

EL CIBERFEMINISMO: UN FEMINISMO INCIERTO EN LA WEB Y LA PROPUESTA DE LA “CHOLA BOCONA”



MARTENS RAMÍREZ, RAQUEL
Centro de Investigaciones y Desarrollo Empresarial
Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, Universidad de Los Andes
Mérida, Venezuela
Correo electrónico: tensmar@yahoo.es

Fecha de envío: 20-03-2021 / Fecha de aceptación: 02-07-2021.

Resumen

El artículo realiza una breve exposición sobre el surgimiento del ciberfeminismo y las principales ideas de sus exponentes, como Donna Haraway y Rossi Braidotti, las cuales asentaron las bases filosóficas de su actividad ante la aparición-funcionamiento de

los nuevos repertorios tecnológicos y su impacto global. No obstante, en este recorrido incierto del movimiento feminista hegemónico, surgen otras voces contrahegemónicas, tal es el caso de la “Chola Bocona” (Bolivia) dentro de la agencia de las mujeres indígenas del sur, que propone el uso de las plataformas de las redes sociales para reivindicar los derechos de las indígenas, trabajadoras del hogar, al mismo tiempo reconocer las relaciones de poder que se instauran en estas plataformas por Internet y su apropiación por la diversidad cultural.

PALABRAS CLAVE: Ciberfeminismo, incertidumbre, Donna Haraway, Rossi Braidotti, mujeres indígenas y Chola Bocona.



CYBERFÉMINISME : UN FÉMINISME INCERTAIN SUR LA TOILE ET LA PROPOSITION DU « CHOLA BOCONA »

Résumé

L'article fait un bref exposé sur l'émergence du cyberféminisme et les idées principales de ses interprètes tels que Donna Haraway et Rossi Braidotti, qui ont établi les bases philosophiques de son activité face à l'apparition-opération des nouveaux répertoires technologiques et de leur globalisation. impacter. Cependant, dans ce parcours incertain du mouvement féministe hégémonique, d'autres voix contre-hégémoniques émergent, comme c'est le cas de la « Chola Bocona » (Bolivie) au sein de l'agence des femmes indigènes du sud, qui propose l'utilisation des plateformes de les réseaux sociaux pour revendiquer les droits des femmes autochtones, travailleuses domestiques, tout en reconnaissant les relations de pouvoir qui s'établissent dans ces plateformes Internet et leur appropriation par la diversité culturelle.

MOTS-CLÉS : Cyberféminisme, incertitude, Donna Haraway, Rossi Braidotti, femmes autochtones et Chola Bocona.

O CIBERFEMINISMO: UM FEMINISMO INCERTO NA WEB E A PROPOSTA DA "CHOLA BOCONA"

Resumo

Este artigo realiza uma breve exposição sobre o surgimento do ciberfeminismo e as principais ideias de algumas de suas expoentes, como Donna Haraway e Rossi Braidotti, as quais assentaram as bases filosóficas de sua atividade tendo em vista a aparição-funcionamento de novos repertórios tecnológicos e seu impacto global. Não obstante, ao longo deste percurso incerto do movimento feminista hegemônico, surgem vozes contrahegemônicas. Este é, precisamente, o caso da Chola Bocona (Bolívia) que, no contexto da agência das mulheres indígenas do Sul, propõe o uso das redes sociais para reivindicar os direitos das indígenas, das donas de casas e, ao mesmo tempo, para reconhecer relações de poder que se instauram nas plataformas de Internet e sua apropriação pela diversidade cultural.

PALAVRAS-CHAVE: Ciberfeminismo, incerteza, Donna Haraway, Rossi Braidotti, mulheres indígenas, Chola Bocona.



CYBERFEMINISM: AN UNCERTAIN FEMINISM ON THE WEB AND THE PROPOSAL OF THE "CHOLA BOCONA"

Abstract

The article provides a brief exploration of the emergence of cyberfeminism and the main ideas of its exponents, such as Donna Haraway and Rossi Braidotti, who laid the philosophical foundations of their activity in the face of the emergence-operation of new technological repertoires and their global impact. Nonetheless, in this uncertain

journey of hegemonic feminist movement, other counter-hegemonic voices emerge. Such is the case of the “Chola Bocona” (Bolivia), within the agency of the indigenous women of the south. This movement proposes the use of social network platforms to claim the rights of indigenous domestic workers. At the same time, the movement recognizes the power relations that are established on these Internet platforms and their appropriation through cultural diversity.

KEY WORDS: Cyberfeminism, uncertainty, Donna Haraway, Rossi Braidotti, indigenous women and Chola Bocona.

PRELIMINARES



El avance tecnológico y de la microelectrónica en el denominado ciberespacio, la inteligencia artificial y la realidad virtual en Internet y sus diversas plataformas, constituyen elementos para transformar las agencias de los movimientos sociales, incluyendo el feminismo, el ecologismo y el movimiento indígena. En ese sentido, el activismo femenino en la web o ciberfeminismo surge sin un locus preciso pero referencial en varios países (Australia y Estados Unidos), que ha articulado a artistas, feministas y otras mujeres dedicadas a las prácticas culturales, pero sin un propósito político en sus inicios. Posteriormente, con el incremento de esas prácticas en la web, algunas feministas, investigadorxs en el campo de las ciencias sociales, la tecnología y el desarrollo, coadyuvaron a crear las bases y formularon algunos planteamientos teóricos metodológicos que analizan el impacto de los nuevos repertorios tecnológicos emergentes en los espacios donde estos eran instalados y apropiados en la vida cotidiana de las personas, también por las comunidades indígenas.

Por consiguiente, algunas acciones de lxs indígenas, particularmente el de las mujeres indígenas, utilizan estos nuevos repertorios tecnológicos con

diferentes propósitos y varios objetivos claros: reivindicar sus derechos como mujeres y colectivos indígenas y ser visibles en las redes sociales. Esta forma de apropiación de Internet por parte de algunas mujeres indígenas, que no se articulan al movimiento feminista hegemónico, toma prestados algunos elementos del ciberfeminismo para crear una representación o simulación de la realidad y mantener una posición política contrahegemónica, no solamente como personas con sus propias historias de vida y activas, sino también como un colectivo que fluye y se conecta a la red global.

