

En busca de las hacker: apuntes para una tecnología crítica a raíz de la pandemia

Por Irene Soria Guzmán*

*Dedicada a las ovejas [eléctricas] negras
con las que sueñan las cyborgs.*

*Aunque la halles pobre, Ítaca no te ha engañado.
Así, sabi[a] como te has vuelto, con tanta experiencia,
entenderás ya qué significan las Ítacas.*

Constantino Cavafis

INIT

De cara a los escenarios distópicos que se apoderaron de la realidad mundial durante la pandemia del coronavirus en 2020-2021, surgió con fuerza la necesidad de imaginar utopías tecnológicas feministas que se contrapongan a la distopía presente, ya que la sociedad se vio afectada no sólo por la pandemia más grande de la historia reciente, sino también por las condiciones económicas, políticas, culturales y sociales que subyacen desde hace varios siglos en la vida cotidiana. Así, la actual realidad neoliberal, capitalista, colonial, capacitista y patriarcal en una situación de crisis sin precedentes, afecta de manera particular y más grave a la población que históricamente ha estado en situación de subalternidad, a grupos oprimidos y a grupos periféricos. Mujeres, personas racializadas, personas precarizadas, personas en disidencia sexual-genérica y un largo etcétera han vivido los estragos de la crisis, que se hace extensiva a la migración a un mundo virtual donde la hiperconectividad se volvió también parte esencial de la dinámica cotidiana.

Por ello, encontrar una representación de la posible o ya real cuarta ola del feminismo, resulta imperiosa, condición recurrente y latente en ciertos discursos de resistencia ciberfeminista.

Las tecnoutopías feministas toman de la ciencia ficción al *cyberpunk*, que propone acciones de resistencia tecnológica como el *do it yourself* y la figura *hacker* que apela a la necesidad de conocer cómo funciona algo para luego “romperlo” y crearlo de nuevo. En nuestra ya palmaria realidad distópica, la cultura *hacker* (Fox et al., 2015) –que tiene su origen en la década de los sesenta del siglo XX– vuelve a tomar relevancia como figura de disidencia tecnológica. La persona *hacker* que emergió con los primeros sistemas computacionales se presentó con una visión lúdica de su actividad, y asimismo ingeniosa, creativa, tenaz y transgresora en su capacidad para resolver problemas relacionados con el cómputo. Quienes han estudiado lo *hacker* (Coleman, 2010; Himanen, 2002; Levy, 1984; Lozano Chairez, 2017; Raymond, 1997; Rovira, 2017; Wolf, 2016) coinciden en

* Doctora en Estudios Feministas. Universidad del Claustro de Sor Juana E-mail de contacto: idem24@gmail.com



reconocerles como entusiastas que se enfrentan a retos, que gustan de la exploración de los límites de lo posible y que todavía hasta la fecha, son personajes disidentes que se oponen al sometimiento tecnológico. Sus principios incluyen el derecho a la información y al anonimato de las personas usuarias, la libertad de acceso al código de programación, la afinidad con el movimiento de software libre, la libertad de conocimiento y la abolición de la propiedad intelectual.

Si bien la figura *hacker* en los medios de comunicación masivos, ha sido representada de manera negativa desde la década de los ochenta —piratas informáticos, ladrones de contraseñas, etcétera—, propongo retomar parte de sus ideales para enfrentar los problemas sociales de las mujeres y su alcance político, desde el mundo virtual dentro del capitalismo digital. Una de las habilidades más valiosas que nos ofrece la cultura *hacker* es la de saber cómo funcionan las cosas y encontrar en ello las vías y los recursos para fisurar el sistema, del mismo modo, por ejemplo, en que las personas trans y no binarias cuestionan la imposición violenta del género, en que las mujeres negras e indígenas cuestionan la idea de raza, en que las personas con discapacidad cuestionan las ideas capacitistas, en que el arte y la poesía lo hacen con nuestra realidad permitiéndonos imaginar otros mundos posibles.

En la tecnoutopía feminista aparece la mujer *hacker*: una mujer que, en completo dominio de la tecnología (Pujol & Montenegro, 2015), toma venganza por todas a través de la filtración de datos de machos violentadores de mujeres, que es capaz de penetrar cualquier servidor y mantenerse en completo anonimato. En ese imaginario, ella y otras mujeres logran crear un *wikileaks* feminista con el nombre de todos y cada uno de los violentadores que hay en su país y que, a diferencia del #metoo, no ocurre en redes sociodigitales, no tiene cuentas a las cuales pueda asociarse ni deja rastro de quién pudo ser artífice de la filtración y así aseguran la privacidad de las víctimas. Una lista de miles de nombres de funcionarios, políticos, artistas, intelectuales y otros que posteriormente lleva al desmantelamiento de múltiples redes de abuso, trata y pederastia.

Pero no he sido la única en imaginar a la mujer *hacker* y lo que queríamos de sus conocimientos y sus prácticas. En su página de Facebook, en septiembre de 2020 integrantes la colectiva feminista mexicana Mujeres de la Sal iniciaron un llamado a las *hackers* de todo México para brindar apoyo y protección a mujeres a las que les *hackean* sus cuentas:

Foto 1. Post de la colectiva Mujeres de la Sal en Facebook



Fuente: Captura de pantalla tomada el 1 de septiembre de 2020

Cuando me encontré con ese *post* (foto 1), pensé en lo que se cree que hace una *hacker* feminista, y me pregunté: ¿qué habilidades se espera que tengan esas mujeres *hackers* que además son feministas?, ¿cuál es el imaginario de las acciones y las prácticas que realizan? y, sobre todo, ¿será que estoy sesgada por una búsqueda similar?, ¿será que me he estado guiando por lo que quiero encontrar?

