

K A M C H A T K A

REVISTA DE ANÁLISIS CULTURAL

Don Tomás Sempere Irlles, Alcalde de Elche,
Ayuntamiento de Id., Provincia de Alicante.

CERTIFICO: Que, previos los oportunos informes, resultan ser (*) los datos que constan en la anterior solicitud y «observaciones» formuladas por Don Angel Martínez Ortega como padre de los miembros que en la misma se expresan, los cuales todos viven en el domicilio del solicitante y son alimentados a su costa.

Y para que conste, expido la presente en Elche, a 13 de julio de 1954.



(*) Poner «ciertos» o «inciertos». En este último caso se acompañará un informe exponiendo las razones que tengan para estimar como inciertos los datos aducidos.

Don José Luis Gallardo Caballero, Juez Municipal
de Elche, Provincia de Alicante.

CERTIFICO: Que los (*) 10 miembros de familia cuyos nombres, fecha de nacimiento y demás circunstancias constan en la presente instancia suscrita por Don Angel Martínez Ortega según los informes recibidos, viven en el día de la fecha y se conservan en estado de solteros.

Y para que conste, expido la presente en Elche, a 13 de julio de 1954.

(Sello del Juzgado.)

(*) Poner el número de hijos.

Examinada la documentación a que se refiere esta solicitud y encontrando cumplidas todas las instrucciones dictadas sobre el particular, y completa y conforme la documentación aportada, se remite a la Dirección General de Previsión a los efectos oportunos. Se acompaña papel de pagos al Estado por valor de 10 pesetas, clase n.º

....., a de de 19.....

EL DELEGADO DE TRABAJO.

LA MEMORIA DE LAS COSAS

CULTURA MATERIAL Y VIDA COTIDIANA DURANTE EL FRANQUISMO

Renovado el 14 de 8 de 1954, categoría 1
Madrid, de de 19.....

EL DIRECTOR GENERAL.

N. 18 /2021 COORD. MARÍA ROSÓN VILLENA



K A M C H A T K A

REVISTA DE ANÁLISIS CULTURAL

LA MEMORIA DE LAS COSAS

CULTURA MATERIAL Y VIDA COTIDIANA DURANTE EL FRANQUISMO

Memory of things. Material Cultural and Everyday Life during the Franco's Dictatorship

La memoria de las cosas. Cultura material y vida cotidiana durante el franquismo 5-14
María Rosón Villena

Pensar lo material 15-31
Jo Labanyi

PRIMERA PARTE: LO PEQUEÑO

Cartas a Lola. Archivos familiares, memorias de guerra y una foto 33-54
Natalia Fortuny

Objetos del destiempo en el exilio republicano. Materialidad y recuerdo en el género memorístico contemporáneo 55-70
Gaetano Antonio Vigna

La vida posible de las cosas. Exilio, imaginación histórica y formas de posesión 71-99
Mónica Alonso Riveiro

**Imágenes de la experiencia y memoria de la represión en la Colección Ricardo Fuente Caa-
maño** 101-127
Óscar Chaves

**El censo de infraviviendas de Madrid: fichas, fotografías y control de la población chabolista
madrileña durante la etapa franquista** 129-150
María Adoración Martínez Aranda

SEGUNDA PARTE: LAS COSAS QUE PESAN

- El hogar desarrollista, un mito. Relato sobre la modernización económica franquista en la construcción de la privacidad y la domesticidad** 151-176
María del Carmen Romo Parra
- La esquizomemoria posfranquista: La Cruz de O Castro de Vigo** 177-198
David Casado Neira
- Transmisión transgeneracional de la memoria del franquismo: el vídeo doméstico como documento en *Haciendo memoria* (2005) de Sandra Ruesga** 199-219
Maribel Rams Albuisch
- La Segunda Conquista de Canarias Trabajo del duelo y fantasmas guanches en la cultura material de la España franquista** 221-246
Roberto Gil Hernández
- La cultura material gay del tardofranquismo y la Transición a través de la memoria oral de Serafín Fernández Rodríguez** 247-275
Javier Fernández Galeano

Portada: diseño a partir de expediente de familia numerosa de la familia de Ángel Martínez Ortega, 1954, Elche (Alicante). Archivo General de la Administración.

KAMCHATKA

REVISTA DE ANÁLISIS CULTURAL

PENSAR LO MATERIAL

Doing Things: Emotion, Affect, and Materiality

JO LABANYI
New York University (EEUU)

jo.labanyi@nyu.edu

Recibido: 19 de abril de 2021

Aceptado: 13 de marzo de 2021

<http://orcid.org/0000-0001-7367-627X>

<https://doi.org/10.7203/KAM.18.20796>

N. 18 (2021): 15-31. ISSN: 2340-1869

RESUMEN: Esta versión revisada y actualizada de un artículo publicado originalmente en inglés en 2010 constituye una introducción a las principales teorizaciones en lengua inglesa del afecto (entendido este término en el sentido que ha adquirido en los *affect studies*) y de la materialidad. Termina con unas reflexiones sobre cómo estas teorizaciones podrían ser aprovechadas por los investigadores en las humanidades.

PALABRAS CLAVE: emoción, afecto, materialidad.

ABSTRACT: This revised and updated version of an article originally published in English in 2010 introduces readers to the major English-language theorists of affect and materiality. It concludes by asking how scholars in the humanities might draw on these theorizations for their own work.

KEYWORDS: emotion, affect, materiality.

INTRODUCCIÓN

Este ensayo es una versión revisada y actualizada de mi artículo “Doing Things: Emotion, Affect, and Materiality”, publicado en 2010¹. No he encontrado una traducción adecuada del título original, puesto que el doble sentido (Hacer cosas / Tratar sobre las cosas) no funciona en español. He optado por un título alternativo sencillo, que espero capte el argumento esencial, puesto que lo que me interesa aquí es la relación de las emociones con el afecto –el término que, en los *affect studies* anglosajones recientes, designa la manera en que el mundo nos afecta materialmente. Cuando hablo de *afecto* (en singular) en este ensayo, será en este sentido específico, y no en el sentido de *cariño* que la palabra tiene en el idioma cotidiano. Este sentido específico del afecto requiere el uso singular de la palabra, puesto que se refiere a un proceso que no tiene un contenido determinado (el mundo externo nos puede afectar de muchas maneras). Por contraste, el plural *afectos* se usa para designar sentimientos o emociones concretos, que tienen un nombre determinado (miedo, sorpresa, enfado, alegría, etc.). Cuando escribí el artículo original, los *affect studies* eran poco conocidos en los estudios hispánicos; este ya no es el caso, pero la falta de versiones españolas de algunos de los estudios claves justifica una explicación de sus premisas básicas. Lo que sigue es un texto divulgativo, con algunas reflexiones críticas de mi parte.