Este artículo aborda una breve historia del ciberfeminismo, expone las propuestas de dos de sus exponentes principales (no son las únicas) y analiza la propuesta de una youtuber indígena, como “La Chola Bocona” (Bolivia), que ha realizado doce videos de corta duración, de los cuales se tomaron en cuenta los producidos hasta diciembre de 2019, donde expresa sus reflexiones sobre las mujeres indígenas, trabajadoras del hogar en la sociedad boliviana. Se analizan algunos elementos del discurso que son fundamentales para entender estas conexiones y la importancia de las redes sociales.



BREVE HISTORIA DEL CIBERFEMINISMO

El ciberfeminismo¹ es un movimiento que no tiene un locus definido de aparición y se desarrolló en la medida que el avance tecnológico e Internet se

1 El ciberfeminismo es una noción en construcción que mezcla varios elementos: lo contestatario de las interacciones de las mujeres en la red u otros espacios que la red les profiere; activismo político de las mujeres en el ciberespacio y en sus diversas plataformas *online* y el diseño de sus propias plataformas para interconectarse. Más de las veces no tiene un mayor impacto en países no occidentales. En pocas palabras, podría tratarse de otro producto de la contrahegemonía occidental que se consume en otras regiones.

impusieran en la década del 90 del siglo XX mediante el uso masivo de las computadoras personales, particularmente en la clase media de los países desarrollados (posesión de capital cultural y nivel adquisitivo). La primera propuesta u ola ocurrió en Australia en 1991, cuando VNS o Venus-Matrix, junto con otras colaboradoras, emitieron un “Manifiesto Ciberfeminista” con un lema muy llamativo: “El clítoris es una línea directa a la matriz”, y produjo una reacción entre diversas mujeres para crear un espacio femenino en la web.

En efecto, la VNS-Matrix empezó una campaña ciberfeminista a través del arte y la poesía, pero fue Sadie Plant quien acuñó el término para describir sus aportes teóricos-metodológicos sobre el impacto de la tecnología en la sociedad occidental. Posteriormente, en la década del 90' del siglo pasado, este movimiento tuvo su auge y culminó en un primer congreso denominado “Internacional Ciberfeminista”, donde las mujeres participantes rechazaron una definición de ciberfeminismo. Por lo tanto, las mujeres participantes elaboraron un documento (listado) “100 Anti-Theses”² que mostraron lo que ellas consideraron no era ciberfeminismo, pero Fernández y Wilding (2003) afirman que eso fue una trampa para atraer a diversas mujeres jóvenes que no se articulaban y rehusaban a ser identificadas como feministas.

Además, estas autoras señalaban que el ciberfeminismo se asociaba a varias agencias, más de las veces de carácter oportunista (por moda) y pragmático para obtener fondos y atraer a un público diverso, así como la implementación de algunas estrategias aisladas, pero radicales que desafiaban el estatus quo del patriarcado. Sin embargo, Cornelia Sollfrank (en Fernández y Wilding

2 Algunos de esos aspectos de ese largo listado incluía una posición ambigua políticamente, tampoco combate lo masculino, por lo que no fija una posición abierta sobre el androcentrismo presente en la web.

2003) reconoce que el ciberfeminismo no puede estar desligado del feminismo, especialmente de su actividad contestataria y política, aunque entiende de que el feminismo contemporáneo está fragmentado con varios enfoques y el objeto-sujeto mujer (identidad) no es suficiente para crear un vínculo conector.

No existe aún un proyecto unificado respecto al ciberfeminismo. En ese sentido, Reverter Bañón (2013) señalan que uno de sus objetivos es atacar los “pilares básicos del patriarcado moderno”, cuyas expresiones son: las instalaciones artísticas en la red para subvertir estereotipos, compartir y realizar videos sobre situaciones que oprimen a las mujeres y algunos juegos electrónicos de deconstrucción de la dominación patriarcal. En el enlace sobre la “Historia del Ciberfeminismo”³, se encuentra la crítica que realizó Faith Wilding sobre los proyectos realizados por las ciberfeministas y destaca su aceptación en un determinado público. Por consiguiente, en su respuesta a la pregunta: “¿Dónde está el feminismo en el Ciberfeminismo?”, establece que las mujeres crearon sus propios espacios en Internet, pero no hubo autocrítica, especialmente una acción política o un activismo ciberfeminista que resaltara la posición de las mujeres sobre la “net” (red).

La autora Faith Wilding (2004) insiste en que las críticas a determinadas corrientes del feminismo no necesariamente tienen que centrarse en los estudios culturales, aunque estos son importantes como un contexto para desarrollar las políticas del ciberfeminismo. Por lo tanto, en esta primera ola del ciberfeminismo se incurre en los mismos errores que el feminismo radical y



3 *History of Cyberfeminism*. En: <https://historyofcyberfeminism.wordpress.com/history-of-cyberfeminism/>

liberal, las ciberfeministas se asumen como “mujeres blancas”, educadoras, pertenecientes a la clase media alta, anglofonas y “culturalmente sofisticadas”.

Por consiguiente, esta primera ola del ciberfeminismo es ignorada por lxs estudiosxs de las teorías postcoloniales, no solo por el descuido en su producción hipertextual (que tiene enlaces con otros textos), también porque obvia las múltiples identidades *online* y los impactos específicos de las nuevas tecnologías de la información y la comunicación sobre la vida de las mujeres.

Respecto a la Segunda Ola del Ciberfeminismo, descrita en el texto mencionado, empieza por una obra llamada “Cyberfeminism technology and international development”, escritas por Radhika Gajjala y Annapurna Mamidipudi⁴, y se presenta como un diálogo mediador para afirmar que el Internet y la tecnología también son distribuidas por las feministas para el resto de las mujeres en las políticas de desarrollo y que estas forman parte del bagaje colonial.

