

RECONOCIENDO LOS CUERPOS
OCULTADOS POR “LA NUBE”:
UN ENFOQUE TEOLÓGICO FEMINISTA
PARA REIVINDICAR LO QUE LAS
TECNOLOGÍAS IGNORAN

ANN HIDALGO*

* PhD en religión, ética y sociedad de Claremont School of Theology en California, Estados Unidos. Es profesora en la Escuela de Ciencias Teológicas en la Universidad Bíblica Latinoamericana, San José, Costa Rica.

Contacto: a.hidalgo@ubl.ac.cr

Recibido: 31 de marzo del 2022/ Aprobado: 25 de abril del 2022



Reconociendo los cuerpos ocultados por la “nube”: Un enfoque teológico feminista para reivindicar lo que las tecnologías ignoran

*Con agradecimiento a mi tía, Lidia Hidalgo,
por su apoyo.*

ANN HIDALGO*

Resumen: Este artículo se enfoca en la corporeidad, un concepto que cruza las evaluaciones de los impactos sociales de la tecnología y el pensamiento teológico feminista. Empieza con un análisis extendido de los problemas que surgen de las tecnologías digitales por falta de atención a lo corpóreo. El pensamiento decolonial aporta un marco para evaluar estas tecnologías y para recalcar la relación que las tecnologías tienen con el capitalismo global neoliberal. El argumento se desarrolla en tres áreas: 1) los riesgos sociales, especialmente el tecno-racismo; 2) los riesgos ambientales; y 3) los riesgos personales, incluyendo las barreras a la comunicación holística, las relaciones degradadas y el aislamiento ideológico. En la segunda parte

* PhD en religión, ética y sociedad de Claremont School of Theology en California, Estados Unidos. Es profesora en la Escuela de Ciencias Teológicas en la Universidad Bíblica Latinoamericana, San José, Costa Rica. Contacto: ahidalgo@ubl.ac.cr

del artículo, las teologías feministas aportan una perspectiva totalmente distinta sobre lo corpóreo valorando el cuerpo como lugar de revelación, reconociendo que nuestras vulnerabilidades corpóreas nos abren a una red de relaciones y recordándonos que todos seres vivientes, y toda la naturaleza, forman parte de un solo cuerpo sagrado.

Palabras clave: corporeidad, ética de la tecnología, teología feminista, tecnoracismo, medioambiente.

Abstract: This article focuses on corporeality, a concept that intersects evaluations of the social impacts of technology and feminist theological thought. It begins with an extended analysis of the problems that arise from digital technologies due to a lack of attention to the corporeal. Decolonial thought provides a framework for evaluating these technologies and highlights the relationship that these technologies have with neoliberal global capitalism. The argument explores three areas: 1) social risks, especially techno-racism, 2) environmental risks, and 3) personal risks, including barriers to holistic communication, degraded relationships, and ideological isolation. In the second part of the article, feminist theologies offer a totally different perspective on the corporeal, honoring the body as a site of revelation, recognizing that our corporeal vulnerabilities open us to a web of relationships, and reminding us that all living beings and all of nature form part of a single sacred body.

Keywords: corporeality, ethics of technology, feminist theology, techno-racism, environment.

1. INTRODUCCIÓN

En una conversación sobre la tecnología que tuvimos hace unos años, mi primo comentó que su celular era el aparato idóneo “para estar cerca de las personas que estén lejos y lejos de las personas que estén cerca”. En el momento, lo tomé como un comentario chistoso y no le di mucha importancia, pero esa observación se me ha quedado en la mente. Durante la pandemia de COVID-19, que en mi vida personal ha correspondido con un cambio de trabajo y una mudada de los Estados Unidos a Costa Rica, esa noción de la interacción entre las ventajas y los riesgos de las tecnologías de comunicación digitales ha estado muy presente en mis pensamientos.

En general, me llamaría una tecno-optimista. Como académica, me fascina ver lo que la tecnología permite con respecto a la comunicación, aprendizaje, e investigación. Encuentro el proceso de familiarizarme con plataformas o aplicaciones nuevas un rompecabezas entretenido. Y, como extranjera en un país nuevo, agradezco la facilidad con la cual puedo comunicarme con mi familia y amistades a pesar de la distancia. Pero, a la vez, me preocupan los temas que se ponen en evidencia en el uso de estas tecnologías: la pregunta de quién tiene acceso a los recursos y beneficios que estas tecnologías permiten; la preocupación que el contenido disponible tan fácilmente en todo el mundo se ha creado desproporcionadamente en los países de más poder económico y que forma una nueva colonización epistémica; la aparente capacidad de las redes sociales para magnificar los problemas sociales como el racismo, sexismo, homofobia, y otras formas de marginalización; la sospecha que el uso de las tecnologías aparentemente gratis ofrecidas por las grandes empresas en realidad nos cobra muy caro deshumanizándonos y monetizando nuestras relaciones, comunicaciones, y pensamientos; y la preocupación por el hecho de que las redes sociales promueven

relaciones sin conexión genuina, una superficialidad caracterizada por reacciones instantáneas que carecen de pensamiento profundos y discursos de odio que ponen en riesgo nuestras comunidades y democracias. Quizás no sea tan optimista como pensaba.

Dado que cada uno de estos temas fácilmente podría llenar libros enteros, este artículo se enfoca en un concepto en el cual se cruzan las evaluaciones de los impactos sociales de la tecnología y el pensamiento teológico: la corporeidad. El artículo empieza con un análisis extendido de los problemas que surgen de las tecnologías digitales por falta de atención a lo corpóreo. El pensamiento decolonial nos aporta un marco para evaluar quién dirige y beneficia más de estas tecnologías, y para recalcar la relación que la tecnología tiene con el capitalismo global neoliberal. El argumento sobre los problemas de las tecnologías digitales se desarrolla en tres áreas principales: 1) los riesgos sociales, especialmente el tecno-racismo; 2) los riesgos ambientales; y 3) los riesgos personales, incluyendo las barreras a la comunicación holística, las relaciones degradadas y el aislamiento ideológico. En la segunda parte del artículo, las teologías feministas aportan una perspectiva totalmente distinta sobre lo corpóreo, valorando el cuerpo como lugar de revelación, reconociendo que nuestras vulnerabilidades corpóreas nos abren a una red de relaciones y recordándonos que todos seres vivientes y toda la naturaleza forman parte de un solo cuerpo sagrado.

2. EL MITO DE LO INCORPÓREO

El lenguaje abstracto de la tecnología enfatiza lo incorpóreo –la nube, lo etéreo, el ciberespacio– y oculta lo físico. Este lenguaje forma parte de un mito de las tecnologías, creado y promovido por las empresas

tecnológicas que declara que el mundo virtual nos permite trascender los límites del mundo físico.

