

Universitat de Barcelona
Facultat de Filologia
Departament de Filologia Hispànica, Teoria de la Literatura i Comunicació
Àrea de Teoria de Literatura i Literatura Comparada

Treball de Recerca de Final de Màster

Estudiant: Andreu MERENCIANO GONZÁLEZ

[La importància de romandre encarnats: posthumanitats feministes i noumaterialistes contra el transhumanisme a Frankenstein (2019) de Jeanette Winterson]

Dirigit per: Dra. Gemma LÓPEZ
Dra. Ana MOYA

Curs 2023-2024
(Setembre 2024)

F

Firma del director de recerca

ANA SOFIA
MOYA
GUTIERREZ -
DNI
38170574G
(TCAT)

Firmado
digitalmente por
ANA SOFIA MOYA
GUTIERREZ - DNI
38170574G (TCAT)
Fecha: 2024.09.18
22:06:17 +02'00'

**Gemma
Lopez**

Firmado
digitalmente por
Gemma Lopez
Fecha: 2024.09.18
09:57:16 +02'00'

Data i segell de la Secretaria del
Departament de Filologia Hispànica, Teoria de la
Literatura i Comunicació.

Agraïments

Si no hagués estat pels vostres cossos...

Gràcies a la meva germana i al seu cervell per ensenyar-me que les lletres i els números poden coexistir com una gran ciència.

Gràcies als meus pares i la meva àvia i les seves orelles per intentar escoltar tots els meus monòlegs sobre aquest projecte.

Gràcies al pelatge del meu gos per ajudar-me a fugir de l'estrès.

Gràcies a la Marina i les seves cames per acompanyar-me a comprar els llibres que he necessitat.

Gràcies a la Júlia i la Lara i a les seves mans per donar-me'ls.

Gràcies a la Charo, la Marta, la Noa i el Marc i els seus braços per les abraçades tan fortes i gràcies als meus pulmons per suportar-les.

Gràcies a la Doctora Gemma López, la Doctora Ana Moya com a tutores i la Doctora Teresa Requena i els seus caps per guiar-me i donar-me part del coneixement que posseeixo

Gràcies a la Paula Ortega, l'Helena Ocharan i la Paula Anselmo que, entre cafès i tot i que els seus cossos i ments estiguessin lluny durant aquest any, m'han donat tot el suport des d'altres parts del món.

Gràcies als cors de la Anna, la Júlia, la Marina i el Dani per lluitar amb mi.

Gràcies als cossos de la Aina, el Guille i el Vidal per compartir claustre i bar aquest últim any.

Gràcies a tots els dits que han pentinat les pàgines dels meus llibres per curiositat.

Gràcies a les pells morenes torrades pel sol de Prat de Comte per donar-me els millors estius i fer-me comprendre la bellesa de ser aquí.

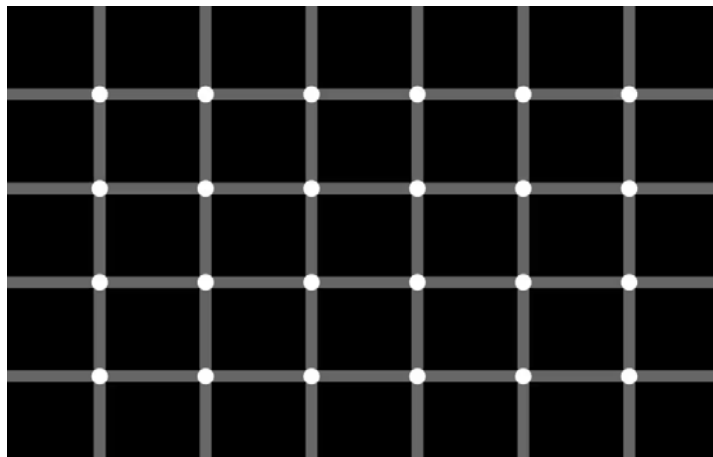
Gràcies a tots aquells cossos que van marxar, però que van persistir en els quadres de casa meva, en les pessigolles a les meves cuixes i en les quatre parets que m'han donat la infantesa.

Si no hagués estat pels vostres cossos, ara donaria les gràcies a bafarades d'aire calent però mancades de caliu.

“Sure, here is a possible answer to your question”
Chat GPT

“More life into a time without boundaries”
The Powerbook, Jeanette Winterson (2000)

‘So blood is the essential quality of humanness?’ Said Spike,
‘And the rest! The fact that you had to be built - I don’t know, like a car to be built. You were
made in a factory.’
The Stone Gods, Jeanette Winterson (2007)



Schintillating Grid Illusion by
Schrauf, M.; Lingelbach, B.; Lingelbach, E.; Wist, E. R. (1995). "The Hermann Grid and the
scintillation effect". *Perception*. 24 Suppl. A: 88–89.

Resum

Aquest Treball de Fi de Màster es planteja a través de la novel·la *Frankissstein* (2019) de Jeanette Winterson quines noves configuracions i definicions d'humanitat i monstrositat es manifesten en la contemporaneïtat des dels pensaments del posthumanisme feminista. Mitjançant un raonament crític en vers el transhumanisme filosòfic i científic, la novel·la traça la importància de la consideració de la matèria com a essència per aquestes noves formulacions. El posthumanisme feminista i el noumaterialisme absorbeixen dins de noves normalitats perifèriques aquells subjectes considerats "altres" pel nucli cisheteropatriarcal i, a més, recorden la importància de la materialització de les nostres existències i de les identitats de gènere i sexe que només es poden construir amb un assemblatge matèria-discurs. A partir de pràctiques onto-epistemològiques, els protagonistes de *Frankissstein* destaquen les manifestacions carnals dels seus amants i ens dibuixen noves (post)humanitats des de la carn, el tacte, la vista i fins i tot la creació artística. Per contra, es generen noves monstrositats: fantasmes del futur desmaterialitzars i anatomies sense subjectivitat. Contra el transhumanisme radical i la seva proposta d'emancipació corporal, el noumaterialisme i el feminisme posthumà ens proposen l'empirisme carnal material-discursiu per evitar la perpetuació de la violència i les desigualtats que només es pot combatre des d'una presència encarnada i la rendició en vers una existència no material.

Paraules clau: *feminisme posthumà*, *noumaterialisme*, *Frankissstein*, *empirisme carnal*, *transhumanisme*

Índex

1.	Introducció	5
1.1.	Motivacions i objectius	5
1.2.	Metodologia i estructura	7
2.	Marc teòric i estat de la qüestió: el posthumanisme i els seus pensaments	10
2.1.	Rosi Braidotti (2020, 2022) i el feminisme posthumà	10
2.1.1.	Noves configuracions relacionals dels cossos posthumans	13
2.2.	Karen Barad (2007) i el noumaterialisme: <i>agential realism</i> i empirisme carnal	17
2.3.	El gir materialista contra el gir lingüístic	21
2.4.	El paper de l'humà afectiu en la posthumanitat	22
2.5.	Posthumanisme feminista i noumaterialisme contra el transhumanisme	23
2.6.	Literatura i posthumanisme	26
2.7.	Jeanette Winterson com a pensadora i escriptora posthumanista	28
2.8.	Coda: estat de la qüestió	30
3.	<i>Frankissstein</i> (2019) de Jeanette Winterson	32
3.1.	Ry Shelley dins de la política de localitzacions i monstrositat narrativa feminista	34
3.1.1.	Dissidència i monstrositat (post)humana: estimar les cicatrius	36
3.1.2.	Desmaterialització i rematerialització	39
3.2.	Crítica a Victor Stein i al transhumanisme radical	42
3.3.	Ron Lord i l'abús del cos objectificat	51
3.4.	L'empirisme carnal i la consideració de la corpo-realitat	54
3.4.1.	La humitat de la natura i la calor de la carn	55
3.4.2.	Escoltar: el batec del cor humà	58
3.4.3.	Tacte i contacte: les mans i l'acte sexual	58
3.4.4.	Vista: observar el cos de l'altre	62
3.5.	La resistència temporal de l'art contra la "utopia" transhumanista per l'eternitat	63
3.6.	Coda: assemblatge discurs-matèria com a signe de (post)humanitat	65
4.	Conclusions	67
5.	Bibliografia	71

1. Introducció

1.1. Motivacions i objectius

Aquest Treball de Fi de Màster per Teoria de la Literatura i Literatura Comparada per la Universitat de Barcelona (UB) neix, en primer lloc, d'una personal fascinació per l'obra de Jeanette Winterson i, per una altra, la voluntat de recercar i teoritzar sobre noves formes d'esdevenir en una contemporaneïtat on la paraula "humà" ha pres noves formes i significats.

La meua primera lectura de Jeanette Winterson (Manchester, 1959) va ser *Written on the Body* (1992) l'any 2021 i, després d'altres lectures de l'autora en assaig, en narrativa i *short stories* com *The Powerbook* (2000), *Sexing the Cherry* (1989), *Oranges are Not the Only Fruit* (1985), *Night Side of the River* (2023) o *12 Bytes: How Artificial Intelligence Will Change the Way We Live and Love* (2021) he perfilat un gran interès per la seva obra i els seus recursos temàtics. Els textos de Winterson contenen les preocupacions contemporànies que més em fascinen: teories de gènere, exploracions sobre la intel·ligència artificial i noves configuracions d'humanitat i monstrositat. En ells, la ciència-ficció es fusiona amb el romanç i, per tant, la teoria de gènere es casa amb les possibilitats d'esdevenir poshumà.

Frankissstein (2019) conglomerava tots aquests aspectes en una novel·la amb dues narracions en la que la humanitat i la monstrositat es desafien per la reivindicació de les seves identitats i, sobretot, les seves materialitzacions. Aquest projecte pren la novel·la *Frankissstein* de Jeanette Winterson per analitzar la forma en què la unió de la teoria de gènere de Butler, el posthumanisme filosòfic de Rosi Braidotti i el noumaterialisme de Karen Barad posicionen la carnalitat de les nostres existències com a eix principal de la reconfiguració dels significats "humanitat" i "monstrositat". Amb l'auge de la intel·ligència artificial, les noves tecnologies i les identitats que trenquen amb la cisheteronormativitat, allò que s'ha considerat tradicionalment humà ha de ser qüestionat. Contra el transhumanisme radical¹, que somia amb una emancipació de la carnalitat per poder "alliberar" les restriccions biològiques d'una possible eternitat humana, el posthumanisme filosòfic feminista i el noumaterialisme contempen que la materialitat és essencial per poder-nos definir com a posthumans. Per tant, la identitat de gènere, classe, raça i també el trauma que rebem des de i cap a la nostra existència encarnada és, també, signe de la nostra humanitat. Però aquesta humanitat ha de ser configurada de nou sota els nous paràmetres d'identitat contemporània.

¹ Parlo de transhumanisme radical perquè considero que exporta el projecte de millora humana cap a sistemes rotunds com, per exemple, la voluntat d'emancipar-se del cos perquè aquest és considerat una "presó finita" per l'intel·lecte. No es tracta de millorar l'espècie sinó de negar l'existència biològica. El personatge Victor Stein a *Frankissstein* (2019) coincideix amb aquests pensaments.

Així i tot, qualsevol definició comporta una contra-definició. Aquesta nova posthumanitat comporta una reescriptura de la postmonstruositat. És a dir, si bé aquells subjectes que tradicionalment no han estat acceptats dins de la noció Humanista d'humanitat, els pensaments filosòfics que defensem en aquest projecte adscriuen aquests individus dins de la nova posthumanitat. El feminisme posthumà i el noumaterialisme generen nous nuclis des de les perifèries marginals del propi centre cisheteropatriarcal. Per exemple, els individus LGTBIQ+, que han estat considerats tradicionalment monstres, figures forçadament alienades de normativitat, entren ara dins de l'ampli ventall de possibilitats posthumanes de configuració de la subjectivitat. Així doncs, ja que analitzem una peça literària, la monstruositat literària també serà desdibuixada i dibuixada de nou sota els mateixos paràmetres. Per contra, es generaran nous marges, nous relats i nous subjectes terrorífics.

