

## Nuevas herramientas conceptuales para un mundo que cambia: el posthumanismo<sup>1</sup>

*Kutinlla shamuhuk pachakunapa  
mushuk yuyana ñankuna: Posthumanismomanta*

*New conceptual tools  
for a changing world: posthumanism*

Josep Martí  
jmarti@imf.csic.es  
ORCID: 0000-0002-3739-5072  
Institució Milà I Fontanals D'investigació En Humanitats.  
Departament d'Antropologia i Arqueologia  
(Barcelona, España)

### Cita recomendada:

Martí, J. (2023). Nuevas herramientas conceptuales para un mundo que cambia: El posthumanismo. *Revista Sarance*, (50), 80-114.  
<https://doi.org/10.51306/ioasarance.050.05>

### Resumen

El posthumanismo es una corriente intelectual surgida a finales del siglo XX que busca superar las visiones propias del humanismo tradicional como la conceptualización del ser humano. Representa una crítica a algunos aspectos centrales del pensamiento humanista, especialmente aquellos que tienen que ver con la forma en que se entiende la realidad y el ser humano. Los aspectos más importantes que lo caracterizan son el postantropocentrismo y la conceptualización del ser humano no como un agente autónomo sino situado en un imbricado sistema de relaciones. Postantropocentrismo implica no considerar al ser humano por encima de todo lo que le rodea, lo que significa reconocer la importancia de las relaciones y la relacionalidad propia del posthumanismo. La relación es lo que da emergencia a la identidad del yo y lo que importa es cómo, con quién y con qué nos relacionamos. El posthumanismo representa una crítica al esencialismo y al universalismo, propios del humanismo, al pensamiento binarista, y no considera al ser humano como un agente libre, sino como un producto de las fuerzas impersonales de la historia y la cultura y, por tanto, el ser humano conceptualizado en Occidente no puede hablar en nombre de un ser humano universal. El posthumanismo tiene

<sup>1</sup> [Nota del editor] Trabajo traducido por primera vez al castellano para este número. Artículo original: Martí, J. (2022). "Noves eines conceptuals per a un món que canvia: el posthumanisme", en A. Vayreda & F. Núñez (eds.), *Humanisme i posthumanisme. Eines per a unes ciències humanes en moviment*, (pp. 67-110), Barcelona: UOC. Traducción al castellano: Diego Rodríguez Estrada.



importantes consecuencias sociales, ya que implica una crítica a visiones sesgadas como las del etnocentrismo, eurocentrismo, androcentrismo y antropocentrismo.

**Palabras clave:** Posthumanismo; Humanidades; Epistemología.

### **Tukuyshuk**

*Posthumanismomi shuk yachay ñan kan, payka ishkay chunka patsak tukurik watakunamantami wiñarimushka. Kay yachayka puntamanta humanismo yachay imashalla runakunamanta rimashka yuyaykunata kutin mushukyachin shina mishankapakmi shamushka nin. Posthumanismo yachayka ashtakatami riman imasha humanista yuyaykunata kay kawsaypi rikunahunchik shinallatak yanapan imashalla hamutanahunchik kay kawsayta, runakunatapash. Kay yachayka kay ishkay yuyaykunatami sinchiyachin, kalllaripika postantropocentrismo nishka yachayta alli yachahushpa shamun, katipika rikunkapak munan imashalla runakuna shuk shuk kawsaykunawan watarishka purinahukta. Postantropocentrismo nishpaka, mana runakunatallaka chawpipi churashpa hamutanchu, ashtawankarin imashalla kay runakuna shukkunawan tantanakushpa, pakta rimarishpa shamunahuktami rikun. Chaytami posthumanismo nishpa riksirin. Imasha runakuna shukkunawan kimirishpa purinahun, shinashpa kikinyari yachahuykunatapash ashtakata maskan. Shinami paykunapaka ninan alli kan yachankapak imashatak kikinyari wiñarín, piwanta wiñarín, imawanllatak shukkunawan kawsankapakka kimirinahunchik. Posthumanismo yachayka humanismopa hamutana ñankunatallatami katimushka, chaykunami kan esencialismo, universalismo, shinallatak ishaytukushka yuyaykuna, maypi runakunata mana ankaylli shinaka rikushpa kan, ashtawanpash wiñaykawsaymanta shamushka runakuna nishpami riksirin. Chaymantami shuklla runaka mana tukuylla runakumanta rimay ushanchu ninmi. Posthumanismoka paypa yuyaykunawanlla ashtakami runakunapa kawsaypi nalliman yaykushkanka, wakinpikarin yapata panta rikushkanka paypa etnocentrismowan, eurocentrismowan mana kashpaka paypa androcentrismowanpash.*

**Sinchilla shimikuna:** Posthumanismo; Runakunapa yachaykuna; Sapi yachaykuna.

### **Abstract**

Posthumanism is an intellectual movement that emerged in the late 20th century and seeks to overcome traditional humanistic views that include the conceptualization of the human being. It represents a critique of central aspects of humanistic thinking, especially those related to how reality and the human being are understood. The most important aspects that characterize it are post-anthropocentrism and the conceptualization of the human being not as an autonomous agent but situated in an intricate system of relations. Post-anthropocentrism implies not considering the human being as something above everything around them, which means recognizing the importance of relationships and the relationality inherent in posthumanism. The relationship is what gives rise to the identity of the self, and what matters is how, with whom, and with what we relate. Posthumanism represents a critique of essentialism, universalism inherent in humanism, binary thinking, and does not consider the human being as a free agent but rather as a product of impersonal forces of history and culture. Therefore, the human being cannot speak on behalf of a universal human being. Posthumanism has significant social consequences, as it implies a critique of biased views such as ethnocentrism, Eurocentrism, or androcentrism.

**Keywords:** Posthumanism; Humanities; Epistemology.



## 1. Introducción

El posthumanismo constituye una corriente intelectual surgida a finales del pasado siglo que ha tomado en las dos últimas décadas un fuerte empuje y se puede decir que hoy ya resuena en todo el conjunto de las ciencias sociales. Esta corriente se la ha de entender fundamentalmente como un intento de superar visiones propias del humanismo tradicional que no se consideran adecuadas para la época actual, como, por ejemplo, la misma conceptualización del ser humano. El posthumanismo implica una deconstrucción de la condición humana, cosa que, como iremos viendo a lo largo del texto, tiene asimismo importantes derivaciones ontológicas y epistemológicas. Los aspectos más importantes que la caracterizan es el postantropocentrismo y el hecho de conceptualizar al ser humano no como un agente autónomo sino situado en un imbricado sistema de relaciones. El posthumanismo es la continuación lógica de una estela de corrientes de pensamiento que, asumiendo argumentos de la crítica antihumanista, han estado marcados por el postestructuralismo, el posmodernismo y la postcolonialidad. Ha de quedar también claro que la crítica social que implica el posthumanismo se hace pensando en un primer momento hacia el humanismo que ha marcado la sociedad occidental y que no puede hablar, por tanto, en nombre de un ser humano universal.

El prefijo “post” de posthumanismo se puede interpretar de diferentes maneras, pero la principal idea que encierra es que representa una crítica a algunos aspectos centrales del pensamiento humanista, especialmente a aquellos que tienen que ver con cómo se entiende la realidad y el ser humano. Si estamos hablando de una ontología diferente, forzosamente eso ha de tener repercusiones en cómo se aborda la indagación sobre esta realidad. A esa visión que considera el ser humano el centro de la creación, como sujeto para quien el resto de la creación se constituye en objeto y que, además, es plenamente autónomo e independiente, el posthumanismo le encara con su postantropocentrismo, el no-dualismo y la relacionalidad. El hecho de considerar al ser humano por encima de todo lo que le rodea, ya sea muerto o vivo, orgánico o inorgánico es antropocentrismo. Hoy, todos somos conscientes ya de las consecuencias, no únicamente desde el punto de vista teórico sino especialmente del social, que implican visiones sesgadas como las del etnocentrismo, eurocentrismo o androcentrismo. Y el postantropocentrismo representa ir un paso más allá. El dualismo forma parte de nuestra manera de pensar y se expresa de manera más explícita en el dualismo cartesiano con toda aquella serie de oposiciones que tanto ocupan a los investigadores: cuerpo/espíritu, mujer/hombre, naturaleza/cultura, exterior/interior, etc. No podemos prescindir del dualismo, pero, cuando convenga, sí que debemos saber relativizarlo reconociendo, por ejemplo, que la separación objeto/sujeto no es nunca tan clara como el pensamiento binarista nos hace ver. Por tanto, es bueno distinguir el dualismo ontológico del metodológico (Martí, 2022).



No se puede hacer ciencia sin efectuar distinciones y las distinciones tienen una base dualista. Pero el posthumanismo nos hace recordar que no podemos obviar lo que hay entre los dos polos de las oposiciones –el entremedio– y que de hecho es lo que hace que les podamos relacionar.

La relacionalidad propia del posthumanismo es algo ya implicado en el postantropocentrismo y el no-dualismo. Se otorga mayor importancia a las relaciones que a las esencias. En aquel conocido libro *Tener o ser*, Erich Fromm abogaba que más vale hablar en términos de *ser* que de *tener*. Nos venía a decir que quién eres es mucho más importante de lo que tienes. Sin embargo, afirmaciones como éstas caen fácilmente en esencialismos.

El posthumanismo alega que, más allá de querernos entender por lo que tenemos o lo que (pensamos que) somos, lo que es especialmente relevante es cómo, con quién y con qué nos relacionamos. Importante no es lo que se tiene, relevante no es lo que se es, sino la relación, cómo nos relacionamos. De ahí, por emergencia, surge la identidad del yo. Lo que dicen las ontologías relacionales es que “*being is relating*” (Puig de la Bellacasa, 2009, p. 309), es decir, que ser es relacionarse.

El meollo del antihumanismo, un término acuñado por el filósofo Louis Althusser, es que las ideas de hombre, naturaleza humana o humanidad tal como se entendían en el humanismo debían ser rechazadas, pues lejos de su pretendido universalismo eran históricamente contingentes y empaçadas de ideología. Althusser no consideraba al ser humano como agente libre sino como producto de las fuerzas impersonales históricas de la lucha de clases y la ideología (Davies, 1997, p. 69). La noción de atribuir a la humanidad una esencia universal era mera filosofía metafísica para Heidegger. Foucault, en este sentido y desde su postestructuralismo, acababa su libro *Les Mots et les Choses* con estas palabras: “*L’homme est une invention dont l’archéologie de notre pensée montre aisément la date récente. Et peut-être la fin prochaine*” (Foucault, 1966, p. 398)<sup>2</sup>. Ya a principios del siglo XX, el tan preciado ideal humanista de concebir al ser humano como racionalmente autónomo se iba desmoronando. Sigmund Freud derramó un balde de agua fría cuando llegó a la conclusión de que son los deseos y la irracionalidad del inconsciente lo que le hace moverse. Las leyes impersonales del lenguaje planteadas por el estructuralista Ferdinand de Saussure o la idea de Karl Marx de entender al individuo enganchado a las relaciones de producción contradecían también la pretendida autonomía del *hombre* (Davies, 1997, p. 70). Al mismo tiempo, importantes pilares del humanismo como la fe ciega en la racionalidad y el progreso también se tambaleaban. Con Althusser, que considera al ser humano como constituido por la sociedad y la ideología, y Foucault,

<sup>2</sup> [Trad.]: El ser humano es una invención cuya fecha de creación reciente se muestra con facilidad en la arqueología de nuestro pensamiento. Y quizá también su próximo fin.

que le sumerge en el discurso, la idea humanista del *hombre* se borraba como “un rostro hecho de arena con la llegada de las ondas en la playa” (Foucault, 1966, p. 398).

