del significante para Lacan) responde a las exigencias de un sistema simbólico diversificado, amplio, tolerante y consecuente con el espectador.

Siguiendo a Lacan podemos sugerir que el sujeto “piensa”, “calcula” y “goza” de su realidad mediante el sistema simbólico de la cultura (el Otro con mayúscula), el tesoro de los significantes como él lo denominó. Lo interesante es que ese *uso ficcional*: pensar, calcular y gozar, hace que el mundo circundante quede remitido a “la función imaginaria que encarna la impotencia”. La impotencia puede ser muy activa, poderosa, críticamente pensante, pero está por lo menos, hasta antes del último minuto de la *interacción* entre imágenes, anudada en la limitada significación del significante y hace que el soporte del fantasma (condición ideológica productora de sentido) haga una rearticulación y apropiación constantes de esta condición azarosa y enigmática del significante (Lacan, 1971, p.239). Mediante el fantasma, ese soporte exterior, social, fantasioso y no necesariamente ilusorio por el que el sujeto cree comunicarse y tejer relación con su semejante, queda tejida una dinámica política e ideológica por la que, cuando escroleamos, ya no solamente recortamos *psíquicamente* la imagen, sino reproducimos el mandato específico de la cultura a gozar de modos determinados y limitados, un goce *ad finitum*. El sujeto nada en la impotencia,

pues en las imágenes, además de la ideología, ha reproducido algo más que un mecanismo de consumo un exceso de goce (plus de goce) paralizante.

La relación entre la imagen y el escoleo parece algo más complejo que simplemente asumir que al observar *YouTube*, *Instagram* o *TikTok* el sujeto sea presa y contribuyente del consumo visual en masa. Para describirlo de una mejor manera, existe a nivel de la estructura simbólica una distribución de valores, en el sentido económico y político del término. Estructuralmente hablando, el sujeto impotente supone fantasmáticamente *estar activo* en redes. Su relación además de ser *vouyerista*, o incluso pasiva-activa al dedicarse solamente a observar lo que otros postean, genera una movilización de datos y también de pasiones administradas como valor. En este punto, el término goce no debe leerse sólo como usufructo de algo, sino como una relación particular del sujeto con el saber. El saber, del mismo modo es, en términos lacanianos, una relación estrictamente discursiva entre significantes y no un conocimiento que implicaría sólo la aprehensión de un sujeto con los objetos en su delimitación de la experiencia.

Los significantes en el sistema simbólico de la cultura toman el lugar de un valor.<sup>12</sup> Es por esto que pueden administrarse y hacerse circular como saberes que producen seres gozantes, hay una economía libidinal porque hay una economía política (Véase McGowan, 2004; Dahmer, 1973; Lyotard, 1974 y Tomšič, 2019). Cuando nos vinculamos mediante el fantasma con los dispositivos tecnológicos encontramos también un modo gozante y repetitivo por el cual los valores discurren en un circuito cerrado, un *ad finitum* del goce. Es allí donde adviene la impotencia incisiva del sujeto conminado a la verdad recortada por el saber que reproduce los modos del capitalismo gozante y evanescente.<sup>13</sup> Cuando miramos la economía de las imágenes observamos, además del montaje de una sociedad del espectáculo mercantilizado, una compulsión exteriorizada por repetir los mismos márgenes de sentido en la vida digital común. La impotencia del sujeto *scroller* y el fisgón, se focaliza en expresarse y lo hará por siempre, con mucha o poca brillantez, pero en última instancia tanto el erudito como el torpe, el holgazán como el proactivo, el *influencer* como el contumaz siguen el mismo mandato impositivo del saber y el goce mediante el comercio de las imágenes.

No sería descabellado suponer, desde esto último, que la cansada proliferación de *matches*, secuencias, *stories* y demás producciones en la vida digital tengan administradas a tantas personas que hacen lo mismo una y otra

---

<sup>12</sup> Freud (1930) habla justamente de una "economía de la felicidad" al mencionar la relación entre la técnica y el progreso humano haciendo alusión a la comunicación telefónica a largas distancias. Al criticar dicha economía desde su ilustrado pesimismo refiere que todas las "satisfacciones" del progreso encuentran un "gocce" en el "contento barato" (p.87).

<sup>13</sup> Bandinelli y Bandinelli (2021) encuentran, a partir de su análisis sobre las relaciones en las apps de citas, por ejemplo, que "la dinámica repetitiva de deslizar y hacer coincidir replica la lógica de acumulación del capitalismo y su promesa siempre renovada de satisfacción total a través del consumo de mercancías" (p.192).

vez. El significado del *hashtag* es el modo más específico del recorte sobre la imagen, pues congrega conglomerados de estas en la misma clave en donde parece perderse el sentido polisémico de la imagen en cuanto tal. Y este recorte, desde cierta óptica, es sustancialmente político debido a una externalización que habita en el psiquismo del sujeto como veremos más adelante. Evidentemente, todo esto no es ninguna novedad ya que Guy Debord (1967), en su conocido libro *La sociedad del espectáculo*, escribió puntualmente: "la alienación del espectador a favor del objeto contemplado (que es el resultado de su propia actividad inconsciente) se expresa de este modo: "cuanto más contempla menos vive; cuanto más acepta reconocerse en las imágenes dominantes de la necesidad, menos comprende su existencia y su propio deseo. La exterioridad del espectáculo en relación con el hombre activo se hace manifiesta en el hecho de que sus propios gestos dejan de ser suyos, para convertirse en los gestos de otro que los representa para él" (p.49).

Debord hace con lo anterior, una alegoría futura y puntual de aquello del deseo, que termina siendo pura repetitividad y compulsión en la reproducción de las imágenes. El sujeto es y supone vivir desde esas imágenes que escrolea y produce en su política de la impotencia. Incluso si continuamente lanza eslóganes de transformación y cambio social. Aunque estos usos *revolucionarios* pueden tener algunas transformaciones o efectos inmediatos en las sociedades; lo cierto es que llevan en el fondo un sinfín de otras formas de economía libidinal como el odio, el resentimiento, la moralidad, la cerrazón y, puntualmente, la definición clausurada del sujeto político de completud, vía la identidad, en un sólo modo de significación.<sup>14</sup>

En paralelo, Lacan (1968) observó cuidadosamente la homología entre el plus-de-goce, un exceso de goce ubicado de manera forzada en un objeto empírico y la plusvalía marxiana. Esta homología estructural sirve también para comprender el uso de las imágenes más allá de la circulación evidente de la riqueza del capital. En el régimen dictatorial de la imagen, el capitalismo ha encontrado no sólo un receptáculo idóneo para la circulación de las mercancías y un *modo de lectura* mediante las lógicas algorítmicas. El funesto capitalismo explota también estructuralmente los recuerdos, las ilusiones, los imaginarios, las prácticas sociales y cualquier otra cosa susceptible de ser encuadrada en una imagen en tanto objeto circulante. El malestar de la cultura está estructuralmente constreñido en las formas de circulación de las imágenes acústicas, en tanto que es un circuito que captura e incita la compulsión a la repetitividad del significado.

La política de las imágenes ha consistido en explotar la impotencia del sujeto virtual, el fisgón y el hiperactivo, perpetuando una reproducción de la estabilidad gozante mediante los objetos significados. El sujeto se ve conminado a producir imágenes que se conviertan en sí mismas en objetos de circulación de la

<sup>14</sup> Para agudizar estas críticas véase sobre la utilidad económica de la protesta Heat y Potter (2005); en torno a la postcensura y las lógicas morales del control en la *social media* véase Soto Ivars (2017 y 2017a) y sobre la identidad Bernabé (2018).

economía política (sujetos auto explotándose y reconociendo regocijo en su explotación) y libidinal (placer de exhibición, displacer por no recibir los suficientes *likes* o viceversa, etc.). Es sumamente curioso en este punto que Freud, en *El malestar en la cultura*, al hablar de la belleza trace una relación particular con la economía libidinal en torno nuevamente a la felicidad. Para Freud (1930), "el carácter de la belleza parece adherir a ciertos caracteres secundarios" (p.83). Son esas formas ulteriores las que están ligadas a una economía libidinal, a una circulación de los afectos y a la búsqueda de una *ganancia* placer si se quiere.

Freud advierte también que ni la ganancia de placer ni la evitación del displacer se corresponden con la "exigencia irrealizable" de ser felices. Pero aún hay algo más curioso en este asunto, Freud (1930) encuentra un punto intermedio entre las disposiciones económicas y políticas mediante el empuje hacia la satisfacción. Esto podría hacernos pensar que, por una parte, la posición del individuo "erótico" y de "autosuficiencia narcisista", que dicho sea de paso es como suele definirse errónea y psicológicamente a los usuarios de *Instagram* o *TikTok*, y los "hombres de acción" que prueban su "fuerza" de manera exterior entregándose a las pulsiones sin el límite de la cultura. En medio de estos dos actores, Freud sitúa a quienes intentan regularse con la cultura y evitar cierto displacer generado por la pulsión no sometida a la cultura como individuos intermedios, impotentes si se quiere, y donde podemos ubicar a los usuarios de las redes mencionadas; los cuales están entregados a "la insuficiencia *técnica* de la vida elegida con exclusividad" (p.83). Las cursivas que son nuestras, reflejan que la cuestión del desarrollo de una vida entregada a la vida digital no es más que una técnica entre otras por las que el sujeto busca la felicidad o la evitación del displacer, quizás acumulando fotos, *stories* o videos en *TikTok*. Por si fuera poco, el *vetusto, anacrónico, individualista y superado* escrito freudiano hace una puntualización trascendental adicional en la misma página y sobre el mismo asunto. Freud vincula al "comerciante precavido" que "evita invertir todo su capital en un solo lugar" con "el *saber* (Freud usa el término sabiduría) de la vida" el cual "aconseja no esperar toda satisfacción de una aspiración única" manifestando además que "el éxito nunca es seguro" (Freud, 1930, p.83).

¿No es sorprendente que Freud haga una comparación tan singular sobre la relación entre belleza, placer y economía? Veamos más detenidamente y con algunos ejemplos esta situación planteada por Freud para contrastarla. En principio debemos evitar toda reducción *yoica* sobre lo que Freud está trazando. Es impensable que partiendo de la aleatoriedad del yo y sus convulsiones anti-homeostáticas el médico vienés hiciera una reducción tan simplista. Este planteamiento bien puede ser leído como una crítica, en el más duro y puntual sentido del término, a las formas en que el sujeto impotente contemporáneo exige y habita una compulsión repetitiva a garantizarse el éxito a partir de la imagen en un mercado capitalista de la circulación de goce. El sujeto que se entrega a la circulación de la economía libidinal, que se produce en los límites del placer, es semejante a un sujeto mercancía que simplemente tiene que ficcionar



sus ocupaciones en las claves que el sistema económico configura. Para decirlo nuevamente, no habitamos una sociedad del cansancio sino una sociedad impotente, en donde la simulación del cansancio y de la actividad muestran las claves gozantes de una economía libidinal incisiva en la producción. Un claro ejemplo de esta impotencia subjetiva, es el reclamo realizado por el *friki* de las historietas en *Los Simpsons* cuando, en medio de una visita a una página pornográfica, menciona: ¡Rápido, soy un hombre ocupado! Y en la imagen observamos esto:

**Figura 3**

*Jeff Albertson en Los Simpson*



*Nota.* Albertson refleja la exigencia por la premura digital incluso aunque no exista ninguna prisa por realizar algo. Adaptado de YouTube, 2013 (<https://t.ly/9UA7>).

¿No es acaso esta la más clara paradoja entre la explotación consensuada y la autoexigencia acelerada del sistema simbólico ansioso de novedades? La impotencia del sujeto queda articulada a simular de modo ficcional su placer y su displacer (Cfr. Williams y Srnicek, 2014). Esperar a que *cargue* una imagen hoy en día es el reflejo evidente no sólo de una sociedad acelerada sino de una sociedad que ficciona su aceleración en la medida que ha impuesto el sistema cultural del capitalismo. Si usted piensa que esto es sólo una tira cómica, conviene acordarnos ineludiblemente en la gente que *pierde la cabeza* cuando falla su conexión a internet. Si quiere sorprenderse aún más, el episodio *The Computer Wore Menace Shoes* de *Los Simpsons*, al que hacemos alusión, fue transmitido los primeros días de diciembre del año 2000. Tal vez podríamos decir que ese *friki* como modelo *indeseable* planteado por los personajes amarillos se parece cada vez más a cada uno de los sujetos que habitamos la *cibercultura*, aunque con una estética más afinada. En este sentido, Franco "Bifo" Berardi (2019) muestra, muy atinada y ulteriormente, que "la estetización de la cultura contemporánea puede ser leída como un síntoma y una metáfora de la frigidez: la huida incesante de un objeto de deseo a otro, la sobrecarga de estimulación estética" que hacen de la



inmediatez, la premura y la exigencia frívola, las medidas del espectáculo digital (p.64).

Estas referencias al modo de circulación impotente de la vida ante las pantallas, ponen de manifiesto los modos en los que el sujeto parece eludir el malestar constitutivo de habitar en la cultura. Hay un desasosiego modulado en presuponer que la existencia remite necesariamente a la pantalla y a las directrices de la misma. Desde luego el problema no son las pantallas ni los dispositivos en sí, sino la reproducción de una compulsión repetitiva en los modos de goce de la realidad virtual. La cibercultura que es habitada en las imágenes produce, además de modos pragmáticos e incluso cómodos de vida, una perpetuidad estructural extractivista del trabajo pasivo del sujeto en internet debido a la circulación de datos y también a la exigencia del capital que hace de la crisis y la inestabilidad un negocio redituable perpetuado en la imagen digital como el mítico objeto causa de deseo lacaniano. Como observa Chiara Bottici (2014), "las imágenes virtuales no son sólo productos que se pueden reproducir a nivel industrial. Se han convertido en procesos continuos que requieren un mantenimiento constante. Como consecuencia, no solo se ha perdido su autenticidad, sino que se ha desvanecido la posibilidad misma de determinar su estatus como real o irreal" (p.118). Estas palabras de Bottici tal vez logren resumirse en la siguiente imagen recuperada de *Instagram*:

**Figura 4**

*Meme sobre los posts de Instagram y la realidad*



*Nota.* El meme refleja la paradoja de tomar como real algo que es posteado en Instagram. Tomado de Instagram, 2021 (<https://t.ly/BPsg>).

La traducción podría leerse como: "¡Deja de tomarte las publicaciones de *Instagram* como algo personal! Nada aquí es real. Mira a este pollo es más grande que el carro". Si lo personal es político, como nos ha mostrado la conocida sentencia feminista de Kate Millet, entonces la política de *Instagram* es una

política de la ficción utilitaria a la que debería sumarse una desidentificación de esas atribuciones mercantilizadas que se repiten constantemente en redes. Es allí en donde la imagen es soberana de la ficción forzada para habitar digitalmente el mundo. La impotencia relacionada a la imagen es un referente producido por el cierre del sentido, la repetitividad y la condena al goce excesivo de la circulación monetizada de imágenes.

### **Archivar: entre *selfies* e imágenes pobres**

Es 25 de diciembre de 2019. Estoy sentado con una ligera resaca en la sala de la casa de mis abuelos paternos platicando en familia. En medio de esas conversaciones que exigen interacción, mis padres recordaron que cuando yo no era siquiera una partícula con algo de movilidad en el dispositivo reproductor biológico celular de mi padre fueron a un concierto. El evento ocurrió allá en la surrealista y conservadora Morelia. En ese recital, mis padres disfrutaron de la voz de Marco Antonio Solís y su *garage band*.<sup>15</sup> Se trataba de un grupo musical que habría cobrado reciente popularidad en la década de los ochenta. Lo singular aquí no es la curiosa rememoración, sino el gesto de *buen hijo* por tratar de encontrar alguna imagen de aquellos sucesos. En esa reunión familiar saqué mi *flamante* iPhone 6 en tiempos de iPhone X o posteriores, no recuerdo en que numerología mítica nos encontramos, y busqué videos de *Los Bukis* en *YouTube*. Las respuestas fueron azarosas, iban desde videos en *High Definition* de Marco Antonio Solís hasta, los que buscaba, videos *low quality* de sus presentaciones con el citado grupo. Fue allí donde mis padres encontraron su *¿anecdótica?* imagen reproducida en una pantalla con resolución *4K*.

Abriendo el hipervínculo a pie de página<sup>16</sup> se puede visualizar una introducción *moderna*. Y después de eso, la cosa cambia drásticamente. Las imágenes son abominablemente oscuras, poco claras. A causa de esto, mis progenitores se muestran dubitativos, no están del todo seguros de haber estado allí. Finalmente, después de algunos minutos, mis padres adecuaron su recuerdo a la validez inexpugnable de las imágenes pobres del video en cuestión y afirmaron certeramente que estuvieron en esa *tocada*. Esta transformación del recuerdo y el sometimiento de la memoria por el cual mis padres fueron embaucados me hizo pensar en la circulación del psiquismo y la memoria en la adecuación a un saber desde la imagen desplegada por ese y otros videos.<sup>17</sup>

---

<sup>15</sup> Para los foráneos o eruditos, si es el caso, el personaje citado es un cantautor de música regional y popular mexicano oriundo de Michoacán.

<sup>16</sup> Video disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=bPIq6VMifZg>

<sup>17</sup> Burgess y Green (2009) mencionan incluso que “es posible agotar la propia capacidad de nostalgia antes que agotar las posibilidades del material *vintage* disponible ya en *YouTube*” (pp.87-88).

En su *Antropología de la imagen*, Hans Belting (2007) refiere que “la diferencia entre imagen y medio de la imagen” reside en dos dimensiones. Mientras “la imagen siempre tiene una cualidad mental”, el “medio de la imagen tiene una cualidad material” (p.39). Esta distinción resulta fundamental para desplegar el presente apartado sobre la constitución del medio en donde se despliega la imagen. En todo el escrito he delimitado la exploración a *Instagram*, *Facebook*, *Youtube* e incluso *TikTok*. Si bien no son las únicas plataformas en donde la imagen se extiende y bifurca, es indiscutible que son las que más utilizan las imágenes ya sea fijas o en movimiento como el *leitmotiv* nodal de su base digital. En estas plataformas existen modos de reproducción de la imagen; sin embargo, en medio de ellas hay sutiles pero muy precisas precisiones archivísticas, aunque todas conlleven la misma mercantilización de la imagen.

Proponemos primeramente leer estas plataformas como modalidades contemporáneas de archivo. Además de almacenar lo que supuestamente somos, las plataformas de imágenes definen el modo de recordar lo que para ellas resulta más importante en su precargado yo. Esta cuestión no es algo menor pues el *valor* de una foto no reside solamente en las cosas que ésta nos haga recordar sino en su circulación en el sistema cultural del *big data*. Sin embargo, estos modos de circulación no son en absoluto novedosos. Reproducen estructuralmente lo que Marx (1867) mostró en torno a la circulación de las mercancías e incluso a la mistificación de éstas. Es decir, el *big data* funciona por la circulación como el sistema económico capitalista, ambos están hechos de significantes y significados. Podríamos señalar, de hecho, que el uso del *big data* refleja el refinamiento y actualización constante del sistema económico mediante signos. Lo verdaderamente interesante en este punto va más allá no sólo de la mera fascinación por la circulación de los recuerdos, sino de la construcción relativamente autónoma de estas plataformas para construir *modalidades* del recuerdo.

Las formas del recuerdo, además de otorgarle el reinado a la maestra significación del mundo mediante imágenes, reproducen, nuevamente, modos estériles e impotentes para poder siquiera recordar cualquier cuestión aleatoria. Las palabras de un amigo al cuestionarle por qué subían tantas fotos a Facebook durante un viaje que realizamos, pueden resumir mejor esta idea: *subo las fotos para que en unos años Facebook me recuerde dónde estaba y qué hacía*. Además de recordarnos nuevamente la interpasividad y el delegar elucidado por Pfaller, hay algo que parece quedar intacto en la lectura crítica de esta inocente práctica. A saber, *Facebook* en este caso ya ha garantizado la circulación de nuestro archivo memorístico y su explotación. Su política explota el futuro y nosotros no sólo le ayudamos, sino que parecemos ser la parte omitida en el recuerdo, pues el algoritmo borra al sujeto para elevar el valor de éste —en *likes* como moneda de cambio— a la intempestiva perpetuidad de la circulación de los valores.

¿Somos ahora nuestros recuerdos o la circulación de los datos que provocan recuerdos? Jacques Derrida (1997) ya nos ha otorgado una pista fundamental al

recuperar el concepto de *arkheîon* que puede representar “arca o templo” y que sustancialmente hace alusión a un lugar de resguardo “exterior” en donde aparecen “las marcas ritualizadas sobre el cuerpo propio” (p.53). El principio arcóntico del resguardo es potencialmente movilizador del recuerdo y, paralelamente, anida allí en donde las imágenes garantizarán un usufructo. *Facebook*, *Instagram* o *YouTube* son las arcas digitalizadas en las que se resguarda la riqueza producida por la circulación de las imágenes. Su circulación remite en nuestros días, a la transformación programada y rentabilizada del recuerdo. Recordamos ahora nuestra propia circulación mediatizada en las claves de la imagen y, con ello, el principio arcóntico sobre el recuerdo ha pasado de sólo resguardar a producir una mistificación de la experiencia con el señuelo de lo anecdótico. El arcóntico *big data*, el principio de cuidado y control sobre los archivos auspiciado en las plataformas digitales constituye, con lo anterior, una extensión protésica del recuerdo movilizad en las claves de la mercantilización y la novedad de la calidad en las formas de la imagen.<sup>18</sup>

Pero existe aquí otro punto cardinal que hace insistir en la cuestión mercantilista de las imágenes y el recuerdo. No sólo somos producidos y adecuados al recuerdo como en el singular caso presentado en el inicio del apartado. Nos consagramos, por si fuera poca cosa, a cierta pasión por la calidad del recuerdo. Poco vale en nuestros días el recuerdo oscuro o *pixeleado*, con baja resolución. La cultura siempre ha exigido, como notó Freud (1930), una insistencia por enaltecer los estándares de “belleza, limpieza y orden” pues son ellos “requisitos de la cultura” (p.92). Bien nos valdría acordarnos, de vez en cuando, de los desechos, de la *mierda* y, desde luego, de lo desordenado. ¿No están acaso las redes sociales plagadas de orden, limpieza, calidad de imagen y repetitividad? ¿No reflejan una pasión por la calidad de la resolución y la aspiración a una perfección expedita en la mayoría de las imágenes? En las redes digitales que pregonan la amplitud de perspectivas, la recepción de criterios *radicales* y supuestamente emancipadores, la pluralidad de puntos de vista y los oasis del libre pensamiento, no deja de segregarse a la imagen pobre, a la carencia de los estándares. Desde luego es fundamental pensar y retratar el pensamiento en alta definición en todas las esferas de la imagen, desde *Instagram* hasta *YouTube* e incluso las imágenes presentadas en los archivos en formato *.pdf*.

El siguiente meme de la *oldie* página *9gag* puede exhibir con “mejor calidad” la paradoja de la exigencia por la resolución con tintes excluyentes de lo revolucionario. Es decir, hoy la revolución no sólo se televisa sino debe hacerlo en alta resolución:

---

<sup>18</sup> Sadin (2017) ubica, por ejemplo, esta fascinación por la novedad en las claves del mundo *geek* donde “el ritmo de la propia vida” está en función de “la cadencia de las innovaciones” (p.96).

**Figura 5**

*El Che y la resolución*



*Nota.* La figura del Che pixeleado refleja la insistencia contemporánea por una priorización de la calidad en la resolución de las imágenes. Tomado de 9gag, 2014 (<https://t.ly/wdGa>).

Hito Steyerl (2014) hace referencia a este punto problemático invirtiendo y cuestionando la pasión fetichista por la calidad en las imágenes. En sus palabras, “las imágenes pobres son los condenados de las pantallas contemporáneas, el detrito de la producción audiovisual, la basura arrojada a las playas de las economías digitales” y con ello permiten nuevas formas de radicalidad digital (p.34). Esos restos, los pedazos de imagen que no alcanzan una calidad en la optimización de las pantallas reproducen específicamente la misma cantidad de segregación que acontece en el mundo no digitalizado. Si existe una reproducción —mutación tal vez sea el término más específico— es precisamente porque la imagen, tanto en la “vida real” como en el mundo digital, obedece a la misma insistencia reproductiva y gozante en el imperio simbólico y a su distribución positiva de la circulación económica en éste. Las imágenes pobres, relata Steyerl (2014), “son pobres porque no se les asigna ningún valor en la sociedad de clases de las imágenes: su estatuto como ilícitas y degradadas las exime de seguir criterios normativos. Su falta de resolución atestigua su reapropiación y desplazamiento” (p.40). En la reproducción y viralización de la vida digital, la pobreza sigue teniendo un lugar garantizado, aunque con apropiaciones dignas de cualquier revolución cultural. La imagen pobre reproduce en lo digital las astucias de la resistencia y esto también permite subsistir a la hipocresía del sistema ante sus *letales amenazas*.

Las imágenes pobres y su circulación habitan el internet como modos de reproducción de la miseria orillada por el capital, ¿qué sería, por ejemplo, de los estudiantes universitarios en América Latina sin las imágenes pobres? México es, sin ir más lejos, uno de los principales consumidores de libros pirata en el mundo. Recientemente, la Universidad Nacional Autónoma de México, seriamente preocupada por este problema de imágenes pobres, organizó una charla virtual

en la que se exponían las densas problemáticas del mundo editorial ante la ya vetusta avanzada de la imagen pobre en PDF y en fotocopias (imágenes aún más pobres y de circulación 1.0).<sup>19</sup> De inmediato, los usuarios, principalmente de *Twitter*, se lanzaron en contra de la “doble moral” de la UNAM ante las acciones denunciadas. Lo que olvidó la máxima casa de estudios de México es precisamente que el problema no son las imágenes pobres sino la exigencia de una cultura opulenta, sofisticada, limpia y ordenada hasta en el consumo. Este requerimiento, como suele suceder en otras esferas del capitalismo, intenta olvidar a quienes no pueden acceder a materiales de elevadísimos precios en las estanterías digitales y físicas de las librerías o, peor aún, a libros que incluso ya no pueden conseguirse.

Las imágenes pobres son también, para Steyerl (2014), constructoras de “redes globales anónimas” (p.45). Son mallas que congregan multitudes de lo inmediato y de la aspiración por la alta fidelidad en su calidad o que comparten el mundo de los pobres condenados a la falta de claridad fetichizada: tal cual puede observarse en la vida digital cotidiana. Lo que está en juego en este punto no es la capacidad para subsistir con estas imágenes en la cultura digital, sino comprender cómo estas imágenes pobres congregan resistencias al malestar en la cultura digital que pretende no admitir nada que no reúna los estándares más elevados de resolución. La resolución es una exigencia burguesa de la dominación de las imágenes, pues sostiene el excedente de plus valor para circular y generar *ejércitos industriales de reserva*, que sigan incrementando su valor de cambio.<sup>20</sup> En términos de la circulación capitalista, la imagen pobre es útil y fáctica, cómplice y chivato. El PDF, las fotocopias de mala calidad y cualquier otro artilugio de imagen pobre se convierte, con lo anterior, en un modelo que atenta contra la cultura fetichizadora del capital, aunque también puede ser su compinche debido a la permanente e incisiva circulación de las imágenes y el tráfico de datos. Nunca esta última expresión quedó tan bien colocada pues el capital —y ahora también sus nuevas plataformas— es el crimen organizado más rentable del mundo.

Al circular como una forma degradada y segregada de las grandes proyecciones de calidad y excelsa definición, la imagen pobre se consolida, así como un reflejo de la asociación de pobres resistiendo a los embates de la alta cultura *high definition*. El archivo de imágenes pobres atenta contra los regímenes de la calidad y esto impide desplegar muchas de las novedosas disposiciones de los *hashtags* que ahora se presentan intuitivos o autónomos — las imágenes pobres son difíciles de leer y no se adecuan bien al soporte algorítmico; allí donde no es necesario que el productor de contenidos controle el etiquetado. La cultura digital es ahora mucho más controladora y esto hace que la exigencia del sujeto por la calidad parezca una cuestión ineludible. El

<sup>19</sup> El video y resumen de esa charla puede consultarse en el siguiente enlace: [https://www.dgcs.unam.mx/boletin/bdboletin/2021\\_153bis.html](https://www.dgcs.unam.mx/boletin/bdboletin/2021_153bis.html)

<sup>20</sup> Tomamos prestado aquí el concepto de *ejército industrial de reserva* utilizado por Marx.



malestar en la cultura digital es una magistral resistencia-disposición a las adecuaciones de la libertad digital que la cultura permite desplegar económicamente sobre los modos de circulación capitalista de las imágenes. ¿No conviene pensar aquí que las manifestaciones de la cultura en búsqueda insistente por la perfección siguen siendo molestadas por lo imperfecto y popular como modos de oposición? ¿Podría vivir la cultura popular la interpretación de *El Triste* de José José sin exigir el HD? Ya abundan videos *remasterizados* de la canción que *actualizan* la vivencia a la exigencia de la calidad y la impresión estética y auditiva.

Lamentablemente, la mayoría de imágenes que se propagan en las plataformas anteriormente enunciadas siguen preceptos determinados. En ello reside fundamentalmente un malestar casi imperceptible. Hoy en día, para muchos de los sujetos, resulta imposible observar imágenes pobres, es casi un sacrilegio. Esta pasión por las imágenes de calidad reemplaza el bipartito paradigma de lo viejo y lo nuevo. Lo decadente y lo virtuoso. Jenkins (2008), por ejemplo, ha planteado la circulación entre los sujetos y los medios digitales en términos de "convergencia". Es allí donde, en sus palabras, "los nuevos consumidores son activos". Dividiendo a los consumidores entre anacrónicos y repetitivos consumidores, "predecibles" y que "permanecían donde les decías que se quedasen". Y, por otro lado, "los nuevos consumidores son migratorios y muestran una lealtad hacia las cadenas, las redes y los medios" (p.29). No obstante, es ampliamente oportuno preguntarnos si esto ocurre en las novedades de la industria cultural. El sujeto no decide ya los contenidos, esta idea es muy ilusa desde luego. Por el contrario, es bombardeado con lecturas psicológicas en donde el *big data* y su analítica sumen al sujeto en una pasividad organizada entre lo viejo y lo nuevo según las necesidades de administración de la diversión, el trabajo y la educación.

Hemos entendido, quizás a base de repetitivos tropiezos, que la cultura, desde la perspectiva psicoanalítica, debe concebirse como constantes repeticiones y como una compulsión incisiva. A partir de todo esto puede resultar muy plausible que los consumidores de internet, de los *streaming* y de las redes, sigan cautivándose con las mismas cosas. Los contenidos archivados en plataformas de videos reproducen, sólo por señalar un ejemplo, contenidos semejantes a los que ya nos ofrecía la vieja televisión e incluso en ocasiones con la misma calidad pobre. Nuestra ingenua libertad es la misma que podíamos ejercer con el mando a distancia, sólo que esta vez la amplitud de contenidos es mucho más amplia.

La imagen pobre, en este sentido, ya no puede ser resumida sólo a la calidad de la imagen sino a la repetitividad de la pobreza en contenidos. Si bien la oferta es amplia, el fondo es muy semejante, los internautas buscan prácticamente lo mismo que durante, cuando menos, todo el siglo XX: viajes, tratamientos para no envejecer, fórmulas para alcanzar la felicidad y chismes del otro semejante y la *farándula*. Los territorios más novedosos, por ejemplo, el mundo *gamer* y los

*streamers*, que también comercian su imagen, son encerrados en las mismas inquietudes sobre la subjetividad y reproducen los más altos estándares morales de la cultura de esta época. Es decir, la imagen pobre no es en absoluto una cuestión de imagen sino de las mismas inquietudes de quienes participan del conocimiento y explotación del *espectador* pobre que no pide, en definitiva, cosas novedosas sino, mayoritariamente, el mismo entretenimiento... Y si no es así, ¿por qué una telenovela como *Betty, la fea*, estrenada hace más de quince años y con contenidos que espantarían a la cultura de la cancelación sigue estando como número uno de reproducciones en *Netflix*? O, mejor aún, ¿por qué una empresa como *Netflix*, tan preocupada por los buenos contenidos, compró los derechos de esa misma telenovela ("serie" para no sonar desactualizado) que ha sido transmitida en 180 países? ¿Le importará al capital de plataformas la moralidad como ostenta, mostrar cada día o más bien tendrá una ética nihilista?

Como vemos, la imagen pobre está incrustada también en los contenidos, pero en una modalidad dual: algo *pobre* que debe ser evitado (mejorar la calidad) o reproducido (baja calidad-fácil movilización). Únicamente no porque la telenovela señalada anteriormente también se emita en un formato pobre y menor; también debido a que la imagen pobre sigue siendo aprovechada por los controladores de contenido monetizando la circulación gozante del espectador, su constante repetitividad y obligatoriedad a gozar de los contenidos. Esta dualidad de la imagen pobre es igualmente parte constitutiva del archivo de todos los sujetos que han ingresado, a veces sin su consentimiento, en la vida digital de las redes sociales. Hoy en día cualquier sujeto está en internet y ese archivo ficcional, además de tener innumerables finalidades, perpetúa el control del yo en tanto ficción utilitaria. Es decir, hoy creemos en lo que el archivo ficcional del yo cuenta de nosotros en las redes con todo y sus imágenes pobres.

En estos casos, de las cuentas comunes y corrientes de las personas, lugar de los ahora tan solicitados y *prescindibles* "lives" *powered by Facebook*, la dinámica es absolutamente la misma. El *influencer* de *Instagram* se sirve de lógicas idénticas a las *psicológicas* en la realidad 1.0 para capturar la atención de los *scrollers*. La imagen sofisticada, con calidad y sin pobreza, digital o *material*, perpetuamente utiliza la obstinación por la ideología no ya del consumo sino de la representación. Las imágenes, las *stories* o las transmisiones en vivo, son fenómenos en donde el yo debe reproducir también una suficiencia económica tanto para transmitir como por lo que debe mostrarse. Los gozantes espectadores exigen también calidad en la transmisión incluso en el audio y en ello demandan la insistencia de la técnica sobre el mero hecho de la transmisión. El circuito estructural de las imágenes intenta evitar la pobreza vehiculizando, además de ideales de vida y cualquier otra cosa digna de exhibirse en la *alta cultura*, la exaltación de la perfección técnica en aras de deificar cierta perfección de las máquinas reproductoras de contenido *gozable*. Aunque, en ocasiones, también se permite hacer un uso singular de la pobreza.

De modo semejante a las religiones, el culto a la personalidad narcisista y la calidad de la imagen proyectan una insistencia sobre quienes quieren o crean contenidos. Estructuralmente, los sujetos creadores, además de ser explotados por las plataformas mediante la circulación del saber en tanto *big data*, se exigen subsistir en la calidad de la técnica para encubrir con el placer de los corazones, los *likes* y la monetización. El malestar del trabajo es una constante ya desde Freud, y los llamados *creadores de contenido* dan fe de ello constantemente al señalar, en muchos casos, todo el trabajo vivo que “cuesta” subir contenidos y cobrar mucho menos de lo que se llevan las plataformas. El malestar de crear imágenes conlleva, como en la idea del placer y la satisfacción en Freud, una renuncia al mero placer de producir un video para hacerlo partícipe de la circulación y el displacer de generarlo con un mínimo de plusvalía. Esto último parece también ser sutilmente semejante a lo que Freud (1930) elucida sobre la religión —la ilusión que está por venir—:

La religión perjudica este juego de elección y adaptación imponiendo a todos por igual su camino para conseguir dicha y protegerse del sufrimiento. Su técnica consiste en deprimir el valor de la vida y en desfigurar de manera delirante la imagen del mundo real, lo cual presupone el amedrentamiento de la inteligencia. A este precio, mediante la violenta fijación a un infantilismo psíquico y la inserción en un delirio de masas, la religión consigue ahorrar a muchos seres humanos la neurosis individual (p.84).

81

La extensa cita de Freud puede leerse en este punto como la similitud entre religión y el capitalismo de plataformas.<sup>21</sup> Más allá de la bien conocida analogía realizada por Max Weber (1905) sobre los orígenes del capital y el protestantismo, hoy nos encontramos en la casi indisoluble similitud entre la liberación económica y la liberación del yo mediante la *auto-imagen* en tanto dato. Es en los reductos de la relación de la técnica potenciada en las plataformas con la anodina vida subjetiva donde el capitalismo algorítmico, con todo y su saber estructural, propone al igual que la religión, un mundo virtual que deforma aquello que llamamos mundo real. ¿Será entonces casualidad el constante infantilismo reproducido en *stories* y videos de *TikTok*?

El *selfie*, la punta de lanza de la tecnificación de la imagen mediante su circularidad narcisista y en tanto espejo virtual, es uno de los tentáculos colectivos más eficientes para reproducir la pasión individualizada de la base cultural globalizada del capitalismo. Es por lo anterior que es imposible pensar solamente en la constitución del *selfie*, de la autoimagen, como un espejo o un reflejo nítido de aquello que somos. Aunado a este espejo virtual, el sujeto se ve involucrado, en palabras de Juan Martín Prada (2018), en medio de un “espejo con memoria”

---

<sup>21</sup> Usamos a lo largo de todo el escrito el concepto capitalismo de plataformas tomado de la propuesta de Srnicek (2018) quien ubica en las tecnologías contemporáneas plataformas que se presentan como “intermediarios” en la administración científica de los datos (p.45).

que surge en los límites del yo y que es "capaz de recordar nuestras deambulaciones por la red (p.78-79). Como observó hace algunos años Eva Illouz (2007), en el mundo de internet están confabuladas las esferas de "la psicología y el consumo" (p.184), y esto permite la reproducción, mercantilización y el archivo de nuestro yo con miras a la auto explotación y la disimulación del sufrimiento. Las categorías *psi* que pueden englobar nuestros recuerdos y transformarlos también producen ficciones utilitarias que despliegan soportes y artefactos protésicos para hacer rentabilizable lo inútil de la repetitividad en las *selfies*, los microvideos y los bailes en plataformas.

Si bien todo esto puede conectarse mediante algoritmos con la lógica del consumo masivo, también debe considerarse que los creadores y los consumidores de contenidos se encuentran ensimismados en la misma ficción de su existencia. El *big data*, como es conocido, pervive mientras más categorías y más determinaciones se presenten añadidas a una imagen y circulen. La ficción aglutinante del *hashtag* es cardinal en este punto ya que no sólo enclaustra los malestares camuflados en una *selfie* sino permite la libre circulación del mercado de las imágenes para rentabilizarlas con operaciones de compra-venta en la misma plataforma o generando el consumo automático. Desde luego que el malestar del que hablamos en este escrito no es una simple emoción caracterizada en una imagen, sino una forma de administración de las ganancias y pérdidas del placer en el momento de postear cualquier contenido en redes. Esta producción pública hace que el malestar devenga necesariamente en una economía libidinal focalizada en los valores e ideales del capital por lo que es profundamente cercana a la economía política y libidinal.

La economía política y libidinal de la acumulación repite incesantemente la administración política de los malestares, produciendo pagos ficcionales que no reflejan las condiciones azarosas o contingentes de la existencia que se contraponen al libre mercado. Como observó oportunamente Regis Debray (1994), "la imagen ignora los operadores sintácticos de la disyunción (o esto o aquello) y de la hipótesis (si..., entonces). Las subordinaciones, las relaciones de causa a efecto, como las de contradicción" (p.273). En otras palabras, las imágenes que habitan en redes sociales constituyen una estratagema de las tecnologías del capital para constituir la vida ficcional en la estructura del malestar capitalista. En efecto, todas las imágenes que circulan producen una economía política de la imagen en la cual todo parece regularse por la *mano invisible* de quien postea cualquier contenido. Desde luego que, a partir de estas circunstancias, la delimitación de la cultura digital como una pasión por la imagen y su circulación hace proliferar la ficción.