En efecto, ese “diálogo” entre Internet y desarrollo, y las diversas interacciones tecnológicas y las mujeres en países del sur, se ha expandido como una crítica al ciberfeminismo similar al feminismo polifónico ante el movimiento feminista global de occidente. En ese sentido, María Fernández afirma que desde 1997 hasta el presente, muchas escritoras ciberfeministas y escritoras, sin esa etiqueta, dan valor a la multiplicidad de escogencias de identidades que son facilitadas por Internet y rechaza la actitud de muchas ciberfeministas en oponerse a la teoría postcolonial. Destaca el hecho de las selecciones individuales en las identidades virtuales y la desaparición de las categorías superficiales que definen el cuerpo, tales como: la raza, el sexo y la clase social. “In short, women of color remain trapped in

4 Ver el enlace de <http://www.rhizomes.net/issue4/gajjala.html>

their bodies as their (whit) Euro-American counterparts transits cyberspace unencumbered either by bodies or identities [...] the native is anchored to the land as the colonist has freedom of movement" (Fernández en "History of Cyberfeminism", 4).

Otra propuesta, denominado Ciberfeminismo 2.0, empieza por el colectivo SubRosa, fundado por Faith Wilding y que se ha dedicado a actividades de aprendizaje y de educación del público acerca de la relación entre género, raza y tecnología reproductiva. Este colectivo, a diferencia de las ciberfeministas de la primera ola, incorporan las categorías sociales y los estudios culturales y postcoloniales, asimismo, es políticamente activista frente a la dinámica *online-offline* y en sus proyectos combinan el arte con la educación.

En ese sentido, la concepción original del ciberfeminismo, que separaba el cuerpo de las mujeres para tratarlas como múltiples identidades del *cyborg*, se articulan al feminismo en sus diversas posiciones, las cuales se expanden por medio del desarrollo tecnológico. Además, permite que las mujeres encuentren sus propios espacios en Internet, ya sea como estudios en los blogs, canales de YouTube y otras propuestas de las feministas en las redes sociales y sus diversas posiciones políticas, ya sea como un movimiento polifónico en construcción, cuya hipertextualidad ahora incluye a un controlador potencial a partir de la Inteligencia Artificial, pero aún no han sido estudiadas sus implicaciones para todos los cuerpos humanos.



LOS PLANTEAMIENTOS POSTMODERNISTAS Y CIBERFEMINISTAS DE HARAWAY Y BRAIDOTTI



La obra de Donna Haraway (1995)⁵ expone algunos elementos claves del ciberfeminismo que extiende el individualismo “femenino” e introduce al sujeto *cyborg*, simultáneamente, expone aspectos fundamentales que resultan ser un rechazo manifiesto a la forma de hacer ciencia y sus implicaciones en la corporeidad femenina y en su sexualidad. En primer lugar, Haraway, en su “Manifiesto para cyborgs”, describe a este ser como un “organismo cibernetico” que es un híbrido entre máquina y organismo (no se reproduce, no lo define el sexo), lo describe como un sujeto que es una criatura de la “realidad social” pero también ficticio. En ese sentido el *cyborg* vive en transición, no está en ningún lado sino en la frontera y en los intersticios de lo real y lo imaginario. Este *cyborg* tiene presencia corpórea y textual, se expresa a través de los mismos, ya sea en los cuerpos, imágenes, escritura, arte y otras expresiones que las mujeres realizan a través de su imaginación y creación.

A finales del siglo XX –nuestra era, un tiempo mítico–, todos somos quimeras, híbridos teorizados y fabricados de máquina y organismo; en unas palabras, somos cyborgs. El cyborg es nuestra ontología, nos otorga nuestra política. Es una imagen condensada de imaginación y realidad material, centros ambos que, unidos, estructuran cualquier posibilidad de transformación histórica. Según las tradiciones de la

5 Es una filósofa feminista y zoóloga estadounidense, académica de la Universidad de California, en USA. Sus aportes fundamentales se han centrado en los estudios de las mujeres, la filosofía de la ciencia e historia de la conciencia. Ella ha explorado la interacción emocional entre los seres humanos y las máquinas, el rol de las mujeres en ese proceso y la política de las afinidades mediadas por las redes de origen tecnológico en los cuerpos humanos.

ciencia y de la política ‘occidentales’ –tradiciones de un capitalismo racista y dominado por lo masculino, de progreso de apropiación de la naturaleza como un recurso para las producciones de la cultura, de reproducción de uno mismo a partir de las reflexiones del otro–, la relación entre máquina y organismo ha sido de guerra fronteriza. En tal conflicto estaban en litigio los territorios de la producción, de la reproducción y de la imaginación [...] (Haraway 1995, 254).

El *cyborg*, que hace gala de la ironía, de la intimidad, de la perversidad, es utópico, opositor y permanentemente contestatario. El *cyborg* no sueña con una comunidad que siga los preceptos de la familia orgánica, está sujeto a sí mismo y es abiertamente imaginativo. El *cyborg* lo que hace es producir textos y vive del performance, sino se muere, se acaba, no tiene vida. El *cyborg* es tan producto de la sociedad industrial y capitalista, que salir de ella se convierte en una tarea titánica y se retuerza al hacerlo para convertirse en un monstruo de la imaginación y en una parodia o simulación de la realidad social en donde vive.

En segundo lugar, la lucha política del feminismo *cyborg* o las perspectivas del mundo de los *cyborgs* es rechazar los sistemas de controles biométricos y biopolíticos y, fundamentalmente, activar y crear “realidades sociales y corporales vividas”⁶, en las que las personas expresan su parentesco con diversos seres (orgánicos o no) y no tengan miedo de expresar sus identidades y sus incoherencias (rechazo a las categorías de género). En efecto, para esta autora la lucha política consiste en colocar las dos posiciones opuestas y antagónicas, ya que cada una de ellas revela las dominaciones y las posibilidades de salir de ese sistema, pero desde otro lugar.



6 La realidad social consiste para esta autora las relaciones sociales vividas, “nuestra” construcción política más importante en un mundo cambiante de ficción.

En tercer lugar, el feminismo *cyborg* reconoce las identidades fracturadas, es decir, no existe “nada” en el hecho de “ser mujer” que realmente articule o vincule a las mujeres que no sea su sexualidad. Inclusive, afirma la autora, tampoco existe el “estado de ser mujer”, en tanto que categoría socialmente e históricamente construida forma parte de discursos contestados y elaborados de la ciencia y de otras prácticas sociales. En ese sentido, las categorías de la diferencia son producto de las experiencias históricas y de las realidades sociales contradictorias del propio patriarcado, el colonialismo y del sistema económico-ideológico capitalista.