Vale la pena subrayar que ese *post* de Mujeres de la Sal sugiere la necesidad de armarse contra un sistema corrupto y la falta de justicia. ¿Será entonces que la búsqueda de la *hacker* implica encontrar una justiciera que equilibre la balanza de un mundo contumazmente injusto contra las mujeres? ¿Existe la *hacker* cuyas habilidades técnicas contrarresten a su vez intromisiones a cuentas de correo de otras mujeres, prácticas que, por cierto, se les identifica también como *hackeo*? ¿Se busca que tome venganza por todas? ¿Mujeres de la Sal habrá encontrado a esa *hacker* feminista?

Sin duda, la búsqueda de la *hacker* –reitero: una mujer que tenga habilidades técnicas computacionales especializadas que impida la difusión de contenido íntimo sin consentimiento, que actúe ante las injusticias de un sistema patriarcal, que ataque a los medios de comunicación digitales por el tratamiento impreciso y poco sensible que hacen de denuncias hechas por mujeres y un largo etcétera–(Hache et al., 2013) está fuertemente influida por los imaginarios de la figura *hacker* del cine, de las series de televisión y de la literatura de ciencia ficción, y pienso que sobre todo responde a lo que necesitamos que sea la *hacker* feminista, a nuestro *gran deseo de que exista*.

Esto me permite hablar de uno de los puntos de inflexión de mi investigación doctoral -y de donde se deriva este artículo-: notar que algunos de los sesgos que estaban guiando mi búsqueda seguían las pautas de imaginarios mediáticos y respondían a la necesidad de que la persona *hacker* exista de la manera en la que el cine y la televisión nos han dicho que es, cómo debe lucir y qué es lo que debe hacer.

Para formar en quien lea este artículo, una imagen de una de las tecnoutopías a las que me refiero, recordemos al personaje Lisbeth Salander, protagonista de la saga literaria *Millennium*: se trata de una representación ceñida a una belleza hegemónica, hecha para satisfacer la mirada y la fantasía masculinas heteronormadas: mujer blanca, delgada, atractiva, una *hacker* gótica que, según la prensa –y probablemente parte de la estrategia de mercadotecnia–, es resultado de la experiencia traumática del autor, el periodista sueco Stieg Larsson, quien al crearla se redimió de su propio sentimiento de culpa al no haber hecho nada cuando presenció la violación múltiple de una de sus compañeras de universidad. La historia de las tres novelas que componen la saga ha sido llevada al cine, primero en Suecia y luego en Estados Unidos. Lisbeth Salander ha sido interpretada por tres actrices, mujeres cuyas características físicas coinciden con la imagen de esa justiciera vengadora que no sólo es joven y bella sino que también es fuerte e inteligente; posee conocimientos especializados en computación –sin ahondar en cuáles son exactamente–, lo cual es clave en las investigaciones que realiza sobre un crimen; y además, algo pertinente para las versiones cinematográficas, sabe golpear y eso es una “cualidad” que le resulta útil al tomar venganza contra los hombres que maltratan y violan mujeres.



Foto 4. Lisbeth Salander, mujer hacker de la saga Millennium, ha sido interpretada para las versiones cinematográficas por tres distintas actrices



Fuente: Fotocomposición a partir de varias fuentes en internet

systemd-analyze blame

Hablar de sesgos y reconocer que durante la primera parte de mi investigación doctoral, estaba forzando mis hallazgos e idealizando a la mujer *hacker*; no debe ser tomado como una falla metodológica ni interpretarse como fallido el andar inicial en mi búsqueda. Por el contrario, evidencia y devela –cual código de programación de fuente abierta– lo que mucho se ha dicho de los caminos y los procesos de toda investigación, que además en mi caso tiene la característica de ser situada y con enfoque feminista. Considero que mi andar es semejante a lo expresado por el poeta griego Constantino Cavafis en su poema *Ítaca*, desde cuya traducción al español¹, resuena lo que intento exponer en algunos de sus fragmentos:

Cuando emprendas tu viaje a Ítaca
pide que el camino sea largo,
lleno de aventuras, lleno de experiencias.

No temas a los lestrigones ni a los cíclopes
ni al colérico Poseidón,
seres tales jamás hallarás en tu camino
si tu pensar es elevado, si selecta
es la emoción que toca tu espíritu y tu cuerpo.

Ni a los lestrigones ni a los cíclopes
ni al salvaje Poseidón encontrarás
si no los llevas dentro de tu alma,
si no los yergue tu alma ante ti.

¹ Traducción por Pedro Bádenas de la Peña, una de las traducciones más conocidas.

Ve a muchas ciudades egipcias
a aprender, a aprender de sus sabios.

Ten siempre a Ítaca en tu mente.
Llegar allí es tu destino.

Ítaca te brindó tan hermoso viaje.
Sin ella no habrías emprendido el camino.
Pero no tiene ya nada que darte.

Aunque la halles pobre, Ítaca no te ha engañado.
Así, sabio como te has vuelto, con tanta experiencia,
entenderás ya qué significan las Ítacas.

La búsqueda de las mujeres *hackers*, como el viaje a Ítaca, devino camino donde la travesía fue mucho más enriquecedora que los resultados en sí mismos. Ese camino no solamente me permitió encontrarme con prácticas y experiencias de mujeres que dominan técnicas computacionales y analizarlas en cuanto procesos de apropiación, sino además me permitió atreverme a vincular ideas y propuestas a partir de lo que no encontré en ellas pero que estaba forzándome a encontrar. Significó un encuentro con diferentes formas de entender la tecnología, la problematización de una compleja matriz de opresiones y su articulación dentro de la esfera digital, que a su vez estaban incidiendo sobre mis senti-pensares. Y, sobre todo y más importante, devino camino al encuentro y la reflexión de mis propias prácticas, de mi propio camino anterior y de las múltiples capas de experiencias que atraviesa mi ser mujer en ambientes tecnológicos. Tuve conciencia de que mi edad, mi color de piel, el haber nacido en un barrio popular de Ciudad de México, mi privilegio como mujer con estudios universitarios, mi pertenencia a un entorno urbano y la construcción de quien soy determinaban la forma en la que entendía, me apropiaba, me relacionaba y transformaba mi concepción de la tecnología, una mirada que valía la pena reconsiderar dentro del mar de discursos tecnológicos actuales.