De hecho, la crítica feroz a los principios humanistas se ve inclusive desde Nietzsche para quien el humanismo no era sino una transformación del viejo teísmo, su versión secular. La trascendencia que en principio se asociaba a Dios se había transferido al *hombre* (Wolf, 2016, p. 66) pero las estructuras permanecían intactas. Con el antihumanismo desaparece la idea del *sujeto humano* que encuentra su finalidad en la historia; en realidad, la historia es un proceso sin sujeto (Soper, 1986, p. 12). Mientras que el humanismo ve en el individuo los fundamentos de la sociedad, para el antihumanismo el sujeto constituye un fenómeno derivado. Por tanto, las explicaciones sobre las realidades sociales habrá que buscarlas en factores fuera del individuo que son los que posibilitan la implementación (Rothfield, 1992, p. 834).

No queda claro si el antihumanismo puede ofrecer un proyecto emancipador alternativo. Aquí es donde el posthumanismo entra en escena. Para Rosi Braidotti, el posthumanismo es la condición histórica que marca el fin de la oposición entre humanismo y antihumanismo y designa un contexto discursivo diferente mirando de manera más propositiva a nuevas alternativas (Braidotti, 2013, p. 37). Así, como nos dice Francesca Ferrando en la introducción de su libro *Philosophical Posthumanism* (2019, p. 2), podemos considerar al posthumanismo como una segunda generación del postmodernismo.

## 2. Un enjambre de tendencias

Alrededor del término “posthumanismo” titilan otros muy cercanos que pueden considerarse equivalentes, complementarios e incluso contradictorios. Así, por ejemplo, se habla a menudo de “transhumanismo” como sinónimo de “posthumanismo” pero es importante saber distinguir entre estos dos términos (Ferrando, 2013).

El transhumanismo es aquella filosofía que aboga por el uso de las tecnologías para superar las limitaciones biológicas de los seres humanos. El término se emplea a partir de los años 80 del siglo pasado. El movimiento transhumanista, a partir de la colaboración entre científicos y artistas, promueve la transformación del ser humano para mejorar sus habilidades físicas y mentales con innovaciones tecnológicas. Se trata de superar todo aquello que se considera negativo como la estupidéz, el sufrimiento, la enfermedad, el envejecimiento o la muerte involuntaria<sup>3</sup>.

---

<sup>3</sup> <https://itp.uni-frankfurt.de/~gros/Mind2010/transhumanDeclaration.pdf> [Fecha de consulta: 20 de diciembre del 2020].



Los pensadores de este movimiento predicen que los seres humanos serán transformados mediante habilidades tan potenciadas que podrán ser definidos como posthumanos. El transhumanismo busca implementarse mediante la revolución tecnológica de la robótica, las nuevas tecnologías de la comunicación, la prótesis, las máquinas inteligentes, la nanotecnología, la manipulación genética y las tecnologías de la vida artificial. Se trata de una filosofía de corte neoliberal basada en la creencia optimista del poder de la tecnología para transformar positivamente la existencia de los individuos (Pepperell, 1995, p. 170). Pero, a diferencia del posthumanismo, este movimiento asume acríticamente la conceptualización y valores humanistas sobre la especie humana. De hecho, como escribió Tamar Sharon, el transhumanismo se ve como vencedor de valores humanistas (Sharon, 2014, p. 43). Para marcar de forma bien clara las diferencias entre el posthumanismo y el transhumanismo, hay quien, para el primero, prefiere utilizar términos como “posthumanismo filosófico”, “posthumanismo crítico” o bien “metahumanismo” (Sorgner, 2013, p. 87). Dado que el posthumanismo, sin embargo, ya lleva implícita una base filosófica, es crítico por naturaleza y el prefijo “post” ya indica un “más allá”, considero prescindibles estas alternativas terminológicas.

Aunque hablemos de “posthumanismo” en singular, de hecho, lo que podemos caracterizar como pensamiento posthumanista está conformado por diferentes corrientes intelectuales provenientes de los ámbitos de las ciencias sociales y humanas. Muchas de aquellas corrientes proceden del llamado giro ontológico de las humanidades, que aparece especialmente marcado en la antropología (Holbraad y Pedersen, 2017). En este giro, se cuestiona la autoridad de las dicotomías elementales como naturaleza/cultura, individuo/sociedad y se presupone que lo que marca la alteridad son precisamente las diferentes ontologías o formas de entender la realidad y, junto con su deje postantropocéntrico, constituye un catalizador esencial para la exploración posthumanista (Cohen, 2018, p. 327). También el *giro afectivo* confluye en el pensamiento posthumanista (Clough y Hallei, 2007). Lo que implica este *giro* es el otorgar un papel central a la noción de afecto —en el sentido de Spinoza y Deleuze—<sup>4</sup> para la vida social y cultural, en tanto que se interesa por superar las limitaciones de una comprensión excesivamente racionalizada de la acción humana (Leys, 2011, p. 436) intentando superar también dicotomías como social/natural, mente/cuerpo, cognitivo/afectivo, etc. (Blackman y Venn, 2010, p. 7).

El giro afectivo conlleva poner en cuestión el hecho de que sólo se otorgue importancia al pensamiento representacional. En el representacionalismo

---

<sup>4</sup> Cuando a partir del llamado “giro afectivo” se habla hoy de “afecto” se remite generalmente a la idea tal y como lo entendía el filósofo del siglo XVII Baruch Spinoza y que ha sido retomada por la filosofía actual (Thrift, 2007, p. 13). En este sentido, con “afecto” nos referimos a aquella fuerza que fluye entre cuerpos que hace que de una forma u otra se sientan afectados. El sentido del término va entonces más allá de cómo se le suele entender dentro del ámbito psicológico en el que se le asocia de forma predominante a la dimensión emocional del individuo.

se encuentra la idea implícita de que las representaciones y los objetos (sujetos, eventos o estados de cosas) que pretenden representar son independientes unos de otros (Barad, 2007, p. 28). En este sentido, la mente es el “espejo de la naturaleza”, aspecto donde se diferencia el posthumanismo (Barad, 2007, p. 136). De hecho, las teorías no-representacionales también forman parte del amplio espectro del posthumanismo (Thrift, 2007). Estas teorías nos aportan otras miradas posibles sobre todo lo que nos rodea. Nos hacen fijar nuestra atención en la vitalidad de todo lo que fluye en nuestra vida cotidiana, en las múltiples interacciones que se producen. Intentan escapar de las férreas dicotomías con las que el pensamiento representacional suele entender la realidad siendo conscientes de que “la vida humana y no humana se entretrejen una con otra, borrando la clara distinción entre animado/inanimado, metafísico/material, agencial/no agencial” (Vannini, s/d.).

El pensamiento no-representacional pretende ir más allá de la dimensión cognitiva y reflexiva otorgando la debida importancia a la dimensión afectiva de nuestras acciones. Las cosas nos interesan por lo que hacen más que por lo que significan. En el pensamiento representacional lo que cuenta es el terreno de las explicaciones conscientes y reflexivas. En el no-representacional se va más allá de la cognición, la significación simbólica y la textualidad (Vannini, 2015, p. 2). El pensamiento no representacional no siempre resulta fácil de expresar en palabras.

El pensamiento representacional es, en términos de Deleuze, sedentario, categórico, emite juicios (MacLure, 2013, p. 659) y ha sido la forma tradicional de entender la investigación científica. El representacionalismo parte de la idea de que la característica definitoria de la ciencia constituye en producir representaciones de la naturaleza (Pickering, 1994, p. 413). El principal problema con el pensamiento representacional radica en todo lo que deja fuera de consideración (Thrift, 2007).

A más de estas aportaciones teóricas, el pensamiento posthumanista cuenta con las importantes contribuciones de la *actor-network theory*, la teoría del actor red, surgida en el seno de los *Science and Technology Studies* que se caracteriza por focalizar su atención en la relacionalidad, en las asociaciones entre entidades humanas y no humanas a partir de una *ontología plana*<sup>5</sup> (Latour, 2005); la corriente filosófica del *Object-Oriented Ontology* (Harman, 2018) –también de carácter postantropocéntrico dado su encuadre en la *ontología plana*– que parte de la base de la independencia y autonomía del objeto<sup>6</sup>; el realismo especulativo (Bryant, Srnicek

<sup>5</sup> Una ontología plana es aquella formada por individuos únicos y singulares que difieren en la escala espacio-temporal pero no en estatus ontológico (DeLanda, 2002, p. 47). Esto tiene como consecuencias que los seres humanos no se ubican en el centro del ser sino que ya están entre seres y que los objetos no constituyen un polo que se oponga a un sujeto sino que existen por derecho propio; los humanos, lejos de constituir una categoría llamada “sujeto” que se opondría a un “objeto” son ellos mismos un tipo de objeto entre otros (Bryant, 2011, p. 245-46.)

<sup>6</sup> Hay que entender el término “objeto” como Leibniz emplearía “mónada”, como elemento último de la realidad (Harman, 2018, p. 222).



y Harman, 2011), las aportaciones de la filosofía de la tecnología (Verbeek, 2011); el perspectivismo (Viveros de Castro, 2010), una de las mayores contribuciones al *giro ontológico* de la antropología; la corriente feminista de los nuevos materialismos (Coole y Frost, 2010), así como también los estudios interespecies (Kirksey y Helmreich, 2010; Livingston y Puar, 2011). Además, vale tener presente el trabajo intelectual del postcolonialismo (por ejemplo, Spivak, 1999) dado su interés en romper viejas ideas contenidas en el humanismo que también critica el posthumanismo. De hecho, hay quien piensa que el posthumanismo puede ser entendido como una extensión de los estudios postcoloniales o al menos una crítica a sus limitaciones ya que, al fin y al cabo, también el postcolonialismo ha batallado para deconstruir los ideales humanistas eurocéntricos, las formaciones jerárquicas y el antropocentrismo (Islam, 2016, p. 120).

Resulta lógico pensar que la confluencia de estas diferentes corrientes bajo el paraguas posthumanista hace que no se pueda hablar de un cuerpo teórico monolítico, como por otra parte sucede también con el mismo humanismo, sino que encontramos diferenciaciones que pueden ser más o menos sutiles<sup>7</sup>, pero al menos el postantropocentrismo y el rechazo al tradicional binarismo cartesiano lo encontraremos siempre presentes.

### 3. Ensamblajes

Según explica el lingüista John Nist, el escritor Daniel Defoe, preocupado por el estado del idioma inglés de la época, propuso que se considerase un crimen el acuñamiento de nuevas palabras, al igual que lo era el acuñamiento ilegal de monedas (De Landa, 2000, p. 233). Si la propuesta hubiera llegado a buen puerto y se hubiera generalizado, sería muy difícil hablar actualmente de posthumanismo. Gilles Deleuze, uno de los principales pensadores que han contribuido al desarrollo de esta nueva corriente teórica, entendía básicamente la filosofía como generadora de conceptos (Deleuze y Guattari, 2021, p. 28) y animaba a crear nuevos. Los conceptos, decía, son centros de vibraciones (Deleuze y Guattari, 2021, p. 44), y si un concepto representa una mejora respecto a uno anterior es porque permite escuchar nuevas variaciones y resonancias desconocidas (Deleuze y Guattari, 2021, p. 48). Crear nuevos conceptos implica ver el mundo de manera diferente. El posthumanismo nos ofrece un conjunto de nuevos conceptos que se han convertido en grandes herramientas para la práctica de las ciencias sociales y humanas, y pueden contribuir a la generación de lo que Deleuze llamaba *líneas de fuga*, es decir, movimientos de creatividad que al romper esquemas prefijados nos llevan a explorar nuevos escenarios.

---

<sup>7</sup> Véase, por ejemplo, Lorimer, 2009, p. 345 y ss.

Las principales características del posthumanismo las encontramos en el concepto de ensamblaje, concepto desarrollado por Deleuze y Guattari (1980), y sistematizado por Manuel de Landa (2006, 2016) y que ocupa un papel importante dentro de este movimiento teórico. Entender este concepto constituye una buena puerta de entrada para el posthumanismo.

