

El devenir afectivo de la materia. Notas sobre el surgimiento de los nuevos materialismos¹

Milagros Pellicer PlanellsUniversidad Complutense de Madrid  <https://dx.doi.org/10.5209/ltl.103742>

Recibido: 02/07/2025 • Aceptado: 30/09/2025

Resumen: El presente artículo aborda el surgimiento de los nuevos materialismos como un marco de pensamiento plural y transdisciplinar en respuesta a las limitaciones que corrientes enmarcadas en el giro lingüístico planteaban al ocuparse de la relación entre materia y cultura. A partir del debate que se origina en este contexto entre Sara Ahmed y Noela Davis, se profundizará en la imbricación entre los nuevos materialismos y el feminismo contemporáneo subrayando el carácter ineludiblemente feminista del pensamiento neomaterialista, de modo que su novedad no reside en una ruptura con las tradiciones previas, sino en su potencialización. Para ello, se recuperará la figura de Baruch Spinoza a través del pensamiento de Gilles Deleuze, Rosi Braidotti y Elizabeth Grosz, entre otros autores, con el propósito de pensar una ontología relacional que supere los planteamientos dualistas a partir de la renaturalización y descentramiento del sujeto humano. Esto permitirá abrir las posibilidades a una transformación política feminista, impersonal e imperceptible que contemple todos los cuerpos –humanos y no humanos– en términos de una materia afectiva, agentiva y vibrante.

Palabras clave: nuevos materialismos; materia; cultura; feminismo; afectos

EN The Affective Becoming of Matter. Notes on the Emergence of New Materialisms

Abstract: The present article addresses the emergence of New Materialisms as a plural and transdisciplinary framework in response to the limitations that schools of thought articulated within the Linguistic Turn posed when dealing with the relationship between matter and culture. Drawing upon the debate by Sara Ahmed and Noela Davis, initiated in this context, this study delves into the intricate intertwinement of the New Materialisms and Contemporary Feminism, emphasising the inextricably feminist nature of neo-materialist thought, whose novelty does not lie in a rupture with prior traditions but in their potentialisation. To this end, the figure of Baruch Spinoza will be explored through the theoretical frameworks of Gilles Deleuze, Rosi Braidotti and Elizabeth Grosz, amongst other authors, with the aim of conceptualising a relational ontology that transcends dualist methodologies via the renaturalisation and decentrement of the human subject. This will engender a feminist, impersonal and imperceptible political transformation that regards all bodies –human and non-human– in terms of an affective, agentive and vibrant matter.

Keywords: New Materialisms; Matter; Culture; Feminism; Affects

Sumario: Introducción. El debate Ahmed–Davis sobre el gesto fundacional de los nuevos materialismos. Repensar el cuerpo, renaturalizar el sujeto, replantear la política. Conclusiones. Referencias bibliográficas.

Cómo citar: Pellicer Planells, Milagros (2026). El devenir afectivo de la materia. Notas sobre el surgimiento de los nuevos materialismos. *Las Torres de Lucca. Revista Internacional de Filosofía Política* 15(2), <https://dx.doi.org/10.5209/ltl.103742>

¹ El presente artículo ha contado con un contrato predoctoral FPU concedido por el Ministerio de Universidades y se enmarca en el proyecto de investigación “Estética y transformación digital de la sociedad: la relevancia del laboratorio estético para el análisis y la crítica de la comunidad virtual y el capitalismo de la atención” financiado por el Ministerio de Ciencia (PID2023-149638OB-I00).

Introducción

El origen del término *neomaterialismo* se encuentra en la década de los 90 en el libro *Patterns of Dissonance*, escrito por Rosi Braidotti (1991), así como en el texto “The Geology of Morals”, escrito por Manuel DeLanda (1996). Este término, que no aspiraba a ser clasificatorio ni establecer una nueva línea de pensamiento, resulta sintomático de un clima filosófico en el que, frente a la popularización de determinados giros epistemológicos como el giro lingüístico o el giro cultural,² se ponía de relieve la necesidad de abordar la materia. Los nuevos materialismos surgieron como respuesta a este clima, y pusieron el foco en la importancia de la materia en los procesos que dan forma al mundo. Subrayan a este respecto Diana Coole y Samantha Frost una

paradoja al pensar sobre la materia: tan pronto como lo hacemos, parece que nos distanciamos de ella, y en el espacio que se abre, una multitud de elementos inmateriales parece emerger: lenguaje, conciencia, subjetividad, agencia, mente, alma; también imaginación, emociones, valores, significado (2010, pp. 1-2).³

Los nuevos materialismos tratan de atender a esta dificultad, pero no lo hacen ignorando todos estos elementos en apariencia inmateriales, sino haciéndose cargo, precisamente, del aspecto material que también les atañe. La relación entre materia y cultura se ubica, de este modo, en el centro de los debates neomaterialistas. Así, como explica N. Katherine Hayles:

Al centrarse en la crudeza de los procesos materiales reales, introducen la materialidad, junto con sus complejas interacciones, en los discursos humanísticos que durante demasiado tiempo y con demasiada frecuencia han sido ajenos al hecho de que toda consciencia superior y todo acto lingüístico, por sofisticados y abstractos que sean, deben surgir en primera instancia de procesos materiales subyacentes (2024, p. 122).

La pluralidad que distingue a los nuevos materialismos –presente en el propio término que les da nombre– da cuenta de la apertura y dinamismo que los caracteriza. Ante la imposibilidad de ofrecer una categorización sobre las distintas ramas de pensamiento que emergen en el contexto neomaterialista,⁴ Hayles propone una serie de características comunes a dichos marcos teóricos, a saber: la descentralización del sujeto humano y su excepcionalismo; la concepción de la materia como fuerza o energía animada; el énfasis en la ontología, procesos dinámicos y ensamblajes; y su potencia de transformación política (2024, pp. 121-122). Cabe, sin embargo, hacer hincapié en otro de sus aspectos más disputado y que constituirá el eje que atraviesa el presente texto: su cariz ineludiblemente feminista.

Como explica Isabel Balza (2014, p. 15), algunas autoras como Stacy Alaimo y Susan J. Hekman (2008) consideran que hay una vertiente neomaterialista denominada “feminismo material” en la que podríamos encontrar autoras como Claire Coolebrook, Karen Barad o Vicki Kirby,⁵ pero también, como será aquí abordado, el pensamiento de Elizabeth Grosz o de Elizabeth Wilson. Este acercamiento, en la línea de lo que se ha popularizado como “nuevos materialismos feministas”, parece apuntar a una corriente neomaterialista específica, diferente de otras, que profundizaría en el vínculo entre feminismo y materialismo.

Estas ideas neomaterialistas fueron cobrando fuerza y condujeron a Sara Ahmed a publicar, en 2008, un artículo que criticaba esta corriente, alegando una comprensión errónea sobre los postulados del feminismo contemporáneo, al que consideraban antibiologicista. El artículo fue respondido por Noela Davis un año más tarde en otro texto que matizaba las circunstancias en torno a dichas consideraciones y apuntaba a los argumentos neomaterialistas en torno a la superación de una estructura de pensamiento dualista. Si bien este debate parece obsoleto a día de hoy, resulta un debate que goza de plena vigencia, en tanto que marca el punto de partida de una línea de pensamiento que no se plantea como una teoría cerrada, sino que se demuestra un hacer constante, un proceso en continuo devenir que no está –ni puede resultar, por sus propios presupuestos– agotado.

El presente artículo recupera por ello este debate con el objetivo de ofrecer el contexto del surgimiento de los nuevos materialismos y plantear cómo es, en consecuencia, abordada la relación entre materia y cultura desde los mismos. Para ello, se atenderá a las posiciones de Ahmed y Davis con tal de comprender cuáles son los puntos de confluencia y divergencia entre las corrientes a las que refieren y se atenderá a la

² En concreto, Rosi Braidotti alude a la cada vez mayor variedad de líneas de pensamiento posestructuralistas que se enmarcaban en esta vertiente, como el psicoanálisis o la semiótica, que adquirían una posición hegemónica y aludían a un concepto de materialidad que no se ocupaba de la materia de manera clara (Braidotti 2012, p. 21).

³ Esta, así como todas las traducciones del presente artículo cuya fuente original es referenciada en inglés –lengua vehicular de la mayor parte de textos neomaterialistas–, son propias.