Desde un punto de vista, parece ser cierto. Desde Costa Rica puedo enviar un correo electrónico a una amiga en Corea y lo recibe en segundos. Con mi celular puedo conectarme en una video-conferencia con parientes en tres países a la vez. En la Universidad donde trabajo regularmente tenemos seminarios públicos con participantes presentando y escuchando desde una docena de países distintos. Estas tecnologías reducen el espacio geográfico y permiten la comunicación con una facilidad inimaginable hace unas décadas.

Pero, también, el mito nos dice que las tecnologías pueden jactarse por trascender no solo problemas del ámbito técnico, sino que pueden redimir nuestras sociedades, salvándonos de nuestros problemas sociales más arraigados. El mito afirma que lo virtual iguala las oportunidades. Las redes sociales permiten a cualquier persona con conexión a internet la capacidad de crear contenido y publicarlo. Supuestamente, esta capacidad puede deshacer siglos de hegemonía durante los cuales las personas con más poder económico controlaban los medios de publicación. El mito nos dice que, mientras más personas participen en el foro público virtual, más se fortalecerán nuestras democracias.

Una famosa caricatura dibujada por Peter Steiner en la revista *The New Yorker* en 1993 muestra un perro tecleando en una computadora que comenta a otro perro sentado en el piso: “En Internet, nadie sabe que eres un perro”¹. Aunque es claro que el internet haya

1 Se puede ver la imagen en la página de Wikipedia: https://es.wikipedia.org/wiki/En_Internet,_nadie_sabe_que_eres_un_perro. Vea también la discusión de la imagen en Ruha Benjamin, *Race after Technology: Abolitionist Tools for the New Jim Code* (Cambridge, UK: Polity Press, 2019), 43.

cambiado significativamente desde los años '90, cuando la mayoría del contenido existía solo en forma de texto, esta caricatura todavía circula en discusiones sobre las posibilidades de autorrepresentación en línea. El mito nos dice que podemos presentarnos como queremos, liberándonos de los prejuicios que experimentamos por consecuencia de género, raza, edad, etc.

El mito nos promete mucho, pero esto no es un nuevo acontecimiento. Adolfo Albán y José Rosero nos recuerdan que hace siglos el discurso de la modernidad occidental propone que la ciencia y la tecnología nos salvarán del sufrimiento, otorgándonos la civilización e iluminación. A la vez, Albán y Rosero recalcan que “en esta Latinoamérica de hoy, existen más de 200 millones de personas empobrecidas de las cuales el 50% están por debajo de la línea de pobreza absoluta, es decir, en condiciones de indigencia”². Claramente, el mito no logra hacer lo que promete. Es más, las empresas que diseñan y venden estas tecnologías –por más que quieran presentarse como fuerzas disruptivas– están totalmente arraigadas en el capitalismo global, y, por lo tanto, se benefician de la inequidad actual.

En su análisis de la colonialidad de la naturaleza, estos eruditos en estudios decoloniales identifican varios puntos claves para evaluar la tecnología. Una prueba definitiva muy básica proviene del antropólogo Arturo Escobar quien, hace más de veinte años, lo formuló de esta manera:

Un acercamiento inicial pero limitado lo constituye la pregunta sobre si las nuevas tecnologías –o, más bien, los procesos económicos

2 Adolfo Albán A. y José R. Rosero, “Colonialidad de la naturaleza: ¿imposición tecnológica y usurpación epistémica? Interculturalidad, desarrollo y re-existencia”, *Nómadas* 45 (2016): 31.

y sociales a que dan lugar— contribuyen a reforzar la situación de explotación del Tercer Mundo. Dada la concentración económica y de innovaciones en los países históricamente hegemónicos —así como en las clases dominantes de los países menos industrializados— la respuesta a esta pregunta tiene que ser positiva³.

Partiendo de esta sospecha de la tecnología basada en el daño potencial a los pueblos marginalizados, Albán y Rosero se enfocan en el tema de la participación en los procesos que guían las tecnologías nuevas. Citan el sociólogo venezolano Edgardo Lander, quien explica que “existe un patrón de poder mundial que nos está diseñando la vida y nosotros no estamos participando de ese diseño”⁴. Como veremos ilustrado en los ejemplos que siguen, las personas que no tienen voz ni voto en los procesos de diseño de las tecnologías no están aseguradas de que su privacidad e intereses estén protegidos. Al contrario, la probabilidad es que funcionen directamente en su detrimento. Sin embargo, la falta de representación de la diversidad humana en los procesos de diseño de las tecnologías es una manifestación del sistema más abarcador de control capitalista.

3. RIESGOS SOCIALES

Aunque el mito de la incorporeidad nos dice que las tecnologías nos permiten trascender nuestros problemas sociales, en los últimos años hemos visto una serie de incidentes que demuestran los efectos nocivos que surgen de las tecnologías de comunicación y de las redes

3 Arturo Escobar, *El final del salvaje: Naturaleza, cultura y política en la antropología contemporánea* (Bogotá: CEREC, Instituto Colombiano de Antropología, 1999), 344.

4 Albán y Rosero, “Colonialidad de la naturaleza”, 37.

sociales. Este apartado identifica la diferencia entre las personas que diseñan las tecnologías y las personas que sufren las consecuencias de los diseños inadecuados, y explora el tecno-racismo que subyace varios de estos incidentes nocivos.

El mito de la incorporeidad en las tecnologías digitales oculta dos consideraciones importantes: las personas que trabajan para crear y mantener los sistemas técnicos, y el equipo físico necesario para que las tecnologías funcionen. Fred Turner, profesor de comunicación en Stanford University, explica que es precisamente de este atributo incorpóreo que se jactan las grandes empresas de Silicon Valley. Las empresas promueven el mito de un foro incorpóreo de información que conecta y comunica sin contexto⁵. Desde el punto de vista de Turner, esta situación existe porque la mayoría de las personas con puestos más altos en las empresas tecnológicas son hombres blancos con educación formal de alto nivel⁶. De manera similar, Sara Wachter-Boettcher, escritora y crítica de las tecnologías digitales, afirma que, en la cultura de Silicon Valley, las ideas de las pocas mujeres y personas de color que trabajan en las grandes empresas rutinariamente se menosprecian a favor de las experiencias de los hombres jóvenes y blancos⁷.

En respuesta a las críticas de la falta de diversidad en la fuerza laboral, las empresas grandes en Silicon Valley han intentado presentarse

5 Fred Turner, *From Counterculture to Cyberculture: Stewart Brand, the Whole Earth Network, and the Rise of Digital Utopianism* (Chicago: University of Chicago Press, 2010), edición de Kindle loc. 146.

6 Algunas de las figuras icónicas de las grandes empresas no acabaron su título universitario, pero no era por falta de dinero u oportunidad. El punto clave es que son personas con muchos recursos económicos y no de la clase social trabajadora.