Si hemos hablado en todo este recorrido de ficciones es precisamente porque, siguiendo a Bentham (2005), una "entidad ficticia" siempre depende de la nominación de un nombre, de un signo que se constituye como "artificio" que puede pensarse como *real*, aunque designe ya una configuración ficcional (pp.68-69). Las ficciones de las redes sociales son útiles para producir la circulación de

los signos, de los saberes y de las exigencias de la cultura y es por ello que generan malestar estructural disfrazado de autocontrol individualista. La estructura del lenguaje queda fijada así en un modelo de explotación capitalista que hace juego con la adecuación del significante en tanto imagen acústica.

Es por esto que la economía política en *Instagram*, en las redes y como en muchos otros lados puede ser pensada en la clave, por la que una serie de significados intenta modular la contingencia del significante para hacerla circular y gozar una y otra vez. Esta última condición es la que hace que, tanto espectadores como creadores, no huelan con mucha claridad el malestar articulado en el modo de circulación de los signos organizados por significados en el *big data*. Y esto conlleva que la estructura generadora de malestar persista mediante los intercambios de datos de un modo en que la obligatoriedad de la ficción queda desvanecida en el feliz rostro del usuario final.

### **A manera de *log out***

Para concluir toda esta ficción que pretendió esclarecer la relación entre la imagen, la impotencia y el archivo con el malestar, es ineludible pensar formas de desintegrar las pasiones administradas por el sistema simbólico de la cultura. Freud, enseñó en el texto citado durante todo nuestro recorrido, que la cultura permite resistir la orfandad de la existencia natural y, en el mismo momento, el sujeto se resiste a esa cultura a toda costa. En los tiempos de la fascinación por la autonomía de las plataformas para administrar burocráticamente el mundo no es posible, y mucho menos deseable, permanecer al arbitrio de la cultura digital organizada por el capital. Como vimos desde Steyerl, hay otras maneras de hacer circular resistencias más efectivas al capital. Entendamos aquí resistencia como algo que está en las mismas claves de las disposiciones del mundo cultural, no podemos *desalienarnos* de la cultura como algunas fantasías revolucionarias ingenuas pretenden. Si Freud no erró, la resistencia es entonces una parte misma de la implantación de la cultura.

En las plataformas centradas en la imagen se distribuyen también los modos más tecnocientíficos de sumisión y resistencia. Las condiciones de clase habitan también el mundo digital. Como afirma McKenzie Wark (2004), "la clase vectorial [la burguesía de los datos] está llevando a este mundo al borde del desastre, pero también abre el mundo a los recursos para superando sus propias tendencias destructivas" (p.23). La cuestión aquí es que la cultura de los datos encamina a la destrucción en las claves administradas de la muerte en el tuétano del capital. Es decir, no habitamos ya solamente nuestra muerte sino somos distribuidos en las formas de muerte del capital que aceptamos gozosamente. Es allí en donde el malestar en el capitalismo encuentra, con felicidad, la exigencia de autogobierno de los sujetos. Resistir al capital es usar sus claves para encontrar la mínima diferencia, los pequeños objetos *causan* de deseo como los llamara Lacan, para oponerse al gobierno de la voluntad datificada. ¿Será suficiente hacer *log out* de

nuestras plataformas? Tal vez no, pero sí consumirlas en definitiva de otra manera. Consumirlas a ellas y no consumirnos a nosotros mismos.

Si hoy en día las empresas de *Silicon Valley* son nuestros psicoanalistas y creen "saber" lo que "deseamos" ya que el "internet es un psicólogo" (De Vos, 2019, p.52) bien vendría cuestionar y resistir a la psicologización digital de la imagen dando lugar a lo incierto, a lo indecible, al deseo y no a la administración voluntariosa de deseos. La eliminación de las redes no es en absoluto necesaria, sino quizás cambiar la directriz de su uso sin caer en los discursos normalizadores y pedagógicos de su uso correcto y con definición de tiempo *normal* de uso. Esto es algo que incluso ya se hace automáticamente en los *smartphones* que definen nuestra vida en los cánones de la temporalidad correcta y la exigencia por vivir incluso *libre de smartphones*.

La cultura es la muerte de la Cosa y en nuestro paradigma se ha aumentado de modo profundamente hostil la permanencia en esa muerte a costa de nuestra vida. Como elucida magistralmente Daniela Danelinck (2018), en "la desaparición de la vergüenza en el mundo contemporáneo, lo que se termina instalando es la vida como valor supremo: el *primum vivere*" (p.50). En las formas de vivir en las imágenes con alegría y exigencia de libertad sólo puede vislumbrarse un a resistencia en donde se puede morir de otra manera. Es decir, apostando por el deseo y su negatividad. Lo incierto y negativo no necesariamente puede conducir a la barbarie y desechar la cultura. De hecho, gracias al capitalismo, la barbarie es una constante, el capital es un sistema que administra la muerte. Es por ello que más que consejos pedagogizadores sobre el uso de las redes y más allá de la fantasía aceleracionista, la propuesta de este artículo es más mundana y de menor alcance: cabría preguntarse qué vida vivimos en las redes sociales, ya sea archivada, mercantilizada, narcisista y todos los demás adjetivos, qué vida tan administrada y exigente que obtura a cada *upload* la fragilidad de nuestro *hablante-ser*. ¿Sería suficiente cerrar sesión o admitir la indecible certeza de que, debido a nuestra fragilidad, la muerte y el amor siguen siendo elementos que escapan a nuestra determinación y la de los grandes capitales?

---

## REFERENCIAS

---

- Ahmed, S. (2015). *La política cultural de las emociones*. México: UNAM-PUEG.
- Aristóteles. (1875). *Metafísica*. Madrid: Medina y Navarro Editores.
- Bandinelli, C., y Bandinelli, A. (2021). What does the app want? A psychoanalytic interpretation of dating apps' libidinal economy. *Psychoanalysis, Culture & Society*, 26(2), 181-198.



- Barthes, R. (1986). *Lo obvio y lo obtuso. Imágenes, gestos, voces*. Barcelona: Paidós.
- Baudrillard, J. (1982). *Crítica de la economía política del signo*. México: Siglo XXI.
- Bauman, Z. (2012). *Vida de consumo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Belting, H. (2007). *Antropología de la imagen*. Madrid: Katz Editores.
- Bentham, J. (2005). *Teoría de las ficciones*. Madrid: Marcial Pons.
- Berardi, F. (2019). *Futurabilidad. La era de la impotencia y el horizonte de posibilidad*. Buenos Aires: Caja Negra.
- Bernabé, D. (2018). *La trampa de la diversidad*. Madrid: Akal.
- Bottici, C. (2014). *Imaginal Politics. Images Beyond Imagination and the Imaginary*. Nueva York: Columbia University Press.
- Burgess, J., y Green, J. (2009). *YouTube. Online Video and Participatory Culture*. Cambridge: Polity Press.
- Cassin, B. (2014). *Googlease. La segunda misión de los Estados Unidos*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Culler, J. (1975). *Structuralist poetics. Structuralism, linguistics, and the study of literature*. Londres: Routledge.
- Culler, J. (2014). *Barthes*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Dahmer, H. (1973). *Libido Und Gesellschaft. Studien Über Freud Und Die Freudsche Linke*. Frankfurt: Suhrkamp Verlag.
- Danelinck, D. (2018). *Debería darte vergüenza: ensayo sobre álgebra lacaniana*. Buenos Aires: Heterónimos.
- De Vos, J. (2013). *Psychologization and the subject of late modernity*. Londres: Springer.
- De Vos, J. (2019). *La psicologización y sus vicisitudes. Hacia una crítica psico-política*. México: Paradiso.
- Debord, G. (1967). *La sociedad del espectáculo*. Buenos Aires: Ediciones Naufragio, 1994.
- Debray, R. (1994). *Vida y muerte de la imagen. Historia de la mirada en Occidente*. Barcelona: Paidós.
- Derrida, J. (1997). *Mal de archivo. Una impresión freudiana*. Madrid: Trotta.
- Didi-Huberman, G. (2010). *Ante la imagen: pregunta formulada a los fines de una historia del arte* (Vol. 9). Murcia: Cendeac.
- Freud, S. (1930). El malestar en la cultura. En S. Freud, *Obras Completas* (Vol. XXI, pp.57-140). Buenos Aires: Amorrortu, 1992.
- Han, B.-C. (2015). *The Burnout Society*. Stanford: Stanford University Press.
- Heat, J., y Potter, A. (2005). *Rebelarse vende. El negocio de la contracultura*. Buenos Aires: Taurus.
- Illouz, E. (2007). *Identidades congeladas. Las emociones en el capitalismo*. Madrid: Katz Editores.
- Jenkins, H. (2008). *Convergence Culture. La cultura de la convergencia de los medios de comunicación*. Barcelona: Paidós.

- Lacan, J. (1968). *El Seminario. Libro XVI. De un Otro al otro*. Buenos Aires: Paidós, 2008.
- Lacan, J. (1971). *El Seminario. Libro XIX. ...O peor*. Buenos Aires: Paidós, 2012.
- Lipovetsky, G. (2002). *El imperio de lo efímero*. Barcelona: Anagrama.
- Lyotard, J. F. (1974). *Économie Libidinale*. París: Les Éditions de Minuit.
- Martín Prada, J. (2018). *El ver y las imágenes en el tiempo de internet*. Madrid: Akal.
- Marx, K. (1867). *El Capital. Crítica de la Economía Política* (Vol. I). México: Fondo de Cultura Económica, 2006.
- McGowan, T. (2004). *The End of Dissatisfaction? Jacques Lacan and the Emerging Society of Enjoyment*. Nueva York: State University of New York Press.
- Merleau-Ponty, M. (1945). *Fenomenología de la percepción*. Barcelona: Planeta-Agostini, 1993.
- Pfaller, R. (2014). *Interpassivity: The Aesthetics of Delegated Enjoyment*. Londres: Verso.
- Sadin, É. (2017). *La humanidad aumentada. La administración digital del mundo*. Buenos Aires: Caja Negra.
- Sadin, É. (2018). *La silicolonización del mundo. La irresistible expansión del liberalismo digital*. Buenos Aires: Caja Negra.
- Saussure, F. (1916). *Curso de Lingüística general*. México: Fontamara, 2014.
- Simondon, G. (2009). *La individuación a la luz de las nociones de forma y de información*. Buenos Aires: Cactux-La Cebra.
- Simondon, G. (2012). *Curso sobre la percepción*. Buenos Aires: Cactux.
- Soto Ivars, J. (2017). *Arden las redes. La postcensura y el nuevo mundo virtual*. Madrid: Debate.
- Soto Ivars, J. (2017a). *Poscensura (Flash Ensayo): ¿Somos tan cabrones como parece por las redes sociales?* Madrid: Penguin.
- Srnicek, N. (2018). *Capitalismo de plataformas*. Buenos Aires: Caja Negra.
- Steyerl, H. (2014). *Los condenados de la pantalla*. Buenos Aires: Caja Negra.
- Tomšič, S. (2015). Laughter and Capitalism. *Journal of the Jan van Eyck Circle for Lacanian Ideology Critique* (8), 22-38.
- Tomšič, S. (2019). *The Labour of Enjoyment. Towards a Critique of Libidinal Economy*. Köln: August Verlag.
- Voloshinov, V. N. (2009). *El marxismo y la filosofía del lenguaje*. Buenos Aires: Ediciones Godot.
- Voloshinov, V. N. (2013). *Freudianism*. Londres: Verso.
- Wark, M. (2004). *A Hacker Manifesto*. Cambridge: Harvard University Press.
- Weber, M. (1905). *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*. París: Agora, 1989.
- Williams, A., y Srnicek, N. (2014). #Accelerate: Manifesto for an Accelerationist Politics. En R. Mackay, y A. Avanessian, #Accelerate#. *The accelerationist reader* (pp.347-362). Londres: Urbanomic.

- Žižek, S. (2002). *Mirando el sesgo. Una introducción a Jacques Lacan a través de la cultura popular*. Buenos Aires: Paidós.
- Žižek, S. (2006). *Lacrimae Rerum: ensayos sobre cine moderno y ciberespacio*. Madrid: Debate.
- Žižek, S. (2006a). *Visión de paralaje*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Žižek, S. (2013). *Mirando al sesgo. Una introducción a Jacques Lacan a través de la cultura popular*. Buenos Aires: Paidós.



Este trabajo está sujeto a una [licencia internacional Creative Commons Attribution 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/)

## SUBJETIVIDADES FAKE: LA INTERPASIVIDAD DESDE LA (NEURO)PSICOLOGIZACIÓN A LA DIGITALIZACIÓN<sup>1</sup>

\* \* \*

## *FAKE SUBJECTIVITIES: INTERPASSIVITY FROM (NEURO) PSYCHOLOGIZATION TO DIGITALIZATION*

**Jan de Vos<sup>2</sup>**

---

**Sección:** Artículos

**Recibido:** 04/09/2021

**Aceptado:** 15/09/2021

**Publicado:** 15/11/2021

---

### **Resumen**

El presente artículo desarrolla un recorrido analítico de la psicologización y la producción de subjetividad en las comunidades digitales. A partir del concepto de interpasividad planteado por Pfaller, la subjetividad y su goce en el mundo virtual es analizada a la luz de las exigencias del sistema simbólico de la cultura. La pasividad y el mundo digital elaboran nuevas formas de interpelación y de sometimiento al saber que hacen coincidir el mundo de las neurociencias con la digitalización como procesos similares. Por el contrario, el escrito realiza una desvelación del funcionamiento análogo de la reproducción digital de un psiquismo humano previamente elaborado que es captado por los *avatars* que utilizamos en el mundo digital. La doble vida digital conlleva una adaptación consensuada de los sujetos y sus avatares que suponen conocer todo su psiquismo. Una última crítica es elaborada a partir de la noción lacaniana de objeto *a* que despliega un impasse en la administración de los datos en el mundo digital y la construcción de subjetividades.

**Palabras Clave:** avatar, goce, pasividad, objeto *a*, subcontratación.

---

---

<sup>1</sup> De Vos, J. (2018). Fake subjectivities: interpassivity from (neuro)psychologization to digitalization. *Continental Thought & Theory: A Journal of Intellectual Freedom*, 2(1), 5-31. <http://dx.doi.org/10.26021/267> Texto publicado con la autorización del *journal*, así como del autor. Traducción por Edgar Miguel Juárez Salazar. El traductor agradece a Jan de Vos por su generosidad, ayuda y las correcciones realizadas en la traducción.

<sup>2</sup> Profesor e investigador de la Universidad de Cardiff, Gales, Reino Unido. Correo electrónico: [devosj@cardiff.ac.uk](mailto:devosj@cardiff.ac.uk)

### **Abstract**

The present article develops an analytical approach on psychologization and the production of subjectivity in digital communities. Based on the concept of interpassivity proposed by Pfaller, subjectivity and its enjoyment in the virtual world are examined in the light of the demands of the symbolic system of culture. Passivity and the digital world elaborate new forms of interpellation and subjection to knowledge that make the world of neuroscience and digitalization coincide as similar processes. On the contrary, the paper unveils the analog functioning of the digital reproduction of a previously elaborated human psyche that is captured by the avatars we use in the digital world. The digital double life entails a consensual adaptation of the subjects and their avatars, which implies knowing their entire psyche. A last critique is elaborated from the Lacanian notion of object a that unfolds an impasse in the administration of data in the digital world and the construction of subjectivities.

**Key words:** avatar, enjoyment, passivity, object a, outsourcing

## Interpasividad y (neuro)psicologización

La teoría de la interpasividad nos presenta en este punto un beneficio inesperado en términos de una solución a un problema fundamental de la teoría cultural (Pfaller, 2017, p.7).

¿No es este epígrafe algo agradable que concierne a la teoría, que piensa por nosotros, que da una solución de forma inesperada cuando nosotros mismos estamos atrapados? Y, como vuelta de tuerca, debo señalar que mientras escribo estos comentarios sobre el libro de Robert Pfaller *Interpassivity. The Aesthetics of Delegated Enjoyment* [*Interpasividad: La estética del goce delegado*], no puedo dejar de verme enganchado en esta dinámica de delegación y subcontratación [*outsourcing*]: puesto que ¿no soy yo mismo quien es puesto a trabajar por esta teoría? ¿no estoy siendo contratado, por así decirlo, por la teoría para hacer su trabajo (no obstante, posiblemente, sin una garantía de entrega de sus productos finales)? Por supuesto, uno puede confundirse fácilmente en este punto, ¿qué o quién está pensando exactamente? ¿soy activo o pasivo? Es decir, pensar con la teoría, subcontratar el propio pensamiento a la teoría, o convertirse uno en sí mismo en una herramienta de la teoría; ¿No son todas estas modalidades en donde la línea entre la actividad y la pasividad se vuelve borrosa? Como mínimo, y en este sentido, la teoría de la interpasividad de Pfaller nos permite reconsiderar la cuestión de ser un sujeto del pensamiento y de la teoría.

Si consideremos, siguiendo a Pfaller, que la interpasividad compete a la delegación de la *pasividad* en lugar de la actividad y se trata de dejar que otro (o algún dispositivo o aparato) *goce* por nosotros (en lugar de dejar que otros trabajen por nosotros), ¿No es entonces la teoría precisamente el dispositivo al cual subcontratamos nuestro *Denklust* (goce del pensamiento)?<sup>3</sup> Es decir, dejamos que la teoría goce del pensamiento para encontrar soluciones mientras podemos permanecer confortablemente atascados. El punto de Pfaller, de que siempre hay una segunda delegación (además de la delegación del placer) puede ser de utilidad aquí: Pfaller (2017) sostiene que mientras las personas transfieren su placer a un agente representante, transfieren también la “creencia en la ilusión de que han representado” a otro indefinido e ingenuo (p.7). Para empezar, en otras palabras, cuando subcontratamos por ejemplo el goce de la lectura a la fotocopidora, la impresora o el disco duro (ya que copiamos, imprimimos o guardamos todos los textos que nos gustaría leer), nosotros mismos no confundiríamos nunca el acto de leer con la operación del dispositivo, esto es, nosotros mismos nunca creeríamos en la ilusión de que el dispositivo ha hecho la lectura por nosotros.

<sup>3</sup> Pensemos en la idea freudiana de que el placer de pensar está relacionado a la sexualidad infantil, y de forma más particular, con los enigmas sexuales a los que se confronta el niño (cuál es la diferencia sexual entre hombre y mujer, de dónde vienen los niños...) y que incita al infante a pensar y formular teorías. Véase Freud (1905).



Aquí se revela la figura del observador ingenuo de Pfaller: sólo para este agente sería satisfactorio todo el montaje (toda la puesta en escena involucrada en la interpasividad). Como el “observador ingenuo” no puede leer intenciones, escribe Pfaller (2017, p.51), está satisfecho con sólo una apariencia *como sí* (por ejemplo, el ejemplo de la cortesía). Pfaller (2017) habla en este sentido de un tipo especial de ilusiones como “no meramente ilusiones que ciertas personas nunca han creído, sino ilusiones en las que aparentemente nadie ha creído jamás” (p.6). En este punto lo más interesante es que contrasta al otro ingenuo con el superyó freudiano: mientras que esta última instancia presume saber tus intenciones (y puede castigarte por el hecho de tenerlas), el primero solamente puede juzgar por las apariencias. ¿Esto no significa entonces que la subcontratación del pensamiento a la teoría se trata de colocar a algún observador ingenuo quien pensaría que la teoría hace su trabajo? Mientras que nosotros nunca tenemos la ilusión de que con nuestra pequeña teoría hemos resuelto los asuntos importantes puestos aquí en juego. *Google Académico* podría ser un observador tan ingenuo contando, por ejemplo, nuestras publicaciones y citas, sin diferenciar si nos están citando positiva o negativamente (digamos, por ejemplo, ‘¡De Vos se equivoca completamente!’ aun así seguiría aumentando positivamente mis índices de citas).

Pero aquí podríamos intentar movernos de nuestra perspectiva particular, — ser académicos de humanidades— hacia la perspectiva del sujeto como tal: el llamado *lego*, quien, se puede argumentar, es en sí mismo también un *sujeto de la teoría*. Es decir, si para Jacques Lacan (2007) el sujeto del psicoanálisis es el sujeto moderno pues define a éste como *sujeto de la ciencia*, ¿no estamos conminados a tomar esto al pie de la letra? Porque ¿no está claro que el sujeto moderno ya no se comprende a sí mismo, a los demás y al mundo desde el punto de un Dios que todo lo ve y todo lo comprende (una perspectiva que los mortales nunca podrán compartir), sino, más bien desde la más limitada posición de la ciencia y su ventajosa posición teórica? Todo lo que hace el sujeto moderno desde cocinar, comer, dormir, tener sexo, criar a los hijos, cuidar su jardín y demás, diría yo, está fundamentado, incrustado y estructurado por la ciencia. Más importante aún, en todo esto el *lego* es muy consciente, al menos en pocas palabras, de las teorías involucradas para hacer que todas estas cosas sucedan: porque, ¿no sabemos todos lo que los expertos académicos dicen sobre cocinar, comer, dormir, tener sexo, criar a nuestros hijos y cuidar el jardín? Nuestro mundo de la vida no es ya el espacio sublunar de un Dios *superyoico* (que todo lo ve y todo lo sabe sobre nuestros deseos y pequeños placeres), sino que hemos llegado a vivir en un hábitat academizado realizado por la más limitada mirada de las ciencias modernas: la ingenua mirada-observadora renuncia a cualquier acceso a la Cosa *en cuanto tal* (la Cosa en sí kantiana) y se limita en sí misma a las apariencias al tratarlas de una manera pragmática y basada en la evidencia. Por lo tanto, la pregunta central se convierte en algo diferente: *¿Qué es la teoría para el sujeto moderno y qué es el sujeto moderno para la teoría?* Puede

esperarse que las ciencias *psi* —en términos amplios, las ciencias que se encargan de la subjetividad en sí misma— juegan un papel central aquí. La primera cosa que debemos observar es que el mandato de las ciencias *psi* efectúan un redoblamiento: el “*mira, esto es lo que eres*” construye una imagen externalizada de ti mismo, un golem (neuro)psicológico u homúnculo para que lo mires. Lo que parecemos presenciar en este punto es el nacimiento de un tipo de persona *extra* a la que podemos subcontratar nuestra existencia diaria dentro de un esquema interpasivo, es decir subcontratamos no *lo que somos*, sino, lo más importante, lo que *se nos dice que somos* según la ciencia. Consideremos, por ejemplo, las sesiones de *Circle Time*<sup>4</sup> en donde se les pregunta a los niños pequeños cómo se sienten y se les ofrecen cuatro máscaras: una feliz, una triste, una enojada y otra asustada. En resumen, se trata de dejar que la máscara exprese el sentimiento apropiado y así ella misma experimenta el sentimiento (De Vos, 2012). De esta forma, la imagen omnipresente del cerebro parece ser la última máscara que contiene nuestros supuestos rasgos principales y características humanas. Pero, nuevamente, no deberíamos perder aquí de vista que lo que proyectamos en el cerebro no es lo que somos sino, más bien, lo que se nos dice que somos según la ciencia. En otras palabras: los colores del escáner cerebral policromático que todos conocemos muy bien provienen de las ciencias *psi*: esto es, un cerebro coloreado mediante teorías psicológicas (De Vos, 2016). Por lo tanto, el cerebro no es más que otro paso en el proceso de subcontratación: delegar nuestro *ser humano* a nuestro redoblado *homo psychologicus* conlleva transferir todo esto a un punto más concreto y supuestamente más tangible: el cerebro.

A partir de aquí es posible aclarar el funcionamiento específico y la posición del problema de la teoría y el saber para la subjetividad moderna. Podemos observar, por ejemplo, que las sesiones de *Circle Time* incitan a los niños pequeños a expresar sus “sentimientos” están basados en una previa inducción teórica de los niños en las teorías académicas de las emociones. Es decir, una inspección más precisa sobre la didáctica que está involucrada allí revela que los niños, antes del llamado a usar las máscaras, reciben una clase teórica explicándoles la base científica de las emociones humanas: se les enseña los diferentes tipos de emociones que supuestamente existen y las formas adecuadas de expresarlas. En la misma línea, la neuroeducación (la idea de usar los hallazgos neurocientíficos en la educación) no puede dejar pasar a la neuro-pedagogización, es decir, no puede dejar pasar el educar a los pupilos en los últimos descubrimientos científicos sobre el cerebro. Por ejemplo, una parte inevitable del currículo escolar entre los doce y los quince años es la introducción a las teorías del cerebro adolescente (De Vos, 2016). Incluso, el uso de la neurociencia cognitiva en las clases parece implicar necesariamente la inducción de los estudiantes en el conocimiento sobre cómo aprende el cerebro. Por

<sup>4</sup> La dinámica *Circle Time* es una técnica pedagógica de trabajo con grupos infantiles que tiene como una de las finalidades principales la resolución de algún problema o aprender en colectivo [N. del T.].

ejemplo, en el caso del TDAH, ¿No es el primer paso del tratamiento la enseñanza de la teoría a los padres, maestros y los propios niños? Solo por mencionar una referencia, la primera lección que reciben los adolescentes “afectados” es que el TDAH es un trastorno cerebral:

Quizás te preguntes por qué tienes TDAH. [...] Tener TDAH no es culpa tuya. Los estudios han demostrado claramente que el TDAH es hereditario (se debe a la genética). El TDAH es un trastorno cerebral y los síntomas que se muestran en el TDAH están vinculados a muchas áreas específicas del cerebro. No existe una cura conocida para el TDAH, pero sabemos muchas cosas que pueden reducir el impacto que el TDAH tiene en tu vida cotidiana (Children and Adults with Attention-Deficit/Hyperactivity Disorder [CHADD], 2021).

Desde el *sabemos*, los adolescentes son *interpelados* para compartir este saber. Es claro ya que me estoy apoyando y tratando de superar el concepto althusseriano de la interpelación (Althusser, 1971). Para comenzar, la primera especificidad de la interpelación de las ciencias *neuropsi* es que pasa por vía de la teoría y la ciencia: *¡Hey, tú! Mira, este es el ser (neuro)psicológico que eres según las últimas investigaciones científicas*. Por lo tanto, la interpelación no viene de la voz del amo sino más bien del saber, o en términos de Jacques Lacan, desde el *Discurso de la Universidad*. En este sentido, ¿No es extraño que, dado el marco temporal, Louis Althusser desarrolle el concepto de interpelación desde la figura del oficial de policía para dar cuenta de cómo las ideologías engendran a sus sujetos? El “Hey, tú” del oficial de policía —que transforma a la persona que se gira en un sujeto de la ley y el orden— sitúa claramente el problema de la interpelación ideológica dentro, en terminología lacaniana, del discurso del amo. No obstante, Althusser despliega puntualmente su concepto de interpelación en el auge del Mayo del 68 ¿No tendría más sentido comprender la interpelación ideológica en el interior del discurso de la universidad? Ya que, si seguimos la interpretación lacaniana de los giros en el poder durante ese tiempo, el periodo en cuestión podría entenderse como el pasaje del discurso del amo al discurso de la universidad como el discurso hegemónico en la sociedad (Lacan, 1991).

De esta manera, mientras el esquema clásico althusseriano entiende la formación ideológica subjetiva en términos de la interpelación por el significante amo, es precisamente el fenómeno de la (neuro)psicologización el que de forma ejemplar revela un tipo diferente de interpelación alimentado por el discurso de la universidad. La especificidad más relevante de esta interpelación es entonces que engendra un sujeto partiendo del llamado “neutral”, objetivo e impersonal saber académico. El “Hey, tú” de los discursos-*neuropsi* —omnipresentes en nuestra sociedad desde el jardín de niños, la escuela, los medios de comunicación, del lugar de trabajo al asilo— invita a todos, desde el infante al anciano, a subjetivarse partiendo desde la perspectiva de la teoría. Aquí, en contraste con el

esquema althusseriano clásico, no se le pide al sujeto que se identifique con el llamado de la interpelación ni se le pide que se identifique en primer lugar con la cosa que se le dice que es (el *homo psychologicus* o el cerebro). Más bien se le exige adoptar la posición de las propias neurociencias *psi*. Es decir, *mira, este es el ser psicológico que eres/mira, este es el cerebro que eres*, y esto nos interpela a mirarnos a nosotros mismos, a los demás y al mundo desde la posición del experto *neuropsi*. De esta manera, nos identificamos en primer lugar con el neurocientífico *psi*, y nos decimos: *Sabías que según los estudios sobre el cerebro...*

Ahora bien, desde esta reelaboración del concepto althusseriano de interpelación, ¿No nos vemos orillados a cuestionar el trasfondo optimista de la interpasividad de Pfaller? Es decir, Pfaller (2017) escribe que la interpasividad es una estrategia para escapar de la identificación y la consecuente subjetivación: "La interpasividad es, por lo tanto, un comportamiento anti-ideológico, o es un segundo tipo de ideología completamente diferente, que no descansa en convertirse en sujeto" (p.8). Permítanme cuestionar lo anterior partiendo del problema de la identificación en sí: ¿La identificación no siempre implica una forma mínima de no-identificación y no-subjetivación haciendo que la identificación siempre se escape de sí misma de alguna manera? Es decir, ¿me identifico con mi padre, maestro, héroe... con base en una mínima diferencia, un lugar otro mínimo o un espacio desde donde miro la imagen de lo que yo quiero ser (o en la imagen de lo que yo digo/supongo ser)? Por tanto, la identificación y la subjetivación por definición parece, en última instancia, residir en no convertirse en sujeto, se apoya en una suerte de subjetividad de nivel-cero: uno sólo es sujeto desde un lugar exterior, el sujeto únicamente es un sujeto donde el sujeto se escapa de sí mismo. Esto opera también de forma específica en el problema de la (neuro)psicologización: se responde al llamado de la interpelación de las neurociencias *psi* identificándose precisamente con la posición objetiva y potencialmente vacía de la ciencia. Uno se subjetiviza a sí mismo desde un nivel-cero de subjetividad que se comparte con la ciencia y desde donde se delega de una manera interpasiva el ser al *homúnculo psicologicus* y/o al cerebro. En este caso en particular, el olvido de sí mismo (usando los términos de Pfaller) involucrado está lejos de constituir un movimiento anti-ideológico ya que parece estar firmemente controlado por el discurso hegemónico de la universidad. Nuestro no devenir en un sujeto está basado en una sumisión previa y una identificación con la academia, condición que eventualmente permite poco o ningún margen de maniobra. ¿No es este el caso de, para usar la expresión althusseriana apropiada, "la ideología y su agudización"? (Althusser, 1971). Cuando menos, en el caso de la neuropsicologización, la identificación del llamado *lego* con la posición del académico experto permite que el *complejo psi* domine los vastos terrenos de la educación, la escolarización, la vida cotidiana, el trabajo, la política... lo que provoca que tanto los problemas personales y los impersonales puedan ser controlados y gobernados en un sentido académico y

despolitizado. Basta con considerar cómo los expertos *psi* pueden ahora encontrarse en la educación, en las cuestiones legales, en la ayuda humanitaria..., e incluso en las cámaras de tortura (De Vos, 2013).

Sin embargo, quizás nos estemos dejando llevar un poco por el desencadenamiento de la teoría de la interpasividad sobre el fenómeno de la psicologización y la neurologización. Ya que, en su libro *Interpassivity. The Aesthetics of Delegated Enjoyment*, Pfaller hace una puntualización crucial en torno a la conducta interpasiva que debemos tomar en cuenta: argumenta que la interpasividad permite un contacto selectivo con una cosa buscando escapar de esa misma cosa no sólo con respecto al goce sino también *en relación con la creencia* (la identificación con una ilusión) (Pfaller, 2017, pp.7-8). Podemos volver en este punto sobre el interesante planteamiento de Pfaller del observador ingenuo: cuando una persona delega por ejemplo su goce de ver películas a una grabadora o un disco duro, no cree realmente que el dispositivo esté mirando: esta creencia sólo se le atribuye a un observador ingenuo, la persona involucrada no la comparte. En el mismo sentido, ¿no podemos decir que mientras todos creemos que somos nuestro cerebro esta creencia está solamente sostenida por la neurociencia y su mirada ingenua? Mientras tanto, nos obstinamos en sostener la idea de que, en el fondo de nosotros mismos, al nivel de nuestras intenciones verdaderas, hay un núcleo que finalmente la ciencia no puede (o aún no) sondear. Es decir, de la misma forma en que la magia, como explica Pfaller (2014), se basa en principio, en *no creer* en la magia (lo que Pfaller denomina “ilusiones sin dueños”), ¿no observamos los descubrimientos de los expertos-*neuropsi* con cierto escepticismo y distanciamiento?

Consideremos, en este sentido, lo que la filósofa Patricia Churchland argumenta en una entrevista cuando se cuestiona: “Por Dios, ¿debemos pensar que el amor que siento por mi hijo es realmente sólo química neuronal? Bien, en realidad, sí lo es. Pero eso no es lo que me molesta” (Churchland, 2013). La razón por la que esto no le molesta a Churchland es descrita de la siguiente manera: “La neurociencia no proporciona una historia sobre cómo vivir una vida”. En este último punto es donde entra una cierta distancia, una singular falta de fe, una sospecha de que, en última instancia equiparar al ser humano con su cerebro no es el final de la historia. Pero, evidentemente, la cuestión aquí vuelve a cambiar nuevamente: ¿Es esta una distancia que reta al reduccionismo o que simplemente lo confirma? Es decir, ¿No estamos simplemente, pero de una manera muy específica y en un sentido reversivo, de vuelta en la forma post-ideológica de la ideología *par excellence*: “lo sé muy bien pero no obstante”? (Žižek, 1989, p.18). En otras palabras, quizá sólo suscribimos completamente el dicho: “somos nuestro cerebro” si nos aferramos a la sospecha de que hay, en un cierto nivel o desde cierta perspectiva, algo más para nosotros que solo: *wetware: no obstante, sabemos muy bien que somos sólo nuestro cerebro*<sup>5</sup>. Esto parece implicar, al

<sup>5</sup> *Wetware* es un término anglosajón proveniente del mundo informático usado en neurociencias para describir la equivalencia entre la mente y el sistema nervioso [N. del T.].

menos que, si la magia nunca tuvo creyentes, Pfaller (2017) escribe “siempre sucedió contra el mejor saber” (p.9), la ciencia en contraste produce sus aficionados e incluso a sus radicales entusiastas, es decir aquellos que se maravillan de ser su cerebro y que están comprometidos en su misión de convencer al mundo entero. Es precisamente su propia falta de fe lo que constituye la fuerza misma de su misión.

Pero si en este punto una teoría de la interpasividad no parece admitir el potencial emancipador de las dinámicas interpelativas de las ciencias *neuropsi*, entonces tal vez nuestros cambiantes predicamentos socioculturales y político-económicos actuales causados por la digitalización hagan de este enigma algo realmente obsoleto. Es decir, la discusión sobre si la lanza que causó la herida es también la herramienta para curarla (o, alternatively, si usar la herramienta en este sentido sólo significa hurgar más en la herida y agravarla), podría volverse superflua cuando uno se ve confrontado con otros artefactos como las armas de fuego<sup>6</sup>. Es decir, la forma central en la cual se moviliza la subjetividad interpasiva de hoy en día ya no pasa en primera instancia por los discursos neuropsicológicos, sino que es algo que toma lugar en los terrenos de la digitalización y la virtualidad, donde la subjetividad está dada sin, al menos de primera vista, la implicación de los discursos mediadores e interpelantes. Si en la interpasividad la subcontratación y eventualmente el “no hacer” proporciona la base para la satisfacción del deseo (Pfaller, 2017, p.9), ¿Es de esto entonces de lo que se trata precisamente el ciberespacio? Estamos cada vez más y más relevados de nuestras obligaciones a medida que los algoritmos se hacen cargo y cuidan una buena parte de nuestro ser humano: ahora, en lugar de nuestro *homunculus psychologicus* o nuestro cerebro, es nuestro avatar digital quien está viviendo nuestra vida en lugar de nosotros. Y tal vez algo cambia cuando la interpasividad se vuelve digital: es decir, si ya cuestioné el aspecto potencial emancipatorio de la interpasividad dentro de la neuropsicologización, parece que en la esfera digital las posibilidades de preservar el margen de maniobra se vuelven más tenues. Consideremos, cómo describe Pfaller (2017), la interpasividad como algo que abre una suerte de ruta de escape:

Los rituales de la interpasividad, sus “pequeños gestos de desaparición”, se asemejan a los actos de magia. Así como a los haitianos les gustaba ahorrarse la necesidad de matar a sus enemigos perforando a una muñeca, las hordas de los interpasivos se ahorran noches enteras frente a la televisión programando cuidadosamente sus dispositivos de grabación (p.8).

<sup>5</sup> ¿No fue de esta manera que el potencial emancipador de la palabra impresa fue superado por los problemas planteados con las nuevas tecnologías de la reproducción mecánica como la fotografía y las imágenes con movimiento?



Hoy, sin embargo, las hordas de interpasivos pasan tardes enteras (y días y noches) conectados a dispositivos digitales para ahorrarse la tarea de vivir. Además, ¿acaso lo digital no anula completamente los “pequeños gestos de desaparición” que se posibilitaban por el mecanismo de la interpasividad? Porque, mientras subcontratamos nuestro ser a nuestro avatar a lo virtual, nosotros mismos ya no podemos retirarnos o desaparecer parcialmente. No solo todo lo que hacemos en lo virtual se rastrea, datifica y perfila sino incluso se nos exige que confiemos todo lo que hacemos en nuestra llamada “vida real” al *Big Data*. Todo tipo de tecnología (por ejemplo, las tecnologías de pagos, control de tráfico, reconocimiento facial y demás) y nuestros dispositivos portables y *vestibles* nos hacen cada vez más rastreables en el tiempo y el espacio. ¿Será por eso que los “pequeños gestos de desaparición” no hagan más sentido? Estamos condenados a estar presentes a todas horas y en todo tipo de formas.

Aquí, la pregunta ingenua podría ser: ¿Qué hará esto con la psicología del ser humano? ¿Cómo afecta la tecnología digital a nuestra psicología y/o nuestro cerebro? No obstante, para contrarrestar esto inmediatamente debe quedar claro que las teorías de las ciencias *neuropsi* ya están en juego en las formas en las que somos datificados, perfilados y rastreados. Como señaló Gillespie (2014), “los proveedores de información se basan en la investigación neuropsicológica para diseñar los algoritmos”. Obviamente, esto compromete fundamentalmente el uso de la neuropsicología para comprender la subjetividad digitalizada: las teorías neuropsicológicas están apuntalando precisamente la digitalización de la (inter)subjetividad. De esta manera, en lugar de tomar el camino de intentar discernir los efectos de la neuropsicologización, de la digitalización o, de un modo más modesto, afirmar que *Facebook*, *Google* y similares, nos enseñan mucho sobre la psicología del ser humano, debemos preguntarnos qué modelos neuropsicológicos están metidos en las redes sociales y otras plataformas digitales, debemos rastrear las teorías neuropsicológicas que están dentro de las tecnologías, los algoritmos y los códigos. La teoría de la interpasividad de Pfaller podría ser de gran utilidad en este punto.