Gracias a que realicé mi investigación en un Doctorado en Estudios Feninistas, es que me permitió valirme del conocimiento situado,(Harding, 2010) que apela a evidenciar el contexto y la subjetividad de quien realiza la investigación y dejar claro desde qué punto de vista se parte pues ningún posicionamiento es neutro. En mi caso, parto de mi experiencia y de mi camino de reflexión encarnados como una forma de generar conocimiento parcial y situado.

Poner la experiencia personal como uno de los ejes metodológicos de cualquier investigación no es algo siempre permitido en otras disciplinas, aún dentro de las ciencias sociales y las humanidades, y aunque es algo ampliamente aceptado en las teorías feministas, hablar de la propia historia no suele ser considerado relevante. Si bien con el desarrollo de mi investigación no pretendo concentrarme en mi historia de vida, sí deseo responder a una de las contradicciones en el feminismo que señala Ana María Bach, acerca de que existe un silencio en torno a las vidas de muchas investigadoras feministas, las que



(...) no otorgan un lugar central a la experiencia ni toman explícitamente como referencia la suya propia (...) de esta manera, aunque afirmen que es importante el contexto, no declaran de sí mismas su propia historia por no considerarla relevante, [y eso] es una suerte de contradicción en el feminismo. (Bach, 2010: 15)

Hacer una reivindicación epistémica a partir de la propia experiencia de vida cobra preeminencia sobre todo desde la generación de conocimiento de las mujeres “que no sólo no han sido escuchadas sino que se las ha desconocido, se las ha encubierto o se las ha considerado subalternas en el contexto del sistema androcéntrico occidental vigente” (Bach, 2010: 20). Si tomamos en cuenta que el área de las tecnociencias es un ambiente ampliamente dominado por las visiones androcéntricas y occidentales, las voces que puedan llegar desde otros lugares –entiéndase márgenes, periferias, sures, etcétera– resultan indispensables para nuestras propias realidades, y nadie más que nosotras va a manifestarlas, a escribirlas.

Ahora bien, confiar en mi propia experiencia de vida y en la posibilidad de verme inmersa en mi propio campo de estudio fue algo profundamente difícil para mí. Aprender a ver y a verme, a reconocer mis procesos y mi historia, a lidiar con el síndrome de la impostora (Clance & Imes, 1978: 241) –incapacidad de percibir los logros propios o creer que los éxitos son golpes de suerte y no el resultado del trabajo, síndrome que afecta principalmente a mujeres– y a creer en que lo que tengo que decir puede ser valioso para las demás, fueron los constantes retos a superar durante mi andar en el proceso. El autorreconocimiento y el avance salvando obstáculos relacionados con mi quehacer como parte del movimiento de cultura libre, ser activista del *software* libre en México y representante líder de Creative Commons México desde 2019 me conectaron con una comunidad internacional y me pusieron en medio de actividades que me enfrentaron con miedos, aquellos que “se sienten en el cuerpo”, pero de los que luego fui descubriendo que se trataba de experiencias conectadas con ideas colonialistas interiorizadas. El miedo por hablar inglés en público y por hablar en congresos internacionales sobre mi investigación, se manifestó en reacciones corporales por la ansiedad: ataques de pánico, falta de sueño, problemas de alimentación, trastornos respiratorios y digestivos. Es imprescindible hablar de esas experiencias, pues, tal como exponen Wendy Harcourt y Arturo Escobar, en el caso de las mujeres los nuevos conocimientos y las nuevas visiones son indivisibles del cuerpo:

En un mundo donde los discursos y las prácticas dominantes abusan y marginan continuamente a las mujeres a través de sus cuerpos física y socialmente contruidos, tiene sentido que los nuevos conocimientos, críticas y visiones estén estrechamente vinculados a las variadas experiencias de las mujeres con sus cuerpos. (Harcourt & Escobar, 2002: 10)

A lo largo del camino en mi andar, descubriendo visiones descoloniales y haciendo reflexiones junto con el grupo del doctorado en Estudios Feministas y las compañeras hackfeministas con las que compartí diversos encuentros, pude reconocer que mi subalternidad, entendida como una aparente falta de autoridad o de poder en espacios tecnológicos tanto en el área corporativa privada como en el movimiento abierto y de derechos digitales, tenía efectos en mis emociones y se convertía en un obstáculo que hacía difícil confiar en mí. Hablar de cómo se siente la subalternidad en el cuerpo también es hablar de cómo se siente el ser colonial, a su vez basado en el no ser (Fanon, 2009). Mi educación, mi colonialismo interiorizado y mi ser mujer no blanca que creció en un barrio popular, no me permitían autorizarme a hablar de tecnología y hablar desde mi experiencia personal, en cuanto que mi forma de ver el mundo es automáticamente invalidada en un sistema patriarcal, occidental, racista y colonial, tal como lo explica Ricaurte Quijano:



Es decir, la diferencia ontológica, el hecho de ser personas distintas (racialmente, genéricamente, epistémicamente) al ser occidental (blanco, hombre, heteronormado) nos coloca de manera normalizada en una narrativa del mundo en la que ocupamos una posición de subordinación en su escala de jerarquización de los seres. Por tanto, nuestros pensamientos, nuestra manera de ver el mundo, nuestra manera de sentir es considerada inferior, inexistente o inválida. En esa escala, las mujeres racializadas y etnizadas ocupan el último escalón. (Ricaurte Quijano et al., 2020: 16)

Además, si partimos de que el cuerpo es un lugar político que media las experiencias vividas en las relaciones sociales y culturales, podemos reconocer que en realidad *somos cuerpo indisoluble de un yo político* (Harcourt & Escobar, 2002:10). Reivindicar las experiencias y las actividades corporales como parte del discurso político del feminismo resulta una herramienta poderosa para contrarrestar los procesos ideológicos e históricos que nos han eliminado del discurso.