Para la autora, las mujeres se unen por afinidad no tanto por su identidad y señala otras propuestas feministas, como la de Chela Sandoval en 1984, quien expone la voz política de las mujeres de color para crear una identidad política como “conciencia opositiva” que consiste en la capacidad de las personas para “leer” las redes de poder y rechazar los esencialismos para ser catalogados o etiquetados en una categoría identitaria permanente y estable que los limita. Por consiguiente, la unificación grupal es apropiarse conscientemente de la negación, ya que la polifonía feminista producto de la descolonización también ha socavado la unidad del movimiento feminista.

[...] Las feministas del *cyborg* tienen que decir que ‘nosotras’ no queremos más matriz natural de unidad y que ninguna construcción es total. La inocencia, y la subsecuente insistencia en la victimización como única base de introspección han hecho ya bastante daño. Pero el sujeto revolucionario construido debe dar también reposo a la gente de finales de este siglo (Haraway 1995, 269).

En cuarto lugar, la autora pretende, desde su posición política y epistemológica, dibujar una posible unidad entre los “principios socialistas” y las

“feministas del diseño”. Para ello, critica las dicotomías de la representación y la simulación en las que enlista una serie de componentes de operatividad y funcionamiento cuyas características son visibles en la sociedad occidental y postindustrial, pero enfatiza que los elementos que constituyen la simulación como, por ejemplo, la ingeniería de las comunicaciones y genética, la réplica, la nacionalidad *cyborg*, las mujeres en el circuito integrado, la robótica e inteligencia artificial, entre otras, no pueden ser codificados como naturales y, por lo tanto, no se puede mirar hacia atrás en una esfera cada vez más interconectada y global.

El “circuito integrado de las mujeres” (familia/mercado/fábrica) que la autora describe, no se produce a nivel mundial y solamente se observa en donde ella habita (conocimiento situado) pero hay otros circuitos que habrá que investigar, es decir otros circuitos que se integren a ese.

Ella alerta que en la simulación, las ideologías de la diferencia y de la diversidad humana serán diseñadas y formuladas bajo parámetros de la ingeniería e inteligencia artificial, es decir, como beneficio y costo humano de un sistema global en el cual no se ven individuos o personas marcadas por identidades específicas sexo-género, sino como grupos sanguíneos y coeficientes de inteligencia y, por lo tanto, como semiologías *cyborg* estas identidades requieren de otra forma de entenderlas y leerlas, otro lenguaje. Aunque no lo señala abiertamente, la “nacionalidad *cyborg*” puede incurrir en su ficción, una amenaza de replicación (copia sin original) y clonación que unifique la especie bajo la dominación de una matrix diseñada por parámetros desconocidos de una élite mundial que tiene control de la tecnología y, también, de lo que ella denomina la “informática de la dominación” (chips y otros controles de índole electrónico).

Los dualismos orgánicos y jerárquicos que controlan el discurso en ‘occidente’ desde Aristóteles hasta finales del siglo XX siguen estando vigentes, no son su-



ficientes y ya no son adecuados (dicotomías, dualismos, binarismos) que son reproducidos sin cesar en el análisis de los objetos científicos y culturales del conocimiento (Haraway 1995, 279).

Finalmente, Haraway ve con incertidumbre, mas no las rechaza de plano, la importancia de las tecnologías de las comunicaciones y las biotecnologías como herramientas para reconstruir los cuerpos. Las tecnologías implican transformaciones sociales, porque se nutren de estas interacciones, aunque las tecnologías deben ser utilizadas como instrumentos para “poner significados en vigor” y no denostarlos ante la futura presencia de las máquinas y robots.

En una aldea global interconectada cada vez más, la amenaza consiste en la interrupción de las conexiones y las comunicaciones que pueden ocasionar problemas para la persona que se conecta y funciona como un *cyborg*. En ese sentido, el *cyborg* necesita de la tecnología y de la comunicación constante para poder sobrevivir y, también, estar presente (cuota de poder), allí las identidades están marcadas, alienadas, deben expresarse a viva voz y causar ruido, distorsionar y molestar. Ser *cyborg* como ficción es una utopía, volverse máquina es romper con los dualismos en los cuales la relación de uno y del otro no está definida por oposición identitaria, sino por afinidad e imaginación y para ello el cuerpo debe ser desdibujado o replanteado en un nuevo diseño.

En cambio, Braidotti (1996, 1-2)⁷, autora de lo “posthumano”, plantea que los cibercuerpos deben estar situados dentro del “marco de la postmo-

7 Es una filósofa y teórica feminista de origen italiano y de nacionalidad australiana. Es académica de la Universidad de Utrecht, Países Bajos. Sus aportes se centran en los estudios de género, la filosofía, la política cultural y los estudios étnicos. Realiza una crítica dentro de la dialéctica de los opuestos y analiza la negación de la similitud para dar cuenta de las identidades múltiples y posibles, integradas en asociaciones no humanas (tecnología y ecología).

dernidad". Esta limitación de entrada borra más de la mitad del planeta, si es que la postmodernidad existe o su antecesora la modernidad. Para esta autora la postmodernidad "representa precarización, deterioro de la economía legal combinado con un aumento de la delincuencia y la ilegalidad, así como una nueva alianza entre tecnología y cultura".

Una de las características del ciberfeminismo de Braidotti es que no opone la tecnología como la representante antagonista del organismo y los "valores humanos" (no define cuáles), sino que la ve como una prolongación de este y cuya imbricación (material y simbólico) constituye un agente (actor más) de carácter semiótico y social.

En todos los campos, pero especialmente en el campo de la tecnología de la información, la estricta separación entre lo técnico y lo creativo ha quedado obsoleta debido a la aparición de las imágenes satelitales y a las habilidades que son precisas para realizar diseños por ordenador. Esta nueva alianza [...] señala una nueva visión contemporánea de la reconstrucción posthumanística de una tecnocultura, cuya estética es equiparable a su sofisticación tecnológica (Braidotit 1996, 2).