### Digitalización e interpasividad

En el último Foro Económico Mundial en Davos, George Soros lanzó un ataque contra *Facebook* y *Google* llamándolos “una amenaza para la sociedad” (Soros, 2018). Soros no sólo ve una amenaza a nivel social, es decir, como un ataque a la democracia o a la integridad de las elecciones, sino también en un nivel personal, esto es, las redes sociales engañan a sus usuarios manipulando su atención y diseñando de forma deliberada una adicción a los servicios que proporcionan. Esto, añade Soros, puede ser sumamente perjudicial particularmente para los adolescentes. En esta comprensión psicologizada de la digitalización, Soros se sumó a otros comentaristas, algunos de ellos empresarios de *Silicon Valley* (Solon, 2018). Marc Benioff, emprendedor estadounidense de internet, autor y

filántropo (*Wikipedia dixit*), por ejemplo, argumentó que *Facebook* debería ser regulado como una compañía de cigarrillos debido a sus efectos adictivos y nocivos. Roger McNamee, uno de los primeros inversionistas en *Facebook*, describió a este y a *Google* como amenazas para la salud pública. E incluso de manera más clara, uno de los presidentes fundadores de *Facebook*, Sean Parker describió el principio operativo de *Facebook* como "*hackear* la psicología de las personas para engancharlas", añadiendo a esto la arenga: "sólo Dios sabe lo que esto está haciendo en el cerebro de nuestros hijos" (Ulanoff, 2017).

Si bien estos ataques pueden incitar eslóganes como salvemos nuestra psicología o salvemos a nuestro cerebro de *Facebook* y similares, la teoría de la interpasividad podría ayudar a ver todo esto desde un ángulo diferente. Permítanme comenzar haciendo referencia a Jacques Lacan especialmente en un pasaje para comprender la interpasividad que también es clave para Pfaller. En su seminario *La Ética del psicoanálisis*, Lacan (1992) argumentó lo siguiente que concierne a la función del Coro en la tragedia griega:

Una sana disposición de la escena se hace cargo de vuestras emociones. De ellas se encarga el Coro. El comentario emocional es realizado. [...] Por lo tanto, están libres de toda preocupación -aunque no sientan nada el Coro habrá sentido por ustedes. E incluso, después de todo, ¿por qué no imaginar que se puede obtener el efecto sobre ustedes en pequeñas dosis, aun cuando no hayan palpitado demasiado? (p.247)<sup>7</sup>.

98

La idea central aquí es que las emociones y la psicología únicamente ven la luz en la subcontratación en sí misma. El ser humano no se preocupe siquiera de las emociones, ni tiembla: para ello tiene al Coro. Por lo tanto, sería un error considerar a nuestra psicología como un dato previo que luego se subcontrata vía un dispositivo. Nuestra psicología está siempre en otra parte, por lo que la idea de que está bajo la amenaza de ser manipulada o incluso expropiada por la tecnología, como Soros y otros comentaristas señalan, pasa por alto la lógica de la interpasividad que está implicada en esto de forma central. Para Soros y los otros hay algo *más allá* e incluso también *antes* de la datificación: esto es, algún tipo de humanidad esencialista, posiblemente definible en términos neuropsicológicos. Es aquí donde Soros y compañía abogan por la regulación de las redes sociales y las tecnologías de internet: buscando rescatar nuestra psicología, para salvaguardar algún tipo de *agalma* previa del ser humano. En contra de este movimiento esencialmente filantrópico<sup>8</sup> puede mostrarse una

---

<sup>7</sup> La traducción es tomada desde la versión española de Paidós, pero se sigue la paginación original del escrito en la edición inglesa de Routledge [N. del T.].

<sup>8</sup> Esta es la extraña paradoja de los superricos, aquellos elevados más allá de los enigmas de la existencia humana cotidiana, que se ven a ellos mismos como los salvadores de nuestra humanidad en común.

inclinación hacia la crítica psicoanalítica ayudada por la teoría de la interpasividad, puede mostrar lo que es precisamente esta fantasía, que la esencia del ser humano puede ser positivamente definida (en términos psicológicos y relacionados con el cerebro), lo que alimenta la datificación y permite la mercantilización de la subjetividad. Para ir rápido en este punto, el problema no es que nuestra psicología sea *hackeada* por la tecnología sino, dicho de manera precisa, estamos enganchados en una tecnología al atribuirnos una psicología. Es decir, como se nos niega nuestra posición esencialmente libre de psicología, como la describe Lacan, somos asignados a nuestros avatares digitales y virtuales que son *cargados* con una psicología y con sentimientos que nosotros, como una especie de titiritero, se supone que debemos poner en movimiento.

¿No estoy esbozando aquí la *(neuro)psicologización 2.0*, que es decisivamente deferente de la *(neuro)psicologización 1.0* descrita anteriormente? Es decir, si la *(neuro)psicologización 1.0* depende de la interpelación científica involucra una identificación primordial con la posición del experto; en la *(neuro)psicologización 2.0*, en contraste, la interpelación puede ser simplemente eludida, ya no estamos encomiados a considerarnos nosotros mismos como el *homo(neuro)psychologicus* ya que esta *(neuro)psicologización* lo ha hecho, a priori, el entorno digital en sí mismo y en el diseño de nuestros avatares. Por lo tanto, ¿no hemos ya finalmente subcontratado la *(neuro)psicologización* en sí misma a la tecnología? O, para decirlo en términos más foucaultianos, ya no tenemos que autogobernarnos: la gobernanza que alguna vez se subcontrató a nuestro cerebro y yo psicológico puede entregarse ahora a nuestros avatares y entornos inteligentes. ¿Es entonces el final del sujeto de la ideología, el fin de la interpelación a secas?

Pensemos en este sentido en la dialéctica del *Circle Time* mencionada previamente en la cual los estudiantes son interpelados cada mañana de una forma psicologizada: ¿Cómo te sientes hoy? ¡Eche un ojo en el cuadro de las emociones!<sup>9</sup>. Está claro que la presencia de los niños convocados en este sentido difiere significativamente de la presencia de los niños en otras épocas en donde la educación estaba centrada en la disciplina y el conocimiento: en aquellos tiempos un simple “presente” era suficiente para responder en el pase de lista. No obstante, en los tiempos psicologizados, su presencia se ha vuelto psicológica (el sujeto es requerido a reportar su estado psico-emocional en un formato específico solicitado), en los tiempos digitales un llamado interpelativo incluso ya no es necesario. No sólo su presencia y su paradero pueden ser verificados electrónicamente (algunas escuelas usan ya *tracking technology* y dispositivos *Ditto* por lo que ya no es necesario pasar asistencia), sino incluso “dispositivos de seguimiento del estado de ánimo en tiempo real” (cámaras inteligentes capaces de detectar emociones humanas) pueden ser usadas para evaluar su estado emocional para adaptar el contenido del aprendizaje para ese día (o tal vez

<sup>9</sup> Véase, por ejemplo: <https://cutt.ly/hTIVgi3>

concretar una reunión con el psicólogo de la escuela)<sup>10</sup>. Al menos, mientras el sujeto psicologizado y neurologizado fue interpelado vía la inducción en teorías académicas, el sujeto digitalizado no está necesariamente conminado a compartir la perspectiva teórica. Es decir, como muestra la perspectiva del uso de estos dispositivos de seguimiento del estado de ánimo en tiempo real, la recopilación y el manejo de datos puede funcionar perfectamente sin un sujeto cognoscente. Las redes sociales nos impulsan a que nos guste esto, que lo lamentemos, que compremos esto... sin que tengamos que saber el código racional detrás de todo esto. Por lo tanto, en contraste con el psicólogo y el neurocientífico, al *big data* no le importa si uno sabe o no: nosotros no necesitamos ser educados en las teorías sobre lo que nos dirige: la *data-technology* y los algoritmos trabajan silenciosamente en segundo plano, simplemente condicen, guían y dirigen nuestro comportamiento. Basta diseñar nuestros avatares y configurar nuestros entornos digitales con la ayuda de modelos psicológicos.

¿Esto no significa que la interpasividad es inmovilizada en la digitalización de una forma totalmente diferente antes que la esencialización de la tecnología? Para responder esto, regresemos primeramente a comprender cómo funciona la interpasividad en la (neuro)psicologización 1.0. Mientras la (neuro)psicologización 1.0 llamaba a ser un sujeto interpasivo psicologizado (dejando que un redoblado *homo[neuro]psychologicus* hiciera el ser), uno puede argumentar que, por otro lado, la (neuro)psicologización fue *siempre ya* una denuncia de la interpasividad en sí misma, tal vez primero y antes de las viejas formas de interpasividad. Pensemos en este sentido en el ejemplo de Slavoj Žižek (2006, p.6) de los dolientes contratados que en ciertas sociedades se dedican a hacer un duelo y estar afligidos en un funeral: ellos permiten que los familiares del difunto se sientan cómodos y no se molesten si no sienten mucho para después ocuparse de asuntos más mundanos como la división de la herencia. ¿No son estos tipos de subcontratación interpasiva de las emociones las que están siendo atacadas en la era de la psicologización? Es decir, en los tiempos psicologizados, somos convocados precisamente a expresar nuestras emociones, no se nos permite negarlas. Somos instados a dejarlos fluir y ocuparnos de ellas (de manera apropiada por supuesto). Esto podría compararse con los movimientos reformistas religiosos mencionados por Pfaller (2017) que denuncian los rituales supuestamente vacíos de las prácticas religiosas tradicionales (p.63). De esta manera, los reformistas oponen el modo interpasivo de creer (la subcontratación de la creencia mediante, por ejemplo, la oración monótona u otros rituales o artefactos) e instan al creyente a que crea por sí mismo. ¿No nos interpela de esta misma forma la interpelación psicológica para conjuntarnos con nuestras emociones y no negarlas o subcontratarlas?

Por supuesto, la paradoja es que esto únicamente conduce a una interpasividad secundaria, en donde las emociones están eventualmente localizadas con el *homo[neuro]psychologicus* que se dice que somos.

<sup>10</sup> Como lo describió Williamson (2017).

Precisamente, este primer llamado para dar fe de nuestros estados psicológicos, es fácilmente rastreable en redes sociales como *Facebook*, que nos incita a expresar nuestras emociones y compartirlas con nuestros amigos. Pero allí uno puede eventualmente también discernir de la validez de la afirmación de Pfaller de que el ascenso de la reforma en la religión no consigue disipar la interpasividad sino solo hacen que la dimensión interpasiva de la religión sea cada vez más invisible (Pfaller, 2017, p.63). En otras palabras, en el llamado de las redes sociales a coincidir con nuestros sentimientos sólo se preparan nuevas y más ocultas formas de interpasividad. Pensemos que, para mucha gente, *Facebook* es algo que se abre una vez al día (como si fuera un ritual) para dispersar algunos *likes*, compartir un *post* o dos, informar esto o aquello y cerrar sesión para regresar a los asuntos cotidianos. Por lo tanto, no hay un sujeto involucrado: uno simplemente deja que su avatar conduzca su pequeña vida a través de estos caminos pre-configurados.

¿La conclusión aquí es que la digitalización, después de todo, no trae muchas novedades, ya que todavía permite un sujeto no comprometido, no subjetivizado (si me permite denominarlo así)? Entonces, la tarea de la teoría crítica seguiría siendo hacer visible lo invisible, es decir, mostrar lo que está oculto a simple vista: el carácter interpasivo de la subjetividad digitalizada. Sin embargo, y aquí me veo obligado a realizar un giro decisivo en mi argumentación: tal vez la mayor invisibilidad de la interpasividad 2.0 significa un nuevo giro en el ámbito de las formaciones de sujeto, debido a su capacidad mejorada para pre-estructurar nuestro entorno y el mundo de la vida (pre-psicologizando nuestros avatares e interacciones sociales). Es decir, además de la capacidad ya insinuada de la digitalización de atraer nuestra presencia en la llamada "vida real" a su alcance (haciéndonos totalmente rastreables en el tiempo y el espacio), tal vez el problema más decisivo es que es capaz incluso de sacar nuestra misma ausencia en su economía. Ya que, si en la comprensión de Pfaller, la interpasividad implica pequeños focos de no subjetivación y permite un margen mínimo de maniobra, ¿No es la digitalización capaz, en un primer momento, de controlar verdaderamente y por lo tanto explotar así este mismo aspecto de no estar allí? Entonces, quizás, en lugar de simplemente argumentar que en la interpasividad 2.0 uno ya no puede más desaparecer o dejar la escena, sería más conciso afirmar que es precisamente esta no-presencia la que se retroalimenta en el sistema mismo. Poniéndolo en otras palabras, si la interpasividad del ritual religioso hizo posible que el sujeto religioso pudiera desaparecer (Pfaller, 2017, p.63), la desaparición del sujeto digitalizado está contenida por la *web* y el internet en sí mismos. En última instancia, tener cuenta de *Facebook*, podría implicar no estar en *Facebook*.

Tal vez esto permita comprender el cambio reciente en las políticas de Facebook: esto es lo que Mark Zuckerberg anunció:

Las investigaciones muestran que, cuando usamos redes sociales para conectar con las personas que nos importan, puede ser bueno para nuestro bienestar. Podemos sentirnos más conectados y menos solos, y eso se relaciona a largo plazo con la medida de la felicidad y la salud. Por otro lado, leer artículos o ver videos pasivamente —incluso si ellos son entretenidos o informativos— puede no ser muy bueno.

Zuckerberg quiere aparentemente activarnos. ¿Un goce meramente pasivo o la ingesta pasiva de conocimientos? ¡No está nada bien! Nosotros tenemos que relacionarnos con los otros, aparentemente para nuestro propio bienestar psicológico. Sin embargo, nuevamente, deberíamos leer atentamente este movimiento filantrópico, psicologizante y objetivante, y discernir cómo es que Zuckerberg está tratando de asegurar su modelo de negocio. En primer plano, ¿su ataque a la pasividad no es también un ataque a la interpasividad? ¿Lo que Zuckerberg quiere contrarrestar es que el sujeto retroceda y entonces vaya dejando que su cuenta y sus algoritmos le proporcionen noticias, películas y videos y gozar de todo esto en su lugar? ¡Eso no es nada bueno para Zuckerberg! No es bueno tal vez por la simple razón de que la conducta meramente interpasiva que permite que el sujeto desaparezca no le proporciona a *Facebook* muchos datos útiles para ser mercantilizados. Es así que al querer abordar esto, Zuckerberg, con todo su poder soberano, lo deja claro: "Con base en esto, estamos haciendo un cambio importante en la forma en que construimos Facebook. Estoy cambiando el objetivo que le doy a nuestra gama de productos de centrarse en ayudarlo a encontrar contenido relevante a tener interacciones sociales más significativas" (Zuckerberg, 2018).

De esta manera, el modelo de negocio de *Facebook* no consiste en entregar contenido para ser consumido interpasivamente, sino para incitar al sujeto mediante su avatar de *Facebook* a producir "interacciones sociales más significativas". ¿No muestra esto que, en lo concerniente a la digitalización de la subjetividad, todavía hay una interpelación mínima involucrada? Es decir, eres convocado a *Facebook* continuamente; si tu interpasividad desaparece y tú no tienes "interacciones sociales significativas" esto debe ser contrarrestado por Facebook para regresarte al sistema. No obstante, ¿no significa esto que al final la digitalización en cuanto tal permite pequeñas ausencias, pequeños momentos de no-subjetividad que las corporaciones de las redes sociales intentan neutralizar para regresarlas a la economía? Aunque quizás nos estemos olvidando de algo en este punto ¿no estamos asumiendo demasiado de prisa lo que son las "interacciones sociales significativas" datificadas y mercantilizadas por el negocio de las redes sociales? Porque si es el caso, como he argumentado, que las redes sociales y similares estén *a priori* repletas de modelos sociopsicológicos, entonces, seguramente, la mera reproducción de esa psicología por los usuarios no puede producir realmente algo nuevo y engendrar una plusvalía. Entonces, el problema de llevar al sujeto vago y evanescente de regreso a la plataforma para



producir el *data* psicosocial podría no ser realmente el asunto en juego. Quizás, la elaboración de Pfaller en torno al placer redoblado en la interpasividad podría ayudarnos a ver las cosas de otra manera: “el placer pícaro que aparece en algunos casos de interpasividad, tal cual es descrito por Žižek, parece descansar en el carácter dual de este retraimiento: haber escapado tanto del goce como de la ilusión del goce y haber delegado ambos en alguien más, parece ser enormemente divertido. Primero, uno se retira del goce, luego de la ilusión del mismo, y aparentemente eso produce un goce nuevo e incluso aún mayor” (Pfaller, 2014, p.18).

De esta forma, en redes sociales y plataformas similares, yo mismo no tengo que desempeñar el rol socio-psicológico estándar solicitado: mi avatar realiza todo el goce prescrito de la vida y el goce de las interacciones sociales. De ahí, como resultado, el placer extra: el plus de goce realizado es el placer del ser *nobody*. ¿No es precisamente esta diversión, el regocijo de haber salido de la edificación, lo que cobra el capitalismo digital del cual Facebook es un ejemplo primordial? El capitalismo digital no se alimenta de nuestras “*subjetividades fake*”; no se alimenta de la pre codificada y pre configurada psicología que puede ser reproducida digitalmente sin fin, más bien, es el plus de goce de nuestra subcontratación interpasiva lo que la explotación digital finalmente extrae de nosotros.

Para ilustrar esto déjenme citar aquí la transcripción de un conocido comercial de televisión de PlayStation: “*Double Life*” (1999):

Durante años, he vivido una doble vida. Durante el día, hago mi trabajo — subo al autobús, me empujo entre la gente común [...]pero por la noche, vivo una vida de alegría [...] de latidos de corazón constantes y adrenalina [...] y, si la verdad es conocida... una vida de virtud dudosa. [...] No negaré que he estado involucrado en la violencia, incluso me he entregado a ella. [...] He mutilado y matado adversarios, y no solamente en defensa propia. [...] He mostrado indiferencia por la vida [...] las extremidades [...] y la propiedad [...] y saboreado cada momento. [...] Puede que no lo pienses al verme [...] pero he comandado ejércitos [...] y conquistando mundos. [...] Y aunque, al lograr estas cosas [...] he dejado de lado la moralidad [...] no me arrepiento. [...] porque, aunque he llevado una doble vida, al menos puedo decir [...] he vivido (Citado en Nudd, 2017).

De ahí que la mínima interpelación involucrada en la digitalización de la subjetividad, pudiera ser entendida de otra manera: estás llamado a fingir y a aparentar (tener una doble vida) porque tú gozosamente sabes lo que el ser humano realmente quiere, desea o anhela<sup>11</sup>. El comercial de *PlayStation*, por lo

<sup>11</sup> Aquí puede discernirse la lógica de la perversión: el(la) perverso(a) es aquel que pretende poseer un saber sobre el goce y quien confronta al otro para incitar la división de este último.

tanto, no muestra la explotación de nuestra verdadera constitución psicológica o neurobiológica (por ejemplo, nuestra sed innata y evolutiva por el asesinato y la transgresión), sino más bien, *saca provecho de lo en sí mismo evidente de nuestras creencias teóricas de lo que es un ser humano*. Entonces, lo que he llamado la interpelación académica clásica en la cual el sujeto es conminado a que se identifique con la posición del experto para mirar el *homo neuropsychologicus* que se dice que es, habla precisamente de aquello que es puesto en marcha en el mundo digital. Es decir, la identificación con la mirada académica (la identificación con el no-subjetivo objetivo punto de vista) está en un segundo movimiento alimentando al sistema en cuanto tal. El goce explotado por *PlayStation*, y la digitalización como tal, no es un goce primitivo, transgresor, es el "goce superior" que ve la luz cuando el ser humano da un paso atrás y se involucra en sus pequeños gestos de desaparición.

## Conclusión

Ray Kurzweil (2000; 2005), autor americano, científico computacional, inventor y futurista (según Wikipedia), argumentó que pronto será posible *subir* el cerebro a una supercomputadora. Por supuesto, es claro que, si uno pudiera cargar con éxito a una persona o a un sujeto, esta entidad *uploaded* estaría condenada desde el principio. Es decir, conectado a la internet, el cerebro se convertiría en megalómano y absorbería todo el saber disponible: se expandiría de formas incontrolables, se metamorfosearía infinitamente, se convertiría en todas las cosas del mundo, si no es que, para el caso, se convertiría en el mundo en sí mismo y así se disolvería en cuanto tal. Tal vez podemos comprender esto adentrándonos en la teoría de la interpasividad: en el mismo sentido que en los rituales religiosos, el sujeto religioso puede marcharse toda vez que esté hecho el *uploading/outsourcing*, el iniciador puede dejar la escena, lo que llevaría la personalidad cargada a desvanecerse en la entropía informática<sup>12</sup>.

Esto podría relacionarse con otro experimento del pensamiento bien conocido, la serie de películas *The Matrix*. El argumento de la historia es que a medida que las máquinas y la tecnología devienen autónomas, aprovechan la electricidad y la energía de los seres humanos para su supervivencia. Los humanos son tomados prisioneros en una especie de incubadoras llenas de agua y están conectadas a una supercomputadora que genera una realidad virtual, esa es la *Matrix*, destinada a mantener vivos a los humanos para que pueda recolectar energía de ellos. Así es como relata una de las máquinas la historia de la *Matrix*.

<sup>12</sup> Por supuesto que entiendo aquí entropía en oposición a la conocida posición de Norbert Wiener: para Wiener el incremento de información es entropía estancada. Véase Wiener (1989). El destino que atribuyo a las personalidades *uploaded* de Kurzweil apuntaría a la posibilidad de una entropía relacionada con el aumento de información en sí mismo.

¿Sabías que la primera *Matrix* fue diseñada para ser un mundo humano perfecto en donde nadie sufriera, donde todos fueran felices? Fue un desastre. Nadie aceptó el programa. Se perdieron cosechas enteras. Algunos creyeron que carecíamos de un lenguaje de programación para describir su "mundo perfecto. Pero creo que, como especie, los seres humanos definen su realidad mediante la miseria y el sufrimiento. Así que el mundo perfecto era un sueño del que sus cerebros primitivos seguían intentando despertar. —Agente Smith a Morfeo (Wachowski y Wachowski, 1999).

¿No podemos decir que la primera *Matrix* estableció una escena completamente informada por las teorías (socio)psicológicas *mainstream* en su guion? A lo largo de estas líneas, podría argumentarse que fue en primer lugar que los avatares se desvanecieron, de la misma forma que las personalidades cargadas de Kurzweil se paralizarían, cuando el mundo virtual se detuvo como resultado de la repetición circular y la reproducción de los algoritmos y los códigos socio-psicológicos establecidos. Por lo tanto, lo que queda claro tanto en *Matrix* y la fantasía de Kurzweil —y también en el último planteamiento de Mark Zuckerberg como se describió anteriormente— es que la digitalización debe involucrar una forma mínima de interpasividad y, como ya se ha mencionado, una mínima forma de interpelación estableciendo un nivel-cero de subjetividad; algo en el exterior, para luego ser atraído hacia adentro. Sólo entonces puede crearse un plus-de-goce que no sólo asegura el ulterior flujo digital sino también puede ser capturado. Esto es porque la *Matrix* necesita sus renegados, sus despertadores, su *Morfeo*, su Neo, su Oráculo. Aquellos quienes supuestamente escapan son eventualmente la columna vertebral de la segunda *Matrix*, ellos hacen que la *Matrix* funcione. El exterior atraído, o lo que Lacan (2007) llama: "*extimidad*", es lo que emplaza la entropía informacional. Necesitamos aquí y ahora hacer una pregunta final y crucial: ¿Podría esta función, la digitalización, atraer completamente a la interpasividad a sus dominios? Es decir, ¿sería posible estadificar y codificar algorítmicamente al muy interpasivo y desubjetivado sujeto mismo? Esta, afirmo, es eventualmente la misma pregunta que plantea Pfaller (2017): "¿Puede mi agencia representante también dejarse representar por alguien (o algo) más? y ¿para quién experimenta ese nuevo agente el placer, para otro agente o para mí?" (p.33).

Entonces, no es esta la pregunta: ¿Es posible la delegación interpasiva *ad infinitum*? y, adicionalmente: ¿Puede ser redoblada así sin cesar en sí misma? y, desde este punto, ¿podría este *perpetuum mobile*, mantenerse bajo control, contenido simbólicamente o, en términos más adecuados a nuestra discusión, podría ser digitalizado y así mercantilizado? Por supuesto, aquí nos deslizamos lentamente hacia la cuestión, ¿sería codificable y algoritmizable la sofisticada concepción pfalleriana y psicoanalítica del ser humano como ente interpasivo? O, de modo aún más radical: ¿Sería posible basar la segunda *Matrix* en una

concepción psicoanalítica del sujeto en lugar de un modelo psicológico *mainstream* por el que fue informado por primera vez?

Claramente, el psicoanálisis no es una psicología. Lacan, como es conocido, se abstuvo de dar una aproximación psicológica de la subjetividad; por ejemplo, no definió al sujeto en cuanto tal, en su lugar optó por definir los contornos el sujeto. De esta manera argumentó que “el significante es lo que representa al sujeto para otro significante” (Lacan, 2007, p.713). Este es el matema de Lacan:  $S_1 — \$ — S_2$ . El sujeto no es otra cosa que una posición: dividida entre dos significantes, es en sí mismo un nivel cero de la subjetividad. Consideremos ahora esto con respecto al argumento del desarrollador de software Dave Winer: “Conectar persona a objetos *data* para personas. Eso es lo social hoy” (Citado en Lovink, 2012). Lo que podría escribirse como: Persona(s) — código — Persona (s). ¿No es esto precisamente lo opuesto de la notación del sujeto lacaniano en tanto sujeto dividido? En la serie persona—código—persona, la persona no está ya dividida, él o ella está inmovilizada, datificada. O, como Alexander Galloway (2014) señaló en torno a la cibernética: “la cibernética reforma el mundo como un sistema y reestructura al sujeto como un agente” (p.113). Por lo tanto, la interpelación de la “conexión” de Winer no pretende dar un lugar al sujeto sino más bien incita a los agentes a producir datos. Pero, aunque esta datificación parece preparar la mercantilización de la subjetividad, ¿no es esta, como se argumentó, la situación por la cual eventualmente se detendrá, ya que no logra involucrar el nivel cero de la subjetividad que posiblemente es el motor de la subjetividad excedente? Es decir, el *data* que se produce mediante la interpelación digital no puede dejar de repetir los datos pre-configurados que surgen de los modelos de ser humano que han sido codificados en el sistema. Esta repetición de datos estériles probablemente no puede sino llevar al sistema a un frenado pasmoso. Volvemos aquí a una pregunta osada: ¿Sería posible codificar la segunda *Matrix* desde una no psicología del psicoanálisis y evitar que estallara la burbuja de datos que inevitablemente sucumbiría bajo su propio peso? ¿Traer a los psicoanalistas para que nos protejan contra la entropía informática (y salvar el modelo de negocio de las redes sociales)?

Pero quizás, en el mismo sentido que argumenta Pfaller (2017, p.92), la teoría no puede decirle al arte qué pensar —sólo puede decirle al arte lo que no necesita pensar— una crítica psicoanalítica tampoco puede decir cómo deben ser diseñados los *avatars* en sus entornos. Si el psicoanálisis es básicamente una crítica sobre la psicología (véase la peculiar definición anterior de subjetividad de Lacan), no puede proveer a una nueva psicología alternativa. En consecuencia, si, por ejemplo, el problema con las neurociencias es que no pueden sino apoyarse en una psicología previa (que pretenden rastrear en el cerebro), el psicoanálisis no puede proveer a una psicología alternativa para ser usada: el psicoanálisis solo puede decirle a la neurociencia lo que no debe que pensar. Entonces, cuando se trata de diseñar la digitalización, nuevamente, el psicoanálisis no puede decir cómo diseñar al sujeto digital o su mundo de la vida: sólo puede hacer una crítica;

únicamente puede decir lo que no necesita ser pensado, sólo puede poner al descubierto la problemática de los modelos psicológicos que sustentan el diseño de las tecnologías digitales.

Por supuesto esto es muy problemático. Pensemos con el filósofo holandés de medios Geert Lovink (2012), así como en las críticas reformistas de George Soros y compañía, quienes en un momento dado han abogado por la nacionalización de *Facebook*. No obstante, ¿no plantea esto la pregunta de cómo serían diseñadas estas redes sociales públicas y no comerciales? Por ejemplo, ¿conservaría los emoticonos? ¿seguiría incitando a los usuarios a expresar sus sentimientos? ¿pediría *likes*? ¿Les recordará a los usuarios postear algo o les recordará historias interesantes perdidas mientras estaban sin conexión? Adicionalmente, ¿qué algoritmos serían usados para poner noticias o post en su *feed*? En definitiva, ¿qué imágenes de la sociedad y del ser humano estarían vigentes? Entonces, ¿cómo procederían los diseñadores después de ser informados por el psicoanálisis sobre lo que no necesita pensar? ¿Sería una opción crear espacios neutrales mínimos, por ejemplo, para garantizar la democracia y la individualidad? Por supuesto, allí se estaría comprometiendo rápidamente la imagen común del ser humano y sus derechos humanos y, como es conocido, no nos lleva a territorios indiscutibles. De este modo, la exclamación “otro mundo es posible” parece enfrentarse con el enigma: ¿sería posible otra digitalización?, ¿alguna que pudiera dar cuenta de que “la sociedad no existe” y que “la subjetividad no existe”?

Cuando menos, si esto conlleva que una posición neutral no sea posible y, por lo tanto, no se puede evitar una posición política y partidista, entonces desde el lado del psicoanálisis la conclusión debería ser que la “subjetividad no será digitalizada”. Aunque existe otra notación lacaniana concerniente al sujeto, a saber, la fantasía, que a primera vista daría alguna esperanza a los desarrolladores de software. El matema lacaniano de la fantasía sitúa frente al sujeto barrado el objeto  $a$ :  $\$ \backslash a$ . Esto, por supuesto, conecta la notación previamente mencionada de la subjetividad que trae al objeto como causa y como objeto de deseo. Lacan comprende la fantasía en la tradición freudiana como un pequeño escenario que sustenta el síntoma y por lo tanto la propia subjetividad (como una regla general en forma de una pequeña sentencia, por ejemplo, “pegan a un niño”), que es difícil no entender como un algoritmo (Freud, 1919)<sup>13</sup>. Sin embargo, el elemento crucial en el matema es el objeto  $a$ , que yo diría que es finalmente, como causa y objeto del deseo, un objeto no asimilable: no es simplemente una  $x$  desconocida lo que podría introducirse en la computación. Se trata más bien de un objeto singular que, si bien Lacan le ha otorgado el “estatus de notación algebraica” (citado en Evans, 1996, p.128), no es meramente un factor formal ya que se define como el remanente que deja detrás la introducción de lo Simbólico en lo Real. Por lo tanto, situado al lado de lo Real podría atribuir al objeto una materialidad, aunque una materialidad peculiar (De Vos, 2014). En tanto señal de vacío, el

<sup>13</sup> El mismo Lacan (2007, p.487) utiliza la palabra algoritmo.

objeto *a* tiene una consistencia no sustancial, no obstante, como objeto y causa de deseo permanece del lado de lo análogo, lo no digitalizado o virtualizado. Por tanto, el objeto *a* no puede retroalimentar el sistema: el objeto *a* no se digitalizará. La digitalización de hoy en día pretende poder hacer esto, sueña con ello y sabemos lo poderosas que son en nuestros días las ilusiones cuando se vuelven virtuales. Es la tarea partidista de la crítica manifestar que la digitalización no debería pensar que puede digitalizar el objeto *a*.

## REFERENCIAS

- Althusser, L. (1971). Ideology and Ideological State Apparatuses (Notes Towards an Investigation). En *Lenin and Philosophy and Other Essays*. Londres: New Left Books.
- Children and Adults with Attention-Deficit/Hyperactivity Disorder. (2021). *ADHD Information for Teens*. <https://cutt.ly/ITICqVE>
- Churchland, P. (2013). The Benefits of Realising You're Just a Brain (Interview by Graham Lawton), *New Scientist*, (2945). <https://t.ly/TBmo>
- De Vos, J. (2012). *Psychologisation in Times of Globalisation*. Londres: Routledge.
- De Vos, J. (2013). *Psychologization and the Subject of Late Modernity*. Nueva York: Palgrave Macmillan.
- De Vos, J. (2014). Which Materialism? Questioning the Matrix of Psychology, Neurology, Psychoanalysis and Ideology Critique. *Theory & psychology* 24 (1). <https://doi.org/10.1177/0959354313516394>
- De Vos, J. (2016). *The Metamorphoses of the Brain. Neurologization and Its Discontents*. Nueva York: Palgrave Macmillan.
- Evans, D. (1996). An Introductory Dictionary of Lacanian Psychoanalysis. Londres: Routledge.
- Freud, S. (1905). Three Essays on the Theory of Sexuality. En: *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud* (Vol. VII, pp.123-243) Londres: Hogarth Press, 1955.
- Freud, S. (1919). A Child Is Being Beaten. A Contribution to the Study of the Origin of Sexual Perversions. En: *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud* (Vol. XVII, pp.175-204). Londres: Hogarth Press, 1955.
- Galloway, A. (2014). The Cybernetic Hypothesis. *Differences* 25(1), 107-131. <https://doi.org/10.1215/10407391-2420021>
- Gillespie, T. (2014). The Relevance of Algorithms. En: T. Gillespie, P.J. Boczkowski y K. A. Foot (Eds.), *Media Technologies: Essays on Communication, Materiality, and Society* (pp.167-194). Londres: MIT.



- Kurzweil, R. (2000). Live Forever—Uploading the Human Brain... Closer Than You Think. *Psychology Today*. <https://cutt.ly/vTIVPAA>
- Kurzweil, R. (2005). *The Singularity Is Near: When Humans Transcend Biology*. Nueva York: Viking.
- Lacan, J. (1991). *Le Séminaire, Livre XVII: L'envers De La Psychanalyse 1969-1970*. París: Seuil.
- Lacan, J. (1992). *Seminar VII, The Ethics of Psychoanalysis 1959-1960*. Londres: Routledge.
- Lacan, J. (2007). *Ecrits: The First Complete Edition in English*. Nueva York: Norton.
- Lovink, G. (2012). What Is the Social in Social Media. *E-flux Journal* 40(12).
- Nudd, T. (2017). *Has Any Commercial Had a Better Cast of Characters Than This Legendary PlayStation Ad?* <https://t.ly/yCnL>
- Pfaller, R. (2014). *On the Pleasure Principle in Culture. Illusions without Owners*. Londres: Verso.
- Pfaller, R. (2017). *Interpassivity. The Aesthetics of Delegated Enjoyment*. Edinburgo: Edinburg University Press.
- Solon, O. (2018). George Soros: Facebook and Google a Menace to Society. *The Guardian*: <https://cutt.ly/2TICXv3>
- Soros, G. (2018). *Remarks delivered at the World Economic Forum*. <https://cutt.ly/CTIX0LM>
- Ulanoff, L. (2017). Sean Parker Made Billions Off of Facebook. Today He Basically Called It Evil. *Mashable*. <https://cutt.ly/2TICBnP>
- Wachowski, L. y Wachowski, L. (Directoras). (1999). *The Matrix* [Película]. Warner Bros.
- Wiener, N. (1989). *The Human Use of Human Beings: Cybernetics and Society*. Londres: Free Association Books.
- Williamson, B. (2017). Psychological Surveillance and Psycho-Informatics in the Classroom. *Code acts in education*. <https://cutt.ly/CTIC1Ni>
- Zuckerberg, M. (2018). *One of Our Big Focus Areas for 2018*. <https://cutt.ly/dTIMuCR>
- Žižek, S. (1989). *The Sublime Object of Ideology*. Londres: Verso.
- Žižek, S. (2006). *How to Read Lacan*. Nueva York: W.W. Norton.



## TRES MENTIRAS DE LA ETNOGRAFÍA DIGITAL<sup>1</sup>

\* \* \*

### THREE LIES OF DIGITAL ETHNOGRAPHY

**Gabriele de Seta<sup>2</sup>**

---

**Sección:** Artículos

**Recibido:** 09/09/2021

**Aceptado:** 15/09/2021

**Publicado:** 20/11/2021

---

#### Resumen

La relativa novedad de la etnografía digital como metodología de investigación, junto con los desafíos que plantea a las aproximaciones clásicas del trabajo de campo, la participación y la representación, da como resultado un repertorio de ilusiones profesionales a través de las cuales los etnógrafos digitales justifican su trabajo cuando se enfrentan a la cultura disciplinaria de la antropología. Este ensayo está basado en la experiencia reflexiva del autor de investigar el uso de los medios digitales en China y actualiza el artículo de 1993 de Gary Alan Fine: "Diez mentiras de la etnografía", identificando tres mentiras de la etnografía digital. Ilustrando cada una de estas mentiras a través de una figura arquetípica: el "tejedor de campo en red", el "ansioso participante-merodeador" y el "fabricador experto". Este artículo defiende la necesidad de confrontar ilusiones metodológicas y aceptar las tensiones detrás de ellas como herramientas heurísticas para realizar investigaciones etnográficas sobre, a través y alrededor de los medios digitales.

**Palabras Clave:** comunidad epistémica; ética; fabricación; trabajo de campo; autorreflexividad.

---

<sup>1</sup> de Seta, G. (2020). Three lies of digital ethnography. *Journal of Digital Social Research*, 2(1), 77-97. <https://doi.org/10.33621/jdsr.v2i1.24> Texto publicado con la autorización del *journal*, así como del autor. Traducción realizada por Edgar M. Juárez-Salazar. El traductor agradece a Gabriele de Seta por su generosidad, ayuda y las correcciones realizadas en la traducción.

<sup>2</sup> Posdoctorante en la Universidad de Bergen, Noruega. Correo electrónico: [Gabriele.Seta@uib.no](mailto:Gabriele.Seta@uib.no)

### **Abstract**

The relative novelty of digital ethnography as a research methodology, along with the challenges that it moves to classical understandings of fieldwork, participation and representation, results in a repertoire of professional illusions through which digital ethnographers justify their work when confronted with the disciplinary culture of anthropology. This essay is based on the author's reflexive experience of researching digital media use in China, and updates Gary Alan Fine's 1993 article "Ten Lies of Ethnography" by identifying three lies of digital ethnography. Illustrating each of these lies through an archetypal figure, the "networked field-weaver", the "eager participant-lurker" and the 'expert fabricator'. This article argues for the need to confront methodological illusions and embrace the tensions behind them as useful heuristics for conducting ethnographic research on, through and about digital media.

**Key words:** epistemic community; ethics; fabrication; fieldwork; self-reflexivity

## El discurso de ascensor

He aquí mi *discurso de ascensor*<sup>3</sup>, una letanía profesional que he estado practicando durante mis dos años como investigador posdoctoral a cada nuevo encuentro con algún colega académico:

¿Qué es lo que hago? Soy antropólogo de medios, estudio los medios digitales usados en China. Sí, sobre todo en áreas urbanas, gente joven... Me focalizo en las prácticas creativas. He escrito sobre muchas cosas, desde la música independiente y el arte contemporáneo hasta las *selfies* y las *apps* de citas... No, no sólo navego por internet, hago también trabajo de campo *in situ*. ¿Dónde? Principalmente en Shanghái, pero mi trabajo de campo doctoral incluye ocho ciudades en total, sí, fue un proyecto multisituado. ¿Cuánto tiempo duró mi trabajo de campo? En "realidad" fue de seis meses, pero he estado haciendo etnografía *online* durante todo un año, así que... oh, quinto piso, aquí bajo, *bye bye*.

De forma frecuente exhalo un largo suspiro después de recitar mi *discurso de ascensor*. Lo estoy perfeccionando y, lo mejor, mientras más lo perfecciono, menos veraz se siente. Cuanto más retrocedo hacia el pasado, en las semanas de viaje entre ciudades, en trenes nocturnos, durmiendo en hostales o casas de amigos y transcribiendo las interacciones en redes sociales, me doy cuenta de manera más clara de que el conjunto de imperativos disciplinarios, nudos epistemológicos y promesas de legitimación que integré en mi proyecto de investigación siguen determinando cómo amaso cuidadosamente su descripción según las necesidades del momento. Esto no implica que mi trabajo de campo fuera un acto elaborado de falsificación, ni tampoco que ahora sea momento de clarificarme en torno a alguna suerte de trampa metodológica —es sólo que mi discurso de ascensor continúa siendo una *performance* íntimamente desagradable. Pero ¿por qué?