Com explorarem al llarg del projecte, la materialitat construeix la identitat. Per tant, les representacions de gènere, el sexe, la raça, etc., que es manifesten de forma discursiva i material, són essencials per entendre què ens fa humans. *Frankissstein* defensa l'empirisme encarnat, és a dir, la presència física com a experimentadors i observadors de la realitat a tall d'eina ontològica i epistemològica. Per exemple, la literatura essent la perduració física de les nostres experiències encarnades i també com a signe material per ella mateixa, es regeix com a manifestació i possibilitat de tornar eternes les nostres vivències traumàtiques o no i proposa una eternitat no antropocèntrica.

Amb tot, *Frankissstein* desenvolupa una crítica constant al transhumanisme com a moviment filosòfic i científic per la seva voluntat d'abandonar el cos i, per tant, les restriccions vitals que aquest suposa: el trauma i la mort. Però sense cos no hi ha gènere, ni experiències satisfactòries o traumàtiques. Sense aquestes, no hi ha literatura. Els dos protagonistes, Ry i Mary Shelley, intenten trobar signes d'humanitat durant i més enllà de la vida aferrant-se a la corporeïtat i al producte literari dels seus respectius amants.

Així doncs, aquest projecte té quatre objectius principals. En primer lloc, reivindicar l'encarnació i l'empirisme com a signe de la posthumanitat i, així, reivindicar les identitats de gènere i el trauma com a experiències rellevants per a les nostres configuracions existencials i literàries. Seguidament, aquest projecte recerca les noves (post)humanitats² i noves (post)monstruositats³ que neixen dels nous marges centralitzats pel posthumanisme feminista i el noumaterialisme. Finalment, tot considerant la crítica de *Frankissstein* al

² L'ús de parèntesis pretén evitar redundància. El terme (post)humanitat és empleat en tot el projecte com a sinònim d'humanitat posthumana.

³ És a dir, monstruositats posthumanes que han estat normativitzades pel transfeminisme i el feminisme posthumà. .

transhumanisme, es defensarà la producció literària com a manifestació de la nostra materialitat humana i com a possible solució a les ànsies anticorpòries d'aquesta filosofia i ciència.

1.2. Metodologia i estructura

Per poder dur a terme aquest projecte, han estat imprescindibles els següents títols: *Coneixement Posthumà* (2020) i *Feminisme Posthumà* (2022) de Rosi Braidotti i *Meeting the Universe Halfway* (2007) de Karen Barad.

Com a obra de ciència ficció, *Frankissstein* permet una lectura des de la fusió entre literatura i ciència. No obstant això, a causa d'una ambició personal per apropar-me sempre a la cultura científica, *Frankissstein* és analitzat en aquest projecte des de la filosofia de la ciència del posthumanisme feminista i el noumaterialisme perquè considerem que aquests pensaments aconseguixen apropar ambdós mons per així garantir una nova forma d'entendre l'epistemologia i l'ontologia. La presència de la física quàntica en la pràctica onto-epistemològica del noumaterialisme o les múltiples consideracions tecnològiques del posthumanisme feminista (amb figures com els cíborgs de Haraway) nodreixen de diverses disciplines científiques aquests pensaments. En altres paraules, tant l'obra analitzada com la metodologia del projecte són peces de ciència-ficció.

Aquesta metodologia s'ha basat en la prèvia relectura de l'obra de Jeanette Winterson analitzada i amb la consegüent planificació d'aquells temes i preguntes que em semblaven més interessants i que més s'adherien als meus interessos. El posthumanisme i el noumaterialisme han resultat les dues filosofies que més s'apropaven a aquelles preguntes que he hagut de formular tant a *Frankissstein* com al projecte. Després d'una àmplia tasca de documentació i lectura del marc teòric, he indagat en la novel·la un cop més per poder trobar una bona tesi i he dut a terme l'anàlisi de la font primària en base als pensaments de Braidotti, Barad i els meus propis. Per la meua part, he apropiat la discussió material dels cossos com a entitats actives i passives simultàniament. És a dir, he destacat, sota els conceptes d'ambdues pensadores, l'influència de l'observació i experimentació dels cossos dels protagonistes per argumentar la importància d'una presència corporal en la realitat i així poder realitzar amb èxit una tasca afectiva, epistemològica i ontològica. En el projecte, així doncs, considero tots els efectes i components del cos (cor, mans, batec, pell, fred i calor) a tall d'eines necessàries per a la configuració de la posthumanitat i la postmonstruositat.

L'estructura del projecte, un cop enumerades les motivacions, els objectius i la metodologia, descriu el procés de recerca del marc teòric i la pertinent anàlisi de la novel·la.

El segon capítol està dedicat al marc teòric; s'hi expliquen els conceptes i les filosofies que han estat útils per poder dur a terme l'anàlisi de *Frankissstein*. També es recullen els pensaments que nodreixen el feminisme posthumà de Rosi Braidotti a partir de *Coneixement Posthumà* (2020) i *Feminisme Posthumà* (2022) i la repercussió que té aquest feminisme en vers els cossos i les noves configuracions d'aquests. A continuació, s'exposen les bases del noumaterialisme de Karen Barad des de *Meeting the Universe Halfway* (2007) i s'introdueix el concepte noumaterialista "*agential realism*" i l'empirisme carnal del posthumanisme afirmatiu. Ambdues filosofies representen un canvi cap a la materialitat que respon al gir lingüístic de Michael Foucault i Judit Butler; el subcapítol 2.3 s'encarrega de recolzar la importància dels cossos en les construccions i representacions de poder i de gènere. Seguidament, es reivindicarà en el subcapítol 2.4 el nou paper del (post)humà en la contemporaneïtat. En el subcapítol 2.5, s'exposen tant el posthumanisme com el noumaterialisme contra els ideals del transhumanisme per poder argumentar l'empirisme carnal i l'*agential realism* del que ens parlen Barad i Braidotti.

Per concloure el marc teòric, es troben dos capítols reservats a la producció literària des del posthumanisme filosòfic i feminisme. En primer lloc, s'explora el "gènere especulatiu feminista" i el seu dialogisme amb les configuracions posthumanes. La monstruositat entra en joc per definir i absorbir aquelles identitats marginals i introduir-les dins del nucli literari; la ficció forma part de la política afirmativa posthumana. En segon lloc, es presenta a Jeanette Winterson no només com a autora i exemple d'aquest gènere especulatiu, sinó també com a pensadora i assagista en la matèria: destaco la seva preocupació per les noves materialitzacions i desmaterialitzacions dels fantasmes i els riscos de tornar eterna la violència gràcies a l'emancipació corporal i a l'eternitat fantasmal. Finalment, en el subcapítol 1.8 repasso l'estat de la qüestió que ja s'ha dibuixat al llarg del marc teòric. En aquesta coda, reivindico el posthumanisme i el noumaterialisme com a filosofies que defineixen l'*statu quo* postmodern i contemporani.

El tercer capítol es dedica exclusivament a l'anàlisi de *Frankissstein*. Aquest engloba tres temàtiques: l'anàlisi de personatges i la seva posició dins del posthumanisme i el transhumanisme, una enumeració dels efectes/afectes material-discursius dels cossos actius i passius i, finalment, proposo la literatura a tall de possibilitat d'eternitat posthumana. En aquest tercer capítol, en primer lloc, exploro la posició de Ry Shelley en el marge del sistema normatiu cisheteropatriarcal i explico la seva identitat com a constructe posthumà. Seguidament, estudio el personatge de Victor Stein i els seus ideals transhumanistes per, a continuació, exposar l'abús que du a terme Ron Lord al cos objectificat gràcies als seus

robots sexuals. El subcapítol 3.4 està dedicat a l'enumeració i argumentació de tots els signes material-discursius dels quals els protagonistes es donen suport per superar les adversitats, el trauma i la recerca d'humanitat en els seus amants. Finalment, exploro la resistència temporal (ergo, el caràcter d'eternitat) de l'art com a prevalença del patiment, la carnalitat, el trauma però també de la bellesa i la condició humana.

Els capítols 4 i 5 estan reservats a les conclusions i la bibliografia respectivament.

2. Marc teòric i estat de la qüestió: el posthumanisme i els seus pensaments

Aquest projecte pren com a marc teòric el posthumanisme filosòfic feminista de Rosi Braidotti (2020, 2022) i el materialisme com a pràctica-teoria de producció onto-epistemològica de Karen Barad (2007). Aquests dos corrents de pensament defineixen una realitat contemporània lluny de l'Humanisme i l'antropo/androcentrisme heretats de la Il·lustració del segle XVII europeu i es projecten cap a un futur intra-relacionat amb tots els factors de construcció d'aquesta realitat contemporània. Defenso, com ho fan pensadores com Barad, Braidotti, Haraway o Preciado, que la política afirmativa del posthumanisme no és només una eina de pensament útil per una comprensió de la realitat que deixa de banda l'ésser humà com a única i totpoderosa institució de coneixement, sinó que també considero que s'adequa fidelment a les necessitats urgents d'un pensament que consideri la tecnologia, la natura, els discursos i la humanitat com a participants no jerarquitzats de construcció de la realitat contemporània. Quina és, però, aquesta realitat i aquesta pràctica onto-epistemològica?

Aquest capítol no només serveix per establir les bases teòriques d'aquest projecte sinó que també establirà l'*statu quo* en referència a les noves definicions de (post)humanitat i (post)monstruositat contemporània i per què és necessari tornar a posar sobre la taula aquests conceptes. Per tant, s'exposen tant les implicacions com els impulsos que promouen el posthumanisme filosòfic, el nou materialisme i les seves relacions directes amb les noves configuracions dels subjectes encarnats, les manifestacions literàries d'aquest fenomen i s'expliciten les tecnologies socials i científiques que argumenten els nous esdevenirs posthumans.

2.1. Rosi Braidotti (2020, 2022) i el feminisme posthumà

A *Coneixement posthumà* (2020), Rosi Braidotti defensa la contemporaneïtat com un sistema de relacions no jeràrquiques entre tecnologia, humanitat, natura i la globalització. Cal reconèixer, així doncs, la intra-acció entre totes les formes de vida humanes i no-humanes i alhora tenir present totes aquelles construccions socioculturals i també naturals. Aquesta globalització dels factors de construcció de realitat no només es comprenen des del sentit intercomunitari humà sinó que també tenen presents els efectes del planeta com a organisme que regeix, també, les nostres vides.

El posthumanisme que proposa Braidotti es contextualitza en tres esdeveniments naturoculturals (2020, p. 10). En primer lloc, el desenvolupament tecnològic i les consegüents

preocupacions per definir què és un robot i què és un humà. En segon lloc, el canvi climàtic i el neguit de poder sobreviure en un futur ja present en el que les accions de l'antropocentrisme i l'Humanisme Il·lustrat han afectat negativament el planeta. Finalment, el capitalisme i la constant insatisfacció esquizofrènica del consum. Per tant, aquesta realitat involucra com a esdeveniments històrics la quarta revolució industrial (Schwab, 2015), la sisena extinció (Kolbert, 2014), i l'acceleració del capitalisme avançat (Braidotti, 2020, pp. 10-11). Aquests esdeveniments afecten la globalitat de forma no lineal: tots configuren un *statu quo* que ja no pot ser Humanista perquè ha deixat de ser legítim (si és que ho va ser en algun moment) perquè aquest ha conduït al desastre, posant Auschwitz, Hiroshima i Nagasaki com a exemples. Aquestes accions humanes en nom de l'antropocentrisme han generat la catàstrofe per a la nostra espècie, per a les altres espècies no-humanes i per al mateix planeta Terra. El pensament posthumà, però, no es basa en un sentiment pessimista en vers les accions de l'humà sinó en una voluntat de generar una política i ètica afirmativa que es construeix des de la realitat d'un passat Humanista cap a una imminència d'esdevenir posthumans (Braidotti, 2020, pp. 82-83). Per tant, el posthumanisme deixa de banda el subjecte humà com a nucli d'acció de canvi social i natural i el posiciona en un pla relacional intra-connectat amb la resta de factors esmentats anteriorment. Ens movem del concepte de *bios* al concepte de *zoe*.

A *Coneixement posthumà* (pp. 20-21), Braidotti explica la tendència dels pensadors Humanistes de distingir la *bios* (la vida exclusivament humana) de la *zoe* (la vida humana i no-humana). Tanmateix, Braidotti defensa el trencament d'aquest binarisme i la necessitat d'entendre la condició humana com a *zoe*:

Bios es refereix a la vida dels humans organitzats en societat, mentre que *zoe* es refereix a la vida de tots els éssers vius. La *bios* es regula amb poders sobirans i normes, mentre que la *zoe* està desprotegida i és vulnerable. Tanmateix, en el context de la convergència posthumana, mantinc que aquesta opció és massa rígida i ja no es pot sostenir. En aquest llibre exploro el potencial generador de la *zoe* com a noció capaç d'engendrar resistència als aspectes violents de la convergència posthumana.