Imaginémonos, por ejemplo, la atmósfera que se respira cuando nos encontramos en un aparcamiento subterráneo, a altas horas de la noche, con poca claridad y sin nadie a la vista. Es fácil que en esta situación se sienta un cierto temor o intranquilidad. Las razones de este temor no se encuentran particularmente en cada uno de los diferentes elementos que intervienen en esta situación sino que emerge a partir de la relación que se establece entre el espacio oscuro y solitario que atravesamos y nuestro cuerpo, tanto en su dimensión física como también afectiva y cognitiva: el ruido de nuestros pasos solitarios como único ruido en todo el recinto, la escasa iluminación, las paredes grises e inhóspitas del edificio, nuestro cansancio luego de una larga jornada, las ideas que nos hemos hecho sobre esta situación que nos remiten a peligrosidad, el recuerdo de aquella película donde el asesino estrangula a la víctima en una situación similar... La angustia que podemos percibir no es más que un producto emergente de la atmósfera que se respira. La atmósfera es un ensamblaje.

¿Por qué la idea de atmósfera entendida como ensamblaje es postantropocéntrica? Sencillamente, en ella se entiende al ser humano no en el centro, sino que constituye un elemento más de los diversos que confluyen en la atmósfera en cuestión. Se funde la diferencia que habitualmente hacemos entre sujeto y objeto (Bille, Bjerregaard y Sørensen, 2015, p. 32); se trata de algo objetivo que flota en el medio y al mismo tiempo, subjetivo pues la atmósfera se basa en la persona que lo experimenta (Böhme, 2017, p. 169). Y cualquiera de los elementos que constituyen el ensamblaje, sea de naturaleza humana o no, vehicula agencia<sup>8</sup> o, en términos spinozianos, es capaz de afectar. Una de las características básicas de los ensamblajes es que son heterogéneos. Se establecen conexiones entre elementos de la más diversa naturaleza, seres orgánicos, inorgánicos, entidades sociales o ideas. Los ensamblajes son conjuntos caracterizados por relaciones de exterioridad. Es decir, están compuestos por elementos auto subsistentes que se relacionan entre sí de forma externa y no constituyen una unidad orgánica como podría ser un organismo animal. En nuestro ejemplo anterior, estamos hablando del cuerpo que camina por el parqueadero, la materialidad del edificio, las condiciones lumínicas, los temores que llevamos incorporados en el cuerpo, etc.

---

<sup>8</sup> El posthumanismo no entiende a la agencia como atributo únicamente humano. Al respecto véase Martí, 2016, pp. 39-41.



La idea de ensamblaje es, entonces, postantropocéntrica, otorga importancia al pensamiento no-dualista y –como la misma denominación indica– se debe a la relacionalidad. La palabra *ensamblaje* nos señala la idea de reunir o poner en contacto distintos elementos. Pero no se trata solo de eso. En un ensamblaje, sus distintos elementos se encuentran dentro de un proceso complejo y dinámico a través del cual las propiedades que emergen exceden las de sus elementos constitutivos. En este sentido, los fenómenos no existen como elementos discretos definidos por cualidades esenciales intrínsecas, sino que emergen a partir de las interacciones o mejor dicho *intra-acciones*<sup>9</sup> con múltiples elementos.

En un ensamblaje se produce la disolución de agencia y estructura y, dado que estas conexiones son socio-materiales, se puede decir que se supera con este planteamiento la dicotomía naturaleza/cultura (Bennett, 2010, p. 24; Barad, 1996, p. 188). En el posthumanismo, la unidad de análisis no toma como punto de partida al agente humano, sino que lo que cuenta es el *ensamblaje*.

En el centro del concepto de ensamblaje encontramos dos ideas básicas: el rechazo de la unidad a favor de la multiplicidad y el rechazo de las esencias a favor de los eventos. Con ello, la fuerza teórica de los ensamblajes radica en que constituyen una alternativa a la lógica de las esencias (Nail, 2017, p. 23). La realidad se capta de manera muy diferente cuando lo que ven nuestros ojos son elementos discretos, cada uno con su esencia implícita, de cuando los consideramos como productos emergentes resultado de profundas interacciones entre diferentes elementos.

En todo *ensamblaje*, lo verdaderamente importante –siguiendo a Deleuze– “no es lo que son los cuerpos<sup>10</sup>, 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 Allred, 2015, p. 402). Cuando hablamos de *ensamblaje* no nos referimos a una simple configuración, sino que esta noción lleva implícita la idea de movimiento y conectividad, de agencia procesual. En el caso del ensamblaje, hablamos de articulación entre partes que lo componen; una articulación que, sin embargo, cambia constantemente creando así nuevas unidades o identidades (Wise, 2005, p. 83).

En el caso de la pandemia del Covid-19, por ejemplo, podemos entender la obligatoriedad del uso de la mascarilla en situaciones de interacción social y la persona que la lleva como ensamblaje. La persona-con-mascarilla que emerge en este ensamblaje no es lo mismo que la persona sin ella. El rostro con una parte

<sup>9</sup> 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 intra-acción (Barad, 2007, p. 33).

<sup>10</sup> Los cuerpos –en sentido deleuziano– son de cualquier naturaleza: química, biológica, social, política, etc.; no son el lugar donde actúan las fuerzas sino la producción emergente de las interacciones de estas fuerzas. Toda relación de fuerzas constituye un cuerpo (Deleuze, 1962, p. 45).

importante que oculta, las alternativas de expresarse corporalmente cuando, por ejemplo, no nos permite ver si sonreímos o no, la incomodidad física de llevarla, especialmente cuando hace calor, la tranquilidad que podemos sentir o la de nuestros interlocutores por reducir las posibilidades de contagio, la satisfacción de saber que estamos cumpliendo con la ley de llevarla o el enfado de la imposición, etc. Pero en los ensamblajes no importa la escala. También se puede entender todo lo referente a la pandemia del Covid-19 como un inmenso y complejo ensamblaje, en el que son innumerables los elementos que podemos detectar: los virus, los infectados, los medicamentos, las vacunas, los centros hospitalarios, los profesionales sanitarios, las mascarillas, la señalética urbana con finalidad profiláctica, los miedos, el negacionismo, las pérdidas económicas de unos y los beneficios de otros... La pandemia ha tenido incluso efectos directos sobre el medio ambiente.

Decimos que los ensamblajes son relacionales porque por definición establecen relaciones entre distintos elementos. Dado que estas relaciones son de exterioridad, esto implica que cualquier parte que compone el ensamblaje se puede separar e incorporar en un diferente ensamblaje en el que las interacciones son diferentes (De Landa, 2006, p. 10). Tomemos el ejemplo anterior de la mascarilla. Esta pieza de indumentaria constituye casi un ícono de lo que es la pandemia. Pero como elemento forma parte también de otros ensamblajes: el de productores de mascarillas, el constituido por el conjunto de desechos que encontramos por las calles y que recogen los servicios de limpieza, el propio de los servicios técnicos de los gobiernos que determinan las características que deben tener los productos del ámbito sanitario, etc.

Un ensamblaje no se ha de entender como una mera representación de la realidad, sino que se producen sentidos que van más allá de los elementos tomados por separado. Estos sentidos se producen por emergencia. Así, por ejemplo, imaginémosnos los momentos más duros de la pandemia en los que muchos centros sanitarios admitían pocos usuarios por el temor al contagio. Cuando llegábamos, justo al entrar se ponían productos desinfectantes a disposición de todos. Nos encontrábamos con pasillos vacíos cuando en otros tiempos eran un continuo ir y venir de gente. En todas las instalaciones había carteles, recordando el uso obligatorio de llevar mascarilla, señalando la importancia de guardar distancia. Los asientos estaban señalados con marcas para garantizar espacios vacíos. Se destilaba una frialdad que contrastaba con aquellas ocasiones en las que el apretujo de pacientes en espera no hacía sólo que los cuerpos estuvieran codo con codo, sino que las conversaciones fluyeran. En aquellos espacios callados se atisbaba fácilmente el temor que podía sentir mucha gente de ser infectada. Todo esto generaba una atmósfera particular que toda persona podía percibir fácilmente en su cuerpo. Esta atmósfera se producía por emergencia, a partir de la *intra-acción* con los distintos elementos concurrentes.



Cuando decimos que se establecen conexiones es porque todos esos elementos se afectan entre sí. De hecho, los ensamblajes crean territorios. Un ensamblaje se puede conceptualizar como un “territorio” producido por los afectos entre 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 manera que pueden dejar de interactuar. Un ensamblaje puede ser efímero, impredecible; es dinámico, no estático.

Cabe hacer una distinción entre “propiedades” y “capacidades”. Las propiedades son las características reales y actualizadas de una cosa. Las capacidades, en cambio, son también reales, pero no han de estar forzosamente actualizadas. En palabras de Manuel DeLanda, mientras que las propiedades se pueden especificar de forma independiente, las capacidades de afectar se entienden en relación a las capacidades de ser afectado (DeLanda, 2011, p. 4). Así, por ejemplo, las propiedades de una taza de barro son las propias del material, de la forma, etc. Una de sus capacidades es la de contener líquido. La taza *afecta* el líquido impidiendo que se derrame o lo que es lo mismo, el líquido tiene la capacidad de dejarse afectar por las paredes de la taza. Pero existen muchas más capacidades virtuales, es decir no actualizadas, pero que, en un momento dado, dependiendo del ensamblaje en cuestión, se pueden actualizar. Una taza, por ejemplo, puede servir de recuerdo de un viaje al extranjero; o en un momento dado puede impedir que a una hoja de papel se la lleve el viento; o puede servir de proyectil mortífero en un arrebató repentino. Las capacidades pues dependerán del ensamblaje del que participe la taza y son por tanto inabarcable. Esto no quiere decir que sean infinitas. Una taza de barro no tendrá la capacidad de flotar en el agua. El conjunto de capacidades actualizadas o virtuales forma lo que Manuel DeLanda denomina *espacios de posibilidad*, la estructura de los cuales es importante para explicar los fenómenos emergentes (DeLanda, 2011, p.5).

#### 4. Molar y molecular

La distinción que encontramos en la filosofía de Deleuze y Guattari entre la dimensión molar y la molecular es especialmente útil para la investigación en humanidades. Se habla de la dimensión molar en el sentido de un todo identificable, como un organismo o sociedad en el que entendemos que existen relaciones estables y homogeneizadas. Se trata de un todo orgánico, unificado y claramente distinguible de su entorno. La molaridad se refiere a la distribución de una realidad en categorías fijas, formas estables de organización. *Molecular*, en cambio, hace alusión a conjuntos formados por elementos relacionados no rígidamente sino con límites fluctuantes. El término *molecular* no tiene nada que ver con la molécula en el sentido físico y lo que

se pretende con este concepto es la deconstrucción de jerarquías. *Molar* y *molecular* son dos diferentes ángulos desde los cuales se puede enfocar un mismo fenómeno (Deleuze y Guattari, 1972).

Deleuze emplea también los términos de líneas de segmentación dura y de segmentación maleable, la primera, a la dimensión molar y la segunda, a la molecular, correspondientemente. Una antropología posthumanista ve la necesidad de prestar la debida atención a la dimensión molecular. Pretender conocer una sociedad únicamente a través de las líneas de segmentación duras, las estructuras, es lo que Seixas Themudo denomina “empirismo vulgar” (Seixas Themudo, 2005, p. 145).

Podemos aplicar esta diferenciación, por ejemplo, en la problemática del racismo. Existe un racismo que se expresa a partir de segmentaciones duras. Claros ejemplos los tenemos en las leyes raciales que hasta no hace mucho tiempo todavía imperaban en países como los EEUU o Sudáfrica. También los encontramos actualmente e incluso en países europeos con discursos xenófobos de la extrema derecha, además de prácticas consolidadas en temas como, por ejemplo, los alquileres de viviendas, los controles de la policía o en la entrada de discotecas en los que a menudo se discrimina a determinadas personas por sus orígenes. Sin embargo, puede que uno no se identifique explícitamente con la dimensión molar del racismo, pero a nivel molecular se mueva en una mentalidad racista. Entendemos por “mentalidad” una forma de conciencia moldeada por las percepciones, actitudes y valores de los miembros de una sociedad (Pigem, 1994, p. 10). Una buena pista nos la proporciona lo que se ha dicho alguna vez sobre la expresión “yo no soy racista, pero...” No compartir presupuestos explícitamente racistas no excluye que muchos de nuestros comportamientos puedan entenderse como racistas. Esto lo vemos también claramente con los llamados “micro racismos”.