Me doy cuenta de que muchas de las ocasiones que describo mi proyecto de investigación a los colegas termino realizando una gentil coreografía de profesionalismo y persuasión; evito hablar sobre los aspectos desafiantes de mi investigación o sobre mis prácticas metodológicas reales y, en vez de eso, armo cuidadosamente una serie de palabras clave y datos abstractos condensados enfocados a probar mi congruencia disciplinaria. Una de las cosas que tiendo a realizar es enfatizar la naturaleza antropológica de mi trabajo de campo buscando justificar de modo preventivo mi propio auto etiquetado como antropólogo (tengo un doctorado en Sociología, que me hace un ente sospechoso y fuera de la disciplina). Otra configuración coreográfica es el alargamiento del periodo de

---

<sup>3</sup> El término usado en el original es *elevator pitch* que hace alusión a un discurso por lo general breve que puede "producirse en medio de un trayecto en ascensor" para convencer, presentarse o persuadir de manera rápida y efectiva [N. del T.].

mi trabajo de campo a un año y su subdivisión en dos segmentos: uno *online* y otro *offline*, a través de los cuales logro evitar los comentarios dudosos de los antropólogos que evalúan mi trabajo frente a la riqueza mínima de un año de trabajo realizado en un lugar delimitado, mientras respondo también a las ocasionales insinuaciones de pereza metodológica: “trabajo de campo en internet... eres muy afortunado, puedes hacerlo sentado en casa y navegando en *Facebook*, ¿cierto?”. Una tercera estrategia retórica es ofrecer algunos ejemplos de tópicos comunes sobre los que he escrito para ocultar la aparente falta de una focalización centralizada de mi investigación: desafortunadamente, las prácticas de los medios digitales no son aún un elemento central de la investigación antropológica como la religión, el parentesco o el performance, y afirmar que hago una investigación etnográfica sobre los *emojis*, las *selfies* o el *trolleo* conduce la plática lo suficientemente bien, aunque con cierta incredulidad constante.

Las tensiones que motivan mi recurso a estas medias verdades, simplificaciones estratégicas y mentiras circunstanciales no son nada nuevo: como muchos otros dominios académicos, la antropología tiene su propia cultura disciplinaria, y la metodología tal vez es un nivel en el cual son muy evidentes. Como el rito de pasaje central para los antropólogos, el trabajo etnográfico sigue siendo un sector de autoridad (Hastrup, 1990, p.43) y un enfoque experimental para la construcción de la identidad profesional (Moser, 2007, p.243). Medimos nuestras decisiones epistemológicas y descripciones metodológicas en contra de lo que es (y lo que no es) “etnográfico”, sobre cuánto tiempo o qué tan focalizado debería ser un periodo de investigación para calificarlo como “trabajo de campo”, o sobre lo que cuenta como “datos” y cuestiones similares. También estamos tentados a desplegar estas opciones como sensores tibios de confrontación entre colegas: como con cualquier otro enfoque metodológico, plantear afirmaciones sobre la propia experiencia etnográfica es una rutina central de las actuaciones escolares de la comunidad académica, y hacer un trabajo de tergiversación [*hatchet job*] del proceso real de investigación deviene en parte integral y parcializada de las negociaciones colegiales de la identidad profesional y de los estándares de competencia (Hine, 2005, p.8).

La relativa novedad de ciertos tópicos de investigación en cualquier dominio disciplinario (en mi caso, las tecnologías de la comunicación en antropología) los hace más propensos a generalizaciones y requiere simplificar la presentación del trabajo propio. El pasto siempre parece más verde en el césped disciplinario del vecino, y después de veinte años de los primerísimos estudios de las “antropologías de internet” (Ito, 1996; Nardi, 1996), sigo encontrándome en la necesidad de contrarrestar la suposición de que estudiar medios digitales está “tan de moda ahora” o que “es muy fácil encontrar trabajo con”, a menudo acompañadas de intentos por adjuntar mi investigación bajo otras disciplinas como la comunicación o los estudios culturales. A pesar de la riqueza de las discusiones metodológicas de este tópico (Baym y Markham 2009; Hine 2000;

Pink, et al. 2016), abordar los medios digitales desde una perspectiva etnográfica continúa siendo algo que aparentemente requiere de excusas y apologías (Hine, 2013, p.28).

### Tres mentiras de la etnografía digital

Al navegar por contextos disciplinarios cargados con controles performativos y tensiones metodológicas, ¿Qué mentiras nos decimos a nosotros mismos con mayor frecuencia los etnógrafos digitales? Mi pregunta no es nueva —de hecho, todo este ensayo es consecuencia de visitar *Ten lies of Ethnography* de Gary Alan Fine (1993), un artículo académico que encontré extremadamente liberador mientras estaba preparando mi propuesta de tesis doctoral. En esta pieza ampliamente citada, Fine elude la fascinación por poner en evidencia las incómodas verdades del oficio y en su lugar se focaliza en los inevitables casos de mentira que acompañan muchas de las investigaciones etnográficas.<sup>4</sup> Según el autor, las ilusiones sobre la etnografía, ocultas regularmente en su *backstage* metodológico son necesarias para la producción de un buen trabajo como para la supervivencia ocupacional, pero se vuelven problemáticas cuando sus practicantes las toman como algo en serio (Fine, 1993, pp.267–268). Fine decide usar una palabra fuerte: “mentiras”, para indicar las ilusiones que resultan de las elecciones hechas por los etnógrafos respondiendo a sus condiciones de trabajo, formas textuales de producción y requerimientos de confidencialidad (p.269), e identifica las “diez mentiras” titulares de la etnografía escondidas detrás de las figuras profesionales arquetípicas como el etnógrafo amistoso, el etnógrafo preciso, el etnógrafo discreto, el etnógrafo casto, el etnógrafo literario y muchos más.

En un ensayo ulterior, Fine y Shulman (2009) revisitan estas diez mentiras en el contexto de la etnografía organizacional, observando cómo el relativamente nuevo enfoque metodológico es igualmente propenso a formas de sanitización y simulación: los etnógrafos que hacen investigación organizacional pueden tender a ofuscar detalles sobre su recuperación de información, eludir aspectos prácticos de los dilemas éticos (p.177), esconder notas de campo y datos de análisis en un inaccesible *backstage*, aceptar la confidencialidad otorgada (p.178) y ocultar el camino de acceso que se obtiene en ocasiones mediante conocidos, amigos o incluso conexiones familiares (p.179). Sería muy sencillo reformular estas advertencias epistemológicas para las aproximaciones etnográficas de los medios digitales y, en efecto, años de discusiones metodológicas han cubierto ya

---

<sup>4</sup> Gary Alan Fine me llamó amablemente la atención sobre cómo *Three Lies of Ethnography* fue escrito en el contexto disciplinario de la sociología, donde la etnografía comúnmente es adoptada como un método cualitativo de investigación de campo. El presente artículo tiene un sesgo más antropológico, lo que refleja el grado en el que la etnografía digital ha sido desarrollada principalmente por los antropólogos de medios. Independientemente de su posicionamiento disciplinario, espero que mi contribución pueda ser útil para todo aquel que use la etnografía para investigar sobre, con o en torno a los medios digitales.



estos argumentos. Por ejemplo, según la revisión de literatura metodológica de Anne Beaulieu (2004), los investigadores tienden a articular la peculiaridad de la etnografía digital a través de cuatro “estrategias de objetivación” que responden a tensiones específicas: la falta de claridad del campo, la agencia de la tecnología, la dependencia de la intersubjetividad y el encanto de la captura (p.146). En las siguientes secciones de este artículo, presentaré tres mentiras de la etnografía digital. Las tres figuras arquetípicas de los etnógrafos digitales que describo están inspiradas por el panteón de las ilusiones disciplinarias de Fine e incluyen superposiciones obvias con acertijos metodológicos de largo alcance, aunque también son distintivas en cómo personifican, combinan y cuestionan las cuatro estrategias de objetivación de Beaulieu.

Al escribir este artículo, no busco hacer revelaciones escandalosas; y mi objetivo, en definitiva, no es decir verdades desagradables o cínicas en el (ideal) espacio público de una revista académica, ni acusar a otros de participar en la deshonestidad y el engaño. En su lugar, las tres figuras ilusorias que siguen encarnan estrategias discursivas, máscaras performativas e identidades ilusorias que regularmente confronto en mi pensamiento, hablando y escribiendo sobre mi propio trabajo de investigación. La esperanza es que tanto colegas que se aproximen al dominio disciplinario de la etnografía digital como otros investigadores que ya estén familiarizados con este entramado metodológico puedan reconocer sus propias dudas y preocupaciones en lo aquí retratado. Este no es un ensayo que les dirá cómo “hacer” etnografía digital, sino más bien una confesión de algunas mentiras que acompañan necesariamente a la práctica. En las siguientes secciones, discuto tres mentiras de la etnografía digital mediante tres figuras arquetípicas: el “tejedor de campo en red”, el “ansioso participante-merodeador [*lurker*]<sup>5</sup> y el “fabricante experto”.

115

### El tejedor de campo en red

La primera mentira de la etnografía digital está relacionada a uno de los más ampliamente debatidos constructos etnográficos: el “campo”. Cuestionado, fragmentado y deconstruido en gran parte de la perspectiva antropológica a partir de los debates sobre la escritura cultural (Clifford y Marcus, 1986), el campo continúa siendo un anclaje para los debates alrededor de las prácticas de investigación (Amit, 2000), y funciona como uno de los conceptos principales que los etnógrafos digitales exponen sobre las particularidades de su metodología (Beaulieu, 2004, p.144). Sin lugar a duda, la propuesta de una “etnografía multisituada”, delineada por George E. Marcus, se ha convertido en un texto fundacional para los investigadores que buscan articular formas de hacer trabajo de campo fuera de las limitaciones y los sesgos inherentes a los campos estrictamente delimitados. Buscando moverse a través de múltiples sitios, el

<sup>5</sup> En términos de internet un *lurker* es un individuo que participa de las comunidades digitales sin interactuar ni aportar nada a una comunidad sólo permanece observando [N. del T.].

etnógrafo tiene a su disposición técnicas para seguir y estudiar gente, cosas, metáforas, narrativas, biografías, conflictos y mucho más (Marcus, 1995, p.105). Después de la propuesta de Marcus, los autores que escriben sobre el campo etnográfico en el contexto de las nuevas tecnologías han expandido y refinado sus ideas al defender la etnografía translocal (Ito, 1996), multimodal (Dicks, et al., 2006), o conectiva (Hine, 2007), (entre muchas otras formulaciones similares). Y, sin embargo, a pesar de los amplios debates sobre las nuevas posibilidades que ofrece el trabajo de campo, multilocalizado, multisituado o multimodal, la perspectiva del modelo desarrollado por Evans-Pritchard basado sobre la celebrada y mistificada noción del “estar allí” (Hannerz, 2003, p.202), ha “seguido durante mucho tiempo siendo más o menos el único modelo plenamente reconocido para el trabajo de campo y para devenir y ser un verdadero antropólogo. Tal vez esto funcione plena y especialmente en la instrucción continua de los recién llegados a la disciplina” (p.202). Como intruso en la disciplina, experimente de primera mano la fuerza de esta idea cuando comencé a desarrollar el diseño metodológico de mi propuesta de investigación doctoral: inquieto por presionar en contra del largo cuerpo de investigaciones existentes sobre medios digitales chinos que están basados en gran medida en estudios cuantitativos y un compromiso superficial con los fenómenos *online*, acepté el compromiso etnográfico del “estar allí” y lo elegí como la estrategia de investigación central que guiaba mi elección epistemológica.

A través de mi experiencia de trabajo de campo, el “estar allí” no solo se convirtió en una cuestión de sumergirme en el contexto local y volverme fenomenológicamente nativo (Hastrup, 1990, p.46), sino también en una cuestión sociotécnica pragmática que mis informantes cuestionaban constantemente unos con otros —e incluso en ocasiones me lo demandaban a mí— a través de los canales ofrecidos por las múltiples plataformas de medios digitales. Desde los grupos de chat de *QQ* a los mensajes privados de *Sina Weibo*, y desde mensajes de *Facebook* a conversaciones en *WeChat*, el saludo en chino mandarín: *zai ma?* [¿Estás ahí?] fue utilizado como una forma inicial de interacción comprobando mi presencia digital y la disponibilidad comunicativa (Fig. 1). En este sentido, la suma de Hannerz del campo multisituado como “estar allí... y allá... y allá” (Hannerz, 2003, p.202) proporcionó un modelo útil para articular mi actitud ideal de trabajo de campo como estar *online*, ser visible, estar disponible, interactuando y así. En mis propias palabras, [...] “estar allí”, en diferentes plataformas y servicios, diferentes conversaciones y grupos, actualizando y al pendiente de diferentes tópicos y sucesos: la experiencia espacial de la internet fue mucho más social que tecnológica (de Seta, 2015, pp.41-42). Las múltiples posibilidades de “estar allí” en diferentes lugares, las plataformas de redes digitales y entornos sociales resonaron con las demandas de una combinación de contextos *online* y vida-real hechos repetidamente desde las primeras propuestas para enfoques antropológicos de internet (Ito, 1996, p.25). Además, la adopción de diferentes caminos de “estar allí” encajaban con las representaciones de una etnografía cada

vez más conectiva que requería el investigador para "elegir una comunidad percibida y seleccionar los nodos importantes en las redes sociales como sitios de campo (Howard, 2002, p.561).

**Figura 1**

*Captura de pantalla de conversación en WeChat*



*Nota.* "Estar allí" como una forma de establecer co-presencia en medios digitales: "¿Estás allí? ¿Estás allí?", "¿Hermano estás allí?", "¿Tienes QQ?", "¿Aquí o no?", "¿Estás en Shanghai? ¿Tienes WeChat? Dime", "Hey-hey ¿estás allí?", "¿Estás ahí estás ahí?", "¿Estás ahí o no?". Collage de capturas de pantalla realizadas por el autor, 2015.

Cuando me embarqué en mi trabajo de campo, la metáfora más convincente que encontré fue proporcionada por Jenna Burrell (2009) en su conocida propuesta de "el sitio de campo como una red". Sobre la base de la idea de la etnografía multisituada de Marcus y Hannerz, Burrell se concentra en cómo es la etnografía en sí misma, mediante el rastreo del día a día de diferentes actores, cuestión que conjunta el campo como una red (p.187). A lo largo de los años, me he encontrado adoptando confortablemente la propuesta de Burrell: mi propio "campo como red" incluyendo un grupo de amigos y conocidos, estancias prolongadas y breves en ocho ciudades chinas, varias plataformas *online*, un inventario de dispositivos móviles, una muestra de repertorios lingüísticos, ciertos géneros de contenido en línea, discursos de los medios de comunicación sobre internet, y una variedad de prácticas mediáticas. Trazando una observación realizada en una casa de estudiantes en Wuhan, una sincera discusión de *WeChat* con un amigo de Beijing realizada mientras caminaba por las calles de Hong Kong, una conversación grupal en *QQ* con personas que nunca he conocido y una entrevista con una oficinista de Shanghai en un café elegante, pude ofrecer una variada monografía de cómo la gente usó los medios digitales en China. Como un campo, este ensamblaje reunió las ocurrencias situadas y los momentos

fortuitos que seleccioné de un centenar de notas de campo sobre encuentros de la vida cotidiana; como una red, permaneció productivamente abierta-cerrada y podría interactuar con amplias construcciones analíticas tales como “la China contemporánea” o “la internet”, mientras funciona también como un telón de fondo explicativo para las más pequeñas preguntas sobre estudios de caso individuales o puntos de datos específicos.

Como sucede con muchas soluciones que parecen funcionar muy bien, comencé a darme cuenta de que mi dependencia idealizada del tejido del campo estaba basada en mentir sobre algo. La tentadora mentira del tejedor de campo en red es que, en lugar de experimentar el movimiento expansivo de bifurcación prometida por esta metáfora, frecuentemente me encontré construyendo mi “campo como red” agarrando la paja e inmediatamente cortando la mayor parte que vino con ella. El problema de recortar las redes que, de otro modo proliferarían de manera incontrolable, preocupaba ya a los antropólogos que trabajaban en campos muy delimitados (Strathern, 1996), y obviamente esto es agravado por el movimiento del campo a la red (Wittel, 2000). Unos meses después de mi trabajo de campo, un entrevistado me envía un *link* a un artículo noticioso sobre un fenómeno *online* aún incipiente y me dijo “deberías escribir sobre esto”. ¿Realmente debería hacerlo? ¿Con cuánta profundidad debo mirarlo? ¿Encajará en mi narración? Durante el último tramo de mi investigación, el amigo de un amigo me introduce en un grupo de artistas locales de historietas que publican su trabajo en plataformas de *microblogging*. ¿Debería entrevistar a algunos de ellos en torno a su labor creativa? ¿Podría incluir algo de su trabajo en mi disertación? ¿Cómo debería tratar su autoría? Asistir a un concierto en una de las ciudades me puso en contacto con algunos jóvenes que reinventan sus vidas con la industria turística de las zonas rurales: ¿Debería incluir su uso de las redes sociales como un desafío a la focalización de mi investigación en áreas urbanas? ¿Debería incluir este sitio en mi campo de igual forma? Si es así, ¿a qué escala?

Tejer redes en un campo etnográfico puede unir las cosas más dispares, y particularmente cuando el propio tema de investigación no es muy estrecho, cada nodo de la red puede resultar en un vértigo mareante sobre un gran número de interlocutores potenciales, comunidades inexploradas o categorías enteramente nuevas de datos. Bajo las limitaciones del tiempo institucional y la financiación limitada, las respuestas a estas cuestiones recurrentes a menudo implican cortar las conexiones, rechazar las propuestas de socialización y sellar la información fuera del alcance de un proyecto de investigación en aras de su finalización en tiempo y forma. Entonces, además del conocimiento relevante de cómo estos campos interconectados se enlazan gradualmente y por casualidad (Hannerz, 2003, p.207), moldeados por la confianza del etnógrafo en la “objetividad mecánica” de las cajas negras tecnológicas (Beaulieu 2004, p.148), encuentro necesario problematizar la idea del “campo como red” resaltando cómo inevitablemente se construye tanto en conexión como sin conexión. Como

Marilyn Strathern (1996) observó, el poder de los modelos de red es también su debilidad: [...] uno puede siempre descubrir redes dentro de las mismas redes, esta es la lógica fractal que convierte cualquier longitud en otras extensiones múltiples o en un eslabón de una cadena con otros futuros eslabones en otras cadenas. Sin embargo, el análisis, como la interpretación, debe tener un sentido, y debe promulgarse como un lugar de detenimiento (p.523).

Según Strathern (1996), uno de esos mecanismos para cortar las redes es la idea euro-americana de la propiedad que puede simultáneamente unir la pertinencia y condensar cadenas interminables en un artefacto, "de modo que cuando la tecnología pueda ampliar las redes se puede garantizar la propiedad para reducirlas en tamaño" (p.531). La escritura académica tiene un mecanismo similar: buscando decidir qué es lo que pertenece o no a un proyecto de investigación y producir un reporte escrito viable, el etnógrafo poda continuamente las redes a medida que proliferan, construyendo un "campo como red" que eventualmente se siente más como un árbol bonsái torcido que como una extensión de un espeso desierto experimental. Esta red de campos situados rara vez se tejen dos veces de la misma manera: cuando escribía artículos para revistas, capítulos de libro y ensayos breves durante y después de mis estudios de posgrado, me di cuenta de que, de forma rutinaria, recogía algunos de los mismos datos en nuevas configuraciones, expandiendo y reduciendo el "campo como red" según el posicionamiento discursivo de mi investigación y según las necesidades retóricas de mi audiencia imaginaria. En conclusión, mientras la idea del campo como red, como muchas otras metáforas de "x-como-red", es una heurística útil y productiva para pensar los campos etnográficos "como constelaciones de las relaciones de poder y los entramados institucionales mediados a través de las tecnologías" (Levy, 2015), la mentira del etnógrafo como tejedor de un campo en red quien "sólo supervisa los múltiples sitios, que los elige y mira patrones" (Farnsworth y Austrin, 2010, p.1130) debería tenerse en cuenta ya que esconde los cortes como también glorifica la unión.

### **El ansioso participante-merodeador [*Lurker*]**

La segunda mentira de la etnografía digital está relacionada con la práctica central de este enfoque de investigación: la observación participante. La cuestión de cuán tan participativas deben ser las observaciones de un antropólogo se debaten ya acaloradamente en los dominios de la investigación más tradicionales; sin embargo, en el caso de los proyectos enfocados en las plataformas y prácticas de medios digitales, definir los estándares de participación es aún menos sencillo. En mi experiencia personal, la pregunta recurrente: "¿Qué hiciste exactamente durante tu trabajo de campo?" se vuelve especialmente incómoda de responder y frecuentemente resulta en una mezcla confusa de explicaciones sobre el uso de ciertas formas de contenido en línea y pasar un tiempo con cierto número de usuarios en situaciones de la vida cotidiana. De hecho, mi "hacer etnografía" está

basado en varios niveles de participación y observación. Dados mis extendidos periodos de estancia en China, había estado usando una selección de plataformas locales de medios digitales (desde los primeros foros de discusión y las aplicaciones de mensajería instantánea hasta sitios web de redes sociales y servicios de *microblogging*) mucho antes del inicio de mi formación de posgrado y la elección del tema de mi investigación doctoral. Una vez que reduje mi propuesta al estudio de la creatividad nativa en medios digitales (Burgess, 2006), comencé a prestar más atención a ciertas plataformas, prácticas de los usuarios y tipos de contenido, y luego me moví para expandir líneas específicas de investigación al encontrar más comunidades relevantes en línea, explorando nuevas plataformas, haciendo contacto con informantes potenciales y así sucesivamente.

Si bien mi propuesta inicial de investigación estuvo basada en mi experiencia en el uso de sitios web y servicios de *microblogging* como *Douban* y *Sina Weibo*, mi propuesta doctoral se focalizó en la aplicación de mensajería *WeChat*, cada vez más popular y que mis informantes estaban utilizando en ese momento. Una vez que estuve formal y físicamente en el "trabajo de campo", la cuestión no cambió mucho; estaba aún navegando por sitios web, *scrolleando* a través de los *feeds* de redes sociales, chateando con amigos, *likeando* sus fotos, comentando nuevas *stories*, viendo y escuchando contenido compartido por mis contactos, recolectando informes de interacciones y escribiendo notas de campo para resumir las observaciones y los encuentros diarios. La única cosa que alternó fue que no estaba sentado en el escritorio de mi oficina en Hong Kong, sino vagando por Shenzhen, Wuhan, Shanghai, o Beijing, encontrando amigos que no había visto en un tiempo, pasando momentos con mi pareja, tocando en eventos de música experimental y sentándome a tomar café con los entrevistados. Claro, no tenía datos en red 4G en mi teléfono móvil y *Facebook*, *Twitter*, *Google* y *Youtube* no estaban disponibles, pero acepté con mucho gusto estas "características chinas" como parte de la inmersión en la proclamada sociotécnica del "allí"; tenía muchas ganas de experimentar, pero ¿qué tan participativa fue esta experiencia? El estatus problemático de la participación en la etnografía digital está directamente vinculado al diseño de las plataformas de medios digitales. A pesar de las exigencias comerciales y culturales alrededor de la *web 2.0*, los medios participativos y el contenido generado por los usuarios (Jenkins, et al., 2013), e incluso considerando cuantas compañías de internet están sostenidas por creadores amateurs de contenido, sigue siendo indiscutible que un gran porcentaje de las interacciones del día a día con sitios web, *apps* y servicios online están dominadas por prácticas de lectura, observación y consulta que no son explícitamente participativas. Mientras la participación en la vida social de un distrito, una comunidad rural o una organización no gubernamental puede parecer fácil de evaluar, los debates recientes sobre el rol de participación tanto en las etnografías clásicas como las multisituadas han puesto al descubierto el estado incierto de este "tipo particular de presencia en el campo" (Hastrup, 1990,



p.49), que a menudo se utiliza para demandar la experticia del autor mientras que suceden una gran cantidad de dificultades y límites que uno inevitablemente encuentra. Junto con las actividades y eventos en los que vale la pena participar, los etnógrafos se encuentran con muchos otros que pueden ser “monótonos, aislados y de difícil acceso” (Hannerz, 2003, p.211). La participación en los medios digitales está difractada igualmente en un espectro que va del no uso a la intensa y activa presencia y esto se extiende en diferentes dimensiones según las plataformas usadas, los dispositivos a la mano, así como los círculos sociales donde uno participa.

Al confrontamos con este amplio espectro de posibles modos de participación, los etnógrafos digitales recurren a diferentes estrategias para repensar sus propias prácticas de investigación. En las primeras etnografías de entornos en línea los investigadores pioneros enfatizaron sobre la necesidad de “ensuciar los asientos con nuestros propios pantalones sucios” tratando de comprender a las comunidades *online* mediante la participación implicada (Paccagnella, 1997) y encontraron, en la figura del merodeador, un arquetipo productivo que encanta el estatus contradictorio de la participación en internet. En su estudio del *Lesbian Cafe Bulletin Board System*, Correll (1995) atribuye cualidades etnográficas a los mismos merodeadores, quienes son descritos como cuidadosos observadores que pasan el tiempo sin participar en la comunidad para aprender los códigos apropiados antes de unirse sigilosamente a sus actividades (p.293). Reflexionando sobre esta figura de participación, Leander y McKim (2003) concluyen que, al elegir entre ser un participante activo o un merodeador, un etnógrafo digital toma importantes decisiones epistemológicas. Dado el incremento de la variedad de modos de participación que ofrecen las plataformas de medios digitales, los debates más recientes intentaron ir más allá de una elección clara entre la participación activa y la merodeadora y, en su lugar, exploran la creación de intersubjetividad como un resultado fluido de un compromiso etnográfico continuo (Beaulieu, 2004, p.151), defendiendo la necesidad de triangular diferentes formas de participación en contextos *online* y *offline* (Orgad 2005, p.51), extendiendo la noción de la participación a actividades tan personales como navegar, seguir enlaces y moverse entre plataformas (Hine, 2007, p.625), o complementar observaciones de las actividades en línea con los usuarios en sus contextos de la vida cotidiana (Boyd, 2008, p.120).

Lo que fue una vez una figura del *Bulletin Board Systems* (BBSs)<sup>6</sup> y *Multi-User Dungeons* (MUDs)<sup>7</sup> se difracta cada vez más en una amplia variedad de modos de participación por lo que los usuarios se mueven a través del tiempo y el espacio —en mi propia experiencia, administrando su disponibilidad en *QQ*,

<sup>6</sup> Se hace referencia al viejo sistema de anuncios en los ochentas y noventas que permitía una comunicación *primitiva* entre diversos usuarios en red. Mantenemos el inglés original pues es un sistema conocido puntualmente por su nombre en inglés [N. del T.]

<sup>7</sup> Los *MUDs* en el mundo de los videojuegos virtuales concierne a los juegos multiusuario en tiempo real [N. del T.].

configurando sus respuestas automáticas en su email, *microbloggeando* sobre sus movimientos, haciendo *check-in* en lugares públicos y privados, agregándose a grupos de discusión en *WeChat*, apagando su celular, y otras formas semejantes. Merodear se convierte sólo en una posibilidad en medio de prácticas como ignorar, leer, *likear*, comentar, compartir, editar y vincular, son todos estos modos de participación que pueden ser adoptados situacionalmente a través de diferentes plataformas e identidades, y que los etnógrafos deben comprender e incorporar en su propio trabajo. Intentando capturar esta difracción de las modalidades de participación, Anne Beaulieu (2010) propone un giro “desde la co-ubicación a la co-presencia” como una lógica de sintonizar al etnógrafo con diferentes modos de interacción: “no sólo permite al investigador tomar parámetros intermedios muy seriamente [...], que tampoco excluye las situaciones cara a cara. La co-presencia como punto de partida posibilita un tratamiento más simétrico de las formas de interacción” (p.454). Haciendo eco de este cambio, Postill (2017) argumenta que los medios digitales permiten practicar exitosamente la etnografía a distancia, ya que se hace posible participar de modo inmersivo en un contexto distante y permanecer comprometido con él sin la necesidad de una co-ubicación, anclando a las visitas a corto plazo con las interacciones seguidas a través de las comunicaciones en línea.

**Figura 2**

*Captura de pantalla de chat en WeChat*



*Nota.* “[...] inexplicablemente aparece un emoticono de @notsaved huzi jun [“Mr. Beard”, el *nickname* chino del autor]”: —un amigo comparte una imagen *gif* de mí mismo con otros miembros del grupo *LightWave QQ*. Captura de pantalla recortada por el autor, abril 2014.

Mirando hacia atrás en mi propia experiencia de investigación confirmo esta naturaleza fluida de la participación: durante años, he usado plataformas digitales

chinas como una manera de estar en contacto con amigos locales independientemente de mi localización física, para mantenerme informado sobre los acontecimientos locales a mi alrededor, y para estar al tanto de las discusiones en torno a los tópicos populares y eventos relevantes; he entrado y salido de círculos sociales, foros de discusión, plataformas de *microblogging* y salas de chat privadas, algunas veces con intenciones ocultas o declaradas de hacer investigación con datos, otras veces por propósitos pragmáticos o sólo siguiendo los cambios dinámicos de mis relaciones personales. En algunos casos, me moví más allá del merodeo, para *likear*, comentar, discutir, estar presente y retornar, según las circunstancias, intereses y disponibilidad. Cuando me encontraba con amigos, conocidos o extraños, a veces participé en las interacciones, en ocasiones me retiraba de ellas. Mientras “estaba en campo”, recurrentemente reflexionaba sobre cómo estar atrapado sin hacer nada por un día o más en una habitación de hotel sin conexión *wifi* parecía de hecho menos participativo que si estuviera en Hong Kong frente a mi computadora. No obstante, mientras reconocía y reflexionaba sobre los matices de estos modos de entrelazamiento en la participación, aún sentía la necesidad de condensarlos en viñetas simplificadas que resaltarán mi presencia e integración en una selección de contextos sociales: una foto de mi cara, transformada en un *gif* animado y usado como *sticker* en un chat grupal de *QQ* (Fig. 2), o mi cuenta anónima, debatiendo con otros usuarios anónimos en un tablero de discusión, o mi avatar y *nickname*, los únicos que no aparecen borrados en las capturas de pantalla de una conversación de *WeChat*. En lugar de reflexionar sobre lo que significaban los diferentes modos de participación para mí y la gente a mi alrededor (quienes irónicamente todavía llamo “participantes”), preferí centrarme en responder: ¿qué fue exactamente lo que hizo durante su trabajo de campo? De una forma profesional, aplanando mi interacción con *pepitas de interacción* fácilmente comprensibles que prueban mi presencia activa en el campo. Confrontando por los mandatos de la observación participante, me describí como un participante merodeador: un amo de todos los modos de participación, retratado de modo co-ubicado con imposibilidad a través de campos multisituados, examinando los usos de los medios digitales desde una presencia cuidadosamente diseñada. Además de la falsa elección entre el merodeo natural y la participación activa, el problema de la participación se convirtió en una preocupación sobre la etnografía digital en lugar de una decisión puramente metodológica. Participamos, al igual que nuestros “participantes investigados”, a través de un rango amplio de modos de participación estrechamente relacionados con las dinámicas sociales y las posibilidades tecnológicas, que van desde la opción de apagar el *smartphone* a la necesidad visceral para sostener la presencia en una tensa discusión en línea. Las opciones sobre estos modos de participación marcan nuestros compromisos diarios con los medios digitales y acogen la incertidumbre (Hine, 2013, p.80) resultante de la forma en que estas decisiones situadas están negociadas y se les da sentido, esto

resulta probablemente más interesante que aplanar la propia presencia en la apologética figura de un ansioso participante merodeador.

### **El fabricante experto**

La tercera mentira de la etnografía digital tiene que ver con la representación, que es un componente ineludible de la producción de cualquier tipo de investigación. Los etnógrafos digitales tienen la ventaja de trabajar con entornos ya altamente mediados y pueden incluir en sus reportes evidencias de recursos en línea, fragmentos de interacciones, visualizaciones creativas de datos, así como archivos de imágenes, videos y audios. Mientras que la ubicuidad de las tecnologías de la comunicación y la recuperabilidad de los datos mediados ha perturbado el modelo antropológico tradicional que se basa en la recolección de datos cara a cara y la transcripción del autor (Beaulieu 2004, p.154), el reconocimiento de que los “diversos ‘trazos’ que dejan los usuarios y los usos de las tecnologías pueden ser integrados en la exploración etnográfica” (p.145) ha reorientado las aproximaciones de la investigación de los etnógrafos digitales hacia nuevas formas de datos, herramientas metodológicas y representaciones multimedia (Dicks et al. 2006, p.77). Anne Beaulieu (2010) identifica en estos trazos no solo rastros interpretables de la interacción del usuario sino “inscripciones”, verdaderos “modos de mediación” que los etnógrafos digitales no deben simplemente tomar nota, sino “buscar una manera de apropiarlos como parte del campo” (p.457). Aproximaciones como la etnografía localizada (Geiger y Ribes 2011) y los métodos digitales (Rogers 2013) sugieren formas prácticas de adoptar estas inscripciones, siguiendo los patrones de distribución y reutilizándolos en partes integrales de nuestro relato y nuestros hallazgos.

En mi propio trabajo de investigación, a menudo trato de complementar los relatos escritos con inscripciones que van desde muestras de interacciones textuales hasta recursos visuales como los collages de imágenes, capturas de pantalla de las interfaces de usuario, colecciones de imágenes fijas de videos populares, y documentaciones fotográficas de medios digitales utilizados en contextos cotidianos. Planteo que estas inscripciones ayudan a cerrar las brechas que dividen la escritura académica y las múltiples formas de actividades comunicativas practicadas en los medios digitales, mientras funcionan también como una puntuación de los datos anclados a las discusiones teóricas. Por ejemplo, al tejer una transcripción de un historial de chat de una discusión de diez personas en *QQ*, un collage de las imágenes y los *links* compartidos durante la conversación, y una captura de pantalla de la ventana del software en un análisis descriptivo del uso de redes sociales basado en grupos, yo no sólo proporciono pistas visuales a los lectores útiles para imaginar cómo la experiencia del usuario del software de mensajería moldea y sostiene la creación de repertorios lingüísticos y semióticos, sino que también incorporo diferentes géneros de escritura y modos de mediación en mi relato académico. Como cualquier forma

de representación en la escritura antropológica, reproducir interacciones textuales desde las plataformas de medios digitales, incluyendo contenido generado por el usuario en el relato etnográfico, presenta todos los enigmas clásicos subrayados por los debates de la "cultura de la escritura" (Clifford y Marcus, 1986), así como una serie de cuestiones éticas asociadas con las nociones de privacidad, consentimiento informado, *copyright* y propiedad intelectual. Las preguntas comunes relacionadas a la representación de los datos en medios digitales incluyen: ¿Puedo reproducir una conversación de chat privada para sostener un argumento en mi escritura? ¿Debo cambiar los seudónimos y los marcadores de identidad para proteger a los participantes? ¿Qué permisos debo solicitar para la publicación de una imagen compartida públicamente en línea? ¿Cómo dar crédito a los usuarios respetando su privacidad?

Estas cuestiones han sido recurrentemente realizadas y contestadas en un nutrido repertorio de discusiones en torno a la ética de la investigación en internet, que han acordado consistentemente la necesidad esencial de priorizar lo que los investigadores participantes y los usuarios dan importancia: "cambiar no solamente los nombres reales, sino también alias y seudónimos (donde sean usados) demuestran el respeto de los investigadores por la realidad social del ciberespacio" (Paccagnella, 1997). El acuerdo generalizado sobre la ética en los medios digitales incluye revelar la propia personalidad profesional cuando recolectamos datos en comunidades en línea, anonimizar o seudonomizar los detalles personales y los marcadores de identidad cuando se reconoce o busca contenido (Bruckman, 2002) y cuestiones similares. Estas discusiones mueven la ética de la investigación de la evaluación de riesgos y las prescripciones del consentimiento informado con los sujetos humanos hacia una ética más relacional y situacional negociada según el contexto digital en cuestión. Tras darse cuenta de que los relatos etnográficos se desarrollan a partir de las elecciones del investigador y las actividades compositivas (O'Dell y Willim, 2011, p.29).

Annette Markham (2012) argumenta de modo provocador que los etnógrafos digitales deberían abrazar la sospechosa práctica de la fabricación buscando superar las tendencias conservadoras y paralizadoras en la investigación cualitativa: "los métodos tradicionales de protección de la privacidad mediante el ocultamiento de los datos anonimizados resultan insuficientes en situaciones donde los investigadores sociales necesitan diseñar estudios, manejar datos y construir reportes de investigación en un espacio cada vez más público, archivable, investigable y rastreable" (p.336). A medida que los enfoques perspectivas de la ética de investigación en internet son superados entre los arbustos cada vez más espesos de las cambiantes plataformas de medios digitales, los términos de consentimiento constantemente revisados y las complicadas relaciones personales con la privacidad y la divulgación, la fabricación se convierte en una estrategia ajustada para "incorporar la ética de manera inductiva en la práctica investigadora, al permitir que las necesidades del

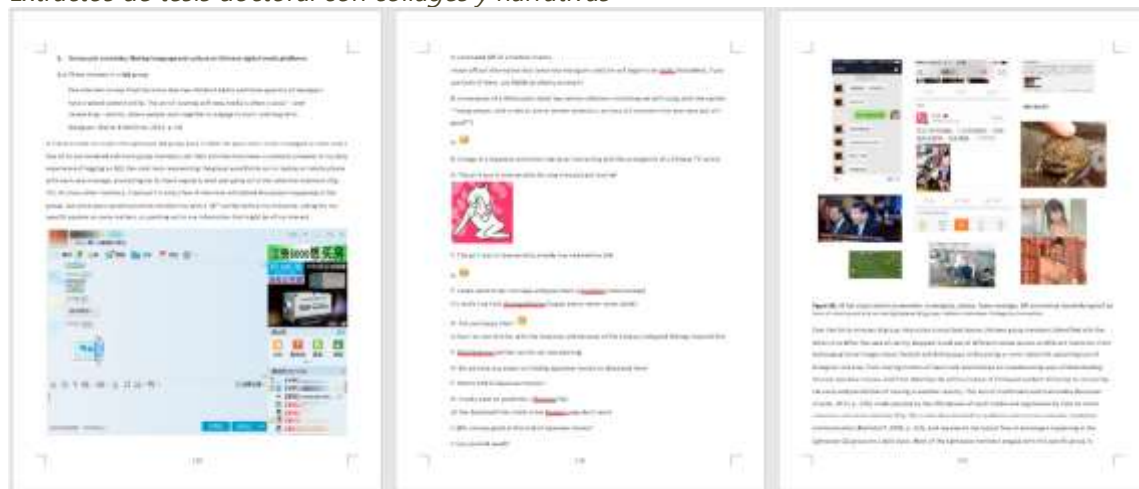


contexto jueguen un rol principal en la determinación de las “mejores prácticas” en los procedimientos” (p.341).