Deixar de considerar la humanitat des del sentit exclusivament cultural i Humanista obre les portes a una concepció del nostre paper en el món a partir d'una perspectiva completament posthumanista. El subjecte humà, i la condició humana, es torna partícip d'un sistema relacional entre els factors no-humans (fauna, flora), les realitats tecnològiques i el planeta com a lloc comunitari de totes les espècies i pràctiques naturoculturals. Braidotti proposa, doncs, una humanitat com a subjectes relacionals (2020, p. 70), condició que anomena

zoe/geo/tecnocentrada: “La vida no és exclusivament humana: abasta tant les forces de la *bios* com de la *zoe*, i també les geo- i tecnorelacions que desafien les nostres capacitats de percepció i comprensió singulars i col·lectives. Els subjectes posthumans estableixen relacions [...] amb un mateix, amb els altres i amb el món” (p. 70). Aquests subjectes escapen del binarisme entre exterior/interior del jo Humanista i es projecten cap a una col·lectivitat relacional no unitària, no autònoma sinó col·laborativa, afectiva, encarnada i integrada (p. 71). En aquest projecte, prendrem aquests últims quatre adjectius per trobar noves descripcions de (post)humanitat i, per contra, (post)monstruositat com a subjectes que s’adscriuen o no a aquesta subjectivitat *zoe*/geo/tecnocentrada.

El posthumanisme filosòfic s’encarrega, a més, de destruir els binaris estructuralistes, socials, culturals i naturals que regeixen una contemporaneïtat Humanista: humà/inhumà, matèria/discurs, vivència/extinció, interior/exterior, natura/cultura, entre d’altres, deixen de ser considerats binarismes excloents “o/o” i es transformen en sistemes de (intra-)relació “i/i” (Braidotti, 2020, p. 100). Tot i que aquest aspecte posthumanista serà explorat en més detall en els següents capítols, revocar l’individualisme de l’ésser humà per considerar-lo un dels elements relacionals (i no l’element exclusiu) de realització ontològica i epistemològica desdibuixa l’entramat lingüístic del representacionalisme perquè parteix d’una concepció de la realitat deslligada de l’antropocentrisme Humanista que considera el llenguatge com a eix vertebrador de les pràctiques de coneixement i comprensió de l’existència (Barad, 2007). Per tant, amb aquesta destrucció de binarismes, el subjecte relacional del qual parla Braidotti pot esdevenir en una gran multiplicitat de subjectivitats alternatives a les que proposa l’Humanisme andro/antropocèntric blanc (Braidotti, 2002):

Aquesta evolució augmenta i alhora desplaça la centralitat del subjecte humà com l’*homo universalis*, l’“home” racional antropomòrfic. També ressitua els oposats i els contraris dialèctics d’aquesta visió dominant i normativa de l’humà, que històricament han estat els altres sexualitzats (dones, LGTBIQ+), els altres racialitzats (no europeus, indígenes) i els altres naturalitzats (animals, plantes, la Terra). Realment, la governança neoliberal fa un paper important en l’exacerbació de les diferències de poder. (Braidotti, 2020, p. 139)

Tot i que Braidotti ja esmenta la importància i la posició de les polítiques i filosofies feministes, postcolonials, ecològiques, queer i racials a *Coneixement posthumà*, no és fins a *Feminisme posthumà* (2022) que explora en detall el paper de totes aquestes polítiques d’identitat dins del posthumanisme. En aquest últim llibre, Braidotti repassa les tendències del feminisme posthumà com a moviment que lluita en contra de l’androcentrisme com a element

unificador de l'antropocentrisme Humanista Il·lustrat. Si bé el posthumanisme és utilitzat en aquest projecte com a marc teòric general, el feminisme posthumà de Braidotti (2022)⁴ és entès com un dels corrents principals d'aquesta filosofia i, a més, com a pensament que s'adscriu més específicament als arguments presentats a la novel·la *Frankissstein* (2019) de Jeanette Winterson juntament amb el neomaterialisme de Karen Barad.

El feminisme posthumà neix com a convergència i rebuig a l'heteronormativitat obligatòria i a la normativitat reproductiva i té com afany la projecció d'una pràctica ontològica i epistemològica des dels subjectes relacionals *zoe/geo/tecnocentrats* i, conseqüentment, se centra en aquells col·lectius considerats “altres” pel patrimoni Humanista eurocentrista, blanc i heteropatriarcal. Per consegüent, pren la històrica inhumanitat dels subjectes dissidents per generar noves formes d'esdevenir posthumà en les diverses configuracions dins dels prefixos “*zoe-*”, “*geo-*” i “*tecno-*”. Sorgeixen identitats com el “transanimal” o (Hayward i Weinstein, 2015), que reivindica una connexió més profunda entre espècies; “transsexe” o “transgènere” (Stryker i Whittle, 2006; Stryker i Aizura, 2013); els cossos cíborgs de Donna Haraway (1985), que descriu aquells cossos que es posicionen entre la realitat i la ficció i la biologia i la tecnologia; o moviments com el postcolonialisme verd (Huggan i Tiffin, 2007) o l'ecofeminisme (Gaard, 1993) i la “transecologia” (Gaard, 2020).

Com explorarem en el capítol 3.1, el feminisme posthumà i la política de localitzacions (pensament que identifica el subjectes localitzats al marge del centre patriarcal com a subjectes que descriuen la humanitat) confeccionen la identitat del protagonista, Ry Shelley, com a individu marginat i “inhumanitzat” per la configuració alternativa del seu propi cos, però que no obstant defineix perfectament la condició (post)humana. Això ho aconsegueix gràcies a la constant consideració del fet material i discursiu i a favor de la construcció de la seva identitat de forma relacional. Des de l'alteritat relacional es construeix la humanitat *zoe/geo/tecnocentrada*. En contra d'aquesta nova noció de la condició humana, totes les formes d'esdevenir que no tenen en consideració els elements relacionals defineixen noves formes de monstruositats inquietants.

2.1.1. Noves configuracions relacionals dels cossos posthumans

El feminisme posthumà posiciona el cos, i per tant l'empirisme carnal, com a element indispensable per les pràctiques ontològiques i epistemològiques. Aquest empirisme carnal

⁴ Utilitzo *Feminisme posthumà* de Braidotti (2022) com a manual del moviment i no com a única entitat definitòria d'aquest.

contempla un gir materialista que es construeix dins i com a resposta de la crítica al representacionalisme de Foucault i de la teoria de la performativitat de Judith Butler. Algunes pensadores posthumanistes com Rosi Braidotti (2020, 2022), Karen Barad (2007) o Donna Haraway (1997) han destacat la baixa de consideració de la matèria activa en algunes de les grans teories postestructuralistes i postmodernes. Barad argumenta: “...while Butler correctly calls for the recognition of matter’s historicity, ironically, she seems to assume that it is ultimately derived (yet again) from the agency of language and culture. She fails to recognize matter’s dynamism” (2007, p. 64). La configuració dels cossos no està regida exclusivament pels discursos de gènere i poder heretats del patriarcat sinó que la matèria també té un paper fonamental en aquesta realització. Segons aquestes pensadores, tot i que Foucault i Butler entenen la rellevància de la materialització dels cossos, no desenvolupen la forma en la qual aquests són materialitzats.

Karen Barad (2007), des del noumaterialisme, proposa que la presència material dels individus encarnats és un dels elements relacionals de construcció de coneixement i de pensaments de l’existència. Tot i que aquest gir materialista serà explorat en el pròxim capítol, cal indicar que aquest empirisme carnal implica una ruptura del binarisme matèria/discurs en el qual la presència física (encarnada) del subjecte entra en inter-relació amb els discursos configurant, alhora, la realització de la seva condició humana. En altres paraules, el rol de la humanitat dins de la posthumanitat relacional necessita estudiar-se tant des del teixit discursiu com de les pràctiques materialitzades. A *Frankissstein*, la condició humana i, per extensió, les noves monstruositats, es construeixen gràcies a la presència dels cossos en l’espai-temps i al testimoniatge empíric (present) dels subjectes. La carn és gènere i el gènere és carn, el so del batec d’un cor és orgànic i també discursiu. L’afecte neix, així doncs, de la destrucció del binarisme matèria/discurs.

Però no només es tracta de valorar els cossos encarnats, sinó d’entendre les múltiples formes d’esdevenir corpòries com a eix principal per a la recerca de noves descripcions d’humanitat. El posthumanisme reivindica totes les formes de configurar els nostres cossos i de valorar les seves presències encarnades en el món. La discussió posthumana va més enllà de les identitats tradicionals i normatives i contempla, com ho fa *Frankissstein*, la importància de les experiències material-discursives de les identitats queer.

Muñoz (1999) assegura que una total desfamiliarització de la naturalitat de les configuracions dels cossos humans comporta un alt grau de desidentificació amb els patrons de pensament. Les diferents possibilitats d’esdevenir subjectes i cossos *zoe*/geo/tecnocentrats neix de l’impuls experimental condicionat per aquesta desidentificació. La matèria intel·ligent

es configura des de la dissidència (Braidotti, 2022, pp. 219-220) en noves formes “simpoètiques”, és a dir, en combinació amb la biologia, l'ecologia i la tecnologia (Haraway, 2016) perquè els estàndards Humanistes normatius han demostrat ser poc funcionals a l'hora de descriure les realitats carnals i identitàries.

Donna Haraway explora les diverses configuracions alternatives dels subjectes encarnats d'una forma totalment relacional. A *Mujeres, simios y cíborgs* (1991/2023), un conjunt d'assajos en els quals Haraway trenca amb els binarismes “home/dona, humà/animal, màquina/organisme, natura/cultura, subjecte/objecte, realitat/ficció” (Torre, 2023) des de la comprensió del (post)humà en relació amb, i dins de, la *zoe*, la Terra (fauna, flora i geologia) i la tecnologia.

En un dels seus assajos més cèlebres, “Manifesto Cíborg” (originalment publicat l'any 1983), es planteja la incidència relacional de la tecnologia i els cossos:

La cultura de la alta tecnología desafía estos dualismos de manera fascinante. No está claro quién hace y quién es hecho en la relación entre humano y máquina. No está claro qué es mente y qué es cuerpo en máquinas que se convierten en prácticas de codificación. A medida que nos vamos conociendo, tanto en el discurso formal (la biología, por ejemplo) como en la práctica (la economía del trabajo doméstico en el circuito integrado), nos damos cuenta de que somos cíborgs, híbridos, mosaicos, quimeras. (Haraway, 1991/2023, p. 281).

Els ciborgs de Haraway, com explicaré amb més profunditat en el capítol 3.1.2., descriuen hibridacions entre humà-màquina i ficció-realitat. La capacitat d'esdevenir per alguns subjectes posthumanistes ja no depèn exclusivament del factor humà de l'antropocentrisme Humanista, sinó de les configuracions relacionals amb, per exemple, la tecnologia: “Los organismos biológicos se han transformado en sistemas bióticos, en dispositivos de comunicación. No hay una separación ontológica, fundamental, en nuestro conocimiento formal de máquina y organismo, de lo técnico y lo orgánico” (*idem*). Els cíborgs són realitat material i imaginació de transformació (p. 239), són *zoe/geo/tecnocentrats*.

A causa de la insatisfacció per les normativitats patriarcal·lustrades, aquests cossos han de passar per un procés de desmaterialització per poder ser rematerialitzats en aquestes noves configuracions (Braidotti, 2022, p. 219). La importància de la matèria implica l'assemblatge entre aquesta i els discursos, ja que, com afirma el posthumanisme i el neomaterialisme, aquests termes no representen una estructura binària sinó intra-relacional. Això implica l'obligatòria consideració de les identitats material/discursives com la raça, el gènere, el sexe o la classe. Aquestes formen part de les configuracions (post)humanes perquè han regit les seves identitats. Per tant, tot i que aquests subjectes lluitin per l'abolició de les

discriminacions racials, de gènere, etc., no busquen abolir aquestes identitats. El posthumanisme aposta per construir un futur des de la diferència per a la igualtat; el que Braidotti anomena “nosaltres-estem-(tots)-junts-en-això-però-no-som-tots-el-mateix” (2020, p. 83). La matèria i el discurs es tornen autopoètics⁵ i s’autogeneren des de les experiències dels subjectes, tot i que aquestes involucrin la discriminació, el trauma o l’opressió.