En un trabajo realizado años antes sobre la población ecuatoguineana residente en Barcelona<sup>11</sup> se me decía que son muy frecuentes los comentarios que chicos y chicas negras reciben en relación al color de la piel o textura del cabello. “¿Por qué tomas el sol si no te puedes poner morena?”, o “estás a oscuras y sólo se te ve el blanco de los ojos”, comentarios que no forzosamente están hechos con la intención de herir o discriminar pero que duelen a quien los recibe. Y si duelen no es sólo porque marcan diferencias. En el caso de la población de piel negra existe un factor importante que debe añadirse a su diferencialidad en relación a la blanca y que, en realidad, es la principal razón del problema. No se la ve sólo diferente, sino que también constituye un reflejo o manifestación corporeizada de

<sup>11</sup> Se trata del proyecto: Presentació social del cos: Guineo-equatorians a Barcelona [Presentación social del cuerpo: Guineo-ecuatorianos en Barcelona], ICA/IPEC, realizado bajo mi dirección. Los datos empíricos procedentes de la Ciudad de Barcelona fueron recogidas por Laura Porzio y Michelle Soares.



todo un imaginario colectivo que identifica al negro africano con pobreza, miseria, salvajismo, subalternidad o esclavitud. La población de origen asiático en Cataluña se indigna cuando se la encasilla bajo la etiqueta de “raza amarilla” algo que todavía hoy es relativamente habitual en discursos médicos.

Estas líneas de segmentación maleable son substancia necesaria para que las grandes estructuras del racismo existan y sigan activas. Es lo mismo que sucede con el poder. Para que un poder sea efectivo no basta con que emane del centro. Solo funciona si se constituye en una red fina a partir de líneas de consistencia molecular (Seixas Themudo, 2005, p. 149). La dimensión molecular puede tanto reforzar como debilitar la dimensión molar. Cuando Félix Guattari (2017) habla de revolución molecular se refiere precisamente a esa revolución que se forma a partir de esta fina red de carácter molecular.

## 5. El Entremedio

El posthumanismo se caracteriza, entre otras cosas, por otorgar mayor importancia a las relaciones que a las esencias. En estas relaciones se puede detectar un *in-between* o *entremedio* en el que flotan tensiones, se producen diferencias (en el sentido deleuziano del término) y ambigüedades. El *entremedio*, como se entiende en este texto, es aquel, tanto en el ámbito discursivo como en el de las materialidades, que se encuentra en medio de dos elementos relacionados, de cualquier naturaleza, como por ejemplo y muy especialmente, en todo lo que la práctica científica sitúa entre los dos polos de una dicotomía. Se trata de un concepto fluido que alude al estado transitorio del devenir. En nuestros análisis, generalmente este espacio intersticial se pierde a causa de la ontología de corte dualista en la que enmarcamos nuestro pensamiento. Pero el interés de explorar la dimensión epistemológica del *entremedio* resulta evidente. Estos espacios cargados de ambigüedades cobijan campos de posibilidades de los que pueden emerger líneas de escape relevantes para la investigación. De hecho, en estos espacios, pueden surgir diferentes modos de ser que no se ajustan a categorías existentes (Ansems de Vries, 2014, p. 127). Y la gran ganancia que representa pensar en términos del *entremedio*, como herramienta conceptual posthumanista, es precisamente que ayuda a diluir o relativizar los binarismos que agarrotan nuestras investigaciones.

Transición, contraste, relación, diferencia, repercusión, ambigüedad... son hechos de los que se habla a menudo en las ciencias sociales y humanas. Son términos que presuponen la existencia de dos o más situaciones, estados u objetos. Uno se convierte en otro, se diferencian, se relacionan entre ellos. A veces, a los entremedios les prestamos poca atención, especialmente cuando hablamos de identidades, preferimos ignorarlos dado que pueden resultar incómodos y difíciles de precisar. En

el ámbito literario y, de forma más pronunciada, cuando se convierte en argumento cinematográfico, se ve de forma clara en la manera en que se presentan los personajes de forma polarizada: el bueno y el malo. En argumentos planos, el bueno es muy bueno y lo mismo, pero a la inversa, ocurre con el malvado. No hay vuelta de hoja. El espectador se identifica instantáneamente con ese personaje que abarca todas las virtudes y sólo espera que pueda acabar aplastando a su antagonista que incorpora todo lo que resulta odioso a la especie humana. En argumentos más elaborados, al que se presenta en ocasiones como el asesino despiadado resulta que también se le otorgan buenos sentimientos. Es un hombre que ama hasta el delirio a su hija, es fiel y noble con sus amigos, mima con delicadeza a su perro, es capaz de llorar cuando despierta a su padre en el momento de la muerte... ¿Hasta qué punto esto no rompe la dualidad que se establece entre el héroe y el antihéroe? Entre los muchísimos ejemplos que podríamos mencionar, me viene a la mente la película de 1957, *The Midnight Story* (título traducido al español como “El rastro del asesino”) dirigida por Joseph Pevney y protagonizada, entre otros, por un joven Tony Curtis en la que ni el policía es siempre el policía que debería ser, ni el asesino es tampoco un malhechor. Al romper el clásico dualismo, el espectador nunca acaba de tener del todo claro cómo alinea los sentimientos que la visión del filme le generan. Todo esto que encontramos en medio de las dos polaridades bueno/malo es capaz de romper esquemas.

En el caso de las dicotomías, el *in-between* es aquel tramo del continuum donde no encontramos ni lo uno ni lo otro, donde puede reinar la ambigüedad. En nuestros análisis, generalmente este espacio se pierde a causa de la ontología de corte dualista en la que enmarcamos nuestro pensamiento. Este dualismo esconde fácilmente todo lo que se encuentra entre los dos polos que se establecen. Siempre hay algo que escapa con el binarismo (Deleuze y Guattari, 1980, p. 356). Este tipo de pensamiento, tan importante para las metodologías de investigación, pone límites a lo que se concede el derecho a existir (Manning, 2013, p. 1).

Entre la noche y el día, por ejemplo, hay una graduación sutil de intensidades lumínicas, momentos concretos de la luz, que no pueden atribuirse nítidamente ni a la noche ni al día. Es el *entremedio*. En ocasiones podremos darnos por satisfechos con el blanco y el negro. Una antropología sutil pedirá sin embargo a menudo la exploración de estos espacios.

Todas las relaciones dicotómicas tienen un *in-between* en el cual encontramos tensiones, donde se producen diferencias, “diferencias” no en el sentido tradicional de la palabra que se basa en las nociones de ausencia y similitud, identidad y analogías – las cuatro cadenas de las cuales nos hablaba Deleuze (véase MacLure, 2013, p. 659), es decir esencias, sino la manera deleuziana del concepto, “diferencia” entendida por sí misma como la fuerza productiva de diferenciación en un plano inmanente, como aquella fuerza afirmativa que produce el mundo (Crellin y Harris, 2021, p. 472) o



un abanico de posibilidades. No se trata de aquella noción de diferencia que se aferra a las definiciones normativas en las cuales las cosas son categorizadas en términos de algo que está o que falta. La idea deleuziana otorga una atención más grande a la diversidad o a la diferencia definida dentro de sí misma, a la gama de posibilidades más que a la media (Bickle, 2020, pp. 202-203). La noción de *in-between* liga bien con la de *milieu*, como la conocemos de la mecánica newtoniana: el *éter* como un concepto relacional que alude a las fuerzas que actúan en el *in-between* de los cuerpos (Ansems de Vries, 2014, p. 28). También resuena en el concepto de *aidagara* del filósofo japonés Tetsuro Watsuji que adscribía al ámbito de la intersubjetividad o interrelación humana. Se trata de aquel entre-medio o campo de posibilidades en el cual los individuos coexisten, comunican y configuran diferentes maneras de relacionarse entre ellos y construyen una comunidad interactiva (Krueger, 2019, p.166). Sería lo que encontramos en el entre-medio de la dicotomía individuo/sociedad. Y en este contexto, también cabe mencionar a Homi Bhabha, interesado por las identidades, el cual nos hablaba de los terceros espacios, aquellos espacios intersticiales, entre-medios que “desarrollan y desplazan la lógica binaria mediante la cual suelen construirse las identidades de la diferencia; es decir, negro/blanco, yo/otro” (Bhabha, 2002, p. 20), y que se corresponderían con *entrelugares* del antropólogo brasileño Joao Batista de Almeida Costa (2003).

La idea de **entremedio** es bastante generosa como para poder aplicarla en diferentes dimensiones de la realidad. La forma más simple de entender la noción de **entre-medio** son todos aquellos estadios que se encuentran entre dos polos entendidos en oposición. El ciborg constituye el *in-between* de ser humano y máquina, orgánico e inorgánico, biológico y tecnológico, natural y artificial, realidad y ficción, poder y deseo (Sotirin, 2005, p. 101). El ciborg se encuentra en los *in-betweens* de estas oposiciones.

Pensemos también, por ejemplo, en la dicotomía rural/urbano, una conceptualización clásica en el mundo de las ciencias sociales y humanas. En la realidad actual de las sociedades postindustriales, ¿esta dicotomía ayuda a pensar o más bien enmascara la realidad? Ya hace algún tiempo que la mejora de infraestructuras ha permitido la intensificación de movilidad entre campo o ciudad. Esto hace que se hayan creado ciudades dormitorio en entornos previamente considerados como rurales, que se viva en el campo, pero trabaje en la ciudad, que se trabaje en el campo pero que cada sábado por la noche se la pase en una discoteca de la ciudad más cercana. En el campo y en la ciudad hemos mirado los mismos canales de televisión desde hace ya muchas décadas y el desarrollo de las nuevas tecnologías de comunicación ayudan a ablandar aún más las diferencias campo/ciudad. Por otro lado, no se puede negar tampoco que en determinados barrios de grandes ciudades como Barcelona no se pueda vivir un cierto “ambiente de pueblo”<sup>12</sup>. El contraste campo/ciudad que

<sup>12</sup> Esto se afirma, por ejemplo, de la Clota, o de algunos lugares del barrio de Gràcia.

podía existir todavía a mediados del siglo XX nada tiene que ver con lo que hay en la actualidad. El continuum que se encuentra entre los dos polos de estas oposiciones está relleno de flujos que restan intensidad a los extremos y es en las intersecciones de estos flujos donde el día a día del hecho social se materializa: “These in-between states defy the established modes of theoretical representation because they are zigzagging, not linear and process-oriented, not concept-driven” (Braidotti, 2013, p. 164)<sup>13</sup>.

Otro ejemplo en el que la noción de entremedio se hace imprescindible es el de las atmósferas, un fenómeno que se encuentra claramente entre sujeto y objeto. Una atmósfera es ese *algo* que flota en el ambiente. Se siente en el cuerpo, pero también fuera. Es impersonal cuando forma parte de situaciones colectivas, pero puede sentirse como algo intensamente personal (Anderson, 2009, p. 80). No existe situación que no genere su propia atmósfera. Sentimos la atmósfera cuando transitamos por los pasillos de un hospital, cuando nos movemos entre las paradas de un mercado bullicioso, cuando nos encontramos de visita en una casa diferente a la nuestra... Una atmósfera emerge del conjunto de flujos afectivos generados por cuerpos de muy distinta naturaleza al compartir un espacio y momento determinados. Es lo que al penetrar un lugar concreto nos hace sentir, aunque sea de forma vaga e indeterminada, una sensación de placidez, serenidad, bienestar, desasosiego, incomodidad, estupor, susto, ilusión...