⁴ La transdisciplinariedad característica de los nuevos materialismos frustra los intentos de ofrecer una sistematización de las múltiples corrientes de pensamiento que siguen esta línea. Así, con tal de apuntar algunos de estos intentos, podemos encontrar el feminismo material o nuevos materialismos feministas –que serán abordados en las próximas líneas–, pero también el materialismo posthumano (Braidotti y Haraway), el realismo agencial (Barad), el materialismo vital (Bennett) o el realismo especulativo (Meillassoux), entre muchos otros. Braidotti, Haraway, Barad y Bennett, según qué autorxs, han sido también consideradas bajo la etiqueta del feminismo material, lo que pone de relieve la transversalidad que el feminismo tiene en los nuevos materialismos y pone en duda la pertinencia del realismo especulativo –o de otras teorías afines como la ontología orientada a los objetos que plantea Harman– a este marco de pensamiento, en tanto que deja de lado este aspecto feminista que resulta ineludible abordar y que, como se argumentará en el presente artículo, se encuentra en el origen de los debates neomaterialistas.

⁵ Asimismo, Balza (2014, p. 15) alude a una interpretación de la filosofía spinoziana en clave feminista, tal y como será abordada en este artículo, en la que encontramos autoras como Moira Gatens, Elizabeth Grosz, Susan James, Genevieve Lloyd, Rosi Braidotti, Beth Lord o Hashana Sharp.

herencia deleuziano-spinozista común a las diferentes propuestas neomaterialistas con especial atención a la cuestión del cuerpo y a cómo repensarlo desde estos postulados contribuye a una renaturalización del individuo-sujeto que permitirá proponer una política impersonal de la imperceptibilidad.

Los nuevos materialismos, así, abrazan su deuda con las teorías feministas⁶ que les precedieron y con las que se coconstituyen, y ofrecen una herramienta para pensar nuestro presente de manera alternativa, no sujeta a los dualismos limitantes que enfrentan materia y cultura, sino a partir de su intraacción.⁷ El presente artículo arrojará de este modo una reflexión en torno a los nuevos materialismos como una línea de pensamiento necesariamente feminista.

El debate Ahmed-Davis sobre el gesto fundacional de los nuevos materialismos

“Open Forum. Imaginary Prohibitions” (Ahmed, 2008) comienza con una serie de citas extraídas de textos de Eve Kosofsky Sedgwick y Adam Frank (1995), Vicky Kirby (2014), Elizabeth Wilson (2004), Susan Merrill Squier (2004) y Elizabeth Grosz (2004), considerados neomaterialistas por Sara Ahmed, que sirven a la autora como punto de partida para erigir una crítica a una serie de argumentos fundacionales, aunque no exclusivos, de los nuevos materialismos. El punto en común de dichos argumentos, si bien a falta de un referente fijo,⁸ es el antibiologicismo que achacan a las teorías feministas. En palabras de la autora:

el gesto hacia el antibiologicismo del feminismo se ha vuelto un telón de fondo que se da por sentado como punto de referencia común, de modo que no es perceptible y, por tanto, no se ha abordado como algo que implique un conjunto específico de demandas (Ahmed, 2008, p. 25).

Ahmed pone el énfasis en el hecho de que este gesto se tome como un lugar común para los feminismos, de modo que teorías tales como los nuevos materialismos asumen –y generalizan dicha asunción– que los feminismos bien olvidan o bien rechazan la biología en pro de una argumentación aparentemente limitada al ámbito de lo social, esto es, a lo cultural, lo lingüístico y lo discursivo. En referencia a este último aspecto, la autora alude de manera velada a su argumento sobre la pegajosidad de las emociones, con tal de subrayar el uso metonímico que se atañe a la palabra *social* en este tipo de discursos. En *La política cultural de las emociones*, Ahmed señala:

El signo es un “signo pegajoso”, como efecto de una historia de articulación que permite que acumule valor [...]. Usar un signo pegajoso es evocar otras palabras, que se han vuelto intrínsecas al signo a través de formas previas de asociación (2014, pp. 147-148).

A través de movimientos de circulación y repetición, los signos se pegan a otros signos o cuerpos con los que terminan asociándose: “Así es como los cuerpos se vuelven objetos fetiche” (Ahmed, 2014, p. 148). La falta de precisión lingüística provocada por el uso metonímico de la palabra *social* erosiona el valor original de la misma y, con ello, la posiciona como ajena e incluso opuesta o enfrentada al componente material o biológico, de modo que la palabra *social*: “adquiere significado en parte a través de su cercanía con otras palabras como lenguaje, discurso, cultura” (Ahmed, 2008, p. 25). Esto implica que se da un desplazamiento del referente fijo que hace que la palabra adquiera un significado vago que termina por constituir un acto de habla que se erige como ese gesto fundacional que Ahmed señala, lo que constituye una rutinización que ha llevado a múltiples teóricos a afirmar que “el feminismo o el posestructuralismo no se han ocupado del cuerpo como una entidad real, viva, física o biológica o han reducido ‘todo’ al lenguaje, la significación y la cultura” (Ahmed, 2008, p. 25).

De acuerdo con Ahmed, este gesto se despliega en las dos estrategias anteriormente mencionadas, a saber, el olvido y el rechazo que autoras neomaterialistas como Grosz y Wilson respectivamente achacan a los feminismos. En *The Nick of Time*, Elizabeth Grosz (2004) argumenta que los feminismos se olvidan de la materia que constituye al cuerpo y conforma las condiciones para su existencia social, y apela a la necesidad de recuperar conceptos tales como naturaleza, materia o vida:

hemos olvidado –no solo el cuerpo, sino aquello que lo hace posible y que limita sus acciones– el estatus precario, accidental, contingente, oportuno, afanoso y dinámico de la vida en un mundo de materialidad desordenado, complicado, resistente y bruto, un mundo regulado por las exigencias y las fuerzas del espacio y del tiempo. Hemos olvidado la naturaleza, la ontología del cuerpo, las condiciones en las que los cuerpos son culturizados, psicologizados, dotados de identidad, ubicación histórica y agencia (Grosz, 2004, citada en Ahmed, 2008, p. 24).

Este fragmento explicita ese olvido al cuerpo y sus condiciones de posibilidad que Sara Ahmed localiza en la crítica que realizan algunas teóricas neomaterialistas como Elizabeth Grosz a los feminismos.⁹ Ahmed, sin embargo, critica que este olvido se vuelve paradójico. Grosz, en el mismo libro en el que señala dicha

⁶ Así como también con teorías decoloniales y no eurocentristas de las que aquí no nos podemos ocupar dado que requerirían de un marco teórico más extenso.

⁷ Karen Barad propone este concepto para hacer hincapié en cómo las entidades (cuerpos, disciplinas) se coconstituyen a partir de la relación y no preexisten previamente –como presupondría el concepto de interacción–.

⁸ Ahmed especifica que cada una de estas autoras toma un referente distinto e inespecífico: Wilson, Kirby y Squier aluden al feminismo; Sedgwick y Frank, de manera menos precisa, emplean la palabra *teoría*; y Grosz refiere a teóricos sociales, políticos y culturales. Esto lleva a la autora a considerar que el objeto de la crítica neomaterialista es inestable (Ahmed, 2008, p. 26).

⁹ Aunque Sara Ahmed no alude a ello de manera explícita, el pensamiento de Grosz (2011) es también conocido por reflexionar en torno a la idea de somatofobia.

omisión, recupera conceptos que remiten a estudios de corte biológico y vitalista a partir de autores como Charles Darwin, Henri Bergson y Friedrich Nietzsche, a fin de “producir conocimiento feminista que posibilite una transformación política” (Ahmed, 2008, p. 27) y, sin embargo, como Ahmed subraya, apenas dialoga con autoras feministas más que para tomar sus argumentos como síntomas. Así, “solo se puede afirmar que el feminismo ha olvidado lo biológico si se olvida el trabajo feminista” (Ahmed, 2008, p. 27).

Por otra parte, Sara Ahmed señala que otras autoras neomaterialistas como Elizabeth Wilson (2004) reconocen, erróneamente, una suerte de rechazo u oposición en las teorías feministas con respecto a la biología, al considerarlas antibiologicistas o socioconstruccionistas. Retomamos el argumento de Wilson para dar cuenta de la crítica de Ahmed: “Estas teorías feministas se han mostrado generalmente reacias a ocuparse de datos biológicos: conservan y fomentan el feroz antibiologicismo que marcó la emergencia de la segunda ola feminista” (Wilson, 2004, p. 13, citada en Ahmed, 2008, p. 24).

