Open Access

Desenredados y enredados: Una mirada a los cuerpos desde el posthumanismo [1]

Unraveled and Entangled: A Posthumanist Perspective on Bodies

Mana watarishka, watarishkapash kashpa: Posthumanismo yuyaypi imasha aychata rikun

Josep Martí
jmarti@antropologia.cat
ORCID: 0000-0002-3739-5072
Instituto Catalán de Antropología.
(Barcelona. España)

Revista Sarance
ISSN: 1390-9207
ISSNE: e-2661-6718

Fecha de recepción:
19/11/2024

Fecha de aceptación:
20/11/2024

Cita recomendada:
Martí, J. (2025). Desenredados y enredados: Una mirada a los cuerpos desde el posthumanismo. *Revista Sarance*, (54), 29 - 51. DOI: 10.51306/ioasarance.054.03

Resumen

En este artículo se presentan algunas ideas propias del pensamiento posthumanista en relación a los cuerpos. Intentando entender la realidad mediante la superación de esquemas conceptuales del dualismo cartesiano, el antropocentrismo y el biocentrismo, la noción posthumanista del cuerpo se construye sobre presupuestos muy diferentes a los del humanismo. No concibe el cuerpo como mero soporte de la mente, sino que parte de la idea de encarnamiento (*embodiment*), pero entendiendo este concepto de forma más amplia a cómo fue originariamente formulado por Thomas Csordas. El cuerpo se conceptualiza como un ensamblaje de diferentes elementos que resulta únicamente comprensible a partir de sus intra-acciones (Karen Barad) con todo lo que le rodea, a diferencia de la visión clásica que lo considera como un todo orgánico unificado y separado

[1] *[Nota del editor]*: Trabajo traducido por primera vez al español para este número de Revista Sarance. Artículo original: Martí, J. (2017). Esfilagarsats i entortolligats: Una ullada als cossos des del posthumanisme. *Inmaterial. Diseño, Arte y Sociedad*, 2 (3), 20-39. https://raco.cat/index.php/Inmaterial/article/view/343358. La presente traducción al español fue realizada por Diego Rodríguez-Estrada.

de su entorno. Nuestros cuerpos van mucho más allá de la piel que los recubre (Donna Haraway). De este modo, los límites del cuerpo, tan claramente establecidos por estructuras epistemológicas profundamente antropocéntricas y muy marcadas por las dualidades individuo/sociedad y mente/cuerpo, se desdibujan en el marco conceptual del posthumanismo. Dentro de la ontología no dualista característica del posthumanismo, se les otorga una mayor importancia a relaciones antes que a las entidades. El cuerpo es entendido —más que en términos de lo que es— según sus capacidades de acción e interacción (Gilles Deleuze).

Palabras clave: cuerpo; posthumanismo; agencia; relacionalidad; afecto

Abstract

This article presents several ideas from posthumanist thought regarding the body. In seeking to understand reality by overcoming conceptual schemes of Cartesian dualism, anthropocentrism, and biocentrism, the posthumanist notion of the body is built upon assumptions from those of humanism. It does not conceive the body as a mere vessel for the mind, but instead begins from the notion of embodiment— interpreted in a broader sense as it was originally formulated by Thomas Csordas. The body is conceptualized as an assemblage of different elements, comprehensible only through intra-actions (Karen Barad) with the surrounding world —contrary to the classical vision that considers the body as a unified organic whole, separated from its environment. As Donna Haraway asserts, the body extends beyond the skin. In this way, the boundaries of the body —so clearly established by epistemological structures deeply shaped by anthropocentric dualities such as individual/society and mind/body dualities—are blurred within the conceptual framework of posthumanism. In the nondualist ontology central to posthumanism, it is relations—not discrete entities—that matter. The body is thus understood not it terms of what it is, but in terms of what it can do— its capacities for action and interaction (Gilles Deleuze).

***Keywords**: body; posthumanism; agency; relationality; affect*

Tukuyshuk

Kay killkaypika rikunchikmi imashami Posthumanismo yuyay ukupika aychata rikun. Kayta yachankapakka; dualismo cartesiano, antropocentrismo, biocentrismo yuyaykunatapash killkakatishpa ashtawan ñawpaman rishpami rikuna kanchi. Kunanpi Posthumanismo imasha aychata hamuktahuyka Humanismopa yuyaykunawan ninan shikanyarishkami kan. Kaypika ninmi aychaka mana umatalla chariyankapakka kanchu ashtawankarin Thomas Csordas nishka shimi aycharishka (embodiment) nishpaka ashtawan hatun yuyaymi kana kan nin. Chaypimi aychataka tawkapura muyukuna shina tantarishpa chapurishpa wasichirishka shina laya rikun chayta hamuktankapakka imasha chay tantarishka ukupi imashalla kimirishkata rikuna nin (Karen Barad), rikuna kan tukuy imalla aychata muyuriyahukta, shinami shikanyarin punta yuyaykunawan, puntapika shuklla shina tukuymanta anchurishka sapalla aychatami rikun

© ISSN: 1390-9207; ISSNE: e-2661-6718

kashka. Ñukanchik aychaka, aycha karatapash yallishpa ashtawan hatun yachayta riksinara tiyanra nishkami kan (Donna Haraway). Shinami punta Antroponcéntrico yuyaykunapika aycha maykamanlla chayanatapash nin kashkanka, shinallatak ishkayllami nishpapash yachachin kashkanka kay ishkayyachinapi rimashpaka ishkaychishpalla tukuyta rikun; runa/llakta, uma/aycha, shinammi kay yuyaykunaka kutin Posthumanismo yuyayman yallinkapakka ña tukurishka kan. Kay ima kana kawsay yachaypi rikushpaka kunanpi Posthumanismo yuyaykunapika ñana ishkayyachina yuyayka kimirishkachu, ashtawankarin kaypika imashalla shukwan shukwan pakta aparishpa tantanahushkatami rikun. Shinami aychataka -mana shimi rimaylla yashpaka hamuktanchu- ashtawankarin pay imatalla rurayta ushakta rikun, imashalla shukwan shukwan pakta aparishpa kakta rikun (Gilles Deleuze).

Sapi shimikuna: *aycha; Posthumanismo; ushay; shukwan shukwan pakta aparina; huyay*

1. Introducción

El antropólogo sabe que para llegar a conocer aquello que pretende estudiar, lo primero que ha de hacer es intentar escaparse de él mismo. A lo largo de la historia de la disciplina ha tenido que devenir consciente de todo aquello que le impide intentar entender al *otro*. La superación del etnocentrismo fue posiblemente el primer gran caballo de batalla en este sentido. Posteriormente, el hecho de tomar conciencia del androcentrismo, tanto de la sociedad en general como de la ciencia en particular, reveló que era necesario romper la profunda costra androcéntrica para lograr un conocimiento más cuidadoso de lo que es el ser humano. Ahora, sin que ni el etnocentrismo ni el androcentrismo se puedan considerar completamente superados, el posthumanismo nos demanda ir más allá. Sabemos que lo que es necesario cambiar es nuestra manera antropocéntrica de entender la vida y la realidad en general: "Los humanos ya no son los reyes de los seres, sino que se encuentran entre seres, enredados con seres e implicados con otros seres" (Bogost, 2012, p. 16)[2].