La noción de atmósfera, siendo fundamentalmente de índole relacional, asume ideas de semblante no representacional como las relativas al afecto -en el sentido spinoziano- y al ensamblaje, también no-dualista; y, asimismo, reta al pensamiento dualista que distingue entre sujeto y objeto, pues al situarse entre ambos rompe esta dicotomía. No puede decirse que las atmósferas sean algo intrínsecamente *externo* ni intrínsecamente *interno* al ser humano. Se trata de aquel estar entre (in-betweenness) sujeto y objeto y que, en el caso concreto de las atmósferas, tan importante es para entender lo que es la experiencia emocional y sensorial (Bille, Bjerregaard y Sørensen, 2015, p. 32). En palabras de Vadén y Torvinen, una atmósfera es a la vez casi-objetiva y casi-subjetiva, pues si, por un lado, es parcialmente intersubjetiva y no voluntaria, por el otro, es subjetiva en el sentido que se experimenta y no se puede medir objetivamente, como por otra parte podríamos hacerlo con la temperatura (Vadén y Torvinen, 2014, p. 213).

En la atmósfera, “individual and environment, matter and mind, body and self, discourse and feeling, are no longer opposites but are fused into seamless continuums” (Riedel, 2020, p. 13)<sup>14</sup>.

<sup>13</sup> [Trad.]: Estos espacios entremedio desafían a los modelos establecidos de representación teórica, ya que son zigzagueantes, no lineales, orientados en el proceso y no conceptualmente predeterminados.

<sup>14</sup> [Trad.]: el individuo y el medio, la materia y la mente, el cuerpo y el yo, el discurso y el sentimiento, ya no son opuestos, se fusionan en continuos sin fisuras.



El *entremedio* no es un mero “entre” contrastivo entre A y B. En un *in-between* se genera algo, se transforman cosas no previamente dadas (Ingold, 2015, p. 147) que el pensamiento oposicional, incrustado en una ontología dualista nos hace pasar por alto. La noción de entremedio presupone no únicamente una deconstrucción de dualidades como veíamos en el caso del postmodernismo derridiano sino una suspensión de estas, una experiencia no-dual.

Tal como Tim Ingold escribe, un *in-between* no es únicamente un puente que une. Esto sería el “entre”. Mientras que un “entre” expresa un mundo dividido entre dos partes a las que une tal y como puede hacer un puente o el eslabón de una cadena, el entremedio es un movimiento de generación y disolución en un mundo de devenires donde las cosas no están todavía claramente dadas (Ingold, 2015, p. 147).

Estos *in-betweens* son, de hecho, procesos experienciales no-duales y son importantes para una metodología posthumanista de la investigación, dada la importancia que esta corriente otorga al no-dualismo. Mientras que el dualismo determina sólo límites absolutos, los límites predicados por el no-dualismo separan, pero también conectan (Evens, 2008, p. 2).

The “in between” provides a way to escape the methodological essentialism that continues to dominate Western logic; the relentless search for the singular and true nature of things; the desire for certainty, for dividing the world into this or that (one fixed “essence” separated from another). (Basu, 2017, p. 2)<sup>15</sup>

Este entremedio se puede entender de diferentes maneras y, según la dimensión a la cual apliquemos esta noción –en la dimensión discursiva o en la que tiene que ver con las materialidades–, puede ser más o menos sutil, pero siempre nos ayuda a deconstruir visiones polarizadas. Así lo hacemos, por ejemplo, cuando deconstruimos la dicotomía hombre/mujer, todo lo que se encuentra en medio nos ayuda a ver la futilidad de estas categorías ideales, construidas, y nos muestra que la realidad sexo-genérica es mucho más rica de lo que pretende esta categorización. Pero también, a nivel material como cuando hablamos de afecto, dado que los flujos afectivos, ya por definición, los localizamos en el medio relacional de campos de interacción. En estos entremedios ocurren cosas y eso nos lo muestran, por ejemplo, los estudios sobre las atmósferas. Incluso puede hablarse de un objeto entremedio como hace John Picton cuando trata una máscara de los ebira en Nigeria, un artefacto insertado en una compleja red de ideas y prácticas que hacen que pueda ser considerado entretenido, sanador o incluso atemorizador (Picton, 2017, p. 81). Esta máscara ejemplifica un entremedio ontológico (Basu, 2017, p. 6).

<sup>15</sup> [Trad.]: El entremedio proporciona una manera de escapar del esencialismo metodológico que sigue dominando la lógica occidental; la búsqueda implacable de la naturaleza singular y verdadera de las cosas; el deseo de certeza, de dividir el mundo en esto o aquello (una esencia fija separada de otra).

Un entremedio puede parecer en ocasiones algo vacío, pero es precisamente lo que permite y dota de sentidos a una relación. Pensemos en los silencios que puede realizar un orador. Un silencio largo antes de proferir su frase le proporciona mayor intensidad, más potencia. En la música después de un *rallentando* se puede producir una pausa, luego los sonidos arrancan de nuevo con fuerza, es el *in-between* que contribuye a la tensión con la que experimentamos este reempuje. Al igual que los sonidos, las notas requieren de ese espacio para que cobren sentido. Esto, los japoneses lo conocen bien con su noción del *ma* de origen budista, ese entremedio que se encuentra entre dos o más cosas que existen en una continuidad.

## 6. Pensar en términos de flujos: la música como un ejemplo

El término “flujo” aparece a menudo en la literatura de carácter posthumanista y si es así, es porque encierra un cierto potencial epistemológico. Invita a pensar. Antes, al hablar de ensamblajes decíamos que se constituyen por flujos agenciales que se producen entre los elementos que los componen.

Podemos aplicar la idea de flujo a algo tan cotidiano como es la música. Posiblemente tenga ventajas el hecho de concebirla primariamente como flujo. Si, como dijo el filósofo Alfred N. Whitehead, la realidad existente está compuesta de organismos que perduran mediante el fluir de las cosas, la música es simplemente un aspecto más de esa realidad (Whitehead, 1978, p. 208). En principio, podemos entender la música como un flujo sónico creado y/o percibido con fines estéticos pero que puede desempeñar funciones que van mucho más allá de estos fines, un flujo sónico que nos afecta (Martí, 2019, p. 163).

Entendiéndola de esta manera:

1. Se tiene en cuenta la materialidad de la música, algo que en ocasiones se olvida. Se trata de esa materialidad por la cual sentimos resonar nuestros cuerpos ante la música y que tanto puede proporcionar placer como ser una herramienta de tortura.
2. Nos invita a esquivar la idea de la obra de arte como estructura y considerarla más bien como una potencialmente infinita concatenación de múltiples componentes que capturan a la audiencia (Bertetto, 2017, p. 796). Tal y como acertadamente escribió Ulrich Hannerz, pensar en términos de flujos nos libera de la necesidad de tener que pensar en sustancias susceptibles de ser depositadas en botellas (Hannerz, 1997, p. 14).
3. La idea de flujo se asigna a ese tipo de procesos caracterizados por la actividad,



volatilidad, auto-creación, productividad e impredecibilidad (Kontturi, 2012, p. 24).

4. Desde el punto de vista epistemológico, la noción de flujo no se ha de entender como meras conexiones entre objetos o movimientos entre personas y cosas, ni como una red de relaciones (Krause et al., 2014, p. 89). Se trata de un desafío a sus distinciones categóricas.
5. Un flujo no es un mero discurrir, es una fuerza que afecta. Hablamos de una fuerza, no de poder, pero esta fuerza puede ser domesticada y en su caso ejercer poder (Massumi, 1992, p. 6). Esto sucede también con la música.

Habitualmente hablamos de compositores, de obras musicales concretas, de géneros o estilos musicales bien determinados. Es una manera que tenemos para referirnos a las múltiples posibilidades en las cuales se manifiesta el hecho musical. Pero de hecho, todas estas categorizaciones no son otra cosa que reificaciones de flujos sónicos a los que otorgamos cualidades estéticas. Las categorizaciones implican siempre el peligro de reificar, es decir, ver el mundo a través de categorías abstractas y confundir éstas con la misma realidad (Bai, 2003, p. 46). Por eso Deleuze aboga por rehuir definiciones de los cuerpos basadas en la especie a la que pertenecen y, en cambio, buscar descripciones de los afectos de los que son capaces (Lara, 2015, p. 21).

Pensemos en un ejemplo de una pieza musical cualquiera. Está constituida por un flujo sónico, ondas que se desplazan por el espacio transportando energía. Este flujo no es algo uniforme y estable como puede ser el sonido que emite el monitor de una unidad de cuidados intensivos cuando anuncia la muerte del paciente, sino que se metamorfosea constantemente en su discurrir, no es siempre el mismo. Es esto a lo que nos referimos cuando se habla de los flujos como procesos caracterizados por la actividad, volatilidad, auto creación, productividad e impredecibilidad. En este flujo podemos apreciar distintas propiedades:

- La textura, que puede ser más limpia o clara, uniforme o rugosa. Esto se corresponde a lo que Roland Barthes llamaba el “grano de la voz” (Barthes, 1997, p. 179).
- El tempo, el ritmo y el volumen, cualidades ya bien categorizadas cuando hablamos de música y a las que deberíamos añadir la frecuencia.
- La intensidad. Entiendo este parámetro como la capacidad de afectación. La intensidad se produce por contrastes; es algo que no puede conceptualizarse como algo divisible, a diferencia de las magnitudes extensivas como el tempo

y el ritmo. Las intensidades son fluctuaciones, pero es algo que emerge no sólo a partir del flujo sónico, sino que la realidad de su materialización se actualiza mediante los flujos agenciales que se generan dentro del ensamblaje que también encierra al oyente.

- La viscosidad. Este parámetro tiene que ver con la densidad del flujo. Timothy Morton hace mención a la viscosidad de los objetos. Al hablar de los hiperobjetos, nos dice que son viscosos, se enganchan, son pegadizos, más pegajosos que el aceite y no podemos sacudirlos fácilmente de encima (Morton, 2013, p. 180). Son las propiedades de la viscosidad. La viscosidad de un líquido puede cambiar según las condiciones, como la temperatura y la presión, y esto también es de aplicación cuando hablamos de flujos sónicos; su viscosidad no es independiente de las características del ensamblaje en el que se produzcan. Esto aplicado a los flujos sónicos lo vemos en esa tonada pegajosa que como si fuera un *Ohrwurm*, un gusano en la oreja, no podemos quitárnosla de la cabeza, un flujo sónico de extrema viscosidad.

La idea de flujo se entiende perfectamente bien al pensar la música. Esto también nos sirve para entender lo que son y sobre todo lo que hacen los flujos en un ámbito más general.

## 7. Entre especies

Lo que nos aporta el posthumanismo no es sólo una visión ontológica y a la vez epistemológica característica, sino que, bajo su paraguas, han surgido también o se han visto impulsados nuevos ámbitos de investigación como son los ya anteriormente mencionados estudios interespecies o multiespecies. Estos nuevos ámbitos aportan recursos para interrogarnos sobre lo que significa el ser humano a partir de otra perspectiva, mediante su relación con los no-humanos (Dominguez Rubio, 2008, p. 63).