Paul B. Preciado (2008, 2019, 2022) codifica la realitat trans com una d’aquestes manifestacions d’esdevenir posthumans. A *Testo yonki* (2008), Preciado identifica la codificació d’un cos en transició com un assemblatge entre ciència (fàrmacs) i biologia en el que ell anomena el règim “farmacopornogràfic”: un període postindustrial, global i mediàtic amb processos de govern “biomolecular (“farmaco-”) i semiòtic-tècnic (“porno”) de la subjectivitat sexual” (Preciado, 2008, p. 31). Partint de la biopolítica de Foucault, Preciado observa el funcionament dels sistemes de poder en les materialitzacions dels cossos dissidents, especialment en els subjectes trans que sí decideixen començar el procés de transicionar. La relació amb la ciència i la tecnologia es torna evident en aquelles identitats no normatives que requereixen la modificació biològica per part de, per exemple, la testosterona. No obstant això, aquestes noves formes de configuració de la identitat també contemplen els subjectes trans que decideixen no transicionar o fer-ho fins el punt que ells mateixos considerin. No hem de posicionar els processos de transició dins d’un binarisme semblant al que els discursos queer volen escapar; totes les configuracions de l’espectre d’identitats s’inclouen en el pensament posthumanista.

A *Un apartamento en Urano: Crónicas del cruce* (2019), Preciado recull els escrits autobiogràfics de la seva transició. La crònica “Mi cuerpo no existe” (pp. 216-218), narra les seves experiències en els processos legals a l’hora de registrar la seva reassignació sexual. Preciado s’adona que el seu cos trans no pot existir en la realitat legal perquè aquesta està configurada pel sistema de sexe binari i considera els seus òrgans sexuals com a “dèficit” o “pròtesis” (p. 217). La crònica presenta els procediments de transició, d’“encreuament” en les seves pròpies paraules, com un sistema relacional entre processos geomorfològics (materials) i politicoadministratius (discurs). Però tot i que la llei no considera el seu cos com una realitat trans, Preciado reivindica que “[m]i cuerpo trans existe, como realidad material, como entramado de deseos y prácticas, y su inexistente existencia pone todo en jaque: la nación, el juzgado, el archivo, el mapa, el documento, la familia, la ley, el libro, el centro de

⁵ Braidotti descriu l’autopoiesi com la capacitat dels subjectes per autoconstituir-se i autotransformar-se de forma fluida escapant de la subjectivitat essencialista estàtica dels sistemes binaris de gènere i de construcció de la identitat (Braidotti, 2013).

internamiento, la psiquiatria, la frontera, la ciencia, dios” (p. 218). Es tracta de reclamar l’existència encarnada i empírica dels subjectes dissidents i normatius dins de l’entramat real conjuntament amb els discursos que neixen des del mateix individu, des del conjunt social i de les pràctiques naturoculturals.

En aquest projecte mencionaré el concepte “somateca” de Preciado introduït a “Dysphoria Mundi” (2022) per referir-me amb les seves paraules a un enteniment dels cossos com “un lugar de acción política y del pensamiento filosófico” però que també té en consideració la materialització d’aquests. Preciado menciona que aquestes somateques es transformen en la unió relacional entre discurs i matèria amb projeccions immanents d’esdevenir: “No somos meros testigos de lo que ocurre. Somos el cuerpo a través del que la mutación llega y se instala” (2022, p. 62).

Amb tot, els cossos posthumans, des de la convergència de l’empirisme encarnat i les pràctiques discursives, prenen noves definicions d’humanitat des de la perspectiva relacional *zoe*/geo/tecnocentrada i promouen el trencament dels binarismes engendrats per l’Humanisme Il·lustrat. La preocupació pel cos i per les seves formes d’esdevenir posiciona la materialitat en joc.

2.2. Karen Barad (2007) i el noumaterialisme: *agential realism* i empirisme carnal

Rosi Braidotti (2022) descriu l’empirisme carnal/encarnat com un efecte del gir materialista del posthumanisme feminista i, més específicament, del noumaterialisme. Aquest últim corrent de pensament neix com a un flux filosòfic lligat al món empíric (p. 167). El noumaterialisme torna a col·locar al subjecte encarnat com a un dels actors ontològics i epistemològics, però, i en això difereix dràsticament amb l’antropocentrisme Il·lustrat, ho fa dins del sistema relacional posthumanista. En altres paraules, l’humà encarnat és capaç de produir i rebre coneixement i especular sobre la seva existència en relació amb totes les altres pràctiques naturoculturals. El coneixement no només prové de l’humà i, conseqüentment, aquest necessita estar present física i mentalment en el món. Com he mencionat anteriorment, el noumaterialisme respon a Foucault i Butler en la seva escassa consideració de la importància de la materialització dels subjectes en els discursos de poder i de pràctiques onto-epistemològiques. Els discursos socials i culturals no poden exercir-se sense la presència corpòria dels individus i viceversa.

El llibre *Meeting the Universe Halfway* de Karen Barad (2007) pren el seu títol del poema de Alice Fulton “Cascade Experiment” (1989) per resumir el sistema epistemològic i ontològic del noumaterialisme que proposa l’autora des de la física quàntica i filosofia de la

ciència de Niels Bohr. El títol del volum “Meeting the universe halfway” permet posicionar en un punt intra-relacionat el subjecte del món: ambdós es troben en un punt mitjà. Ni la natura ni el subjecte s’apropen a l’altre en més o menys mesura. Barad fa una anàlisi exhaustiva de les influències de la física quàntica, contemplant com a punt de partida l’experiment de la doble escletxa dut a terme pel físic Thomas Young l’any 1801 i la paradoxa del gat de Schrödinger d’Erwin Schrödinger (1935/1983) que van provocar un canvi de paradigma en la comprensió de la natura i de la mesura d’aquesta. Karen Barad explica com els nous descobriments en mecànica quàntica han demostrat que la nostra mirada o l’ús d’eines de mesura en els experiments de partícules subatòmiques incideix i canvia l’estat del fet observat. Per exemple, el fet d’observar o mesurar el comportament de les ones de llum fa que aquest estat canviï i que es manifestin en forma de partícula (2007, pp. 97-106).

A partir d’aquests experiments, el neomaterialisme quàntic de Barad estudia els efectes de la nostra presència carnal en les pràctiques ontològiques i epistemològiques. Així doncs, l’acte de mesurar la realitat o la natura afecta la nostra percepció i producció del coneixement i, d’igual forma, la natura ens afecta a nosaltres com a observadors. Segons Barad, el discurs que generem entra en inter-relació amb la matèria i viceversa. Anomena *phenomena* a “the ontological inseparability of intra-acting “agencies”. That is, phenomena are ontological entanglements (Barad, 2007, p. 333). Aquests *phenomena* son events o pràctiques observables que també constitueixen la realitat. Són intra-accions entre matèria i discurs en els que l’humà influeix com a part del procés ontològic entrellaçat, però en el que no es constitueix de cap manera com a única font epistemològica: “I am interested in a posthumanist understanding that does not presume the human to be a special system separate from the natural processes that he or she observes, but rather one that seeks to understand the emergence of the “human” along with all other physical systems” (Barad, 2007, p. 339).

Els binarismes matèria/discurs, observador/observat, actiu/passiu són revocats perquè tots els elements contingents intra-accionen entre ells. El neomaterialisme destaca la importància del fet material en contra del gir lingüístic discursiu i que s’estructura des de l’antropocentrisme Il·lustrat perquè defineix la realitat com una acció dels discursos humans. Segons *Meeting the Universe Halfway*, els fenòmens de la realitat (els *phenomena*) no esdevenen mitjançant individualitats sinó des de intra-accions entre components humans i no-humans. Les configuracions físiques i conceptuals que produeixen els *phenomena* són anomenats al llibre de Karen Barad com a *apparatuses*: entorns complexos que combinen matèria i discurs i van més enllà de possibles experiments científics; són, de fet, totes les

pràctiques humanes i no-humanes que configuren la realitat (2007). Per exemple, la percepció del so d'un concert a l'aire lliure no només depèn de l'organització humana de l'esdeveniment sinó que també entren en joc la posició geogràfica de l'escenari i l'equip de so, entre altres variables. A *Frankissstein* de Jeanette Winterson, la condició humana dels personatges no es manifesta exclusivament a través del què és material, és a dir, de l'anatomia i biologia. La humanitat també és definida gràcies als discursos afectius que, alhora, són materials-discursius. En paraules de Barad: "Apparatuses are material-discursive practices -casual intra-actions through which matter is iteratively and differentially articulated, reconfiguring the material-discursive fields of possibilities and impossibilities in the ongoing dynamics of intra-activity that is agency (2007, p. 170). Aquestes pràctiques demostren el dinamisme de la matèria i el discurs en les seves possibles configuracions i, a més, posicionen aquestes pràctiques com un conjunt intra-actiu i no estructurat en fets i elements individuals (*idem*). Barad proposa el terme *agential realism* a la pràctica ontològica, epistemològica i de visió de la realitat des de la destrucció neomaterialista dels binarismes Il·lustrats. Com veurem a continuació, l'*agential realism* necessita cinc elements primordials.

En primer lloc, a diferència de la interacció, Barad proposa la intra-acció, és a dir, un enteniment de les entitats constituents de la realitat no com a individuals i preexistents a les seves relacions sinó com a entitats que ja emergeixen en relació. Per exemple, tant l'observador com l'objecte observat en un experiment o en un exercici de mimesi literària s'influeixen entre ells i, per tant, neixen ja en relació (2007, p. 344).

En segon i tercer lloc, i com a resultat d'aquestes intra-accions, l'*agential realism* considera els *phenomena* com les unitats estructurals bàsiques d'aquesta realitat. Els *apparatuses*, tercer element, estableixen les condicions d'aquestes intra-accions: no són eines, sinó configuracions entre matèria i discurs. Per exemple, en un experiment científic en el qual s'estudia la posició i comportament d'una partícula quàntica, la posició d'aquesta depèn de la relació entre la seva naturalesa i de la configuració humana i mecànica de l'experiment en particular (*phenomena*). A més, l'ús del microscopi, les teories vigents i les pràctiques científiques que s'han dut a terme fins al moment de l'experiment configuren l'*apparatus*.

En quart lloc, l'*agential realism* de Karen Barad proposa la ruptura de la distinció entre epistemologia i ontologia. En altres paraules, l'ésser i el coneixement estan entrellaçats: no podem separar l'existència de quelcom de la forma per la qual el coneixem:

Agential realism: "Practices of knowing and being are not isolable; they are mutually implicated. We don't obtain knowledge by standing

outside the world; we know because we are part *of* the world. We are part of the world in its differential becoming. The separation of epistemology from ontology is a reverberation of a metaphysics that assumes an inherent difference between human and nonhuman, subject and object, mind and body, matter and discourse” (Barad, p. 185).

Així doncs, Barad proposa la “onto-epistemologia” com a metodologia de comprensió de la realitat. Fent servir l'exemple anterior, no podem entendre l'existència d'una partícula quàntica i del seu estudi sense considerar els mètodes que utilitzem per analitzar-la.

Finalment, l'agència que proposa Barad no es considera una qualitat exclusiva de l'humà o altres éssers; és, en canvi, una configuració constant de *phenomena*. L'investigador, les eines d'estudi, l'objecte observat, la trajectòria teòrica i històrica fins al moment de l'estudi, tot posseeix agència en l'exercici onto-epistemològic: “Images or representations are not snapshots or depictions of that awaits us but rather condensations or traces of multiple practices of engagement (Barad, 2007, p. 53). En aquest aspecte, el neomaterialisme es torna estrictament posthumanista.

The contention that apparatuses are productive of phenomena may be the source of some discomfort for those who are accustomed to humanist and antihumanist accounts. Humanist accounts understand this production as a direct consequence of human actions, choices, intentions, commitments, ideas, values, concepts, beliefs, presuppositions, goals, and the like. Contrary to this view, I would argue that determinately bounded and propertied human subjects do not exist prior to their “involvement” in naturalcultural practices. [...] [T]hese accounts reinscribe the nature-culture, human-nonhuman, animate-inanimate binaries and other Enlightenment values and stakes that antihumanism seeks to destabilize. (Barad, 2007, p. 171).

