

INTRODUCCIÓN: Pensar la antropología en clave posthumanista

JOSEP MARTÍ PÉREZ, BEGONYA ENGUIX GRAU

El posthumanismo, como sucede con tantas otras corrientes que emergen en la práctica científica, da pie a que se produzcan diferentes posicionamientos. Hay quien afirma que el concepto de *posthumano* puede ser uno de los más importantes en la teoría social del siglo XXI (Campbell, 2013: 47; Gane, 2006: 431). También los hay que no ven en este rótulo poco más que una vacía novedad terminológica que no tardará en desaparecer. Los primeros pueden pecar de optimistas, quizás de una cierta ingenuidad. En el caso de los segundos, tal vez tenga algo que ver con ello la pereza epistemológica porque a menudo se hacen afirmaciones contundentes sin haber intentado antes explorar el terreno. En todo esto, lo menos importante quizás es la mayor o menor fortuna que pueda experimentar la etiqueta de *posthumanismo*. Pero lo que por otra parte resulta fácil de entender es que las humanidades en general y la antropología en particular no pueden quedar al margen de las nuevas sensibilidades y planteamientos conceptuales que emergen en el cambio de milenio. Las nuevas propuestas epistemológicas y conceptuales del posthumanismo no son meros cascarones huecos, sino que tienen que ver con que la situación en el mundo es hoy muy diferente a la de hace medio siglo, y que durante todo este tiempo se ha ido acumulando experiencia, conocimiento y un sentido crítico sobre la práctica investigadora en el ámbito de las humanidades que no se pueden ignorar. A esta nueva situación hay que añadir los importantes cambios sociales y ecológicos a nivel planetario.

Uno puede decir que hace antropología posthumanista o puede ignorar, o incluso renegar de este término. Pero si, para poner un ejemplo fácil de entender, ya no cree en oposiciones como hombre/mujer, sino que se interesa por explorar las múltiples y heterogéneas realidades que se hallan en el espacio que hay entre los dos polos de esta oposición, y si entiende a los individuos como un devenir continuo que no se ancla ni en uno ni en otro extremo, está jugando ya con pensamiento posthumanista,

aunque desconozca, no le interese o reniegue del término. Si esta misma persona ya no piensa como Durkheim que proponía tratar los hechos sociales como «cosas» (Durkheim, 2005: 15), sino todo lo contrario y considera las cosas como co-constitutivas de la sociedad, también está pisando terreno posthumanista. Y si se plantea dudas sobre la vieja creencia humanista que considera el ser humano como centro y rey de la creación, como medida de todas las cosas, o incluso, más allá de estas dudas, ve la necesidad de abandonarla, navega ya por aguas del posthumanismo. También navegarán aguas posthumanistas quienes toman consciencia de que el ideal humanista no era lo «humano», sino más bien solo el «hombre»: un hombre definido en términos de género, clase y etnia, y cuyo cuerpo y cuyas prácticas están generizadas y atravesadas por el poder. La definición de lo humano nunca fue neutral.

A lo largo del presente libro se evidenciará que el término *posthumanismo* da cabida a diferentes aproximaciones teóricas procedentes de distintas disciplinas. Aunque muchas de ellas no hayan surgido con la idea de buscar refugio en este rótulo, comparten con el resto una mirada y una sensibilidad común y contribuyen con sus esfuerzos a configurar el paisaje posthumanista llegando ahí en muy buena parte mediante *throwntogetherness* (Massey, 2005), la yuxtaposición de trayectorias sin relación previa. El surgimiento del posthumanismo implica el poner en duda la categoría históricamente construida de *humano*, y esto es posiblemente lo menos que cabría esperar tras décadas deambulando por el pensamiento postestructural, postmodernista y postcolonial. Resultaría altamente desconcertante que el *anthropos* que da sentido a la antropología mostrara impasibilidad ante este nuevo escenario. Gilles Deleuze, uno de los pensadores claves del posthumanismo, entendía la generación de nuevos conceptos como la tarea básica de la filosofía (Deleuze y Guattari, 2021: 28), algo que implícitamente significa ver el mundo bajo un nuevo prisma, es decir, lo que Whitehead denominaba una *experimental adventure* o una *adventure of ideas* (en Shaviro, 2009: 149).