Mientras compartía estas y otras reflexiones con colegas feministas integrantes de la colectiva Insubordinadas, iniciadoras del *hackerspace* feminista La Chinampa, en Tláhuac, Ciudad de México, coincidíamos en que las mujeres que nos ubicamos en cierta periferia no solamente tenemos que luchar contra lo que ya se vive y se ha estudiado en contextos tecnológicos del norte global –el síndrome de la impostora, bajos salarios, los “techos de cristal–”, sino que además debemos luchar con otros obstáculos, incluidos los instaurados en nuestra psique, como la poca confianza que tenemos en nosotras mismas no sólo por ser mujeres sino también por ser morenas, por ser de un país en desarrollo, por haber nacido en la periferia de la capital del país, por pertenecer a una familia de clase trabajadora, etcétera.

El entretreído de raza, clase, género y geolocalización también se articula con las inseguridades asociadas con el quehacer profesional y mi sentimiento de no pertenencia. Si bien cuento con estudios de posgrado, mi formación profesional está muy alejada de las ciencias fisicomatemáticas y de las ingenierías, es decir, no soy ingeniera ni estudié ciencias computacionales, no soy programadora ni matemática; tampoco tengo estudios en ciencias sociales, y por lo tanto no soy socióloga, ni antropóloga, ni historiadora. La idea de no tener nada que decir o no saber desde cuál disciplina realizar el enfoque para hablar de tecnología fue otra constante en mi investigación.

Sin embargo, el no ser “ni de aquí ni de allá” me convierte, como a otras mujeres semejantes a mí, en puentes, en lazos, en nodos que unen diversas disciplinas y ayudan a transitar caminos y comprender posturas que vienen desde diversos enfoques; hacemos las veces de unión y traducción de ideas. Por ello, en mi investigación argumenté que el ser puente o vehículo para el diálogo desde esos otros lugares es una manera en la que se desafían ideas hegemónicas de la tecnología que no son amables con nuestras realidades. La imagen del puente, en gran medida, fue construida a lo largo de mi trabajo docente, ya que dar clases y tratar de explicar al estudiantado de comunicación términos complejos de computación, fue la forma en la que pude apropiarme de conocimientos sobre cuestiones técnicas de la tecnología.

Estas reflexiones con respecto a mi/nuestra experiencia pueden ser semejantes o ser un reflejo de la experiencia de otras mujeres, aquellas que a lo largo de su viaje a Ítaca han desarrollado habilidades, han implementado estrategias que luego se convierten en conocimientos que comparten con otras personas, aunque no siempre sean considerados relevantes o legítimos, incluso por ellas mismas, por no provenir de una base académica. Mi invitación es a escribir sobre nosotras, sobre nuestros viajes, y a identificar nuestros



procesos como socialmente relevantes. Por otro lado, en el camino consideré conceptos como el de matriz de opresiones (Collins, 1990) y el complejo marco analítico de la interseccionalidad, los cuales fueron también los lentes para mirar a las *hackers* y sus cursos de vida en articulación con este ir y venir en un proceso que para nada es lineal. Notar los sesgos para luego re-encaminar el vuelo en la búsqueda de las mujeres *hackers* fue algo intrincado pero necesario para entender los hilos que cruzan el entramado de mi investigación.

updatedb; locate Mujeres hackers

En este punto, quisiera retomar algo que he mencionado al inicio: parte del desarrollo de mi investigación la realicé en el aislamiento impuesto por la pandemia, en una situación extraordinaria de encierro, todo lo cual nos ha obligado a sobrellevar –y a sobrevivir– una crisis mundial nunca experimentada como ahora. Este apunte es importante por la necesidad de reconocer las condiciones emocionales y el contexto social, cultural e histórico que atraviesan los procesos de investigación, en la conciencia de los factores que podrían influenciarla, afectarla y modificarla, sobre todo tratándose de una metodología feminista con un planteamiento de reflexiones sobre la base de un conocimiento situado, desde lo cual he apostado por la construcción paulatina de una metodología *hacker* que se ha formado, además, a partir del autodescubrimiento, de la introspección y del devenir *hacker*.

Es bien sabido que la emergencia sanitaria mundial nos obligó a migrar prácticamente todas nuestras interacciones al espacio digital, la mayoría de manera forzada y sin opción, lo cual evidenció aún más las desigualdades sociales y las brechas tecnológicas. Es importante subrayar lo que ya varios investigadores han señalado sobre la máquina tecnosocial que suponen internet y los poderes políticos y económicos que ahí circulan, tal como lo describen Natansohn y Mônica Paz: en internet “(...) hoy rigen lógicas neoliberales, mercantilizadas y extractivistas, lógicas de *upload* donde las personas producen información y la depositan en servidores remotos –la “nube”² de las cuales tienen poca noción sobre dónde están, quiénes y qué se hace con toda esa información” (Natansohn et al., 2019). La privatización de internet, en cuanto “pago” con nuestros datos para acceder a servicios aparentemente gratuitos, es un ejemplo de cómo operan las lógicas neoliberales y mercantilizadas. Es decir, el que nos aparezcan anuncios supuestamente basados en nuestras necesidades y vinculados a nuestros movimientos en los motores de búsqueda sociodigitales, es una prueba de la actual etapa del capitalismo, que algunos autores llaman capitalismo digital o capitalismo de datos y de vigilancia. En este momento en el que nos encontramos, donde “nada es privado”, podría crearse un punto de inflexión que nos permita cambiar el rumbo de lo que hemos entendido como tecnología y estar en conexión, es decir, cuestionar el funcionamiento de las herramientas privadas que usamos para comunicarnos, explorar prácticas de disidencia tecnológica propias de la cultura *hacker*, conocer el funcionamiento de esas herramientas y apropiarnos de ellas más allá del uso instrumental, así como reflexionar y cuestionar la comunicación a través de los modelos actuales de hipermediación.