El argumento de Markham a favor de la fabricación es sensato. Incluso cuando se basan en conjunto de datos extenso, cientos de notas de campo y recolección de evidencias, los relatos producidos por los etnógrafos digitales terminan incluyendo una selección extremadamente reducida de inscripciones, a menudo continuamente editadas, traducidas, codificadas, reformuladas, anonimizadas, recortadas, difuminadas selectivamente y coleccionadas según una constelación de decisiones éticas, argumentativas y estéticas del autor. En el ejemplo específico del chat un grupo de discusión incluido en mi disertación doctoral, terminé eligiendo una hora específica de conversación de registros mucho más amplios y sin traducir que había organizado en mis notas de campo según su tema, participantes y contexto. Después de traducir la parte seleccionada de mi transcripción, edité los detalles personales, elidí las repeticiones y los errores tipográficos, asigné seudónimos a todos los participantes, evidenció los términos clave e incluí paréntesis explicativos, y formateé la conversación para que pudiera ser leída fácilmente en el contexto de mi disertación mientras preservaba también el flujo de una sesión de chat grupal prototípica en QQ.

**Figura 3**

*Extractos de tesis doctoral con collages y narrativas*



*Nota.* Tres páginas de mi tesis doctoral, combino una captura de pantalla de la ventana de chat en QQ, una transcripción de una discusión grupal completa con emoticonos y *stickers*, un collage de imágenes compartidas durante una hora de interacciones y mi propia descripción de la situación.

Para complementar mi relato con un componente visual, recuperé la discusión mediante los registros de chat del software, descargué todas las imágenes, capturas de pantalla y emoticonos usados durante la hora de interacciones, los rastree a través de una consulta de imagen inversa en un motor de búsqueda local y los adapté al tamaño de la página en un collage que pude también incluir en mi tesis como una ilustración. Eventualmente, esto abarca seis páginas de mi



tesis, esta representación de un grupo de chat de una hora de duración es un relato fabricado a partir de una multiplicidad de datos capturados durante el trabajo de campo y recuperados al momento de escribir este artículo, una composición cuidadosamente elaborada que intentó ofrecer a los lectores una experiencia de un modo particular del uso de los medios digitales. De modo semejante a la propuesta metodológica de Markham (2012), la fabricación deviene no sólo en una práctica ética, sino en "una forma de abarcar la agencia del investigador en este proceso, primero reivindicando y luego actuando activamente como editor, traductor y, desde luego, como el fabricante de la obra" (p.345).

De esta manera, la fabricación está indisolublemente ligada a la idea de la experiencia. Al reclamar y aceptar el papel de uno como editor, traductor y fabricante de viñetas multimodales y multimedia, de composiciones de eventos, identidades e inscripciones, el etnógrafo digital establece implícitamente la competencia y la capacidad de conocimiento sobre un determinado contexto sociotécnico. Las elecciones composicionales detrás de un relato están justificadas por una experticia derivada de las experiencias prolongadas del etnógrafo y el aprendizaje situado lo que resulta en el proceso ideal de "hacerse nativo" (Hastrup, 1990, p.46), que supuestamente nos proporciona las sensibilidades y competencias necesarias para seleccionar lo representativo, traducir lo relevante, enfatizar lo singular, eliminar aquello redundante y proteger lo sensible; resumiendo, fabricar un relato etnográfico, eficaz y ético. Este proceso de adquisición de experiencia es parte integral de la mitología etnográfica: en mi caso, tanto los participantes de la investigación como los colegas expresaron su admiración por mi puntual esmero para profundizar en los diversos repertorios lingüísticos y semióticos de los medios digitales chinos, lo primero elogiando mi competencia vernácula ("¡Conoces el *slang* de cosas que yo nunca he oído hablar!"), este último al reconocer el tiempo y esfuerzo necesarios para adquirir la alfabetización sociotécnica necesaria ("debes haber pasado mucho tiempo aprendiendo a usar todas esas aplicaciones chinas").

Mientras disfrutaba de las halagadoras atribuciones de la experticia que llegaron a mí en la presentación pública de mi investigación, a menudo me preocupa la forma en que difuminan mi papel de autor en la figura del experto en redes sociales o *geek* de la informática, ocultando cómo gran parte de la investigación etnográfica está basada, en realidad, en un proceso irregular de descubrimiento, una interacción desordenada entre mis preguntas desconcertadas y explicaciones pacientes de los participantes en la investigación. Es seguro decir que la mayor "experticia" incluida en mi relato de investigación vino de los esfuerzos interpretativos y de traducción de comunidades en línea en las que confío, y de la generosa ayuda de amigos que soportan mis preguntas ofuscadas sobre la última celebridad de internet o algún término del *slang*. Los etnógrafos digitales suelen estar más cerca de los intermediarios prácticos, los curiosos recién llegados que confían en la capacidad y el conocimiento de la

orientación interpretativa que Holmes y Marcus (2008) denominan "paraetnógrafos", expertos locales que ya están haciendo nuestro trabajo. Sin quitarle valor a la utilidad de la fabricación como una estrategia étnicamente prometedora, debe recordarse cómo la figura del fabricante experto se convierte en una sugerente ilusión profesional que anula muy fácilmente la construcción desordenada, procesual y densamente social de la experiencia local. Detrás de nuestras complejas visualizaciones de los datos, las representaciones multimedia creativas y de la escritura experimental se encuentran conocimientos precarios reunidos a partir de una participación ingenuamente entusiasta en redes hoscamente podadas: si, como plantea Markham (2012), "una forma de mostrar el rigor del análisis es generar transparencia en el relato" (p.348), quizás el aspecto más urgente para hacerlo es la naturaleza puntiaguda y fortuita del aprendizaje que está escondido detrás de nuestras fabricaciones expertas y éticas.

### Para ser honesto

Partiendo del *performance* de mal gusto de mi discurso del ascensor, he sugerido cuánto trabajo he dedicado a ejercitarme en el profesionalismo y la persuasión, necesarios en el desempeño de la pertinencia disciplinaria: desplegar verdades dichas a medias, simplificar estrategias y elaboración de mentiras circunstanciales para posicionarse *vis-à-vis* con la cultura de la disciplina antropológica. Después de revisar la literatura metodológica del campo disciplinario (ampliamente intencionado) de la "etnografía digital", una práctica de investigación frecuentemente representada como un enfoque de moda que también es problemático, excitantemente innovador, pero también generador de ansiedades, destaqué cómo la construcción de su cultura epistémica ocurre mediante reclamos de distinción, una retórica apologética y estrategias de objetivación (Beaulieu, 2004).

Haciendo referencia al título del artículo de Fine de 1993, he entonces propuesto tres mentiras de la etnografía digital, más o menos relacionadas con los temas centrales del trabajo de campo, la participación y la representación. Estas tres mentiras hacen claramente eco de las descripciones de Fine sobre etnógrafo honesto (1993, p.274), el etnógrafo preciso (p.278), el etnógrafo observador (p.279), el etnógrafo discreto (p.281) y el etnógrafo literario (p.288), y tienen superposiciones evidentes con las cuatro estrategias de objetivación (campo, tecnología, intersubjetividad y captura) identificadas por Beaulieu (2004). A lo largo de este artículo, presento tres arquetipos que caracterizan las ilusiones profesionales que son parte integral del trabajo etnográfico sobre, con y a través de los medios digitales. En el primer arquetipo, el del tejedor de campo en red, he identificado las mentiras que me conté a mí mismo y a otros sobre el papel casi omnipotente que asumí en la reducción de redes sociotécnicas en la expansión a tamaño en sitios de campo manejables en multisituados. La segunda figura, la del participante-merodeador ansioso, pone en evidencia cómo las

ansiedades y la apología de negociar y establecer presencia etnográfica en campos interconectados terminan oscureciendo los modos reales de participación adoptados tanto por el investigador como por los participantes. A través del tercer personaje, el fabricante experto, reflexioné sobre los dilemas éticos detrás de los relatos etnográficos que dependen cada vez más de la incorporación de múltiples medios e inscripciones, y cuestioné la experiencia asumida al abarcar la fabricación como una estrategia de representación.

Estas tres mentiras sobre la etnografía digital, junto con las figuras arquetípicas que las encarnan como ilusiones profesionales, son imaginadas desde una mirada reflexiva a mi propia práctica de investigación y, especialmente, desde cómo construí mis propias ideas de trabajo de campo, participación y representación durante mis años de posgrado. Como advertí en la introducción, estos tres retratos no pretenden desvelar el punto más débil de una disciplina académica ni acusar a otros investigadores de ser ciegos a sus propios engaños sino, mejor dicho, pretenden reflexionar sobre qué ilusiones profesionales están presentes en nuestra investigación de campo, sobre qué temas nos presionamos mutuamente para idear verdades dichas a medias, qué mentiras usamos para encubrir las pistas que conducen a nuestras decisiones, y así repetidamente. Mi escritura se basa en un ejercicio de autorreflexividad, un dispositivo heurístico ampliamente reconocido como fundamental en la investigación cualitativa (Baym, 2009, p.185) hasta el punto de convertirse en un *cliché*, a veces inclusive condenado como una presunción al dejar la antropología como disciplina, "confinada al teatro de sus propias operaciones" (Ingold, 2014, p.393). No obstante, espero que los argumentos que desarrollé no giren en un vacío autoconcebido, sino que puedan inspirar, desafiar y guiar las decisiones epistemológicas de los colegas investigadores.

En última instancia, en lugar de agregar más prescripciones normativas sobre "cómo no mentir con la etnografía" (Duneier, 2011) y exigir la institucionalización de los paradigmas de confiabilidad (p.10), la conclusión podría ser una sugerencia para dar forma a las propias mentiras, y aprender a mentir productivamente, mentir provocativamente, mentir constructivamente y mentir contextualmente. Como se ha argumentado repetidamente, hacer una buena investigación etnográfica consiste básicamente en "encontrar puntos de equilibrio prácticos y defendibles entre las tensiones opuestas" (Baym, 2009, p.173) y dar cuenta de que sean "debidamente responsables y relatables ante sus audiencias y sus informantes" (Hine, 2013, p.6). Ser honesto en torno a las mentiras metodológicas propias se convertiría, de esta manera, no solo en una confesión apologética o un ejercicio formalizado de autorreflexividad, sino también en una importante metodológica heurística para ayudar a capturar lo que, de otra manera, como dice John Law (2004), sería "distorsionado con claridad" (p.2). Como concluye Fine (1993), "estas mentiras no son mentiras que podamos elegir, en su mayor parte, no contar; no son afirmaciones que podamos evitar por completo. Debemos sufrir la realidad que es parte de la metodología" (p.290). Tejer campos en red,

esencializar la propia participación y participar en la fabricación de expertos son parte integral de la investigación etnográfica sobre, a través y alrededor de los medios digitales. En lugar de ocultar estas simplificaciones estratégicas y verdades a medias pragmáticas detrás del frente profesional de los discursos de ascensor que provocan ansiedad, abarcar las mentiras de la etnografía digital podría ayudar a ser más honesto sobre ellas.

---

## REFERENCIAS

---

- Amit, V. (Ed.). (2000). *Constructing the field: Ethnographic fieldwork in the contemporary world*. Londres: Routledge.
- Baym, N. K. (2009). What constitutes quality in qualitative internet research? En: A. N. Markham y N. K. Baym (Eds.), *Internet inquiry: Conversations about method* (pp.173–189). Londres: SAGE Publications.
- Baym, N. K., y Markham, A. N. (2009). Introduction: Making smart choices on shifting ground. In A. N. Markham y N. K. Baym (Eds.), *Internet inquiry: Conversations about method* (pp.vii–xix). Londres: SAGE Publications.
- Beaulieu, A. (2004). Mediating ethnography: Objectivity and the making of ethnographies of the internet. *Social Epistemology*, 18(2–3), 139–163. <https://doi.org/10.1080/0269172042000249264>
- Beaulieu, A. (2010). From co-location to co-presence: Shifts in the use of ethnography for the study of knowledge. *Social Studies of Science*, 40(3), 453–470. <https://doi.org/10.1177/0306312709359219>
- Boyd, D. (2008). Why youth ♥ social network sites: The role of networked publics in teenage social life. En: D. Buckingham (Ed.), *Youth, identity, and digital media* (pp.119–142). Massachusetts: MIT Press.
- Bruckman, A. (2002). Studying the amateur artist: A perspective on disguising data collected in human subjects research on the Internet. *Ethics and Information Technology*, 4(3), 217–231. <https://doi.org/10.1023/A:1021316409277>
- Burgess, J. (2006). Hearing ordinary voices: Cultural studies, vernacular creativity and digital storytelling. *Continuum: Journal of Media y Cultural Studies*, 20(2), 201–214. <https://doi.org/10.1080/10304310600641737>
- Burrell, J. (2009). The field site as a network: A strategy for locating ethnographic research. *Field Methods*, 21(2), 181–199. <https://cutt.ly/vTI3Z5X>
- Clifford, J., y Marcus, G. E. (Eds.). (1986). *Writing culture: The poetics and politics of ethnography*. California: University of California Press.
- Correll, S. (1995). The ethnography of an electronic bar: The Lesbian Cafe. *Journal of Contemporary Ethnography*, 24(3), 270–298. <https://doi.org/10.1177/089124195024003002>

- de Seta, G. (2015). *Dajiangyou: Media practices of vernacular creativity in postdigital China* [Tesis doctoral]. Hong Kong: The Hong Kong Polytechnic University.
- Dicks, B., Soyinka, B., y Coffey, A. (2006). Multimodal ethnography. *Qualitative Research*, 6(1), 77–96. <https://doi.org/10.1177/1468794106058876>
- Duneier, M. (2011). How not to lie with ethnography. *Sociological Methodology*, 41(1), 1–11. Doi: <https://doi.org/10.1111/j.1467-9531.2011.01249.x>
- Farnsworth, J., y Austrin, T. (2010). The ethnography of new media worlds? Following the case of global poker. *New Media y Society*, 12(7), 1120–1136. <https://doi.org/10.1177/1461444809355648>
- Fine, G. A. (1993). Ten lies of ethnography: Moral dilemmas of field research. *Journal of Contemporary Ethnography*, 22(3), 267–294. <https://doi.org/10.1177/089124193022003001>
- Fine, G. A., y Shulman, D. (2009). Lies from the field: Ethical issues in organizational ethnography. En S. Ybema, D. Yanow, H. Wels, y F. Kamsteeg (Eds.), *Organizational ethnography: Studying the complexities of everyday life* (pp.177–195). Londres: SAGE Publications.
- Geiger, R. S., y Ribes, D. (2011). Trace ethnography: Following coordination through documentary practices. *2014 47th Hawaii International Conference on System Sciences*, 1–10. Doi: <https://doi.org/10.1109/HICSS.2011.455>
- Hannerz, U. (2003). Being there. . . And there. . . And there! Reflections on multi-site ethnography. *Ethnography*, 4(2), 201–216. <https://doi.org/10.1177/14661381030042003>
- Hastrup, K. (1990). The ethnographic present: A reinvention. *Cultural Anthropology*, 5(1), 45–61. <https://doi.org/10.1525/can.1990.5.1.02a00030>
- Hine, C. (2000). *Virtual ethnography*. Londres: SAGE Publications.
- Hine, C. (2005). Research sites and strategies: Introduction. En: C. Hine (Ed.), *Virtual methods: Issues in social research on the Internet* (pp.109–112). Oxford: Berg.
- Hine, C. (2007). Connective ethnography for the exploration of e-science. *Journal of Computer-Mediated Communication*, 12(2), 618–634. <https://doi.org/10.1111/j.1083-6101.2007.00341.x>
- Hine, C. (2013). *The Internet*. Oxford: Oxford University Press.
- Holmes, D. R., y Marcus, G. E. (2008). Para-ethnography. En: L. M. Given (Ed.), *The SAGE encyclopedia of qualitative research methods* (pp.595–597). Londres: Sage Publications.
- Howard, P.N. (2002). Network ethnography and the hypermedia organization: New media, new organizations, new methods. *New Media y Society*, 4(4), 550–574. <https://doi.org/10.1177/146144402321466813>
- Ingold, T. (2014). That's enough about ethnography! HAU: *Journal of Ethnographic Theory*, 4(1), 383–395. <https://doi.org/10.14318/hau4.1.021>
- Ito, M. (1996). Theory, method, and design in anthropologies of the Internet. *Social Science Computer Review*, 14(1), 24–26.



- Jenkins, H., Ford, S., y Green, J. (2013). *Spreadable media: Creating value and meaning in a networked culture*. Nueva York: New York University Press.
- Law, J. (2004). *After method: Mess in social science research*. Londres: Routledge.
- Leander, K. M., y McKim, K. K. (2003). Tracing the everyday 'sitings' of adolescents on the Internet: A strategic adaptation of ethnography across online and offline spaces. *Education, Communication & Information*, 3(2), 211–240. <https://doi.org/10.1080/1463631032000092037>
- Levy, K. E. C. (2015). The user as network. *First Monday*, 20(11). <https://doi.org/10.5210/fm.v20i11.6281>
- Marcus, G. E. (1995). Ethnography in/of the world system: The emergence of multi-sited ethnography. *Annual Review of Anthropology*, 24, 95–117.
- Markham, A. N. (2012). Fabrication as ethical practice: Qualitative inquiry in ambiguous Internet contexts. *Information, Communication & Society*, 15(3), 334–353. <https://doi.org/10.1080/1369118X.2011.641993>
- Moser, S. (2007). On disciplinary culture: Archaeology as fieldwork and its gendered associations. *Journal of Archaeological Method and Theory*, 14(3), 235–263. <https://doi.org/10.1007/s10816-007-9033-5>
- Nardi, B. A. (1996). Cyberspace, anthropological theory, and the training of anthropologists. *Social Science Computer Review*, 14(1), 34–35.
- O'Dell, T., y Willim, R. (2011). Composing ethnography. *Ethnologia Europaea: Journal of European Ethnology*, 41(1), 27–39.
- Orgad, S. (2005). From online to offline and back: Moving from online to offline relationships with research informants. En C. Hine (Ed.), *Virtual methods: Issues in social research on the Internet* (pp.51–65). Oxford: Berg.
- Paccagnella, L. (1997). Getting the seats of your pants dirty: Strategies for ethnographic research on virtual communities. *Journal of Computer-Mediated Communication*, 3(1). <https://doi.org/10.1111/j.1083-6101.1997.tb00065.x>
- Pink, S., Horst, H., Postill, J., Hjorth, L., Lewis, T., y Tacchi, J. (2016). *Digital ethnography: Principles and practice*. Londres: SAGE Publications.
- Postill, J. (2017). Remote ethnography: Studying culture from afar. En L. Hjorth, H. Horst, A. Galloway, y G. Bell (Eds.), *The Routledge companion to digital ethnography* (pp.61–69). Londres: Routledge.
- Rogers, R. (2013). *Digital methods*. Massachusetts: MIT Press.
- Strathern, M. (1996). Cutting the network. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 2(3), 517–535. <https://doi.org/10.2307/3034901>
- Wittel, A. (2000). Ethnography on the move: From field to net to Internet. *Forum Qualitative Sozialforschung / Forum: Qualitative Social Research*, 1(1). <https://cutt.ly/RTl8wT6>





---

## LA FELICIDAD, ¿DÓNDE HA ESTADO? ¿DÓNDE ESTÁ AHORA?

\* \* \*

### *HAPPINESS, WHERE HAS IT BEEN? WHERE IS IT NOW?*

**Edgar Nayar Rodríguez Soriano<sup>1</sup>**

---

**Sección:** Disertaciones

**Recibido:** 08/05/2021

**Aceptado:** 13/09/2021

**Publicado:** 20/11/2021

---

#### **Resumen**

Se hace una revisión histórica de la felicidad presentando algunos momentos clave en la cultura Occidental para comprender su forma contemporánea. Se argumenta que la felicidad es una construcción contingente, histórica, que ha dependido de las relaciones sociales. La felicidad no está en las personas sino en las relaciones entre ellas. De tal manera que se hace un rastreo de lugares y momentos históricos que han moldeado la felicidad de diferentes formas. La felicidad no ha sido siempre la misma, se ha trasladado de la virtud a los placeres, para ser hoy en día una obligación moral. En la etapa actual es donde más se detallarán algunas implicaciones de su construcción. El texto termina con algunos comentarios sobre la función social de la crítica con la felicidad.

**Palabras Clave:** consumo, pensamiento, construccionismo, individualismo, relaciones sociales.

---

---

<sup>1</sup> Estudiante de la Maestría en Psicología Social de la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa. Correo electrónico: [edgar\\_nayar@outlook.com](mailto:edgar_nayar@outlook.com)

### **Abstract**

A historical review of happiness is made presenting some key moments in Western culture to understand its contemporary form. It is argued that happiness is a contingent, historical construction that has depended on social relationships. Happiness is not in people but in the relationships between them. In such a way that a search is made of historical places and moments that have shaped happiness in different ways. Happiness has not always been the same, it has moved from virtue to pleasures, to be today a moral obligation. It is at the current stage where some of the implications of its construction will be detailed. The text ends with some comments on the social function of criticism with happiness.

**Key words:** consumption, thought, constructionism, individualism, social relationships.

## Introducción

Es difícil decir qué es la felicidad. ¿Es una virtud? ¿es un placer? A lo largo de la historia ha sido definida de diferentes formas, no puede hablarse de una definición definitiva. Buscar sus concepciones, esto es, explicitar las cosas con las que ha sido relacionada, ayuda a entender el carácter contingente y consensuado de la felicidad. Es decir, la categoría de felicidad no proviene del mundo en sí mismo, sino de las relaciones que han acordado establecer qué sí y qué no es la felicidad. Desde la perspectiva construccionista se argumenta que el conocimiento de la realidad es algo posible por las relaciones sociales. Los objetos del mundo, incluyendo la felicidad, no tienen definiciones *a priori*. Son las personas y sus significados compartidos los que dotan de realidad a un objeto u otro, en ese sentido la felicidad es relacional. Y, dado que las definiciones de la felicidad han cambiado, puede afirmarse que el ser de la felicidad está en sus momentos históricos, o sea, en sus diferentes subjetivaciones. Con lo cual se hará un repaso por algunas concepciones de felicidad a lo largo de los siglos para ilustrar el cambio de objetos de felicidad.

La felicidad ha sido pensada en diferentes objetos, a veces opuestos entre sí, de manera que se puede preguntar ¿cuál es la historia de su construcción social? La intención de este texto es mostrar momentos históricos que han definido felicidad según distintas convenciones sociales, es decir, cómo ha sido pensada en diferentes contextos históricos. Esto servirá para teorizar qué se significa hoy como felicidad. El objetivo no es medir la felicidad con algún índice, tampoco establecer variables, la prioridad aquí es contar una historia, trazar un recorrido de inicios, cambios y tensiones en las formas de ver a la felicidad. Esto es un trabajo teórico que no tiene la intención de buscar las causas últimas que tienen como efecto la felicidad, sino pararse ante la felicidad en distintos momentos de la historia, ante distintos personajes, en distintos medios. Se trata de contar cómo se estableció la felicidad en tanto propósito de la existencia, contestar cómo la hemos definido, a qué la hemos asociado y a quiénes hemos excluido de su búsqueda.

Entonces, para decirlo de una vez y concretamente: la felicidad depende de las prácticas sociales que la han extendido. Sin embargo, quedarse con esa proposición es bastante superficial, es decir, la felicidad es una construcción social, es algo hecho colectivamente. Tenerlo claro puede ser alentador para la discusión, pero tampoco sería decir mucho sobre el tema. Una vez que se acepta que la felicidad no tiene una esencia inalterable, es necesario comenzar a perseguir los caminos que esa afirmación conlleva. La manera más simple: contrastar las formas de felicidad, para lo cual hay que ir hacia su historia (algo que tampoco es novedoso, pero que encuentra su valor al ver las diferentes significaciones). No se hará una revisión exhaustiva de toda la historia de la felicidad, simplemente se hará una reflexión a partir de puntos relevantes para la concepción contemporánea de la felicidad en Occidente.

## La felicidad en siglo V a.C.

Como hizo Darrin Mc.Mahon (2005) en *Happiness: A History* (Una Historia de la felicidad), esto es sólo un relato de la felicidad, hay muchos y no pueden ser agotados por una sola perspectiva. Así que hay que regresar al siglo V a.C. en los tiempos de la filosofía griega. Donde, en más de una ocasión, se pensó la felicidad como el fin de la existencia (es decir, un *telos*, un objetivo). Según la filosofía clásica todo tiene un *telos*, tiene un propósito, algo para justificar su existencia. El *telos* puede ser racionalmente conocido y, en el caso del ser humano, su *telos* es la felicidad. Pero, ojo, la felicidad que se pensaba tendría que ser la de la virtud, no necesariamente relacionada con los placeres momentáneos. De hecho, la felicidad era un fin, casi de manera literal, pues como Aristóteles lo veía, uno sólo podría ser feliz con los Dioses al morir.

Disfrutar de los excesos de la comida, del sexo y los bienes materiales no estaba necesariamente relacionado con la felicidad. En realidad, ser prudente, ser capaz de no rendirse y no dejarse resbalar por la pendiente de los placeres era una forma más digna, más elevada de vida. La discreción era una especie de anticipo de la felicidad verdadera. La felicidad no se conseguía con la satisfacción de deseos o bienes, en aquel entonces el bien máspreciado era sobrevivir (pues no era extraño que un niño muriera antes de su quinto año), ser próspero, tener armonía en la familia y la estimación pública. Por esta razón, la felicidad, o su simulacro que vivimos en la tierra, es algo que pasa por casualidad, por fortuna, a esto le llamaron *Eudaimonia*. En inglés, la palabra *happiness* tiene su raíz nórdica en la palabra *happ*, lo que se refiere a la fortuna, a las cosas que pasan sin aviso. Esto puede dar un indicio del origen de la felicidad como algo aleatorio, fortuito.

La felicidad para los griegos ni siquiera era pensada como un estado subjetivo de la mente, un sentimiento, la felicidad era el modo de una vida. Una vida que no conocemos sino hasta que morimos. Cualquier cosa que se pensara como felicidad en esta existencia probablemente es una ilusión, una ficción que es consecuencia de falsos satisfactores. Para Solón, la felicidad llega cuando la vida se va. Llega sólo en las muertes satisfactorias, que consiguen el favor de los Dioses.

La felicidad siguió siendo pensada, discutida y alterada. Paulatinamente dejó de ser una forma de vida fuera de la vida que conocemos. La Atenas de Pericles y el nacimiento de la democracia representó un cambio para la concepción de la felicidad. Ahora no era necesario morir para llegar a ella, la democracia permitía disfrutar la vida. Sócrates estratifica la felicidad: la mejor felicidad no es una vida con las más llanas satisfacciones, no consiste en el disfrute de un hermoso cuerpo, tampoco comer los mejores platillos, feliz es aquel que piensa profundo (McMahon, 2005, p. 38). Sócrates y también Platón lo dicen con fuerza: no hay que sucumbir ante Eros.

No es que no se valoraran los placeres de la vida en absoluto. Tener un buen nacimiento, una apariencia agradable, tener amigos, dinero, hijos, todo eso eran componentes necesarios para una buena vida, pero al final, los moderados, los del justo medio, los virtuosos, son los que felizmente reinarán. Por eso se exaltaba a Hércules y su virtuosismo.

Aunque la medida del justo medio era lo que guiaba a la correcta ejecución del propósito de la vida, la felicidad como arena en los puños se escapó entre los dedos. Poco a poco la felicidad se acercaba más a lo cotidiano, al alcance de los deseos. Epicuro pensaba que los placeres son la entrada a la felicidad. Hay que aceptarlos, no darles resistencia. El placer es un indicador ineludible, irrefutable de lo que es bueno. Si hace placer, hace sentido. Cualquier cosa que estimulara el goce de la existencia es el llamado de nuestra esencia. No debemos oponernos a aquello que justifica nuestra estancia en la vida. De este razonamiento surgió toda una filosofía hedonista para establecer lo bueno y lo malo. Lo bueno seguiría el orden predeterminado de las cosas, su *telos* natural. Razonar de esta manera daba virtuosismo y por lo tanto felicidad.

Desde la mitad del siglo V a.C., los griegos elevaron la felicidad en la jerarquía de los propósitos. La felicidad se medía en vidas enteras, no en momentos. Tendría que llegar el siglo XVIII para que se extendiese la noción de que los humanos somos responsables de nuestra felicidad, más allá de los Dioses y la fortuna. Es decir, hasta ahora, la felicidad se escapa del presente, se encuentra siempre en el futuro, al que nunca se alcanza porque cuando se hace ya es el pasado, algo dado al que no podemos volver, sólo decir lo que ha sido.

### La felicidad en el siglo III

La felicidad tuvo pocos cambios en los primeros siglos después de Cristo con respecto a las ideas clásicas de felicidad en Grecia. Hacia el siglo III se convirtió en algo tan mítico que en Roma fue una Diosa. Felicitas. Una Diosa que se hacía presente en la fertilidad, en las monedas, en los templos cercanos a la política y en sacrificios. La felicidad fue también la motivación que impulsó al imperio romano cerca del siglo IV, pero, paralelamente, también a sus sometidos, en especial a los cristianos, quienes debían encontrar un motivo para seguir y combatir o ser la botana de alguien todavía más hambriento que ellos: los leones en el circo.

La religión católica que es descrita a veces como la adoración de la desgracia, cuyo símbolo principal es un objeto de tortura, fue clave para una nueva promesa de felicidad. Sus fieles siendo perseguidos, golpeados y asesinados se regocijaban también por estar con Dios. El cristianismo les dio una promesa de redención, casi purificación a través del dolor. La forma más efectiva de sentirse cerca del señor era sufrir su pasión, cargar con su propia cruz. En Mateo 5:3-11, se dice que "felices/ bendecidos son aquellos que sufren pues serán

reconfortados, felices son los pobres en espíritu porque de ellos es el reino de los cielos, felices son los misericordiosos porque recibirán misericordia”.

Ganarse el cielo es sufrir para llegar a él. En el libro de Lucas (6:20-23) dice: “feliz eres tú pobre, porque tuyo es el reino de Dios. Feliz eres tú hambriento ahora, porque serás satisfecho. Feliz eres tú que lloras ahora, porque reirás”. La promesa de la felicidad se reflejó en los relatos milenaristas. Promesas apocalípticas que hablaban de finales catastróficos, del fin de la historia misma, de una batalla que libraría a los elegidos del sufrimiento para reinar con Dios durante mil años (McMahon, 2005, p. 87). Esa promesa era quizá la última frontera para los que veían frente a sí la fragilidad de su existencia. Saberse tan desechable motiva a encontrarle una razón a ese estado, algo a qué aferrarse para seguir, sentir algo seguro más allá del dolor y la muerte. El sufrimiento necesita un sentido para poder padecerlo con esperanza.

Mientras los Estoicos consideraban la posibilidad de ser felices a pesar de la pena y el dolor, los cristianos lo llevaron más lejos, el dolor es la vía directa a la felicidad. Es necesario sonreírle a la tortura. No porque la felicidad esté en los dientes y garras del león devorando cristianos, sino porque la consecuencia del dolor sería la felicidad indefinida mientras ven la pena insuperable de los condenados. Se trataba de una felicidad nostálgica o esperanzadora, pero nunca en el presente.

Es así que la pena se convirtió en la condición natural del ser humano. La vida es un dolor, pero un dolor que limpia nuestra existencia. Porque según se creía, desde el siglo III aproximadamente hasta cerca del siglo XV, todos tendemos a acercarnos a Dios, depende de nuestra libertad bien usada el que nos encontremos con él, es decir, la felicidad verdadera. Siempre que las creaciones se acerquen a su naturaleza tenderán a la felicidad. La idea de felicidad tuvo pocas alteraciones durante los siglos posteriores al III, se seguía pensando que la felicidad está fuera de esta existencia y que el virtuosismo es una forma de encontrarse con algo parecido a la felicidad verdadera.

En los siglos XV y XVI (el Renacimiento) las concepciones de la felicidad hicieron énfasis ideas clásicas. Seguían trayendo el sello de la existencia virtuosa de los griegos, pues la felicidad sólo se da en el más allá para los elegidos (Lovink, 2019, p.30). Lo que sí pasó fue un pequeño guiño a la secularización de la felicidad. Antes, las sonrisas estaban reservadas para pocas piezas de arte, sólo religiosas, no era común ver una pintura secular de alguien sonriendo y, al mismo tiempo, sacar a relucir las caras coléricas y de enfado era algo que se evitaba en hasta antes del siglo XVII (McMahon, 2005, p.160). Poco a poco la felicidad se acercaba al presente.

Durante el Renacimiento la razón y el intelecto fueron la base para disfrutar la vida. Aunque todavía pensaban que a Dios le debían la existencia, el disfrute de la vida era el fin de cualquier actividad humana, la que sólo podría llevarse a cabo con el ejercicio de la razón. Martín Lutero pregonó por una vida que



disfrutara de los bienes que Dios ha proveído. No es necesario morir para ser feliz. Tampoco al ser hombre de Dios hay que abstenerse radicalmente de los placeres. Los cambios en la forma de pensar la felicidad muestran que su ser está en las relaciones de las personas. No es un producto de la experiencia individual porque nadie puede denominar qué sí y qué no es felicidad sin recurrir a formas consensuales de hacerlo. Los consensos siempre son exteriores porque surgen de al menos una relación entre individuos para definir un significado común. Esa relación permite saber qué evoca la felicidad. Desde el siglo III la felicidad pasaba de ser una forma de virtuosismo fuera de la vida, a ser consecuencia del dolor y, para principios del siglo XVII, ser un placer. Sus cambios se ubican en las relaciones que han establecido históricamente qué debe ser la felicidad. Algunas ideas clásicas se mantenían, por ejemplo, la promesa de una vida después de la muerte, y otras perecían, como el sufrimiento en tanto camino directo a la felicidad. Algo que seguiría en el periodo de la Ilustración (siglos XVII y XVIII).

### **La felicidad en los siglos XVII y XVIII**

Se podría afirmar que el siglo XVII supuso bajar el cielo a la tierra. Adelantar como nunca el disfrute de la existencia y justificarlo con la razón. Lento pero seguro, el poder de Dios menguó un poco. La felicidad fue expropiada del paraíso y entregada a la gente como una promesa que se cumple en tiempo real, sin culpas ni castigos. Locke afirmaba que los caminos a la verdadera felicidad dependen de lo que las personas sientan como objetos felices. Es decir, no todos se sienten felices con las mismas cosas, sin embargo, ninguna puede declararse como el camino correcto para la felicidad que hay en el paraíso, con lo cual celebra la diversidad de felicidad. Esto es algo que se extiende hasta nuestros días, la felicidad se piensa individualizada.

En este mismo siglo los jardines enormes y bellos se popularizaron. La idea de tener el Edén en la tierra fue la norma para los más privilegiados. El cielo lo hace uno aquí y desde entonces parece complicado volver a pensar en el sufrimiento como la condición natural razonable. En el siglo XVII y XVIII el cielo y la tierra se emparejaron (Bruckner, 2000, p.32).

Hacia el siglo XVIII la felicidad comienza a asociarse con el hecho de poseer objetos, lujos y disfrutar de la vida con el mercado. Se acabó el valle de lágrimas, hay que disfrutar esta vida antes de llegar al otro mundo. El decimonónico es el momento de la historia donde se encuentran muchos de los ideales que hasta hoy se mantienen. El utilitarismo engloba la intención del siglo XVIII en la frase "la mayor felicidad para el mayor número" análogo a "el mayor bien para el mayor número de personas" sin nada fortuito como con los griegos y sin dolor como con los cristianos.

El paso lógico luego de secularizar la felicidad era negar a Dios en su totalidad. Como el médico y filósofo La Matrie quien decía que no hay alma, no hay Dios, el camino a la felicidad es el ateísmo. El placer es algo que hay que

buscar siempre, no importan las limitantes religiosas absurdas. La felicidad se consigue estimulando los placeres de la vida que pueden ser tan numerosos como hombres en el mundo. Es decir, la infelicidad de otras personas puede causarnos felicidad, luego entonces no hay felicidad que reúna a todos.

La vida, sin embargo, no fue totalmente hedonista como con La Matrie, para Kant al final del siglo XVIII la felicidad podría ser incompatible con la razón. El ejercicio de la razón no conduce a la felicidad. Hacer el bien (ser virtuoso) no implica necesariamente la felicidad, así como ser feliz no significa hacer el bien (Ahmed, 2019, p.180). O como decía Lequino, quien promulgaba una felicidad que reuniese un poco más a los hombres: la felicidad yace en el esfuerzo conjunto, en declarar que cualquier imprevisto que se presente no tiene oportunidad de detenernos. Es posible trascender todas las aflicciones si declaramos no ser afectados por ellas. Además, la felicidad está también en el patriota, en el que acude a defender a su nación. Las Revoluciones a finales del siglo XVIII toman mucho de este pensamiento de nación, en Francia y su Declaración de los Derechos del Hombre y el Ciudadano (1789) se lee que lo que se busca es la felicidad de todos. En la Constitución de junio 24, 1793 la meta de la sociedad es la felicidad común, dice su primer artículo. La felicidad en este punto ha sido arrebatada de la religión. Lo que se apreciaba incluso en las ciudades, como en París donde un arquitecto diseñó una avenida que comenzaba desde la plaza de la Revolución y terminaba en la plaza de la felicidad.

Aun con todos estos cambios que proclamaban el uso de la razón como la fuente principal de felicidad y no a Dios, las promesas sonaban familiares. Si bien Lequinio no creía en el paraíso de la felicidad eterna, irónicamente prometía algo parecido. Pues tal como los libros de San Juan de Patmos (el Apocalipsis), Daniel y Enoc, Lequino hablaba de un tiempo donde las tiranías caerían, la hipocresía terminaría, los tronos se desmoronarían y la humanidad se uniría como una gran familia. La misma historia, pero secularizada. La intención de avanzar hacia un momento donde todos sean felices mantenía la promesa religiosa de la antigüedad.

Esta nueva promesa de felicidad trajo la tristeza de los románticos cuando fracasaban en su búsqueda durante el siglo XVIII. El dolor era central para el romanticismo. El sueño del cielo que nunca llega a la tierra. Es entonces cuando se ven más lamentos hacia el mundo como fuente de penas. La felicidad es restringida a unos cuantos. En América, la felicidad no era para los negros, Thomas Jefferson jamás les concedió el derecho de buscar la felicidad. Inclusive, cuando la felicidad se desplazó a la adquisición de bienes y a la siguiente religión: la economía, seguía estando en posesión de los pocos elegidos.

En estos ejemplos se ve que, aun cuando se habían hecho muchos esfuerzos por excluir a la religión, su promesa de felicidad seguía en el fondo de los proyectos. Incluso cuando llegó el socialismo, pues pretendía sustituir al cristianismo prometiendo su propio paraíso en la tierra (McMahon, 2005, pp.385-386). Marx también tenía su propia versión apocalíptica del mundo, la cual no

tenía jinetes ni trompetas en los cielos, pero sí la abolición de la propiedad privada. Tampoco tenía los mil años de paz, pero sí la institución eventual del comunismo. Jesús ya no era el camino a la felicidad, ahora lo era la política, que traería la emancipación del hombre y con ello su verdadera forma de ser. Aquí ya se advierte una especie de propósito secular para la existencia. La convicción de que la existencia humana tiende por naturaleza hacia un fin.

Adam Smith, por su parte, decía que el capitalismo lleva de una igualdad miserable a una feliz desigualdad. Su intención: defender el imperio británico. Como James Mills, quien justificaba al imperio diciendo que los colonizados tendrían más beneficios, sosteniendo "que el imperio satisface el principio de la mayor felicidad posible" (Ahmed, 2019, p.259). La felicidad debe ser para la mayoría incluso si esta implica la colonización.