Nada surge *ex novo*. El posthumanismo transita en la misma senda en la que décadas atrás se encaminó el postmodernismo, pero habiendo dejado algunos fardos en el camino y cargado, a cambio, con algunos nuevos. La mentalidad relativista de la antropología y el interés que le pueden despertar otras cosmovisiones u ontologías que difieren de la manera en que en Occidente pensamos el mundo, acercan esta disciplina al posthumanismo: esta corriente le suma aproximaciones nuevas sin necesidad de abandonar muchos de sus supuestos previos. Incluso, cuando Rosi Braidotti habla de *defamiliarización* como uno de los puntales para la indagación posthumanista (Braidotti, 2013: 88; véase también Braidotti, 2019), no hace, sino hacer sonreír a la antropóloga que tiene muy asumida la idea de que uno de los aspectos más fascinantes de su disciplina es hacernos extraño lo familiar y familiarizarnos con lo extraño (Jacques Derrida, en Layton, 1997: 194). Pero con el posthumanis-

mo se defamiliariza incluso la noción de *humano*. ¿Qué tipo de antropología puede emerger a partir de esta manera de hacernos extraño lo humano? —se pregunta Eduardo Kohn (2013: 125). También a los antropólogos del pasado se les debería caer la venda de los ojos cuando intuyeron que se hacía una mala antropología si se identificaba el ser humano con el europeo, con el occidental o con el hombre-varón. Ahora estamos experimentando algo similar cuando en nuestro intento de conocer al ser humano descubrimos lo estrambótico que resulta pretender entenderlo como si estuviera anclado en el centro del universo, como una criatura autónoma y desligada del resto de la creación. Sin duda alguna, la antropología por la que se preguntaba Kohn nos llevará por otros caminos a descubrir otros paisajes marcados por lo que García Selgas, en la introducción a un temprano dossier sobre posthumanismo y ciencias sociales, entendía como característica del pensamiento posthumanista, el hecho de superar la rigidez y unilateralidad propias de la oposición humanista entre sujeto (observador) y objeto (observado), generando con ello miradas más inciertas, abiertas y descentradas (García Selgas, 2008: 10).

Sin duda, captar los aires del posthumanismo en un único volumen es un reto: estamos ante un volumen plural, donde desde diferentes puntos de anclaje, temas y disciplinas nos adentramos en el universo posthumanista. Los dos primeros capítulos desarrollan los ejes teóricos fundamentales del posthumanismo y proponen modos concretos de abordaje de la investigación empírica desde estas posiciones. Josep Martí, en su capítulo «Aproximaciones teóricas posthumanistas y conocimiento antropológico», explora cómo el mundo conceptual posthumanista puede aportarnos herramientas y enfoques para la investigación en antropología. Tras delinear sucintamente diferentes corrientes teóricas que han desembocado en lo que puede caracterizarse como pensamiento posthumanista, Josep Martí establece lo que, según su criterio, constituyen sus principales líneas maestras. En primer lugar, la voluntad por superar el antropocentrismo que ha sido un rasgo dominante de toda la tradición humanista. De la misma manera que la toma de consciencia de la necesidad de romper las limitaciones epistemológicas (y al mismo tiempo, éticas) que implicaban el etnocentrismo y el androcentrismo supuso puntos de inflexión para la investigación antropológica, el postantropocentrismo se vislumbra como una condición *sine qua non* para el avance de la disciplina. En segundo lugar, muy relevante para el posthumanismo es la importancia que le otorga al pensamiento no-dual. Sin negar la realidad de la existencia de un cierto dualismo metodológico en toda práctica científica, la ontología no-dualista en la que se enmarca el posthumanismo ayuda a relativizarlo. En el posthumanismo, el monismo de Baruch Spinoza hace sombra a la racionalidad cartesiana basada en una rígida visión dualista del mundo. Y, por último, otra característica fundamental del posthumanismo es la de asumir una ontología relacional; de esta manera, se entiende que las relaciones van antes

que las entidades. De hecho, estas tres características, el postantropocentrismo, el pensamiento no-dual y la relacionalidad se hallan estrechamente ligadas, dado que todas ellas se implican mutuamente entre sí.

Todos estos aspectos pueden ser extremadamente relevantes para la investigación antropológica. Se descentra el sujeto humano, se debilitan o tornan inestables dicotomías que han servido para erigir la disciplina (sujeto/objeto, humano/no-humano, naturaleza/cultura, etc.), se piensa en términos de agencia distributiva y se intenta ir más allá de los modelos logocéntricos propios de la dimensión cognitivo-lingüística de la experiencia social. El gran potencial innovador del posthumanismo es que no estamos hablando simplemente de un nuevo objeto de conocimiento, sino de una nueva manera de conceptualizar el conocimiento. Constituye, por ello, un reto importante a la manera de concebir las ciencias humanas y sociales surgida dentro del proyecto humanista. A lo largo de este primer capítulo se presentan algunas ideas sobre cómo las aproximaciones teóricas posthumanistas pueden incidir en la práctica antropológica.