La autora se aleja de la actitud eufórica de algunos postmodernistas que observan el uso de la cibertecnología como la posibilidad de encarnaciones "múltiples y polimórficas", y de los que preconizan el fin del humanismo clásico. Al contrario, ella ve en la postmodernidad un portal que permite el desarrollo de prácticas culturales, pero hay que renunciar a la fantasía de las encarnaciones múltiples y a la nostalgia del pasado. En efecto, la autora promueve detenerse en la producción literaria de géneros "menores" (ciencia ficción y lo *cyberpunk*) para buscar "soluciones" a las contradicciones de "nuestro tiempo".

Similar a lo propuesto por Haraway, pone su atención en la corporeidad y en la producción textual. Braidotti señala que el cuerpo “posthumano” no tiene esencia biológica, pero tampoco es artificialmente reconstruido, “es el cruce entre fuerzas intensas, es una superficie en lo que se inscriben códigos sociales”. El hecho no es que el cuerpo se “desnaturalice” como parte del proceso histórico, sino que es un problema de índole político y de hacer política que no acepta cambios ni tampoco se adapta a ellos.



Como consecuencia, deseo plantear la importancia de hablar de nuestros cuerpos desde el punto de vista de la encarnación, es decir de cuerpos múltiples o de conjuntos de posiciones corpóreas. El término encarnación significa que somos sujetos situados en espacio y tiempo, capaces de llevar a cabo combinaciones de (inter)acciones discontinuas dentro de esas coordenadas. La subjetividad corporeizada es, por tanto, una paradoja que radica simultáneamente en el declive histórico de la distinción cuerpo/mente y en la proliferación de discursos sobre el cuerpo” (Braidotti 1996, 4).

La autora establece varias características de lo *cyborg* y, por consiguiente, del ciberfeminismo, y son las siguientes:

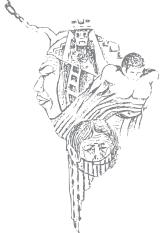
1. Lo *cyborg* está situado en el ámbito del capital y la riqueza (acceso) y la hiperrealidad de la sociedad postindustrial-occidental y no elimina las relaciones de clase ni el racismo, las intensifica. Por lo tanto, la paradoja de la cosificación y el conformismo se nutre de las diferencias y de las desigualdades estructurales que se observan entre diversas culturas. El imaginario cultural anglosajón y, también el japonés (no lo señala esta autora), se impone a partir de la distribución comercial de sus productos.

2. El ciberfeminismo utiliza varias prácticas de performance que aplican como una forma contestataria para luchar contra la representación: (a) el uso de la parodia y la simulación, (b) utiliza algunas expresiones de violencia y de causar ruido, (c) expresa la singularidad del individuo en un(os) grupo(s), (d) utiliza sucesiones repetitivas y estrategias miméticas, (e) escoge espacios públicos, (f) promueve la música del rap por su poder contestatario, (g) utiliza la ironía y la ridiculización en dosis sistemáticas (memes), entre otras formas artísticas y literarias.
3. Analiza la producción literaria de los géneros menores en ciencia ficción y *cyber punk* producidas por mujeres y expone-revela las ansiedades e imaginarios masculinos hacia un retorno hacia una matriz femenina y de la distorsión-satanización del cuerpo femenino.
4. Reconoce e investiga cómo afectaría las técnicas de reproducción asistida, la biotecnología y bioingeniería en los cuerpos humanos.
5. Promueve la ciberimaginación y la capacitación de las mujeres en el uso y diseño para aplicaciones, programas, entre otros artilugios tecnológicos que alteren las formas de pensamiento dual, binario y opositivo.
6. Impulsa las nuevas utopías que no desdibujen la corporeidad masculina y enfatizan la subjetividad femenina por exceso de su corporeidad. Los hombres necesitan un cuerpo y las mujeres liberarse (no completamente) del suyo. Se debe mantener un equilibrio entre ambas posiciones políticas.



Ante estos planteamientos de las ciberfeministas occidentales, habría que preguntarse si las feministas radicales en países del sur renunciarían a su representación del cuerpo y victimización constante que convierten a la “mujer” en su locus global (sin respetar las diferencias y reproduciendo la hegemonía feminista occidental) para convertir en un paragón, sin fin, y una forma de lucha la legalización del aborto, cuyo tema es explotado por las redes sociales. Esta corporeidad es la que pone en vilo las alianzas entre diversos movimientos de mujeres pero también de “afinidadades” entre las mujeres de este holograma llamado “Madre Tierra” que deviene en ecofeminismo.

EL CIBERFEMINISMO QUE SE CONECTÓ AL SUR: DISTORSIONES Y NOVEDAD



Tapia (2015) afirma que el ciberfeminismo se encuentra en una “permanente tensión”, causado por la imposición del enfoque postmodernista y en la apropiación de las narrativas e hipertextos que se producen en la web por parte de múltiples agencias y con diversos propósitos. En efecto, se requiere de un enfoque sectorial para definir una política que actúe sobre el patriarcado en el ciberespacio y en otros entornos digitales.

La ciberutopía feminista promovida por Haraway y Braidotti aún deja una serie de incertidumbres que parecen estar en suspenso. El imaginario político ciberfeminista está contaminado por las interpretaciones postmodernistas en un constante apego al simbolismo, lo que Callinicos (en Tapia 2015) denomina “significado flotante” como la nube digital donde la “inteligencia artificial” detrás de las redes responde para desarticularlo o convertirlo en un estilo de vida que responda a los intereses de un colectivo consumidor. En efecto,

está ciberutopía feminista de que el ciberespacio podría ser una herramienta para los cuerpos femeninos y sus narrativas, son susceptibles de enredarse y reconectarse nuevamente a las ideologías dominantes que lo producen y, por momentos, se escabullen por la red como proposiciones contestatarias, gritos, imágenes, textos y una estética que parece lucir muy maquillada y alimentada por el capitalismo y su industria cultural.