Mi punto de partida es el libro fundamental de Sara Ahmed, *The Cultural Politics of Emotion* (2004; traducción al castellano 2017), que propuso que las emociones deben ser consideradas no como propiedades del yo, sin como el resultado del encuentro entre el yo y el mundo. A este respecto, las emociones son prácticas sociales. Por consiguiente, según insiste Ahmed, debemos estudiar no lo que las emociones son, sino lo que las emociones hacen. Esta concepción performativa de las emociones fue refinada por Monique Scheer, en un artículo influyente de 2012 inspirado en la teorización del *habitus* por parte del sociólogo Pierre Bourdieu. Para Scheer, las prácticas emocionales se basan en la interacción del yo (entendido como una entidad mental y corporal) no solo con otras personas sino también con el mundo material. Scheer insiste en el papel del cuerpo en este proceso, observando, de acuerdo con Bourdieu, que el cuerpo está acondicionado por un entrenamiento social e histórico. La naturaleza interactiva de las prácticas emocionales las acerca al afecto que, como veremos, ha sido definido como “la capacidad de afectar y ser afectado”. Lo que distingue el afecto es su componente fisiológico.

¹ Quisiera agradecer a María Rosón Villena su invitación a publicar una versión actualizada de este artículo, cuya versión original fue publicada en el *Journal of Spanish Cultural Studies* 11.3-4 (2010): 223-233. Agradezco también a la editorial Taylor & Francis su permiso para reproducir el artículo en esta versión traducida y revisada.

Si aceptamos la teorización de las prácticas emocionales de Scheer, la diferencia entre emoción y afecto es relativa, puesto que todas las emociones contienen un elemento material, pero hay emociones en las cuales el elemento material está más acentuado que en otras.

En este ensayo quisiera abordar no solo la importancia del componente material de las prácticas emocionales, sino también la cuestión de cómo podemos estudiar, desde una perspectiva cultural, la materialidad de las cosas. Al respecto ha sido importante el desarrollo –paralelo a la teorización del afecto– de los “Nuevos Materialismos”, que han cuestionado la división binaria sujeto/objeto que supone que las cosas existen solo como “objetos” para el uso de “sujetos” humanos. De hecho, la gran mayoría de los estudios de las cosas, en las Humanidades, se han centrado en el uso humano de las cosas –por ejemplo, *The Social Life of Things* (1985; traducción al castellano 1991) del antropólogo Arjun Appadurai, o *Worldly Goods: A New History of the Renaissance* (1996) de la historiadora Lisa Jardine, que investigan la circulación de las mercancías. Otro ejemplo más reciente, en el campo de los estudios culturales, sería *The Object of the Atlantic* (2014) de Rachel Price, que estudia el interés hacia las cosas por parte de escritores y pintores cubanos, brasileños y españoles entre 1868 y 1968. Me gustaría reflexionar aquí no sobre lo que las personas hacen con las cosas, sino sobre lo que las cosas hacen.

La primera parte de este ensayo se dedica a explicar la teorización del afecto, definido como un tipo de emoción caracterizado por un marcado impacto fisiológico. La segunda parte se dedica a la teorización de las cosas como agentes (“actantes” según la terminología popularizada por Bruno Latour en su estudio pionero de 1993).

AFECTO

Puede ser útil empezar con algunas aclaraciones semánticas sobre las diferencias entre el vocabulario usado en inglés y en castellano para hablar de las emociones. En el inglés cotidiano, la palabra *affect* significa la manifestación de una emoción (ver Merriam-Webster: “a set of observable manifestations of an experienced emotion”). Pero en la teoría cultural reciente, el vocablo ha adquirido el significado técnico de la respuesta fisiológica a un estímulo externo (Massumi 2002; Brennan 2004). Como ya hemos observado, en español *afecto* significa *cariño* (*affection* en inglés), mientras que *afectos* es el equivalente, con *sentimientos*, del inglés *emotions*—y *afectivo* sería la traducción del inglés *emotional* (en el sentido de “relativo a los afectos”). *Emotional* se traduciría por *emocional* cuando significa que una persona está experimentando un exceso de emoción (*He was being very emotional*) porque el vocablo español *emoción* designa una reacción más fuerte que un mero sentimiento. En este sentido, *emoción* se acerca más al significado técnico de *afecto* que el vocablo inglés *emotion*, especialmente cuando se usa para expre-

sar algo parecido al inglés *excitement* –por ejemplo, en la expresión ¡*Qué emoción!*, que implica cierto grado de excitación fisiológica. El vocablo inglés *feelings* tampoco abarca la misma gama de significados que su equivalente más cercano en español, *sentimientos*, puesto que *feelings* incluye las sensaciones corporales además de las emociones. Al intentar explicar en español la teorización del afecto, escrita mayormente en lengua inglesa, debemos recordar que cada idioma clasifica los sentimientos de distinta manera.

En *The Transmission of Affect* (2004: 5), Teresa Brennan nos recuerda que no es suficiente hablar solo de emociones y afecto, sino que hay que tomar en cuenta tres elementos: las emociones, las sensaciones corpóreas, y las reacciones fisiológicas preconscientes. Estas constituyen el afecto en su acepción técnica actual. Las emociones y las sensaciones corpóreas (ambas conscientes) están estrechamente relacionadas y, como hemos remarcado, la palabra *feeling* (a diferencia del vocablo español *sentimiento*) abarca las dos. El *feeling* (consciente, porque se siente) supone el ejercicio del juicio puesto que, incluso en el caso de las sensaciones corpóreas, interpreta el mundo exterior al reaccionar de determinada manera (2004: 5). Por contraste, el afecto es la respuesta corporal a un estímulo externo a un nivel precognitivo y prelingüístico. Así que el afecto nos afecta sin que lo sintamos. Sin embargo, Brennan insiste que el afecto también supone un proceso de evaluación a nivel neurológico, porque nos afecta de determinada manera, según la naturaleza del estímulo externo; lo define como “la mutación fisiológica que acompaña un juicio” (2004: 5).