7 Sara Wachter-Boettcher, *Technically Wrong: Sexist Apps, Biased Algorithms, and Other Threats of Toxic Tech*, (New York: W.W. Norton and Company, 2018), 16.

como atentas y activamente intentando rectificar el problema. Sin embargo, los cuadros alentadores que presentan no representan necesariamente cambios significativos. Por ejemplo, la página de diversidad cultural del sitio web de Apple tiene estadísticas indicando aumentos impresionantes (entre 71% y 104%) en el empleo de mujeres y personas afro-americanas y latinas en Estados Unidos entre 2014 y 2021⁸. Lo que no se puede distinguir son los números específicos de personas. Por ejemplo, un incremento de 84% en personas afro-americanas en posiciones de liderazgo en los Estados Unidos no parece tan impresionante si los números concretos indican un incremento de 10 a 18 personas entre las 165,000 personas empleadas en el mundo⁹. Otra estadística nos informa que el 47% de las posiciones de liderazgo abiertas fueron ocupadas por mujeres, pero no establece qué porcentaje de las posiciones de liderazgo estuvieron abiertas en los años reportados.

De manera similar, en el sitio web de Google se pueden encontrar estadísticas demográficas del empleo para el 2021: las personas que Google empleó fueron 50.4% blancas, 42.3% asiáticas, 4.4% afro-americanas, 6.4% latinas, y 0.8% indígenas americanas. Las estadísticas de género indican que el 32.2% son mujeres y el 67.8% son hombres¹⁰. Lo que no se puede establecer claramente en los números que están fácilmente accesibles son cuántas personas de los grupos minoritarios están representadas entre los grupos técnicos y de liderazgo. Es posible que un porcentaje significativo de las personas de grupos minoritarios ocupen puestos de servicio, incluyendo la cafetería y el mantenimiento de las instalaciones. También, Wachter-Boettcher

8 “Inclusion and Diversity”, Apple.

9 No sugiero que estos son los números concretos. Solo quiero indicar que las estadísticas, como están presentadas, no comunican la situación claramente.

10 “Diversity”, Google.

indica que, en los puestos profesionales en las empresas de Silicon Valley, las mujeres están mejor representadas en trabajos relacionados con la comunicación –roles que son históricamente infravalorados– que en puestos técnicos o de liderazgo¹¹.

Turner hace una comparación interesante que nos brinda un vistazo de cómo los jefes de Silicon Valley se consideran a sí mismos. Turner compara los jefes a los puritanos, el grupo religioso de Inglaterra entre los siglos XVI y XVII cuya colonia en Norteamérica es considerada la fundación de la trayectoria histórica de los Estados Unidos. Dado su creencia en la predestinación, los puritanos consideraban que la riqueza era una indicación del favor de Dios y que las personas ricas eran santas. Aunque el pensamiento no es necesariamente religioso, Turner identifica una perspectiva muy parecida entre las figuras icónicas de Silicon Valley. Los líderes se creen especiales, con el poder de cambiar el mundo, y se dan a sí mismos una importancia que ellos no reconocen en las personas “ordinarias” que los rodean. Desde esta perspectiva, el paso a considerar que el 90% del dinero debe estar concentrado en las manos del 1% de las personas es muy corto.

El mito nos dice que podemos comunicar conectando nuestras mentes sin considerar nuestros cuerpos, pero este intento a la vez socava lo que es el ser humano –el nexo de cuerpo, mente y espíritu. Reducir a la persona humana a sus capacidades intelectuales lo que pretende es que podamos ignorar al mundo político, dentro del cual pertenecer a una raza, etnia o género específico tiene consecuencias significativas para la vida.

11 Wachter-Boettcher, *Technically Wrong*, 20.

4. TECNO-RACISMO

En su libro notable, *Algorithms of Oppression*, Safiya Noble examina cómo los prejuicios en contra de personas de color existen en los fundamentos de un proceso tecnológico muy básico, el buscador. Experta en ciencias informáticas, Noble analiza este fenómeno, y, más ampliamente, cómo el internet genera y mantiene el racismo, especialmente la anti-negritud.

Noble explica que cuando estamos en línea interactuamos constantemente con programas que usan algoritmos predictivos. Ella afirma que la discriminación existe a nivel del código informático y en la inteligencia artificial que guía los servicios y productos digitales que usamos diariamente:

Aunque frecuentemente pensamos que términos como “macrodatos” [“big data”] y “algoritmos” son benignos, neutrales u objetivos, no lo son. Las personas que hacen estas decisiones [de diseño] tienen todo tipo de valores, muchos de los cuales abiertamente promueven el racismo, el sexismo, y nociones falsas de meritocracia, que está bien documentado en estudios de Silicon Valley y otros centros de tecnología¹².

Noble narra una anécdota de la experiencia que lanzó su proyecto de investigación. Un día en 2010 estaba cuidando a su hijastra y sobrinas, y decidió hacer una búsqueda en Google para encontrar algo interesante para entretener a las niñas. Tecleó “black girls” (niñas

12 Safiya Umoja Noble, *Algorithms of Oppression: How Search Engines Reinforce Racism* (New York: New York University Press, 2018), 1-2.

negras) y el primer resultado que surgió fue un sitio de pornografía¹³. Años de investigación subsecuente la han convencido de que este resultado no fue un fallo técnico accidental; más bien, Noble insiste en que el racismo y el sexismo forman parte de la estructura de nuestras tecnologías. Es más, las empresas manifiestan un comportamiento de negligencia hacia estas situaciones, precisamente porque ganan dinero del racismo y del sexismo en forma directa¹⁴. Noble acuñó el término opresión algorítmica para describir a esta situación.

Generalmente usamos estas tecnologías en casi todas las instituciones de nuestras sociedades –bibliotecas, escuelas, universidades, agencias gubernamentales, iglesias– como si estas herramientas carecieran de consecuencias políticas, sociales, y económicas¹⁵. Noble insiste en que necesitamos examinar estas tecnologías más críticamente y rechazar justificaciones que intentan explicar resultados ofensivos o dañinos como fallos técnicos sin importancia. Si en 2015 las aplicaciones de reconocimiento facial de Google estaban etiquetando a personas Afro-Americanas como simios, llamarlo un fallo técnico implica que la lógica fundamental del sistema está en buen estado y que esta ocurrencia desafortunada no se podría haber predicho. Al contrario, Noble argumenta que la lógica fundamental del sistema es problemática y repetidamente produce resultados nocivos.

En el documental *Coded Bias*, la investigadora Joy Buolamwini diseña un experimento que hace eco al título del famoso libro de Franz Fanon, *Piel negra, máscaras blancas*¹⁶. Trabajando en el prestigioso MIT

13 Noble, *Algorithms of Oppression*, 3.

14 Noble, *Algorithms of Oppression*, 5.

15 Noble, *Algorithms of Oppression*, 9.

16 *Coded Bias*, dirigida por Shalini Kantayya (New York: 7th Empire Media, 2020), streaming video Netflix.