La antropología ha tenido siempre que contar con la interacción del ser humano con otras especies, animales o vegetales (agricultura, recolección, caza, domesticación, etc.), pero en el caso de los estudios multiespecies cambia la orientación teórica, especialmente en el énfasis para entender al ser humano como un producto emergente a partir de sus relaciones con otras especies (Ogden, Hall y Tanita, 2013, p. 6). Según Karen Barad, podemos considerar a los seres humanos como fenómenos emergentes, igual que todos los otros sistemas físicos. Es a través de *intra-acciones* específicas que emerge un sentido diferencial del ser con límites y propiedades determinadas (Barad, 2007, p. 338). De esta manera, podemos entender al ser humano no como una realidad biocultural y autónoma ya dada,



sino en un constante devenir mediante su participación en ensamblajes con otros seres vivos que son considerados “actantes”<sup>16</sup> y, por tanto, con capacidad de agencia. Tal como escribía Deborah Bird Rose, convertirse en humano constituye un proyecto colaborativo entre especies. Devenimos lo que somos en compañía de otros seres, no estamos solos (citada en Ogden, Hall y Tanita, 2013, p. 14). Es la idea expresada por Haraway según la cual, en lugar de vernos a nosotros mismos como seres discretos y esencialmente humanos, debemos considerarnos el resultado de *intra-acciones* con otras especies (Greenhough, 2012, p. 285). Difícilmente se puede entender el ser humano sin superar conceptualmente la rígida oposición humano/animal no humano, una oposición que resulta insostenible desde el punto biológico, ya que “animal no humano” no constituye una categoría definible en términos científicos, sino que engloba múltiples especies (Tonutti, 2011, p.185) y, sobre todo, porque esta oposición esconde toda una serie de posibilidades, un medio de realidades bien diferenciadas desde el punto de vista biopolítico (Derrida, 2006, p. 73). La oposición humano/no humano sólo tiene sentido al abrigo de la ideología humanista; sin embargo, no lo tiene si no pensamos en este humano como categoría moral sino en el *homo sapiens*. Estos planteamientos teóricos, desde el punto de vista de la acción social, ayudan a combatir el especismo.

Un buen ejemplo de esta imbricación entre especies la encontramos en la pandemia del Covid-19 iniciada a finales del 2019. Esta imbricación es la que ha permitido al virus su rápida propagación alrededor del planeta. Los virus son también objeto de interés de los llamados estudios interespecies. Podemos pensar el virus como una forma primitiva de híbrido, dado que necesita de otras células para sobrevivir y, de hecho, constituye el ente biológico más abundante en el planeta (Cohen, 2011, p. 18).

Sabemos que la especie humana convive con muchos diferentes tipos de virus a los que nunca prestamos atención a menos que sean declarados nocivos como años atrás sucedió con la pandemia de la gripe porcina o la gripe aviar y tal y como sucede en el momento de redactar este texto también con la Covid-19. Los virus, a nivel popular, solo se conceptualizan como entes patógenos cuando en realidad también pueden establecerse relaciones simbióticas beneficiosas entre ellos y los humanos. De hecho, es necesario considerar las infecciones virales como un intercambio entre especies que no sólo ocasionan enfermedades sino que también pueden ser una fuente de inmunidad y protección (Nigel Clark en Greenhough, 2012, p. 293). El énfasis que se hace en la esterilización del medio en el que nos movemos los seres humanos nos hace, de hecho, inmunológicamente más vulnerables (Greenhough, 2012, p. 295).

<sup>16</sup> Bruno Latour llamaba “actantes” a 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).

La manera de percibir la pandemia del Covid-19 por parte de la biomedicina es necesario encuadrarla dentro de la ontología dualista propia de Occidente. Si en la Edad Media se pensaba que era el demonio o los malos espíritus aquellos que, como elemento externo, producían enfermedades, siguiendo el mismo esquema, tras los descubrimientos de Louis Pasteur, otorgamos esta función a microorganismos como los virus o las bacterias. Vemos la enfermedad como resultado de la agresión de un cuerpo invasivo que nos viene de fuera. Se trata de un modelo etiológico alopático que contrasta, por ejemplo, con el propio de la medicina tradicional china en la que se entiende la enfermedad básicamente como una pérdida del equilibrio energético de la persona. Sin embargo, sabemos que los efectos del virus no son siempre los mismos en todas las personas, sencillamente porque el virus entra en una relación de intra-acción con el ser humano en el contexto de diferentes ensamblajes. Las rápidas recuperaciones de conocidos políticos que prácticamente al inicio de la pandemia enfermaron, como Jair Bolsonaro, Boris Johnson o Donald Trump no se explicarían sin tener en cuenta todos los elementos del ensamblaje entre los que hay que contar con una atención médica mucho mayor de la que se pueda asignar a un ciudadano cualquiera.

La irrupción del virus en el mundo no hace más que recordarnos la fragilidad humana y la futilidad de creernos los reyes de la creación. Es necesario reconocer el poder agencial del virus, una vida microscópica cuyos efectos producen consecuencias globales (Livingston y Puar, 2011, p. 11) y que pone en evidencia nuestra capacidad de afectar y ser afectados por otros entes vivos. Lo primero que cabe hacer es reconocer el papel central que tiene el virus en el espacio epidémico marcado por su actividad (van Loon, 2019, p. 40). Se constituye un espacio denso, un gran ensamblaje en el que el Covid-19 forma parte de un *actor-network* junto a personas, instituciones, infraestructuras, ideas, etc. Ser sujeto no es actuar de forma autónoma frente a un trasfondo objetivo sino compartir agencia con otros sujetos que asimismo han perdido su autonomía (Latour, 2014, p. 5). En otras palabras, se trata de la idea de la “agencia distributiva” de Jane Bennett, ya no adscribimos la propiedad de la agencia sólo a sus tradicionales portadores, los humanos, sino que es entendida como una propiedad de todas las cosas. Hablar de agencia distributiva significa que no se considera al sujeto como la causa raíz de un efecto, sino que lo que hay es un conjunto de vitalidades en juego (Bennett, 2010, p. 31). Y, en este sentido, todos los distintos elementos que forman parte de este espacio epidémico ejercen su capacidad de agencia, entre otros, y con un claro protagonismo, el propio virus. Pero no olvidemos que considerar la enfermedad dentro del ensamblaje permite entenderla como el resultado de efectos diseminados, no únicamente propiedad de un cuerpo orgánico, sino hechos que emergen a partir de las relaciones entre cuerpos y otros elementos. (Fox, 2011, p. 360).



Aquellos virus que van saltando de especie a especie, como es el caso de la gripe porcina, la gripe aviar o el Covid-19 se ríen del excepcionalismo humano. Uno de los mensajes que se escuchaban a menudo en los medios gubernamentales durante la pandemia del Covid-19 es que habría que aprender a convivir con el virus. Es entonces cuando en lugar del espacio epidémico se hablará del espacio endémico, cuando el agente patógeno ya formará parte de la normalidad y no interrumpirá el flujo de la vida cotidiana (van Loon, 2019, p. 42). El espacio epidémico desterritorializa la vida cotidiana, a diferencia de los fenómenos endémicos que ya han sido asimilados y normalizados.

E. Cohen, haciéndose eco de la directora general de la OMS Margaret Chan que dijo que es el virus quien dicta las reglas, escribió:

...viruses appear as authors, as agents; they govern us, they rule, they reign; they are fickle, whimsical, unreasonable, inconstant; they veer from one place to another; they shift shapes. Like all vulnerable subjects, we rightfully fear such capricious sovereigns because we cannot predict their behaviors toward us. (Cohen, 2011, p. 17)<sup>17</sup>

Los virus forman parte también de nuestra existencia como especie. Lo canta Björk en una de sus canciones llamada precisamente “Virus” en su álbum Biophilia. Un virus le ayuda a describir una historia de amor: “*Like a virus, patient hunter, I’m waiting for you, I’m starving for you*”.

## 8. Objetos

El posthumanismo considera a los objetos como co-constitutivos de la vida social. En filosofía, la ontología relacional sostiene que lo que distingue a un sujeto de otro sujeto, o un sujeto del objeto o un objeto de otro objeto son las relaciones mutuas que mantienen más que su esencia o naturaleza (Schaab, 2013, p. 1974). Esto tiene importantes repercusiones en cómo entendemos los objetos. No se trata de elementos inertes, sino que forman parte de ensamblajes en los que ejercen agencia relacional.

En el caso de los ciborgs, se muestra en toda su contundencia la estrecha relación, en este caso incluso a nivel orgánico, que los seres humanos establecemos con objetos. Pero no hace falta ir tan lejos. Sin los anteojos para los cortos de vista, el martillo para el mecánico o el ordenador para los que en estos momentos están leyendo este texto, difícilmente podríamos implementarnos como individuos que

<sup>17</sup> [Trad.]: Los virus aparecen como autores, agentes; ellos nos gobiernan, ellos mandan, ellos reinan; ellos son volubles, caprichosos, irracionales, inconstantes; van de un sitio a otro; modifican sus formas. Como todos los sujetos vulnerables, con razón tememos a estos reyes caprichosos porque no podemos predecir sus comportamientos hacia nosotros.

necesitan ver bien, trabajar en el taller o llevar a cabo tareas intelectuales. Todos estamos rodeados de objetos sin muchos de los cuales no concebiríamos nuestro día a día. Somos criaturas protésicas como ya hace tiempo constató Sigmund Freud –un dios con prótesis (Freud, 2008, p. 60)– y que el posthumanismo asume plenamente (Wolfe, 2009, p. XXV).

Fijémonos, a modo de ejemplo concreto, en las chicas que sufren anorexia nerviosa. Los cuerpos son vividos mediante ensamblajes temporales que implican conexiones entre lo orgánico y lo inorgánico. Podemos considerar la “persona-que-tiene-anorexia” como un ensamblaje. Esto nos permite diluir a la persona dentro de una compleja red de relaciones tanto a nivel micro como macro entre diferentes elementos que se encuentran entre ellos en relación de exterioridad, en dimensiones material, psicológica y sociocultural. La identidad y subjetividad de la “persona-que-tiene-anorexia” emerge a partir de *las intra-acciones* rizomáticas de los diferentes elementos del ensamblaje. Su subjetividad no es una categoría fija sino siempre un efecto de sus relaciones (Sharon, 2014, p. 164). Una persona no es anoréxica, sino que muestra un comportamiento que caracterizamos como anoréxico como resultado emergente de una larga trayectoria relacional constituida por *intra-acciones*. En estas relaciones hay que incluir obviamente también los objetos, entendidos como *actantes*, lo que Donna Haraway denominaba “material-semiotic actors” (en Bennett, 2010, p. 45). Los objetos nos hacen sentir, y con esto nos invitan a hacer cosas con ellos. Son actantes porque tienen la capacidad de *afectar*.

El comportamiento de la “persona-que-tiene-anorexia” está estrechamente ligado con toda una serie de objetos que ayudan a configurar la constelación de su mundo particular: el cepillo de dientes que suelen llevar en el bolso y que es empleado cuando convenga para provocarse el vómito, cuando se cree que se ha ingerido demasiado alimento. Se introduce el mango del cepillo en la boca, o se pica la garganta con las cerdas y no se lo extrae hasta que se produce el vómito. Se prefiere el cepillo a hacerlo con los dedos pues el vómito les impregna de olor y además pueden quedar marcas en los dedos o en los nudillos. El cepillo de dientes además sirve de coartada. Después de una comida con compañía fuera de casa, la persona se dirige al lavabo con el cepillo y sólo tiene que decir que va para cepillarse los dientes para no levantar sospechas. La chica tiene el cepillo siempre a su disposición, en casa o en el bolso cuando sale. El solo hecho de tenerlo, de verlo cuando abre la puerta del armario del lavabo o cuando sus dedos lo frotan mientras busca cualquier cosa en el bolso, le recuerda que este objeto está allí, listo para ser empleado. En términos spinozianos, el cepillo le afecta, refuerza esta técnica corporal –la del vómito– propia del comportamiento en la anorexia.



Y además del cepillo podemos hablar también de los laxantes, del café con leche o el agua helada que consumen<sup>18</sup>, del vestido que hace que resalte la silueta, de la pulsera de color rojo que se emplea como recurso simbólico dentro de su comunidad semiótica (Martí, 2016, p. 52), etc. No estamos hablando meramente de “cosas” sino de “objetos”, es decir, cosas que se convierten en objetos al ser definidas, llamadas, incorporadas al ámbito experiencial del individuo (Leeuw, 2008, p. 222)<sup>19</sup> y, muy especialmente, entendidas según su capacidad de agencia. Todos estos objetos pueden ser considerados *actantes*, es decir, ejercen agencia y con ella establecen relaciones con los individuos; no son meros intermediarios sino verdaderos mediadores<sup>20</sup>.