Ya hace bastante tiempo que Norbert Elias criticó con acierto el concepto tradicional de "individuo", una imagen ideal en la que se le entiende autocontenido en sí mismo (1978, p. 119). La superación de esta idea constituye un punto central dentro del actual pensamiento posthumanista; es necesario descentrarnos. Y una de las vías que nos obliga a cuestionarnos acerca del *homo clausus* del que hablaba el sociólogo alemán es reflexionar sobre la problemática de las agencias, es decir, de los efectos que una entidad cualquiera tiene sobre otra.

Un sencillo ejemplo servirá para introducirnos en la problemática. Ahora mismo que me encuentro frente al escritorio haciendo anotaciones con un lápiz.

Podemos afirmar que:

1. Hay que reconocer que mi lápiz me toca, no solamente que yo toco el lápiz.
2. No es que seamos yo y un lápiz, sino que en el momento en que empleo el lápiz yo devengo un hombre-lápiz.

[2] *[Nota del traductor]:* Las traducciones al español de las citas referidas en este trabajo se realizaron directamente desde las traducciones al catalán que el autor hizo de las fuentes originales.

© ISSN: 1390-9207; ISSNE: e-2661-6718

3. Lo importante no es qué es o qué significa este hombre-lápiz, sino qué hace y qué puede hacer.

La primera idea hace alusión directa a las agencias. En contra de lo que se podía pensar antes, el pensamiento posthumanista reconoce que el hecho de ejercer agencia no es propiedad exclusiva de los seres humanos. Cualquier cosa, sea entendida como un organismo vivo o como un objeto inerte, ejerce agencia. En la segunda, partimos de la base de que los cuerpos son procesos, y devienen cuerpos mediante relaciones; entendemos que el hombre-lápiz constituye un ensamblaje en el sentido de Gilles Deleuze y Félix Guattari. Y en la tercera idea, rehuimos de las aproximaciones teóricas representacionales y entramos en el ámbito de los afectos.

Si somos capaces de entender eso, estamos comenzando a descentrarnos. Escapar de este *homo clausus* significa hacer nuestro el pensamiento de que en un momento determinado no es que seamos yo y un lápiz, sino que yo soy el producto de la relación entre el lápiz y mi yo. Este ejemplo nos lleva a lo que constantemente se planteará a lo largo de este artículo: ¿cuáles son las fronteras del cuerpo? ¿Hasta qué punto todo lo que nos rodea, por ejemplo, los objetos, puede llegar a ser nosotros; o nosotros ellos?

2. Los objetos ejercen agencia

Como ya escribí en otra ocasión (Martí, 2016), los objetos[3] nos invitan a hacer cosas con ellos. Nos generan admiración (obra de arte, piedra preciosa), repulsión (una inmundicia en el mar cuando nos bañamos), curiosidad (algo desconocido), amor (había pertenecido a una persona admirada), devoción (imagen de un santo), impotencia (el aparato electrónico que no conseguimos poner en funcionamiento), rabia (el auto que no arranca por falta de batería), seguridad (el despertador que me garantiza que no perderé el avión), etc. Hasta hablamos del "objeto pasión", termino que Jean Baudrillard empleaba para describir lo que mueve al coleccionista (1969, p. 99). Todo eso es el resultado de la capacidad de agencia que tienen los objetos, de su capacidad de afectar.

[3] A lo largo de este artículo, hablaremos de "cosas" y de "objetos", dos términos generalmente intercambiables pero que también, en ocasiones, conviene distinguir. Las "cosas" se convierten en "objetos" al ser definidas, nombradas, incorporadas al ámbito experiencial del individuo (Leeuw, 2008, p. 222) o, en palabras de Fernando Domínguez, mientras que las "cosas" pueden entenderse como procesos materiales que se dan en el tiempo, los "objetos" son las posiciones que se las hace ocupar para participar en distintos regímenes de valor y significado (2016, p. 61).

Los objetos también interaccionan entre ellos; entre ellos y los seres animados. No es lo mismo un penco[4] visto en la montaña que en un análisis, y según como sea ese análisis, con más o menos estilo, lo veremos diferente. No es lo mismo una persona vestida con una ropa de marca que una sin marca. Un marco, nunca mejor dicho, enmarca, término que por sí mismo ya apunta a una relación de fuerzas. Los objetos modifican a lo que los acompaña: los realzan, los complementan, los miman, los enmascaran o incluso los niegan. Eso lo saben muy bien los técnicos de marketing. Un envoltorio puede ser importante e incluso decisivo para que se acabe cayendo en la tentación de hacer(se) suyo lo que envuelve.

Los objetos, entonces, también ejercen agencia. La taza decorada con motivos londinenses con la cual tomo café cada mañana me hace recordar mi viaje a esa ciudad; la silla sobre la que me siento hace que no me caiga de espalda al suelo por razones de gravedad; el sonido de arrancada del motor de la nevera que tengo cerca hace que me desconcentre; la lentitud del ordenador me pone de mal humor; la reproducción de Gauguin que tengo pegada delante mío me inspira; etc. No acabaríamos nunca. Estos objetos y cualquier otro de los que giran a mi alrededor ejercen su agencia sobre mí. Son lo que Bruno Latour denominaba "actante", cualquier cosa que modifique con su incidencia un estado de cosas; todo lo que actúa o mueve a la acción, sea humano o no humano (Akrich y Latour, 1992, p. 259). Por eso decimos que una obra de arte —o incluso un objeto cualquiera que apreciamos— nos cautiva. El verbo "cautivar" es el mejor indicativo de que estamos hablando de "agencias", el efecto o poder que algo ejerce sobre nosotros. Nos atraen, como la fuerza de la gravedad atrae a los cuerpos. Mal le iría al negocio publicitario si no fuera por la capacidad de agencia que tienen los anuncios que siembran en cualquier parte de la ciudad. Los mensajes de los carteles, de los grafitis, de las pinturas subversivas, de los ilimitados rótulos y avisos que inundan las calles nos atraen la mirada, nos desvían de nuestros pensamientos y nos hacen leerlos sin que lo pretendamos. Eso forma parte de la contaminación urbana: es la polución informacional.

[4] *[Nota del traductor]:* El autor utiliza la palabra catalana *atzavara* que proviene del árabe *magrebí* (***as-ṣabbára***). La Atzavara (*Agave americana*) es una planta de la familia de las agavacias, originaria de México, posteriormente introducida en el mediterráneo y distribuida en las provincias españolas de Alicante, Barcelona, Castelló, Girona, Islas Baleares, Lleida, Tarragona, Valencia y en las islas de Mallorca, Menorca. También fue introducida y naturalizada en Sudamérica. Para esta traducción utilizamos "penco", que es la forma en que se conoce coloquialmente a esta planta en los andes septentrionales. También se usa la palabra pita, agave, champa y su nombre puede cambiar en cada región o país sudamericano.