Si bien Grosz en el argumento presentado no refería a una negación, sino tan solo a un olvido u omisión, Wilson se muestra más contundente al emplear palabras con una fuerte carga semántica como *reacias* o *feroz*, tal y como la propia Ahmed subraya. Estos adjetivos que denuestran las teorías feministas sirven, según la autora explica, al propósito que da pie al título del artículo: contribuyen a la generación de una prohibición imaginaria que resulta en un acto de habla que consolida unas teorías –en este caso los nuevos materialismos– en detrimento de otras –los feminismos–. Tal y como afirma la autora:

El acto de habla que se produce al rechazar la prohibición de hablar sobre biología involucra [una] lógica inflacionaria [...] el acto de habla funciona al construir una “prohibición imaginaria” que se toma como fundacional de una determinada comunidad de habla o intelectual. Dicha prohibición se imagina como hegemónica, como una posición mayoritaria, con tal de constituir el acto de habla como una posición minoritaria, incluso como una suerte de defensa contra el libre pensamiento, una rebelión contra la ortodoxia (Ahmed, 2008, p. 31).

De este modo, pensar en este gesto fundacional de los nuevos materialismos que considera la biología como una prohibición imaginaria lo constituye como una posición minoritaria que se consolida a partir de una lógica inflacionaria. El acto de habla al que Ahmed refiere sirve así como proceso de legitimación de corrientes como los nuevos materialismos que, como la autora señala, obviarían los trabajos feministas centrados en la biología a modo de una sobrecompensación o discriminación positiva.

En este sentido podemos entender la crítica que realiza la autora al aspecto *nuevo* de los nuevos materialismos: es solo en base a una prohibición imaginaria que argumentos tales como los de Grosz y Wilson aquí expuestos pueden ser sostenidos.¹⁰ Dicha prohibición, por tanto, no está fundada, pues si atendemos a textos feministas como los que Ahmed señala –Birke *et al.* (1980), Martin (2003) o Franklin *et al.* (2004)–, podremos ver que ni olvidan ni rechazan la biología o la materia, sino que, precisamente, “muchos trabajos feministas apuntarían a la complejidad de la relación entre materialidad y cultura, más que a reducir una a la otra” (Ahmed, 2008, p. 33). Recupera con ello la autora el pensamiento de Judith Butler, quien es leída por las neomaterialistas como “el principal ejemplo de una feminista que reduce la materia a la cultura (véase Barad (2003); Clough (2007, p. 8); Cheah (1996); Fraser [2002])” (Ahmed, 2014, p. 33). Ahmed señala que si bien Butler ofrece en *Cuerpos que importan* (2002) una breve definición de materia como el efecto –temporal– de un proceso de materialización, no se ocupa específicamente de teorizar sobre la materia, en tanto que su proyecto no consiste en ello.¹¹ Esto no implica, sin embargo, que reduzca la materia a la cultura, al contrario, apela a la materialización de conceptos culturales como la sedimentación de las historias.

Así, como argumenta Ahmed, es en su ausencia de reconocimiento a las tradiciones feministas anteriores que los nuevos materialismos corren el riesgo de reificar la materia y, con ello, de reproducir el dualismo materia-cultura que aparentemente tratan de superar. Pensar en los feminismos como antibiologicistas o ajenos al ámbito de la biología supondría pensar en una abstracción ficticia que podría llevar a comprender la materia como algo independiente de la cultura, lo que reduciría una a la otra. Subraya Ahmed que esto no parte sino de una incomprensión de las teorías feministas por parte de los nuevos materialismos: el supuesto antibiologicismo que a estas achacan no es sino un rechazo al determinismo biológico (Ahmed, 2008, p. 28), esto es, una crítica a cierto modo de conceptualizar la biología que piensa la materia como algo fijo y estable, así como al uso –sexista, por ejemplo– que se hace de dicha concepción, pero no se trata de una crítica a la biología como tal. Este es precisamente uno de los puntos que las diversas teorías neomaterialistas tienen en común: la materia, desde el punto de vista de los nuevos materialismos, no es pasiva ni inerte, sino que está viva, es vibrante (Bennett, 2022), agentiva (Barad, 2023), en devenir (Braidotti, 2022a). Los nuevos materialismos no son, por tanto, bajo estos presupuestos, nuevos, sino que tan solo supondrían una continuación del trabajo de las teorías feministas, el cual parecen erosionar con dicha prohibición imaginaria.

Un año más tarde, en 2009, Noela Davis publicó en la misma revista un artículo titulado “New Materialism and Feminism’s Anti-Biologicism” a modo de respuesta al planteamiento de Ahmed. En él, Davis daba cuenta de una lectura apresurada y carente de atención al detalle por parte de Ahmed, que se concretizaba en

¹⁰ Esta cuestión puede ser leída desde otra línea de pensamiento que podría resultar útil para ampliar la argumentación de Ahmed como podría ser la elaboración de Bergson en torno a los falsos problemas –problemas mal planteados o inexistentes–. Para ampliar esta cuestión, véase: Bergson (2023) y Deleuze (2017).

¹¹ La propia Butler afirma: “Sin embargo, confieso que no soy muy buena materialista. Cada vez que intento escribir acerca del cuerpo termino escribiendo sobre el lenguaje. Esto no es porque crea que se puede reducir el cuerpo al lenguaje; no se puede. El lenguaje surge del cuerpo y constituye una especie de emisión. El cuerpo es aquello sobre lo cual el lenguaje vacila, y el cuerpo lleva sus propios signos, sus propios significantes, de formas que permanecen en su mayor parte inconscientes” (2006a, p. 280).

una serie de asunciones infundadas sobre la crítica neomaterialista a los feminismos. Davis señala que el punto de partida de Ahmed, esto es, que “*en realidad*, los nuevos materialismos han identificado erróneamente la crítica feminista a estos argumentos como biofobia” (Davis, 2009, p. 69), no se sostiene. La autora afirma que el motivo reside en qué es lo que se entiende por biología o antibiología: cada autora referida en este debate parte de una concepción y contexto distintos que no son tenidos en cuenta en la crítica.

Toma por caso el argumento de Elizabeth Wilson que Sara Ahmed señala como antibiologicista. Tal y como Davis apunta, Wilson no aduce a que el feminismo rechaza la biología, sino al modo en el que la biología se conceptualiza en determinado contexto. En el caso concreto que Ahmed cita, Wilson realiza una crítica al acercamiento psicosomático que desde determinadas teorías feministas se tiene hacia cuestiones como la histeria. Wilson (2004) afirma que este modo de pensar la histeria asume una separación ontológica entre cuerpo y mente, en tanto que implicaría un reflejo en el cuerpo de asuntos psicológicos, lo que conllevaría una relación entre ambos a partir de su conceptualización por separado. Esto mismo ocurre con otros casos que Ahmed emplea como ejemplos de textos feministas en los que se aborda la biología –Birke *et al.* (1980)–. Así, “[p]ara Wilson, el problema no es que las feministas no se ocupen de la biología en su trabajo, sino que su compromiso con ella es restringido y convencional” (Davis, 2009, p. 70).

En su argumentación sobre la histeria, Wilson va todavía más allá: a partir de los casos de estudio de Freud, señala que la histeria no consiste en una influencia de la mente sobre el cuerpo, sino que es un elemento intersubjetivo ya presente en la materia biológica, una materia activa que no puede separarse de determinados eventos, palabras o afectos. En este sentido, como explica Davis: “La biología que Wilson describe es social –conversa, sufre, anhela–” (2009, p. 71), es decir, no puede funcionar por fuera de lo social. Con ello, Davis afirma: “Es el modo en el que se comprometen con la biología y con la cuestión de la naturaleza lo que supone el foco de estas críticas” (2009, p. 73). Es por tanto precisamente la separación entre materia y cultura que Ahmed señala en los nuevos materialismos la que Wilson señala en las teorías feministas: no es una cuestión de rechazar u olvidar la biología, sino determinada manera de conceptualizarla. Ambas pensadoras están por tanto de acuerdo en su argumento base: la superación del dualismo, con tal de no incurrir en una reducción de uno de sus polos al otro.