Begonya Enguix Grau, en su capítulo «Entre la espada y la pared: cuerpo, género y posthumanismo» explora las posibilidades que ofrecen las epistemologías feministas y, fundamentalmente, el posthumanismo, para la antropología del cuerpo y del género. Siguiendo la estela del feminismo corporal (Grosz, 1994), Enguix parte de la importancia del cuerpo y del género como agentes sociales para adentrarse en ellos como realidades complejas y no como meros atributos en términos esencialistas o autocontenidos: cuerpo, género, sexualidad y afectos se co-constituyen en relación e *intra-acción*¹ (Barad, 2007). El sujeto masculino unitario y universalista del humanismo debe ser sustituido por un sujeto relacional cuyo cuerpo importa por sí mismo, pero también por las relaciones que establece con afectos, género y sexualidad. De hecho, desde una comprensión no dualista y relacional, el posthumanismo y otras epistemologías feministas han situado el cuerpo en el centro de la crítica a los modelos binarios de sexo y género que sustentan la desigualdad, las jerarquías sociales y distintas violencias. Su materialismo corporal y sus éticas afirmativas evocan cuerpos que no son entidades pasivas ni un terreno neutral de las imposiciones culturales de género.

¹ Karen Barad define la *intra-acción* como la constitución mutua de agencias enredadas (*entangled*). Al contrario que la interacción, que enfatiza que hay agencias individuales que preceden su interacción, la noción de *intra-acción* considera que las diferentes agencias emergen de la propia *intra-acción* (Barad, 2007: 33). Allí donde las interacciones presuponen entidades individuales y separadas que entran en contacto, la *intra-acción* se basa en la idea de que las entidades y agentes existen y devienen reconocibles como sujetos en los encuentros que tienen y mediante los «cortes de agencia» (*agential cuts*) (Niccolini y Ringrose, 2019: 6), fotogramas de relaciones, podríamos decir.

Enguix aterriza las epistemologías posthumanistas y las incrusta en la antropología para iniciar un diálogo que permite explorar las relaciones (y afectos mutuos) entre teorías y prácticas. El primer efecto de una antropología posthumanista es el desplazamiento de focos y miradas, y, en consecuencia, Enguix, identifica seis desplazamientos que considera interesantes para abordar la antropología del cuerpo, el género y la sexualidad desde esta posición. Los efectos de estos desplazamientos son onto-epistemológicos y metodológicos, pero también éticos y políticos. El primero de estos desplazamientos es el paso de la pregunta por la identidad (¿qué es?) a la pregunta por la agencia (¿qué puede hacer?). El segundo desplazamiento propone explorar el campo del cuerpo, el género, la sexualidad y los afectos como un ensamblaje que considere la perspectiva interseccional (Puar, 2013; Pons Rabasa, 2019). El tercer desplazamiento se refiere a la continuidad entre materia y discurso, y aboga por una investigación encarnada que tenga en cuenta lo material, lo discursivo y lo afectivo. El cuarto desplazamiento supone el paso del Antiguo Régimen Sexual (Preciado, 2018) al Nuevo Régimen Sexual, permitiendo la emergencia y la posibilidad de otras configuraciones sexo-genéricas y afectivas. El quinto desplazamiento trata de cómo los cuerpos se desbordan y enlazan con otros cuerpos y afectos (humanos y no humanos) y cómo estos desbordamientos constituyen una herramienta política y transformadora. Por último, el sexto desplazamiento parte del «giro afectivo» para situar los afectos y su circulación como elementos fundamentales para la antropología.

En relación con el género y el cuerpo, dos de las contribuciones a este volumen exploran cómo abordar el estudio de las masculinidades desde una perspectiva posthumanista. Los *Critical Studies of Men and Masculinities* (CSMM) que se desarrollaron sobre todo a partir de la última década del siglo XX sitúan a los hombres como sujetos de género y sustituyen la «masculinidad abstracta» (Hartsock, 1983) que servía de medida de «lo humano» por cuerpos y prácticas concretas que están atravesados tanto por el género como por el poder (Connell, 1987).

Juan A. Rodríguez-del-Pino en su capítulo «Los contornos desdibujados de la masculinidad. Tres relatos de hombres y una mirada posthumanista» se acerca a la construcción de masculinidades alternativas (Gutmann, 2014) a través de tres encuentros con tres hombres y a partir de la construcción de narrativas biográficas. Sus «masculinidades diferentes» han de buscar un lugar de enunciación y también un lugar donde habitar. Esta búsqueda está jalonada por las múltiples tensiones que se derivan del encuentro (enfrentamiento) entre los modelos más tradicionales de ser hombre, marcados por imperativos sociales, y unos modelos que aspiran a unas relaciones igualitarias. Los mandatos de la masculinidad hegemónica y sus soluciones ya no sirven hoy en la misma medida que antes. Las narrativas biográficas nos muestran que existen distintas formas de vivir como hombre y que muchas de ellas están marcadas por la soledad, el cuestionamiento permanente y la figura

paterna como elemento de referencia, pero también de control. Ya no está claro qué es ser hombre y, en todo caso, en el constituirse como hombre, se muestra como fundamental el devenir de afectos como el miedo o la ansiedad.