© ISSN: 1390-9207; ISSNE: e-2661-6718

Desde la perspectiva humanista se entendía la agencia como una característica innata de un sujeto intencional y libre, entendido de forma esencialista, que le permite actuar en y sobre el mundo (Mazzei, 2013, p. 733). Obviamente, al margen de las filosofías de corte animista, difícilmente se puede otorgar intencionalidad a los objetos; sin embargo, la cuestión es hasta qué punto la idea de intencionalidad es esencial para hablar de "agencia". Aunque aún sin saber escabullirse de la mirada antropocéntrica, el reconocido sociólogo Anthony Giddens debía admitir que las agencias resultantes de las acciones del individuo no debían ser siempre intencionales (Giddens, 1984, pp.8-14). Aunque este sociólogo consideraba la intencionalidad como un elemento clave de la agencia, adoptó también la idea de Sherry Ortner de una definición *soft* de agencia en la que se relativiza el requisito de la intencionalidad (Ahearn, 2010, p. 34). Alfred Gell, interesado en la antropología del arte, distingue entre "agentes primarios" y "agentes secundarios" según se les otorgue o no intencionalidad. Pero en esta distinción incluye ya una idea interesante: entre los agentes secundarios hay que entender también los objetos (Gell, 1998, p. 20). Y los cuerpos también ejercen agencia en ese sentido. En situaciones determinadas, los cuerpos, como cualquier otro objeto, nos reclaman la mirada sin que haya sido nuestra intención mirarlos, ni vemos en ellos a la persona. No estamos hablando de individuos, estamos hablando de materialidades. Y quien dice un cuerpo, dice un fragmento del cuerpo: unas uñas, unos senos, una gesticulación que nos parece caprichosa, una mano a la que le falta un dedo… Según escribía Sharon Krause, el cuerpo humano hace más que proveer motivos y ser vehículo de agencias, como ya se entiende habitualmente. De la misma manera que un objeto cualquiera, el cuerpo humano tiene, por sí mismo, "*agentic capacities*" (2011, p. 300).

El característico modelo dicotómico de occidente siempre ha entendido a las cosas y los individuos, el mundo de la materia inerte y el de los seres vivos, en relación de oposición, conceptualizando a los humanos como seres autónomos. Pero uno de los aspectos que resulta interesante de esta distinción es que el cuerpo ha quedado entre estos dos polos. En ocasiones se lo identifica como la persona y en otra toma la categoría de objeto, como en el caso de los cadáveres o de los fragmentos corporales (Esposito, 2015, p.3). Esta oscilación entre los dos polos es precisamente lo que, en ocasiones, nos hace sentir un cierto desasosiego cuando el cadáver acaba tomando el rango de objeto artístico o de exhibición por razones que van más allá de la persona o que incluso la ignoran[5]. Aunque

[5] No resulta difícil encontrar ejemplos en ese sentido. Recordemos el revuelo que se produjo con el llamado

no debemos equiparar completamente *persona a individuo* —históricamente, persona es un estatus legal variable según relaciones de poder— tal y como afirma Roberto Esposito, en occidente el paradigma de persona produjo no una unión sino una separación. Pero no sólo separó a algunos de los otros, a las *personas* de las *no-personas,* sino que separó al individuo de su misma materialidad o entidad biológica: el cuerpo (Esposito, 2015, p. 30).

La noción de "agencia" constituye un núcleo conceptual importante dentro de las teorías posthumanistas, entendiéndola siempre de forma relacional y contextualmente dependiente. Y la no menos importante idea de *relacionalidad*, es decir, el reconocimiento explícito de que todo en nuestro mundo se encuentra intrínsecamente relacionado, nos lleva también a hablar de "agencia distributiva" (Bennett, 2010), en el sentido en que ser un sujeto no es actuar de forma autónoma hacia un trasfondo objetivo sino compartir agencia con otros sujetos que también han perdido su autonomía (Latour, 2014, p. 5). No se entiende agencia como una propiedad o capacidad interna de un ente, sino como una realidad emergente a partir de las interacciones entre cuerpos, ya sean humanos o no humanos. (Krause, 2011, p. 300). Por lo tanto, uno no tiene agencia, sino que ésta es producto de relaciones. Hablar de agencia distributiva significa que no existe un sujeto único como causa de un efecto, sino que existe toda una multitud de vitalidades en juego (Bennet, 2010, p.31). Detrás de estos posicionamientos planea también la idea de la "simetría generalizada", el hecho de nivelar desde el punto de vista ontológico humano y no humano (Callon, 1986, p. 200), aspecto que ha sido bien asumido por el llamado "posthumanismo metodológico" (Sharon, 2014, p.49)[6]. Se trata de superar lo que Wolfgang Welsch denominó el *principio antrópico* para referirse al hecho de esta forma de pensar formada por la modernidad según la cual el ser humano es el punto de partida de todo,

caso "negro de Banyoles", el cuerpo disecado de un hombre africano expuesto en el museo Darder de Banyoles desde principios del siglo XX y que después de la denuncia de Alphons Arcelin en el año de 1991 fue repatriado a Botsuana (al respecto ver: Westerman, 2006). También hubo bastante polvareda con la exposición *Bodies* que hace algunos años recorrió media Europa pasando también por Barcelona y en la que, con ánimo de lucro, se exponían cadáveres plastinados procedentes de presidiarios chinos. Véase:http://thestirrer.thebirminghampress.com/january09/ bodies-of-evidence-050110.html; http://thestirrer.thebirminghampress.com/january09/ bodies-not-revealed-0101101.html (fecha de consulta: marzo de 2017).
Ignoro si todos los aduaneros tienen claros los criterios que deben adoptar cuando en el tráfico entre museos a través de fronteras internacionales se encuentran con una momia. ¿Es necesario darle el tratamiento de un cadáver? ¿De un objeto artístico? ¿De un objeto arqueológico?

[6] Dentro del posthumanismo hay varias corrientes, en parte debido a su distinta procedencia académica. Al respecto véase Miah, A. (2009). A critical history of posthumanism. In B. Gordijn & R. Chadwick (Eds.), *Medical enhancement and posthumanity* (pp. 71-94). Springer Netherlands.
El denominado "posthumanismo metodológico" tiene un interés en conceptualizar marcos de análisis adecuados para entender las zonas de intersección entre humanos/no humanos (Sharon, 2014, p.6).

© ISSN: 1390-9207; ISSNE: e-2661-6718

y que todo es necesario referirlo al ser humano (Welsch, 2014, p.18). Un tema central en el posthumanismo es el de focalizar la atención en las interacciones entre agencias humanas y no humanas, conscientes de que el mundo se hace y se deshace constantemente a partir de encuentros que, por cierto, no han de ser forzosamente aquellos que esperamos de antemano (Puig, 2009, p. 310). Nos movemos, por tanto, dentro del marco de ontologías relacionales definibles por la máxima de que "*being is relating*" (Puig, 2009, p. 309).

Agencia es la capacidad de afectar; por tanto, hablar de agencia quiere decir también hablar de afectos en el sentido spinoziano, que se entienden precisamente como la capacidad de afectar y ser afectado, y que implica una experiencia no consciente de intensidades, una fuerza experiencial o fuente de energías que se encuentra y mezcla con otros cuerpos, ya sean orgánicos o inorgánicos (Colman, 2010, p.12). Estamos hablando, por tanto, de fuerzas dinámicas que rompen la dicotomía cuerpo/mente. Un objeto, un cuerpo nos genera sentimientos que se traducen en emociones, entendidas estas como la fijación sociolingüística de una intensidad. Los afectos son pre-personales[7], los sentimientos son personales y las emociones son sociales (Shouse, 2005). Pensar en términos de afectos en relación con los objetos, en relación con los cuerpos, nos hace pensar el mundo más allá de lo que creemos que son las cosas, o más allá de las significaciones que conscientemente les otorgamos. Tal y como acertadamente critica Nigel Thrift, probablemente el 95% de pensamiento corporeizado es no cognitivo, pero la reflexión académica se centra de forma exclusiva en un 95% en la dimensión cognitiva del yo consciente (Thrift, 2000, p. 36). El afecto también es una forma de pensar, aunque a menudo indirecta y no reflexiva[8].