En el ensamblaje constituido por todo lo que hace referencia a la pandemia del Covid-19, los objetos tienen también su lugar: los diferentes utensilios con los que se realizan las pruebas para detectar la infección, los respiradores... Entre toda la muchedumbre de objetos que hoy asociaríamos a la pandemia, hay uno que difícilmente podríamos pasar por alto: la mascarilla profiláctica. Por la televisión, sabíamos que este objeto era de uso frecuente en países asiáticos, pero en Europa, pocas personas—exceptuando a los profesionales de la salud—se habrían puesto una en su vida. Al inicio de la crisis, la mascarilla se constituyó en un preciado objeto de deseo. El mercado no había contado con esto y de forma inmediata se agotaron las existencias. Mi farmacéutico me explicaba que recibía llamadas clandestinas ofreciéndole de forma ilegal lotes de mascarillas a un precio desorbitado. Sin embargo, en pocas semanas, al solucionarse el problema del suministro, se generalizó su uso. Con el tiempo, la característica mascarilla blanca de las farmacias fue cediendo el paso también a otras, algunas más sofisticadas, otras de colores y artesanales, pronto aparecieron las de diseño elaboradas por marcas reconocidas. También un objeto como la mascarilla entiende de gustos y clases sociales. Muchas de las cosas que la antropología ha escrito sobre el uso de la indumentaria podrían ser aplicadas también a ese accesorio profiláctico. Las mascarillas cumplen una doble función, la instrumental y la expresiva, dado que no sólo sirven para proteger del virus, sino que con su singularidad dicen algo sobre la persona que las lleva. Y un paso aún más allá, en 2021 se crearon mascarillas capaces no sólo de proteger sino también de detectar el virus.

<sup>18</sup> Entre los consejos que se imparten dentro de la comunidad semiótica de las personas que adoptan el comportamiento anoréxico como estilo de vida, se encuentra el de consumir café con leche por ser una bebida que quita el apetito y facilita, por tanto, las prácticas del ayuno, así como el de ingerir agua muy fría porque de esta forma se incrementa el consumo calórico del cuerpo.

<sup>19</sup> Los términos “cosas” y “objetos” son generalmente intercambiables, pero, en ocasiones, conviene distinguirlos. En palabras de Fernando Domínguez Rubio, 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 diferentes regímenes de valor y significado (Domínguez, 2016, p. 61).

<sup>20</sup> Mientras que los intermediarios se limitan a transportar, los mediadores, entidades con estatus ontológico propio, ejercen agencia sobre lo que transportan (Tirado y Domènech, 2005, p. 15).

Al decretarse la obligatoriedad de las mascarillas, especialmente en establecimientos y transporte público, se convirtieron en ese objeto imprescindible que no podíamos olvidar en casa, casi igual que el móvil, convertido hoy en una prótesis más del cuerpo humano. Con la mascarilla puesta, posiblemente nunca habíamos oído nuestra respiración tan cerca. Con la mascarilla, se experimentaban nuevas sensaciones corporales, no solo aquellas que incomodaban la respiración, sino también, otras, como la de sentirse protegido al tener que estar en proximidad con otras personas a las que la gran propaganda mediática nos hacía considerar como potenciales contagios. En determinados ámbitos laborales, como por ejemplo el de la docencia, el uso continuado de las mascarillas puede ocasionar fácilmente problemas de disfonías, debido a que al tener la boca tapada obliga a los docentes a hablar más alto de lo normal durante horas.

En los tiempos más duros de la pandemia, cuando no la llevábamos puesta sentíamos cierta inquietud. En más de una ocasión observé que al amonestar a una persona por entrar en un establecimiento sin la mascarilla preceptiva, se sentía turbada y, con un movimiento rápido y disculpándose, se colocaba la mascarilla que llevaba en el bolsillo. Era casi como un fugaz pellizco de pudor corporal por mostrar inadvertidamente una parte de su cuerpo que se suponía que debía esconder.

Las interacciones cara a cara (Goffman, 1982) tan básicas para la sociabilidad humana, se ven afectadas también por el uso de la mascarilla. Por esta razón, no se tardó en idear también mascarillas íntegramente transparentes para facilitar que no se perdieran demasiado las emociones que expresa el rostro. La mascarilla era una norma e incluso se constituyó en símbolo: una mascarilla en un rótulo nos refería automáticamente a la epidemia.

Dentro de la diversidad de elementos que constituyen el ensamblaje del Covid-19, es necesario tener en cuenta la señalética que se ha ido desarrollando en los espacios públicos a base de mensajes en forma textual o pictogramas. Informan sobre consejos, normas relativas al comportamiento de los ciudadanos en el contexto de la pandemia. Pero sus funciones van más allá de la mera información. En los momentos en los que se toma conciencia de los signos con que uno se topa en la calle, se configura un ensamblaje con sus propios flujos afectivos que generan sentimientos y provocan reacciones emocionales a la persona. Conviene otorgar la importancia a no solo lo que es procesado racionalmente desde el punto de vista cognitivo sino también a la experiencia vivida y sentida. Aquí hay que hablar de las economías afectivas como las entiende Sara Ahmed (2004a), constituidas por la totalidad de afectos en un ensamblaje. Las emociones circulan entre los signos y los cuerpos, entre actores humanos y no humanos, destronando así la idea que surge del interior de los individuos para ir hacia afuera (Ahmed, 2004a, p. 117). La idea básica



del concepto de *economías afectivas* es que los sentimientos no residen en los sujetos ni en los objetos, sino que son producidos como efectos de la circulación (Ahmed, 2004b, p. 8). Son sociales, materiales y conjuntos psíquicos (Ahmed, 2004b, p. 46). Estos flujos afectivos contribuyen a configurar las micropolíticas de los eventos. Los afectos –entendidos como intensidades transpersonales o pre-personales (Anderson, 2009, p. 78)– se generan en el estrato inferior de conciencia (Barnett, 2008, p. 188) por *intra-acción* y emergencia, dentro del ensamblaje propio de un momento concreto, por ejemplo, ante la vista de un pictograma que recuerda la obligatoriedad de llevar mascarilla. Se trata de una co-creación entre quien ve y lo que ve dentro del ensamblaje escurridizo que constituye ese *evento* determinado. En este caso, la unidad de análisis no son los elementos visuales sino los ensamblajes, los campos relacionales en los que las emociones emergen. Esta señalización tiene una función fática y, por tanto, los rótulos que se disponen para avisar de la obligatoriedad de llevar la mascarilla son manifestaciones *materializadas* de alguien –el sistema– que piensa por ti. Nos recuerda que hay alguien que vela por ti, pero también es capaz de castigarte si contravienes la norma. Pero además, también contribuyen a generar uno de los sentimientos más marcados que circulan en el ensamblaje, el del miedo.

## 9. Coda

A lo largo de estas páginas se han ido mostrando varios ejemplos en los que no resulta muy difícil aplicar la visión posthumanista. De hecho, los campos de aplicación son tantos como lo es la realidad en la que vivimos porque las cosas son distintas si las consideramos enredadas en muchos y diversos elementos a si las encaramos con una mirada solipsista. Son diferentes si nos limitamos a observarlas y analizarlas desde posicionamientos blanco/negro en si, además de intentar deconstruir estas polarizaciones, nos centramos en desgranar todo lo que se encuentra entre el blanco y el negro. Y son diferentes también cuando llegamos a ser conscientes de que el ser humano no se corresponde exactamente con la idea que el viejo humanismo tenía y que, además, no constituye el centro de todo, sino que lo que es, lo es gracias a toda una multitud de entidades orgánicas o inertes y que, de forma consciente o inconsciente, se encuentra en medio de constantes flujos agenciales que cuando los constatamos nos hacen venir una sonrisa maliciosa frente a quien solemnemente nos habla del libre albedrío.

En cualquier caso, el posthumanismo representa la posibilidad de explorar nuestras realidades desde posicionamientos ontológicos diferenciados de los que eran propios del viejo humanismo. Y tal y como se ha dicho del giro ontológico (Bertelsen y Bendixsen, 2016, p. 5), esto implica no solo la posibilidad de ir ampliando nuestros conocimientos en general, sino que, al abandonar la idea del humano como un ser autocontenido, autónomo y excepcional, también nos hace reflexionar de forma autocrítica sobre los mismos fundamentos de nuestras disciplinas.



## Referencias bibliográficas

- Ahmed, S. (2004a). Economies. *Social Text*, 22(2), 117–139.
- Ahmed, S. (2004b). *The cultural politics of emotion*. Cambridge University Press.
- Akrich, M., y Latour, B. (1992). A summary of a convenient vocabulary for the semiotics of human and nonhuman assemblies. In W. E. Bijker y J. Law (Eds.), *Shaping technology/building society: Studies in sociotechnical change* (pp. 259–264). MIT Press.
- Anderson, B. (2009). Affective atmospheres. *Emotion, Space and Society*, 2(2), 77–81.
- Ansems de Vries, L. (2014). *Re-imagining a politics of life: From governance of order to politics of movement*. Rowman y Littlefield.
- Bai, H. (2003). Learning from Zen arts: A lesson in intrinsic valuation. *Journal of the Canadian Association for Curriculum Studies*, 1(2), 39–54.
- Barad, K. (1996). Meeting the universe halfway: Realism and social constructivism without contradiction. In L. H. Nelson y J. Nelson (Eds.), *Feminism, science and the philosophy of science* (pp. 161–194). Kluwer Academic.
- Barad, K. (2007). *Meeting the universe halfway: Quantum physics and the entanglement of matter and meaning*. Duke University Press.
- Barnett, C. (2008). Political affects in public space: Normative blind-spots in nonrepresentational ontologies. *Transactions of the Institute of British Geographers*, 33, 186–200.
- Barthes, R. (1997). *Image-music-text*. Fontana Press.
- Basu, P. (2017). The inbetweenness of things. In P. Basu (Ed.), *The inbetweenness of things: Materializing mediation and movement between worlds* (pp. 1–20). Bloomsbury.
- Bennett, J. (2010). *Vibrant matter: A political ecology of things*. Duke University Press.
- Bertelsen, B. E., y Bendixsen, S. (2016). Recalibrating alterity, difference, ontology: Anthropological engagements with human and non-human worlds. In B. E. Bertelsen y S. Bendixsen (Eds.), *Critical anthropological engagements in human alterity and difference* (pp. 1–40). Palgrave Macmillan.
- Bertetto, P. (2017). Concept, sensation, intensity: Deleuze's theory of art and cinema. *Sociology and Anthropology*, 5(9), 792–797.
- Bhabha, H. K. (2002). *El lugar de la cultura*. Manantial.