Esto, sin embargo, pasa por otro aspecto al que Ahmed alude y que Davis desarrolla con mayor detalle. En los casos que Ahmed escoge para señalar este gesto fundacional de los nuevos materialismos que desvirtúa las teorías feministas tildándolas de antibiologicistas, “la biología no era presentada como activa y socialmente cómplice, sino [...] como una base principalmente pasiva que es infiltrada y animada por diversas prácticas culturales” (Davis, 2009, p. 73). En este sentido, Ahmed realiza una crítica a Karen Barad que parte de una fetichización de la materia a partir de concebirla como el “deseo de un objeto puramente teórico” (Ahmed, 2008, p. 35) resultado de definirla en términos de negación: la materia *no* es pasiva, *no* es inmutable, *no* está sujeta al discurso. No obstante, la enumeración que Ahmed ve en el texto de Barad, tal y como Davis explica, sirve al propósito de ampliar la definición de materia a la par que de criticar “las convenciones heredadas del lenguaje como representación, de la teorización de la materia como lugar pasivo a la espera de la interpretación cultural y la noción metafísica clásica del sujeto individual y unificado, autor de su propia existencia (cultural)” (Davis, 2009, p. 74).

En este sentido, Karen Barad no ofrece una visión negativa del discurso ni de la materia, sino que, como refiere Davis, impulsa a superar la limitación a una definición de la misma circunscrita al ámbito de la cultura. El trabajo de Karen Barad, así como el de los nuevos materialismos, tiene en común un bagaje que remite a la filosofía de los procesos: la materia no es fetichizada en dicha argumentación, en tanto que no es concebida como un objeto –ni siquiera teórico–, sino como un proceso,¹² un proceso de diferenciación que constituye un devenir. Barad piensa la materia no como algo preexistente a la relación, sino como un hacer, un proceso de materiación iterativa que, de hecho, remite a la mutua imbricación entre materia y discurso, lo que le llevará a afirmar: “Lo material es siempre material-discursivo” (Barad, 2023, p. 94). De este modo, en palabras de le autore: “las nociones de materialidad y discursividad deben ser reelaboradas de un modo que reconozca su implicación mutua” (Barad, 2023, p. 88), una idea para la que recurre, precisamente, al pensamiento de Judith Butler.¹³

Si la prohibición imaginaria era la que constituía el gesto fundacional de los nuevos materialismos de acuerdo con Ahmed, atender a los pormenores de la crítica que, tal y como plantea Davis, evidenciarían dicha prohibición imaginaria como un falso problema, abriría las puertas a los nuevos materialismos como vía para superar el dualismo materia-cultura. Como explican Iris van der Tuin y Rick Dolphijn, “los nuevos materialismos son una teoría cultural que no privilegia la materia sobre el significado ni la cultura sobre la naturaleza” (2012, p. 87). Ni las teorías feministas ni los nuevos materialismos son unitarios, sino plurales, con múltiples matices inabarcables, hecho que requiere que ninguna de estas críticas se generalice. Si bien podría parecer que cada cual pone el foco en un aspecto diferente –epistemología, cultura, lenguaje; ontología, materia, cuerpo–, esto no conlleva que sean posiciones enfrentadas ni que abandonen los demás

¹² “[N]o una cosa, sino un hacer” (Barad, 2023, p. 16).

¹³ Cabe señalar que Davis también responde a la argumentación que Ahmed plantea sobre Butler. Davis refiere que la noción de materialización de Butler es una cuestión discursiva y que, de hecho, “lo discursivo es únicamente cultura para Butler” (2009, p. 78). Kirby (2006) desarrolla con mayor detalle esta idea. A pesar de ello, cabe hacer mención al hecho de que, como señala Isabel Balza, los últimos trabajos de Judith Butler, publicados a partir de los atentados del 11S –*Vida precaria. El poder del duelo y la violencia* (2006b), *Marcos de guerra. Las vidas lloradas* (2015) y *Violencia de Estado, guerra, resistencia. Por una nueva política de la izquierda* (2011)– articulan una “biopolítica positiva” que aspira a repensar la comunidad política a partir de “la materialidad y carnalidad de los sujetos, aquello considerado ‘impersonal’ por la tradición liberal” (Balza Múgica, 2014, p. 14).

aspectos, sino que se plantean de manera complementaria: ambas líneas de pensamiento reman en una misma dirección,¹⁴ hecho que conducirá a la nomenclatura –quizá redundante pero que aquí se prueba necesaria– “nuevos materialismos feministas”.

De este modo, los nuevos materialismos pretenden, precisamente, ofrecer las herramientas para pensar una onto-ético-epistemología feminista. En palabras de van der Tuin y Dolphijn: “[L]a emancipación de la materia es también por naturaleza un proyecto feminista” (2012, p. 93). Resulta por ello necesario evitar el uso de *feminists* en los textos neomaterialistas que cita Ahmed tanto como el uso de *new materialists* en los textos feministas que cita Davis, dado que presentan una posición enfrentada a partir de generalizaciones reduccionistas. Cabe pues descentrar este debate de la acusación con tal de, como afirma, Mónica Cano Abadía, “construir puentes entre feminismos que han tendido a hacer hincapié en lo cultural y feminismos que han tendido a hacerlo en lo considerado como natural” (2015, p. 35).

Repensar el cuerpo, renaturalizar el sujeto, replantear la política

El dualismo materia-cultura –y, con él, otros dualismos como cuerpo-mente–¹⁵ está en el centro del debate que surge a partir del gesto fundacional de los nuevos materialismos. Siguiendo la línea de pensamiento propuesta por Mónica Cano (2015), así como por Isabel Balza (2014), Moira Gatens (2005), Hashana Sharp (2009), Elizabeth Grosz (2004; 2011) o Rosi Braidotti (2000; 2012; 2022a), entre otras autoras, consideramos adecuado recurrir al pensamiento de Baruch Spinoza¹⁶ con tal de conciliar ambas posturas expuestas en el anterior apartado, en tanto que es uno de los autores que podemos reconocer en la base de las filosofías de los procesos –especialmente del pensamiento inmanentista de Gilles Deleuze– que dan pie a las corrientes neomaterialistas. En concreto, una de las ideas clave de la filosofía de Spinoza que permite abordar la cuestión que venimos trabajando es lo que Deleuze, a partir del término propuesto por Gottfried Leibniz, denominó *paralelismo*.¹⁷ La tesis del paralelismo spinozista que refiere Deleuze apunta a la mutua interrelación entre cuerpo y alma/mente, que alude a la idea de que el cuerpo y el alma son afectados simultáneamente:

el alma y el cuerpo son una sola y misma cosa, que se concibe, ya bajo el atributo del pensamiento, ya bajo el de la extensión. De donde resulta que el orden o concatenación de las cosas es uno solo, ya se conciba la naturaleza bajo tal atributo, ya bajo tal otro, y, por consiguiente, que el orden de las acciones y pasiones de nuestro cuerpo se corresponde por naturaleza con el orden de las acciones y pasiones del alma (*Ética* III, prop. 2, esc.).

En tanto que modos de una misma sustancia, aunque de atributos diferentes, cuerpo y alma o mente son afectados por igual, de manera que “lo que el cuerpo expresa en el atributo de la extensión, el alma lo expresa en el atributo del pensamiento” (Deleuze, 2019, p. 159). Esta figura del paralelismo permite superar la idea de un dualismo jerárquico, pues da cuenta de una ausencia de superioridad de un elemento sobre otro y, por tanto, de la irreductibilidad existente entre ambos.¹⁸ De este modo, como afirma Deleuze en su lectura sobre Spinoza: “[L]o que es acción en el alma es también necesariamente acción en el cuerpo, y lo que es pasión en el cuerpo es también necesariamente pasión en el alma” (2004, p. 28).¹⁹

¹⁴ En 2010, Sara Ahmed participó en un importante volumen colectivo, editado por Diana Coole y Samantha Frost, titulado *New Materialisms: Ontology, Agency, and Politics*, que da cuenta de que su postura no es de total oposición a esta línea de pensamiento, sino que es una postura crítica pues, como ella misma afirma: “La crítica interna es una parte importante de una herencia feminista” (Ahmed, 2008, p. 30).