Ese fue el espíritu utilitarista en Occidente: la meta debe ser el máximo beneficio (o utilidad). La felicidad era su objeto principal, cualquier acción que apuntase a la civilización debería contemplar la felicidad como el punto de llegada. Incluso la educación debe girar hacia la felicidad. Los ideales desde el siglo XVIII persiguen lo mismo: ser libre y feliz (Lipovetsky, 2007, p.319). El pecado original ya no es decisivo, la felicidad no es una casualidad sino una disposición, porque lo más razonable es la convicción de ser feliz. Estados Unidos ya contempla la felicidad como un Derecho Inalienable en la Declaración de Independencia. Desde este periodo la felicidad ya es la Ley Natural para el ser humano. Los gobiernos deben velar por la felicidad premiando con el libre mercado.

Antes había un sentimiento compartido en el pecado original, en la idea de que todos venían al mundo a padecer el mismo castigo, esto terminó cuando la Ilustración le entregó la responsabilidad de su bienestar a las personas. No había pecado expiatorio que excusara a la gente de su desdicha, son amos de su felicidad o tristeza (Bruckner, 2000, p.45). El dolor se volvió inútil, algo que minimizar a toda costa por su carácter absurdo y contrario a la esencia racional humana. La angustia del dolor fue creciendo y junto con ella el miedo a la muerte, enfermedades y envejecimiento.

El utilitarismo de Bentham abrió las puertas de par en par clamando haber encontrado los síntomas observables de la felicidad, a partir de entonces se cree que la frecuencia cardíaca y la cantidad de dinero que se gasta mide la felicidad. El dinero especialmente se levantó como el mayor indicador. Lo que hizo pensar a los economistas que el cerebro funciona según los principios de economía, garantizando la moral de la disciplina (Davies, 2016, p.29). Como se ve, lejos está la idea de que la felicidad es un regalo divino, ahora es un proceso del cuerpo humano, medible en las frecuencias cardíacas y la tensión sanguínea. Un fenómeno que sigue las reglas de la economía. Los modos para identificar la felicidad están ahora en otras prácticas, en otras relaciones, con contextos localizables.

## **La felicidad en los siglos XIX y XX**

Se contempla ahora el siglo XIX, la primera fase del consumo de masas como la llama Lipovetsky (2007, pp.22-24). En este momento comienza una lógica diferente de consumo: se fabrica mucho y se vende barato, nace la publicidad y los almacenes ganan terreno. La felicidad y las compras se funden en uno, ahora los bajos costos de fabricación vuelven la promesa de felicidad accesible en productos. La culpa por comprar se desvanece y el consumidor adquiere productos con identidad. Las mercancías dejan de estar en embotellados y cajas sin nombre, ahora las marcas se roban la atención. De ahí el aumento en los gastos publicitarios. Y, además, los almacenes se extienden desde finales del siglo XIX. Lugares donde el deseo está a la vista de todos, donde el consumir se vuelve una experiencia placentera, decorada, perfumada y deslumbrante. Mirar los productos en el almacén ahora es una forma de pasar el tiempo. Una lógica de consumo que se extendió hasta la Segunda Guerra Mundial.

La segunda fase del consumo de masas (desde 1950 hasta la caída del muro de Berlín) extiende todavía más el acceso a los productos. Es una etapa hedonista, de auge publicitario, de deseo por poseer. De instauración de un modo de vida individualista donde lo que importa es la distinción a través del consumo. No se compra precisamente para darle uso a las cosas sino para afirmarse como alguien que tiene acceso a ellas. El derroche es el sello distintivo, no escatimar en satisfactores. La felicidad de esta época recuerda un poco a la felicidad de Epicuro, al disfrute de la existencia y al placer como el principal indicador del virtuosismo. Las transiciones de la felicidad siguen evidenciando que ésta no ha sido definida de antemano por el mundo. El mundo no ofrece categorías, las personas interactúan entre sí y crean realidades de significado, los significados no yacen en las cosas para ser descubiertos por una conciencia ingenua. El mundo y lo que conocemos de él es inseparable, lo cual no implica que el conocimiento cause cosas en el mundo a voluntad. La relación del conocimiento con el mundo es semántica no causal (Ibáñez, 2005, p.77). Por eso puede verse que el concepto de felicidad ha sido cambiante, ha sido depositado en diferentes objetos, porque su ser está en las circunstancias, la felicidad está en sus momentos históricos que la han pensado en relación con diferentes objetos, está entre las personas. En este periodo, la felicidad se ha pensado junto con el consumo y como un placer individualista, algo que aumentaría hacia el siglo XXI.

142

## **La felicidad en el siglo XXI**

Este siglo se distingue por el carácter imperativo de la felicidad. La economía se ha extendido a casi todos los rincones de la vida. Es un momento de imposición tecnocientífica; donde se reiteran los principios utilitaristas; abunda la competencia laboral, la mercantilización de las dimensiones simbólicas e inmateriales; y donde la realización personal tiene que pasar por la salud mental

(Cabanas y Illouz, 2019, pp.61-62). No sólo se quiere ser feliz, se condena a los que se niegan a adoptar ese fin. Es decir, si antes la felicidad no se llevó tan bien con la moral el día de hoy es inseparable. "Lo inmoral es no ser feliz" (Bruckner, 2000, p.57). La felicidad, con el sabor laico heredado de la Ilustración, ignora los ideales supremos de la religión: no vamos a ser felices en el más allá, no es necesario un Dios que nos quiere felices, pero sí estamos destinados a serlo por la naturaleza de nuestra biología, por una tendencia natural que la ciencia ha descubierto.

Al hacer esto, se han condenado al tiradero otras formas de sentir. Levanta sospecha no rebosar de alegría. El discurso dominante de la felicidad ha removido, a punta de estudios científicos, cultura popular y otras variantes de ejercicio de poder, el papel del enojo, de la tristeza, del aburrimiento, de la desesperación, la frustración y el rencor. Todas estas maneras de ser, de hablar, de sentir, han sido condenadas. Hoy en día sólo vale la felicidad, y lo que no vaya con ella es un lastre. La felicidad es una obligación que se consigue con el puro deseo de tenerla. Declararla es una forma de darle sensación de control a las personas, de decirles que no es necesario alterar tormentas políticas y económicas que los rebasan, basta con mirar hacia sí mismo y afirmar un estado de felicidad indiferente a lo que pase fuera. Es una lógica que localiza la felicidad en el individuo y no en el exterior. Paradójicamente esa es una noción externa a las personas, heredada de una tradición idiosincrática de relaciones que han establecido al individuo como agente principal de su felicidad.

El hecho de que la felicidad sea una obligación de atender los deseos individuales la ha vuelto todavía más dispersa e imprecisa. Hoy la felicidad se busca en tantas cosas como hay de personas. La felicidad no es algo a lo que se aspira conseguir en conjunto, es un mérito individual, afinado con la ideología individualista. La felicidad se consigue por la correcta gestión de habilidades, emociones y deseos. En ese sentido, se cree que las personas tienen lo que merecen (Haidt, 2006, pp.145-146). Nadie ha tenido que ver en el éxito personal salvo uno mismo. Lo cual es un cambio radical de ideología. La disposición individual es la nueva religión, es la nueva promesa de felicidad. En este siglo la felicidad ha sido depositada en la voluntad de las personas. Desde Fechner y su psicofísica, ya se trataba de indagar más en los sentimientos de los sujetos y no la circunstancia que los propiciaron. La herencia de la doctrina que trata de cambiar la forma en que se experimentan las cosas y no las situaciones se mantiene en el mindfulness, terapias cognitivo-conductuales, la resiliencia, y otras técnicas de este tipo (Davies, 2016, p.17).

Las prácticas de felicidad actuales pretenden hacer expresar ante los demás el verdadero yo, exhibir la personalidad. Ser uno mismo es lo más sano según la psicología positiva. ¿Cómo se es uno mismo?: Consumiendo, siendo un asiduo consumidor de las cosas que nos identifican. Esta época demanda exhibir el interior que se cree tener. Si algo te gusta, entonces lo compras porque es lo que mejor va y define quién eres realmente. El mercado y la psicología positiva

coinciden al definir la autenticidad personal como algo necesario, pues la autenticidad, para la psicología positiva es el impulso natural que motiva a escoger/hacer una cosa en demérito de otra. Sin embargo, no suele considerarse el hecho de que encontrar la felicidad en la autenticidad ha sido también un consenso colectivo. Es decir, establecer la autenticidad personal como el ideal no brota en las subjetividades individuales sino en las prácticas comunes que promueven la distinción entre personas como algo positivo.

Hoy es el momento de ser auténticamente uno mismo, de llevar a cabo una especie de destino, de obedecer la naturaleza que les exige a las personas ser de una forma. Con el protestantismo se le llamó vocación y sin religión se le llamó realización personal (Cabanas y Illouz, 2019, p.109). En la segunda fase del consumo de masas el objeto de la felicidad no estaba en la expresión de nuestras particularidades, había que unirse a los estándares de la clase dominante. Esto ha cambiado, ahora no se busca consumir lo más caro (aunque sigue pasando) sino lo que más exprese quiénes somos. Con lo cual la relación de la felicidad cambió del consumo más caro al consumo particularizado.

La tercera fase no requiere parecer el más adinerado de la habitación, pero sí el más original. Esta fase consiste en conjuntos de individuos que quieren sentirse diferentes entre sí, paradójicamente logrando un espíritu bastante semejante entre ellos. Todos se parecen porque quieren ser únicos y, además, lo quieren hacer con las mismas cosas. Mayoritariamente se aspira a sentirse independiente, ser joven, tener salud y, en general, tener una existencia personalizada, hecha a la carta. La mercadotecnia de hoy se enfoca en individualizar las experiencias de uso, no trata de expresar los usos de los productos sino las sensibilidades que serán excitadas al consumirlo, haciendo particular a su comprador. Así, se apunta a expresar los valores individuales a través de los productos. Si las personas quieren mostrar su ética hacia los animales, hay productos etiquetados para ello; si quieren productos con perspectiva de género, hay embotellados y leyendas que entusiasman la lucha, con todo y lenguaje inclusivo; si quieren ayudar al medio ambiente, pueden comprar los nuevos *Iphone* sin cargador, y así sucesivamente. Es difícil pensar en otra libertad que no sea la de comprar (Berardi, 2003, p.32).

En esta fase el consumidor les exige a las marcas representar sus convicciones (o sea, hacerlo un producto único). Antes las marcas vendían la apariencia, la ostentación, ahora lo individualizado, lo espontáneo, lo casual. Llevar una playera con la marca de una refresquera parecía asunto de pobres, ahora se encuentran en Zara para expresar gusto por lo vintage y ser *cool*. No es que ya no estén los elitistas y sus gustos caros, sólo que ya no entonan tan bien con el neoindividualismo (Lipovetsky, 2007, p.42).

Ser feliz en esta fase se trata del consumidor racional, informado, consciente de lo que compra. A veces sabe más del producto que está por comprar que la persona que lo atiende en los almacenes. Demanda a las empresas discursos de conciencia social, que fomenten el consumo responsable, una agradable imagen



de empresa. No sólo se está comprando, se está ayudando a los animales, al medio ambiente, trabajadores de diversas etnias, diferentes orientaciones sexuales, discapacitados, ¡cualquiera! Lo que sea necesario para desculpabilizar el consumo ¿cuál culpa? si se puede arreglar el mundo gastando. Esta época no se trata de prohibición, se trata de hacer las cosas que uno quiera, se alienta al consumo de lo que a uno le plazca, no hay condenados por desear lo que desea, la sociedad de hoy sólo pide el máximo rendimiento (Han, 2012, pp.25-26). No más restricciones, *just do it*, como dice Nike.

La fase III exige aumentar la felicidad sin descanso; reducir el aburrimiento; ser saludable sin tregua. A continuación, se discuten estos tres aspectos de la felicidad en el siglo XXI.

### **Aumentar la felicidad**

La política de hoy trata de conmensurar el bienestar de los pueblos con índices de felicidad. Les toman el pulso a las sociedades con la felicidad y Producto Interno Bruto. En este momento pensar el desarrollo sin la felicidad es un absurdo y por eso hay que medirla. Las ciencias dedicadas al estudio de la felicidad dicen que no hay nada mejor que robustecer la felicidad que tenemos, siempre podemos mover más el índice. La felicidad es como un músculo y más vale ejercitarlo. Para eso la sociedad se ha hecho con un montón de técnicas. Las actividades de consumo se han profesionalizado. Sin embargo, es ingenuo pensar que el desarrollo de las tecnologías para aumentar la felicidad no está hecho a discreción de intereses políticos y económicos (Davies, 2016, p.6).

En esta etapa del consumo de masas se tienen más actividades que nunca para aumentar la felicidad: terapias, líneas telefónicas, programas televisivos, podcast, videojuegos, libros, botanas, juguetes, congresos en Universidades, fútbol, documentales, series, deportes, jamás se ha tenido tanto que procure la felicidad y, curiosamente, quizá jamás se había estado más preocupado por ser feliz. A saber: podría decirse que en la era donde los bienes para la felicidad se han expandido tanto y son más personalizados, debería ser más plena, pero no. Durkheim ya había puesto esta pregunta en la mesa: "¿es verdad que la felicidad del individuo aumenta a medida que el hombre progresa? Nada tan dudoso" (citado en Ahmed, 2019, p.26). El aparente repertorio de objetos de felicidad contemporáneo da la sensación de poder escoger, podemos elegir esto, aquello, pero lo que venden son espejos, espejos de libertad.

Esta es la época donde ni bien se consiguen los objetos que traen felicidad, la insatisfacción llega de polizón. Un invitado indeseable que amenaza con quedarse hasta la siguiente adquisición. Para estar rodeados de tantos satisfactores, sigue abundando la depresión, la tristeza y la desdicha. A esto se refiere Lipovetsky (2007) con la paradoja de la felicidad:

He aquí la paradoja mayor: las satisfacciones que se viven son más numerosas que nunca, la alegría de vivir no avanza, léase retrocede; la felicidad parece

siempre inaccesible, aunque, al menos en apariencia, disponemos de más ocasiones para recoger sus frutos. Este estado no nos acerca ni al infierno ni al cielo: define simplemente el momento de la felicidad paradójica [...]. (p.148)

La decepción se ve en prácticas como el zapeo, es decir, tomar el control de la televisión y pasar de canal en canal, escurriéndose las imágenes, las voces, las canciones de siempre. Comparte ahora el lugar con el *scrolling* en Facebook, en Twitter. El *multitasking* exige la atención dispersa. Hay tanto que atender que no se atiende nada (Berardi, 2003, p.24). En lo que carga Facebook, se puede ir a ver fotos a medias en Instagram, ver un video en YouTube que carga en pantalla dividida, y que el usuario quita en los primeros segundos porque escuchó una referencia que le gustaría ver en el navegador, pero mientras la busca pone una canción que ambiente el rastreo, al tiempo que esquivando la publicidad que aparece antes que los resultados de su búsqueda, encuentra un encabezado llamativo que comienza a leer pero le da pereza terminar en ese momento, así que deja abierta la pestaña de su búsqueda para terminarla cuando mejor le venga en gana, entonces, resuelve volver al video que dejó pendiente, pero antes, le da una checada a las tendencias en Twitter y revisa la burbuja de chat que ha aparecido. Esto es el hastío contemporáneo, es la decepción que producen las facilidades, "ahora, cuanto más se multiplican las satisfacciones materiales, más aumentan las decepciones culturales" (Lipovetsky, 2007, p.160).

La felicidad huye tan rápido como se consigue lo que se supone debería calmarla. La felicidad promete estar en los escaparates, en Amazon, en servicios de *streaming*, pero una vez que se consiguen, la felicidad vuelve huir al próximo objeto brillante. Como Sísifo, el castigo parece no tener fin, el consumo no pretende detener nada, sólo generar más consumo. El consumidor de la fase III, a diferencia de las anteriores fases, cambia de actividad como cambia de aplicación en su teléfono, a veces se interesa por una cosa y luego se distrae con otra. La felicidad contemporánea está en la atención segmentada. Ahora la oferta es tan amplia que el consumidor tiene a su merced infinidad de artículos con prestaciones que enfatizan una u otra característica. El consumidor ha sido educado, ya no necesita ver qué hace el producto sino conmovirse con él, saber qué experiencia le provee su consumo y afirmarse con la identidad de la marca. Es una imprecisión, en este sentido, decir que el llamado sufrimiento mental, como la depresión, ansiedad, estrés, sean sólo asunto de químicos en el cerebro. Por eso atender el problema de individuo en individuo no ha funcionado, porque jamás estuvo en ellos, estuvo entre ellos. En las relaciones que son determinadas por el espíritu de la fase III. Explicar la sociedad sólo con la psicología es "una invitación al narcisismo" (Davies, 2016, p.76). No debe pensarse que estos análisis son inocentes: no es poca cosa decir que uno es el mayor responsable de su felicidad. Ahora se buscan indicios de depresión hasta en análisis de sangre. Negar el origen externo del sufrimiento le ha dado aliento al discurso dominante de la felicidad, porque son soluciones que hacen que las personas busquen encerrarse en sí mismas, buscar dentro de sí el problema, en lugar de reunirse

con otros para dar con nuevas relaciones, nuevas significaciones de felicidad. ¿Qué tal si las técnicas para ser feliz en realidad son parte del problema?

### **El aburrimiento**

La felicidad es veneno y antídoto. Produce su propio aburrimiento al que, en los días que corren, es algo a lo que hay que tenerle miedo. Incluso después de conseguir éxito, las personas buscan algo que las mantenga interesadas (Russell, 2003, p.34). No hay días de descanso. El ocio que recupera las energías, el que no exige estar activo en algo en particular ahora es aburrido. Estar aburrido es estar desesperado porque pase algo, lo que pasa es que nada pasa. No escapar del aburrimiento es contradecir el destino que se ha venido a cumplir. Hoy la vida tiene menos resistencia al aburrimiento. Se cree que no es natural estar aburrido. La monotonía ya no tiene mérito, hacer algo con pocos cambios no provoca mucha emoción. El aburrimiento es una sempiterna espera de lo mismo. La calca de lo que pasó y lo que viene en camino mientras pasa lo mismo de siempre. Eso es el consumo de hoy, una fábrica de su propia infelicidad (Berardi, 2003, p.29).

El aburrimiento se combate con la diversión de la fase III, normalmente no se encara al miedo del aburrimiento, no se le hacen preguntas sólo se usan distractores. La extraña fascinación de pensar en lo que da miedo, no permite que se piense qué sostiene ese miedo (Russell, 2003, p.50). Las razones del miedo no van a juicio. El aburrimiento hace pensar que lo que sucede es tan poco que ya ha sido demasiado. No se considera que el aburrimiento pueda ser útil para actividades que necesitan ser monótonas para ser creativas.

Ahora bien, es claro que estas aspiraciones y decepciones son para una parte privilegiada de la población. Los deseos también encuentran el techo de lo que se puede aspirar realmente. No todos pueden renovar el teléfono a los tres meses que se presenta uno nuevo, no se pueden consumir todos los paliativos del aburrimiento. Esta fase III del consumo no quita que esté reservada a unas cuantas personas, pues los más precarizados, las poblaciones más empobrecidas y olvidadas no padecen las mismas frustraciones de la sociedad de consumo. Aburrirse también llega a ser un privilegio. El consumo se les impone también a los pobres, pero con otros resultados. Es común que los jóvenes de los barrios sin recursos formen parte del juego consumo-realización personal, que abandonen la escuela, participen en actividades delincuenciales, demeriten la propia clase obrera en lugar de reivindicar la necesidad de repartición de recursos, etc. Al mismo tiempo que se les impone una necesidad palpable de conseguir los recursos y oportunidades básicas para un modo de vida digno, se les exige formar parte del consumo de masas, por cualquier medio que sea, pues los verdaderamente parias indeseables, son los que no gastan. Los aburridos.

## Ser saludable

La profesionalización de la existencia empapa los hábitos de consumo. La felicidad se muestra hoy no con lo más caro sino lo mejor elegido. De lo que hoy se come, por ejemplo, se demanda sensibilidad (o al menos aparentarla) a los cuidados de la salud. Dionisio y sus excesos fueron exiliados, Epicuro y los placeres de la vida también. Comer ya no es un ritual de abundancia sino de bienestar y en ocasiones de entretenimiento.

Además, hoy se invierte más que nunca en el cuerpo, en la salud, para envejecer mejor, para rendirle culto a la juventud, paradójicamente en los países que más envejecen (Bruckner, 2000, p.57). La vigilancia médica es la norma. Se ha extendido la cultura de la prevención y ya no es suficiente sentirse bien, hay que acudir al médico, aunque no haya ninguna molestia jamás se está lo suficientemente sano. Es una orgía de cuidados, llena de aplicaciones en el teléfono, dietas, canales de ejercicios, páginas que motivan invertir en el cuerpo porque es el mayor bien de todos. Se disculpa el consumo de productos saludables porque no existe el exceso de salud. Nunca se agotan los esfuerzos, la vida toma la forma de una competencia deportiva de alto rendimiento, si no puedes correr: camina, si no: arrástrate, pero no te detengas. Se adopta la mentalidad *Black mamba* de Kobe Bryant, el fallecido basquetbolista. No hay excusas, tienes que ser un asesino en la duela y fuera de ella, eres responsable de cómo la gente te recuerde o no lo haga. La mejor versión de ti está esperando.

Esa clase de mentalidad produce tanto veneno de mamba que a veces la gente termina intoxicada en ella misma. El hambre insaciable de rendir más que los demás, de ser el trabajador más arduo de la habitación, es una fuente de malestar. Como dice Byung-Chul Han (2012) "la sociedad de rendimiento [...] produce depresivos y fracasados" (p.26). Conseguir la versión más saludable posible desemboca hoy en la frustración de jamás terminar. Lo paradójico es que las personas no lo notan porque están dominadas por su propio rendimiento y están contentas por ello. Es algo que gusta de sacar a relucir, a ver quién está más saturado de trabajo y de pendientes por entregar. No es suficiente ser el más productivo hay que dejarlo saber con orgullo. Esclavo y esclavista. Libertad de ser obediente. Esto es mucho más eficaz que estar sometido a la obediencia de una fuerza externa, porque ahora se siente libertad, aunque sólo sea por obligación. Como se ha visto, la infelicidad es bastante común en los tiempos de abundantes satisfactores. La infelicidad es también un producto del consumo de masas. A continuación, se ilustra la infelicidad en el siglo XXI y su uso político en contra de la forma dominante de la felicidad.

## Infelices

No todas las formas de vida son promovidas como felices. Hay vidas que son preferibles, que tienen más caché. Para decirlo en pocas palabras, la felicidad

tiene caminos trazados por actividades particulares dominantes, o sea, por realidades simbólicas preferidas. Por eso no todos pueden ser felices. La felicidad contemporánea deja muchos descontentos por el camino. No hay igualdad de condiciones. Los medios para ser felices no son de la gente sino de monopolios (Berardi, 2003, pp.13-15). Quienes no tienen igualdad de condiciones no siempre se comprometen con la felicidad como propósito fundamental de la vida. Por lo tanto, son los de mal gusto, los aguafiestas, los raros, los enfermos. Para los adeptos a la felicidad, el fracaso no es culpa de los ideales sino de los que no se adaptaron a ellos. Por eso en medio de las crisis las personas no hablan del fracaso de los ideales sino de cómo no han conseguido conquistarlos.

La experiencia es direccionada a objetos que dan felicidad. Se hace un juicio antes de encontrarse con las cosas que generan felicidad, no se va descubriendo la felicidad en los objetos del mundo, ellos ya han sido tipificados como felices. Es decir, la felicidad como concepto es heredado por una tradición de codificación y decodificación cultural. De ahí que parezca encontrarse la felicidad en donde se espera que esté, es decir, encontrar la felicidad en algo es buscar indicios que confirmen la búsqueda, como una profecía autocumplida. En ese sentido, la felicidad está restringida a un abanico de posibilidades con intereses ideológicos. Poco se puede negociar con las opciones que se dan cuando se introduce a la cultura. Por eso resistirse a las formas típicas de felicidad parece transgresor, porque atenta el consenso tácito. O como lo dice Joshua Foa Dienstag: "en un mundo implacablemente optimista, basta con renunciar a la promesa de la felicidad para ser considerado un pesimista" (citado en Ahmed, 2019, p.357).

Ir contra el consenso de la felicidad es atentar su mandato moral. Reconocer situaciones de infelicidad es tomado como un asalto a la positividad. Por esa razón las correcciones y castigos buscan que las personas experimenten el mundo como se debe, es decir, "aprender a que los objetos nos afecten de la manera correcta" (Ahmed, 2019, p.83). Para los partidarios de la felicidad atenerse a sus reglas del juego lo supone todo: genera la unidad de sentimiento. Las personas entonces evalúan las cosas según lo que debe generar felicidad y lo que no. Y siendo así, se empiezan a preferir unas prácticas y no otras; un tipo de familia; de amistades; de trabajos; de colores de piel; de acentos; de preferencias sexuales; de capacidades; de género; de clase y así sucesivamente.

Cuando las personas evalúan al unísono las cosas, se sienten relacionadas entre sí. El sentimiento compartido hacia las mismas cosas crea vínculos, crea atmósferas. Al respecto de la atmósfera podría decirse que es la sensación de ser inducido a experimentar algo de una forma particular y compartida. Es como si estando en un sitio con una atmósfera hubiese una presión para participar en una manera de ser del mundo. Una exigencia de membresía. La experiencia emocional compartida genera lo social, algo sostenido en conjunto, entre las personas.

De aquella experiencia compartida se da orden, afecto y propósito a las cosas que las personas ven. Es decir, la experiencia social aventaja a la individual al decir

cosas sobre el mundo. Por eso nunca anticipamos las cosas sin una afectividad, porque ya hemos sido guiados para decir lo que sentimos del mundo, no hay encuentros ingenuos. No hay manera de llegar neutrales a las experiencias y dejar las afectividades fuera de lo que reportamos del mundo, porque esos encuentros son posibles precisamente por las afectividades. Las verdades son prejuicios culturales (Postman, 2001, p.27).

No sentir afecto por las mismas cosas es una forma de excluirse de la comunidad. Es no sentir que la realidad se impone con la misma fuerza y en los mismos términos. Significa no organizar la experiencia en torno a los mismos objetos que la mayoría. Es no reproducirse como un objeto feliz. A muchos ni siquiera se les concede la promesa de la felicidad. Aspirar a las cosas que se supone hacen feliz está restringido. De antemano hay descalificados y desechados.

Ese estado de exclusión, de desperdicio humano, como lo llamaría Bauman (2005), provoca la vergüenza al reconocer la tristeza y la decepción, porque se supondría que la vida plena es la vida feliz, si no, es un despropósito que debe corregirse. Son auténticos infelices. Su estado hace que los demás se ahorren su simpatía y dejen de verlos. Como cuando las grandes ciudades esconden a los vagabundos durante un festejo. Igual que cerrar las puertas del closet para que deje de verse el tiradero. El consumo de masas de esta época crece con sus propios desperdicios, modos de vida que han sido condenados a perecer (Bauman, 2005, p.17).

150

### **Una política de infelicidad**

Los naufragos de la felicidad son la negación encarnada, condenados a ser en la forma de no ser, residuos del proyecto, aquello que está de más. Obstáculos de la meta que se expresan con su infelicidad. Una mancha en el parabrisas de la vida que a veces ensucia demasiado la vista con su presencia. Pero, en ocasiones, los olvidados se unen en su estado de exilio, reclaman soberanía en la vida que les han negado, usan su infelicidad como protesta, como grito de justicia.

El propósito político de la infelicidad no es oponerse por el simple hecho de oponerse a la felicidad, es decir, no sólo se trata de ser afirmados como una negación. Se trata de exponer la infelicidad que produce la promesa de la felicidad; cómo ésta ha sido dispuesta a unos cuantos y cuán arbitrario es establecer objetos de felicidad como algo bueno. La infelicidad ofrece la opción de suspender la situación actual y comenzar una nueva. En todo caso, la infelicidad es algo que contradice la cultura del rendimiento porque no nos motiva a seguir haciendo lo mismo. Estar triste es ser menos productivo (Davies, 2016, p.9). La infelicidad no hace dinero (o por lo menos no tanto) y si no hace dinero no hace sentido. Terminar la situación de infelicidad para generar más ganancias es fundamental para la felicidad dominante. La flojera quizá sea la pesadilla para el capitalismo. En Estados Unidos la falta de motivación en los



empleados les cuesta 550 mil millones de dólares (Davies, 2016, p.44). Sólo cuando la falta de motivación y felicidad se mete con las ganancias es un problema que incluso el Foro Económico Mundial considera revertir. Si antes Bentham decía que el dinero traería más felicidad ahora se quiere tener empleados felices para ganar más dinero. De ahí el auge de la psicología positiva que promete aumentar el bienestar en las personas.

Los infelices hacen recordar que el camino y la meta de la vida jamás estuvieron ahí naturalmente para nosotros. La naturaleza de las cosas no ha obligado a hacer nada, no ha dado razones porque no se comunica y jamás lo hará. El diálogo que se ha hecho con ella ha sido unilateral, el lenguaje para interpretarla: una creación nuestra, de la que no se puede escapar para penetrar en el ser de las cosas (y a la inversa: el ser de las cosas no ha penetrado el lenguaje), porque “el universo no ofrece categorías” (Postman, 2001, p.77). Por ello no se puede hablar de objetividad. Clamar la objetividad de un proyecto de felicidad no puede valer como la justificación para el rechazo de otros (lo cual no significa que deba dejarse de escoger modos de vida encima de otros). El encuentro con la verdad es ilusorio porque la verdad estaría en el terreno de lo incomunicable. Las palabras son útiles, pero no absolutas, no encierran porciones de realidad. Con lo cual se debe dudar de los que encuentren la felicidad objetiva. En la fase III la verdad se ocupa como palanca retórica para justificar su andar. Si antes la felicidad se justificaba con un plan perfecto de Dios, ahora la felicidad y sus desperdicios humanos se justifican con historias profesionalizadas, bendecidas con el método científico en investigaciones pagadas por particulares. Conocimiento oficial que atiende expectativas de los poderosos (Deneault, 2019, p.146).

Las sociedades de la fase III crean sus amenazas y buscan quién las defienda de ellas. Antes estaban los herejes, el siglo XXI criminaliza a los que consumen menos y sólo cuestan. Hacer villanos es la forma más sencilla de crear una identidad colectiva, una forma de decir: nosotros somos esto y no eso. El proyecto actual de felicidad tiene subproductos humanos indeseables y la expansión encuentra pocas barreras. Los Estados tienen menos capacidad para controlar a dónde se irá el dinero que produce, las condiciones laborales y demás. El mercado de consumo es una especie de Estado sin regulación explícita, sin territorio claro, sin gobernantes. Sólo poderes fácticos que ven como amenaza lo que no siga sus reglas (Bauman, 2005, pp.86-87).

Esta fase ofrece chivos expiatorios, culpables individuales para problemas colectivos. La seña distintiva de esta época es depositar la responsabilidad de ser feliz en cada persona en vez de buscarla en el plan que se ha hecho para conseguirla. Por eso las cosas no se ven como injusticias sino falta de capacidad, de más habilidad, de ser más inteligente. Pocas preguntas se le hacen al consenso, a cómo hemos acordado poner gente encima de otra, a darle un salario precarizado a alguien que no tuvo la oportunidad de seguir sus aspiraciones; no

se pregunta tampoco por qué escribir, investigar y hablar de los desechos humanos debería generar tanto dinero a unos cuantos.

Incluso las formas dominantes de intervención terminan haciendo más grande el problema de los excluidos, porque se trata de un paliativo que intenta alterar la forma en la que las personas ven su explotación y no unirse con ellos para terminar la explotación misma. El problema no es la falta de fuerza de voluntad sino la habilidad colectiva de cambiar las cosas (Lovink, 2019, p.36). Pensar que unas cuantas técnicas de gestión emocional, mindfulness, terapias, etc., van a cambiar cosas que tienen "el tamaño de su sociedad y la edad de su historia" (Fernández Christlieb, 2006, p.38) es ingenuo.

### **Comentarios finales: función social de la crítica y la felicidad**

La búsqueda de felicidad ha sido cruel con unos y muy rentable para otros, considerando la función política de la infelicidad la crítica es la boya que queda para cuestionar la felicidad dominante, pero ésta se aleja cada vez más del destino original. Se supondría que la crítica produciría alguna especie de cambio. Narrar los problemas de desigualdad de forma dramática, espectacular, estética, divertida, no ha hecho mucho por las poblaciones que usan para estudio. De hecho, quizá lo más relevante de la crítica es que ha encontrado su propio nicho de mercado, una nueva promesa de felicidad para los que desean sentirse inconformes. Un lugar en las estanterías para indignarse con sus lectores. ¿Qué se puede esperar de las críticas sin consecuencias? Las críticas de hoy tienen que ser divertidas, incluso usar los memes para expresarse, según Gabriella Coleman (citada en Lovink, 2019, p.131), lo cual ya habla de una transformación en la forma de comunicar el descontento. Posiblemente el humor sea una manera interesante de exponer la realidad, pero si no pasa de ser entretenimiento está condenado. Nunca hubo un afuera de la sociedad para la crítica, y el hecho de que ahora hasta la crítica deba de ser entretenida no parece alentador. La crítica señala un montón de cosas de las cuales no se puede hacer nada y son comentadas en otros foros donde tampoco puede hacerse nada (esto último es una idea inspirada en lo que Postman (2001, p.74) dice de las noticias). De poco ha servido cuestionar la felicidad cuando la crítica es una manera de participar en el mercado de objetos felices.

¿Se puede revertir la disidencia estéril? ¿habrá una forma de manifestarse que no se convierta en mercancía? Es un callejón sin salida, parece que cada muestra de disidencia empeora las cosas. Hasta ser improductivo pasa a ser una forma de serlo, hoy usar la fachada de un crítico de la cultura puede ser rentable. Hablar de los excesos del consumo de forma entretenida reúne a universitarios, público y curiosos, consigue becas y plazas, pero lo máximo que consiguen cambiar es el poder adquisitivo de estos intelectuales. Inconformes bastante conformes con su situación actual. "¿Rebeldes disfrazados de capitalistas que quieren descarrilar el tren desde dentro o capitalistas disfrazados de rebeldes?" (Berardi, 2003, p.179).

No puede alegrar ver que la crítica trata de expandirse a los medios masivos de comunicación, los cuales están principalmente para entretener. Y no hay manera de trasladar los mensajes de una plataforma a otra sin que se adapten a ella. ¿De qué sirve que un crítico cultural encuentre espacio en una televisora o un programa de internet que lo hace divertido? ¿Qué pasa con los temas que requieren tiempo, complejidad y paciencia para hablar? El discurso se adapta a un medio donde si no es divertido pierde buena parte de la atención. Y no es que pensar sea prohibido por la diversión, pero sí ha sido desplazada por ésta (Postman, 2001, p.146). La crítica cae en las prácticas que buscan la felicidad a través de la diversión. Se puede ser un feliz inconforme.

¿Por qué hablar de un tema serio debe ser presentado como si fuese un stand up?: porque la plataforma lo exige, porque hablar de temas serios no es una forma de involucrarse sino de entretenerse. Así la crítica pasa a formar parte del mercado de la felicidad, pues no le exige nada al consumidor, sólo ser mediocre. Para recordar las palabras de Postman (2001): "Qué contentos estarían todos los reyes, zares y führers del pasado (y los comisarios del presente) si supieran que la censura no es necesaria cuando el discurso político toma la forma de una broma" (p.147).

La crítica se mueve en espacios de mediocridad, se hablan sólo de un puñado de problemas, desde ciertas teorías, con los mismos métodos. Una simulación que no se cuestiona porque tiene la fachada de trabajo duro. Lo que se ha conseguido en la mediocracia de la crítica son resultados irrelevantes en forma de productos disidentes (Deneault, 2019, p.106). Lenguaje inclusivo; etiquetados que parecen collage en las mercancías; eufemismos para referirse a las cosas, como si la pobreza dejara de ser como es llamándola de otro modo, y así sucesivamente.

De ahí la asfixiante sensación de que la crítica no ha podido hacer nada. La crítica no ha podido escapar del mercado de felicidad al cual se le planta como alternativa de compra, es un producto que engrosa las opciones junto a los libros de autoayuda que desprecia. Atacar el consumo de masas implica bailar a su ritmo para ser visto. En consecuencia, la crítica se hunde en la superficie del entretenimiento.

La crítica necesita escapar del lugar actual por puro espíritu crítico. Quizá no sea necesario hacer nada y pensar profundamente las cosas, sin la esperanza de cambiar nada, sólo con la convicción de saber que cuestionar la situación ya la hace diferente y que hacer nada es dejar de producir. Tal vez desintonizar con la felicidad como propósito de la existencia sea ya algo que celebrar, después de todo sigue pareciendo de mal gusto ser un infeliz aguafiestas. Y como dice Bertrand Russell (2003): "cuando el entorno es estúpido, lleno de prejuicios o cruel, no estar en armonía con él es un mérito" (p.82). Además, la crítica debe decir qué sigue luego de la destrucción de los sistemas sociales de opresión. Quiénes serán luego de que las tensiones hayan terminado. Hasta ahora la crítica sigue recordando a los cuentos apocalípticos, pero cuando toca hablar del tiempo

después del fin espectacular, las palabras son menos precisas. Al final, la vida, dice Bruckner (2000) "como no es necesaria, no le hace ninguna falta de realización ni el fracaso, puede conformarse con ser simplemente agradable" (p.154), quizá la crítica pueda hacer la vida más agradable, incluso si es necesario hacer que nos desagraden cosas como la felicidad.

---

## REFERENCIAS

---

- Ahmed, S. (2019). *La promesa de la felicidad: Una crítica cultural al imperativo de la alegría*. Buenos Aires: Caja Negra.
- Bauman, Z. (2005). *Vidas desperdiciadas: la modernidad y sus parias*. Barcelona: Paidós.
- Berardi, F. (2003). *La fábrica de la infelicidad: Nuevas formas de trabajo y movimiento global*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Bruckner, P. (2000). *La euforia perpetua*. Barcelona: Tusquets Editores.
- Cabanas, E., & Illouz, E. (2019). *Happycracia: cómo la ciencia y la industria de la felicidad controlan nuestras vidas*. Barcelona: Planeta.
- Davies, W. (2016). *La industria de la felicidad: cómo el gobierno y las grandes empresas nos vendieron el bienestar*. Barcelona: Malpaso.
- Deneault, A. (2019). *Mediocracia. Cuando los mediocres toman el poder*. Madrid: Turner Publicaciones.
- Fernández Christlieb, P. (2006). *El Concepto de Psicología Colectiva*. Ciudad de México: UNAM.
- Haidt, J. (2006). *The Happiness Hypothesis*. Londres: Arrow Books.
- Han, B.-C. (2012). *La sociedad del cansancio*. Barcelona: Herder.
- Ibáñez, T. (2005). *Contra la dominación. Valoraciones sobre la salvaje exigencia de libertad que brota del relativismo y de las consonancias entre Castoriadis, Foucault, Rorty y Serres*. Barcelona: Gedisa.
- Lipovetsky, G. (2007). *La felicidad paradójica*. Barcelona: Anagrama.
- Lovink, G. (2019). *Sad by desing: On Plarform Nihilism*. Londres: Pluto Press.
- McMahon, D. M. (2005). *Happiness: A history*. Nueva York: Atlantic Monthly Press.
- Postman, N. (2001). *Divertirse hasta morir: el discurso público en la era del <<show busines>>*. Barcelona: Ediciones de la Tempestad.
- Russell, B. (2003). *La conquista de la felicidad*. Barcelona: Debolsillo.