En su libro fundacional *Parables for the Virtual: Movement, Affect, Sensation* (2002), Brian Massumi define el afecto como una “intensidad” –una excitación que puede medirse fisiológicamente pero que es tan rápida que la conciencia no la puede registrar. Cuando se produce una reacción consciente (medio segundo más tarde, según las investigaciones neurológicas), estamos ya en el terreno de las sensaciones (una experiencia física consciente; la sensación del miedo, por ejemplo). La respuesta emocional (el reconocimiento reflexivo de que “tengo miedo”) se produce un poco más tarde. En la práctica, la emoción, por ser reflexiva, es una amalgama de sentimiento y pensamiento –aunque el ejercicio del juicio por parte de la sensación e incluso del afecto supone cierta capacidad para el pensamiento también. Es difícil encontrar un vocabulario para describir el tipo de evaluación realizada por el afecto en este medio segundo que precede la reacción consciente; es un modo de “pensar” corporal y no mental. Brennan (2004: 136, 141) subraya el hecho de que, comparado con el afecto, el pensamiento consciente –tradicionalmente privilegiado– es lento. Entonces, afecto, sensación y emoción ocupan lugares distintos en una escala temporal, que va desde el cuerpo (lo más rápido) hasta la mente (lo más lento). Los tres suponen la capacidad de evaluar el mundo exterior; las sensaciones y las emociones son conscientes; y la emoción ocupa un espacio de

continuidad con el razonamiento porque los dos son reflexivos.² Por ser una reacción neurológica, el afecto involucra al cerebro pero no a la conciencia. Esto no tiene nada que ver con el inconsciente freudiano, formado por las emociones reprimidas, puesto que el afecto, por no ser consciente, no puede ser reprimido; es preconsciente. En cierto sentido podemos decir que el afecto es la materia puesta en movimiento, puesto que “mueve” el cuerpo –literalmente en el sentido de que nos hace ponernos en movimiento para escaparnos del oso que nos ha dado miedo (el ejemplo de Ahmed, 2002: 7-8) en este medio segundo antes de que sintamos la sensación física del miedo.

Massumi toma sus ejemplos de la ciencia cognitiva. Para los practicantes de los estudios culturales es difícil ver cómo podemos aprovechar su análisis de este medio segundo anterior a la reacción consciente que, para él, es el terreno del afecto. Sin embargo, otras investigadoras –Ahmed (2004), Ngai (2005), Berlant (2011), Chen (2012), incluso Brennan– adoptan una definición más amplia y menos técnica del afecto, que sería, sencillamente, una emoción producida por una reacción fisiológica intensa.³ Solo podemos hablar de afecto cuando hay una carga energética fuerte.

En su libro colectivo *The Affective Turn* (2007), Patricia Clough concuerda con Massumi al trazar una genealogía para los *affect studies* que remonta al filósofo sefardita de Amsterdam, Spinoza, pasando por Bergson y posteriormente Deleuze y Guattari. La definición del afecto como “la capacidad de afectar y ser afectado”, adoptada por Massumi, está tomada de la *Ética* (1677) de Spinoza, cuyo monismo suponía que todo (incluso Dios) es materia. En un estudio más reciente, Lisa Blackman (2012) ha propuesto otra genealogía para los *affect studies*, menos respetable pero muy sugerente, que tiene su origen en el interés, en los últimos años del siglo XIX y primeras décadas del siglo XX, por las formas esotéricas de comunicación tales como el espiritismo, el hipnotismo, el magnetismo, etc. Blackman habla de los cuerpos como entidades materiales e inmateriales a la vez –“(in)materiales”– porque están afectados por formas de energía que van más allá de lo visible. Al respecto, Blackman concuerda con la insistencia de Karen Barad (2007), derivada de la física cuántica, en el entrelazamiento (*entanglement*) de la materia con fuerzas energéticas invisibles. Barad habla de entrelazamiento porque no se trata de entes separados que luego se relacionan; nada tiene una existencia independiente. Por

2 Martha Nussbaum (1992; 2001) ha insistido en la existencia de una “inteligencia emocional”. Las investigaciones psicológicas de Carol Gilligan (1982) la llevaron a proponer que las chicas suelen emitir juicios morales basados en la relacionalidad (correspondiendo a una ética del cuidado), mientras que los chicos suelen emitir juicios basados en el criterio abstracto del máximo bien del individuo (correspondiendo a una ética del derecho). Los trabajos de Gilligan abrieron una corriente dentro de la teoría legal feminista que aboga por una nueva concepción de los principios legales que responda a una ética del cuidado.

3 La historiadora de la ciencia, Ruth Leys (2011), ha cuestionado la validez del uso por Massumi de datos científicos.

lo mismo, no podemos hablar de “sujetos” y “objetos”; todo tiene agencia en el sentido de que afecta a su entorno (volveré a Barad en la segunda parte de este ensayo.)

La cuestión de la agencia es fundamental en los *affect studies* por ocuparse estos de cómo somos afectados por, y afectamos, el mundo que nos rodea. El concepto del afecto desmiente la concepción freudiana del cuerpo como un sistema orgánico cerrado (como, por ejemplo, en su famoso modelo “hidráulico” de la libido). Se asemeja al concepto de *agenciamiento* de Deleuze y Guattari (la alianza inestable de una multiplicidad de entes heterogéneos que interactúan recíprocamente, de manera que todo es sujeto y objeto a la vez) (Clough 2007: 11-12). Para Massumi, anticipando a Blackman, el afecto es “lo real-material-pero-incorpóreo”; es con respecto al cuerpo lo que la energía es con respecto a la materia (2002: 5). En un lapsus sorprendente, Massumi alega que el afecto no es una “cosa” porque las cosas son entes pasivos y el afecto es activo por definición, aunque con niveles y ritmos variables de intensidad (2002: 6). La segunda parte de este ensayo se dedica a desmentir la idea de que las cosas son entes pasivos. Si la definición de *afecto* parece ser algo abstracto, Massumi nos recuerda que, mientras no podemos “ver” una fuerza, podemos identificar sus efectos: “Newton no vio la gravedad. Sintió su efecto: un dolor en la cabeza.”⁴ (2002: 160)