¹⁵ Cabe señalar, con tal de no caer en la erosión de significado que Ahmed planteaba, que cuerpo y materia son irreductibles, así como mente y cultura. Sin embargo, sería ingenuo obviar el impacto que dichas correlaciones han tenido en la construcción de la subjetividad moderna todavía vigente. Los dualismos no aparecen solos, sino que van enlazados a toda una cadena de dualismos (mente-cuerpo, razón-pasión, naturaleza-cultura, material-discursivo) que reproducen un mismo esquema de violencia que se impone en nuestras formas de habitar en tanto que reducen uno de sus componentes a otro, estableciéndose como categorías fijas y jerarquizadas. Resulta por ello también pertinente señalar, aunque no podrá aquí ser desarrollada, la diferencia establecida entre *bios* [vida política o humana] y *zoé* [condición biológica], fundacional del Estado moderno, que es retomada por pensadores como Giorgio Agamben (1998) para dar cuenta de la violencia ejercida por el poder soberano que reduce a determinados cuerpos a una nuda vida, despojada de derechos. Esta cuestión también es trabajada por Butler, véase *Vida precaria* (2006b).

¹⁶ En su *Tratado político* (1677/2013), Spinoza excluye a las mujeres de participar en la vida política, sin embargo, como subraya Gatens (2005), hay una limitación histórica en su pensamiento que, una vez reconocida, no impide pensar una biopolítica feminista a partir de su propuesta ontológica. Para ampliar sobre esta cuestión, véase Balza (2014), Gatens (2005) y Beth Lord (2011).

¹⁷ A colación del debate Ahmed-Davis, el investigador Luciano Nicolás Arévalo (2020) propone seguir el pensamiento de Judith Butler, citada reiteradamente por ambas autoras, con tal de conciliar las posturas expuestas a partir de su elaboración sobre el concepto de *quiasmo*. Butler toma de Merleau-Ponty este concepto como una figura que permite pensar una superación del dualismo lenguaje-materialidad: “[E]l lenguaje y la materialidad no se oponen, porque el lenguaje es y se refiere a aquello que es material, y lo que es material nunca escapa del todo al proceso por el cual se le confiere significación” (Butler, 2002, p. 110). El quiasmo es un punto de contacto, un punto de cruce entre dos aspectos, una superposición que “une como reverso y anverso conjuntos previamente unificados en vías de diferenciación” (Merleau-Ponty, 2010, p. 231). Para Butler, lenguaje y materialidad están mutuamente imbricados, pero también se exceden, de manera que son irreductibles, pero interdependientes entre sí. No se entienden como una suma o unidad, sino que cada aspecto mantiene sus especificidades pero se pliega sobre el otro sin jerarquía alguna.

¹⁸ En palabras de Rosi Braidotti sobre Spinoza: “No hay un dualismo cuerpo-mente, sino un *continuum* así como un paralelismo entre mente y materia, así como naturaleza y sociedad, dado que toda materia es capaz de afectar y ser afectada” (2022, p. 3).

¹⁹ En estos términos, volviendo al debate Ahmed-Davis y teniendo además en cuenta la teoría propuesta por Barad, podemos pensar la relación materia-cultura como una intraacción, más que como una interacción. Esto es, ambos elementos no pueden pensarse por separado, sino que siempre se nos presentan como enredos –*entanglements*, siguiendo a Barad–. Tomemos por caso la histeria psicósomática que Wilson propone y sobre la que Ahmed y Davis, aunque indirectamente, debaten: no se trata

Esta línea de pensamiento dirige una crítica al sujeto hegemónico occidental, un sujeto que se presenta vertical y autónomo –como señala Cavarero (2022) a partir de múltiples autores como Kant o Hobbes–, estable y cerrado, dotado de una razón que lo distingue del resto de seres. Así, Spinoza pone el foco en el cuerpo no en detrimento del alma, sino como respuesta a este sujeto cartesiano que pensadores posteriores como Hume o Nietzsche concebirían como una ficción. La célebre afirmación “nadie hasta ahora ha determinado lo que puede un cuerpo” (*Ética* III, prop. 2, esc.) resulta especialmente esclarecedora a este respecto, puesto que ofrece una conceptualización del cuerpo en términos de potencia, una potencia de afectar y ser afectado que siempre será variable según los afectos con los que entre en relación. De este modo, en función de los encuentros entre los cuerpos, los afectos serán alegres o tristes, de forma que aumentarán o disminuirán la potencia de obrar de dichos cuerpos. Así, cuando experimentamos afectos alegres –esto es, afectos que potencian nuestra capacidad de obrar–, nuestro cuerpo se compone con los cuerpos con los que entra en relación; cuando experimentamos afectos tristes –esto es, afectos que disminuyen nuestra capacidad de obrar–, nuestro cuerpo entra en relación de descomposición con los cuerpos con los que se encuentra. Estas relaciones no son solo intensivas, sino que también son extensivas, puesto que, como afirma Spinoza, “los cuerpos se distinguen unos de otros en razón del movimiento y del reposo, la rapidez y la lentitud” (*Ética* II, prop. 13, lem. 1). De este modo, un cuerpo, como explican Deleuze y Guattari:

se define por una longitud y una latitud, es decir, el conjunto de los elementos materiales que le pertenecen en tales relaciones de movimiento y de reposo, de velocidad y de lentitud (longitud); el conjunto de afectos intensivos de los que es capaz, con tal poder o grado de potencia (latitud). Tan sólo afectos y movimientos locales, velocidades diferenciales (2020, p. 340).

Así, los cuerpos no preexisten a la relación, sino que se conforman con ella: todo cuerpo es un conjunto de relaciones de composición y descomposición con otros cuerpos, en variación constante, tanto intensiva como extensiva.²⁰ El cuerpo es, pues, necesariamente en relación, lo que conduce a pensar que, como explica Balza: “No sabemos lo que puede un cuerpo porque el cuerpo es un proceso” (2014, p. 21). Cada cuerpo es, en este sentido, uno de los modos en los que se expresa la naturaleza, a saber, una singularidad, lo que conlleva, en el ámbito del feminismo, a pensar en una “multiplicidad de diferencias posibles, frente al binarismo hombre/mujer” (Balza, 2014, p. 19) que ha sido asumido por la tradición occidental. El pensamiento deleuziano-spinozista posibilita de esta manera pensar la diferencia desde la multiplicidad. Así, teóricas feministas como Gatens, Braidotti o Grosz “van a subrayar que la ontología spinoziana permite una conceptualización de las diferencias que nunca las dicotomiza o polariza” (Balza Múgica, 2014, p. 18), lo que va a favorecer el surgimiento de una biopolítica feminista en clave spinozista. Es en este sentido que Rosi Braidotti subraya el aspecto positivo de la diferencia, a través del cual propone un pensamiento nómada de corte deleuziano con el que contribuye a redefinir la noción de identidad. Plantea así un sujeto nómada que no sería sino “una entidad posmetafísica, intensiva, múltiple, que se desenvuelve en una red de interconexiones [...], un complejo dotado de capacidades múltiples para la interconectividad en el modo impersonal” (Braidotti, 2000, p. 78), una entidad en devenir que constituye una ontología política que se erige como resistencia ante la subjetividad hegemónica.

Es en este sentido que podemos pensar en la elaboración del cuerpo en Spinoza y la lectura que de él hacen Deleuze y Guattari como uno de los puntos en común de los nuevos materialismos, que profundizan en torno al cuerpo y la materia²¹ con tal de renaturalizar al sujeto humano y descentrarlo de la posición privilegiada que le había otorgado la filosofía occidental, con el objetivo de pensar nuevas formas de articular la política. Esto dará cuenta de que, como afirma Mónica Cano, “[l]a subjetividad [...] tiene una dimensión corporal” (2015, p. 38) pero no por ello deja de ser social: “[C]uando pensamos qué significa la encarnación humana no podemos reducirla a una categoría natural o biológica, porque el concepto de ‘cuerpo’ debe ser entendido como una interacción compleja de fuerzas sociales y simbólicas, como una superficie de intensidades” (Braidotti, 2005, citada en Balza Múgica, 2014, p. 20).