Más allá de los usos, funciones o significaciones que podemos otorgar o reconocer en cualquier tipo de cuerpo, orgánico o inorgánico, es necesario pensar también en términos de "significancia". El significado es lo que nos remite algo en calidad de signo. La significancia, en cambio, trasciende el significado y tiene que ver con la dimensión afectiva, es decir, cómo cualquier tipo de objeto semiótico afecta a un individuo en un momento determinado. Claro que la taza londinense con la que yo me tomo el café cada mañana me remite a Londres, algo

[7] Son *pre-personales* en el sentido que no están sujetos a las limitaciones de la conciencia o de las representaciones.

[8] "Affect is a different kind of intelligence about the world, but it is intelligence none-the-less, and previous attempts which have either relegated affect to the irrational or raised it up to the level of the sublime are both equally wrong-headed" (Thrift, 2004, p.60). *[Nota del Trad.]* "El afecto es un tipo diferente de inteligencia sobre el mundo, pero no deja de ser inteligencia, y los intentos anteriores de relegar el afecto a lo irracional o de elevarlo al nivel de lo sublime son igualmente erróneos".

al alcance de cualquier persona que reconozca la trivial imagen del Big Ben que figura en ella. Pero únicamente yo puedo sentir el afecto profundamente corporal que me produce, debido a que —como si se tratara de una regurgitación— me hace sentir en la piel unas sensaciones a raíz de mi experiencia londinense. Y ese sentimiento, personal, cuando es traducido en términos que comprenden los que me rodean, se puede entender entonces como emoción, en su calidad de proyección o exposición del sentimiento (Shouse, 2005). Esta importancia que hay que otorgar a los afectos tiene que ver con el llamado "giro afectivo" de las ciencias sociales y humanas que se esfuerza por capturar aquello del cuerpo que no se puede concebir mediante el pensamiento de carácter representacional. Con el giro afectivo, el cuerpo gana en relevancia, pero ya no es el propio cuerpo autocontenido de antes.

Mientras que el pensamiento representacional se caracteriza por ser un modo de análisis que tiende a focalizarse en el discurso y la ideología, y que asume que el hecho de producir una representación discursiva de nuestro objeto de investigación basta para ilustrarlo (Blackman y Venn, 2010, p. 9), en las teorías de tipo no representacional el énfasis se pone en lo afectivo y en las sensaciones. En el caso de las imágenes, por ejemplo, Rebecca Coleman dice que, al analizarlas como texto, desciframos su mensaje ideológico subyacente. Cuerpos e imágenes son conceptualizados de forma separada el uno del otro. Al focalizarnos en el contenido de la imagen, esta se puede entender como descripción de un "mundo real", de un "cuerpo real". Coleman no pone en duda que estas aproximaciones sean necesarias, pero nos dice que hay que ir más allá, puesto que las imágenes también nos afectan. Debemos saber ver las imágenes no solo como representaciones, sino en términos de sus afectos (Coleman, 2013, p. 38). Tomemos como ejemplo unas imágenes del género *gore* en las que se muestra con toda crudeza el destripamiento de un pobre desgraciado. Sabemos que se trata de un asesinato, o más bien dicho, de la representación de un asesinato, pues se trata de ficción. Pero aún así, la sangre de las imágenes nos afecta, hasta tal punto que, aunque sabiendo que es sangre simulada, habrá quien preferirá cerrar los ojos.

3. Cuerpo y extensiones

Los claros límites con los que antes entendíamos el cuerpo se tambalean cuando lo entendemos —como cualquier otro objeto— dentro de un complejo

© ISSN: 1390-9207; ISSNE: e-2661-6718

juego de agencias, de afectos; cuando, siguiendo a Andrew Pickering, reconocemos que no son los hechos lo que constituye el mundo en primera instancia sino que son las agencias (Pickering, 1995, p. 6); agencias, pero en el sentido de relaciones, no como algo que se posee (Barad, 2007, p.178). ¿Dónde comienza y dónde acaba un cuerpo? Al mismo interrogante se ha llegado también desde un punto de partida diferente, el de las extensiones corporales.

Pocas décadas atrás, Marshall McLuhan (1994) hablaba ya de las "extensiones". Él tenía muy claro que sin todo lo que implica la tecnología sería imposible entender al ser humano. Los artefactos técnicos replican o potencian habilidades del cuerpo humano y por lo tanto constituyen extensiones del cuerpo tanto desde el punto de vista de la acción física, como de la percepción y de la cognición. Nos desplazamos más rápidamente (automóvil), vemos con más nitidez (anteojos) y pensamos mejor (ordenadores) gracias a la tecnología. Se trata de una problemática que ya desde hace tiempo preocupa también a la filosofía. El mismo Nietzsche ya decía que los instrumentos de escritura (la máquina de escribir en aquel tiempo) contribuyen al desarrollo de nuestras ideas. A modo de ejemplos de extensiones corporales, Heidegger hablaba del martillo y Merleau-Ponty del sombrero con plumas de las mujeres de la época (Ihde, 2004, p.14). La tecnología potencia claramente el cuerpo, pero el hecho de hablar de extensiones nos hace cuestionar los mismos límites corporales. Gregory Bateson, desde la teoría de los sistemas, tomando el bastón del ciego como ejemplo, ya se hacía esta pregunta:

> supongamos que soy ciego y utilizo un bastón blanco. Camino golpeando el suelo con él, toc, toc, toc. ¿Dónde empiezo yo? ¿Está mi sistema mental limitado por el mango del bastón? ¿Está limitado por mi piel? ¿Empieza en algún lugar situado en la mitad del bastón? (Bateson, 1976, p. 489)

Cuando hablamos de extensiones corporales nos referimos al acoplamiento de un artefacto al cuerpo. Cuando aquellos artefactos pasan a formar parte sistémica del organismo humano hablamos de "ciborgs", y de lo que nadie puede ya tener duda es que el proceso de ciborización[9] resulta imparable y se irá intensificando en las próximas décadas.

Mcgregor Wise nos resume a la perfección los diferentes tipos de relaciones que establecemos entre humanos y tecnología, y que en nuestro caso podemos

[9] *[Nota del Traductor]:* Para ser fieles al uso del autor, hemos incorporado el sufijo a la palabra Cyborg. En español, este término podría traducirse como "robotización", pero esa traducción nos parece errónea, ya que es importante la diferencia conceptual entre "robot" y "cyborg" y lo que esta última significa en el mundo contemporáneo.

aplicar también a los cuerpos y a los objetos en general. En la primera de ellas, se considera a los humanos y a las tecnologías como dos cosas completamente diferentes, que pueden interactuar unas con otras. De este modo, cualquier tipo de aparato, por ejemplo, se considera una mera herramienta externa a nosotros. Dentro de esta visión se genera el debate de hasta qué punto somos nosotros quienes controlamos las tecnologías o son estas las que nos terminan —o terminarán— controlando a nosotros. Una segunda perspectiva demanda que la relación humanos/tecnologías sea analizada en contexto. Ni unos ni otros pueden ser separadas del contexto, esto es lo que explica la relación, pero obviamente este posicionamiento continúa considerando a las tecnologías y a las personas como dos cosas distintas. La tercera perspectiva aborda la problemática a partir de la articulación. Los diferentes elementos se pueden conectar o desconectar para crear nuevas unidades o identidades (Wise, 2005, pp. 81-83). Este último planteamiento nos acerca ya a la perspectiva posthumanista, dado que la aceptación plena de esta relacionalidad nos lleva forzosamente a una nueva ontología.