En su introducción al libro colectivo de Clough (2007: ix), Michael Hardt observa que el afecto ha llegado a ser un tema de interés porque demuestra la imposibilidad de hablar de cuerpo y mente por separado. Massumi también advierte que “La diferencia entre mentes, cuerpos y objetos es quizá menos esencial de lo que los filósofos obsesionados por la distinción subjetivo-objetivo nos han dado a entender” (2002: 201). Como lo indica su título *The Transmission of Affect*, el libro de Brennan se dedica a dilucidar cómo el afecto traspasa la línea divisoria entre sujeto y objeto, facilitando una ética relacional. Brennan recurre a la expresión en castellano *Lo siento* para ilustrar la capacidad de sentir lo sentido por otra persona. Para Brennan, el hecho de que el afecto se transmita de una persona a otra significa que estamos programados neurológicamente para la empatía, si podemos dejar de concebir el yo como un sujeto autónomo (2004: 123). Esto supone, a su vez, dejar de privilegiar la visión sobre los otros sentidos, puesto que la visión percibe a las personas como seres con límites fijos (2004:17-19, 150). Para Brennan, la teorización del afecto demuestra que “no somos autónomos con respecto a nuestras energías” (2004: 6). Brennan invierte la idea tradicional de que el pensamiento es objetivo porque es impersonal, alegando que “Los pensamientos parecen ser más individuales o personales que el afecto” (2004, 7), por ser este algo que se transmite entre personas.

El libro de Brennan hace un repaso interesante de la evolución histórica de la termi-

4 Todas las traducciones de citas en inglés son mías.

nología que se ha usado desde la temprana modernidad para hablar de lo que hoy en día llamamos *emociones*. Observa que el concepto de las pasiones, vigente en la temprana modernidad, tiene bastante en común con la teorización contemporánea del afecto, porque suponía que las pasiones no eran propiedades del yo, sino que invadían el cuerpo desde fuera; se llamaban *pasiones* porque “se sufrían”. Por no pertenecer al individuo, se daba por sentado el hecho de su transmisión (2004: 26). Curiosamente, Brennan no menciona la otra palabra usada en la temprana modernidad para hacer referencia a lo que hoy llamamos *emociones*, que era, precisamente, *afectos*. A diferencia de las pasiones, que eran el producto de una invasión unidireccional y se suponían dañinas, los afectos eran el producto, generalmente benigno, de una relación bidireccional con el mundo: la “capacidad de afectar y ser afectado” de Spinoza. En el siglo de las luces, la emergencia del concepto del individuo soberano se acompaña por la emergencia paralela del concepto de la sensibilidad, que se concebía como una propiedad del yo interior. Para los pensadores ilustrados, la sensibilidad era una virtud cívica que –junto con la razón– hacía posible la convivencia. Por tanto, sensibilidad y razón se complementaban. Fue en la época romántica, con el triunfo de la ideología liberal y la consiguiente consolidación del concepto del individuo soberano, cuando aparece el nuevo término *emociones* que seguimos usando hoy. Las emociones no solo se consideraban como propiedades de un yo esencial y autónomo, sino que se suponían en conflicto tanto con la razón como con el mundo exterior. En España, la palabra *emoción* entra en el Diccionario de la RAE por primera vez en 1843 (Delgado, Fernández y Labanyi 2016: 7; traducción al castellano 2018)⁵. La idea de la transmisión afectiva volvería a surgir en la segunda mitad del siglo XIX, pero en la forma patológica del contagio supuestamente primitivo que rige la conducta de las masas no individualizadas (Brennan, 2004: 31-34). Es importante recordar, no solo que las distintas lenguas clasifican los sentimientos de manera diferente, sino que su conceptualización ha cambiado a lo largo de la historia.

Retrospectivamente, el concepto moderno de las emociones, producto de la creencia liberal en el yo soberano, puede ser visto como una aberración histórica que interrumpe una historia más larga donde las pasiones y afectos vinculaban al ser humano con su entorno. La teoría del afecto intenta retornar a esta visión relacional. Una consecuencia –facilitada por la pérdida de la creencia, fundamental en el cristianismo, de que el hombre ocupa un lugar privilegiado en el universo– es el replanteamiento de nuestra concepción de lo material. Esto también es un retorno, en este caso al materialismo de filósofos de la antigüedad griega o romana como Demócrito o Lucrecio –y, como en el caso de la teorización del afecto, al monismo de Spinoza.

⁵ Para un análisis excelente de la evolución en España de la conceptualización de las emociones desde la segunda mitad del siglo XVIII hasta la época romántica, ver Bolufer (2016).

LO MATERIAL

Esta segunda parte ofrece un repaso de lo que el estudioso de la literatura norteamericana, Bill Brown, ha llamado *thing theory* (teoría de las cosas) (2003; 2004). Hay una línea divisoria bastante fina entre el estudio de las cosas para revelar las prácticas sociales que determinan su disposición en el tiempo y espacio, y su investigación para dilucidar la manera en que contribuyen a la formación subjetiva de las personas con las cuales conviven. En su estudio etnográfico de los objetos en los hogares de los habitantes diversos de una calle londinense, *The Comfort of Things* (2008), el antropólogo Daniel Miller pretende revelar “cómo las personas se expresan a través de sus posesiones” y “el rol de los objetos en nuestras relaciones” (2008: 6).⁶ Este segundo objetivo se hace eco del conocido estudio de la economía melanesia del regalo por parte de Marilyn Strathern, que propuso que el regalo es lo que constituye a los partícipes del intercambio como personas sociales (citado en Henare, Hollbrand y Wastell 2007: 19). El intercambio borra la distinción entre sujeto y objeto, puesto que el regalo y las personas son sujetos y objetos a la vez. De acuerdo con Strathern, Miller afirma que, en términos filosóficos, es incorrecto hablar de “sujetos y objetos” como entes separados, porque los dos se constituyen mutuamente: “nuestra humanidad no precede lo que crea” (2005: 10).

Al impugnar la distinción sujeto/objeto, Miller se apoya en el historiador de la ciencia, Latour, que ya en 1993, en su conocido libro *We Have Never Been Modern* (traducción al castellano 2007), denunció la división entre lo social y lo natural que considera como el soporte discursivo de la modernidad. Para Latour, “nunca hemos sido modernos” porque suponer que lo social y lo natural se oponen es una falacia; en realidad, la modernidad no ha hecho más que multiplicar la producción de ensamblajes híbridos donde es imposible distinguir lo que es social de lo que es natural. La consecuencia es la imposibilidad, en la práctica, de distinguir sujetos de objetos, lo humano de lo no humano, porque todo está asociado (aquí Latour anticipa el concepto de *entrelazamiento* de Barad) (1993: 89, 136). La famosa teoría del actor-red de Latour, que refinaría en un libro posterior (2005), se basa en su visión de lo social como una red de asociaciones entre “actantes” tanto humanos como no humanos, porque las cosas tienen agencia en el sentido de que hacen cosas. Siguiendo este argumento, Miller insiste que podemos hablar de la agencia de las cosas porque producen efectos; por ejemplo, cuando un ordenador se bloquea, o cuando una mina terrestre mata: “Donde los objetos materiales tienen consecuencias para las personas que son independientes de la agencia humana, podemos decir que poseen la agencia que causa aquellos efectos” (2005: 11).