Media Lab, Buolamwini analiza los sistemas de reconocimiento facial y los problemas que estos sistemas tienen con reconocer personas de piel oscura. Buolamwini personalmente demuestra en el documental que el sistema no reconoce su cara. Primero piensa que quizá necesite más luz directa, pero nada cambia cuando enciende varias lámparas de luminosidad intensa y las apunta directamente a su cara. El sistema simplemente no identifica los contornos de su cara: no hay nadie ahí. Buolamwini entonces usa un molde de su cara para crear una máscara blanca de plástico. Cuando intenta el proceso de nuevo con la máscara en frente de su cara, instantáneamente el sistema la “ve”, mide las distancias entre sus rasgos, y reproduce una imagen de su cara en la pantalla. Con la máscara blanca puesta, Buolamwini existe y puede ser reconocida.

Noble también narra los resultados de una campaña de la Organización de las Naciones Unidas en 2013 en la cual publicaron los resultados de búsquedas autocompletadas por Google. La campaña contiene imágenes de las caras de mujeres con un letrero representando la búsqueda de Google cubriéndoles las bocas. Cada letrero empieza con una frase y demuestra las opciones sugeridas por la herramienta de autocompletar. Los resultados traducidos siguen:

Las mujeres no pueden: manejar, ser obispas, inspirar confianza, hablar en la iglesia.

Las mujeres no deben: tener derechos, votar, trabajar, boxear.

Las mujeres deben: quedarse en casa, ser esclavas, estar en la cocina, no hablar en la iglesia.

Las mujeres necesitan: ser puestas en su lugar, saber su lugar, ser controladas, ser disciplinadas¹⁷.

17 La campaña original se condujo en inglés. “UN Women Ad Series Reveals Widespread Sexism”, *UN Women* 21 (2013).

Noble indica que la campaña misma reafirma la idea de que los resultados de la búsqueda de Google son meramente un espejo reflejando las creencias de las personas en la sociedad y pasa por alto la responsabilidad de Google en el diseño de la herramienta de búsqueda y el algoritmo que empuja ciertos resultados a los primeros lugares¹⁸. Noble pregunta, ¿son estos resultados la mejor información? ¿Para quién? Y, ¿cómo puede ser que estos ejemplos horribles, racistas y sexistas, sean tan comunes y, a la vez, evoquen tan poca crítica pública?¹⁹.

Después de analizar los resultados (poco sorprendentes) de palabras de búsqueda como belleza y fealdad, nombres de carreras y títulos profesionales, etc., Noble concluye que Google refleja y a la vez construye marcos hegemónicos que marginalizan a las mujeres y a las personas de color. Dado que Google prioriza los resultados que promueven sus intereses financieros y la publicidad pagada, los resultados representan los intereses de los grupos que actualmente tienen más recursos y que más fácilmente pueden pagar para elevar su posición en los resultados.

La profesora de comunicación y estudios de género Jessa Lingel también critica los algoritmos de búsqueda y personalización, enfocando sus investigaciones en la equidad de los resultados. Lingel examina la función de los brókeres de información, las compañías intermediarias entre las redes sociales y las empresas que compran publicidad. Estos brókeres recopilan datos personales de usuarios usando fuentes públicas y la historia de sus acciones previas en línea para crear un perfil individualizado que permite el marketing personalizado.

18 Noble, *Algorithms of Oppression*, 16.

19 Noble, *Algorithms of Oppression*, 18.

Este proceso permite, por ejemplo, que una persona usando Facebook vea anuncios para restaurantes cerca de donde vive, o, si recientemente ha buscado zapatos en una tienda en línea, Facebook le mostrará más anuncios de zapatos. Por un lado, este proceso parece razonable. Una mujer vegetariana de 35 años que hace yoga quizás tendría más interés en el anuncio de una nueva tienda de alimentos saludable en su vecindario que en otra cosa. Pero lo que preocupa a Lingel es que estos anuncios personalizados pueden excluir a las personas que no están en el grupo meta. Si una persona no pertenece al grupo meta por razones de género, raza, edad, etc., es muy probable que no vea información sobre cómo pedir un préstamo en el banco para comprar una casa, o no vea la información necesaria para solicitar la entrada para estudiar en una universidad prestigiosa.

Lingel adopta el término estadounidense “redlining” (demarcar con línea roja) para describir esta situación²⁰. Redlining es una práctica discriminatoria que niega servicios a las personas de grupos minoritarios basada en los barrios en donde viven. El término fue acuñado en los años ’60 para describir las prácticas de los bancos que no querían servir a los clientes afro-americanos, y de este modo limitaban su acceso a los mejores barrios. Lingel adopta este término porque identifica el mismo fenómeno reproduciéndose en internet. Usando los datos personales de los usuarios, la personalización del contenido que las personas ven cuando entran a las redes sociales o cuando hacen búsquedas puede funcionar para alejar a miembros de los grupos “indeseables”.

20 Jessa Lingel, “The Internet Has Gentrified – Here’s What We Can Do About It”, *The Reboot* 18 (2021).

5. RIESGOS AMBIENTALES

Hay consecuencias significativas de no reconocer que la tecnología está arraigada en la cultura material. Para funcionar, la tecnología depende de una infraestructura completa de aparatos hechos de minerales, vidrios y plásticos; dispositivos, alambres, cables subterráneos y submarinos, redes de servidores y la energía para hacerlo funcionar. En el momento que empezamos una conversación por teléfono, toda esta infraestructura desaparece de nuestra percepción (si es que la teníamos en conciencia antes) en la inmediatez de nuestra conexión con otra persona; pero, no por eso, deja de existir o de tener costos ambientales.

La nube no está en el cielo. Está en el fondo del océano²¹. La profesora de los medios, cultura y comunicación, Nicole Starosielski, explica que el único momento en que el internet está en el aire es durante el último salto desde el router hacia la computadora o desde la antena de telefonía móvil hacia el celular. Casi todas de nuestras tecnologías de comunicación se envían por cables de fibra óptica que se encuentran bajo tierra o cruzando el planeta debajo de los océanos.

Turner describe las redes de servidores (en inglés, “server farms”) como miles de computadoras interconectadas para permitir el funcionamiento y respaldar los datos de las grandes empresas e internet. Estas redes de servidores funcionan las 24 horas del día y usan tremendas cantidades de energía para cumplir sus funciones y mantenerse a una temperatura apropiada. Normalmente están ubicadas en áreas rurales, fuera de la vista, y cercanas al agua fresca para mantener una temperatura moderada. Aunque no contaminen

21 Nicole Starosielski, *The Undersea Network* (Durham: Duke University Press, 2015), 4.

el medio ambiente de la misma manera que una fábrica que expulsa productos químicos, las redes de servidores contribuyen directamente al calentamiento global expulsando calor, e indirectamente dado a su uso de energía. Las criptomonedas, incluyendo Bitcoin y otras, usan enormes cantidades de energía, y, por eso, son responsables de dejar significativas huellas de carbono.