Durante el encierro, observé comportamientos en redes sociodigitales que, entre otras cosas, reflejan el incremento de la violencia contra las mujeres y ponen de nuevo

² Richard Matthew Stallman, invita a llamar “la computadora de alguien más” a la “la nube”. Stallman es el físico, programador y activista estadounidense que creó el sistema operativo GNU y fundó el movimiento *free software* y la Free Software Foundation.



en la mesa de discusión la vulnerabilidad de las mujeres y de otras corporalidades en disidencia y subalternidad, ahora también manifestadas en línea. De ahí que parte de mi labor fue la de brindar asesoría gratuita y dar seguimiento a algunos casos de violencia digital, así como en el uso de plataformas de *software* libre y materiales didácticos de libre acceso. Esa situación me ha llevado a nuevamente cuestionarme mis prácticas y cómo éstas se relacionan con las prácticas de otras personas, así como las problemáticas que han traído. Por ejemplo, al tener una computadora, que para algunas personas puede ser vieja pues la tengo desde hace doce años y que además funciona con un sistema operativo libre, Debian, me ha sido complicado acceder a ciertas plataformas de videoconferencia, sobre todo las que requieren de mayor RAM.³ Entonces, tuve que realizar la reparación de mis equipos en desuso y cambiar algunos aditamentos para no tener que comprar una computadora nueva. Hasta hoy, dos años después de comenzado el trabajo desde casa, me he mantenido firme en no adquirir un equipo de cómputo nuevo, y aunque eso debiera ser algo que todas las personas puedan hacer, resulta ser parte de conocimientos especializados y, a la larga, un privilegio: el privilegio de poder reparar por nosotras mismas. Es decir, ya que reparar requiere de ciertos conocimientos y de ciertas prácticas que implican inversión de tiempo, no todas las personas tienen la posibilidad o el interés de adquirirlos, pero tampoco parece haber interés en hacer algo por uno mismo cuando deja de funcionar un equipo de cómputo más allá de adquirir uno nuevo.

Sin embargo, la hiperconectividad que nos permitió a personas con ciertos privilegios continuar con nuestros trabajos desde casa, dar y recibir clases a distancia, hacer compras, entretenernos y comunicarnos con nuestra familia y nuestras amistades, es la misma que nos obligó a extender los horarios laborales, a invertir nuestros propios recursos para realizar el trabajo y, en algunos casos, comprar computadoras más potentes sin recibir salario extra por ello. En países del sur global⁴ eso ha significado un incremento de la precarización laboral y de obstáculos para el acceso a la educación. En países como México, donde la educación básica es pública y gratuita, hoy es necesario contar con un equipo de cómputo o al menos una televisión para poder acceder a los contenidos educativos. Muchas familias no están en condiciones de adquirir esos aparatos, y se ha ampliado enormemente la brecha digital, lo cual, por supuesto, recrudece la desigualdad social y el eventual deterioro del tejido social.

Si bien, con internet pudimos abrir una ventana para asomarnos al mundo durante el encierro y mantenernos en comunicación con el exterior, también representó una ventana abierta a nuestra intimidad. No es un secreto para nadie que las plataformas de internet, particularmente las redes sociodigitales, sostienen su modelo de negocio en las interacciones que tenemos, en cuanto multitudes conectadas (Rovira, 2017), y en la vida que hacemos al habitar el ciberespacio. Sabemos también que esas tecnologías se basan en procedimientos y valores que suponen una forma de entender el mundo, la cual influye en la manera en la que nos relacionamos como miembros de la sociedad, que afecta nuestro comportamiento y, por ende, nuestra libertad de decidir. Como he dicho ya, eso afecta de manera específica y con mayor injerencia a grupos desfavorecidos y en condiciones de opresión.

Las cinco grandes empresas que poseen el monopolio del poder tecnológico digi-

3 Memoria de acceso aleatorio (Random Access Memory, RAM) es el dispositivo de trabajo de las computadoras. En ella se cargan las instrucciones que ejecuta la unidad central de proceso (Central Processing Unit, CPU) y también contiene datos que ejecutan diversos programas.

4 Si bien “sur global” me sirve para comunicar una idea general de condiciones similares en países de América Latina (Abya Yala), la India y el sur de África, evidentemente cada región tiene sus particularidades que son difíciles de englobar en un solo término. Sin embargo, me atrevo a usarlo para dar expresión a una idea de condiciones en común.



tal, conocidas como GAFAM (Google, Apple, Facebook, Amazon y Microsoft), controlan gran parte del ciberespacio y tienen en común que su propia tecnología, herramienta fundamental para su funcionamiento y sus formas de control, es desarrollada a través de *software*, particularmente del llamado Software as a Service (SaaS), el cual es un sistema de distribución de programas de cómputo al que se accede mediante suscripción y donde los datos son alojados de forma centralizada en servidores de una compañía determinada y a los que a su vez se accede vía internet. La empresa se ocupa del servicio de mantenimiento, de la operación diaria y del soporte del *software*, que puede ser consultado en cualquier computadora. En la práctica, un *software as a service* es un programa que ofrece diversas funciones digitales, muchas aparentemente gratuitas; por ejemplo, Google ofrece el servicio de motor de búsqueda, de correo electrónico, de almacenamiento de documentos, de mapas de diversas ciudades, etcétera; Facebook ofrece el servicio de red social digital donde se puede intercambiar mensajes, comentar publicaciones y enviar mensajes privados mediante la plataforma Messenger; WhatsApp es un servicio de mensajería instantánea. La condición para acceder a sus servicios es la de abrir una cuenta y aceptar sus términos y condiciones, que incluye el permiso de uso, de correlación y de almacenamiento de los datos de la persona usuaria. El *software* como servicio es un mediador de los procesos que “corren” detrás de las tecnologías de la información y la forma en que interactuamos con nuestros hoy imprescindibles equipos de cómputo y los llamados teléfonos inteligentes.