Paco Abril Morales y Alejandro Sánchez-Sicilia, en «Masculinidades encarceladas: una aproximación posthumanista» analizan la (re)negociación y (re)significación de la masculinidad en el entorno carcelario. A partir de material etnográfico y de las entrevistas realizadas para el programa de intervención «Hombres en el siglo XXI» a seis grupos de jóvenes internos (de dieciocho a veintiún años) en tres prisiones catalanas entre septiembre y noviembre de 2020, Abril y Sánchez exploran los usos y los límites de la/s masculinidad/es en un contexto marcado por la tensión y el valor (social) que se otorga a la hombría. Utilizando el modelo de ensamblajes, los autores se preguntan cómo se hacen y qué hacen las masculinidades en el contexto carcelario. Mediante talleres en los que los internos dibujan siluetas masculinas y mediante entrevistas, los autores prestan atención a las atmósferas y los ritmos carcelarios, y muestran que en prisión el poder y estatus (masculinos) se consiguen y mantienen mediante la propiedad de elementos difíciles de obtener (dinero, móviles, drogas). La masculinidad es una suma de retos y cuanto más difíciles sean, más respeto y prestigio otorgan. La masculinidad también se muestra como una coraza que impide la circulación de determinados afectos que pudieran evocar sentimentalismo o vulnerabilidad mientras que enfatiza otros afectos creando clasificaciones jerárquicas con un valor diferencial que expresan cómo ser hombre en prisión y lo que hacen las masculinidades a nivel material, corporal, discursivo y emocional. La constelación de masculinidades carcelarias que dibujan tiene en la homofobia un potente instrumento de control.

Teresa Samper Gras en su capítulo «Preguntas subversivas. ¿Es importante lo que no sucede para los nuevos materialismos feministas?» desde una perspectiva feminista y neomaterialista, se centra en desvelar los silencios y las no presencias que han sido pasadas por alto en los modos hegemónicos de investigación. Samper revisa las preguntas de investigación que nos han permitido visibilizar y desenmascarar tanto procesos como personas, la vida y los cuidados que entraña. La interrogación de lo que no llega a ser pone en el punto de mira el modo cómo conocemos, pero también el lugar desde el que conocemos, creando la inclusión de unos en los circuitos de producción y sonoras exclusiones de otros. En particular, Samper se centra en la no-producción vital, artística y científica de las personas abusadas o denunciantes de abuso con el objetivo de iniciar una ético-onto-epistemología del no-ser, en consonancia con los planteamientos de las epistemologías decoloniales. Desde su propuesta de una filosofía materialista del no-ser podemos abordar el trabajo de cuidados no contabilizado en el PIB de los países, los nombres y las aportaciones de científicas invisibilizadas, las discreciones íntimas de los maltratos, la existencia

de espacios, como las cocinas, en los que tanto sucede aunque se conciben como lugares donde nada sucede o el silencio en los abusos y acosos, entre otras realidades. Las filosofías materialistas son necesarias para sentar las bases materialistas desde donde entender los silencios, las invisibilidades y lo que no sucede; para comprender cómo los seres humanos nos imbricamos/vinculamos/intra-actuamos con lo que nos rodea, y también con los cuerpos no humanos (espacios, tecnologías, decisiones políticas, tiempo, conocimiento). También pueden ser la mejor forma de abordar la reflexividad del conocimiento y sus derivas.

El capítulo de Agnès Vayreda i Duran también nos conduce a una reflexión sobre cómo y desde dónde investigamos al plantear cómo las lógicas de producción neoliberales se han instalado en universidades y centros de investigación dando lugar a científicas-empresarias-emprendedoras. Vayreda explora cómo se producen las subjetividades científicas. A partir del caso concreto de los científicos de la llamada *nueva economía del conocimiento* en los contextos europeos y nacionales de investigación, Vayreda distingue tres ensamblajes: el ensamblaje *benchmarking*, resultado de *intra-acciones* entre científicos y sus dispositivos de clasificación y jerarquización; el ensamblaje centro-incubadora, resultado de la *intra-acción* de las científicas con dinámicas extitucionalizadoras y el ensamblaje-interpelación, como resultado de un tipo especial de *intra-acción* entre científicos y determinados discursos. Estos ensamblajes móviles y modulares, a su vez, se engarzan en un ensamblaje mayor y producen una particular subjetividad que Vayreda enuncia como la figuración del «investigador-empresario». Esta figuración se caracteriza por la deslocalización y el movimiento constante, pero no produce una subjetividad descentrada, sino autocentrada. Su tenacidad, resiliencia y fortaleza acercan esta figuración al ámbito simbólico masculino occidental basado en valores como la fuerza del héroe o el depredador, por ejemplo.