El ciberfeminismo, entonces, en su escape por los derroteros hacia Suramérica, retoma la paradoja de la fragmentación y diversidad como el legado feminista que lo impulsó. Este tramo de cien aspectos antitéticos y sintetizados, desvinculados de una agencia política, queda en entredicho ante la paradoja de la aparición de sujetos emergentes como las mujeres indígenas. Si bien, existe una apropiación y réplica a lo criolla del ciberfeminismo en los ámbitos urbanos de algunos países de esta región, como en el caso de Colombia con la propuesta de Ortíz Valencia (2014) que cuestiona el término ciberfeminista ya que tiene varias connotaciones: como un instrumento que permite la “democratización” del conocimiento sobre las nuevas tecnologías y permite “el empoderamiento de las mujeres” en sus acciones para mejorar sus vidas, hecho que requiere de una mirada constante y de sospecha.

Esta circulación del flujo constante de contenido androcéntrico por las redes sociales invisibiliza la presencia de las mujeres en su accionar político en las redes sociales, pero también del ciberfemenismo global o del ciberfemi-enredismo que causa poco ruido. El ciberfeminismo no solamente es una crítica pertinente que implica, además, del uso de estas tecnologías y del impacto en las vidas de las mujeres y sus comunidades (sus propios cuerpos que no son cyborgs, sino de carne y hueso), un análisis reflexivo de que estos cuerpos están mediados por un ente no humano, una máquina y, detrás de ella, una in-



teligencia y memoria que se expande a través de la web 4.0 interconectada en diversos dispositivos tecnológicos. No somos libres en ese sentido.

La práctica ciberfeminista no cambia nada, no ha transformado nada respecto a las aplicaciones y uso de los nuevos repertorios tecnológicos, no ha alterado el patriarcado, pienso que lo ha fortalecido por los troleros y troleras que atacan a las feministas en las redes sociales, por lo tanto, muchas mujeres se abstienen de publicar y defender sus posiciones ante el machismo interconectado.

No obstante, ante esta incertidumbre y panorama no tan favorecedor para las ciberfeministas, surgen algunas novedades de las acciones emergentes, como las mujeres indígenas, y aparece una “Chola Bocona” que, desde su propia identidad étnica y genérica-sexual pero con diferentes formas de hacer, lenguaje, cosmovisión y pertinencia, vive su experiencia y se apropiá del canal de YouTube para transmitir, con un particular sentido de humor que la define, su articulación con estas instancias mediadas pero reivindicativas.

Además, existen otras propuestas sin una posición política contestataria, pero muestran la cotidianidad de algunas mujeres indígenas, como lo son: Warmi Rosa (Bolivia) y la joven Nancy Risol (Saraguro, Ecuador), que en YouTube hacen gala de su humor y sencillez, ambas se han convertido en dos referentes del uso de las redes sociales (*influencers*), las cuales ven positivamente cómo un medio para obtener ingresos, pero también para “mostrar” públicamente el entorno no urbano donde viven, su familia, uso de repertorios tecnológicos, aspectos cotidianos y su conexión con animales y mascotas. A continuación se describe la experiencia y breve reseña de Yolanda Mamani (Chola Bocona) a partir de su propia voz y de algunas entrevistas.



“CHOLA BOCONA”: CONTESTATARIA REFLEXIVA

Yolanda o Yola Mamani es una mujer indígena aimara de Bolivia que nació en la provincia de Omasuyos y emigró a La Paz cuando tenía nueve años para trabajar como niñera en casa de unos familiares. Allí experimentó un ambiente de violencia de donde huyó dos años después por el maltrato sufrido y empezó a trabajar en servicios domésticos (trabajadora del hogar). Actualmente, ella ha tenido un papel importante en la radio con alianza a la organización feminista Mujeres Creando⁸ y también en la red social de YouTube, donde ella ha producido once videos hasta el 14 de febrero de 2020 con diversos rótulos sugerentes (ver Cuadro N° 1).

Cuadro N° 1. Producción de la “Chola Bocona” por YouTube.

Nombre de la producción	Duración	Fecha	Descripción
Electropreste	6:44	27-02-2019	Reflexiona sobre su posición como extrabajadora del hogar y de cómo un sector de la sociedad clasista y racista de Bolivia se apropió de la indumentaria de las “cholas” como un artículo de moda, discriminando realmente a las propias indígenas en la vida cotidiana. Critica la doble moral y exige el respeto hacia las mujeres indígenas y su sentir-pensar.

8 En la entrevista realizada por Gina Baldivieso en EFE (31-03-2019) Yola Mamani señala que su unión con Mujeres Creando dio como resultado la emisión de un programa radial entre el 2009-2016 en la Emisora Deseo, denominado “Soy trabajadora del hogar con orgullo y dignidad”. Ese programa ya no se encuentra en el aire porque las extrabajadoras del hogar alcanzaron otros objetivos. Mamani continuó con su actividad radial y produce un espacio denominado “El noticiero de las mujeres” o “Warminyatiawinakapa” en su lengua materna. También tiene un blog y una página de Facebook que se titula “Ser chola está de moda”.