6 Ver también el libro posterior de Miller, *Stuff* (2010). La cultura material es una subdisciplina importante de la antropología.

Miller también denuncia la tendencia a valorar las cosas, no por sus propias cualidades materiales, sino como el signo de algún valor transcendental, lo cual las desmaterializa. Observa que “en la mayoría de las religiones que dominan la historia documentada (...) la sabiduría ha sido atribuida a los que afirman que la materialidad representa lo meramente aparente, detrás de lo cual se encuentra lo real” (2005: 1). Esta creencia, compartida por muchas religiones mundiales además de ser el legado de la tradición occidental platónica, constituye una teoría de la representación: el mundo no es meramente lo que es, sino un signo que “representa” una realidad superior. Miller refuta esta tendencia a suponer que “un fenómeno material revela alguna presencia subyacente que explica lo aparente”; “la ropa no tiene un emperador”, insiste, invirtiendo la fábula (2005: 29). Para Miller, la cultura material debe ser valorada por lo que es. En esto, coincide con el homenaje elocuente del filósofo Simon Critchley al poeta Wallace Stevens, titulado *Things Merely Are* (2005).

Al refutar este paradigma representacional que privilegia lo inmaterial, Miller suscribe a la teoría del fetichismo de las mercancías de Marx, que propuso que el capitalismo venera el valor abstracto (monetario) de las mercancías para distraer la atención de las relaciones laborales responsables de la producción de los artefactos –relaciones y artefactos materiales que hay que valorar por su misma materialidad. La bibliografía sobre el fetichismo es extensa; me limito aquí a la lectura brillante de Marx por parte de Peter Stallybrass en su ensayo “Marx’s Coat” (1998). Partiendo de los trabajos anteriores del antropólogo William Pietz, Stallybrass observa que la palabra *fetich* se deriva del portugués *feitiço*, aplicado por los mercaderes portugueses que comerciaban con el África occidental en los siglos XVI y XVII a los objetos que la población nativa se negaba a vender. Esta negativa significaba el rechazo de la economía de mercado capitalista que se basa en el valor abstracto del dinero, y la valoración de los objetos por sus formas materiales no intercambiables. Pietz describe cómo el concepto del fetich fue apropiado por los pensadores ilustrados porque ofrecía una explicación no deísta de los orígenes de la religión. En esta lectura dieciochesca, el fetichismo fue interpretado como la creencia supersticiosa de que las cosas inanimadas podían poseer cualidades propias de los seres animados. Para los pensadores ilustrados, el fetichismo –el culto a las cosas– era “el error definitivo de la mentalidad primitiva” (Pietz, 1993: 139); es decir, una confusión categorial que negaba la distinción entre las personas (sujetos) y las cosas (objetos). Según observa Stallybrass, “el sujeto europeo fue constituido en oposición a un fetichismo demonizado, mediante la denegación del objeto” (1998: 183). Pietz señala cómo las teorizaciones posteriores del fetichismo produjeron una desmaterialización progresiva, convirtiendo un discurso sobre los objetos en un discurso sobre otra cosa –los ejemplos destacados serían la interpretación sexológica del fetichismo a finales del siglo XIX, y la

lectura semiológica de Baudrillard a finales del siglo XX, que convierte el fetichismo en una idolatría de los signos (1993: 123-124).

Stallybrass sugiere que la teoría del fetichismo de las mercancías de Marx era uno de sus “chistes menos entendidos” (1998: 184), cuyo objetivo era “mofarse de una sociedad que pensaba haber superado el «mero» culto a los objetos que supuestamente caracterizaba las «religiones primitivas»” (1998, 186). Stallybrass interpreta la teoría marxista del fetichismo de las mercancías como un intento de volver al sentido original del fetichismo: es decir, a la valoración de las cosas por su materialidad –lo que, en una frase famosa, Marx llamó “la religión del deseo sensual” (Pietz, 1993: 133). En un chiste de su propia invención, Stallybrass propone que Marx escribió *El capital* (el texto donde elabora su teoría del fetichismo de las mercancías) para “devolver el abrigo a su dueño” (1998: 187). Con esto, quiere decir que Marx elaboró su materialismo histórico para “redimir” a su abrigo, querido por sus cualidades materiales, de sus viajes repetidos, cada vez que le faltaba dinero a su familia, al monte de piedad, donde se convertía en un valor monetario abstracto. Si el sujeto moderno fue constituido mediante la denegación del objeto, Marx, al insistir en la necesidad de valorar lo material por lo que es, anula la distinción sujeto-objeto que sostiene la modernidad.

Los Nuevos Materialismos han denunciado la representación no en el sentido de suponer que el mundo material “representa” otra cosa, sino en el de creer que el discurso puede “representar” la realidad. Aquí también el problema es la distinción sujeto-objeto, porque el representacionalismo supone la existencia, como entes separados, de un sujeto que observa y un objeto que es observado. La crítica más elaborada del representacionalismo ha sido llevada a cabo por Barad (2007), basándose en su conocimiento de la física cuántica –el estudio de las fuerzas que determinan la interacción de las partículas que componen la materia. Barad insiste en que la persona que observa forma parte de lo que está observando, y en que el acto de observar es lo que produce la distinción entre sujeto y objeto. De la misma manera, no se puede decir que la descripción producida por el observador “representa” una realidad preexistente, porque lo que produce lo observado es el acto de observar (Barad cita experimentos llevados a cabo en el laboratorio que demuestran que, si cambias el instrumento de observación, ves algo distinto). Barad insiste en que la realidad se puede conocer, pero propone una metodología performativa que, en vez de pretender describir una realidad preexistente, se centra en lo que ocurre en el acto de observar (2007: 28). Este enfoque sería posthumanista porque reconoce que lo no humano juega un papel importante en los entrelazamientos (*entanglements*) que componen nuestro universo, y porque cuestiona la distinción entre lo humano y lo no humano (2007: 32). Para evitar esta distinción, Barad prefiere hablar no de cosas sino de “fenómenos”, entendidos como “el entrelazamiento de componentes que intra-ac-

túan”. Propone el neologismo “intra-actuar” porque la palabra “interactuar” supone la existencia de “agencias individuales que existen antes de su interacción” (2007: 33). Y habla de “agencias individuales”, y no de “entes individuales”, porque todos los componentes de un fenómeno tienen agencia, en el sentido de que todo afecta a todo lo demás.