Las contribuciones de Francesc Núñez Mosteo y Mara Martínez Morant exploran las definiciones de «lo humano» y sus límites respecto a los humanoides (robots) y a otras especies. Núñez, en su capítulo «Amor de robot: amor descarnado» propone un examen de las condiciones de posibilidad del sexo-amor entre humanos y robots. A partir de una anécdota histórica, el encargo que Oskar Kokoschka hizo a una fabricante de muñecas para que le proporcionase una muñeca lo más parecida posible a su amor (Alma Mahler), analiza los límites de una relación amorosa entre humanos y robots antropomórficos, inteligentes y con sofisticadas performances emocionales. Nada nos induce a dudar de que la relación sexo-afectiva con un robot pueda resultar placentera y satisfactoria a un ser humano; es más, este tipo de relaciones pueden pensarse como un entorno idílico exento de conflictos y desencuentros sexuales, afectivos o ideológicos. En todo caso, para el posthumanismo, la cuestión de los robots sociales no puede ser más sugerente. Constituyen un reto a los fundamen-

tos cartesianos del paradigma de la subjetividad ya que ponen en entredicho aquel modelo de subjetividad según el cual solo los humanos son capaces de mantener relaciones sociales (Seibt *et al.*, 2014: VIII).

Para Núñez, Zoé es la dimensión encarnada de la que un robot (sexual o no) está privado: el cuerpo nos encarna en el mundo, nos hace formar parte del mundo y habitarlo de un modo particular que un robot no puede llegar a imitar, ya que nunca podrá ponerse «en la piel del otro», una característica básica de la condición humana (tanto en su dimensión animal como social). Aun así, los artefactos tecnológicos afectan nuestras formas de actuar y producen nuevos tipos de experiencia sensorial, al tiempo que se ven afectados por nuestras relaciones con ellos. Desconocemos qué tipo de relaciones concretas sexo-afectivas experimentaremos con ellos en el futuro; actualmente, parece complicado que un humanoide pueda colmar y satisfacer las múltiples dimensiones del apego, el amor y otros afectos.

Los estudios interespecie, así como los denominados *Animal Studies* o *Plant Studies* convergen en muchos aspectos en los intereses posthumanistas, especialmente por lo que se refiere a la mirada postantropocéntrica. Un buen ejemplo para ello es el capítulo de Mara Martínez Morant de este libro, «Del parentesco con los otros animales». La autora, a partir de la realidad de que en muchos ámbitos de nuestra sociedad se crean interrelaciones fuertes y duraderas entre animales humanos y otros animales, aborda el tema del parentesco entre unos y otros. Se trata de lo que la autora denomina *parentesco de afinidad* y que entiende como relaciones lógicas de parentesco que se establecen con aquellos otros animales con los que se comparte la vida, la experiencia, así como gustos y sentimientos. Este tipo de parentesco no es de hecho nada nuevo, pero sí que lo es su reconocimiento a partir de perspectivas anti-especistas y reivindicadoras de los derechos de los animales. A falta de un lenguaje común, las emociones (nos dice Mara Martínez) juegan un papel primordial en la comunicación entre estos parientes de afinidad y, por ende, en el fortalecimiento del sentido de parentesco. Este estrecho vínculo entre humanos y no humanos, al ordenar los comportamientos a través de las relaciones, genera expresiones somáticas que la autora explora a lo largo de su texto. El concepto de *alineación somática interespecie* que implica actos conjuntos basados en significados comunes preestablecidos sirve a Mara Martínez para caracterizar esta relación de parentesco.