Concebir al sujeto como estático, petrificado, comportaría una concepción del sujeto ficcional que dificultaría comprenderlo como dinámico, vulnerable y en apertura a la coconstitución con otros cuerpos. Así, siguiendo a Grosz y Deleuze, Cano afirmará que “el sujeto es un momento, una expresión momentánea de las infinitas posibilidades de la naturaleza”²² (2015, p. 43). La naturaleza se presenta así como una fuerza activa, “una fuerza dinámica en continua transformación [que] no puede proporcionar un modelo estable, pues es constante auto-diferenciación” (Cano, 2015, p. 43). Esto supone el alejamiento de una lógica esencialista que prioriza al sujeto humano en pro de un continuo con la naturaleza, con el resto de cuerpos. De este modo, el “materialismo monista spinoziano [...] resituía al ser humano en el continuo de la naturaleza” (Cano,

de que la mente influya sobre el cuerpo, sino de una coconstitución mutua entre ambos en la que ambos son afectados por igual. Esto no quita que puedan pensarse desde una diferencia, sino que no se dan en la realidad en una forma pura, en tanto que dicha forma pura sería un constructo irreal.

²⁰ “Ya no hay forma, sino tan sólo relaciones de velocidad entre partículas ínfimas de una materia no formada. Ya no hay sujeto, sino tan sólo estados afectivos individuales de la fuerza anónima” (Deleuze, 2004, p. 156).

²¹ Para pensar la relación entre materia, cuerpo y organismo en términos de estratificación y, a partir de ahí, la relación entre materia y cultura que en se encuentra en el trasfondo de este artículo véase la meseta “10.000 a.J.C. - La geología de la moral” (Deleuze y Guattari, 2020, pp. 47-80).

²² Así, se replantea el concepto de sujeto a partir de Deleuze: “[E]l sujeto deleuziano encarnado es más bien un ‘entre’ [in-between]: es un repliegue de influencias externas y un despliegue simultáneo de afectos hacia el exterior” (Braidotti, 2022b, p. 159).

2015, p. 35). Se vuelve aquí relevante la noción de naturoculturas de Donna Haraway (2012)²³ que plantea la naturaleza y la cultura como un continuo, una superposición, a partir de una concepción simbiogenética en la que los cuerpos se constituyen como un devenir-con los otros. Frente a la idea de la desnaturalización de la naturaleza que el ser humano comporta constantemente, y de la que “surge la partición (ontológica, epistémica y metodológica) entre naturaleza y cultura” (Lucero *et al.*, 2023, p. 57), Haraway plantea un artefactualismo que renaturaliza al ser humano. Esta idea resulta de especial utilidad a la renaturalización política²⁴ que plantean los nuevos materialismos y que permitirá el desarrollo de una política de lo impersonal y lo imperceptible.

La renaturalización del ser humano conduce a una suerte de antihumanismo presente en la perspectiva neomaterialista que no supone la negación del ser humano, sino su ubicación en un *continuum* naturocultural. Esta idea de la renaturalización, como respuesta a la desnaturalización a la que anteriormente hemos apuntado de la mano de Haraway, permite repensar el concepto de agencia atendiendo a las fuerzas, afectos, que no presuponen unos cuerpos preexistentes a los que animan sino que constituyen la propia materialidad discursiva de los mismos. Jane Bennett plantea en este sentido una idea de materialismo vibrante (2022) que se enmarca en la línea del materialismo vital, y que pone el foco en las fuerzas de la materia que la plantean como afectiva y afectante, a partir de la cual el cuerpo se piensa en plural, en términos de ensamblajes que disponen de una agencia propia. Basura, juguetes, un arma homicida, las bacterias que habitan nuestro cuerpo, el bolígrafo que usamos para escribir, el azúcar en sangre, todos ellos son casos explorados por Bennett como materia vibrante, actantes, operadores o intervinientes no necesariamente humanos que generan acontecimientos al entrar en relación con otros.²⁵

Los nuevos materialismos asumen el antihumanismo con tal de alejarse del principio antrópico que rige la sociedad y aspiran con ello a generar una política no identitaria, más allá de la representación y del reconocimiento. Nos preguntamos, pues, con Bennett: “¿Cuáles son, en suma, las implicaciones de una (meta) física de la materialidad vibrante para la teoría política?” (2022, p. 212). En un artículo titulado “A Politics of Imperceptibility”, Elizabeth Grosz (2002) proponía una ontología de las fuerzas centradas en lo inhumano y lo impersonal, frente a la política del reconocimiento que seguiría los postulados del sujeto cartesiano y kantiano que los nuevos materialismos critican a partir de Spinoza y Deleuze, entre otros autores. Las políticas de la identidad y el reconocimiento, como Grosz señala, se plantean en base a un *otro* cuyo valor se impone como norma, un otro que se concibe como humano, centrado en sí, y que conduce a la identificación entre lo humano y lo masculino. Este tipo de políticas genera una suerte de universal hegemónico que se impone con violencia, en tanto que trata de ser institucionalizado con el objetivo de crear una estructura social concreta que no fomenta el deseo colectivo. Las políticas identitarias se centran, así, en la auto-representación, de modo que “son, así entendidas, políticas personales, pues engloban las luchas de las personas por representarse en el espacio público” (Cano Abadía, 2015, p. 44).

Partir de la concepción del sujeto como instante, punto de detención momentáneo de un cuerpo en constante devenir con otros cuerpos humanos o no humanos, que no busca reconocimiento, sino coconstituirse afectivamente amplificando su potencia de obrar colectiva, conduce a replantear qué entendemos por política. La política de la imperceptibilidad que plantea Grosz es desarrollada por Hashana Sharp como una política impersonal que parte de su propia renaturalización:

Más que buscar la afirmación de la propia humanidad a partir de otros sujetos sociales, o de insistir en una autorrepresentación afirmativa dentro del imaginario social, uno podría esforzarse por conocerse a sí mismo y a los demás como instancias singulares del poder infinito de la naturaleza (2009, p. 95).

Esta política parte de la idea del devenir-imperceptible que podemos leer en Deleuze y Guattari, un devenir, siempre menor, en relación con lo indiscernible, lo impersonal:

Reducirse a una línea abstracta, a un trazo, para encontrar su zona de indiscernibilidad con otros trazos, y entrar así en la haecceidad como en la impersonalidad del creador. Entonces uno es como la hierba: ha creado una multitud, ha hecho de todo el mundo un devenir [...] Ha cambiado el “todo”, el artículo indefinido, el infinitivo-devenir y el nombre propio al que uno está reducido (2020, p. 362).²⁶

La política del devenir-imperceptible se trata, así, de una política afectiva impersonal, que abandona el sujeto-individuo para potenciar la relación y, con ello, amplificar su ámbito de acción colectiva. Pensar en

²³ En alusión al debate que inició el presente artículo, cabe señalar que Ahmed alude a Haraway como una de las teóricas feministas formadas en ciencias biológicas que refieren a la necesidad de soltar objetos disciplinarios como la biología o la cultura con tal de potenciar un pensamiento transdisciplinario que posibilite la generación de lo nuevo. Los nuevos materialismos están en deuda con Donna Haraway, en tanto que adoptan, entre otros aspectos de su teoría, este pensamiento transdisciplinario.

²⁴ Como explica Balza: “La filosofía spinoziana nos permite imaginar un feminismo renaturalizado, que no se corresponde en ningún caso con la interpretación que del feminismo de la diferencia suele ser común, en tanto que defensor de esencias femeninas incrustadas. Ahora se trata de construir un feminismo que desde luego sabe qué son las interpretaciones culturales sedimentadas sobre los sexos, pero que tampoco por ello renuncia a tener presentes las diferencias que nuestra materia y corporalidad nos depara. [...] Un feminismo material o renaturalizado trasciende la división dual de los feminismos” (2014, pp. 19-20).

²⁵ El planteamiento de Bennett también está inspirado por la filosofía de Spinoza: “[L]o que hasta aquí hemos mostrado es del todo común, y no se refiere más a los hombres que a los otros individuos, todos los cuales, aunque en diversos grados, están animados” (*Ética* II, prop. 13, esc.).

²⁶ Asimismo, Spinoza aboga por “considerar los actos y apetitos humanos como si fuese cuestión de líneas, superficies o cuerpos” (*Ética* III, pref.).

el afecto material como un afecto impersonal²⁷ permite pensar una “política de las cosas”,²⁸ esto es, una política de los cuerpos o entidades no humanas que no solo permite redefinir la política, sino también al ser humano. La renaturalización que ya veíamos en Haraway toma pues aquí un potencial emancipatorio, en tanto que libera al ser humano de los postulados morales del “deber ser” –presentes en las políticas del reconocimiento y la identidad– en favor de una ética que, tal y como Deleuze (2019) enuncia a partir de Spinoza, no es sino una etología, centrada en los modos de la existencia.