Manuel DeLanda presenta a “Teoría de los ensamblajes y complejidad social” (2006/2021) un enteniment de la realitat que dialoga amb els *phenomena* de Barad. En aquest assaig, DeLanda proposa que les entitats (biològiques, socials, materials o discursives) no han de ser compreses com a entitats individuals i combinacions homogènies sinó com un conjunt de relacions; un assemblatge que pot comportar components tant humans com no humans. Aquests assemblatges són configuracions no estàtiques i que poden canviar i es poden tornar a configurar de forma no totalitzada i tancada. Per exemple, una ciutat es configura gràcies a l'assemblatge entre les infraestructures físiques, l'entorn natural o urbà, les pràctiques culturals, les institucions polítiques i, fins i tot, els fluxos econòmics. Però també entren en joc la fauna i la flora, la posició geogràfica i el clima del lloc, per exemple.

En conclusió, les idees exposades a *Meeting the Universe Halfway* es presenten útils en aquest projecte pel seu caràcter posthumanista i per les seves implicacions en els estudis

onto-epistemològics que parteixen de la intra-acció matèria/discurs i humà/no-humà. En el cas de *Frankissstein* de Jeanette Winterson, la voluntat de trobar la humanitat en personatges com Victor Stein o Percy Shelley i la monstrositat en les propostes transhumanistes de Stein s'efectua gràcies a la comprensió de la realitat en relació entre l'observador i els fets observats. Ambdós s'influeixen entre ells i, en aquesta intra-acció, destrueixen el binarisme entre actiu/passiu perquè tots dos produeixen i desprenen nocions sobre la realitat; l'empirisme encarnat es torna essencial per l'esdevenir del coneixement i de l'existència.

2.3. El gir materialista contra el gir lingüístic

Com he mencionat anteriorment, tant Karen Barad com Rosi Braidotti fan un pas més enllà de la crítica al representacionalisme de Foucault i a la teoria de la performativitat de gènere de Judith Butler. Si bé aquests dos últims pensadors formen part del gir lingüístic, les autores posthumanistes reivindiquen la importància de la materialitat per a les pràctiques onto-epistemològiques.

Pel que respecta a Foucault (1975, 1978-1979), Barad considera que, tot i que el filòsof francès fa una anàlisi atenta del poder i del discurs, aquest deixa en segon pla la materialitat dels cossos en els quals el poder influeix. Tot i que les estructures discursives sí son present en la configuració del poder, la materialitat també forma part d'aquestes relacions de poder. La biopolítica de Foucault considera les noves pràctiques tecnocientífiques que reconstrueixen els límits entre humans i no-humans (Barad, 2007, p. 65) però la pensadora posthumanista recupera els discursos sobre la materialitat de Foucault i els explora amb més profunditat. Barad proposa: "My posthumanist account calls into question the givenness of differential categories of human and nonhuman, examining the practices through which these differential boundaries are stabilized and destabilized (*idem*, p. 66). Braidotti, paral·lelament, també menciona la voluntat de reivindicar el posthumanisme (per tant, les pràctiques tecnològiques i biotecnològiques) en la constitució del subjecte autopoètic. Però, es pregunta Braidotti, ¿no són els cossos entitats agents actives i materials participants en aquestes estructures de poder?

Sobre la teoria de la performativitat de gènere de Judith Butler (1990), Barad i Braidotti critiquen els mateixos aspectes de Foucault. Critiquen la falta de consideració de la matèria com a participant activa en la performativitat de gènere; els cossos materials i les seves capacitats biològiques també constitueixen la identitat. En resum, el que proposen Braidotti i Barad respecte a Foucault i Butler és un gir materialista i de l'agència no humana en la realització del poder i en la construcció de la identitat.

Per exemple, un individu que s'identifiqui home trans pot necessitar, en cas que així ho vulgui, la biotecnologia (testosterona) per a configurar la seva identitat. Les desigualtats econòmiques (es pot permetre pagar el tractament?) efectuen diferències en com el poder influirà en el seu cos i, a més, codifica un nivell de performativitat del seu gènere diferent depenent del seu *gender passing*⁶ que durà a terme amb més o menys precisió segons les pràctiques biotecnològiques, la performativitat material i discursiva i les capacitats adquisitives d'aquest subjecte. Altrament, les pràctiques de discriminació (estructures de poder, discurs i matèria) que pugui patir aquest individu, i que es poden manifestar per la imposició del *gender passing*, dependran no només de les pràctiques socials de la performativitat de Butler, sinó també de la seva corporeïtat material.

Com indica Braidotti (2022, p. 176), el neomaterialisme considera que el subjecte encarnat és “carn activada per ones de disseny i l'efecte de codis genètics que es despleguen, i està format de relacions socials”. Amb tot, aquest subjecte configura una realitat des dels assemblatges natura-cultura, matèria-discurs⁷, però també entra en relació amb els altres subjectes: “El subjecte de carn i ossos és alhora materialitat bruta i sociabilitat significada, però els cossos són sobretot afectius i relacionals” (*idem*). Els fluxos intra-relacionals entre totes les entitats discursives, però també materials configuren tant la nostra identitat com la realitat. Tanmateix si bé aquestes es generen gràcies a les relacions *zoe/geo/tecnocentrades* d'assemblatge, l'afecte amb els altres i la seva materialitat i discursivitat també configura l'essència humana. El gir materialista assegura l'existència carnal dels individus com a condició *sine qua non* per a poder esdevenir relacionals no només amb la realitat *zoe/geo/tecnocentrada* sinó també amb els altres organismes humans i no-humans.

2.4. El paper de l'humà afectiu en la posthumanitat

Cal mencionar la distinció entre humanitat i Humanitat que pren aquest projecte. La distinció tipogràfica pretén destacar aquella condició humana heretada de la Il·lustració (Humanitat/Humanisme) d'aquella nova concepció del fet humà des de les perspectives

⁶ O *cispassing*, terme que fa referència a l'habilitat d'una persona transexual de ser identificada com a home o dona cis. Això comporta actes de comportament, estètica, gesticulació, veu i caràcter, però també la presència física que primordialment s'acosta més a la masculinitat i feminitat cis quan més lluny arribi la transició. Aquest concepte és plenament binari i heteropatriarcal perquè intenta absorbir els subjectes dins del binari “home” i “dona” de forma radical per poder-se “incorporar” a aquesta presumpta normalitat exigida. L'ús d'aquest terme en aquest projecte manifesta les constants pulsions cisheteropatriarcales per absorbir aquests subjectes dins de la seva normalitat imposada. No pretenem, per tant, legitimar aquest concepte.

⁷ Tot i que la teoria dels assemblatges de DeLanda i el neomaterialisme posthumà entenen aquestes pràctiques com un sistema relacional i, en conseqüència, no binari, en aquest projecte presentem aquests conceptes explícitament per poder emfatitzar la tradició binària dels conceptes natura i cultura, matèria i discurs, actiu i passiu, etc. i destacar el trencament d'aquest amb les polítiques i pensaments exposats en aquest capítol.

posthumanistes i neomaterialistes. Per evitar redundància, la humanitat de la qual parlem amb relació a la novel·la *Frankissstein* és una “humanitat posthumana” o (post)humanitat. En altres paraules, la condició humana des dels punts de vista teòrics emprats aquest projecte són explícitament relacionals i afectius amb els sistemes *zoe/geo/tecnocentrats*.

No es tracta, doncs, de trobar noves definicions d’humanitat perquè aquesta sigui l’eix principal de les pràctiques onto-epistemològiques contemporànies, fet que provoca un gir cap a l’antropocentrisme del qual escapa el posthumanisme. Es tracta, per tant, d’entendre les noves configuracions d’esdevenir dels humans com a *una de* les parts d’aquestes pràctiques. Però, ja que les noves possibilitats d’esdevenir escapen d’un patró hegemònic i homogeni, cal entendre la diferència com a part de la unitat (post)humana:

el subjecte que correspon a la convergència posthumana no és “l’home”, sinó un subjecte col·lectiu, un subjecte de l’estil de “nosaltres-estem-(tots)-junts-en-això-però-no-som-tots-el-mateix”. Això vol dir que la humanitat és una categoria vulnerable i insurgent alhora. La subjectivitat posthumana es pot entendre com un procés d’esdevenir en la seva pròpia immanència i no en termes d’oposicions binàries. És un esdevenir diferent de l’*homo universalis* de l’[H]umanisme i també diferent-de-l’*anthropos* de l’antropocentrisme. Per afrontar-lo necessitem una gamma afectiva més subtil i més diversificada, que eviti la polarització entre la variant apocalíptica del dol i les lamentacions i la variable eufòrica de la celebració. (Braidotti, 2020, p. 83)

L’afecte és essencial per a la projecció d’un futur posthumà perquè valora aquelles configuracions dissidents. Com veurem a *Frankissstein*, aquesta recerca de la humanitat necessita tant el fet material com del discursiu, però també es dona suport a l’efecte intrapersonal que produeix aquest assemblatge. Però, tot plegat, aquestes noves nocions de cossos i subjectes relacionals i diversificats implica el desmantellament de les monstrositats clàssiques. Els nous avenços tecnològics, per exemple, poden generar noves formes de subjectivitat que escapen els patrons clàssics d’humanitat. Com veurem en el següent capítol, alguns pensaments com el transhumanisme radical cerquen noves formes d’esdevenir que pretenen desfer-se de la materialitat encarnada.

2.5. Posthumanisme feminista i noumaterialisme contra el transhumanisme

El moviment transhumanista o *Humanity+* (*H+*), neix a partir del text “Transhumanism” de Julian Huxley publicat l’any 1957. En ell, Huxley exposa la voluntat i la possibilitat de superar les limitacions humanes amb l’ús de la tecnologia i la ciència:

The human species can, if it wishes, transcend itself - not just sporadically, an individual here in one way, an individual there in another way - but in its entirety, as humanity. We need a name for this new belief. Perhaps *transhumanism* will serve: man remaining man, but transcending himself, by realizing new possibilities of and for his human nature (Huxley, 1957, p. 7).

Però, la flexibilitat d'aquesta naturalesa humana en un món postmodern i relacional, juntament amb les limitacions d'aquesta presumpta transcendència i la consecutiva ambigüïtat de la voluntat “man remaining man” situen el transhumanisme en un context de definició conflictiva. ¿Quins límits ha de perdre la humanitat per poder mantenir aquesta naturalesa? ¿Són les limitacions biològiques i temporals part d'aquesta naturalesa?

A “Manifiesto Transhumano” (2003), Natasha Vita-More resumeix els ideals del moviment *H+*: “prevemos la posibilidad de agrandar el potencial humano, venciendo el envejecimiento, las limitaciones cognitivas, el sufrimiento involuntario y nuestro confinamiento al planeta Tierra” (p. 1). El substantiu “confinament” al·ludeix a un empresonament que també s'identifica amb la noció del cos com a presó finita de l'intel·lecte humà. Tot i que hi ha ideals transhumanistes sí que operen dins del posthumanisme, i per aquest motiu és considerat part del pensament filosòfic (Braidotti, 2020), l'enaltiment de l'humà Il·lustrat i la desconsideració de la materialitat allunyen el transhumanisme d'algunes de les propostes postantropocentristes. Tot i que Vita-More assegura que els transhumanistes “Abogamos por el bienestar de todo ser sintiente, incluidos los humanos, los animales, no humanos y cualquier intelecto artificial futuro, forma de vida modificada u otra inteligencia que pueda surgir por medio de los avances tecnológicos y científicos” (p. 1), la majoria de propostes de millora estan orientades als humans. Per exemple, Vita-More declara la voluntat de millorar les capacitats de concentració i memòria reservada pels humans; els procediments de cura i preservació planetària i animal queden en segon pla mentre que la millora humana és el centre de la discussió.