Entendiendo la espiritualidad como la tendencia humana de concebir la existencia más allá de las percepciones individuales (Ferrando, 2016: 244), no resulta en absoluto difícil establecer relaciones entre posthumanismo y espiritualidad y religión, algo que se pone especialmente de manifiesto en la filosofía subyacente a tradiciones orientales como el jainismo, hinduismo, budismo, yoga o tantrismo (Ferrando, 2016). Los capítulos de Jaume Vallverdú y Vitor Hugo Adami de esta publicación están pensados para cubrir esta importante área de la existencia humana desde la

mirada posthumanista, el primero centrado en el budismo tántrico y el segundo en la *Cienciología*. Jaume Vallverdú explora las relaciones que podemos establecer entre transhumanismo y el budismo tántrico tibetano. Tanto el uno como el otro tienen como objetivo conseguir la transformación integral del ser humano mediante tecnologías y metodologías pensadas para el cuerpo y la mente que a la larga supongan una liberación de los sufrimientos, las imperfecciones y las limitaciones humanas. Una de las tesis del autor es que partiendo de la base de que el futuro es tecnológico, tanto el budismo como el transhumanismo se vislumbran como *religiones* del futuro. El primero por el uso de una tecnología como la de la meditación, pero también por su interés en la tecnología científica otorgando valor al pensamiento racional y a la comprensión de la causalidad de los fenómenos, siendo la ley kármica de causa-efecto su mejor expresión. El segundo, definido en palabras del autor como un humanismo evolutivo sin límite, por poner su máximo interés en la tecnología científica de aplicación y superación biológicas. El budismo y el transhumanismo convergen en sus objetivos para lograr una purificación y una mayor claridad de la mente, así como un cuerpo mejorado, saludable y dispuesto para la buena acción moral. Para Jaume Vallverdú, tanto el transhumanismo como el budismo tántrico pueden entenderse como una forma de tecnohumanismo, con base racional, de expresión tecnológica que aúna lo espiritual con lo científico, y focalizado en la exploración del cerebro y los procesos mentales. En ambos emergen identidades suprahumanas como el ciborg o el *bodhisattva*. Lo posthumano sería para uno lo que el *nirvana* para el otro.

Gilles Deleuze ya advertía de la importancia de los datos para entender el lugar que ocupan los individuos en las sociedades de control actuales (1992: 5) y Yuval Harari, en su conocido libro *Homo deus: a brief history of tomorrow*, escribía que «La religión emergente más interesante es el dataísmo que no venera ni a dioses ni a hombres, venera los datos»² (2016: 427). La importancia de los datos se refleja también en las tecnologías de la existencia como la que representa la *Iglesia de la Cienciología*. Este capítulo del libro, redactado por Vitor Hugo Adami nos introduce en la idea de religión como algoritmo. En su estudio, basado en trabajos de campo realizados sobre la *Cienciología* en Barcelona, el autor nos describe algunos de los procedimientos de este sistema de prácticas y creencias, como el proceso de auditación mediante el cual se recogen datos de los miembros de esta religión, presentándonos una realidad en la que impera el «yo cuantificado» (*quantified self*), expresión que hace alusión principalmente al hecho de medir y cuantificar al ser humano en sus experiencias digitales, aunque en el caso concreto de la *Iglesia de la Cienciología* no hablaríamos de *digitalización*, sino de *catalogación*. De esta manera, nos sugiere el

² «The most interesting emerging religion is Dataism, which venerates neither gods nor man –it worships data».

autor, los datos se constituyen en un punto prioritario de atención, de manera que desplaza el protagonismo humano de su esfera social. En tanto que la medida y el centro de todas las cosas ya no es lo humano, se vislumbra una experiencia social posthumana. La *Cienciología*, caracterizada como «religión tecnomercadológica», se mantiene y expande mediante los datos que le aportan sus adeptos, y el hecho de que sean estos datos más importantes que los mismos individuos que los facilitan, hace que Vitor Hugo Adami hable de una experiencia religiosa posthumana.

El libro concluye con el capítulo «Más allá de la línea de meta: la potencia del cuerpo-que-corre y su respons-habilidad con el planeta». Su autora, Elisa Herrera Altamirano, se sirve del marco conceptual posthumanista para ofrecernos su estudio sobre la práctica del *running* a partir de datos empíricos tal como se practica en la ciudad de Barcelona. En este estudio, el principal interés de la autora no es focalizar en el fenómeno del *running* desde perspectivas ya exploradas por la antropología, como pudiera ser el caso, por ejemplo, del *running* como *estilo de vida*, sino que se centra en la corporalidad relacional desde los planteamientos del posthumanismo. Los ejes centrales de este capítulo giran en torno al análisis relacional de los ensamblajes entre los cuerpos que corren, los espacios/ambientes urbanos y las tecnologías digitales. Para ello, la autora se sirve principalmente de las propuestas de Karen Barad (2007) sobre el realismo agencial y la *intra-acción* de la materia, lo que le permite poner al descubierto nuevas perspectivas de análisis del cuerpo y del espacio a partir de *continuums* como el de cuerpo-ciudad. A través de este capítulo se van desgranando diferentes aspectos como la superación de situaciones de malestar y dolor a través del movimiento, la conciliación del sujeto con el espacio público o la imprescindible apuesta por la resistencia y aguante. Con todo ello se muestra de qué manera, mientras se corre, el individuo se relaciona con la urbe recreando y a un mismo tiempo modificando el espacio; una apropiación que a su vez implica también la modificación de este mismo individuo, un proceso en el cual se conjugan, en términos de la autora, la potencia, el deseo y la capacidad de resistir, durar, afectar y ser afectado. El interés principal de Elisa Herrera Altamirano en este texto es el de vincular la idea filosófica sobre la corporalidad relacional desde los planteamientos del posthumanismo con datos empíricos de la vida cotidiana.