Pensar la política de lo imperceptible, de lo inhumano, de lo impersonal, desde este marco de los nuevos materialismos permite repensar la relación entre materia y cultura retomando el valor original de la palabra *social*, tal y como afirmaba Ahmed: lo social es tan material como cultural. Así, en palabras de Sharp: “[A]prehender el poder político y la agencia individual como algo que va más allá de las relaciones sociales podría mitigar muchas de las tristes pasiones que animan una cultura de la justicia como retribución, recriminación y reparación” (2009, p. 95). Esta política afectiva es una política de las cosas, de los cuerpos que se conforman material y discursivamente en relación con otros cuerpos, cuerpos en devenir continuo que no pueden ser concebidos en términos de solidez, autonomía y estabilidad, sino como procesos abiertos, dinámicos y colectivos. Este acercamiento a los nuevos materialismos permite, por tanto, “pensar una teoría no humanista de los deseos y los afectos, un feminismo no humanista y no antropocentrista; un feminismo impersonalista que no olvide que lo personal es político, pero que evidencia que lo impersonal también lo es” (Sharp, 2009; Balza, 2014, citadas en Cano, 2015, p. 45).

Conclusiones

¿Hay, entonces, algo *nuevo* en estos nuevos materialismos? Como explican Iris van der Tuin y Rick Dophijn: “Lo ‘nuevo’ de los nuevos materialismos no es un término que acepte o continúe la historiografía clasificatoria del pensamiento (académico) que necesariamente viene acompañada de una jerarquía o de cualquier tipo de lógica *a priori*” (2012, p. 89). Los nuevos materialismos constituyen un gesto o posición filosófica que no se presenta como una corriente hermética, sino que aspira a ofrecer nuevas lecturas que atraviesan, desde una perspectiva naturocultural, tradiciones canónicas y menores; nuevas lecturas procedentes del empleo de una metodología difractiva que resulta transversal y transdisciplinar. Es ahí donde reside su novedad: salir del camino pautado epistemológicamente, adentrarse en múltiples disciplinas, campos de investigación –biología, física, geografía, filosofía, estudios de género–.

De este modo, van der Tuin y Dophijn (2012) plantean que los nuevos materialismos no implican la generación de una corriente nueva en el sentido en el que criticaba Ahmed ni se oponen a otras teorías como el feminismo o la tradición marxista del materialismo histórico, sino que suponen una afirmación de todas estas teorías previas, las atraviesan y se suman a ellas con tal de llevarlas más allá, pero no las abandonan ni aspiran a ignorarlas o dejar de reconocerlas. Los nuevos materialismos realizan, de este modo, una desterritorialización de la tradición académica, “algo que debe ser *puesto en práctica*”, en palabras de los autores (Dophijn & van der Tuin, 2012, p. 103). Como explica Rosi Braidotti en la entrevista que le hacen van der Tuin y Dophijn,

el “neomaterialismo” emerge como un método, un marco conceptual y una postura política que rechaza el paradigma lingüístico, subrayando en su lugar la materialidad concreta y a la vez compleja de los cuerpos inmersos en las relaciones sociales de poder (Braidotti 2012, p. 21).

Los nuevos materialismos recuperan así el valor de la palabra *social* cuyo uso metonímico había sido erosionado y la entienden en un sentido material y cultural simultáneamente: materia y cultura son, según estos presupuestos, conceptos *intrarrelacionados* y afectados por igual, pues, como afirma Cano Abadía,

[p]ara salir de los binarismos en los que se ven atrapadas nuestras identidades no basta con mostrar los mecanismos culturales que se ponen en funcionamiento para configurarlas, sino que más bien hay que mostrar que la cultura y la naturaleza están tan imbricadas que no son realidades separables (2015, p. 42).

Los nuevos materialismos feministas responden, de este modo, a un giro material del feminismo que contempla la vitalidad y afectividad de la materia. Con ello, suponen una continuación de las teorías feministas que ponen el foco en el devenir de la materia no en detrimento de la cultura, sino estableciendo un paralelismo –en el sentido deleuziano-spinozista– entre ambas. Romper con este dualismo jerárquico abre las puertas a redefinir la agencia descentrando al ser humano de su posición de privilegio y así repensar la condición del sujeto en términos de nomadismo como planteaba Braidotti a partir de Deleuze y Guattari. La renaturalización que dicho replanteamiento del sujeto conlleva permitirá que se generen otras formas de relación, otras políticas alternativas a aquellas de la identidad y el reconocimiento, políticas de lo impersonal y lo imperceptible que, como Grosz, Sharp y Balza subrayaban, permitirán potenciar los afectos alegres que apuntarán a una transformación política feminista.

²⁷ Brian Massumi, uno de los teóricos del giro afectivo, de inspiración deleuziano-spinozista y afín a la línea de pensamiento neomaterialista, incide en la importancia de concebir el afecto en términos de virtualidad como prepersonal, presubjetivo y preconsciente, y lo vincula con la experiencia impersonal. Para ampliar esta cuestión, véase (Massumi, 2002).

²⁸ Tomamos prestada esta expresión del subtítulo de *Materia vibrante* (Bennett, 2022) y remitimos con ello a la diferencia entre objeto y cosa que plantea la autora, y que definiría el primero como un cuerpo no-humano al servicio del ser humano, y el segundo como un cuerpo no-humano con agencia propia.