Barad reconoce la importancia de la insistencia de Judith Butler (1995; traducción al castellano 2014) en la performatividad de los cuerpos, pero quiere llevar el rechazo del esencialismo de Butler al terreno del mundo material no humano (2007: 64). La metodología performativa propuesta por Barad cuestiona lo que considera como las dos falacias del representacionalismo: la de creer en la capacidad de las palabras (se podría decir lo mismo de las imágenes) de representar una realidad preexistente y la de suponer que estamos situados por encima o fuera del mundo que observamos. Por contraste, un análisis performativo “entendería el pensamiento, la observación y la teorización como prácticas de intervención en, y parte de, el mundo que habitamos” (2007: 133). La materia, Barad insiste, “no es una cosa sino un hacer” y nosotros somos parte de ella (2007: 151).

El geógrafo Nigel Thrift (2008) ha acuñado el término *non-representational theory* (teoría no representacional) para diseñar un método de análisis de la vida cotidiana que se basa no en lo que las personas y cosas son, sino en lo que hacen, sin distinguir entre sujetos y objetos porque todo tiene agencia. El resultado sería una “geografía de lo que ocurre” (2008: 2), enfocada en la materialidad de la experiencia. Sería una geografía inestable, puesto que la experiencia cambia constantemente, no solo porque es un proceso sino porque “el *sensorium* humano se reinventa a cada momento” y “lo que se experimenta como experiencia también es variable” (2008: 2). Thrift pretende captar la vida en movimiento mediante el estudio de las personas como fuerzas relacionales. Este concepto performativo de la cultura incluiría lo precognitivo, puesto que “la conciencia parece ser una cosa bastante pobre” (2008: 6). Thrift plantea la necesidad de modos de percepción “anti-biográficos”: “la biografía hizo con los muertos lo que Freud temía que el psicoanálisis hiciera con los vivos. Propongo reemplazar lo biográfico por un esquema material según el cual el mundo se compone de un sinnúmero de cosas que han llegado a relacionarse a través de múltiples espacios variados mediante un proceso continuo y mayormente involuntario de encuentros” (2008: 7-8). Esto significa considerar el cuerpo humano como algo no separado del mundo exterior (2008: 10). Thrift reconoce que no debemos idealizar este mundo de afecto en movimiento perpetuo, puesto que la corporeización (*embodiment*) puede incluir experiencias negativas, en las cuales no todo es intensidad –de hecho, no todo lo intenso es agradable. Define el afecto como un tipo de pensamiento no reflexivo: “pensamiento en acción” (2008: 175). Con respecto a las emociones, también hay que centrarse en lo que hacen. Aunque las emociones son

conscientes, son mayormente no representacionales puesto que suelen ser “modos de expresar algo que está pasando, que no se capta con el habla” (Thrift, 2008: 176).

La portavoz más conocida de los Nuevos Materialismos es Jane Bennett, en su libro *Vibrant Matter* (2012). Formada en las ciencias políticas, su enfoque es político: un intento de provocar respuestas a los problemas públicos que tomen en serio la vitalidad de la materia. Por “vitalidad de la materia” entiende “la capacidad de las cosas –comestibles, mercancías, tormentas, metales– de no sólo obstruir o bloquear las intenciones y planes humanos, sino también de operar como quasi-agentes o fuerzas con trayectorias, propensiones o tendencias propias” (2012: viii). Bennett atribuye la falta de respuestas políticas a los problemas ecológicos a la tendencia a ver la materia como algo pasivo e inerte, por contraste con la vitalidad de la vida. Su título –*Vibrant Matter*– invierte este esquema, insistiendo que la materia es una cosa viva y con agencia. Esta “materia vibrante” existe alrededor y dentro de nosotros; no se puede considerar como una categoría ontológica aparte (2012: xviii). Bennett reconoce los antecedentes de Spinoza, Bergson, Deleuze y Guattari, y Latour, entre otros; nos recuerda que el ejemplo que Spinoza da de su definición del ser (el *conatus* o deseo de seguir siendo) es el de una piedra (2012: 2). Observa que, en el mundo académico, el materialismo suele asociarse con el marxismo, valorado porque se centra en factores económicos que, por muy materiales que sean, son el producto de estructuras sociales (2012: xvi). Bennett pide una política que considere la materia desde la perspectiva de las cosas mismas. Prefiere hablar de *cosas* y no de *objetos*, para no perpetuar la idea de que las cosas son entes inertes que existen para el uso humano.

Bennett formula una serie de preguntas para las cuales carece de respuesta pero que nos hacen cuestionar nuestra tendencia de concebir el mundo en términos exclusivamente humanos. ¿Cómo cambiarían nuestras actitudes hacia la materia si pensáramos la historia en términos no biográficos sino geológicos?⁷ (2012: 11) ¿Cómo pensar la responsabilidad moral si aceptamos que los eventos son producidos por una amalgama de agentes humanos y no humanos? (2012: 28) A este respecto, sugiere que quizá fuera más productivo hablar no de culpa sino de efectos dañinos, y concebir la agencia en términos de direccionalidad en vez de intencionalidad (2012: 32, 37-38). En el capítulo fundamental “Ecologías políticas”, se pregunta cómo podríamos definir lo público si no se puede separar lo humano de lo no humano; ¿puede tener miembros no humanos, por ejemplo? (2012: 94) ¿Qué tipo de ética pública podría resultar de la creencia en un materialismo vital? (2012: 121) Observa que incluso el discurso ecológico corre el riesgo de perpetuar la idea de que la naturaleza es el “objeto” inerte del control humano, cuando propone que

⁷ Para una visión geológica de la historia, citada por Bennett, ver DeLanda (1997; traducción al castellano 2012).

el hombre debe tratarla mejor, en vez de repensar la materia como una fuerza viva con agencia propia (2012, 121). Aunque no tiene respuestas claras a sus preguntas, Bennett demuestra que nuestra concepción de la materia tiene consecuencias importantes para la teoría y práctica políticas.