Los capítulos que conforman este volumen abordan temas diversos con miradas plurales y con grados de implicación con los presupuestos posthumanistas de acuerdo con sus necesidades. En todos ellos resuenan los postulados posthumanistas con mayor o menor fuerza, de forma distinta y fluida, en consonancia con el tema y campo elegidos. En este libro se considera el posthumanismo no un corsé epistemológico, sino una línea teórica que conlleva la potencialidad de posibilitarnos enfocar la mirada desde otro lugar, y en ese sentido, los capítulos dan cuenta de la

multiplicidad de posiciones desde las que el posthumanismo puede arrojar luz al quehacer antropológico contemporáneo.

La investigación antropológica no puede resultar indiferente ante la gran cantidad de literatura especializada relacionada con la corriente posthumanista que está surgiendo y que, en parte, como es el caso de este volumen, también está contribuyendo a generar. El futuro de las humanidades pide una reformulación, replanteamiento o incluso una superación del mismo pensamiento humanista de donde han surgido, una vez desveladas carencias y limitaciones. Hasta el momento, en el contexto de las humanidades, hemos estado lidiando con el conocimiento entendiendo el ser humano de forma parcial e interesada (puesto que la imagen de lo humano no ha referenciado a toda la humanidad, sino solo a algunos hombres blancos) y en el marco de un anacrónico excepcionalismo basado en términos de oposición con todo lo que le rodea. Las reflexiones posthumanistas afectan de lleno a una antropología que, a pesar de sus principios, a veces se ha pensado ateniéndose a esos mismos mimbres caducos. Con el posthumanismo se desestabilizan los estudios de humanidades y se desarrollan antropologías para encontrar líneas de fuga de un innegable potencial interés. Posiblemente haya algo de cierto en la afirmación de la filósofa Rosi Braidotti quien ve en el posthumanismo una vigorosa respuesta a la crisis y a la actual pérdida de relevancia de las humanidades (Braidotti, 2013: 147).

Un texto como el presente no puede dejar de lado la cuestión del lenguaje inclusivo, dado el carácter feminista e inclusivo del posthumanismo. No todas las personas que han contribuido con sus trabajos en este libro utilizaron inicialmente los mismos criterios para adoptar un lenguaje inclusivo. No obstante, por razones de coherencia editorial, hemos unificado los criterios y hemos priorizado los términos sin marcas de género (por ejemplo, «ciudadanía» mejor que «los ciudadanos»). También, ante opciones, como el uso de la «x» (lxs, ellxs), el «es» (elles), «los/las» que quizá son incómodas de leer o amazotadas hemos optado por ir alternando tanto el masculino como el femenino en su significado genérico. Así, si en ocasiones escribimos «antropólogas» se deberá presuponer que nos referimos tanto a mujeres como a hombres que se dedican a la antropología. El lenguaje inclusivo implica romper con algún tipo de norma, no hay vuelta de hoja, y romper con la jerarquía del masculino genérico nos parece la más simple y apropiada. Al fin y al cabo, quebrantar legados jerárquicos es también una empresa característicamente posthumanista. Es cierto que la fórmula adoptada sigue siendo rehén del binarismo de género, pero al relativizar el valor absoluto de los términos, se contribuye a resquebrajarlo. No creemos que esta solución sea demasiado molesta a la sensibilidad lectora y lo máximo que puede provocar en alguna ocasión es sorpresa, algo que tampoco resulta del todo insano pues, al fin y al cabo, esto nos tiene que hacer recordar que alcanzar la plena igualdad de género constituye todavía hoy una asignatura pendiente en nuestra sociedad.