El filòsof suec Nick Bostrom ha portat el moviment transhumanista a l'actualitat i a la nova realitat tecnològica: per exemple, la intel·ligència artificial o la nanotecnologia. A “Why I Want to Be a Posthuman When I Grow Up” (2006), Bostrom identifica les preocupacions ètiques i els possibles riscos d'aquest pensament en l'era postmoderna i tecnològica. Per una banda, defensa que esdevenir posthumà pot comportar una vida més saludable i, conseqüentment, més llarga. Ergo, aquestes propostes procuren als individus beneficis tant físics com mentals, és a dir, més capacitats intel·lectuals i emocionals. Per una altra banda, Bostrom també identifica els reptes i preocupacions del transhumanisme. L'accés a aquestes

millores podria ser desigual: no tothom es pot permetre econòmicament millorar les seves condicions físiques i sanitàries reservades a una elit privilegiada. La divisió d'aquestes capacitats pot desembocar en una societat més dividida. També esmenta els perills dels abusos d'aquesta tecnologia i la possible pèrdua de la diversitat humana: la globalització de certes millores i la possibilitat que la població se centri a obtenir les mateixes, pot causar l'homogeneïtzació de l'espècie humana en termes fisiològics, mentals i culturals. Tanmateix, els efectes imprevistos de certes millores poden crear individus amb capacitats perilloses per la humanitat. Per poder evitar aquestes controvèrsies, Bostrom demana compromís ètic i responsabilitat en vers la regulació, desenvolupament i aplicació d'aquestes tecnologies posthumanes. Així doncs, tot i que el transhumanisme teòric manté alguns dels ideals relacionals i afectius del posthumanisme (com veurem amb el cas de Victori Stein a *Frankissstein*), la pràctica genera controvèrsies i desigualtats.

El posthumanisme feminista i el noumaterialisme es mostren combatents contra el transhumanisme. El retorn a la materialitat reivindica una subjectivitat autopoètica i referencial. Si bé les possibilitats de millora humana se sostenen dins del pensament posthumanista, la preservació i la preocupació *zoe/geo/tecnocentrada* són el vèrtex filosòfic principal del posthumanisme i no del transhumanisme. Braidotti (2022) argumenta el retorn a l'Humanisme Il·lustrat per part del transhumanisme en la seva exaltació de l'humà i el seu projecte científic. Des del text de Bostrom (2014), *Superintelligence: Paths Dangers, Strategies*, Braidotti explica que

el transhumanisme fa ressorgir pèrfidament l'humanisme interactuant activament amb el mecanisme fluid però brutal del capitalisme cognitiu. Políticament, els transhumanistes defensen l'individualisme liberal i contribueixen a reforçar-lo, i són deutors del projecte d'emancipació social i política de la Il·lustració, ja que fan un desplegament moral dels valors universals lligats al progrés científic racionalista (2022, p. 99).

Com veurem a la novel·la de Jeanette Winterson, el transhumanisme radical de Victor Stein es desvincula de les identitats de gènere com a signe d'identitat humana perquè se subscriu a l'emancipació corpòria i enaltiment de l'intel·lecte humà dels ideals transhumanistes més lligats a l'Humanisme Il·lustrat i, per tant, cisheteronormatius. Les identitats marginals queden aïllades del nucli funcional de representació d'aquesta Humanitat. Si bé el transhumanisme pot donar suport a aquestes identitats des del compromís ètic que Nick Bostrom demana, l'àmplia possibilitat d'un desenvolupament desigual i controvertit de l'ideari transhumanista pot no assegurar la consideració de les identitats al marge:

Tot i que [l'ètica autopoètica de les identitats queer és] una pràctica vigoritzada i afirmativa, aquesta confiança en la mediació tecnològica i la recerca d'un projecte de perfeccionament dels jos encarnats a través de la ciència i la tecnologia apropa paradoxalment les teories trans i queer al projecte de la Il·lustració. La raó científica i tecnociència esdevenen els mitjans per emprendre una renovació política i fugir de les injustícies d'un ordre social basat en una idea de la naturalesa humana classificada segons les qualitats de "l'home racional", que discrimina i exclou els subhumans racialitzats i sexualitzats (Braidotti, 2022, p. 66).

Com veurem en l'anàlisi de la novel·la, la identitat marginal de Ry Shelley trobarà en les possibilitats d'esdevenir posthumanes i transhumanes part de la seva identitat trans. Però s'allunya dels ideals Il·lustrats gràcies a la seva reivindicació de la materialitat, de la seva identitat de gènere i el constant record dels seus traumes. El suport de la transhumanitat resulta afirmativa si es mantenen els aspectes carnals de la humanitat. Tots els efectes de la carn viscuda, observada i experimentada expressen el signe d'humanitat del que manca el transhumanisme radical.

2.6. Literatura i posthumanisme

Les pràctiques de coneixement posthumà són transdisciplinars, exemplificant així el caràcter d'esdevenir múltiple d'aquest pensament (Lau, 2018; Braidotti, 2020, pp. 191-192). Lau (2018) relaciona la crítica posthumanista amb una ciència menor des dels punts de vista feministes i postcolonials per la seva capacitat transformadora contra el capitalisme avançat i la seva fugida de les normativitats patriarcal. Rosi Braidotti parla de la teoria literària posthumana com una metodologia per ensenyar als lectors a desenvolupar-se més enllà de les pràctiques antropocèntriques i Humanistes (2020, p. 191-192). Hi destaca quatre eines característiques d'aquesta teoria: "la desfamiliarització, la no-linealitat, el paper de les figuracions o la crítica de la veritat dogmàtica" (*idem*).

Braidotti (2022, pp. 331-338) subratlla el "gènere especulatiu feminista" com a màxima representació dels ideals posthumanistes en la configuració artística en aquest cas literària. Aquest gènere reivindica la imaginació i la fantasia a través de les visions radicals i de l'utopisme (p. 331). Per exemple, hi destaquen tendències com l'emancipació de la vida terrestre a la recerca de formes de vida i realitat capaces de considerar tota la humanitat lluny del patriarcat terrestre. La ciència-ficció i la fantasia suposen l'ampliació radical de les possibilitats feministes de generar nous escenaris. Aquesta imaginació ha ofert contranarratives antiteleològiques, experimentals, en contra de la lògica dels gèneres literaris

tradicionals i una àmplia enciclopèdia de noves formes d'humanitat, no-humanitat, i fins i tot nous espais planetaris de crítica o reivindicació de l'*statu quo* terraqüi.

No obstant això, en aquest projecte no ens centrarem en la ciència-ficció galàctica ni en aquesta emancipació terràquia. *Frankissstein* de Jeanette Winterson se situa dins del gènere especulatiu feminista a causa de la seva comprensió de les monstrositats clàssiques absorbides en noves formes de configurar la humanitat. És a dir, aquells subjectes considerats monstres històricament són adoptats per les narratives feministes perquè aquests, des de la seva dissidència i deslocalització del nucli normatiu, estableixen relacions afectives i analògiques amb l'opressió patriarcal cap als col·lectius marginats. Aquesta imaginació especulativa feminista ha d'estar orientada també cap als no-humans des de l'esperit de reivindicació feminista fora de l'explotació de les dones i del medi ambient (Merchant 1980).

Braidotti destaca que: "Els ens anòmals i monstrosos encarnen la inadequació ontològica. La seva aparença és una provocació que pertorba l'*statu quo* i evoca l'ansietat, o més aviat una barreja de fascinació i aversió" (2022, p. 333). Prenent com a punt de partida *Frankenstein* de Mary Shelley (1818)⁸, el gènere especulatiu feminista reflecteix les identitats postmodernes, postcolonials, *queer*, cibernètic o indígenes en la monstrositat interna de l'ésser que els sistemes normatius han establert sobre aquestes identitats dissidents (Braidotti, 2002). L'experiència del trauma, la repressió i la supervivència d'aquests revalora i humanitza la monstrositat d'aquells fora del nucli normatiu.

A *Skin Shows: Gothic Horror and the Technology of Monsters* (1995), Judith Halberstam destaca el caràcter interseccional entre el feminisme i la monstrositat des de perspectives culturals i literàries. Segons Halberstam, el terror de la literatura gòtica reflecteix les estructures de poder, dinàmiques de gènere i opressió patriarcal que pateixen els col·lectius minoritzats. Per una banda, aquestes monstrositats gòtiques reflecteixen les pors socials relacionades amb el cos, la sexualitat i els discursos de gènere, fet que descriu el reflex social de marginació d'allò i d'aquells considerats anormals o diferents. Així doncs, es polititzen les fronteres de la normativitat de gènere. És així com sorgeixen lectures de la novel·la *Frankenstein* de Mary Shelley (1818) des de les experiències de col·lectiu trans com ho és, per exemple, *Frankissstein* de Jeanette Winterson (2019).

⁸ Si bé la novel·la de Mary Shelley *Frankenstein* (1818) ha servit d'inspiració per a les narratives de monstrositat feminista contemporànies, la segona novel·la de l'escriptora, *The Last Man* (1826), ha estat precursora de moltes obres de ciència-ficció basades en futurs utòpics i distòpics en els quals la humanitat s'ha extingit a causa de pandèmies i per la seva consideració de la humanitat de la mà de la natura com a eixos vertebradors de la nostra realitat (Havard, 2024).

Per una altra banda, Halberstam identifica les monstrositats literàries històriques amb les tecnologies culturals i científiques de cada època. Per exemple, *Dràcula* de Bram Stoker (1897), segons Halberstam (1995), identifica la tecnologia científica (transfusions de sang) i també les tecnologies culturals com el temor a l'altre hereu de les ansietats colonials i racials de l'època victoriana. Aquestes representacions de les inquietuds contemporànies de la novel·la d'Stoker identifiquen l'alteritat amb la monstrositat. La presència perifèrica d'aquests monstres, que en el cas de *Dràcula* funciona com a analogia de l'estranger i s'identifica amb la xenofòbia victoriana, és entesa des de les lectures postmodernes i postcolonials com a signe d'humanitat de les minories racialitzades.

En resum, Halberstam subratlla la utilització de la figura del monstre per part del feminisme per poder desafiar les normativitats de gènere des d'una representació dels d'aquests com a símbols de resistència i subversió de la norma. A més, les narratives monstroses s'identifiquen amb les tecnologies socials i científiques de les seves respectives contemporaneïtats per il·lustrar les “contradefinicions” del que en aquella època i en aquell context sociocultural es considerava humanitat; és a dir, les monstrositats gòtiques funcionen a tall d'exemple de tot allò que no s'identifica amb la humanitat del context de la novel·la a la qual pertanyen.

Frankissstein és un clar exemple de gènere especulatiu feminista com a resposta a la monstrositat gòtica transportada a la postmodernitat. El trasllat de les dues veus protagonistes en l'entrellaçament de les seves existències s'elabora dins del pla de les noves tecnologies científiques i socials. Per una banda, en l'auge de la intel·ligència artificial, les voluntats transhumanistes d'emancipació corporal de l'intel·lecte humà i la radicalització corpòria dels robots sexuals, trobem també la presència de la biotecnologia i les transicions dels subjectes transsexuals. Per l'altra banda, identifiquem la violència en vers el col·lectiu trans, la por a la malaltia i a la “caducitat” del cos i el neguit onto-epistemològic contra una possible intel·ligència totpoderosa i no humana. *Frankissstein* és, per tant, l'adaptació postmoderna i feminista de la monstrositat de la criatura de Frankenstein en la novel·la original de Mary Shelley.

2.7. Jeanette Winterson com a pensadora i escriptora posthumanista

Jeanette Winterson ha presentat les ideologies posthumanistes i neomaterialistes en algunes de les seves novel·les o, si més no, ha presentat subjectes *zoe/geo/tecnocentrats*. A *Written on the Body* (1992), la veu protagonista deconstrueix l'anatomia de l'estimada i esborra la seva subjectivitat quan es revela que aquesta pateix leucèmia i, conseqüentment, la transforma en

un conglomerat material dins de la qual s'hi intenten forçar els discursos del romanç clàssic. A *The Powerbook* (2000), per exemple, el romanç de les protagonistes esdevé un laberint entre realitat i ficció en la qual part de l'acció succeeix en el pla digital. A *The Stone Gods* (2007), una novel·la de la qual *Frankissstein* hereta molts recursos, Winterson ens recorda la importància de mantenir una realitat ecològica, manifesta preguntes respecte a la naturalesa humana o inhumana dels robots, la rellevància de la literatura i l'art com a eina cap a l'eternitat, i destaca la comprensió de l'altre a través del tacte i l'empirisme carnal.