Un estudio de la Universidad de Bristol en el Reino Unido midió el “desperdicio digital” de la plataforma YouTube. El investigador principal, Chris Preist, explicó que muchas personas usan la plataforma de YouTube para oír música sin mirar el video. Con su equipo de investigadores, Preist estimó que la cantidad de energía que se usa para enviar videos (en estos casos, no deseados) a través de las redes en un año es el equivalente a las huellas de carbono de 30,000 casas en el Reino Unido a lo largo de un año²². Simplemente eliminar el video cuando no es deseado representaría un impacto ambiental significativo.

Pensar la tecnología solamente en términos de lo incorpóreo oculta los daños reales al medio ambiente. Cada dispositivo representa una cadena de suministro que incluye minería, construcción y transporte. Y para hacer funcionar ese dispositivo se requiere energía y la red física que soporta el flujo de datos. Starosielski nos advierte que “si solamente pensamos internet como un ambiente virtual, entonces nuestra concepción de cómo cambiarlo solamente dependerá de cambiar el mundo virtual”²³. Tenemos que reconocer el mundo material que apoya internet para ser conscientes de las políticas que gobiernan el mundo tangible. Las industrias que fabrican nuestros dispositivos y la

22 “Rethinking digital service design could reduce their environmental impact”, University of Bristol.

23 Starosielski, *The Undersea Network*, 233.

construcción necesaria para hacer que internet funcione interactúan con ecologías locales. Y como en tantos procesos en el sistema capitalista, los daños no se distribuyen por igual a los beneficios.

Mientras más se expanda internet, más infraestructura será necesaria— más hardware, más dispositivos, más cables, más redes de servidores— y más energía para hacer funcionar a los aparatos y para mantener la temperatura adecuada en las instalaciones. Es esencial tener en cuenta el mundo material que apoya la vida digital y visibilizar las consecuencias ambientales que el uso de estas tecnologías trae.

6. RIESGOS PERSONALES

Además de los considerables desafíos sociales y ambientales ocasionados por el uso de las tecnologías digitales, hay problemas que existen a nivel personal. Tiffany Petricini, experta en la ética de la comunicación, describe algunos de los problemas que surgen cuando la comunicación se limita a formas virtuales. Ella explica que cuando estamos con otras personas a través de medios virtuales, nuestra presencia se reduce. Si hablamos solamente de comunicación escrita, como los mensajes de texto, perdemos la comunicación no verbal, incluyendo el contacto visual y el sentido del tacto, dos fenómenos que en la comunicación presencial provocan respuestas fisiológicas. Petricini nos recuerda que “todo lenguaje es hermenéutico y requiere interpretación”, pero estos actos de interpretación se complican si no tenemos suficiente información²⁴. La falta de la comunicación no

²⁴ Tiffany Petricini, *Friendship and Technology: A Philosophical Approach to Computer Mediated Communication* (New York: Routledge, 2022), 75.

verbal que experimentamos cuando nos comunicamos virtualmente puede aumentar malentendidos y hasta provocar hostilidad.

Petricini describe tres situaciones problemáticas que nuestros medios de comunicación actual promueven. La primera está relacionada con la presencia reducida que se experimenta en formas de comunicación escrita como los mensajes de texto. Cuando leemos e interpretamos un mensaje, particularmente uno muy breve, nuestra interpretación del mensaje surge desde nuestra experiencia propia. No tenemos en cuenta la experiencia de la persona porque carecemos de información relevante. Si hemos recibido un mensaje de cinco o seis palabras, frecuentemente no podemos entender el contexto inmediato de la persona que escribe. Podemos imaginar un contexto, pero, si nos equivocamos, fácilmente creamos malentendidos y confusión. En estas circunstancias, nuestras interpretaciones necesariamente se basan en nuestros pensamientos y no en las experiencias de la otra persona. Petricini explica:

Ya sea a través de texto, video o audio, nos encontramos con otras personas de forma filtrada. Cuanto más eliminamos a la otra persona de la totalidad de nuestros sentidos, más confiamos en nuestras habilidades interpretativas para completar nuestra comprensión de ella y menos confiamos en la información comunicada por ella²⁵.

La segunda barrera a la comunicación eficaz que describe Petricini se refiere a las relaciones poco profundas, en particular, las relaciones parasociales. Petricini explica que estas relaciones, documentadas por primera vez por los sociólogos Richard Wohl y Donald Horton en 1956, empezaron en la época de la televisión cuando las

25 Petricini, *Friendship and Technology*, 72.

personas espectadoras seguían la carrera de una persona famosa y se imaginaban que tenían una relación con esa persona²⁶. Quizás la persona espectadora sabía mucho sobre la vida y carrera de la persona famosa, pero en realidad es una relación imaginada, unidireccional. Petricini advierte que la prevalencia de los “influencers” en internet, personas que tienen muchas otras siguiéndolas en las redes sociales y que piensan tener autoridad para recomendar o promocionar productos o servicios, promueve estas relaciones parasociales. Las personas seguidoras sienten como si tuvieran una amistad con la persona famosa, pero el sentimiento no es recíproco.

La tercera situación está relacionada con el filtro burbuja, un término acuñado por Eli Pariser para describir las consecuencias del uso de algoritmos en las páginas web para personalizar el resultado de las búsquedas. Pariser advierte que los algoritmos predicen el comportamiento en línea del usuario basado en su comportamiento en el pasado. “Como resultado, los usuarios son apartados de información que no concuerda con sus puntos de vista y se mantienen aislados en burbujas ideológicas y culturales”²⁷. Esto, a su vez, contribuye a un estado de aislamiento intelectual.

El filósofo canadiense David Morris, quien se especializa en las obras de Merleau-Ponty, explica las consecuencias del filtro burbuja con más detalle usando el análisis de la percepción del filósofo francés. Para Merleau-Ponty la experiencia de encontrarse con un objeto nuevo requiere esfuerzo porque siempre hay algo que sobrepasa las capacidades

26 Petricini, *Friendship and Technology*, 61.

27 “Filtro burbuja”, Wikipedia, editado por última vez el 23 de diciembre de 2021, https://es.wikipedia.org/wiki/Filtro_burbuja. Vea también, Eli Pariser, *The Filter Bubble: How the New Personalized Web Is Changing What We Read and How We Think* (New York: Penguin Books, 2014).

de la persona que está percibiendo. Siempre hay algo que resiste un conocimiento completo. Morris contrasta este proceso de percibir con la experiencia que tenemos cuando los algoritmos nos sirven contenido que está de acuerdo con nuestra manera de pensar. En esta circunstancia, el objeto de nuestra percepción no nos resiste en el sentido que Merleau-Ponty propone. En vez de enfrentar realidades que nos desafían, los algoritmos nos presentan con el contenido que ellos anticipan que queremos ver. No vamos a enfrentar cosas que exigen responsabilidad de nuestra parte, sino cosas que nos caen bien. En una metáfora colorida, Morris compara el contenido predecible del internet al consumo de una dieta consistente solo en postres en lugar de una dieta variada, más nutritiva. Dice que es el equivalente epistémico a la comida chatarra²⁸.