Referencias bibliográficas

- Agamben, Giorgio (1998). *Homo Sacer: El poder soberano y la nuda vida. I* (A. Gimeno Cuspinera, Trad.). Pre-Textos.
- Ahmed, Sara (2008). Open Forum Imaginary Prohibitions: Some Preliminary Remarks on the Founding Gestures of the 'New Materialism'. *European Journal of Women's Studies*, 15(1), 23-39. <https://doi.org/10.1177/1350506807084854>
- Ahmed, Sara (2010) en Coole, Diana H. & Frost, Samantha (Eds.). *New Materialisms. Ontology, Agency, and Politics*. Duke University Press. <https://doi.org/10.1515/9780822392996>
- Ahmed, Sara (2014). *La política cultural de las emociones* (C. Olivares Mansuy, Trad.; 2ª edición). Universidad Nacional Autónoma de México.
- Alaimo, Stacy & Hekman, Susan J. (Eds.) (2008). *Material feminisms* [Feminismos materiales]. Indiana University Press.
- Arévalo, Luciano N. (2020). Apuntes para pensar la irrupción de la materia en el feminismo contemporáneo. *Memorias XII Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología, XXVII Jornadas de Investigación, XVI Encuentro de Investigadores en Psicología del MERCOSUR, II Encuentro de Investigación de Terapia Ocupacional, II Encuentro de Musicoterapia*, 11-14.
- Balza Múgica, Isabel (2014). Los feminismos de Spinoza: Corporalidad y renaturalización. *Daimon*, 63, 13. <https://doi.org/10.6018/daimon/199491>
- Barad, Karen (2003). Posthumanist Performativity: Toward an Understanding of How Matter Comes to Matter. *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 28(3), 801-831. <https://doi.org/10.1086/345321>
- Barad, Karen (2023). *Cuestión de materia. Trans/Material/Realidades y performatividad "queer" de la naturaleza* (S. Vetö, Trad.). Holobionte ediciones.
- Bennett, Jane (2022). *Materia vibrante: Una ecología política de las cosas* (Trad. Maximiliano Gonnet). Caja Negra.
- Bergson, Henri (2023). *El pensamiento y lo moviente* (1ª reimpresión) (Trad. Pablo Ires). Cactus.
- Birke, Lynda; Faulkner, Wendy; Best, Sandy; Janson-Smith, Deidre; and Overfield, Kathy (Eds.) (1980). *Alice Through the Microscope: The Power of Science over Women's Lives*. New York: Virago.
- Braidotti, Rosi (1991). *Patterns of dissonance: A study of women in contemporary philosophy* [Patrones de disonancia: Un estudio de las mujeres en la filosofía contemporánea]. Routledge.
- Braidotti, Rosi (2000). *Sujetos nómades: Corporización y diferencia sexual en la teoría feminista contemporánea* (Alicia Bixio, Trad.). Paidós.
- Braidotti, Rosi (2012). Interview with Rosi Braidotti en Dolphijn, Rick & van der Tuin, Iris (Eds.), *New materialism: Interviews & cartographies*. Open Humanities.
- Braidotti, Rosi (2022a). The Virtual as Affirmative Praxis: A Neo-Materialist Approach. *Humanities*, 11(3), 62. <https://doi.org/10.3390/h11030062>
- Braidotti, Rosi (2022b). Teratologies, en Buchanan, Ian & Colebrook, Claire (Eds.) *Deleuze and Feminist Theory* [Deleuze y la teoría feminista]. Edinburgh University Press. <https://doi.org/10.1515/9781474400527>
- Butler, Judith (2002). *Cuerpos que importan: Sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"* (1ª edición, 5ª reimpresión) (Alicia Bixio, Trad.). Paidós.
- Butler, Judith (2006a). *Deshacer el género* (Patricia Soley-Beltrán, Trad.). Paidós.
- Butler, Judith (2006b). *Vida precaria: El poder del duelo y la violencia* (F. Rodríguez, Trad.; 1ª edición). Paidós.
- Butler, Judith (2011). *Violencia de Estado, guerra, resistencia por una nueva política de la izquierda; Las categorías nos dicen más sobre la necesidad de categorizar los cuerpos que sobre los cuerpos mismos: (Entrevista de Daniel Gamper Sachse)* (D. Gamper Sachse, Trad.; 1ª edición). Katz ; CCCB.
- Butler, Judith (2015). *Marcos de guerra: Las vidas lloradas* (1ª edición, 2ª impresión). (Bernardo Moreno Carrillo, Trad.). Paidós.
- Cano Abadía, Mónica. (2015). Nuevos materialismos: Hacia feminismos no dualistas. *Oxímora Revista Internacional de Ética y Política*, 7, 34-47.
- Cavarero, Adriana (con B. Saez Tajafuerce y M. I. Moyano). (2022). *Inclinaciones: Crítica de la rectitud* (1ª edición). Fragmenta Editorial.
- Cheah, Pheng (1996). Mattering. *Diacritics*, 26(1), 108-139. <https://dx.doi.org/10.1353/dia.1996.0004>
- Clough, Patricia T. Introduction, en Clough, Patricia T., & Halley, Jean (Eds.). (2007). *The Affective Turn: Theorizing the Social* [El giro afectivo: Teorizando lo social]. Duke University Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctv11316pw>
- Coole, Diana H. & Frost, Samantha (Eds.). (2010). *New Materialisms. Ontology, Agency, and Politics* [Nuevos Materialismos. Ontología, Agencia y Política]. Duke University Press. <https://doi.org/10.1515/9780822392996>
- Davis, Noela (2009). New Materialism and Feminism's Anti-Biologism: A Response to Sara Ahmed. *European Journal of Women's Studies*, 16(1), 67-80. <https://doi.org/10.1177/1350506808098535>
- DeLanda, Manuel (1996). *The Geology of Morals: A Neo-Materialist Interpretation* [La geología de la moral: Una interpretación neomaterialista].
- Deleuze, Gilles (2004). *Spinoza, filosofía práctica* (Antonio Escohotado, Trad.). Tusquets.
- Deleuze, Gilles (2017). *El bergsonismo* (Pablo Ires, Trad.). Cactus.
- Deleuze, Gilles (2019). *En medio de Spinoza* (Equipo Editorial Cactus, Trad.). Cactus.
- Deleuze, Gilles y Guattari, Félix (2020). *Mil mesetas: Capitalismo y esquizofrenia* (2ª edición; revisada) (José Vázquez Pérez, Umbelina Larraceleta, Trans.). Pre-Textos.
- Dolphijn, Rick & van der Tuin, Iris (2012). *New materialism: Interviews & cartographies* [Nuevo materialismo: Entrevistas y cartografías]. Open Humanities.

- Franklin, Sarah; Lury, Celia, & Stacey Jackie (Eds.). (2004). *Off-centre: Feminism and cultural studies* [Descentradas: Feminismo y estudios culturales]. (Reprint). Routledge.
- Fraser, Mariam. (2002). What is the matter of feminist criticism? *Economy and Society*, 31(4), 606-625. <https://doi.org/10.1080/0308514022000020715>
- Gatens, Moira (2005). *Imaginary bodies: Ethics, power, and corporeality* [Cuerpos imaginarios: Ética, poder y corporalidad]. (Digital print). Routledge.
- Grosz, Elizabeth (2002). A politics of imperceptibility: A response to 'Anti-racism, multiculturalism and the ethics of identification'. *Philosophy & Social Criticism*, 28(4), 463-472. <https://doi.org/10.1177/0191453702028004528>
- Grosz, Elizabeth (2004). *The Nick of Time: Politics, Evolution, and the Untimely* [Justo a tiempo: Política, evolución y lo prematuro]. Duke University Press.
- Grosz, Elizabeth (2011). *Volatile bodies: Toward a corporeal feminism* [Cuerpos volátiles: Hacia un feminismo corpóreo]. Indiana University Press.
- Haraway, Donna (2012). *The companion species manifesto: Dogs, people, and significant otherness* [Manifiesto de las especies de compañía: Perros, gentes y otredad significativa] (6th print). Prickly Paradigm.
- Hayles, N. Katherine (2024). *Lo impensado: Una teoría de la cognición no consciente y los ensamblajes cognitivos humano-técnicos* (Alejandra López Gabrielidis, Lourdes López Gabrielidis y Toni Navarro, Trads.). Caja Negra.
- Kirby, Vicki (2006). *Judith Butler: Live theory* [Judith Butler: Teoría viva]. Continuum.
- Janson-Smith, Deidre (1980) What is Socio-Biology, en Birke, Lynda; Faulkner, Wendy; Best, Sandy; Janson-Smith, Deidre; and Overfield, Kathy (Eds.) *Alice Through the Microscope: The Power of Science over Women's Lives* [Alicia a través del microscopio: El poder de la ciencia sobre la vida de las mujeres]. Virago.
- Kirby, Vicki (2014). *Telling flesh: The substance of the corporeal* [Habla el cuerpo: La sustancia de lo corpóreo]. Taylor and Francis.
- Lord, Beth (2011). "Disempowered by Nature": Spinoza on The Political Capabilities of Women. *British Journal for the History of Philosophy*, 19(6), 1085-1106. <https://doi.org/10.1080/09608788.2011.624704>
- Lucero, Guadalupe, Billi, Noelia y Fleisner, Paula (2023). La cuestión de la naturaleza en el pensamiento de Donna Haraway. *Punto sur*, 9, 48-65. <https://doi.org/10.34096/ps.n9.12647>
- Martin, Emily (2003). *The woman in the body: A cultural analysis of reproduction; with a new introduction* [La mujer en el cuerpo: Un análisis cultural de la reproducción; con una nueva introducción]. (Revised edition, reprinted). Beacon.
- Massumi, Brian (2002). *Parables for the Virtual: Movement, Affect, Sensation* [Parábolas de lo virtual: Movimiento, afecto, sensación]. Duke University Press. <https://doi.org/10.1515/9780822383574>
- Merleau-Ponty, Maurice (2010). *Lo Visible y lo invisible: Seguido de notas de trabajo* (C. Lefort, Trad.). Nueva Visión.
- Sedgwick, Eve Kosofsky & Frank, Adam (Eds.). (1995). *Shame and its sisters: A Silvan Tomkins reader* [Vergüenza y sus hermanas: Selección de textos de Silvan Tomkin]. Duke University Press.
- Sharp, Hasana (2009). The Impersonal Is Political: Spinoza and a Feminist Politics of Imperceptibility. *Hypatia*, 24(4), 84-103. <https://doi.org/10.1111/j.1527-2001.2009.01059.x>
- Spinoza, Baruch de (1677/2013). Tratado político (A. Domínguez, Trad.; Ed. act., [3a edición]). Alianza.
- Spinoza, Baruch de (1677/2020). *Ética demostrada según el orden geométrico*. Trotta.
- Squier, Susan Merrill. (2004). *Liminal Lives* [Vidas liminales]. Duke University Press. <https://doi.org/10.1515/9780822386285>
- Wilson, Elizabeth A. (2004). *Psychosomatic: Feminism and the neurological body* [Psicosomático: Feminismo y el cuerpo neurológico]. Duke University Press.