No podemos separar el cuerpo del mundo de los objetos. El cuerpo humano es lo que es porque a lo largo de la historia ha ido coevolucionando con las cosas. Según escribe Nigel Thrift, la evidencia nos dice que órganos como la mano, la barriga y otros complejos musculares y nerviosos se han desarrollado en parte como respuesta a requerimientos de objetos, cosas que también han producido cambios en el cerebro (Thrift, 2007, p.10). ¿Cuáles son los límites, entonces? Desde una perspectiva posthumanista no está nada claro dónde empieza y termina un cuerpo. Ir a las últimas consecuencias de la primitiva idea de extensión, tal como la pensó McLuhan, puede llevarnos a entender el cuerpo como un concepto evolucionario a partir de su entorno tecnosocial y biocibernético. Somos, de hecho, criaturas protésicas (Wolfe, 2009, p. XXV), sin que esto se limite ni mucho menos al actual desarrollo del mundo de los ciborgs que tanto interesa al transhumanismo[10].

Tal como nos dice Tamar Sharon, la idea de extensión se puede conceptualizar simplemente como algo que se relaciona con el cuerpo, entendiéndolo como un todo coherente y unificado. Se trata del cuerpo entendido de forma “molar” en el sentido de Deleuze[11], una perspectiva en la

[10] No se debe confundir el “transhumanismo” con el “posthumanismo”. De hecho, el transhumanismo encarna valores propios del humanismo que chocan con fundamentos teóricos del posthumanismo (Fernando, 2013).

[11] El término “molar” opuesto a “molecular” es propio de la filosofía de Deleuze y Guattari. Hablamos de “molar” en el sentido de un todo identificable, como un organismo o sociedad en la que entendemos que hay relaciones

© ISSN: 1390-9207; ISSNE: e-2661-6718

cual el paradigma dualista del humanismo se mantiene a nivel de corporalidad. Pero a este tipo de protesidad que Sharon llama "suplementaria" se le contrapone la "originaria", que presupone una diferente formulación del cuerpo, cuya organización incluye y depende de objetos tecnológicos "externos". Estamos hablando de un cuerpo "molecular" por tanto hecho de fragmentos, un *ensamblaje* constituido de partes transferibles y trasladables; se trata de una relación abierta que se puede componer y descomponer mediante las interacciones con todo lo que le rodea (Sharon, 2014, p.113).

También en nuevas corrientes de la biología se tiende a entender el organismo humano como molecular, sustituyendo así a la antigua visión molar del cuerpo. Esta visión molecular entiende la vida en términos de genes, proteínas y enzimas. Las técnicas que hacen posible la molecularización de la vida asumen, además, que estas entidades moleculares aisladas e identificadas pueden manipularse y recombinarse. Al nivel del código genético, la reconfiguración molecular de los organismos vivos elimina diferencias esenciales entre cuerpos, manipulando y combinando genes de diferentes especies (Sharon, 2014, pp. 113-118).

Una diferencia fundamental entre la visión humanista y la posthumanista es que, mientras la primera entiende el ser humano en una relación antagónica con todo lo que le envuelve, la segunda lo conceptualiza como corporeizado no únicamente en un mundo tecnológico entendido como extensiones sino como un nodo resultante de infinitas relaciones. Ahora sabemos que, desde el punto de vista biológico, la idea de que "poseemos" un cuerpo constituye una falacia. Las teorías contemporáneas de la endosimbiosis[12] y la transferencia horizontal de genes[13] nos aportan nuevos modelos de la realidad en la cual se fractura la dicotomía organismo/entorno dando paso a un nuevo modelo de subjetividad que se opone al unitario yo de la biología zoocéntrica (Sharon, 2014, p.139). Nuestro cuerpo es un masivo sistema microbiano. Sabemos que nuestra piel y nuestro estómago no puede funcionar sin la ayuda de bacterias. Pero es mucho

estables y homogeneizadas. "Molecular", en cambio, hace alusión a conjuntos formados por elementos relacionados no rígidamente, con límites fluctuantes. El término "molecular" no tiene nada que ver con la molécula en el sentido físico; lo que se pretende con este concepto es la deconstrucción de jerarquías. Aplicado al cuerpo, una conceptualización molar lo entiende como un todo orgánico unificado y separado de su entorno, mientras que molecular lo considera como un conjunto de diferentes partes o fragmentos que solo se vuelven comprensibles a partir de las estrechas interacciones con todo lo que le rodea.

[12] "Endosimbiosis" es el nombre que recibe la estrecha asociación entre especies, en la que individuos de una especie residen dentro de las células de la otra.

[13] Se habla de transferencia de genes "vertical" u "horizontal" según si el material genético de un organismo se transfiere dentro o fuera de la línea de descendencia.

más que esto. Nuestro cuerpo posee diez veces más bacterias que células. Dorion Sagan escribía:

> El cuerpo no es una entidad sino una ficción de una entidad construida a base de una masa de entidades interactuantes. Las capacidades del cuerpo son literalmente el resultado de lo que incorpora; el yo no es sólo corporal sino corporativo. (Sharon, 2014, p.139)

La visión de una persona aferrada al móvil ya sea caminando por la calle o en el transporte público forma parte ya de nuestro paisaje habitual. Resulta fácil considerar a este aparato como una mera prótesis del cuerpo humano. Y de hecho, los actuales estudios sobre ciencia cognitiva apuntan ya hacia la borrosidad de límites entre el cuerpo humano, el cerebro y objetos inorgánicos como *smartphones* o relojes, de manera que estos aparatos devienen integrados a la mente, escapándose así de las distinciones mente-cuerpo, interior y exterior, o máquina-humano (Springwood, 2014, p.463). Tal como escribía Donna Haraway hace más de dos décadas, nuestros cuerpos van mucho más allá de la piel que nos recubre (1991, p.178). *Embodiment* (Encarnar) no es algo que deba limitarse al cuerpo físico, sino que constituye el canal mediante el cual el mundo nos toca, se nos añade e incluso se convierte en parte de nosotros (Malafouris, 2008, p. 1997).

4. Ensamblajes

Desde una perspectiva posthumanista, entonces, no está nada claro dónde empieza y donde acaba un cuerpo. La idea de *ensamblaje* tal y como ha sido trabajada por Deleuze y Guattari, y más concretamente por Manuel DeLanda nos ayuda a entender los cuerpos como un producto en constante *in becoming*[14] de la relacionalidad. En este sentido, nos va bien la noción de Coleman de *bodies in becoming*[15] (2008). La idea hace referencia a proceso, interconectividad y relacionalidad. Va mas allá de concepciones dualistas porque implica un "estar entre", siempre convirtiéndose en algo (Deleuze y Guattari, 1980, p. 339). *Bodies in becoming,* en este sentido, implica entender los cuerpos —y el mundo en general— no como algo estable y constituido por formas fijas o unidades discretas, molares, sino como procesos de movimiento, variación y multiplicidad (Coleman, 2008, p. 168).