CONCLUSIONES

En este repaso teórico, nos hemos encontrado con especialistas en comunicación, ciencias sociales, historia, filosofía, antropología, historia de la ciencia, física cuántica, geografía y ciencias políticas. ¿Cómo podemos aprovechar su teorización del afecto y de lo material si nos hemos formado en las humanidades? Una primera advertencia: la “aplicación” de teorías elaboradas en otro ámbito (disciplinar y geográfico) puede producir unos estudios rígidos donde el intento de “demostrar” la validez de la teoría “adoptada” nos impide ver la complejidad del material de estudio. Thrift cuestiona la división entre teoría y práctica, abogando por el uso de la práctica para teorizar (2008: 22). Si vamos a ser consecuentes con el cuestionamiento de la división sujeto-objeto, debemos dialogar con nuestros materiales de estudio, para escuchar lo que nos dicen. Nuestros materiales de estudio tampoco son materia inerte; nos producen como investigadores.

Podría ser productivo considerar los textos culturales no en términos representacionales, sino como ejemplos de la cultura expresiva –el término usado en las artes escénicas y la antropología. Se trataría de analizar lo que los textos nos hacen; es decir, cómo nos afectan. El ejemplo que Thrift da de una práctica artística capaz de inspirar reflexiones teóricas es el videoarte de Bill Viola (2008: 193-197), que encuentra especialmente sugerente porque la velocidad de la imagen de vídeo nos permite experimentar conscientemente solo una fracción de lo que nos impacta neurológicamente. Desde luego, lo mismo se puede decir del cine, como lo reconoció Walter Benjamin con sus reflexiones sobre el “inconsciente óptico” en su famoso ensayo de 1935 “La obra de arte en la época de la reproductibilidad técnica” (2007: 236-237; traducción al castellano 2018). En efecto, los estudios del cine han sido pioneros en el análisis de lo que los textos nos hacen, con su concepto de la hapticidad (la visión táctil) elaborado por Steven Shaviro (1993), Laura Marks (1999; 2002), Giuliana Bruno (2002) y Vivian Sobchack (2004). La teoría háptica ha sido importante por cuestionar la influyente “teoría de la mirada” (*gaze theory*) propuesta por Laura Mulvey en la década de los 70, que dependía de la distinción sujeto/objeto al sugerir que la mirada del espectador ocupa la posición de un sujeto masculino que convierte a los personajes femeninos en objetos (Mulvey, 1989). Por contraste, la hapticidad, que privilegia el tacto por encima de la visión, establece un contacto entre lo que está en la pantalla y el espectador. De acuerdo con este énfasis sobre el impacto corpóreo del cine, Eugenie Brinkema (2014) ha analizado cómo una selección de películas

produce efectos sensoriales en el espectador a través de sus técnicas formales. El concepto de lo háptico fue teorizado originalmente para hablar de la pintura, en un estudio de Deleuze sobre Francis Bacon, publicado originalmente en 1981 (2002; traducción al castellano 2013). En su libro *What Do Pictures Want?* (2004; traducción al castellano 2017), el historiador del arte W.J.T. Mitchell ha propuesto que las imágenes visuales no son objetos inertes, sino que contribuyen activamente a su interpretación por parte del espectador.

Se ha teorizado mucho menos la manera en que los textos verbales afectan a sus lectores. En general, la teoría de la respuesta del lector (*reader response theory*) se ha centrado en las interpretaciones cognitivas. Una excepción sería *Le plaisir du texte* (1973; traducción al castellano 2011), de Roland Barthes, a diferencia del análisis semiológico que lleva a cabo en la mayoría de sus escritos. Pero los textos literarios se distinguen de otros textos verbales precisamente porque su objetivo es producir reacciones emocionales y no solo cognitivas –reacciones que involucran el cuerpo en un grado menor o mayor. Y si el afecto se define como una “intensidad”, un texto literario consiste en una secuencia de intensidades variables. La poesía nos impacta por sus efectos sonoros, y en años recientes se ha vuelto a la tradición de los recitales en vivo (y la poesía ha disfrutado de una nueva popularidad entre la gente joven, a causa de la influencia del rap). El teatro también se estudia cada vez más como *performance* y no como texto, lo cual supone prestar atención a su impacto como un espectáculo que nos habla a los sentidos. Pura Fernández (2016: 64) ha estudiado la práctica decimonónica de la lectura oral, observando que la prosodia de los textos populares –el folletín, por ejemplo– estaba concebida como una “partitura emocional”, cuyos efectos retóricos marcados nos parecen excesivos hoy en día porque hemos perdido la costumbre de pensar en las novelas como textos orientados a producir un impacto sensorial. Sugerir que podríamos prestar atención a la manera en que los textos literarios nos afectan no quiere decir que deberíamos olvidar el significado del texto, porque reaccionar emocional o sensorialmente significa interpretar. Podríamos adaptar el aforismo de Cernuda –“la poesía también se escribe con el cuerpo” (1993: 635)– para decir que también se lee con el cuerpo.

BIBLIOGRAFÍA

- Ahmed, Sara (2004). *The Cultural Politics of Emotion*. Nueva York: Routledge.
- Ahmed Sara (2017). *La política cultural de las emociones*. Ciudad de México: Universidad Nacional de México.
- Appadurai, Arjun (1988). *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Appadurai, Arjun (1991). *La vida social de las cosas. Perspectiva cultural de las mercancías*. Ciudad de México: Grijalbo.
- Barad, Karen (2007). *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*. Durham (NC): Duke University Press.
- Barthes, Roland (1973). *Le plaisir du texte*. Paris: Éditions du Seuil.
- Barthes, Roland (2011). *El placer del texto*. Madrid: Siglo XXI.
- Benjamin, Walter (2007). *Illuminations*. Introducción de Hannah Arendt. Nueva York: Schocken Books.
- Benjamin Walter (2018). *Iluminaciones*. Madrid: Taurus.
- Bennett, Jane (2010). *Vibrant Matter*. Durham (NC): Duke University Press.
- Berlant, Lauren (2011). *Cruel Optimism*. Durham (NC): Duke University Press.
- Blackman, Lisa (2012). *Immaterial Bodies: Affect, Embodiment, Mediation*. London: Sage.
- Bolufer, Mónica (2016). "Reasonable Sentiments: Sensibility and Balance in Eighteenth-Century Spain". Delgado, Luisa Elena, Fernández, Pura y Labanyi, Jo (eds.). *Engaging the Emotions in Spanish Culture and History*. Nashville (TN): Vanderbilt University Press: 21-38.
- Brenan, Teresa (2004). *The Transmission of Affect*. Ithaca (NY): Cornell University Press.
- Brinkema, Eugenie (2014). *The Forms of the Affects*. Durham (NC): Duke University Press.
- Brown, Bill (2003). *A Sense of Things: The Object Matter of American Literature*. Chicago: University of Chicago Press.
- Brown, Bill, ed. (2004). *Things*. Chicago: University of Chicago Press.
- Butler, Judith (1995). *Bodies that Matter: On the Discursive Limits of Sex*. Nueva York: Routledge.
- Butler, Judith (2014). *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del sexo*. Buenos Aires: Paidós.
- Cernuda, Luis (1993). *Obra completa, vol. 1: Poesía completa*. Edición de Derek Harris y Luis Maristany. Madrid: Siruela.
- Chen, Mel Y. (2012). *Animacies: Biopolitics, Racial Mattering, and Queer Affect*. Durham (NC): Duke University Press.
- Clough, Patricia, (ed.) (2007). *The Affective Turn: Theorizing the Social*. Durham (NC): Duke University Press.
- Critchley, Simon (2005). *Things Merely Are: Philosophy in the Poetry of Wallace Stevens*. Londres: Routledge.