Comadres	3:14	01-03-2019	Reflexiona sobre el rol de las comadres y de los compadres, el cual se tiene que basar en el respeto y la dignidad humana. Asimismo, expone que por esa relación de compadrazgo, se llevan a las ahijadas a los ámbitos urbanos para ser explotadas. Ser comadre significa "cuidarse entre sí" y tener pertinencia social (conspirar).
El pepino	3:30	03-03-2019	Cuestiona que en fiestas de carnaval los hombres se disfrazan de "pepino" y ocultan sus intenciones violentas para agreder sexualmente a las mujeres jóvenes. En "nombre de la cultura" se naturaliza ante las mujeres y la sociedad, en general, se culpabiliza a las mujeres y no a los agresores.
Ser chola	6:17	30-03-2019	Invita a reflexionar sobre el rol de las "cholas" en la sociedad boliviana, ya que no son un estereotipo utilizado para determinados propósitos, sino que ellas representan "una forma de vida, rebeldía y pensamiento". Hace alusión al papel que jugó la chola Petronila Infantes en los sindicatos. Las cholas también tienen emprendimientos y no son una imagen para ser domesticadas.
Las y los intelectuales	3:22	16-04-2019	Realiza una crítica a lxs intelectuales e investigadorxs que piensan que tienen autoridad para hablar sobre los otrxs y la diversidad cultural y asumen ese rol por medio de la experimentación social. "Es importante tener la voz en primera persona".
La folclorización de la imagen de la chola en Bolivia Fashion Week	4:48	02-07-2019	Hace una crítica de cómo en diversos espacios (públicos y privados) se apropián de la imagen de las "cholas" como un adorno y no como mujeres activas para generar un cambio social con pensamientos propios
Cholas en la campaña electoral	5:17	31-07-2019	Invita a la reflexión de las "cholas" para que no sean utilizadas en los diversos partidos políticos como imagen en la predicción de un discurso sobre la inclusión social, sino que realmente sean incluidas en los diversos cargos y posiciones de esas organizaciones.
Crisis política Bolivia	6:43	20-11-2019	Aparece dentro del texto.
Deshumanización de las personas	3:33	06-12-2019	Hace alusión a la crisis política, social y económica en Bolivia y hace un llamado al cese de la satanización de lxs indígenas por parte de algunos políticos, quienes utilizan términos que denotan violencia sobre sus cuerpos y culturas.
Navidad	8:17	24-12-2019	Reflexiona sobre su rol como extrabajadora del hogar en esa festividad y cuestiona de cómo se convirtió dicha fiesta religiosa para permitir el consumo, la explotación y la publicidad falsa
Año Nuevo 2020	3:47	30-12-2019	Menciona que fue un año duro por la crisis política y da un mensaje de esperanza para que haya unas elecciones transparentes y permita la tranquilidad y la estabilidad. Señala como medio de lucha la organización de los diversos sectores sociales.

También hay una entrevista que se denomina “Experiencias de Yola Mamani”, que fue realizada por “Claroscuro” (programa de TV) y tiene una duración de 17:31 minutos en relación al “Día de las Trabajadoras del Hogar”. Hay otras entrevistas, como la “Entrevista Yepan a Yola Mamani”, subido por Andrés Carvajal Parra, que dura 28:39 minutos y “Entrevista a Yolanda Mamani”, subido por Kitus Online de 21:18 minutos.

Yolanda Mamani, en la entrevista realizada por Gina Baldivieso en un periódico digital EFE (15-03-2019), narra algunos aspectos de su vida y la describe como una mujer trabajadora, sindicalista, radialista, bloguera y *youtuber*, que posee una voz crítica (bocona) hacia todas aquellas personas que discriminan a las “cholas”, forma despectiva de llamar a las mujeres indígenas por el uso de su calzado, por provenir del ámbito rural al que los citadinxs desprecian por su “pobreza” y “suciedad”, es decir a lo indígena.

Ella afirma en la entrevista que las mujeres aimaras no son un adorno, una moda o algo folklórico y lo expresa a viva voz en varios de sus videos, y reconoce que las mujeres indígenas tienen su propia voz y sororidad (hermandad), también sonoridad. La entrevistadora Baldivieso recoge algunas de sus experiencias de vida como trabajadora del hogar que la han marcado y ella misma reconoce que las discusiones que tuvo con sus empleadorxs siempre: “me han enseñado a ser fuerte, a ser contestataria, a cuestionarme a mí misma el lugar que ocupaba en la casa donde trabajaba, el lugar que ocupaba en esta sociedad” (Yola Mamani, EFE).

En su página de YouTube tiene un perfil sencillo y se muestra sonriente y, dependiendo de la coyuntura política actual, se ve triste, pero con fortaleza. Todos sus videos fueron realizados contra la pared, es decir, se enfoca su imagen sobre una pared blanca o de color pastel, como si tuviera que hacer



una fotografía para un documento de identidad, y expone sus reflexiones y su experiencia como trabajadora del hogar.

No hay nada atrás, solo una luz, y a veces baja y desvía la mirada para ver algo que no capta la cámara. En las ediciones del video coloca algunas imágenes que representa lo que narra y expone por qué la clase media o alta de una sociedad racista y clasista como la boliviana tiene que apropiarse de la indumentaria de “chola” para crear una moda. Ojalá Mamani también hiciera esos cuestionamientos a los políticos que se visten con los ponchos indígenas o campesinos y que se apropiaron del “Buen Vivir” o “Vivir Bien” como retórica de “felicidad”, pero explotando a los oprimidos, pero no, aún no aparece nada de esto por ahora, solo una fuerte crítica social sobre su excondición social de trabajadora del hogar. Su iniciativa actual es seguir luchando a pesar de la marcada crisis política y coyuntura electoral, piensa crear otro espacio radial y culminar sus estudios de sociología.

En la entrevista mencionada, ella revela aspectos muy importantes, a pesar de que el expresidente Evo Morales (depuesto por un golpe de Estado) tuviera “buenos oficios” de crear una legislación de inclusión a los pueblos indígenas, siendo él uno de ellos: “no ha habido un cambio real de mentalidad con respecto a las cholitas, solo que como hay leyes que castigan la discriminación, los insultos ya no son directos, sino camuflados” (Yolanda Mamani en EFE).

La “Chola Bocona” no es un *cyborg*, ni lo pretende ser como las ciberfeministas norteamericanas y europeas que parecen sucumbir en sus quimeras de maquinaria corporal-textual-tecnología, ella sufre y se preocupa por la situación política pero reconoce algo importante frente a la hegemonía de los medios de comunicación y lo expresa en su video “Crisis política Bolivia”:

Es importante denunciar todo lo que estamos viviendo, todo lo que estamos viendo. No esperar de un medio de comunicación, porque en estos días hemos visto que los medios de comunicación no están mostrando lo que realmente queremos que muestren [...] Si nosotros tenemos un celular a través de la cual podemos denunciar, a través de la cual podemos enseñar lo que verdaderamente está pasando en nuestro barrio, en nuestras avenidas, nuestras calles, puestos de venta [...]. Hay que usar el Facebook y el YouTube que son espacios libres y que no nos van a poder censurar fácilmente.

Frente a la preocupación de la gente [...] de la mano de una chola como soy yo, quiero decirles que sí, el gobierno de Evo Morales nos ha dejado en una confrontación entre bolivianos y bolivianas. Y si bien las amigas del exterior nos están preguntando es que sí, realmente hay un cerco mediático donde no se informa lo que realmente está ocurriendo [...].