[14] *[Nota del Traductor]:* "devenir" o "proceso de formación".
[15] *[Nota del Traductor]:* "cuerpos en devenir".

© ISSN: 1390-9207; ISSNE: e-2661-6718

Deleuze nos dice que toda relación de fuerzas constituye un cuerpo, en el sentido general, ya sea un cuerpo químico, biológico, social o político (1962, p. 45). Los cuerpos no son el sitio donde actúan las fuerzas, son la producción emergente de las interacciones de estas fuerzas. Fieles a la idea de descentrar, la unidad de análisis no toma como punto de partida al agente humano, sino que lo que cuenta es el *ensamblaje*, y en todo *ensamblaje*, lo realmente importante —según Deleuze— "no es lo que son los cuerpos, cosas o instituciones sociales, sino las capacidades de acción, interacción, sentimiento y deseo producidos en cuerpos o grupos de cuerpos por flujos afectivos" (Fox y Alldred, 2015, p. 402). Cuando hablamos de "*ensamblaje*" no nos referimos a una simple configuración, sino que esta noción tiene implícita la idea de movimiento y conectividad, de agencia procesual. En el caso del *ensamblaje,* hablamos de articulación entre las partes que la componen; una articulación, sin embargo, constantemente cambiando, creando nuevas unidades o identidades (Wise, 2005, p. 83). Siguiendo a Deleuze y Guattari, los ensamblajes tienen las siguientes características[16] :

1. Son relacionales. Establecen relaciones entre diferentes elementos. Estas relaciones son, sin embargo, de exterioridad, lo que implica que cualquier parte que compone el *ensamblaje* se puede separar e incorporar en un diferente *ensamblaje* en el que las interacciones son diferentes (DeLanda, 2006, p.10). Casos típicos por relaciones de interioridad son los organismos biológicos. Deleuze utiliza ejemplos de simbiosis entre plantas e insectos polinizantes para las relaciones de exterioridad (Deleuze, 1980, p.17).

2. Son productivos. Un *ensamblaje* no debe entenderse como una mera representación de la realidad, sino que —por emergencia— produce sentidos que van más allá de los elementos tomados por separado.

3. Son heterogéneos. Se establecen conexiones entre elementos de la más diversa naturaleza, seres orgánicos, inorgánicos, entidades sociales o ideas.

4. Los *ensamblajes* se constituyen por flujos agénticos entre los elementos que los componen.

[16] Aprovecho en parte la sistematización realizada por Müller, 2015, p. 28.

5. Crean territorios. Un *ensamblaje* puede conceptualizarse como un "territorio" producido por los afectos entre las relaciones que se encuentran en un flujo constante. Algunos de estos afectos estabilizan el *ensamblaje*, otros lo desestabilizan o desterritorializan (Fox y Alldred, 2015, p. 401), de manera que estos territorios se encuentran en transformaciones constantes. Las entidades heterogéneas que configuran el ensamblaje interactúan en un momento determinado de la misma forma que pueden dejar de interactuar. Un *ensamblaje* puede ser efímero, impredecible, es dinámico, no estático.

Tal como entendemos la noción de *ensamblaje*, en él se produce la disolución de agencia y estructura, y dado que estas conexiones son socio-materiales, se puede decir que con estos planteamientos se supera la dicotomía naturaleza/cultura (Bennet, 2010).

Dentro de la ontología materialista de Deleuze y Guattari, el cuerpo físico pierde centralidad a favor de lo que denominamos el *Cuerpo sin órganos* (BwO). El BwO está constituido por una confluencia de elementos, tanto de tipo orgánico como no orgánico, de biología, cultura y elementos ambientales (Deleuze y Guattari, 1980, p. 185 y ss.) En este marco teórico, el *embodiment* es algo mucho más amplio a cómo —de acuerdo con la formulación de Csordas (1999)— habitualmente lo entendemos. Se trata del resultado emergente de un complejo juego de interacciones (en el sentido de intra-acciones[17]) con el mundo social y físico. Los cuerpos no constituyen el campo donde actúan estas fuerzas sino que son el producto de la interacción de fuerzas. Está claro que el cuerpo de Deleuze y Guattari sigue presentando características físicas y biológicas, pero toma en consideración muchos otros elementos. Tal como nos dice Nick Fox, el cuerpo emerge a partir de una serie de relaciones físicas, psicológicas y culturales; en este modelo no es que la sociedad "influye" en el cuerpo: el BwO es al mismo tiempo biológico y social. Se trata por tanto de una idea de cuerpo mucho más dinámica y sugestiva que aquella en la que parece que el cuerpo ya está totalmente escrito en los genes o en la cultura (Fox, 2011, p. 360).

Anteriormente dijimos que los *ensamblajes* no son configuraciones fijas sino dinámicas y cambiantes. Así, por ejemplo, cuando yo me siento en una

[17] Karen Barad distingue "intra-acción" de "interacción". Cuando hablamos de "interacción" nos referimos a una relación entre dos agencias preconstituidas antes de iniciar la interacción. La "intra-acción", en cambio, implica la mutua constitución de agencias que emergen mediante su interacción (Barad, 2007, p. 33).

© ISSN: 1390-9207; ISSNE: e-2661-6718

silla, esta pasa a formar parte del ensamblaje de mi BwO. Resultaría imposible dar cuenta de todos los elementos que intervienen en un *ensamblaje,* pero esto no obstaculiza que, cuando nos interese, focalicemos nuestra atención en unos elementos concretos y bien determinados. Más allá del cuerpo físico, toda relación de fuerzas constituye un cuerpo, por ejemplo, el cuerpo constituido por la relación persona-silla. Sentado en un bar puedo estar tomando algo, leyendo o charlando con los amigos. Mi cuerpo parte de un ensamblaje en el que interactúan multitud de elementos, entre otros la silla en la que me siento y establezco relaciones de afectos —afectos en el sentido de la capacidad de afectar y de ser afectado—. Para empezar, la agencia de la silla es lo que permite que yo disponga mi cuerpo en una posición extraña que difícilmente podría mantener sin algo que contrarreste la fuerza de la gravedad. Pero más allá de ese efecto, la propia constitución del mueble puede implicar distintos flujos afectivos. Para constatarlo sólo hace falta que hagamos una breve incursión en los bares de nuestra localidad y hagamos el ejercicio de sentarnos para *sentir* los diferentes asientos. Hay, por ejemplo, las sillas de las terrazas de los locales hechas con material sintético. Me puedo sentir cómodo en ellas y especialmente cuando tienen brazos: entrecruzo las piernas con la espalda ligeramente inclinada pero bien apoyada en el respaldo. Esta forma de estar me genera una sensación de dominio de la situación muy diferente a cuando la silla no dispone de brazos y me hace tener la espalda complemente vertical. El sentimiento que genera una silla sin brazos es más bien de indefensión. Este sentimiento se diluye generalmente ya sea mediante posturas corporales (por ejemplo cruzando los brazos) o bien porque el individuo-silla forma parte de un ensamblaje en el cual intervienen más elementos, como por ejemplo una mesa en la que se coloca la consumición. De hecho, estas sillas ya están pensadas como un complemento de la mesa; no en vano hablamos de "sentarse a la mesa" cuando nos sentamos a comer, cuando obviamente es en la silla donde lo hacemos. Pero si ahora nos imaginamos un espacio vacío con un único elemento, la silla, es más fácil apreciar la diferencia de sentimientos que hace experimentar una silla con o sin brazos. Nada más desconsolador que la imagen de un acusado sentado en una silla de este tipo ante al tribunal que lo juzga.