Petricini nos recuerda que si interactuamos menos con personas de origen y experiencias distintas en la vida física o en nuestras comunicaciones en las redes, aumenta la dificultad de imaginar y apreciar visiones del mundo distintas de la nuestra. Si estamos siempre en la compañía de personas semejantes esto reduce nuestra capacidad de entender las experiencias de otras personas.

7. TEOLOGÍAS FEMINISTAS

El mito de lo incorpóreo sugiere que la tecnología nos permite trascender los límites de la vida corpórea. Los metaversos, que han recibido tanta atención pública en el último año, son un ejemplo extremo, explícitamente promoviendo la perspectiva que un mundo

28 Nora Young, entrevista con David Morris, “Next Big Thing – Space and Time”, *Spark*, podcast audio, 25 de febrero de 2022.

virtual inmersivo sería una “metáfora del mundo real, pero sin las limitaciones físicas o económicas allí impuestas”²⁹. Sin embargo, este artículo enumera una larga lista de riesgos que se hacen realidad en nuestras sociedades por medio de las tecnologías que carecen de diversidad (demográfica, geográfica y económica) entre las personas diseñadoras y los jefes de empresas.

Si el mito tecnológico no le presta atención a lo corpóreo, o activamente intenta ocultarlo, las teologías feministas nos brindan una perspectiva opuesta. Una de las críticas centrales de las teologías feministas rechaza la idea racionalista de que la mente es superior al cuerpo³⁰. Este dualismo jerárquico, legado de la Ilustración europea de los siglos XVII y XVIII, se percibe como una barrera al reconocimiento de la realidad holística que las personas humanas somos un conjunto integrado de cuerpo, mente y espíritu.

Aunque históricamente la teología había evaluado el cuerpo como algo pasajero o como fuente de pecado, las teólogas feministas reivindicaron el cuerpo y lo hacen un tema central del pensamiento teológico. Desde el soplo con el cual Dios infunde de vida al polvo de la tierra hasta la misma encarnación, las teologías feministas perciben y celebran el profundo valor y sentido que Dios asigna a lo corpóreo. Por eso, las feministas se han propuesto elaborar nuevos pensamientos teológicos que no tengan consecuencias nocivas para las mujeres y los miembros de otros grupos marginalizados, cuyos cuerpos están marcados por sus diferencias de los hombres blancos, que se han considerado la norma de la humanidad.

29 “Metaverso”, Wikipedia, editado por última vez el 28 de marzo de 2022, <https://es.wikipedia.org/wiki/Metaverso>.

30 O, en la versión teológica, que el espíritu es superior al cuerpo.

El mundo tecnológico intenta convencernos de que en línea nuestros cuerpos no importan, que no tiene significancia nuestro género, raza, etnia y edad (y aún especie, si recordamos la caricatura de Steiner). Al contrario, las teólogas feministas argumentan que estos atributos tienen valor precisamente porque tienen consecuencias profundas en nuestras sociedades y en nuestras vidas cotidianas. El pertenecer a un sector marginalizado resulta un sufrimiento, y por eso va en contra de la visión de la vida plena que Jesús desea para todas las personas. Pero, si bien los atributos particulares de cada grupo pueden ocasionar sufrimiento, también las teólogas feministas nos recuerdan que esta diversidad se puede celebrar por su capacidad de profundizar y enriquecer la vida humana.

La sospecha de las ideologías e instituciones dominantes en nuestras sociedades forma una parte fundamental del pensamiento feminista. De importancia particular para evaluar a las consecuencias sociales de la tecnología, es el reconocimiento de que el capitalismo global neoliberal necesariamente escoge a unos pocos como los beneficiarios y asigna a la gran mayoría de las personas como víctimas del sistema. Esta dinámica está claramente en evidencia en las tecnologías digitales actuales. Desde un punto de vista teológico, la vida creada por el sistema económico capitalista está en conflicto con una visión teológica de la persona humana creada a imagen y semejanza de Dios, una crítica que la teología de la liberación latinoamericana ha hecho por décadas.

Las teólogas feministas insisten en que el cuerpo debe ser entendido como un lugar de revelación. La teóloga y biblista colombiana Maricel Mena López explica que es desde nuestros cuerpos que experimentamos el mundo, y es a través de nuestras experiencias que Dios se hace presente en la vida cotidiana. Por eso, ella afirma que es a partir de nuestros cuerpos que se inician nuevos espacios donde

acontece la salvación³¹. En un artículo sobre la hermenéutica bíblica negra feminista, Mena López describe que este reconocimiento de los cuerpos de mujeres negras como lugar de revelación es una protesta en contra a los mensajes y prácticas que marginalizan, y a la vez, una nueva valoración de las mujeres negras como seres amados por Dios. Ella explica:

En respuesta a una sociedad que desvalorizó el cuerpo de mujer negra y de una teología que durante años consideró impensable el hecho de que este cuerpo negro, “cuerpo de pecado”, fuera lugar de revelación, las mujeres negras reivindican sus cuerpos como espacios sagrados de revelación³².

Aún más, la teóloga Silvia Regina de Lima Silva aporta que el saber corporal y experiencial, este saber que surge de las particularidades de cada persona, nos ofrece una herramienta para desafiar el sistema opresor. Ella explica que este saber “desenmascara la falacia del saber neutral que pretendía ser un saber desencarnado, sin cuerpo, por lo tanto ‘universal’”³³.

En su libro, *Enfleshing Freedom: Body, Race, and Being*, la teóloga estadounidense M. Shawn Copeland ofrece esta frase intrigante: “el cuerpo provoca la teología”³⁴. Copeland articula una antropología

31 Maricel Mena López, “Hermenéutica bíblica negra feminista”, Centro Afrocolombiano de Espiritualidad y Desarrollo Integral.

32 Mena López, “Hermenéutica bíblica negra feminista”, 3.

33 Silvia Regina de Lima Silva, “Abriendo Caminos, Teología Feminista y Teología Negra Feminista Latinoamericana”, *Revista Magistro: Revista do Programa de Pós-Graduação em Letras e Ciências Humanas* 1, n.º 1 (2010): 88.