Dicho de otro modo, si bien la comunicación a través de nuestros equipos tecnológicos es eficaz, fácil, cómoda e inmediata, también ofusca los procesos que ocurren detrás, por lo cual sus mecanismos se vuelven desconocidos e inaccesibles a las personas usuarias finales. El proceso, en cuanto ejecución de *software*, tiene como característica que su código de programación es ocultado, es decir, los pasos en su complejo funcionamiento son un secreto industrial que opera bajo la lógica capitalista de propiedad intelectual, lo cual impide verlo, estudiarlo y modificarlo; imposibilita saber qué es lo que hace exactamente la parte lógica de nuestros aparatos; se oculta una técnica, un saber-hacer, y por lo tanto una forma de conocimiento. Se relaciona con el privilegio de poder reparar del que hablé anteriormente, ya que no todas las personas tienen acceso a ese conocimiento. Lo que está escrito en el código de programación se vuelve ley del *software*: “el código es ley”, declara Lawrence Lessig (Lessig, 2009), asimismo de los aparatos que lo ejecutan y, por supuesto, del ciberespacio que habitamos.

La decisión de los propietarios de esas empresas de cerrar el código fuente y con ello impedir que las personas usuarias conozcan la forma en la que está hecha la tecnología que usa sus datos, su intimidad y su vida como insumo es una forma de ejercer control y poder. Cerrar y ocultar el código es una decisión política, y quienes lo han decidido deben asumirlo. Su decisión no debe ser olvidada por las personas usuarias, por la historia, y sobre todo no debemos olvidar los rostros y los nombres de los hombres detrás de esas empresas.

El ocultamiento del código fuente de programación ha llevado a algunas personas a hablar de cajas negras que impiden conocer su funcionamiento. Por ejemplo, la artista y biohacker estadounidense Heather Dewey-Hagborg advierte que “(...) tendemos a ver los sistemas técnicos como cajas negras neutrales, pero si los abres y miras los componentes, verás que reflejan las suposiciones y motivaciones de sus diseñadores” (Dewey-Hagborg, 2015). Es decir, el código refleja las posiciones políticas de quien lo genera.

Por otro lado, una de las tantas reflexiones que nos han ofrecido las teorías feministas, que a su vez han *hackeado* mucho de lo que creemos del funcionamiento del mundo, es que la tecnología y la ciencia no son neutras pues muchos de quienes las desa-



rrollan responden a los intereses de las empresas, los organismos y las instituciones que las proveen de recursos, particularmente intereses apegados a la economía capitalista, individualista y de consumo. También han evidenciado que las decisiones detrás de sus investigaciones y producciones son tomadas por individuos específicos con una visión utilitarista de la tecnología y de la ciencia, con experiencias y formas de ver el mundo según esa postura. Nombrarlos e identificarlos ayuda a reconocer que esa falsa neutralidad en realidad es la visión de hombres blancos, heterosexuales, cisgénero, del norte global.

Propongo entonces, que relacionar la caja oculta que es el *software* con las personas que han tomado la decisión de ocultarlo, nos permitirá llamarla de manera más acertada: cajas blancas en lugar de cajas negras. Así, nos daremos cuenta con mayor precisión de que se trata de posturas políticas de hombres blancos que deciden expresamente cerrar el código fuente para privar a la humanidad de cierto conocimiento.

En todo ese complejo contexto, retomo la importancia de las prácticas *hacker* vinculadas al feminismo y al *do it yourself* para llegar a las *hackfeministas del hagámoslo juntas*. Las prácticas de saber abrir un equipo de cómputo y su reparación, del uso de tecnologías aparentemente obsoletas, del uso de herramientas libres, de la implementación de cuidados digitales colectivos,⁵ del resguardo de la privacidad en línea y de estrategias que disminuyan la vigilancia y la abolición de la propiedad privada en cuanto liberación de contenidos en internet representan una forma de apropiación tecnológica del “aparato propio en relación con significados, usos y propósitos”(Natansohn et al., 2019: 45), que hoy reabre la necesidad no sólo de aprender sobre las prácticas *hacker*, sino también de, eventualmente, ser una *hacker*.

Por ello, con Ítaca en mi mente, con mi proyecto de investigación buqué identificar las prácticas y las experiencias de las mujeres *hacker* en cuanto su condición de género y reconocer en ellas un curso de vida en el que quizá se vislumbren fisuras del sistema de control tecnológico hegemónico. Mi hipótesis es que dichas prácticas y experiencias representan una forma de ejercicio de poder de esas mujeres y abren una posibilidad de apropiación tecnológica que aporte al movimiento feminista del siglo XXI, a través de los principios de la cultura *hacker*, para dar paso a una nueva lucha feminista: la hackfeminista.

Apostar a que las mujeres, como sujetas del feminismo, adquiramos el dominio de la técnica en pro de una lucha que hoy se libra también en el terreno tecnológico digital, sin olvidar, por supuesto, el contexto socioeconómico, la raza y las condiciones geopolíticas, así como nuestros deseos y sueños, podría ser nuestra última esperanza.