No obstant això, en aquest capítol no pretenem posicionar Jeanette Winterson com una veu totpoderosa i única font d'interpretació de la novel·la. En canvi, volem destacar la forma en què l'autora també constitueix part del marc teòric a través dels seus assaigs; en particular, *12 Bytes: How artificial intelligence will change the way we live and love* (2021) i la introducció al recull de relats *Night Side of the River* (2023). En ells, Winterson assenta les bases de les preocupacions socials, culturals i tecnològiques que apareixen en la novel·la en qüestió.

Similarment, com ho fa Judith Halberstam, Winterson relaciona els conceptes d'humanitat i monstrositat amb les imminents conseqüències dels canvis socioculturals, naturals i tecnològics de la contemporaneïtat. A la introducció del recull de relats *Night Side of the River* (2023), Winterson menciona la seva preocupació envers la relació intel·ligència artificial i les construccions de monstrositat contemporànies. L'auge de la intel·ligència artificial i la possibilitat transhumanista d'emancipar-nos dels nostres cossos per tal d'evitar la decadència de la carn poden alterar, segons Winterson (2023), la forma en la qual entenem la vida i la mort i, conseqüentment, la humanitat i la monstrositat.

“I wonder if we have been telling the story backwards? That we knew we were more than blood and bones, and that one day we would defeat death - not by going to Heaven or by being reincarnated, but by uploading ourselves to a substrate not made of meat. What it means to be “alive” will be more than biological. What it means to be ‘dead’ will be a temporary condition”. (p. 17)

Amb una possible nova definició de vida neix una nova definició de mort. Si acceptem que la tecnologia contemporània, sobretot aquella projectada des d'actituds transhumanistes, treballa destinada a projectes d'“eternalització” de les nostres existències, cal establir nous criteris socials per definir aquesta prolongació vital. Quan Winterson descriu que “we are more than blood and bones” s'adscriu a la política posthumanista en entendre la humanitat més enllà del component orgànic i purament humà: ara també som part de la tecnologia i de la natura. La vida deixarà de ser estrictament biològica per tornar-se, si més no, en un estat

cíborg (Haraway, 1983). Però amb un canvi de paradigma entre “mort” i “vida”, els efectes literaris d’aquests conceptes també han de ser reformulats:

What about the meaning of ‘ghost’?
It might be someone who chooses never to download into physical ‘self’ again. We will communicate with such entities via a BCI chip in the brain. It’s the modern version of telepathy. A post-human visitation.
What if AI becomes sentient? If Artificial Intelligence becomes Alternative Intelligence? Then we will be haunted by something new - or is it new? It won’t need a body. It will seem like the gods visiting the humans - just as they always did. It seems likely to me that disembodied entities will live and work alongside biological entities. Some of these entities will never have been human. Some will be post-human. Death, as we know it, will be a thing of the past. (*idem*)

Winterson és conscient de les probabilitats d’alterar les nostres vides mitjançant la tecnologia, però també preveu les conseqüències d’aquestes visions transhumanistes. El leitmotiv de la novel·la *The Powerbook* (Winterson, 2000) “More life into a time without boundaries” resumeix aquestes preocupacions: amb la possibilitat de tornar la mort una opció, és a dir, la negació del temps finit de les nostres existències, assegura més formes d’entendre la vida. Winterson ens recorda que la nostra constitució biològica ens manté dependents del temps i, per tant, odiem la caducitat de la nostra condició: “Human or machine, we need all the intelligence we can get to wrestle the future out of its pact with death - whether war, or climate breakdown, or probably both” (Winterson, 2021, p. 5). No es tracta, segons l’autora, de destituir les noves formes d’intel·ligència sinó d’entendre-les dins de les propostes afirmatives de futur del posthumanisme. En altres paraules, esdevenir relacionals. Per tant, i com veurem en l’anàlisi de *Frankissstein* (2019), les noves monstruositats no neixen de la crítica a la intel·ligència artificial, neixen, en canvi, de la negligència del fet material o del fet discursiu d’aquestes noves formes d’esdevenir i de la manca de compromís ètic en l’us d’aquests.

2.8. Coda: estat de la qüestió

Les noves accepcions d’humanitat han configurat altres formes de monstruositat. El posthumanisme filosòfic i els discursos feministes han absorbit aquells tradicionalment considerats altres i, per tant, aquesta alteritat s’ha constituït, ara, dins de la condició (post)humana. La literatura s’ha fet eco d’aquestes noves definicions i *Frankissstein* de Jeanette Winterson també constitueix una d’aquestes figures literàries contemporànies. Juntament amb els discursos feministes, la narrativa de monstruositat i la ciència-ficció s’han

anat fent camí entre les noves configuracions de la humanitat i, consegüentment, dialoga més i més amb les polítiques posthumanistes.

Pel que respecta al noumaterialisme, aquest permet posicionar l'espectador encarnat en un marge intra-relacional amb la realitat. En altres paraules, genera noves formes de subjectivitat amb la totalitat relacional *zoe/geo/tecnocentrada*. Les experiències humanes i monstruoses que succeeixen a la novel·la analitzada es comprenen gràcies a aquesta relació i a l'enteniment de la realitat des d'una subjectivitat col·laborativa que travessa l'espai i el temps gràcies a la doble focalització narrativa de la novel·la en qüestió.

Amb tot, aquestes dues polítiques i pensaments filosòfics ajuden a entendre les circumstàncies postmodernes i contemporànies en la que es configuren els personatges i es desenvolupen els esdeveniments de *Frankissstein*. La ciència-ficció de la novel·la de Winterson és present, actual i s'adscriu a les realitats que arrosseguem amb aquelles que encara han de venir, però amb un constant recordatori del present fugaç que els humans i no-humans vivim tot i que la tecnologia i la ciència poden fer possible una vida eterna però potser més conflictiva.

3. *Frankissstein* (2019) de Jeanette Winterson

Frankissstein de Jeanette Winterson (2019) elabora una crítica del transhumanisme com a moviment dins però en contra del posthumanisme feminista i examina la voluntat posthumana de configurar la materialitat dels individus, i especialment la d'aquells històricament considerats els "altres", com a membres de la política afirmativa d'aquesta filosofia. Per contra, els ideals transhumanistes no coincideixen amb la realització del coneixement afirmatiu posthumà en el qual l'experiència i presència corpòria dels individus és entesa com a potència necessària dins dels sistemes de relació de la *zoe* i per la revocació de l'antropocentrisme patriarcal i blanc. Aquesta corpo-realitat és, per tant, entesa com la representació material de l'assemblatge de DeLanda (2021)⁹ per argumentar que el subjecte corpori mai ha estat només el fet material sinó que en ell també coexisteixen els discursos de gènere i sexe suprimint així el binarisme natura/cultura. És a dir, si bé la figura biològica (natura) ja no pot ser separada dels discursos (societat), el cos es torna un assemblatge que, un cop observat i comprés, només pot definir la seva existència i producció de coneixement des de la destrucció del binarisme natura/cultura. Però l'experiència corpòria precisa tant del fet orgànic i els seus discursos ja annexats a la materialització com també dels fets intangibles: l'intel·lecte, la consciència, l'afecte, l'empatia, etc.

La novel·la disposa els personatges en diferents perspectives del pensament posthumà en les que es debaten, en defensa o en contra d'ells, els binarismes subjecte/objecte, home/dona, humà/objecte, natura/cultura i cos/ànima que el noumaterialisme posthumà intenta deconstruir (Barad, 2007; Ayyildiz, 2023). El transhumanisme radical del professor Victor Stein defensa una emancipació de l'intel·lecte humà lluny de la corporalitat deixant de banda el cos perquè el considera una presó per la consciència. Els seus ideals xoquen amb l'apreciació de l'assemblatge corpori del doctor Ry Shelley i de Mary Shelley, que entenen el cos (natura) i la sexualitat (cultura) com elements necessaris per a definir la seva condició humana/inhumana¹⁰ i empoderar els "altres" d'una subjectivitat corpo-real. Altres personatges, com Ron Lord, demostren les conseqüències de l'emancipació del cos que proposa Stein amb la creació de sexbots, és a dir, de cossos sexualitzats sense ànima en els quals la matèria és explotada pel capital i destinada a l'abús físic pel bé de la satisfacció sexual masculina. La novel·la, per tant, situa diferents nocions de monstrositat

⁹ També Grosz, 1994; Balsamo, 1996; Shildrick, 1997 i Harrison, 2010.

¹⁰ Entenent inhumanitat com a monstrositat posthumana.

contemporània en vers les diverses polítiques del post/transhumanisme per destacar les seves conseqüències tan alliberadores com inquietants (McAvan, 2021).

Ry Shelley i Mary Shelley exemplifiquen un feminisme posthumà que, si bé s'enamora literalment del transhumanisme, observa críticament les seves voluntats de desvinculació i emancipació orgànica. En conseqüència, el narrador adopta un posicionament noumaterialista prenent en consideració l'anatomia humana i inhumana (cíborg) com a punt de partida per la política i ètica posthumana afirmativa, per tant, des d'una perspectiva de l'empirisme carnal o materialitzat. Victor Stein representa els ideals d'un transhumanisme que considera l'encarnació com a una presó de l'intel·lecte i que, conseqüentment, s'apropa als ideals neoliberalistes de la Il·lustració (Bostrom, 2014) dels quals el posthumanisme precisament vol emancipar-se. Finalment, Ron Lord disposa les repercussions de l'abandonament del cos per part del moviment *H+* que condemnen la matèria a l'explotació capitalista, a la violència de gènere i a la sexualització radical dels cossos. Tot i que el gènere i el sexe siguin aparentment constructes socials, aquests són necessaris per a construir una política afectiva posthumana. No es tracta d'erradicar el gènere, sinó de deconstruir-lo i intentar generar un futur dins de les possibilitats alliberades d'aquesta deconstrucció. Com argumenta Enguix Grau (2022): "El nostre cos i el nostre sexe ja no són "matèria" en la mateixa mesura que el gènere és "discurs"; gènere i cos existeixen en un conglomerat de matèria-discurs." (p. 128). Aquesta "matèria-discurs" és el que jo anomeno "corpo-realitat", és a dir, l'etern contacte discursiu entre natura i cultura que, en tant que es tracta d'una relació irrompible —intra-activa, en termes de Karen Barad, (2007)— es torna impossible discernir entre els efectes de la matèria i els efectes dels discursos dins del conjunt de l'assemblatge. La corpo-realitat es diferencia de la corporeïtat en el fet que aquesta última només se centra en la presència encarnada del subjecte en l'espai físic i en el temps lineal mentre que el meu terme també implica els fluxos de discurs dins de la composició del subjecte. La corpo-realitat que proposo s'acosta a l'assemblatge de DeLanda i al concepte de somateca de Paul B. Preciado que tracten els cossos com a objectes provocadors i receptors de discurs i acció; renunciant així al binarisme actiu/passiu i matèria/discurs com ho fa el noumaterialisme.

A més, prenent les paraules de Karen Barad en el seu brillant llibre *Meeting the Universe Halfway* (2007), relaciono la corpo-realitat amb el seu terme *agential realism* amb el que descriu com els processos de coneixement matèria-discurs, els *phenomena*, depenen estrictament de com ho investiguem (mètode) i percebem (observació) en relació amb el fet material de l'objecte observat:

Discursive practices are boundary-making practices that have no finality in the ongoing dynamics of agential intra-activity. Hence, to the extent that human concepts have a role to play, they do so as part of the material configuration of the world. Reality does not depend on the prior existence of human beings; rather, the prior is to understand that “humans” are themselves natural phenomena (Barad, 2007, p. 336)

Segons Barad, el coneixement no es produeix des de cap posició privilegiada: “We don’t obtain knowledge by standing outside the world; we know because we are *of* the world. We are part of the world in its differential becoming” (p. 185). Es tracta d’una pràctica d’investigació que sempre es qüestiona els efectes de la forma en què produïm el coneixement, ja que estem dins del món i no fora d’ell. Fem servir la corpo-realitat com la transposició del *agential realism* que destrueix el binari materia/discurs i l’aplico al fet corpori de la humanitat posthumana (anatòmic, biològic i també discursiu) i que prenen les veus protagonistes de *Frankenstein* com a metodologia per entendre la condició posthumana com a forma de coneixement.