- DeLanda, Manuel (1997). *A Thousand Years of Nonlinear History*. Nueva York: Zone Books.
- DeLanda, Manuel (2012). *Mil años de historia no lineal*. Barcelona: Gedisa.
- Deleuze, Gilles (2003). *Francis Bacon: The Logic of Sensation*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Deleuze, Gilles (2013). *Francis Bacon: Lógica de la sensación*. Madrid: Arena Libros.
- Delgado, Luisa Elena, Fernández, Pura y Labanyi, Jo, (eds.) (2016). *Engaging the Emotions in Spanish Culture and History*. Nashville (TN): Vanderbilt University Press.
- Delgado, Luisa Elena, Fernández, Pura y Labanyi, Jo (eds) (2018). *La cultura de las emociones y las emociones en la cultura española contemporánea (siglos XVIII-XXI)*. Madrid: Cátedra.
- Fernández, Pura (2016). "Emotional Readings for New Interpretative Communities in the Nineteenth Century". Delgado, Luisa Elena, Fernández, Pura y Labanyi, Jo (eds.). *Engaging the Emotions in Spanish Culture and History*. Nashville (TN): Vanderbilt University Press: 56-76.
- Henare, Amiria, Holbraad, Martin y Pribram, E. Deirdre (eds.) (2007). *Thinking through Things: Theorising Artefacts Ethnographically*. Londres: Routledge.
- Jardine, Lisa (1996). *Worldly Goods: A New History of the Renaissance*. Nueva York: Nan A. Talese / Doubleday.
- Latour, Bruno (1993). *We Have Never Been Modern*. Cambridge (MA): Harvard University Press.
- Latour, Bruno (2007). *Nunca hemos sido modernos*. Madrid: Editorial Debate.
- Latour, Bruno (2005). *Reassembling the Subject: An Introduction to Actor-Network Theory*. Oxford: Oxford University Press.
- Latour, Bruno (2008). *Reensamblar lo social. Una introducción a la teoría del actor-red*. Buenos Aires: Manantial.
- Leys, Ruth. "The Turn to Affect: A Critique". *Critical Inquiry* 37 (2011): 434-472.
- Marks, Laura (1999). *The Skin of the Film: Intercultural Cinema, Embodiment, and the Senses*. Durham (NC): Duke University Press.
- Marks, Laura (2002). *Touch: Sensuous Theory and Multisensory Media*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Massumi, Brian (2002). *Parables for the Virtual: Movement, Affect, Sensation*. Durham (NC): Duke University Press.
- Miller, Daniel (ed.) (2005). *Materiality*. Durham (NC): Duke University Press.
- Miller, Daniel (2008). *The Comfort of Things*. Cambridge: Polity.
- Miller, Daniel (2010). *Stuff*. Cambridge: Polity.
- Mitchell, W.J.T. (2004). *What Do Pictures Want? The Lives and Loves of Images*. Chicago: University of Chicago Press.
- Mitchell, W.J.T. (2017). *¿Qué quieren las imágenes? Una crítica de la cultural visual*. Vitoria-Gasteiz: Sans Soleil Ediciones.

- Mulvey, Laura (1989). "Visual Pleasure and Narrative Cinema". *Visual and Other Pleasures*. Londres: Macmillan: 14-26.
- Mulvey, Laura (1988). *Placer visual y cine narrativo*. Valencia: Artes Gráficas Soler.
- Ngai, Sianne (2005). *Ugly Feelings*. Cambridge (MA): Harvard University Press.
- Nussbaum, Martha C. (1992). *Love's Knowledge: Essays on Philosophy and Literature*. Nueva York: Oxford University Press.
- Nussbaum, Martha C. (2016). *El conocimiento del amor. Ensayos sobre filosofía y literatura*. Madrid: Antonio Machado Libros.
- Nussbaum, Martha C. (2001). *Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions*. Cambridge (UK): Cambridge University Press.
- Nussbaum, Marta (2008). *Paisajes del pensamiento. La inteligencia de las emociones*. Barcelona: Paidós.
- Pietz, William (1993). "Fetishism and Materialism: The Limits of Theory in Marx". Apter, Emily y Pietz, William (eds.). *Fetishism in Cultural Discourse*. Ithaca (NY): Cornell University Press: 119-151.
- Price, Rachel (2014). *The Object of the Atlantic: Concrete Aesthetics in Cuba, Brazil and Spain, 1968-1968*. Evanston (IL): Northwestern University Press.
- Scheer, Monica. "Are Emotions a Kind of Practice (And Is That What Makes Them Have a History?). A Bourdieuan Approach to Understanding Emotion". *History and Theory* 51/2 (2012): 193-220.
- Shavero, Steven (1993). *The Cinematic Body*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Sobchack, Vivian (2004). *Carnal Thoughts: Embodiment and Moving Image Culture*. Berkeley: University of California Press.
- Stallybrass, Peter (1998). "Marx's Coat". Spyers, Patricia (ed.). *Border Fetishisms: Material Objects in Unstable Spaces*. Nueva York: Routledge: 183-207.
- Thrift, Nigel (2008). *Non-Representational Theory: Space / Politics / Affect*. Londres: Routledge.