Así pues, en mi investigación me concentré en el análisis del curso de vida de once mujeres *hackers* entrevistadas; sus prácticas y experiencias, sus trayectorias y lo que encuentro de político en ello: sus procesos de aprendizaje, la apropiación de sus prácticas en cuanto ejercicio de hacerlo ellas mismas; el encuentro de algunas de ellas con el feminismo, la mirada distante de algunas otras y el discurso *hacker* de otras más, para al final tratar de dilucidar si existe la mujer *hacker* que haga frente a las problemáticas y las violencias machistas actuales, responder la pregunta de cómo son las prácticas de la

5 Un ejemplo de instrumentación y práctica de los cuidados digitales colectivos es Sursiendo, una organización civil establecida en Chiapas. “El recurso desarrollado por Sursiendo contiene dos grandes elementos: una herramienta para el registro de incidentes de seguridad digital y una guía para realizar este registro. Ambas serán de utilidad para los colectivos por la defensa de los derechos humanos y a personas y organizaciones que realizan acompañamiento en seguridad digital.” Esas y otras herramientas están disponibles en la página de Sursiendo: <https://sursiendo.org/2020/10/registro-y-analisis-de-incidentes-de-seguridad-digital/>.



mujer *hacker* más allá de la tecnoutopía y si es que existe o no la mujer *hacker* feminista.

Entonces, ¿existe la hacker feminista?

El camino a Ítaca fue largo, sin embargo, una de las constantes en las mujeres entrevistadas fue el hecho de dedicarse a una actividad que les brinda la oportunidad de resolver retos y estimular la curiosidad y la experimentación; hacen lo que las divierte, ese factor lúdico fundamental tanto para su aprendizaje como para su vida profesional. Concuerda su perfil con el que varios autores han descrito de la figura *hacker*. Sin embargo, quizá una particularidad de esas mujeres es que lo hacen también como un acto de independencia y autonomía, para poder hacerlo por sí mismas, sin la ayuda de un hombre. La posibilidad de que lo hagan, aún con toda la serie de obstáculos que viven por su condición de género, representa un logro aún mayor del que se sienten orgullosas pero que para algunas de ellas “no termina de ser suficiente”.

Se abre aquí una reflexión que nos conduce a nuevas preguntas: hacer lo que les satisface es una característica del *hacker* en general, pero en el caso de las mujeres, ¿existe algo distinto vinculado con no tener la necesidad de ser validadas por sus pares?; si hacer códigos de programación no les representa tanto como lo que les significa lo que hacen con él, ¿se debe a su condición de género, que las vincula al bien comunitario, a una conexión social, a resolver un problema en la vida real?

Observé algunas tensiones y contradicciones que merecen una reflexión más afinada, tal como la emoción de sentir que lo han hecho por sí mismas pero el no confiar en que puedan obtener una certificación o mantener un servidor por sí mismas. También, la tensión entre saber que son tratadas de manera distinta por ser mujeres pero a la vez intentar “no pensar mucho en eso”, e incluso querer en ocasiones hacerse pasar por hombres en el entorno virtual usando alias masculinos o neutros.

Por otro lado, las mujeres que parecen no tener el síndrome de la impostora, del cual se habla con frecuencia en encuentros de tecnología –y con el que me he identificado durante mi proceso profesional–, coinciden en considerar que no lo padecen porque gozan de ciertos privilegios, tienen mayor edad y experiencia, pertenecen a la clase media o media alta, son blancas, son del norte global.

Ahora bien, todas coinciden en la importancia de aprender de los errores, de solucionar problemas y de la capacidad de experimentar, de explorar y de adquirir experiencia a base de prueba y error. Eso resulta interesante porque se contrapone a la expectativa de inmediatez y facilidad que ofrecen los productos tecnológicos actuales al ser comercializados, su oferta de dispositivos fáciles de usar y asequibles para (casi) todas las personas –que puedan pagarlos–. Cabe preguntarse si no será que una posible tecnología que se oponga al control, o que nos permita adquirir cierto nivel de autonomía e independencia, no tiene que ser necesariamente “fácil” sino amable y cercana a los procesos y los ciclos de experimentación y aprendizaje. Si partimos de lo que ha expuesto Silvia

Rivera Cusicanqui (Rivera Cusicanqui, 2018) sobre los saberes que nos han quitado la modernidad y el capitalismo, en cuanto que ya no creamos nada con nuestras manos y nos lleva a desconocer ciertos procesos, ¿será que la tecnología que induzca el devenir mujer *hacker* y a su vez permita fisurar los mecanismos de control, apropiación y extracción de datos desde una propuesta hackfeminista no tiene que ser necesariamente fácil?

El intercambio con mis entrevistadas también ha sido recíproco, ya que con algunas de ellas aún mantengo contacto y continuamos en diálogo sobre cuestiones de género, lo que significa ser mujer en espacios tecnológicos y reflexiones sobre su quehacer diario



profesional. Por ejemplo, una de ellas dijo haberse dado cuenta de actitudes machistas en su entorno laboral después de ambas haber conversado e intercambiado experiencias. Considero que eso da cuenta de cómo la relación investigadora-interlocutoras no tiene por qué ser unilateral y puede ser útil para la generación de redes de confianza, de diálogo y de reflexión.

Algo interesante de observar es que casi ninguna de esas mujeres trabaja en redes ni forma parte de colectivos, pues trabajan en solitario dado que así lo propicia en gran parte la naturaleza de su trabajo: escribir código y mantener servidores es un trabajo solitario. No todas ellas tienen necesariamente un planteamiento político o la propuesta de hacer intervenciones a la tecnología a favor de la justicia social; salvo algunas pocas, que sí han realizado proyectos de justicia social o la única mujer trans entrevistada, que sí se plante la posibilidad de visibilizar y combatir pederastas.

Quizá la categoría para definir a una mujer *hacker* feminista, en cuanto sujeta política del feminismo hacker, aún no existe; o bien, está en ciernes o en construcción. Incluso pueda que no se llame *hacker*, y tocará redefinirla. Proponiendo una utopía informada donde los imaginarios tomen, cual ciencia ficción, sus referentes para el relato, esa sujeta o ese sujeto *hacker* tomará sus referentes de las ciencias sociales, donde la nueva categoría sea aún imaginada y, sobre todo, inventada. Una sujeta no en la individualidad sino una sujeta orgánica, que parta de la individualidad colectiva de la que hablaba bell hooks, o una encarnación social.