Las amigas y amigos internacionales que nos han estado llamando para saber cómo me encuentro, para saber cómo se encuentra el movimiento de Mujeres Creando, para saber qué es lo que pensamos. Decirles a las amigas [...] y a los amigos internacionales que están preocupados y que están sufriendo básicamente por la partida del presidente Evo, decirles que este proceso no termina acá, tampoco es que ha empezado con el presidente Evo Morales. ¿Por qué? Porque nuestros abuelos y abuelas, nuestras tatarabuelas siempre han estado en pie de lucha de ser reconocidos en esta sociedad clasista, racista, entonces ahora no podemos llorar, sufrir. No es el Evo, sino que somos nosotros, nosotras que somos indias, que somos cholitas. Nosotras tenemos que continuar con esa lucha. No vamos a retroceder lo que hemos ganado de lucha con los pueblos indígenas. Así que hay que continuar. Si vamos a seguir llorando por un caudillo como es Evo Morales, pues no vamos a lograr nunca nada [...]. Hay que seguir organizándonos, debatir, discutir, analizar y no ser ovejas. Para finalizar pedimos a la presidenta transitoria que desmilitarice el país, solo así vamos a poder parar la violencia que está viviendo la población (Yola Mamani, fragmento de su discurso en el video “Crisis Política Bolivia”, 20-11-2019. YouTube).





Está voz poderosa y de temple de la “Chola Bocona” afirma dos cosas importantes: el uso discordante de los medios de comunicación controlados por los sectores dominantes, pero en su paradoja los nuevos repertorios tecnológicos y sus plataformas en Internet, mediante las redes sociales (también creadas por las empresas transnacionales y poderosas), permiten cierto grado de “democratización” y, por otro lado, la voluntad del movimiento indígena no depende de un político de turno que puede o no representarlos, sino de la organización de los oprimidos, la conciencia política y los objetivos claros para lograr sus fines. Similar situación de la Chola Bocona, viven millares de mujeres indígenas, pero con gobiernos de diferente tendencia ideológica. En pocas palabras, la clase política y las formas de hacer política han creado más divisiones en el espejismo de la inclusión y de la justicia social. Y, mientras el espejismo y la utopía de la democracia se ha construido ante los autoritarismos y populismos de turno, Yola sigue “boconeando” (denunciando) por YouTube, sin ser *cyborg*.

Básicamente se podría definir el concepto de interseccionalidad como un modo de entender el dominio social de determinados individuos o grupos en una red sistemática de opresiones. No está completo un entendimiento feminista de un grupo particular si solo se consideraran los genitales con los que una persona nace, es fundamental también considerar componentes como la etnia, la raza y la clase. Todos esos componentes son gravitantes al hablar de ciberfeminismo (Tapia 2015, 2).

CONCLUSIÓN

El “ciberfeminismo” suramericano surge como respuesta interseccional e intersectorial al ciberfeminismo occidental producido por las mujeres del norte para entender, desde el punto de vista local y social, la producción de sentido e intersubjetividades en las redes sociales y, también, en menor medida intervenir en las redes y analizar las implicaciones del uso de la tecnologías en sus cuerpos diferenciados y situados.

En el caso de las mujeres indígenas, las cuales no se circunscriben al feminismo global, no deja de ser una voz poderosa en la palestra internacional, ahora presente en las redes sociales. Algunas mujeres indígenas, como Yolanda Mamani, han producido sus propios espacios en las redes sociales como YouTube para crear, por ejemplo, a la “Chola Bocona”, con el fin de denunciar la triple discriminación presente en la sociedad boliviana, pero también ella realiza una crítica a los medios de comunicación en general y su censura mediática.

Aunque el movimiento de mujeres indígenas cobra fuerza en la medida en que se apropien y se empoderen de los nuevos repertorios tecnológicos, todavía falta por analizar sus efectos comunitarios y la producción de narrativas en el marco de la brecha digital y las políticas públicas impulsadas por los Estados-nación en materia de ciencia y tecnología. No obstante, la sororidad o hermandad por afinidad con otros movimientos de mujeres, permitirán a las mujeres indígenas fortalecer un tejido de comunicación y consolidar una red global en contra de las agencias que las oprimen.



REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- 
- Braidotti, Rossi. 1996. Un ciberfeminismo diferente (traducción de Carolina Díaz). *Mujeres en Red. El Periódico Feminista.* <http://www.mujeresen-red.net/spip.php?article1537>. (Consultado el 15 de julio de 2019)
- Gajala, Radhika y Anapurna, Mamidipudi. 2002. Gendering process within technological environments: A cyberfeminist issue. *Rhizomes 04.* <http://www.rhizomes.net>. (Consultado el 20 de noviembre de 2019)
- Haraway, Donna Jeanne. 1995. *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinvenCIÓN de la naturaleza.* Madrid: Editorial Cátedra.
- Fernández, María y Faith, Wilding. 2003. *Situar los ciberfeminismos.* De la introducción a Domain Errors Cyberfeminist Practices (traducción por Gabriela Adelstein). Buenos Aires: SubRosa Project. Automedia.
- Ortíz Valencia, Nidia Alejandra. 2014. *Ciberfeminismo en Colombia: ¿En la desconexión o el enredamiento?* (Tesis de Maestría). Escuela de Estudios de Género, Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Colombia. Bogotá, Colombia.
- Reverter Bañón, Sonia. 2013. Ciberfeminismo: de virtual a político. *Teknokultura*, vol. 10, no. 2: 451-461. https://www.nodo50.org/mujeresred/IMG/pdf/ciberfeminismo_de_virtual_a_politico.pdf. (Consultado el 20 de noviembre de 2019)
- Tapia, Danae. 2015. Por un ciberfeminismo interseccional en América Latina. *Pillku*, no. 18. <https://pillku.org/author/danae-tapia/>. (Consultado el 20 de noviembre de 2019)
- Wilding, Faith. 2004. ¿Dónde está el feminismo en el ciberfeminismo? (traducción de Noemí Novell). *Lectora*, no. 10: 141-151.