En nuestro breve recorrido por los bares de la ciudad podemos constatar que son diversas las posibilidades que se dan a los clientes para sentarse, y si centramos la atención en la relación individuo-mueble no resulta difícil que uno mismo pueda experimentar los diferentes afectos que se transmiten.

Un asiento en forma de caja de pocos centímetros de altura me hace sentir *enraizado*. Por ser bajo, este asiento me obliga a adoptar una posición corporal que me da más estabilidad que las sillas habituales. Sucede en cambio todo lo contrario en un taburete alto en el que los pies apenas llegan al suelo o quedan colgando; la transmisión de afecto es de inseguridad. Hay locales en los que lo que encontramos es un banco con respaldo en el que se pueden sentar varias personas; se me desdibuja la individualidad, pero me va bien si estoy sentado con amigos o quiero hacer nuevos. Los tipos de afectos que la silla puede transmitirme en cualquiera de estos locales públicos son diferentes, y obviamente podemos resultar reforzados, amortiguados, cocreados o también anulados por otros elementos que configuran el *ensamblaje*, sean del aspecto que sean, materiales o no. No es extraño que un arquitecto como Ludwig Mies Van der Rohe hablara de la silla como algo más complicado de construir que un rascacielos (Tenner, 1996, p.168). Hasta qué punto la capacidad de agencia de una silla puede arribar a ser importante, lo sabía muy bien Glenn Gould, uno de los pianistas más importantes del siglo pasado. Este músico canadiense no se separaba nunca de la silla que usaba desde su niñez para tocar el piano. Se la llevaba a los conciertos y salas de grabación, y le costaba entender que otros pianistas no hubiesen tenido ningún otro contacto con el asiento hasta el momento del concierto. No era una cuestión de más o menos comodidad; era debido a toda la multitud de afectos que la silla le transmitía y que no podía prescindir a la hora de hacer sonar el instrumento (Clarkson, 2010).

Más allá de la funcionalidad usual que otorgamos a los objetos, una silla puede hacer mucho más que garantizarnos más o menos comodidad; puede hacer mucho más que otorgar una nota de distinción o vulgaridad al espacio. En el momento en que la utilizamos, en el momento en que se puede hablar del cuerpo individuo-silla, puede hacer sentirnos diferentes. Eso pasa con cualquier objeto. En los mitos, fábulas y creencias ya se otorga tradicionalmente poder a determinados objetos, el poder carismático en términos de Max Weber: la espada de Lohengrin, la varita mágica de las hadas, los talismanes… Esta agencia otorgada a determinados objetos en el mundo credencial no es sino una resonancia amplificada de la experiencia que se tiene en la vida cotidiana con los flujos afectivos entre cuerpo y objetos, sea o no consciente. El cetro del rey no es solamente un símbolo, ayuda también a sentirse rey a quien lo empuña. Eso lo sabemos muy bien en lo que se refiere a la indumentaria. Un uniforme ayuda a generar los sentimientos que asociamos a lo que representa; contribuye,

© ISSN: 1390-9207; ISSNE: e-2661-6718

por ejemplo, a que se sienta médico, policía, presidiario, conserje, etc. En EE. UU., hay quien otorga mucha importancia al sentimiento que genera el llevar un arma ceñida al cuerpo, tanto, que es motivo de discusión y debate el hecho de si debe considerarse un derecho civil la posibilidad de sentirse persona-con-un-arma mientras se transita por un espacio público. Según nos dice Charles Springwood, en EE. UU. los flujos afectivos que corresponden a llevar armas de fuego parecen incluso tener un cierto papel en las construcciones de la masculinidad (Springwood, 2014, p. 464).

El mismo Glenn Gould antes mencionado afirmaba que el músico acaba convirtiéndose en instrumento de su propio instrumento, limitando su propia sensibilidad humana a la expresividad de una máquina (Sánchez, 2008, p.163). Tal como escribía Fernando Domínguez-Rubio basado en el filósofo francés Simondon (Domínguez-Rubio, 2008, p.90), los objetos no se han de entender como una mera mediación entre unos supuestos mundos natural y humano: "la mediación entre el ser humano y el mundo se convierte en sí misma en un mundo, la estructura del mundo" (Simondon, 1989, p. 181).

6. Coda

Dentro de la ontología de corte no dualista que caracteriza al posthumanismo se otorga mayor importancia a las relaciones antes que a las entidades. Se entiende que las entidades o categorías elementales no anteceden a las relaciones, sino que se constituyen a partir de ellas. De hecho, no son esencias, son el resultado de un juego infinito de relaciones. Las entidades son momentos concretos de un constante fluir que se va construyendo en un complejo espacio relacional: "las cosas y los seres no son sino formas materializadas de una continuidad creativa. Eso fue lo que, según Émile Durkheim, dijo hace ya mucho tiempo un hombre sabio Dakota y que Claude Lévi-Strauss reprodujo en su conocido texto sobre totemismo (1965, p.142; citado también en Pedersen, 2007, p. 314). Lo que es importante retener es que cualquier cosa que podamos imaginar de este mundo, material e inmaterial, orgánico o inorgánico, es resultado de efectos y al mismo tiempo efectos de otros resultados. Eso es lo que son nuestros cuerpos.

El posthumanismo se esfuerza por conseguir una visión monista de la realidad, y esto es lo que fundamenta la idea ya mencionada de que el objeto es definido por el sujeto, y el sujeto por el objeto. Hemos de hablar en este sentido

también de "materialismo relacional" que parte de la base que todo lo social no es puramente social:

> Los objetos, las entidades, los actores, los procesos, todo son efectos semióticos: los nodos son conjuntos de relaciones; o son conjuntos de relaciones entre relaciones. Forcemos la lógica un paso más allá: los materiales se constituyen interactivamente; fuera de sus interacciones no tienen ni existencia ni realidad. Las máquinas, la gente, las instituciones sociales, el mundo natural, la divinidad, todos son efectos o productos. Es por esta razón que hablamos de materialismo relacional. (Law y Mol, 1995, p. 277)

Y en este sentido, sin la idea de relacionalidad seria imposible entender qué son nuestros cuerpos. Desde una perspectiva teórica de corte posthumanista, nuestros cuerpos se han de concebir siempre como productos y efectos relacionales.

Referencias bibliográficas

Ahearn, L. M. (2010). Agency and language. In J. Jaspers, J. Ostman, & J. Verschueren (Eds.), *Society and language use* (pp. 28-48). John Benjamins.

Akrich, M., & Latour, B. (1992). A summary of a convenient vocabulary for the semiotics of human and nonhuman assemblies. In W. E. Bijker & J. Law (Eds.), *Shaping technology/building society: Studies in sociotechnical change* (pp. 259-264). MIT Press.