Decir que la mujer *hacker* –aquella que toma venganza, incólume, resuelta y que sin titubeos ejerce su andar entre el mundo virtual y el mundo físico– no existe es también descartar un imaginario que no ha sido construido por nosotras, al menos no desde el feminismo. A la mujer *hacker* feminista la estamos inventando, y eso no es poca cosa. No es casual que muchas de las colectivas hackfeministas actuales encuentren como forma de resistencia la posibilidad de imaginar otros mundos posibles. Permitirse imaginar es el vehículo para la liberación y, sobre todo, para la posibilidad de acción. Quizá la especificidad de la mujer *hacker* feminista, aún irreal, aún inconclusa, no es ser una sola sino “social flesh”, carne social, descrita por Harcourt y Escobar (Harcourt & Escobar, 2002:10).

La esperanza política radica en construir, poco a poco, otros mundos que ni siquiera han sido imaginados por la ciencia ficción patriarcal. El camino, sin duda, es y será largo. El sólo escribirlo suena casi tan irreal como lo fueron las historias de ciencia ficción que antes sobrepasaron nuestra capacidad de asombro. Pero donde podemos dar el primer paso para hackear el sistema está en reconocer que los cambios en una arquitectura de información pueden sacudir las estructuras (Padilla, 2012: 20), que comprender que las construcciones sociales que nos oprimen son impuestas y modificables y que saber cómo funcionan las jerarquías sociales y las estructuras de poder es entender cómo funciona el mundo. Por ello, en nuestra nueva utopía *hacker cybor* feminista el primer y más grande hackeo es imaginar otros mundos posibles, donde los avances tecnológicos no sean una repetición de los ejercicios de poder ni de las jerarquías impuestas, donde la construcción de nuestras propias tecnologías y la compartición del conocimiento sean lo común, y lúdico, como cuando imaginábamos en nuestra infancia historias de ciencia ficción. Y, por supuesto, será andar el camino, pues entenderemos ya qué significan las Ítacas.



Referencias

- Bach, A. M. (2010). *Las voces de la experiencia: El viraje de la filosofía feminista*. Biblos.
- Clance, P. R., & Imes, S. A. (1978). The imposter phenomenon in high achieving women: Dynamics and therapeutic intervention. *Psychotherapy: Theory, Research & Practice*, 15(3), 241.
- Coleman, G. (2010). The Hacker Conference: A Ritual Condensation and Celebration of a Lifeworld. *Anthropological Quarterly*, 83(1), 47–72.
- Collins, P. H. (1990). Black feminist thought in the matrix of domination. *Black feminist thought: Knowledge, consciousness, and the politics of empowerment*, 138(1990), 221–238.
- Dewey-Hagborg, H. (2015, junio 27). *Sci-Fi Crime Drama With A Strong Black Lead*. The New Inquiry. <https://thenewinquiry.com/sci-fi-crime-drama-with-a-strong-black-lead/>
- Fanon, F. (2009). *Piel negra, máscaras blancas* (Vol. 55). Ediciones Akal.
- Fox, S., Ulgado, R. R., & Rosner, D. (2015). *Hacking culture, not devices: Access and recognition in feminist hackerspaces*. 56–68.
- Hache, A., Cruells, E., & Vergés, N. (2013). Yo programo, tú programas, ella hackea: Mujeres hackers y perspectivas tecnopolíticas. *Internet en Código Femenino*, 75–94.
- Harcourt, W., & Escobar, A. (2002). Women and the Politics of Place. *Development*, 45(1), 7–14.
- Harding, S. (2010). ¿Una filosofía de la ciencia socialmente relevante? Argumentos en torno a la controversia sobre el punto de vista feminista. Blázquez, N., Flores, R. y Ríos, M.(coords.). *Investigación feminista, epistemología, metodología y representaciones sociales*, 39–68.
- Himanen, P. (2002). *La ética del hacker y el espíritu de la era de la información*. <http://eprints.rclis.org/12851/>
- Lessig, L. (2009). *El Código 2.0*. Madrid: Traficantes de Sueños, 2009.
- Levy, S. (1984). *Hackers: Heroes of the computer revolution* (Vol. 14). Anchor Press/Doubleday Garden City, NY.
- Lozano Chairez, M. Á. (2017). *Sombreros blancos. Tres hackers programan un mundo mejor*. Universidad Autónoma de Baja California.
- Natansohn, G., Paz, M., Natansohn, G., & Paz, M. (2019). Ciberfeminismos contemporáneos, entre usos y apropiaciones. *Cadernos Pagu*, 56. <https://doi.org/10.1590/18094449201900560022>
- Padilla, M. (2012). El kit de la lucha en Internet. Para viejos militantes y nuevas activistas (Primera). Traficantes de sueños.
- Pujol, J., & Montenegro, M. (2015). Technology and Feminism: A Strange Couple. Tecnología y feminismo: una extraña pareja., 51, 173–185. <https://doi.org/10.7440/res51.2015.13>
- Raymond, E. (1997). La catedral y el bazar, versión en castellano.
- Ricaurte Quijano, P., Cortés, N., la_jes, Hernández, P., & Heber, Pérez-Díaz, L. (2020). Tecnoafecciones. Por una política de la co-responsabilidad. Sursiendo, el Instituto de Liderazgo Simone de Beauvoir y el Tecnológico de Monterrey. https://ia601809.us.archive.org/28/items/tecnoafecciones-web/Tecnoafecciones_web.pdf
- Rivera Cusicanqui, S. (2018). Un mundo ch'ixi es posible. Ensayos desde un presente en crisis. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Rovira, G. (2017). Activismo en red y multitudes conectadas. Comunicación y acción en la era de internet. Barcelona: Icaria.
- Wolf, G. (2016). Cifrado e identidad, no todo es anonimato. En I. Soria Guzmán (Ed.), *Ética hacker, seguridad y vigilancia* (pp. 19–66). Universidad del Claustro de Sor Juana.