34 M. Shawn Copeland, *Enfleshing Freedom: Body, Race, and Being* (Minneapolis: Fortress Press, 2010), 7.

teológica que comienza con el cuerpo de las mujeres negras como lugar y mediación de la revelación divina para interrogar las fuerzas opresivas que han dado forma a la comprensión histórica, cultural y religiosa de la persona humana. Copeland investiga cómo el cuerpo media y define las relaciones, y, a la vez, clama por la transformación de las prácticas sociales. Al comenzar su análisis teológico desde los cuerpos de las mujeres negras, Copeland desafía la hegemonía de las perspectivas religiosas y culturales que históricamente han sido dominantes y que todavía funcionan en detrimento de las mujeres negras en el presente.

Mientras afirma que somos nuestros cuerpos, Copeland insiste en que siempre hay más en el ser humano que el aspecto físico. Es este “más” lo que la inspira a identificar el cuerpo como lugar de la actividad divina. Ella explica que “en y a través de la encarnación, las personas humanas, captamos y realizamos nuestra libertad esencial mediante el compromiso y la comunión con otros seres encarnados”³⁵.

La antropología teológica debe ocuparse de los cuerpos debido a las actitudes racistas, sexistas y xenófobas que prevalecen en el pensamiento occidental. La vida de Jesús es la motivación central de Copeland para llamar la atención sobre los cuerpos: “En memoria de su cuerpo, en memoria de las víctimas del imperio, al servicio de la vida y del amor, la antropología teológica debe protestar contra cualquier palabra imperial [...] que desestime su cuerpo [el de Jesús] y busque la profanación de los cuerpos humanos”³⁶.

Copeland reconoce que basar sus reflexiones teológicas en la experiencia corporal corre el riesgo de fragmentar la experiencia humana. Ella

35 Copeland, *Enfleshing Freedom*, 8.

36 Copeland, *Enfleshing Freedom*, 57.

explica que cualquier formulación de la antropología teológica que tome el cuerpo en serio “corre el riesgo de absolutizar o fetichizar lo que se puede ver (raza y sexo), construir (género), representar (sexualidad), expresar (cultura) y regular (orden social)”³⁷. Sin embargo, la relación entre estos cuerpos dominados en el contexto del imperio y el cuerpo de Jesús, igualmente subyugado, hace necesario el riesgo.

Copeland ilustra este punto usando como ejemplo la experiencia de Fatima Yusif, una inmigrante somalí en Italia que dio a luz sin ayuda al costado de la carretera mientras una multitud se burlaba de ella. Ella explica: “A través del amor encarnado y el sacrificio de sí mismo, Cristo hace suyo el despreciado cuerpo de Fatima Yusif. En solidaridad, comparte su sufrimiento y angustia. En su cuerpo, en su carne, también Cristo ha conocido el escarnio y la vergüenza”³⁸. Copeland identifica la situación como potencial de una praxis de solidaridad entre Yusif y la multitud, si la gente viera con la perspectiva del Cristo crucificado.

Al igual que Copeland, la teóloga Stephanie Paulsell cree que la encarnación es un don sagrado. Desde su comprensión de los aspectos centrales de las Escrituras y la teología cristiana, incluyendo la creación, la encarnación, la resurrección y la eclesiología, Paulsell considera las siguientes afirmaciones centrales para una práctica que honra el cuerpo: “Que Dios creó buenos nuestros cuerpos. Que Dios habitó plenamente en un cuerpo humano vulnerable. Que en la muerte Dios nos recoja, con cuerpo y todo. Que a través de nuestros cuerpos participamos en la actividad de Dios en el mundo”³⁹.

37 Copeland, *Enfleshing Freedom*, 56-57.

38 Copeland, *Enfleshing Freedom*, 95, 99.

39 Stephanie Paulsell, *Honoring the Body: Meditations on a Christian Practice* (Minneapolis: Fortress Press, 2019), 15.

La responsabilidad de honrar a la creación de Dios está reflejada en la atención y el cuidado que se le da al propio cuerpo o al cuerpo de otra persona. Asimismo, las prácticas de cuidado y atención a las necesidades diarias del cuerpo (tradicionalmente consideradas responsabilidades de las mujeres) pueden ser una oportunidad para reflexionar y profundizar la relación con Dios. Paulsell propone realizar acciones cotidianas, como comer, bañarse, hacer ejercicio y descansar, con atención a sus dimensiones sagradas. Honrar a la imagen de Dios dentro del propio cuerpo o dentro de los cuerpos de los demás puede transformar las actividades cotidianas en encuentros con lo sagrado.

Como Copeland, Paulsell quisiera que la imaginación teológica mantuviera unidos los cuerpos heridos con el cuerpo herido de Jesús. Responder con cuidado a las necesidades de los demás nos permite reconocer y reverenciar la imagen de Dios dentro de estos cuerpos específicos y en todos los cuerpos. Paulsell identifica un vínculo entre la vulnerabilidad del cuerpo y su sacralidad. La vulnerabilidad del cuerpo y las necesidades diarias llevan a las personas a la comunión y conexión con los demás. Aunque la vulnerabilidad corporal pueda parecer una restricción o un límite, Paulsell sugiere que nuestras vulnerabilidades nos abren a una red de relaciones. Compartir una comida con familiares o amistades no solo nos conecta con estas personas, también nos vincula con todos los responsables de cultivar, preparar y poner a nuestra disposición los alimentos. Ella explica que es “a través de las necesidades de nuestros cuerpos, que Dios nos abre unos a otros”⁴⁰.

Finalmente, para ampliar el pensamiento sobre el cuerpo, la teóloga ecofeminista Judy Resz nos recuerda que la metáfora central del

40 Paulsell, *Honoring the Body*, 48.

ecofeminismo es el cuerpo. Todas las personas, todos los seres vivientes, toda la naturaleza “formamos parte de un solo Cuerpo Sagrado”⁴¹. Esta perspectiva nos invita a reconocer los vínculos que nos conectan como comunidad humana y también como comunidad terrestre. La teología ecofeminista nos asegura que todas personas tienen valor intrínseco por ser parte del cuerpo místico de Cristo. Pero también, la cosmovisión reconoce el valor de todos los cuerpos vivientes (animales, plantas, bacterias) y todo lo que existe en este mudo físico, material (la tierra, el agua, el aire). Un entendimiento central del ecofeminismo es que las personas humanas no son los únicos seres a quienes Dios ama y para quienes Dios está presente. La comunidad entera tiene valor y cada entidad tiene su lugar en las redes de conexión.