- Bickle, P. (2020). Thinking gender differently: New approaches to identity difference in the central European Neolithic. *Cambridge Archaeological Journal*, 30, 201–218.
- Bille, M., Bjerregaard, P., y Sørensen, T. F. (2015). Staging atmospheres: Materiality, culture, and the texture of the inbetween. *Emotion, Space and Society*, 15, 31–38.
- Blackman, L., y Venn, C. (2010). *Affect. Body y Society*, 16, 7–28.
- Böhme, G. (2017). *The aesthetics of atmospheres*. Routledge.
- Braidotti, R. (2013). *The posthuman*. Polity.
- Bryant, L. (2011). *The democracy of objects*. Open Humanities Press.
- Bryant, L., Srnicek, N., y Harman, G. (Eds.). (2011). *The speculative turn: Continental materialism and realism*. Re.press.
- Clough, P. T., y Halley, J. (2007). *The affective turn: Theorizing the social*. Duke University Press.
- Cohen, E. (2011). The paradoxical politics of viral containment: Or, how scale undoes us one and all. *Social Text*, 29(1), 15–35.
- Cohen, J. J. (2018). The ontological turn. In R. Braidotti y M. Hlavajova (Eds.), *Posthuman glossary* (pp. 325–327). Bloomsbury.
- Coleman, R. (2013). *Transforming images: Screens, affect, futures*. Routledge.
- Coole, D., y Frost, S. (Eds.). (2010). *New materialisms: Ontology, agency, and politics*. Duke University Press.
- Crellin, R. J., y Harris, O. J. T. (2021). What difference does posthumanism make? *Cambridge Archaeological Journal*, 31(3), 469–475.
- Davies, T. (1997). *Humanism*. Routledge.
- De Almeida Costa, J. B. (2003). Frontera regional en Brasil: El entre-lugar de la identidad y de los territorios baianeros en Minas Gerais. In C. I. García (Ed.), *Fronteras, territorios y metáforas* (pp. 161–173). Hombre Nuevo Editores.
- De Landa, M. (2000). *A thousand years of nonlinear history*. Zone Books.
- De Landa, M. (2002). *Intensive science and virtual philosophy*. Continuum.
- De Landa, M. (2006). *A new philosophy of society: Assemblage theory and social complexity*. Continuum.



- De Landa, M. (2011). *Philosophy and simulation: The emergence of synthetic reason*. Continuum.
- De Landa, M. (2016). *Assemblage theory*. Edinburgh University Press.
- Deleuze, G. (1962). *Nietzsche et la philosophie*. Les Presses Universitaires de France.
- Deleuze, G., y Guattari, F. (1972). *Capitalisme et schizophrénie: L'Anti-Oedipe*. Éditions de Minuit.
- Deleuze, G., y Guattari, F. (1980). *Mille plateaux*. Éditions de Minuit.
- Deleuze, G., y Guattari, F. (2021). *Què és la filosofia?* (I. Martínez, Trad.). Pasta de Dibuix.
- Derrida, J. (2006). *L'animal que donc je suis*. Galilée.
- Domínguez Rubio, F. (2008). Hacia una teoría social post-humanista: El caso del síndrome de cautiverio. *Política y Sociedad*, 45(3), 61–73.
- Domínguez Rubio, F. (2016). On the discrepancy between objects and things: An ecological approach. *Journal of Material Culture*, 21(1), 59–86.
- Evens, T. M. S. (2008). *Anthropology as ethics: Nondualism and the conduct of sacrifice*. Berghahn Books.
- Ferrando, F. (2019). *Philosophical posthumanism*. Bloomsbury Academic.
- 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., y Alldred, P. (2015). New materialist social inquiry: Designs, methods and the research-assemblage. *International Journal of Social Research Methodology*, 18(4), 399–414.
- Foucault, M. (1966). *Les mots et les choses*. Gallimard.
- Freud, S. (2008). *El malestar en la civilización* (J. M. Terrabras, Trad.). Accent.
- Fromm, E. (1980). *Tenir o ésser* (J. M. Piñol, Trad.). Claret.
- Goffman, E. (1982). *Interaction ritual: Essays on face-to-face behavior*. Pantheon.
- Greenhough, B. (2012). Where species meet and mingle: Endemic human-virus relations, embodied communication, and more-than-human agency at the Common Cold Unit 1946–90. *Cultural Geographies*, 19(3), 281–301.



- Guattari, F. (2017). *La revolución molecular*. Errata Naturae Editores.
- Hannerz, U. (1997). Fluxos, fronteiras, híbridos: Palavras-chave da antropologia transnacional. *Mana*, 3(1), 7–39.
- Harman, G. (2018). *Object-oriented ontology: A new theory of everything*. Pelican.
- Holbraad, M. y Pedersen, M. A. (2017). *New Departures in Anthropology The Ontological Turn: An Anthropological Exposition*. Cambridge University Press.
- Ingold, T. (2015). *The Life of Lines*. Routledge.
- Islam, M. (2016). Posthumanism: Through the Postcolonial Lens. En D. Banerji y M.R. Paranjape (Eds.), *Critical Posthumanism and Planetary Futures* (pp. 115-129). Springer.
- Kirksey, S. E. y Helmreich, S. (2010). The Emergence of Multispecies Ethnography. *Cultural Anthropology*, 25(4), 545-576.
- Kontturi, K. (2012). *Following the Flows of Process: A New Materialist Account of Contemporary Art*. University of Turku.
- Krause, F., Strang, V., De La Croix, J.F. y Raffles, H. (2014). Forum. What to do about ‘flow’? A conversation about a contested concept. *Suomen Antropologi: Journal of the Finnish Anthropological Society*, 39 (2), 89-102.
- Krueger, J. (2019). Watsuji’s Phenomenology of Aidagara: An Interpretation and Application to Psychopathology. En T. Shigeru y A. Altobrando (Eds.), *Tetsugaku Companion to Phenomenology and Japanese Philosophy* (pp. 165-181). Springer.
- Lara, A. (2015). Teorías afectivas vintage. Apuntes sobre Deleuze, Bergson y Whitehead. *Cinta Moebio*, 52, 17-36.
- Latour, B. (2005). *Reassembling the Social. An introduction to Actor-Network-Theory*. Oxford University Press.
- Latour, B. (2014). Agency at the Time of the Anthropocene. *New Literary History*, 45(1), 1–18.
- Leeuw, S. E. (2008). Agency, Networks, Past and Future. En C. Knappett y L. Malafouris (Eds.). *Material Agency: Towards a Non-Anthropocentric Approach* (pp. 217-247). Springer.
- Leys, R. (2011). The Turn to Affect: A Critique. *Critical Inquiry*, 37(3), 434–472.
- Livingston, J. y Puar, J. K. (2011). Interspecies. *Social Text*, 29(1), 3-14.



- Lorimer, J. (2009). Posthumanism/Posthumanistic Geographies. En R. Kitchin y N. Thrift (Eds.). *International Encyclopedia of Human Geography*, 8, 344 -354. Elsevier Science.
- MacLure, M. (2013). Researching without representation? Language and materiality in postqualitative methodology. *International Journal of Qualitative Studies in Education*, 26, 658–667.
- Manning, E. (2013). Queerly disrupting methodology. En *Feminist Research Methods Conference* (4–6 de febrero, 2009). [https://www.academia.edu/18779282/Queerly\\_Disrupting\\_Methodology](https://www.academia.edu/18779282/Queerly_Disrupting_Methodology)
- Martí, J. (2016). Cuerpo, sociedad y agencia: anorexia nervosa y blanqueamiento de piel. En J. Martí; L. Porzio (Eds.). *Cuerpos y agencia en la arena social* (pp. 39-60). CSIC.
- Martí, J. (2019). Beyond representation: Relationality and affect in musical practices. *Journal of Posthuman Studies*, 3(2), 159-180.
- Martí, J. (2022). Aproximaciones teóricas posthumanistas y conocimiento antropológico. En J. Martí y B. Enguix (Eds.). *Pensar la antropología en clave posthumanista* (pp. 31-60), CSIC.
- Massumi, B. (1992). *A User's Guide to Capitalism and Schizophrenia: Deviations from Deleuze and Guattari*. The MIT Press.
- Morton, T. (2013). *Hyperobjects: Philosophy and Ecology after the end of the world*. University of Minnesota Press.
- Nail, T. (2017). What is an Assemblage?. *SubStance*, 46(1), 21-37.
- Ogden, L. A., Hall, B. y Tanita, K. (2013). Animals, Plants, People, and Things. A Review of Multispecies Ethnography. *Environment and Society: Advances in Research*, 4, 5–24.
- Pepperell, R. (1995). *The post-human condition*. Intellect Books.
- Pickering, A. (1994). After Representation: Science Studies in the Performative Idiom. *Proceedings of the Biennial Meeting of the Philosophy of Science Association*, 2, 413-419.
- Picton, J. (2017). At the centre of everything? A Nigerian mask and its histories. En P. Basu (Ed.) *The Inbetweenness of Things: Materializing Mediation and Movement between Worlds* (pp. 81-100). Bloomsbury Academic.
- Pigem, J. (1994). *La odisea de occidente. Modernidad y ecosofía*. Kairós.
- 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).

- Riedel, F. (2020). Introduction: Atmospheric Relations. Theorising Music and Sound as Atmosphere. En F. Riedel y J. Torvinen (Eds.). *Music as Atmosphere Collective Feelings and Affective Sounds* (pp. 1-42). Routledge.
- Philipa R. (1992). Subjektivität, Erfahrung, Körperlichkeit Feministische Theorie zwischen Humanismus und Anti-Humanismus. *Das Argument Zeitschrift für Philosophie und Sozialwissenschaften*, 196, 831-848.
- Seixas Themudo, T. (2005). Las líneas: la lógica de lo social en Gilles Deleuze. *Eidos: Revista de Filosofía de la Universidad del Norte*, 3, 144-166.
- Schaab, G.L. (2013). Relational Ontology. En A. Runehov y L. Oviedo (Eds.). *Encyclopedia of Sciences and Religions* (pp. 1974-1975). Springer.
- Sharon, T. (2014). *Human Nature in an Age of Biotechnology: The Case for Mediated Posthumanism*. Springer.
- Soper, K. (1986). *Humanism and anti-humanism*. Hutchinson.
- Sorgner, S. L. (2013). Evolution, Education, and Genetic Enhancement. En S.L. Sorgner y B.R. Jovanovic (Eds.). *Evolution and the Future: Anthropology, Ethics, Religion* (pp. 85-100). Peter Lang.
- Sotirin, P. (2005). Becoming-woman. En C. J. Stivale (Ed.). *Gilles Deleuze: Key Concepts* (pp. 98-109). Acumen.
- Spivak, G. (1999). *A critique of postcolonial reason: Toward a critique of the vanishing present*. Harvard University Press.
- Thrift, N. (2007). *Non-Representational Theory: Space, Politics, Affect*. Routledge.
- Tirado Serrano, F y Domènech, A. M. (2005). Asociaciones heterogéneas y actantes: El giro postsocial de la teoría del actor-red. *AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana*, vol. especial, 1-26.
- Tonutti, S. (2011). Anthropocentrism and the Definition of 'Culture' As a Marker of the Human/Animal Divide. En R. Boddice (ed.). *Anthropocentrism: Humans, Animals, Environments* (pp. 183-199). Koninklijke Brill NV
- Vadén, T. y Torvinen, J. (2014). Musical Meaning in Between: Ineffability, Atmosphere and Asubjectivity in Musical Experience. *Journal of Aesthetics and Phenomenology*, 1(2), 209-230.
- Van Loon, J. (2019). Historical Materialism and Actor-Network-Theory. En U. Tikvah Kissmann y J. Van Loon (Eds.). *Discussing New Materialism Methodological Implications for the Study of Materialities* (pp. 39-65). Springer.



- Vannini, P. (s. f.). *Non representational theory and ethnography*. Academia.edu. [https://www.academia.edu/693096/Non\\_Representational\\_Theory\\_and\\_Ethnography](https://www.academia.edu/693096/Non_Representational_Theory_and_Ethnography)
- Vannini, P. (2015). *Non-Representational Methodologies: Re-Envisioning Research*. Routledge.
- Verbeek, P. P. (2011). *Moralizing technology: Understanding and designing the morality of things*. Chicago University Press.
- Viveiros de Castro, E. (2010). *Metafísicas canibales: Líneas de antropología postestructural*. Katz.
- Whitehead, A. N. (1978). *Process and Reality: an essay in cosmology*. Free Press.
- Wise, M. (2005). Assemblage. En C. J. Stivale (Ed.). *Gilles Deleuze: Key Concepts* (pp. 77–87). Acumen.
- Wolf, F. O. (2016). Antihumanismus/Humanismuskritik. En H. Cancik, H. Groschopp y F. O. Wolf (Eds.). *Humanismus: Grundbegriffe* (pp. 65-75). de Gruyter.
- Wolfe, C. (2009). *What Is Posthumanism?*. University of Minnesota Press.