---

**Reseña: Han, B. (2020). *La desaparición de los rituales. Una topología del presente* (A. Ciria, Trad). Herder.**

---

**Jesús Alberto López Laredo<sup>1</sup>**

---

**Sección:** Reseñas

**Recibido:** 20/05/2021

**Aceptado:** 04/09/2021

**Publicado:** 20/11/2021

---

*Lo que la enferma no es la carestía, sino la demasía.*  
Byung-Chul Han (2020, p.66)

Desde el comienzo del siglo XXI, el mundo ha experimentado una crisis que se traduce en cambios sustanciales de la manera de interactuar entre los sujetos; una crisis económica —heredada del siglo anterior— pasando por una crisis política —al grado de mantener constante la tensión del posible estallamiento de una tercera guerra mundial—, crisis ambiental, hasta una crisis sanitaria como la que vivimos derivada de la pandemia por COVID-19. Mientras esto ocurre y en contraste, el medio digital se encuentra en un auge impresionante, catalizado, en mayor medida, por la antes referida pandemia; ya que ésta generó nuevas formas de interacción entre las personas, entre trabajadores con su materia de trabajo, así como formas de entretenimiento. La mudanza al ámbito digital es ya una realidad, paulatinamente las redes sociales como *Facebook* o *Twitter* se convirtieron en los nuevos centros sociales y realizan funciones adyacentes a los medios de comunicación convencionales que incluso son más eficientes —el tránsito de información es inmediato, no tienes que esperar a las noticias de las 8 para enterarte de algún hecho relevante en tu ciudad o llegar al siguiente día a la escuela para enterarte que las clases se habían suspendido—; cada vez más empresas comenzaban a usar internet para la comunicación con sus clientes así como para almacenar información en bases de datos de uso compartido. Esta migración al mundo digital dejó una gran cantidad de preguntas, provocó incertidumbre y cambios significativos en el pensamiento de sus usuarios: *¿Qué tanta información hay de mí en internet? ¿En qué momento una computadora*

---

<sup>1</sup> Egresado de la licenciatura en Psicología de la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco y estudiante de Filosofía en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México. Correo electrónico: [lopezlaredoalberto@gmail.com](mailto:lopezlaredoalberto@gmail.com)

*me desplazará de mi lugar de trabajo? ¿Ya no es necesario ver a mis amigos en persona si quedamos todos de conectarnos a una llamada grupal?*

Byung-Chul Han, filósofo y ensayista surcoreano, profesor de la Universidad de las Artes en Berlín y uno de los pensadores más destacados de la última década con sus más de quince libros —en su gran mayoría sobre temas como la sociedad del trabajo, crítica al capitalismo desde una postura marxista, la tecnología y la comunidad—, nos presenta en su obra *La desaparición de los rituales. Una topología del presente* (2020)<sup>2</sup> un análisis sobre cómo las prácticas ritualísticas — en su acepción antropológica más dura— se encuentran cerca del punto de la desaparición, dando paso a una comunicación sin comunidad, a un sujeto del rendimiento y, a lo que yo nombraría como, sujeto digital. Para realizar dicho análisis, Han estructura su obra en diez pequeños capítulos, apoyándose de disciplinas como la antropología, la sociología, la psicología, la política y la misma filosofía, toma de referencia a autores como Gadamer, Hannah Arendt, Mary Douglas, Kierkegaard, Nádás, Hegel, Agamben, Foucault, Bataille, Charles Taylor, entre otros. Es un texto que puede ser catalogado como interdisciplinario, debido a que no es posible definir un área específica a la cual pertenezca. Sin embargo, no abusa de esta característica, no realiza una mezcla de teorías ajenas entre sí, sino que toma los componentes necesarios de cada área del conocimiento social para estructurar un análisis con miras de ser completo.

*La desaparición de los rituales. Una topología del presente* (2020) es un texto breve de no más de setenta páginas de contenido, un ensayo que surge a mitad de una pandemia global y el cual responde al tránsito digital y a las inquietudes que éste provoca. Los temas aquí pensados no son nuevos en Han, en textos como *La sociedad de la transparencia* (2013), *La agonía del eros* (2014), *El enjambre* (2014) y *La sociedad del cansancio* (2017) —todos ellos publicados en español bajo el sello editorial Herder— ya se dilucidaba el camino a recorrer; no obstante, la adición de la reflexión sobre, como su nombre lo indica, la desaparición de los rituales representa un punto de quiebre para las disciplinas como la sociología, la antropología y la psicología, pues Han nos muestra que ya no es posible seguir pensando en el sujeto como hasta ahora, sino que es momento de un recambio, parafraseando a Thomas Kuhn, de un cambio de paradigma. He ahí el porqué de la importancia de esta obra.

Han (2020) comienza su ensayo abordando y definiendo el concepto de *ritual*, pues este es el núcleo mismo del texto. Los rituales, establece Han, “dan estabilidad a la vida” (p.7), ya que “transmiten y representan aquellos valores y

---

<sup>2</sup> El traductor al español de la edición utilizada para realizar esta reseña merece su propia mención pues, Alberto Ciria, filósofo español —“que niega serlo porque no encaja bien con ningún cliché ni concepción de la filosofía, porque se mueve siempre en márgenes y límites, entre distintos modos de sabiduría” (Entrevista realizada por Alejandro Rojas, 2015, p.109)— ha sido merecedor de grandes reconocimientos por su labor en la difusión y promoción de la filosofía en su país, sobre todo en su ciudad natal Málaga. Fiel a su estilo, sin tantos reflectores y sin tanta palabrería, intenta realizar una traducción fiel y que al mismo tiempo sea entendible para todos aquellos que busquen aproximarse a la filosofía y al estudio social mediante este libro.



órdenes que mantienen cohesionada una comunidad" (p.6); los rituales son constituyentes del sujeto pues le permiten reconocerse con los otros miembros de su comunidad y crear una armonía conjunta (p.12), esto recuerda mucho a la *política de la diferencia* postulada por Charles Taylor (1993)<sup>3</sup> donde el reconocimiento establece en el sujeto una identidad sobre la cual puede sentirse partícipe de un grupo o de su comunidad.

Los rituales se encargan de "sintonizar" a todos los sujetos, no solo con el resto de las personas, sino también con las cosas, sin embargo, como expone Han (2020): "La actual presión para producir priva a las cosas de su durabilidad. Destruye intencionadamente la duración para producir más y para obligar a consumir más" (p.7). Desde esta perspectiva, las cosas ya no tienen una esencia; esta postura recuerda a la alegoría tan usada por los estudiantes de filosofía de la manzana y su manzaneidad, es decir, su esencia, donde lo que hace manzana a una manzana es precisamente la manzaneidad que la confirma y la hace ser lo que es. En este sentido, un artefacto como el teléfono celular o smartphone ya no tiene una esencia —una *smartphoneidad* por así decirlo—, pues sus contenidos o su mera utilidad es pasajera, se pierde al *scrolllear* la pantalla de noticias de *Facebook*, "carece justamente de esa mismidad que da estabilidad a la vida [...] sus contenidos mediáticos, que acaparan continuamente nuestra atención, son cualquier cosa menos idénticos a sí mismos" (p.7). Han explica en su texto que: "En el marco ritual las cosas no se consumen ni se gastan, sino que se usan. Por eso pueden llegar a hacerse antiguas. Por el contrario, bajo la presión para producir nosotros nos comportamos con las cosas, es más, con el mundo, consumiendo en lugar de usando. En contrapartida, ellas nos desgastan" (p.8); el capitalismo, la modernidad y la migración al mundo digital conducen al sujeto a una era donde se prioriza la producción, donde el consumo es en sí mismo una forma de producir, creando círculos interminables de producción y consumo; de esta manera se abre paso a un sujeto del rendimiento.

En el sujeto del rendimiento, es muy importante dar un semblante, mostrar ante el mundo una apariencia de éxito económico, social y profesional. El sujeto debe representarse a sí mismo, tanto para sí como para los otros, "todo el mundo rinde culto al yo y oficia la liturgia del yo, en la que uno es el sacerdote de sí mismo" (Han, 2020, p.16). La manera que tiene para lograr dar esta apariencia es mediante el consumo y la producción; el sujeto de la apariencia suele llenarse de *gadgets* que pueda mostrar en redes sociales —la cámara más nueva, el *smartphone* más sofisticado que los demás, entre muchos otros artilugios—, de vestimentas —o también llamados *outfit*— y acciones que enaltezcan su posición de exitoso; el sujeto pasa a formar parte de estos mismos artefactos modernos que constantemente necesita actualizarse, descargar para sí la versión más nueva de la moda, adquirir, comprar y usar todo lo que se considere nuevo y lujoso.

---

<sup>3</sup> En esta teoría, el reconocimiento posibilita una doble acción, por un lado, reconoce al sujeto como miembro de su comunidad y, por el otro, obliga a reconocer la diferencia con el otro.

Siguiendo esta línea de pensamiento, el sujeto ya no tiene una mismidad, incluso, ya no tiene una identidad, "a causa de ello la vida se vuelve más contingente, más fugaz y más inconstante" (p.10).

Según Han (2020): "Hoy consumimos no solo las cosas, sino también las emociones de las que ellas se revisten. No se puede consumir indefinidamente las cosas, pero sí las emociones" (p.8); el sujeto del rendimiento, es también un sujeto del consumo, por ello busca revivir constantemente aquellas sensaciones que un objeto pudo provocarle; un ejemplo de ello es la visualización de un video de comedia, la primera vez que lo ves puede parecer que es el video más gracioso que has visto en la vida, así que lo vuelves a ver, sin embargo ya no te causa la misma gracia que antes, si vuelves a verlo una vez más puede que ni siquiera te saque una sola risa, por lo tanto buscas otro video que pueda provocar esa misma emoción, esa misma sensación una y otra vez.

De la misma forma que las emociones, "los valores sirven hoy como objeto del consumo individual. Se convierten en mercancías"; Byung-Chul Han (2020, p. 16) utiliza como ejemplo de esto la frase «Salvar el mundo bebiendo té», igual que estas existen muchas más que intentan estimular al sujeto a comprar ciertos productos, a salvar el mundo consumiendo tal o cual producto bajo la consigna: *el cambio verdadero está en uno mismo al dejar de consumir plásticos o uniceles* y no en las grandes compañías que producen la mayoría de los contaminantes. "Cambiar el mundo consumiendo: eso sería el final de la revolución" (p.8), no obstante, esto es lo que actualmente se vende; el sujeto busca reconocerse por medio de acciones como estas, el neoliberalismo aprovecha los momentos de incertidumbre identitaria del sujeto para apropiarse "de la propia persona, transformándola en un centro de producción de una eficiencia superior", de manera que "uno se explota voluntariamente creyendo que se está realizando" (p.17), de este modo el sujeto trabaja permanentemente en la producción de sí mismo, de su yo, de su ego, haciendo una sociedad narcisista, clavada en los procesos de consumo y de una sumisión inconsciente para producir.

De esta manera, el neoliberalismo propicia una comunidad atomizada, en la cual no puedan establecerse vínculo con los otros; "en el régimen neoliberal no solo se explota el tiempo laboral, también la persona entera" (Han, 2020, p.13), se intenta explotar al sujeto mediante sus emociones, explotando así su propia libertad. "La presión para producir acarrea la presión para aportar rendimiento", desde la perspectiva del autor, el trabajo ha perdido su estatus de trabajo y se ha convertido en puro rendimiento, en donde el sujeto "no solo produce un objeto, sino que se produce a sí mismo"; mientras más produce "más gana en ego" (p.14).

"El imperativo neoliberal de optimización y rendimiento no permite finalizar nada [...] El régimen neoliberal elimina las formas de cierre y finalización para incrementar la productividad" (Han, 2020, p.23). Ni la educación, ni el trabajo, ni el descanso se salvan de este imperativo, una de las consecuencias de la mudanza digital es que hace más difícil cerrar, dar por concluido algo, "deja paso a la continuidad de la producción y del consumo" (p.28). Hoy en día, se aplicó un

sistema de educación remota en las escuelas —por televisión e internet—, las clases virtuales, pese a que no necesitan al sujeto en el espacio escuela, se vuelven cada vez más demandantes, no existe un término de jornada, los estudiantes todo el tiempo deben estar frente a la computadora estudiando; caso similar el llamado *home office*, es imposible para algunos trabajadores dar por concluida su jornada laboral puesto que todo el tiempo deben estar atendiendo las necesidades de la empresa pues es su `responsabilidad`, lo mismo pasa con el auge del autoemprendimiento en los negocios que operan por medio de las redes sociales; lo veo en mis colegas vendedores de libros, obligados a responder mensajes, cerrar tratos, realizar publicaciones ofertando sus títulos las 24 horas del día, prácticamente sin descanso, intentando vender algo a alguien en cualquier momento; y si no se está estudiando o trabajando, se debe seguir produciendo, consumiendo, los servicios de *streaming* son perfectos para ello, pues tus descansos deben ser aprovechados para ver alguna película o avanzar capítulos de una serie. “El sujeto del rendimiento, aislado en sí mismo, se explota a sí mismo del modo más eficiente cuando se mantiene abierto a todo, cuando es flexible” (Han, 2020, p.23).

La comunicación juega un papel sumamente importante en esta era digital, la mensajería instantánea se ha vuelto fundamental para su establecimiento puesto que el sujeto se encuentra obligado a producir y “el silencio no produce nada”; este silencio es incluso metafórico, aunque el sujeto se encuentre sólo en su cuarto sin producir algún ruido, mientras escriba en su teléfono ya sea en Twitter, comparta una publicación en *Facebook* o se escriba con algún camarada por *WhatsApp*, está produciendo, ya que mantiene la comunicación y el flujo de información. “Así es como la presión para producir se expresa como una presión para comunicar” (Han, 2020, p.14). Para el sujeto del rendimiento no existen los descansos, como ya lo vimos, “el reposo y el silencio no tienen cabida en la red digital” (p.30); el encargo de producción ha llegado a operar incluso inconscientemente aprovechándose de algunas vulnerabilidades del sujeto, como una constante aprobación del grupo por las cosas que puede comprar o por las publicaciones que puede compartir o las habilidades que puede tener.

“La presión para trabajar destruye la durabilidad de la vida” (Han, 2020, p.33), el rompimiento del sujeto con lo ritualístico del trabajo impide que éste pueda asirse de él, vaciando todos sus esfuerzos en el rendimiento, el cual “no tiene principio ni fin. No hay un periodo de rendimiento. El rendimiento en cuanto imperativo neoliberal perpetúa el trabajo” (p.34). “Al capitalismo no le gusta la calma. La calma sería el nivel cero de producción, y en la sociedad posindustrial el silencio sería el nivel cero de comunicación” (p.36). El sujeto del rendimiento se encuentra en una posición bastante curiosa, pues se somete, casi por completo, en pos de sentirse vivo, no puede estar callado, no puede mantenerse quieto porque no produce, no siente que esté viviendo. “La sociedad de la producción está dominada por el miedo a la muerte”, le aterra al sujeto pensar que puede morir, y el capital ofrece una dulce distracción, pues mientras más produzcas y

entre más consumas más vivo estarás, la acumulación se muestra como un escape y perderlo todo es equiparable a morir —“el capital trabaja contra la muerte entendida como una pérdida absoluta” (p.39)—. Básicamente, al sujeto del rendimiento le está prohibido morir.

Han (2020), en la parte final de su ensayo, trae a colación temas como la guerra, el dataísmo y la pornografía, en donde el concepto de transparencia se manifiesta como imperativo, una necesidad básica en donde todo pueda ser visible; lo que llamamos libre acceso a la información “es una eficaz forma de dominio en la que la comunicación total coincide con la vigilancia total. La dominación se hace pasar por libertad” (p.61). La transparencia no está tan alejada de la producción como se puede pensar, Han nos explica que “«Pro-ducir» significa originalmente poner delante, exhibir y hacer visible” (p.13 y p.64), por lo cual nada debe quedar oculto. El sujeto del rendimiento, con todo esto, resulta casi pornográfico, en el que nada es asible, todo es pasajero y fugaz, la comunicación no genera ningún tipo de comunidad porque no es asequible, todo es visible y manejable para el capital.

Este análisis nos conduce a reflexiones curiosas, puesto que de las premisas presentadas por Byung-Chul Han hasta este punto se intuye que el trabajo, tal y como lo conocíamos ha desaparecido, lo cual es solo parcialmente cierto. Es una realidad que el trabajo académico, administrativo y de oficina pierde el carácter ritualístico del lugar de trabajo —asistir a la oficina, al aula de clases o al menos a un edificio en concreto con un horario determinado— y la posibilidad de cierre —al momento de irse a casa— están desapareciendo casi por completo. Pero, el gran pero radica en los obreros, trabajadores de fuerza corporal, pues éstos no tienen la posibilidad de sentarse cómodamente en sus novedosas oficinas a realizar el muro de una casa, a conducir su camión de transporte público o a preparar la comida que posteriormente será enviada al domicilio del cliente por medio de una persona que trabaja subcontratada por una aplicación de transporte; si, el trabajo como práctica ritual desaparece casi por completo, transformándose en rendimiento, pero únicamente para aquellos que pueden financiarse las herramientas para hacerlo.

La obra que es objeto de esta reseña es sin duda impresionante, el orden en el que se presentan los temas, si bien no es perfecto, mantiene una cadencia de lectura bastante buena que mantiene al lector interesado en él, con curiosidad por saber más. En general es un texto que es traducido de forma bastante entendible para el lector, tenga o no conocimiento en el área de las humanidades, a pesar de ello, es claro que el público para el que está enfocado es gente joven o que por lo menos tenga una interacción continua con las redes sociales y el internet en general; como lo mencioné en el párrafo precedente, aunque Han es un crítico del capitalismo, no termina de tomar en cuenta a ciertos sectores socioeconómicos y se centra en aquellos que hoy en día pueden darse por tener acceso a internet. Es una lectura obligada para entender los movimientos neoliberales; el sujeto del rendimiento y los medios digitales son sin duda temas

con gran profundidad para investigar, sin embargo, debe complementarse con otros textos que puedan ofrecer un panorama más completo fuera de las clases acomodadas.

---

## REFERENCIAS

---

- Han, B. (2020). *La desaparición de los rituales. Una topología del presente*. (A. Ciria, Trad). Herder (original publicado en 2019).
- Rojas, A. (2015). Conversando con Alberto Ciria. *Claridades. Revista de filosofía* (7), 107-128.
- Taylor, Ch. (1993) "La Política del Reconocimiento". En A. Gutmann, S. Rockefeller, M. Walzer y S. Wolf, *El multiculturalismo y la política del reconocimiento* (pp.53-116). Fondo de Cultura Económica.



Esta obra está bajo una [licencia de Creative Commons Reconocimiento 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/)

---

**Reseña: Zuboff, S. (2020). *La era del Capitalismo de la Vigilancia: La lucha por un futuro humano frente a las nuevas fronteras del poder* (A.S. Mosquera, Trad.). Planeta**

---

**Atzin Espinosa Miranda<sup>1</sup>**

---

**Sección:** Reseñas

**Recibido:** 04/09/2021

**Aceptado:** 15/09/2021

**Publicado:** 20/11/2021

---

¿Qué pasa cuando se unen los propósitos capitalistas con tecnología de punta y el mundo digital? ¿Qué sucede si además las primeras compañías tecnológicas que notaron el potencial de explotación del mundo digital no tenían trabas legales? ¿En qué resulta la explotación de datos con ayuda de algoritmos, investigadores, analistas expertos e inteligencia artificial? Shoshana Zuboff se encarga de realizar un exhaustivo análisis e investigación de las problemáticas que surgen cuando el capitalismo se adentra en el mundo digital en su libro *La era del Capitalismo de la Vigilancia: La Lucha Por un Futuro Humano Frente a las Nuevas Fronteras del Poder*.

La socióloga y ex profesora de *Harvard Business School* fue una observadora y crítica del *Big Tech* (*Google, Facebook, Amazon, Microsoft y Apple*) desde su comienzo. Su formación filosófica junto con interés psicosocial la llevaron a cuestionar las actividades del capitalismo bajo las manos de inversores en *Silicon Valley* y jóvenes con interés en las nuevas posibilidades tecnológicas y digitales. Fue la primera mujer en Estados Unidos en especializarse en este tema. Buscando respuestas, Zuboff siguió las prácticas de múltiples empresas, asistió a diversas conferencias de sus CEOs, leyó sus políticas y términos de uso, y durante tres años realizó más de 50 entrevistas a científicos de compañías de alta tecnología. Además consultó con científicos de datos y desarrolladores de software para tratar de entender las prácticas de las compañías emergentes de tecnología de la información. Así llega a la conclusión y tesis central del libro: nos encontramos bajo el "Capitalismo de la Vigilancia".

Shoshana Zuboff acuña y describe el término como un *nuevo orden económico* que hace uso de *la experiencia humana, extraída* de los usuarios, *sin*

---

<sup>1</sup> Estudiante de la licenciatura en Lengua y Literaturas Hispánicas en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México. Correo electrónico: [esatzin@gmail.com](mailto:esatzin@gmail.com)



*su consentimiento y violentando sus derechos, como materia prima para prácticas comerciales.* Prácticas que van desde la *predicción del comportamiento* hasta su *manipulación*. Esta *explotación política y financiera alimenta las ventas y el éxito* de las *compañías* (Zuboff, 2018). Las redes de vigilancia ilegal, y sistemas de modificación del comportamiento son diversas, cambiantes e inteligentes. Ahora, 3 años después de la publicación del libro, podemos notar mutaciones de este tipo de capitalismo que alteran con más efectividad el comportamiento y emociones de las masas. En el libro nos detalla en qué circunstancias se decidió que los datos extraídos del comportamiento en línea deberían ser usados para generar un conocimiento exclusivo para prácticas comerciales; que ignoraban por completo el bienestar o los derechos humanos básicos.

El texto comienza con un recuento de diversos eventos que permitieron gradualmente la fundación del capitalismo de la vigilancia. Nos proporciona un contexto histórico, así como una detallada descripción de los giros que dieron las compañías pioneras en la extracción de datos. Habla sobre los papeles de tipos de pensamientos que cambiaron los rumbos de empresas como Facebook, que antes de la influencia de Sandberg, no se había situado como un gigante de publicidad, o una fuente de datos que pueden impulsar campañas políticas. Zuboff resalta los puntos en los que se cambiaron las posibilidades de un mundo digital, tan pronto como se redujeron al singular propósito de generar ganancias. Especialmente nos habla de *Google, Silicon Valley* y su influencia en los mercados futuros. La ausencia de leyes o de competencia le dieron extensas bases de datos a *Google*. Quien se encargaba de recopilar patrones de sus usuarios, información a la que tenía acceso exclusivo en ese momento, y cuyo potencial capitalista apenas se comenzaba a explorar. ¿Cómo esa misma empresa, al darse cuenta del potencial lucrativo, pasó de generar resultados relevantes, educativos y rápidos, a comercializar con las tendencias que notaban en sus usuarios? La diferencia entre saber: las palabras clave que se usan, las pautas de cliqueo, la redacción, ortografía, puntuación y tiempo de búsqueda; versus: entender qué anuncios garantizan atraer al usuario por haber generado un entendimiento previo de su perfil, las estrategias para incrementar cada vez más el tiempo en línea, la garantía de ser el resultado más visto (no por relevancia, sino por pagos), la monopolización de medios de información, incluyendo el entretenimiento masivo. Para luego crear algoritmos predictivos que no sólo buscan vender, sino también predecir o manipular para alinearnos lo más posible con los fines de las compañías.

Todos estos son hechos que parecen evidentes actualmente; por lo que merecen un nuevo repaso. Una segunda mirada crítica, acompañada de introspección. De esta forma, Zuboff invita al lector a cuestionarse ¿de qué manera me usan, me ignoran o me cambian estas interacciones digitales? Nos cuestionamos los servicios gratuitos, en apariencia, que realmente se basan en una naturaleza explotativa que ve a la persona detrás de la pantalla como un simple generador de datos.

El extenso recuento nos permite poner en el foco de atención a estos datos y algoritmos. Productos que se pueden vender a comercios, sectores gubernamentales, campañas políticas, escuelas de negocios, o simplemente a cualquier empresa o empresario que desee explotar el entendimiento de los comportamientos humanos detectados para sus propios fines. Datos y algoritmos que acaban en herramientas especializadas para generar nuevos medios de producción. La individualización que resulta de saber crear perfiles exactos puede dar la ilusión de pertenencia, libertad y calma. Una lógica que esconde a quienes realmente se favorecen, ¿cómo podría ser dañina la promesa de cumplir los deseos personales? Además a cualquier hora, momento o lugar. En el libro, la autora señala las diversas maneras en las que este sistema, oculto de vigilancia y alteración de conducta, busca analizar y comprender comportamientos (ahora sabemos que son macro y micro) del usuario, para luego usar ese conocimiento para fines capitalistas. Es sencillo nombrar los mecanismos que se mejoran: estrategias de *marketing*, productos indudablemente llamativos, promoción de ideologías y aparentes soluciones a los problemas que detectan. Lo que comenzó con una perfilación del usuario para darle respuestas relevantes a su búsqueda, se convirtió en algoritmos excelentes para recolectar datos de tal modo que al analizarlos, se pueda predecir o modificar comportamientos.

¿Qué pasaría si las "soluciones" a los problemas que genera el mismo sistema se encuentran al alcance de un *click*? Una ilusión que se cae en cuanto con nos recuerda que estos algoritmos operan para beneficiar a los accionistas o dueños; que los sistemas poco sustentables a largo plazo, son los que más venden. El exhaustivo recuento histórico nos explica cómo se llega a la normalización de estas prácticas, lo que nos hace más susceptibles a ellas. En esta época ya vemos síntomas de tales prácticas. Algoritmos que se usan para hacernos adictos, proporcionarnos dopamina instantánea, entretenimiento ilimitado, a costa de cualquier otra cosa: la salud mental, emocional o del planeta se borran por completo. Para crear una cosmovisión distinta de los productos que se nos venden. La pregunta es: ¿hasta qué punto difiere con el capitalismo industrial?

La crítica y evaluación de Zuboff son relevantes, especialmente en una época en la que se requiere difusión informada de cómo operan las compañías que forman parte de nuestra normalidad digital y tecnológica. No obstante, conforme avanza el libro, se dejan atrás preguntas y posibles soluciones que se plantean como indispensables en un comienzo. Simultáneamente, se explica la migración del entorno digital a uno real. En esta parte del libro es donde, a mí parecer, se cae la crítica tan feroz y contundente. Aunque es cierto que las condiciones históricas del capitalismo de la vigilancia fueron únicas, es desacertado afirmar que no tienen "precedentes". ¿Acaso las prácticas de esconder información, justificar violencia por fines lucrativos, explotar cualquier recurso al alcance o ignorar los derechos básicos, son nuevas para el capitalismo? ¿Realmente no existían las soluciones rápidas, poco sustentables y sin escrúpulos? ¿Es nuevo el desbalance de información, recursos o derechos en este sistema?

La crítica de las implicaciones en el mundo real no avanza mucho más. La novedad yace en las *herramientas*, no en la manera en la que opera la lógica capitalista. Hecho que se repite, paradójicamente, al igual que la frase "sin precedentes". Esta paradoja teórica se reitera al afirmar que estas prácticas emergen junto con las compañías. Lo que me parece un error crucial, porque desvaloriza, aunque sea indirectamente, las críticas marxistas que se sostienen aunque las herramientas del capitalismo hayan cambiado. Similarmente, se reduce el tono anticapitalista, lo que resulta en ansiedad frente a un monstruo "nuevo", según afirma Zuboff. Los fines son los mismos, van enfocados en mantener un orden político, social y conductual que beneficia a los dueños. ¿Cómo pelear contra estas nuevas herramientas que usa el capitalismo? Si se paga por difusión de contenido para causar una reacción premeditada. Si la información a la que podemos acceder es basta, pero las preguntas que nos permiten hacer son limitadas. El miedo de que se nos "programe" o "controle" toma formas más concretas después de esta lectura, pero no se ofrece suficiente crítica anticapitalista como para iniciar movimiento académico o político. ¿Qué realidad existiría si estas mismas herramientas se usarán para fines en beneficio de la mayoría? ¿Cómo dar pasos hacia esa realidad?

Al concluir mi lectura, no me quedó claro para quién está destinado el libro. Dejando atrás la extensión, que abunda en repetición tediosa, los cambios abruptos de estilo; me parece absurdo creer que un trabajador de rango medio o alto que desea triunfar en el mercado actual, cambie al cerrar el libro. El poder de influencia de saber: qué vender, cómo y cuándo promover, logra generar empresas exitosas en un mundo capitalista. Poder anhelado, peleado y verdaderamente deseado por una mayoría que parece estar en crecimiento. La capacidad para cambiar los modelos de venta, satisfacer, aunque sea temporalmente, al consumidor, genera un ciclo complejo de percibir o frenar. En los últimos años se han sumado personas de todas las ramas para complementar, con herramientas psicológicas, por ejemplo, los algoritmos e inteligencia artificial destinada a favorecer el capitalismo. Todo con la plena consciencia de generar ingresos, de vender productos que claramente no son sólo materiales a costa de lo que sea o quien sea. Por otra parte, para los estudiantes, teóricos o personas que tengan estos mismos cuestionamientos, nos deja con lo que parece un inicio inconcluso. No se acerca a una "lucha"; en consecuencia, tampoco ofrece una postura política o social contundente. A la vez, el análisis económico y filosófico demuestra inconsistencias.

---

## REFERENCIAS

---

Zuboff, S. (2020). *La era del Capitalismo de la Vigilancia: La lucha por un futuro humano frente a las nuevas fronteras del poder* (A.S. Mosquera, Trad.). Planeta (original publicado en 2019).



Esta obra está bajo una [licencia de Creative Commons Reconocimiento 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/)

---

**Reseña: Ibarra, L., Díaz, M., Roitman, P., y González, S. (Coords). (2021). *Política Educativa: Debates, acuerdos y omisiones*. Universidad Autónoma de Querétaro / Plaza y Valdés**

---

**Josué Huerta Maldonado<sup>1</sup>**

---

**Sección:** Reseñas

**Recibido:** 12/09/2021

**Aceptado:** 06/10/2021

**Publicado:** 15/11/2021

---

El libro que se reseña es un trabajo colaborativo entre siete universidades que encuentran urgencia e interés por abordar, evidenciar, describir y, acaso, proponer escenarios de política educativa. El texto por completo ha de ser de interés para quienes ocupamos un papel en la educación y en la política educativa, papel que compete a todos si nos asumimos como ciudadanos en su responsabilidad e implicación social. El *"libro política educativa y universidad"* es una obra pertinente en un escenario de constante cambio sociopolítico y construcción educativa; una obra que provoca y enfrenta desafíos contemporáneos en contextos institucionales, nacionales y sociales, que se muestran en investigaciones teóricas-empíricas.

Gracias a su estructura, los apartados individuales y en conjunto invitan a debatir, confrontar y tomar postura en ejes complejos de la estructura social, policía de la educación y la universidad. Esta obra hace un análisis objetivo de nuestra realidad educativa agrupada en cinco ejes: "1) *Política educativa y Universidad*, 2) *política educativa en las universidades*, 3) *enseñar, aprender a investigar, subjetividades y profesión*, 4) *política educativa e interculturalidad*, 5) *política educativa y género*".

El primer eje muestra los temas contemporáneos en un análisis histórico del liderazgo educativo, el desarrollo de los recursos humanos y la implementación, especialmente a nivel institucional, de los procesos de política educativa. Política educativa y Universidad se desglosan seis capítulos a fines de la educación superior y las funciones de la Universidad como pieza clave para el Bienestar Social.

---

<sup>1</sup> Profesor de la Universidad Autónoma de Querétaro y de la Universidad Tecnológica de Querétaro. Correo electrónico: [josue.huertamaldonado@gmail.com](mailto:josue.huertamaldonado@gmail.com)

El primer capítulo, un ensayo titulado: *"Política educativa y Universidad México, de sujetos educativos y proyectos nacionales"*, por Maximiliano Valle, se organiza en tres apartados: a) ilustra el modo en qué un sujeto es concebido en las pedagogías modernas europeas como un ser incompleto, desconociendo su destino y dificultando su humanización; b) vuelca a la simple incompletitud del hombre, remite la deshumanización de los hombres como trabajadores en las condiciones de la sociedad capitalista; c) se presenta el modo en que se asumen las pedagogías modernas en México, configurar el sujeto en la formación de una nación que privilegia la discusión en torno a los métodos para educar al pueblo y convertirlo en hombre libre y trabajador. En sus reflexiones finales, manifiesta que se ha impuesto una concepción utilitarista de la educación, que trastoca las desigualdades económicas y sociales en deficiencias de la organización escolar y de las habilidades del docente. Se establece una conexión entre deficiencias en el aprendizaje y escasez de habilidades para el trabajo como la causa del desempleo, subempleo y bajos ingresos (pág. 25).

Rodolfo Ibarra Rivas es el autor del segundo capítulo, *"Claroscuros de la 4T"*. Su finalidad es ubicar en un tiempo histórico algunos acontecimientos, agentes y grupos sociales que constituyeron la propiciación de la autodenominada 4T. Ubica modificaciones remotas el período precolonial, la guerra de conquista, la colonia; las llamadas 3 transformaciones, independencia, reforma y revolución y otras de la política estatal actual (pág. 55).

*"De políticas públicas y programas para la educación superior: lo deseable, lo posible, lo viable"*, en este capítulo María del Carmen Díaz propone seguir la recomendación reflexiva de Paulo Freire, leer el mundo, leer la palabra, y releer el mundo. En el apartado ofrece elementos para leer el mundo universitario: primero se describen modelos universitarios occidentales, después se conjetura que la Universidad pública mexicana se configuró en el siglo XX de manera sintética. Posteriormente se ofrece la palabra, elementos teóricos sobre las tensiones y contradicciones que vive la Universidad y las funciones de las universidades. Finalmente, se vislumbra la configuración de la Universidad pragmática, en oposición a figuras históricas que admitían a la Universidad como territorio legítimo y legitimador de la generación de conocimientos y su transmisión, así como la preservación y difusión de la cultura (pág. 79).

El cuarto capítulo, titulado: *"Otra universidad, ¿es posible? diálogo desde la errancia y la alegría"* por Patricia Roitman. Concibe el aula como un espacio de socialización en el que alumno y profesor pueden reinventar mediante el estudio del mundo en una creación dialógica, reflexiva y consciente.

Ma. Cristina Recéndez escribe: *"Vinculación entre las Instituciones de Educación Superior, el Consejo Nacional de Normalización y Certificación de Competencias y el Sector Productivo"*. El capítulo presenta tres secciones de desarrollo: 1. Un breve estado del arte en el que se reflexiona sobre las formas de abordar la vinculación; 2. el contexto nacional en el que emergió el PMETYC y el conocer, así como las relaciones nacionales e internacionales que motivaron su



expansión; 3. se desarrollan los resultados en términos de crecimiento institucional y su impacto en la actualización y formación de individuos en el modelo de competencias laborales. El capítulo concluye que: la utilidad del saber y del saber hacer se justifica con las competencias del desarrollo de habilidades, cuya garantía de adquisición es la inserción laboral de los individuos en el sector productivo. En la vinculación, el eje de mayor impacto es la transferencia y formación de capital humano bajo el modelo de competencias laborales, siendo de baja complejidad y fuerte institucionalización (pág.107).

*“¿Deterioro del trabajo científico? Revisión de la literatura con énfasis en universidades de México”* capítulo por Irma Lorena Acosta, se organiza en seis ejes que comprenden a México durante los dos últimos decenios. a) Los estudios sobre causas y motivaciones de los cambios en el oficio académico; b) Aquellos centrados en las políticas públicas normativas y otros dispositivos como vehículos de la flexibilidad y precarización laboral; c) Las indagaciones abocadas a las condiciones de trabajo salarios y prestaciones entre otras prerrogativas laborales en mengua; d) Las que refieren a los cambios en la organización y contenido del oficio; e) Los análisis que abordan las repercusiones de lo anterior en la calidad de vida y subjetividad docente; f) Los que refieren a la diferenciación entre los miembros de la comunidad científica (pág. 129).

En el segundo eje se exploran experiencias situadas en el contexto nacional, analiza la implementación de iniciativas surgidas a partir de alinear los objetivos de las instituciones a la política educativa actual, fenómeno complejo al tratar de vislumbrar las prioridades de los gobiernos o los intereses de los líderes universitarios. Contiene dos capítulos: 1. *“La Universidad del siglo XXI. La construcción del modelo educativo de la UABJO”*; 2. *“Diagnóstico de la responsabilidad social de la Universidad Autónoma de Querétaro, un llamado a la transformación”*.

En el primero de ellos, Virginia Guadalupe Reyes, analiza los retos que debe enfrentar la Universidad del siglo XXI para formar un sujeto social que tenga impacto en la sociedad. Enfatiza que en la Universidad debe privilegiarse el diálogo de los distintos saberes, tales como el científico-disciplinar, comunitario-cultural y el empírico-común; mismos que son los que construyen a la persona que se forma en su trayecto de vida.

El segundo capítulo de este eje es un reporte diagnóstico que busca aportar elementos para consolidar el estado del arte de la responsabilidad social universitaria en la UAQ, con fines de adherencia a la unión de responsabilidad social universitaria de Latinoamérica entre instituciones de educación superior. Su autora, Sara Miriam González, muestra la importancia de la práctica docente en el marco de la responsabilidad social y la postura de UAQ asume como agente de cambio que reconoce la transferencia e impacto de la labor que sus profesores realizan en el aula.

El tercer eje analiza la implementación de políticas específicas en contextos particulares a nivel institucional local y regional. Está conformado por tres

capítulos, cuyos temas investigados están determinados por el contexto social cultural y económico.

Addy Rodríguez realiza la investigación: *"Movilidad estudiantil entre México y el Caribe, un ejemplo de cooperación regional"*. En ella analiza las relaciones existentes entre México y la región Caribe en temas educativos. El capítulo tiene tres propósitos: primero, presentar las relaciones existentes en materia de educación superior de México hacia el Caribe; en seguida explicar los resultados obtenidos a partir del informe Patlani; finalmente, describir el seguimiento institucional que se dio al proyecto de cooperación de siete universidades mexicanas con la OECS. Una de sus conclusiones es que la internacionalización a no aún no es una prioridad en la mayoría de las universidades del Caribe; pero se reconoce los esfuerzos que están haciendo las universidades caribeñas para insertarse en un mundo global (pág. 193).

El segundo capítulo del tercer eje a cargo de Bernabé Ríos, *"Las vivencias clínicas y el texto auto etnográfico: una faceta de la vida universitaria"*, muestra los resultados de la intervención educativa hacia la enseñanza de la escritura académica dentro de la asignatura de ensayo científico. El estudio se basa en la propuesta del enfoque género-proceso. Propone actividades que pueden fortalecer las habilidades y destrezas de lectura y escritura académica.

El último capítulo de este eje se titula *"La población de estudiantes mínima en informática, ocaso o transformación de la profesión"*, por José Ramón Olivo, Bernabé Ríos y Carmelina Montaña. Este es un diagnóstico que pretende definir estrategias para recuperar la matrícula, inclusive desde un nuevo perfil sustentado en la capacidad del docente, considerando el conocimiento profundo teórico-metodológico de la informática. Descubren que los conocimientos informáticos son abordados como contenidos transversales en las distintas carreras, por lo que proponen realizar un proyecto curricular.

En el cuarto eje se explora la pertinencia de analizar casos de estudios situados, muestra como una iniciativa de política educativa a menudo depende en gran medida de su implementación y de las decisiones y procedimientos determinados localmente. En tres investigaciones contextuales se ofrece evidencia empírica que sirve para evaluar cómo se han desarrollado las políticas a nivel micro, en respuesta a la diversidad social y cultural en el caso de las comunidades.