Los diversos trabajos que se han reunido en este volumen han sido elaborados a partir de los resultados o del espíritu de los proyectos coordinados de investigación de I+D+i «El cuerpo y el género dentro del marco epistemológico conceptual del posthumanismo» (FEM2016-77963-C2-1-P) y «Género y Postgéneros: cartografiando significados (para la transformación social)» (FEM2016-77963-C2-2-P), dirigidos respectivamente por J. Martí y B. Enguix. Los editores, en nombre de todas las autoras y autores que han participado en la elaboración de este libro, agradecemos los valiosos comentarios de las personas que, de forma anónima, han realizado la evaluación del manuscrito para la editorial y han contribuido con ello a su mejora.

BIBLIOGRAFÍA

- BARAD, Karen (2007). *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*, Durham & London: Duke University Press.
- BRAIDOTTI, Rosi (2013). *The Posthuman*, Cambridge: Polity.
- (2019). *Posthuman Knowledge*, Cambridge: Polity Press.
- CAMPBELL, Norah (2019). «The Posthuman Consumer», en: Russell W. BECK y Rosa LLAMAS (eds.), *The Routledge Companion to Digital Consumption*, London and New York: Routledge, (2013) pp. 39-49.
- CONNELL, Raewyn (1987). *Gender and Power*. Cambridge: Polity Press.
- DELEUZE, Gilles. (1992). «Postscript on the Societies of Control», *October*, 59, pp. 3-7.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Felix (2021). *¿Qué és la filosofía?* Prólogo de Miguel Morey, Barcelona: Pasta de dibuix.
- DURKHEIM, Émile (2005). *Las reglas del método sociológico*, México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- FERRANDO, Francesca (2016). «Humans Have Always Been Posthuman: A Spiritual Genealogy of the Posthuman», en D. BANERJI y M.R. PARANJAPÉ (eds.), *Critical Posthumanism and Planetary Futures*, New Delhi: Springer, pp. 243-256.
- GANE, Nicholas (2006). «Posthuman», *Theory, Culture & Society*, 23/2-3; pp. 431-434.
- GARCÍA SELGAS, Fernando J. (2008). «Posthumanismo(s) y ciencias sociales: una introducción», *Política y Sociedad*, 45/3; pp. 7-15.
- GROSZ, Elizabeth. (1994). *Volatile Bodies: towards a Corporeal Feminism*, Bloomington: Indiana University Press.
- GUTMANN, Matthew (2014). «Alternative Cultures of Masculinity: an Anthropological Approach», en Angels CARABÍ y Josep Maria ARMENGOL (eds.), *Alternative Masculinities for a Changing World*, Nueva York: Palgrave Macmillan.
- HARARI, Yuval N. (2016). *Homo deus: a brief history of tomorrow*, Oxford: Signal.
- HARTSOCK, Nancy (1983). «The Feminist Standpoint: Developing the Ground for a Specifically Feminist Historical Materialism», en Sonia HARDING (ed.), *Feminism and Methodology: Social Science Issues*, Bloomington: Indiana University Press, pp. 157-180.
- KOHN, Eduardo (2013). *How Forests Think*, Berkeley, LA: University of California Press.
- LAYTON, Robert (1997). *An introduction to theory in anthropology*, Cambridge: Cambridge University Press.
- MASSEY, Doreen (2005). *For Space*, London: Sage.

- NICCOLINI, Alyssa D.; RINGROSE, Jessica (2019). «Feminist Posthumanism», *Sage Research Methods Foundations*, online (s/p) DOI: <http://dx.doi.org/10.4135/9781526421036>
- PONS RABASA, Alba (2019). «Desafíos epistemológicos en la investigación feminista: hacia una teoría encarnada del afecto», *Debate Feminista*, 57, pp. 134-155.
- PRECIADO, Paul B. «#MeToo: Carta de un hombre trans al antiguo régimen sexual», *Diari Ara*, 26/01/2018. Disponible en: https://www.ara.cat/es/opinion/Paul-B-Preciado-Carta-hombre-trans-antiguo-regimen-sexual_0_1951605023.html [Consulta: diciembre de 2020].
- PUAR, Jasbir K. (2013). «'I would rather be a Cyborg than a Goddess': Intersectionality, Assemblage, and Affective politics», *Meritum – Belo Horizonte*, 8/2; pp. 371-390.
- SCHMITZ, Hermann (2020). «Intensity, atmospheres and music», en F. RIEDEL Y J. TORVINEN (eds.), *Music as Atmosphere Collective Feelings and Affective Sounds*, London y New York: Routledge, pp. 60-69.
- SEIBT, Johanna; Raul HAKLI; Marco NØRSKOV (eds.) (2014). *Sociable Robots and the Future of Social Relations. Proceedings of Robo-Philosophy 2014*, Amsterdam: IOS Press.
- SHAVIRO, Steven (2009). *Without Criteria: Kant, Whitehead, Deleuze, and Aesthetics*, Cambridge: MIT Press.