8. CONCLUSIÓN

Este artículo ha explorado los problemas que surgen de las tecnologías digitales por falta de atención a lo corpóreo, considerando los riesgos sociales, ambientales y personales. Estos problemas, lejos de ser manifestaciones particulares del ámbito técnico, reflejan el sistema capitalista neoliberal que acepta el sacrificio de las vidas de las personas marginalizadas del mundo, de la gran mayoría, por el beneficio de las pocas personas en posiciones de poder dominante. Al contrario, la perspectiva teológica feminista nos permite repensar estas relaciones, ofreciendo herramientas ideológicas y prácticas para reconocer el valor de lo corpóreo e imaginar un mundo virtual distinto.

41 Judy Ress, “Espiritualidad ecofeminista en América Latina”, *Investigaciones Feministas* 1 (2010): 112.

¿Cuáles pasos concretos nos ayudarían a imaginar y crear este mundo virtual renovado?

Podemos educarnos. Wachter-Boettcher identifica como problemático que pocas personas públicas se sientan con conocimiento suficiente para criticar las tecnologías que usamos diariamente. Ella advierte que “cuanto más todos en el exterior [de la industria] vean la tecnología como magia y los programadores como genios, más la industria podrá seguir haciendo lo que quiera”⁴².

Este artículo pretende abrir una conversación conectando las tecnologías digitales y sus propios análisis de los problemas éticos relativos a los impactos sociales con el discurso teológico feminista para nombrar los problemas que existen en el sistema actual. Si reconocemos que las tecnologías no son ni mágicas ni inevitables, podemos prestar atención a nuestras experiencias personales en línea y reconocer que resultados nocivos no son necesariamente fallas técnicas inocentes. Podemos aprender de las experiencias de otras personas, particularmente de las que pertenecen a grupos marginados.

Podemos protestar por las injusticias. Mi opinión no le importa en lo más mínimo a las grandes empresas tecnológicas, pero sí las opiniones públicas. Si identificamos problemas recurrentes que perjudican a personas marginadas, tenemos la responsabilidad de unir nuestras voces en protesta. Personas que compran productos y servicios pueden influenciar sobre las empresas cuando se organizan. Si reconocemos la presencia de Dios en cada persona, no podemos aceptar un sistema que causa sufrimiento a los grupos marginados. Así como también podemos escoger productos y servicios con menos impacto ambiental.

42 Wachter-Boettcher, *Technically Wrong*, 9.

Podemos ofrecer una perspectiva alternativa. Teniendo nuestra fe en la mente y en nuestros corazones podemos anunciar un mundo en el cual cada cuerpo tiene valor. En términos de las tecnologías digitales, quizá este sea un mundo en el cual un conjunto de personas diversas diseñe las aplicaciones y servicios, en el cual la información esté igualmente disponible a todas las personas, y en el cual se promueva la comunicación auténtica. En este mundo renovado podemos reconocer a las “no personas” creadas por el sistema capitalista como personas amadas por Dios. Y podemos ver, reconocer y apreciar a los cuerpos ocultos por la nube.

BIBLIOGRAFÍA

- Albán A., Adolfo y José R. Rosero. “Colonialidad de la naturaleza: ¿imposición tecnológica y usurpación epistémica? Interculturalidad, desarrollo y re-existencia”. *Nómadas* 45 (2016): 27-41. <http://nomadas.ucentral.edu.co/index.php/inicio/2295-violencias-civilizatorias-y-potencias-interculturales-nomadas-45/881-colonialidad-de-la-naturaleza-imposicion-tecnologica-y-usurpacion-epistemica-interculturalidad-desarrollo-y-re-existencia>
- Benjamin, Ruha. *Race after Technology: Abolitionist Tools for the New Jim Code*. Cambridge, UK: Polity Press, 2019.
- Copeland, M. Shawn. *Enfleshing Freedom: Body, Race, and Being*. Minneapolis: Fortress Press, 2010.
- De Lima Silva, Silvia Regina. “Abriendo Caminos, Teología Feminista y Teología Negra Feminista Latinoamericana”. *Revista Magistro: Revista do Programa de Pós-Graduação em Letras e Ciências Humanas* 1, n.º 1 (2010): 82-96.
- “Diversity”. Google. <https://diversity.google/annual-report/representation/>
- Escobar, Arturo. *El final del salvaje: Naturaleza, cultura y política en la antropología contemporánea*. Bogotá: CEREC, Instituto Colombiano de Antropología, 1999. <https://antroporecursos.files.wordpress.com/2009/03/escobar-a-1999-el-final-del-alvaje.pdf>
- “Inclusion and Diversity”. Apple. <https://www.apple.com/diversity/>
- Kantayya, Shalini, dir. *Coded Bias*. New York: 7th Empire Media, 2020. Netflix.
- Lingel, Jessa. “The Internet Has Gentrified – Here’s What We Can Do About It”. *The Reboot* 18 (2021), <https://thereboot.com/the-internet-has-gentrified-heres-what-we-can-do-about-it/>
- Mena López, Maricel. “Hermenéutica bíblica negra feminista”. Centro Afrocolombiano de Espiritualidad y Desarrollo Integral.

- Noble, Safiya Umoja. *Algorithms of Oppression: How Search Engines Reinforce Racism*. New York: New York University Press, 2018.
- Pariser, Eli. *The Filter Bubble: How the New Personalized Web Is Changing What We Read and How We Think*. New York: Penguin Books, 2014.
- Paulsell, Stephanie. *Honoring the Body: Meditations on a Christian Practice*. Minneapolis: Fortress Press, 2019.
- Petricini, Tiffany. *Friendship and Technology: A Philosophical Approach to Computer Mediated Communication*. New York: Routledge, 2022.
- Ress, Judy. “Espiritualidad ecofeminista en América Latina”. *Investigaciones Feministas* 1 (2010): 111-124.
- “Rethinking digital service design could reduce their environmental impact”. University of Bristol <http://www.bristol.ac.uk/news/2019/may/rethinking-digital-service-design-.html>.
- Starosielski, Nicole. *The Undersea Network*. Durham: Duke University Press, 2015.
- Turner, Fred. *From Counterculture to Cyberculture: Stewart Brand, the Whole Earth Network, and the Rise of Digital Utopianism*. Chicago: University of Chicago Press, 2010.
- “UN Women Ad Series Reveals Widespread Sexism”. *UN Women* (2013), <https://www.unwomen.org/en/news/stories/2013/10/women-should-ads>
- Wachter-Boettcher, Sara. *Technically Wrong: Sexist Apps, Biased Algorithms, and Other Threats of Toxic Tech*. New York: W.W. Norton and Company, 2018.
- Young, Nora. Entrevista con David Morris. “Next Big Thing – Space and Time”. *Spark*. Podcast audio, 25 de febrero de 2022. <https://www.cbc.ca/listen/live-radio/1-55-spark/clip/15897357-535-next-big-thing-space-time>

Artículo recibido: 31 de marzo del 2022

Artículo aprobado: 25 de abril del 2022