Saúl Reyes, en el capítulo: *"Concepciones en contraste. Un análisis del campo intercultural en México"*, analiza el campo intercultural en México desde 1999 hasta la emergencia de perspectivas independientes no lideradas por el Estado. Su objetivo es mostrar las principales posiciones y perspectivas presentes en el campo intercultural en México. Para tal fin, se desarrollan cinco apartados: el primero hace una revisión teórica de la noción de campo de interacción; el segundo explica los modelos educativos precedentes; el tercer apartado refiere a la interculturalidad discursiva; en el cuarto expone los enunciados que dan cuenta

de la interculturalidad desde abajo; y el quinto expresa las pedagogías de la diferencia y los aportes derivados de la interculturalidad conflictiva y colaborativa.

En *"Pasado y presente en las actitudes y valores hacia las lenguas de San Lucas Quiaviní, Tlacoluca, Oaxaca: implicaciones para la implementación de la política educativa actual"*, investigación hecha por Kelinka Velasco, Armando Peralta y Alejandro Martínez, identifican las actitudes el valor y creencias que le otorgan habitantes jóvenes y adultos a las lenguas de la comunidad, se muestra la filiación hacia el zapoteco y español, así como valores instrumentales y funcionales al español e inglés. Se advierte que las dinámicas de contacto entre las tres lenguas, han influido en la falta de transmisión intergeneracional del zapoteco.

En colaboración, Elsa M. Blancas, Saúl Vázquez y Jesús García, elaboran el capítulo: *"Políticas de inclusión en la Educación Media Superior: entre las obligaciones del Estado mexicano y el derecho a la educación de los jóvenes indígenas"*. En su investigación, advierten que la inclusión educativa no ha sido acompañada de una transformación, sino de la implementación de subsistemas como el telebachillerato comunitario y la preparatoria en línea. En dos primeros momentos, se expone la legislación vigente sobre el derecho a la educación en México y se analizan tres objetivos estratégicos del programa para la inclusión y la equidad educativa. Uno de sus hallazgos fue, que la evidencia empírica muestra a nivel micro social, que los planteles con los mejores índices de acceso, permanencia y egreso de sus estudiantes, conjugan tres factores importantes: un Gobierno municipal que se interesa en la infraestructura y apoyo económico para proyectos educativos, la complementariedad de los proyectos federales y estatales, sumados al esfuerzo de las familias y los estudiantes (pág. 313).

Quinto eje, los temas discutidos en este eje se identifican con la tendencia hacia una mayor responsabilidad en lo que respecta a la cultura de género. Evidencian nociones que se tienen que trabajar para constituir una serie de políticas educativas que logren influir en las percepciones de equidad y justicia social.

Celene García, en *"Políticas de fomento a la lectura con enfoque de género: una propuesta"*, realiza una propuesta con perspectiva de género, cuyo énfasis se pone en el desarrollo de la capacidad crítica mediante la lectura de textos, que propicien el cuestionamiento de las estructuras ideológicas de la dominación masculina. Enuncia algunas dificultades que han tenido las políticas de fomento a la lectura en el país. Expone el desarrollo de las capacidades críticas y argumentativas de los estudiantes, y la relación directa entre la motivación de los estudiantes y las técnicas didácticas de animación a la lectura que emplean los docentes.

El último capítulo del libro lleva por título: *"Política lingüística respecto al lenguaje inclusivo"*, a cargo de Alejandra López. Discute los conceptos de política lingüística para explicar, desde una perspectiva no prescriptivista, lo que involucra el proceso de toma de decisiones sobre los cambios lingüísticos y sociales que

hoy imperan. Destaca que el lenguaje incluyente es antieconómico y le resta belleza a la lengua. Además de que puede conducir a cometer errores, que lo único que deja en evidencia es el desconocimiento del sistema y de sus múltiples consideraciones gramaticales.

En suma, el libro "Política educativa: Debates, acuerdos y omisiones", en su trabajo individual y en conjunto, evidencia la importancia y compromiso que asumen los autores para tratar realidades, conceptos y modos en los que se presenta la política educativa. Una obra que capítulo a capítulo ofrece la posibilidad dialógica que involucra al interlocutor con la intención de expandir, debatir formas en las que aparece la política educativa en escenarios contextuales y generales de México.

---

## REFERENCIAS

---

Ibarra, L., Díaz, M., Roitman, P., González, S., & (Coordinadores). (2021). *Política Educativa: Debates, acuerdos y omisiones*. Santiago de Querétaro, México: Coedición Universidad Autónoma de Querétaro y Plaza y Valdés S.A. de C.V.



Esta obra está bajo una [licencia de Creative Commons Reconocimiento 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/)

---

**Reseña: hooks, b. (2021). *Enseñar a transgredir. La educación como práctica de libertad*. Capitán Swing.**

---

**Rigoberto Reyes Sánchez<sup>1</sup>**

---

**Sección:** Reseñas

**Recibido:** 03/11/2021

**Aceptado:** 10/11/2021

**Publicado:** 20/11/2020

---

**Política del nombre**

Todo nombre propio ayuda a estabilizar la identidad personal, a darle una apariencia de concreción y solidez. Afirma el "yo". Pero además de esta función identitaria, el nombre también cuenta una historia que excede a la vida del cuerpo que lo porta, que se remonta a la prehistoria del sujeto y cuya huella puede permanecer largamente en el tiempo. Conscientes de ambas funciones del nombre, numerosas personas dedicadas a las letras y las artes, han optado por crearse un doble artístico, un heterónimo, un *nom de plume*. Así, por ejemplo, Lucie Renee Mathilde Schwob impugnó el binarismo de género al adoptar en 1919 el nombre de Claude Cahun, un apelativo andrógino seguido del apellido de su abuela materna. Y es que quien firma la obra no es exactamente el mismo que quien se dedica a otros asuntos de la vida mundana. "Yo es otro" diría Rimbaud. Foucault hace patente esta relación opaca entre el autor y la persona:

Más de uno, como yo sin duda, escriben para perder el rostro. No me pregunten quién soy, ni me pidan que permanezca invariable: es una moral de estado civil la que rige nuestra documentación. Que nos deje en paz cuando se trata de escribir (Foucault, 1979:29).

Gloria Jean Watkins, una mujer afroestadounidense nacida en 1952 en Kentucky, creó su heterónimo de escritora con el fin de rendir homenaje a sus raíces. Descendiente de una familia de clase obrera y educada en los años de la segregación racial, Gloria logró ingresar a la universidad, en donde se hizo

---

<sup>1</sup> Profesor Asociado del Departamento de Sociología de la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa. Correo electrónico: [rigobertoreyess@gmail.com](mailto:rigobertoreyess@gmail.com)

consciente de la diferencia que encarnaba, de la excepción que suponía ser una mujer negra en el ámbito universitario, literario y docente en el Sur de Estados Unidos en los años setenta. Por esos años comenzó a firmar su obra como “bell hooks”, el nombre de su bisabuela materna a quien su familia recordaba como una mujer de “lengua ágil y audaz” (Jones, 2018). Decidió además firmar siempre en minúsculas para subrayar que lo importante no era tanto la persona que escribía, sino las ideas y prácticas que desarrollaba en colectivo y que quedaban plasmadas en sus libros. En sus propias palabras, lo importante se hallaba “en la sustancia de mis libros, no en quién soy”.

Su obra polifacética es difícil de clasificar, pero podemos ubicarla como una de las voces más destacadas de lo que se ha llamado el “feminismo interseccional” norteamericano, que se caracteriza por analizar y denunciar las maneras en que confluyen y se alimentan múltiples sistemas de opresión como la clase, la raza y el género. Es una autora prolífica que ha publicado más de treinta libros en los que aborda géneros como el ensayo, la entrevista, la crítica cultural, la poesía, así como la llamada literatura infantil. Probablemente el trabajo que la posicionó como una pionera en el debate feminista de la tercera ola fue: *Ain't I a Woman? Black Women and Feminism* (1983), en el que ya delinea su postura *antiracista* y radicalmente *anti esencialista*, en la que seguirá profundizando en trabajos como *Feminism is for everybody. Passionate politics*, editado en 2000. Su labor como intelectual comprometida la llevó a fundar en 2014 el *bell hooks Center*, un espacio académico inspirado en la pedagogía radical y el feminismo interseccional, acogido por el Berea College, ubicado en su natal Kentucky (Berea College, s/f). Hoy en día, hooks es una de las pocas intelectuales que tiene un papel destacado tanto en el campo académico y la crítica cultural como en algunos medios masivos de comunicación. Su estilo agudo pero, al mismo tiempo cálido y accesible, le permite pasar de trabajar con pequeños grupos durante su residencia en la *New School of Social Research* a levantar polémicas mediáticas por sus críticas al feminismo capitalista de la cantante Beyoncé (hooks, 2016) o por mantener un diálogo amistoso con la actriz Emma Watson, quien se considera una admiradora de su obra (hooks y Watson, 2016).

La recepción de su trabajo en habla hispana ha sido más bien tardía. Muy poca de su obra había sido traducida al castellano, eso está cambiando aceleradamente en los últimos dos años. Un antecedente destacado fue el provocador artículo “Devorar al otro: deseo y resistencia” escrito por hooks y traducido por la revista *Debate feminista* en 1996 (hooks, 1996: 17-39). Más recientemente, la labor de traducción de la editorial madrileña *Traficantes de sueños* ha sido fundamental, su compilación *Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras*, publicada en 2004 en la que se incluye un texto de hooks, se ha consolidado como un clásico para los feminismos chicanos y afroamericanos en castellano.



Sus libros, en cambio, comenzaron a traducirse a nuestro idioma recién a partir de 2017, eso sí, a buen ritmo. Haré un breve recuento; en ese año *Traficantes de sueños* de nuevo se puso a la vanguardia al traducir su clásico *El feminismo es para todo el mundo*. Pero 2020 fue definitorio, en ese año aparecieron en español *¿Acaso no soy yo una mujer? Mujeres negras y feminismo* editado por la bilbaína editorial Consonni, *Teoría feminista. De los márgenes al centro*, también de Traficantes de sueño y *Funk sin límites*, volumen que recoge el diálogo de la autora con Stuart Hall, bajo el sello de la barcelonesa Edicions Bellaterra. En 2021 siguió la oleada de traducciones; la editorial barcelonesa Paidós editó *Todo sobre el amor*, mientras que Traficantes de Sueños publicó algunos ensayos de crítica cultural, reunidos en *Afán. Raza, género y política cultural*, por su parte el sello madrileño Capitán Swing publicó el libro del que hablaré: *Enseñar a transgredir. La educación como práctica de la libertad*, que permite conocer las reflexiones de hooks como profesora universitaria comprometida con las pedagogías críticas. Me parece que este “boom” editorial sólo puede entenderse en relación con los movimientos sociales que han surgido en diversos países de habla hispana en los últimos dos años, en los que se han reanimado los enconados debates respecto a la definición del sujeto legítimo -o no- de determinadas luchas o sobre la posible articulación entre causas, polémicas que en otras latitudes se encendieron décadas atrás, aunque bajo distintas coordenadas y urgencias políticas.

### El libro

Traducido y prologado por la investigadora y docente española Marta Malo, en el libro *Enseñar a Transgredir. La educación como práctica de la libertad*, Bell hooks reflexiona sobre el quehacer docente en el nivel universitario a partir de sus experiencias en el aula como mujer negra, feminista interseccional y partidaria de una pedagogía liberadora inspirada poderosamente por el educador brasileño Paulo Freire. Publicado originalmente en 1994, este libro adquiere una nueva vigencia en el actual contexto de pandemia en el que se han puesto de relieve las nuevas y viejas crisis de la educación pública a nivel universitario. Así lo percibe la propia Marta Malo, en su prólogo expresa la esperanza de que el libro contribuya a abrir un debate pedagógico “que nos ayude a resistir a ese simulacro llamado ‘educación online’ donde la interacción humana queda infinitamente empobrecida” (hooks, 2021:16).

En su introducción, hooks hace algunas aclaraciones importantes sobre el motivo y objetivos del libro. Comienza relatando cómo sus experiencias personales en el aula sumadas a sus compromisos políticos la llevaron a concebir la educación como un espacio de experiencia compartida, en el que todas las voces debían ser escuchadas, en especial las de los grupos marginalizados, para así poner en cuestión los sistemas de dominación y discriminación. hooks añade que precisamente por ello, los ensayos reunidos están dirigidos no sólo a

docentes sino también a estudiantes. La autora nos confía que una experiencia problemática en un aula en la que no logró conectar con el grupo ni generar una comunidad de aprendizaje fue la que le ayudó a replantear su práctica y a reorientar los objetivos del libro, así como a reconocer que no siempre se pueden realizar las intenciones de la pedagogía radical, pues para lograrlo hace falta un compromiso compartido. Ello le lleva a reconocer que “hay una grave crisis en la educación. Es frecuente que los estudiantes no quieran aprender y los profesores no quieran enseñar” (hooks, 2021:33), tal crisis, sin duda, se ha hecho más patente en el actual contexto de educación a distancia generalizada. Para hooks sólo hay una respuesta: asumir esta crisis y trabajar en ella, a contracorriente de la bancarización de la educación universitaria. Es necesario, añade hooks, volver a concebir al aula como un espacio de posibilidad, democrático y crítico cuyas bases se fundamenten en el trabajo riguroso, la reflexión colaborativa y la escucha como principio.

El libro reúne catorce capítulos, la mayoría de ellos ensayos, pero también incluye un par de diálogos. En el primer capítulo, titulado “Pedagogía comprometida”, la autora cuenta cómo padeció la educación universitaria y la manera en que sus insatisfacciones como estudiante la llevaron a buscar referentes para renovar su práctica pedagógica, los cuales encontró en el feminismo antiracista, en la pedagogía freireana y en las enseñanzas del monje budista vietnamita Thich Nhat Hanh. Estas inspiraciones heterodoxas, afirma, le han permitido entender al aula universitaria como un territorio de posible autorrealización colectiva, que exige que todas las personas participantes corran riesgos, y, de cierta manera, también se expongan, comenzando por el profesor:

En mis clases, no espero que las y los estudiantes corran riesgos que yo misma no voy a correr, que compartan cosas que yo misma no voy a compartir. Cuando los profesores aportamos a los debates de aula relatos de nuestras propias experiencias, se elimina la posibilidad de que actuemos como inquisidores silenciosos y omniscientes (hooks, 2021:43).

El capítulo dos, llamado “Una revolución de los valores” está enfocado en las dificultades pedagógicas y políticas que surgen cuando se impulsa una práctica pedagógica realmente multicultural. Para hooks, esto exige hacer una profunda crítica a los planes de estudio, confrontarse con la alteridad radical y desarrollar una gran capacidad de escucha ante una pluralidad de experiencias, identificaciones y concepciones del mundo. En un aula verdaderamente abierta a la diversidad cultural, el docente tendrá que aceptar además una suerte de pérdida de autoridad al relacionarse con realidades que desconoce, pero también deberá ser capaz de guiar un conocimiento constructivo a partir de la reunión de alteridades.

Ante los riesgos de replicar en el aula el relativismo del “todo vale”, la profesora hooks retoma la postura de Martin Luther King, quien proponía la

búsqueda de unos nuevos valores universales: "King nos enseñó a entender que si 'queremos paz en la tierra', entonces 'nuestras lealtades deben trascender nuestra raza, nuestro clan, nuestra clase y nuestra nación'" (hooks, 2021:50). La autora ve en el multiculturalismo un espacio de posible revolución cultural muy prometedora pero no exenta de nuevos riesgos. Sobre las equivocaciones que se pueden cometer en estos procesos de apertura, advierte:

En todas las revoluciones culturales, hay periodos de caos y confusión, momentos en los que se cometen graves errores. Si tenemos miedo de los errores, de equivocarnos al hacer las cosas, y estamos autoevaluándonos sin cesar, nunca lograremos que el mundo universitario sea un lugar culturalmente diverso (hooks, 2021, p.55).

En el siguiente capítulo, "Abrazar el cambio", bell hooks continúa explorando los retos de la enseñanza en un mundo multicultural y lo hace sirviéndose de una experiencia en la que junto con otra colega organizaron una serie de seminarios en los que el equipo docente de una universidad abordó críticamente las implicaciones de la clase, la raza y el género en sus aulas. Ella considera que fue un ejercicio fructífero en el que, sin embargo, se hicieron patentes numerosas resistencias que invocaban a la supuesta "neutralidad" de la educación, pero que solían estar realmente sustentadas en el temor o el recelo, dice

la poca disposición a abordar la enseñanza desde un posicionamiento que incluya la conciencia de la raza, el sexo y la clase con frecuencia hunde sus raíces en el miedo a que las aulas se tornen incontrolables, a que las emociones y las pasiones se desboquen (hooks, 2021, p. 60).

En este capítulo es muy relevante también la crítica que lanza a la falsa apertura multicultural de muchos docentes que incluyen a autores/as de grupos subalternos o marginalizados, como una suerte de cuota pero que en realidad no les conceden el mismo respeto que a los autores del *canon*, usualmente hombres blancos.

En el capítulo cuarto, llamado simplemente "Paulo Freire", la autora establece un diálogo ficcional en el que se desdobra; Gloria Watkins, la mujer afroamericana de Kentucky, entrevista a Bell hooks, la pensadora y activista para hablar con cuidado e intimidad sobre la influencia que ha tenido Paulo Freire en su vida y obra. En esta entrevista hooks cuenta cómo conoció al educador brasileño, a quien trató personalmente, así como la manera en que lidia con algunos defectos o lagunas que detecta en su obra. Respecto a por qué reivindica a Freire como uno de sus más importantes maestros a pesar del machismo que se trasluce en parte de su obra, hooks hace una extensa y elocuente declaración, relevante para el actual clima de cancelación moral:

No ha habido ni un solo momento leyendo a Freire en el que no haya sido consciente no solo del sexismo del lenguaje, sino de la manera en que él [...] construye un paradigma falocéntrico de la liberación, donde la libertad y la experiencia de masculinidad patriarcal están siempre ligadas, como si fueran una sola y misma cosa. Esto siempre es una fuente de angustia para mí, porque representa un área ciega en la perspectiva de hombres que tienen una honda visión. Sin embargo, nunca he querido que la crítica de esta área ciega eclipse la capacidad de nadie (...) de aprender de sus ideas. Por eso me cuesta hablar del sexismo en la obra de Freire; me cuesta encontrar un lenguaje que ofrezca estrategias para enmarcar la crítica y, al mismo tiempo, mantener el reconocimiento de todo lo que hay que valorar y respetar en su obra. Me parece que la oposición binaria tan incrustada en el pensamiento y el lenguaje occidentales torna prácticamente imposible transmitir una respuesta compleja (...) No hace falta disculpar el sexismo. El propio modelo de la pedagogía crítica de Freire invita a la interrogación crítica de ese defecto de su obra. Pero la interrogación crítica no es lo mismo que el rechazo. (hooks, 2021, p.71).

Después de la entrevista de desdoblamiento, hay un viraje en el libro que comienza con el capítulo quinto “la teoría como práctica de liberación” en el que hooks reivindica la centralidad de la teoría para la praxis política. A contracorriente del anti-intelectualismo que detecta en numerosos grupos de activismo antirracista, hooks considera que la teoría es fundamental para comprender y transformar la realidad, siempre y cuando esté conectada con “procesos de recuperación de sí, de liberación colectiva” (hooks, 2021, p.83). Ella aclara que es consciente de que la teoría muchas veces es usada en espacios académicos como arma de dominación, discriminación e intimidación, sin embargo, considera que ciertas prácticas intelectuales y elaboraciones teóricas son indispensables para una práctica social liberadora. hooks valora especialmente el trabajo teórico que surge de las experiencias sociales, en particular del dolor pues “no resulta fácil nombrar nuestro dolor, convertirlo en un lugar de teorización” (hooks, 2021, p.96), por ello “construir esta teoría es el desafío que tenemos por delante. En su producción reside la esperanza de nuestra liberación, en su producción reside la posibilidad de nombrar todo nuestro dolor: de hacer que todo nuestro dolor desaparezca” (hooks, 2021, p.98).

El capítulo sexto, titulado “esencialismo y experiencia” me parece particularmente pertinente pues aborda una polémica común en las aulas universitarias de hoy en día: ¿qué valor tiene relatar experiencias personales en el contexto de una clase? , y ¿qué relación tiene esta autoridad de la experiencia con postulados identitarios esencialistas que tienden a romper el diálogo?, ocurre cada vez más en aulas y espacios de activismo que personas identificadas con determinados grupos marginados recurren a la autoridad de su experiencia para descalificar los conocimientos teóricos o reflexivos de otros. En abierta polémica

con el trabajo de la feminista Diana Fuss, hooks observa que muchas veces las y los estudiantes provenientes de grupos oprimidos o explotados encuentran en el valor de sus experiencias personales la única forma legítima de hacerse oír y respetar en espacios académicos, históricamente dominados por hombres y mujeres blancos pertenecientes a las capas medias o altas de la sociedad y con amplio acceso al capital cultural. Con su característico espíritu comprensivo, hooks postula que en este contexto de desigualdad al que llegan muchos jóvenes sin antecedentes familiares universitarios es probable que la afirmación de un esencialismo excluyente sea una respuesta de supervivencia frente a los efectos de la dominación y la colonización que se hacen sentir en el aula. Para evitar el surgimiento de autoritarismos identitarios, la autora suele crear ambientes en los que no se fomenta la competencia intelectual y, en cambio, se valora la experiencia como un elemento, entre otros, que puede sumar a los acercamientos analíticos. Por último, puntualiza hooks, citando a Henry Giroux: "Podemos enfrentar críticamente esa experiencia, y podemos ir más allá de ella. Pero no podemos negarla" (hooks, 2021, p.110).

En el séptimo capítulo, llamado "Sostener la mano de mi hermana" comenta lo difícil que es establecer lazos de sororidad entre mujeres negras de clase obrera y mujeres blancas de clase media. hooks explica que esto obedece en buena medida a razones históricas y a ciertas actitudes condescendientes por parte de las feministas blancas en el presente. En este apartado hooks observa que estos vínculos pocas veces se establecen debido a tales diferencias, sin embargo, se dan con mayor facilidad entre mujeres negras y mujeres blancas de clase obrera, pues ambas comparten ciertas experiencias de opresión a las que aquellas mujeres ubicadas en las clases medias y altas raramente son sensibles. El siguiente capítulo llamado "Investigación feminista", hooks muestra la relevancia epistemológica y política de que las mujeres negras hagan investigación situada en perspectiva interseccional, la autora destaca la escasa prevalencia de mujeres negras investigadoras en los campos de las ciencias sociales y las humanidades, aunque reconoce que a comienzos de los noventa se ha producido una apertura relativa, en particular en el área de los estudios literarios.

En el capítulo 10 el libro nuevamente presenta un cambio de ritmo y estilo. Bajo el título de "Construir una comunidad educativa", la autora comparte un extenso diálogo con el profesor Ron Scapp. Entre los temas que abordan destacan las reflexiones sobre cómo sus orígenes de clase han marcado definitivamente su estilo y su concepción de la educación universitaria. Ambos conectan este origen con la toma de conciencia de los efectos que su cuerpo puede producir al irrumpir en los espacios académicos, pues se trata de cuerpos no hegemónicos que llevan sobre sí las marcas de la discriminación, la opresión o la desventaja. Sobre el desprecio al cuerpo que hay en muchos espacios académicos, hooks observa que "la persona que tiene más poder tiene el privilegio de negar su cuerpo [en el aula]" (hooks, 2021, p.158). La entrevista también aborda otra preocupación compartida, la de la dificultad de configurar

comunidades educativas comprometidas y entusiasmadas por el aprendizaje colectivo. Ambos reconocen que no siempre se logra el cometido: "el ansia de experimentar con las prácticas pedagógicas puede no encontrar buena acogida entre las y los estudiantes, que a menudo esperan que demos clase siguiendo las pautas a las que están acostumbrados" (hooks, 2021, p.164).

El capítulo 11 lleva por nombre "Lengua", en él, la autora trabaja en torno a la diversidad lingüística en el aula universitaria, tradicionalmente enfundada en ciertas prácticas de comunicación aceptables. Pensar en los intercambios entre el habla popular y el lenguaje culto, la lleva a explorar la riqueza histórica y cultural del inglés "incorrecto" que se habla en los barrios negros de Estados Unidos. *hooks* recuerda que durante la esclavitud la población negra aprendió el inglés, el lenguaje del opresor, para poder comunicarse entre sí, y muchas veces también, resistir. Apoyándose en la obra literaria de Adrienne Rich y Gloria Anzaldúa, la autora invita a pensar el lenguaje, incluido el argot académico, como una sustancia dúctil con potencial liberador: "tomamos el lenguaje del opresor y lo volvemos contra sí mismo. Convertimos nuestras palabras en discurso contrahegemónico, liberándonos en el lenguaje" (hooks, 2021, p.197).

El libro comienza su cierre con apartados breves e intensos; en el capítulo 12 "Abordar la clase en la clase" *hooks* muestra lo difícil y delicado que suele ser abordar la desigualdad de clases en las aulas universitarias, sobre todo cuando se trabaja en relación con las experiencias concretas de estudiantes y docentes. Ella observa que esta dificultad es entendible porque el *habitus* académico tiende a reproducir y reforzar el orden y el decoro burgués, a esto se suma el hecho de que históricamente las universidades han sido habitadas por clases medias y altas, por ello en muchos espacios académicos la presencia de personas de clase obrera se sigue percibiendo como una intrusión. De acuerdo con *hooks*, esta estructura de dominación tiende a silenciar ciertas voces o a buscar su asimilación:

A nosotros se nos instaba, como se sigue haciendo hoy con muchos estudiantes, a traicionar nuestros orígenes de clase. Recompensándonos si optamos por asimilarnos, distanciándonos si optamos por mantener esos aspectos de los que somos, a más de uno se nos percibe demasiadas veces como forasteros (hooks, 2021, p.204).

Ante ello, *hooks* llama a quienes no provenimos de la burguesía a subvertir con nuestra práctica académica tal orden intimidatorio:

El antagonismo de clase se puede usar de manera constructiva: no hacer que refuerce la idea de que los y los estudiantes y profesores con orígenes obreros son forasteros e intrusos, sino utilizarlo para subvertir y cuestionar la estructura existente (hooks, 2021, p.205).



El capítulo 13 "Eros, erotismo y proceso pedagógico" está dedicado a la presencia del cuerpo en el aula, a los efectos inesperados que estos cuerpos pueden producir, incluido el deseo y el erotismo. Para ilustrar este fenómeno hooks relata una incómoda experiencia personal en la que se dio cuenta que sentía un deseo reprimido por uno de sus estudiantes y que al no hallar una vía de expresión se había transformado en una notoria hostilidad hacia él. En lugar de negar tales sensaciones, hooks optó por asumirlas y trabajar en ellas: "extremadamente consciente entonces de cómo este tipo de represión podía llevar a 'herir' a las y los estudiantes, me decidí afrontar las pasiones que surgieran en el contexto del aula y a lidiar con ellas" (hooks, 2021, p.214). La aparición de las pasiones y los deseos, puntualiza la autora, es parte de los efectos de arrojarse al aula "de cuerpo entero", es decir, de reconectar la mente y el cuerpo. Pero a bell hooks le interesa más por otro tipo de fuerza emocional, la que surge cuando la pasión de la docente se contagia al estudiantado y logra crear experiencias intensas de aprendizaje. hooks observa que aún existe un tabú que impide hablar libremente de esta suerte de erotismo no sexual que le parece prometedor para las pedagogías críticas puesto que "el eros es una fuerza que intensifica nuestro esfuerzo global de autorrealización, que puede proporcionar una base epistemológica que configura cómo conocemos lo que conocemos, permite que tanto profesores como estudiantes utilicemos esa energía en el contexto del aula de un modo que avive el debate y encienda la imaginación crítica" (hooks, 2021, p.217).

El libro cierra con un breve capítulo consagrado al éxtasis, con el subtítulo "Enseñar y aprender sin límites". En él la autora explora los efectos de desarrollar una pedagogía comprometida más allá del aula, es decir, en los encuentros en el espacio público o en la vida cotidiana. hooks relata algunas de sus vivencias pedagógicas fuera del aula en las que la pasión por el conocimiento se ha desplegado de la mano de experiencias límite como el goce, o incluso el dolor. Por último, la profesora y activista hace un llamado a re-encantar y renovar los espacios educativos universitarios, haciendo eco de la pedagogía freirana, hooks apunta: "El mundo académico no es el paraíso. Pero el aprendizaje es un lugar donde se puede crear el paraíso. El aula, con todas sus limitaciones, sigue siendo un escenario de posibilidades" (hooks, 2021, p.229).

### **Pedagogías para nuestra crisis**

El libro reseñado permite a las y los lectores de habla hispana conocer a profundidad el pensamiento y la práctica pedagógica de bell hooks y quizá abre la puerta para la traducción al castellano de su otro gran libro sobre educación: *Teaching community: a pedagogy of hope* (2003). Además de ello, este volumen puede ayudar a abrir la conversación sobre la importancia de una pedagogía renovada, crítica y liberadora pensada para el nivel universitario, esto es, una pedagogía que reconozca al estudiante como sujeto con saberes, que ayude a

transformar las conciencias, que contribuya a construir procesos de autorrealización y que amplíe la autonomía de elección de todas las personas comprometidas en ella. En muchos aspectos, nuestras universidades públicas son distintas a las que habita bell hooks, sin embargo, muchas de las reflexiones, desafíos y apuestas con las que trabaja no nos resultan ajenos. Su llamado a trabajar en medio y a contracorriente de la crisis educativa, nos interpela con fuerza ahora que atravesamos lo que la escritora Arundaty Roy llamó "el portal" de la pandemia global.

---

## REFERENCIAS

---

- Berea College (s/f). The bell hooks Center. Feminism is for everybody. En *Berea College*. Recuperado de: <https://www.berea.edu/bhc/>
- Foucault, M. (1979). *La arqueología del saber*. Ciudad de México: Siglo XXI.
- hooks, B. (2016). Beyoncé's Lemonade is capitalist money-making at its best. En *The Guardian*. <https://cutt.ly/DTzjNj>
- hooks, B. (1996). Devorar al otro: deseo y resistencia. *Debate feminista*, (13), 17-39.
- hooks, B. & Watson, E. (2016). In conversation with bell hooks and Emma Watson. En *Paper*. <https://cutt.ly/BTzjCOH>
- Jones, J. (2018). Gloria Jean Watkins – "bell hooks": Influential Social Activist, Feminist, Author. En *Black Then, discovering our history*. <https://cutt.ly/nTzj0vw>



Esta obra está bajo una [licencia de Creative Commons Reconocimiento 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/)

---

## Normas de publicación

---

### Revista SOMEPSO

---

#### PARA ARTÍCULOS

---

- Deberán contar con un mínimo de 25 cuartillas y no exceder de 35 (incluyendo las referencias bibliográficas), estar en Word usando Times New Roman (11 pts.), y con un interlineado 'sencillo'.
- Deberán ajustarse al siguiente orden:
  1. Título del trabajo, nombre o nombres de los autores en el orden en que deberán figurar en la publicación (apellidos paterno, materno y nombre, filiación institucional —en el caso de que la haya—, correo electrónico y una breve síntesis curricular académica de 50 palabras aproximadamente).
  2. El número máximo de autores por artículo será de dos.
  3. Título y resumen en español y en inglés con una extensión aproximada de 200 palabras.
  4. Cinco palabras clave, en inglés y español, que no se repitan con las del título.
  5. Las referencias han de seguir, en lo fundamental, las normas de la APA ([Manual de Publicación de la Asociación Americana de Psicología, 7ª edición](#)). Una guía rápida [AQUÍ](#) y un generador automatizado de citas [AQUÍ](#).
  6. Las notas (que no sean referencias bibliográficas), deberán ir numeradas y presentadas a pie de página.
  7. Los cuadros, las tablas, las figuras y las imágenes deben realizarse con la calidad suficiente para su reproducción digital y deben adjuntarse los archivos gráficos originales en fichero aparte (en formato JPEG). Cada cuadro, tabla, imagen y figura debe contar con la información respectiva al pie según las normas APA.
  8. Todas las direcciones URL en el texto (por ej., [Social Research Update](#)) deberán estar activadas.

---

## PARA DISERTACIONES

---

- La extensión de las disertaciones es libre siempre y cuando no excedan las 15 cuartillas.
- Deberán estar en Word usando Times New Roman (11 pts.), y con un interlineado 'sencillo'.
- Deberán contener el siguiente orden:
  1. Título del trabajo, nombre o nombres de los autores en el orden en que deberán figurar en la publicación (apellidos paterno, materno y nombre, filiación institucional —en el caso de que la haya—, correo electrónico y una breve síntesis curricular académica de 50 palabras aproximadamente).
  2. Título y resumen en español y en inglés con una extensión aproximada de 200 palabras.
  3. Las referencias han de seguir, en lo fundamental, las normas de la APA (([Manual de Publicación de la Asociación Americana de Psicología, 7ª edición](#))). Una guía rápida [AQUÍ](#) y un generador automatizado de citas [AQUÍ](#).
  4. Las notas (que no sean referencias bibliográficas), deberán ir numeradas y presentadas a pie de página.
  5. Los cuadros, las tablas, las figuras y las imágenes deben realizarse con la calidad suficiente para su reproducción digital y deben adjuntarse los archivos gráficos originales en fichero aparte (en formato JPEG). Cada cuadro, tabla, imagen y figura debe contar con la información respectiva al pie según las normas APA.
  6. Todas las direcciones URL en el texto (por ej., [Social Research Update](#)) deberán estar activadas.

184

---

## PARA RESEÑAS

---

### Las reseñas deben contener dos tipos de información

- **Información sobre el material reseñado**
  1. Título en español e inglés (del libro, tesis, material audiovisual o aplicación informática publicados, en papel o en la web).

2. Nombre o nombres de los autores del material en el orden en que deberán figurar en la publicación (apellidos paterno, materno y nombre(s); filiación institucional, en su caso).
3. Datos bibliográficos cuando sea el caso (Ciudad: Editorial, año publicación. Páginas totales. ISBN.)
4. URL del material reseñado (si tiene).

- **Información sobre el autor o autores de la reseña**

1. Nombre o nombres de los autores del material en el orden en que deberán figurar en la publicación (apellidos paterno, materno y nombre(s); filiación institucional, en el caso de que la haya; correo electrónico; y una breve síntesis curricular académica de 50 palabras aproximadamente).
- Se recomienda que las reseñas cuenten con un mínimo de 3 cuartillas y no excedan de 6 (incluyendo las referencias bibliográficas, si tienen), estar en Word usando Times New Roman (11 pts.), y con un interlineado 'sencillo'.
  - Las referencias han de seguir, en lo fundamental, las normas de la APA ([Manual de Publicación de la Asociación Americana de Psicología, 7ª edición](#)). Una guía rápida [AQUÍ](#) un generador automatizado de citas [AQUÍ](#).

185

---

### PARA TRADUCCIONES

---

- Antes de enviar cualquier documento a esta sección se debe contar con la certeza de que los textos propuestos para su posible publicación no hayan sido traducidos al español.
  - Solo se publicarán capítulos de libro o artículos que no hayan sido traducidos al español.
  - Los textos propuestos para esta sección deberán tener relevancia para la psicología social o disciplinas afines.
- **Las traducciones deben contener:**
    - La referencia completa del texto traducido de acuerdo con las normas de la APA ([Manual de Publicación de la Asociación Americana de Psicología, 7ª edición](#)). Una guía rápida [AQUÍ](#) y un generador automatizado de citas [AQUÍ](#).
    - Nombre o nombres de los autores del material en el orden en que deberán figurar en la publicación (apellidos paterno, materno y nombre(s); filiación institucional, en

el caso de que la haya; correo electrónico; así como una breve síntesis curricular académica de 50 palabras aproximadamente).

- Una fundamentación de por qué se tradujo el texto al español, destacando su relevancia para la psicología social o disciplinas afines.
- Una extensión que no exceda las 35 cuartillas (incluyendo las referencias bibliográficas) y estar en Word usando Times New Roman (11 pts.), y con un interlineado 'sencillo'.
- Datos precisos de identificación de la editorial o revista donde fue publicado el texto originalmente.
- Datos precisos del otorgamiento, cuando el caso lo amerite, de los permisos de la traducción.
- Una reproducción en digital del documento en su lengua original en formato Word o PDF. No se recibirán documentos en otros formatos que no sean los anteriormente señalados.

Es importante señalar que la Revista Somepso no compra derechos de traducción de ningún tipo y que estos deben ser gratuitos o abiertos, siendo que se trata de una revista académica sin fines de lucro que simpatiza con la política del 'Open Access' (OA).

---

### PARA TEXTOS SELECTOS

---

186

El Comité Editorial de esta revista podrá recibir propuestas de textos clásicos que, por su relevancia para la psicología social y disciplinas afines, podrán ser considerados para su publicación siempre y cuando no violen ninguna regulación en materia de derechos de autor y sean parte de obras de dominio público.

- **Los textos selectos deben contener:**
  - La referencia completa del texto transcrito de acuerdo con las normas de la APA ([Manual de Publicación de la Asociación Americana de Psicología, 7ª edición](#)). Una guía rápida [AQUÍ](#) y un generador automatizado de citas [AQUÍ](#).
  - Nombre o nombres de los autores del material en el orden en que deberán figurar en la publicación (apellidos paterno, materno y nombre(s); filiación institucional, en el caso de que la haya; correo electrónico; así como una breve síntesis curricular académica de 50 palabras aproximadamente).
  - Una fundamentación de por qué fue seleccionado el texto para ser propuesto a esta revista, destacando su relevancia para la psicología social o disciplinas afines.
  - Una extensión que no exceda las 35 cuartillas (incluyendo las referencias bibliográficas) y estar en Word usando Times New Roman (11 pts.), y con un interlineado 'sencillo'.



- Datos precisos de identificación de la editorial o revista donde fue publicado el texto originalmente.
- Datos precisos de la obra original donde fue publicado que permitan verificar que ya es de dominio público.
- Una reproducción en digital del documento original en formato Word o PDF. No se recibirán documentos en otros formatos que no sean los anteriormente señalados.

### **Lista de comprobación para la preparación de envíos de material**

- El material no ha sido publicado previamente ni está bajo consideración de ninguna otra revista, o se ha presentado una explicación en comentarios al editor.
- El archivo enviado está en Microsoft Word, RTF o es un documento WordPerfect.
- Todas las direcciones URL en el texto (por ej., [Society for the Study of Symbolic Interaction](#)) están activadas.
- El texto con espaciado simple; con fuente en 12 puntos; usa *italicas*, en lugar de subrayado (excepto con direcciones URL); imágenes y tablas están dentro del texto en lugar de al final.
- El texto no tiene los nombres del autor(es). Si se cita a un autor, en la bibliografía y las notas al pie se indica "Autor" y año, en vez del nombre del autor, título del artículo, etc. El nombre del autor se ha eliminado también de las propiedades del documento, que se puede encontrar en el menú Archivo en Microsoft Word.
- Las imágenes, en el caso de que las haya, deberán adjuntarse como archivos adicionales en formato jpg.

187

---

### **Derechos de Autor**

Los autores retienen los derechos de autor de los artículos publicados en esta revista, con los derechos de primera publicación para la Revista. Debido a que aparecen en esta publicación de acceso abierto, los artículos son de uso público en educación y otros espacios no-comerciales, en la medida en que se reconozca la fuente.

### **Protección de Datos Personales**

Los nombres y direcciones de correo electrónico suministrados a esta revista serán usados exclusivamente para los propósitos explícitamente indicados y no se usarán para ningún otro propósito ni se darán a conocer a ninguna otra persona.



Los materiales deberán ser enviados a: [Este Correo](#)



La Revista Somepso está bajo una [licencia de Creative Commons Reconocimiento 4.0 Internacional](#)