Barad, K. (2007). *Meeting the universe halfway: Quantum physics and the entanglement of matter and meaning*. Duke University Press.

Bateson, G. (1976). *Pasos hacia una ecología de la mente*. Lohlé.

Baudrillard, J. (1969). *El sistema de los objetos*. Siglo XXI.

Bennett, J. (2010). *Vibrant matter: A political ecology of things*. Duke University Press.

Blackman, L., & Venn, C. (2010). Affect. *Body & Society, 16*(1), 7-28.

Bogost, I. (2012). *Alien phenomenology, or what it's like to be a thing*. University of Minnesota Press.

Callon, M. (1986). Some elements of a sociology of translation: Domestication of the scallops and the fishermen of St Brieuc Bay. En J. Law (Ed.), *Power, action and belief: A new sociology of knowledge?* (pp. 196-233). Routledge.

Clarkson, M. (2010). *The secret life of Glenn Gould: A genius in love*. ECW Press.

Coleman, R. (2008). The becoming of bodies. *Feminist Media Studies, 8*(2), 163-179.

© ISSN: 1390-9207; ISSNE: e-2661-6718

Coleman, R. (2013). *Transforming images: Screens, affect, futures*. Routledge.

Colman, F. J. (2010). Affect. In A. Parr (Ed.), *The Deleuze dictionary* (2nd ed., pp. 11-14). Edinburgh University Press.

Csordas, T. (1999). Embodiment and cultural phenomenology. In G. Weiss & H. F. Haber (Eds.), *Perspectives on embodiment: The intersections of nature and culture* (pp. 143-162). Routledge.

DeLanda, M. (2006). *A new philosophy of society: Assemblage theory and social complexity*. Continuum.

Deleuze, G. (1962). *Nietzsche et la philosophie*. Presses Universitaires de France.

Deleuze, G., & Guattari, F. (1980). *Mille plateaux*. Editions de Minuit.

Domínguez Rubio, F. (2008). La cuestión del objeto como cuestión sociológica. En T. Sánchez-Criado (Ed.), *Tecnogénesis: La construcción técnica de las ecologías humanas* (Vol. 1, pp. 81-111). AIBR.

Domínguez Rubio, F. (2016). On the discrepancy between objects and things: an ecological approach. *Journal of Material Culture, 21*(1), 59-86.

Elias, N. (1978). *What is sociology*. Columbia University Press.

Esposito, R. (2015). *Persons and things: From the body's point of view*. Polity Press.

Ferrando, F. (2013). Posthumanism, transhumanism, antihumanism, metahumanism, and new materialisms: Differences and relations. *Existenz, 8*(2), 26-32.

Fox, N. J. (2011). The ill-health assemblage: Beyond the body-with-organs. *Health Sociology Review, 20*(4), 359-371.

Fox, N. J., & Alldred, P. (2015). New materialist social inquiry: Designs, methods and the research assemblage. *International Journal of Social Research Methodology, 18*(4), 399-414.

Gell, A. (1998). *Art and agency: An anthropological theory*. Clarendon Press.

Giddens, A. (1984). *The constitution of society*. Polity Press.

Haraway, D. (1991). *Simians, cyborgs, and women: The reinvention of nature*. Routledge.

Ihde, D. (2004). *Los cuerpos en la tecnología. Nuevas tecnologías: nuevas ideas acerca de nuestro cuerpo*. Editorial UOC.

Krause, S. R. (2011). Bodies in action: Corporeal agency and democratic politics. *Political Theory, 39*(3), 299-324.

Law, J. & Mol, A. (1995). Notes on Materiality and Sociality. *The Sociological Review,* 43, 274-294.

Leeuw, S. E. van der (2008). Agency, Networks, Past and Future.En C. Knappett & L. Malafouris (Eds), *Material Agency: Towards a Non-Anthropocentric Approach*. New York: Springer (pp. 217-247).

Latour, B. (2014). Agency at the time of the Anthropocene. *New Literary History, 45*(1), 1-18.

Lévi-Strauss, C. (1965). *El totemismo en la actualidad*. FCE.

McLuhan, M. (1994). *Understanding media: The extensions of man*. MIT Press.

Malafouris, L. (2008). Between brains, bodies and things: Tectonoetic awareness and the extended self. *Philosophical Transactions of the Royal Society, 363*(1499), 1993-2002.

Martí, J. (2016). Cuerpo, sociedad y agencia: Anorexia nervosa y blanqueamiento de piel. In J. Martí & L. Porzio (Eds.), *Cuerpos y agencia en la arena social* (pp. 39-60). CSIC.

Mazzei, L. A. (2013). A voice without organs: Interviewing in posthumanist research. *International Journal of Qualitative Studies in Education, 26*(6), 732-740.

Miah, A. (2009). A critical history of posthumanism. In B. Gordijn & R. Chadwick (Eds.), *Medical enhancement and posthumanity* (pp. 71-94). Springer Netherlands.

Müller, M. (2015). Assemblages and actor-networks: Rethinking socio-material power, politics and space. *Geography Compass, 9*(1), 27-41.

Pedersen, M. A. (2007). Multiplicity without myth: Theorizing Darhad perspectivism. *Inner Asia, 9*(2), 311-328.

Pickering, A. (1995). *The mangle of practice: Time, agency, and science*. University of Chicago Press.

Puig de la Bellacasa, M. (2009). Touching technologies, touching visions: The reclaim of sensorial experience and the politics of speculative thinking. *Subjectivity, 28*, 297-315.

Sánchez Moreno, I. (2008). Cuando los Beatles se fueron de viaje, Glenn Gould se convirtió en piano. In T. Sánchez-Criado (Ed.), *Tecnogénesis: La construcción técnica de las ecologías humanas* (Vol. 1, pp. 139-172). AIBR.

Sharon, T. (2014). *Human nature in an age of biotechnology: The case for mediated posthumanism*. Springer.

Shouse, E. (2005). Feeling, emotion, affect. *M/C Journal* 8(6), online, URL:https://doi.org/10.5204/mcj.2443 [consulta: febrero de 2017].

Simondon, G. (1989). *Du monde d'existence des objects techniques*. Aubier.

Springwood, C. F. (2014). Gun concealment, display, and other magical habits of the body. *Critique of Anthropology*, 34(4), 450-471.

Tenner, E. (1996). *Why things bite back: Technology and the revenge of unintended consequences*. Vintage.

Thrift, N. (2000). Still life in nearly present time. *Body & Society, 6*(3-4), 34-57.

Thrift, N. (2004). Intensities of feeling: Towards a spatial politics of affect. *Geografiska Annaler, 86B*(1), 55-76.

© **ISSN**: 1390-9207; ISSNE: e-2661-6718

Thrift, N. (2007). *Non-representational theory: Space, politics, affect*. Routledge.

Welsch, W. (2014). *Hombre y mundo: Filosofía en perspectiva evolucionista*. Pre-textos.

Westerman, F. (2006). *El Negro. Eine verstörende Begegnung*. Links.

Wise, J. M. (2005). Assemblage. In C. J. Stivale (Ed.), *Gilles Deleuze: Key concepts* (pp. 77-87). Acumen.

Wolfe, C. (2009). *What is posthumanism?* University of Minnesota Press.