Frankenstein, per tant, es planteja la idea i concepte de (post)humanitat en els àmbits filosòfics i científics sota la presència de la política desmaterialitzadora del moviment *H+* radical i pren la corpo-realitat com a eina onto-epistemològica. Així doncs, el text recerca amb més o menys èxit una definició de humanitat contemporània; és a dir, contemplant la biotecnologia i els avenços tecnològics, el canvi climàtic i els col·lectius considerats “altres”. A partir d’aquí, indirectament es plantegen les noves monstruositats que genera aquest transhumanisme: una monstruositat no entesa des de la perspectiva feminista poshumana (amb pensadores com Donna Haraway o Susan Stryker), que posiciona els “monstres” com una manifestació cultural i literària d’aquells col·lectius marginats. Aquestes lectures postmodernes no són enteses dins del cercle d’afectes transfeministes, sinó com a la Monstruositat que remet al terror literari no empàtic i *uncanny* que podem trobar, per exemple, en obres com *The Turn of the Screw* de Henry James (1898). Es tracta, doncs, de Monstres que perpetuen la violència i la por i no de enunciacions feministes. Aquesta Monstruositat sorgeix quan els dualismes cos/ànima, humà/inhumà i natura/cultura són radicalitzats.

3.1. Ry Shelley dins de la política de localitzacions i la monstruositat narrativa feminista

El concepte de política de localitzacions va ser introduït per Adrienne Rich (1894, 2001) per parlar de la capacitat epistemològica i ontològica generada als marges socioculturals. Aquesta

política neix com una aproximació materialista i interseccional dins del feminisme posthumà que considera els col·lectius oprimits i els seus subjectes marginals com a font de coneixement i humanitat a causa de la seva (des)localització fora del nucli de l'acció política i social humana. Des d'aquesta distància, els “altres”, ja que tenen una experiència més pròxima al dolor de l'exclusió, afronten i entenen amb més força la *potestas* del capital del sistema patriarcal.

L'empirisme carnal derivat de la política de localitzacions feminista com a mètode i estratègia política és també el punt de partida per la reflexió feminista sobre la manera com aquests subjectes minoritaris contribueixen a construir l'estatus de la humanitat en el seu conjunt. El feminisme posthumà se centra en aquesta perspectiva concreta i extreu de les experiències vitals dels subjectes marginats la possibilitat d'una pràctica política articulada conjuntament que repercuteixi en les transformacions actuals de l'estatus de l'humà. (Braidotti, 2022, p. 183)

A *Frankissstein*, Ry Shelley es compren en aquesta política de localitzacions: com a individu transsexual forma part d'un col·lectiu marginat i pateix el qüestionament de la seva subjectivitat i identitat corpo-real per part dels discursos patriarcals. Ry és la veu protagonista perquè, des de la perspectiva de localitzacions, la seva realitat és la que més pot definir la condició “humana”¹¹ dins dels discursos contra la materialització que freqüenten en personatges com Victor Stein o Ron Lord. La condició d’“altre” ja és present en la novel·la de la qual prové el text: la criatura del doctor Frankenstein en la novel·la de Mary Shelley (1818), ja reivindica la seva condició “humana” des d'una corporalitat modificada a partir de parts de cossos morts (Krevel, 2021). Ry, d'igual forma, també posseeix un cos que s'escapa de les denominacions binàries “o/o” i resideix en la dualitat permanent i equiparada: “I am fully male. I am also partly male. That's how it is for me.” (Winterson, 2019, p. 97). Ell ha modificat el seu cos per poder romandre en aquesta neutralitat com la criatura de *Frankenstein* (1818) i es debat per ser entès com a “humà” tot i que la seva composició material no sigui normativa. No obstant això, si bé segons Ayyildiz (2023) *Frankissstein* ens recorda que, fins i tot amb la presència de modificacions biotecnològiques que permeten la dissidència dels rols binaris, es poden mantenir les distincions discriminatòries entre homes i dones (p. 40), la proposta de la novel·la és constructiva i afirmativa perquè es projecta cap un futur posthumà en què aquestes distincions fora del gènere binari són enteses dins la normativitat material-discursiva. L'existència carnal, sota l'assemblatge de DeLanda, no pot

¹¹ Com fa Karen Barad a *Meeting the Universe Halfway* (2007), introdueix el concepte “humanitat” i “humà” per parlar d'una suposada essència de l'*anthropos* sota les polítiques del noumaterialisme i el feminisme posthumà. Per tant, no em refereixo a una Humanitat hereu de la Il·lustració sinó que ho tractem en un sentit *zoe*/geo/tecnocentrat i desvinculat *anthropo*/androcentrisme.

estar deslligada del gènere i, per tant, per a garantir una proposta feminista posthumana, aquesta corpo-realitat en assemblatge es torna l'espai i l'eina d'acció i reivindicació de la subjectivitat política. Com descriu Enguix (2022), “El posthumanisme ens dona eines per pensar també el gènere com un lloc d'agència i emancipació ja que, de moment, no podem estar fora de gènere, i si tenim cos, sempre va cosit al gènere.” (p. 133).

3.1.1. Dissidència i monstrositat (post)humana: estimar les cicatrius

Com assegura Braidotti (2002), l'anomalia de la monstrositat és violenta contra l'*status quo* i altera els seus subjectes. Roland Barthes també defineix la neutralitat (aplicable al gènere en aquest cas) com a un fenomen violent degut a la seva naturalesa dissident contra el paradigma (2022, pp. 7-8). En la dissidència monstruosa resideix la insatisfacció ontològica que, si bé s'accepta a ella mateixa com a real i distanciada, s'empodera d'aquesta alienació en vers el nucli social. D'aquesta manera, es permet habitar una existència de reivindicació “humana” des dels seus cossos objectificats trencant així amb el binari humà/no-humà. Les figures literàries categoritzades com a monstres (àliens, cíborgs, etc.) estableixen una unitat afectiva amb les dones, els membres del col·lectiu LGBTIQ+ i els altres col·lectius marginats (Haraway, 1992¹²). Sovint, en aquestes produccions literàries feministes posthumanes, com en el cas de *Frankenstein* (1818), l'empatia del lector es deriva cap a la figura monstruosa i no contra aquells considerats des de la perspectiva humanista com a vertaders “humans” perquè el patiment que reben els primers prové de les mans d'aquells normativament “humans”. La tradició literària anglesa ja ha aportat més exemples on la monstrositat es relaciona directament amb els problemes d'alteritat dels seus temps: *Dracula* de Bram Stoker (1897) relaciona el vampirisme de la criatura amb la suposada “contaminació racial” per part de la migració jueva d'Europa de l'Est a Anglaterra (Arata, 1990; Bollen & Ingelbien, 2009); *The War of the Worlds* (1898) de H. G. Wells porta la realitat del colonialisme anglès en una narrativa sobre una invasió alienígena.

En canvi, existeixen altres monstrositats socials i literàries que remetent a la perversió posthumana. Fem servir aquí el terme Monstrositat (en majúscules) per referir-me a aquells (no)éssers que pertorben les nocions d'humanitat empàtica que inclou els col·lectius marginats i que, per tant, persegueixen tant els marges com el nucli. Aquests (no)éssers se solen manifestar literàriament com a fantasmes¹³ i es manifesten com a perpetuació de la

¹² També a Kristeva, 1980; Stacy, 1997 i Braidotti, 2002

¹³ Jeanette Winterson a “App-arition”, relat que introdueix el seu recull d'històries de terror *Night Side of the River* (2023), presenta un futur semblant a la proposta transhumanista de Victor Stein. En ell, un marit abusador, un cop mort, perpetua la violència de gènere i domèstica a la seva dona perquè aquest ha pogut transportar la

violència i el mal. A partir d'ara em referiré a aquesta monstruositat com a Monstruositat (en majúscules) o fantasmes del futur/digitals.

La transsexualitat de Ry és en la novel·la el motiu de monstruositat i alienació de la mateixa forma que ho és l'amalgama aparentment inhumana de la criatura de Frankenstein. Susan Stryker a "My Words to Victor Frankenstein Above the Village of Chamounix: Performing Transgender Rage" (1993) argumenta que: "The transexual body is an unnatural body. It is the product of medical science. It is a technological construction. It is flesh torn apart and sewn together again in a shape other than that in which it was born." (p. 245). Però Ry entén aquesta "monstruositat" com a una mostra empoderada de control de la seva corpo-realitat: "I am the body that I prefer. But the past, my past, isn't subject to surgery. I didn't do it to distance myself from myself. I did it to get nearer to myself." (p. 122). El sentiment d'humanitat que alhora prové de la modificació del seu cos, és a dir d'un element no biològic, és construït a partir del sentit de la transgressió del binarisme humà/inhumà: "Why are you so easy in your body? [Victor] said. Because it really is my body. I had made it for me." (p. 122). Per tant, Ry Shelley no és un Monstre que perpetua la violència sinó més aviat una representació de monstruositat poshumana: una nova forma d'humanitat deslocalitzada del nucli.

Ry Shelley es posiciona entre la perspectiva cosificadora de Ron Lord, que davant la impossibilitat de categoritzar el protagonista en un dels gèneres normatius no sap com afrontar la seva realitat. A més, també es distancia de l'ambició transhumanista del seu amant, que si bé entén la seva condició, la distància de la realitat material del seu cos i malinterpreta la neutralitat de Ry com un intent de fugida perpètua dels gèneres i de la sexualitat.

Per una banda, Ron Lord, considera únicament l'encarnació superficial i no la identitat de Ry a l'hora de preguntar-li a quin gènere "pertany":

You're a woman, then? Says Ron.
No, Ron. I am a hybrid. My name is Ry.
You're a bloke, then? Says Ron.
I'm trans.
Like, transhuman?
Transgender. (Winterson, 2019, p. 83)

Ja que la observació del seu cos no és resolutiva per a Ron, aquest pregunta a Ry per la seva genitalia en un nou intent de categoritzar el protagonista: "Listen, Ryan, or Mary, or whatever your name is, I'm not being personal, but have you got a dick?" (p.85). Quan Ry respon que no, però que, així i tot, és un home, Ron contesta: "So you're not a bloke really." (*idem*). El

seva ment a una aplicació de telèfon i, per tant, es transforma en una aparició fantasmal sense cos però amb manifestació digital.

cos que no pot ser comprès dins del binarisme és conseqüentment alienat i inhumanitzat, però, com apunta Mary Shelley quan parla de la criatura de la seva novel·la amb Percy: “He is not human, yet the sum of all he has learned from humankind.” (p. 128). Si prenem aquestes paraules com a punt de partida, l'alienació de Ry el posiciona com a Monstre, però, alhora, la seva experiència tant en la neutralitat de gènere com del patiment de la marginalització consisteixen la condició humana de la perspectiva feminista encarnada en la seva fugida de la normativitat heteropatriarcal.

Ry dibuixa la seva identitat considerant les cicatrius i els rastres de la seva transició (Estrella, 2020, p. 155): “To me [the scars] are beautiful. A mark of my freedom.” (Winterson, 2019, p. 120). El cos és, per tant, la representació encarnada d'un procés de creació d'identitat i que, en conseqüència, és una de les bases imprescindibles que defineixen a Ry. Recordem les paraules de Paul B. Preciado: la somateca és la configuració del cos més enllà del fet anatòmic com un espai d'acció política i de pensament filosòfic en què s'institueixen les formes de poder i sobirania (2022, p. 61). Amb aquesta consideració, la identitat política, filosòfica i existencial de Ry prové en gran part de la història natural i alhora modificada i transicional del seu cos: “El género, el sexo, la sexualidad, la raza, la discapacidad... no son simplemente conceptos o ideologías. Son tecnologías de poder que producen la somateca que somos.” (Preciado, 2022, p. 62). Aquestes cicatrius, el rastre del patiment, però alhora l'exemple de la modificació corpòria mitjançant la ciència i la tecnologia, desafien el binarisme humà/inhumà (Preciado, 2019, p. 36). De fet, Ron Lord, en el seu desenvolupament circular de personatge confessa que, tot i que les seves cames no compleixen amb cap ideal de bellesa ni productivitat, les estima i no podria entendre la seva subjectivitat sense elles: “I like my legs, says Ron, looking down. They're not fast, and they are both fat, but I've had them a long time.” (Winterson, 2019, p. 88).

Mary Shelley explica que durant la seva infantesa va visitar una fàbrica a Manchester en la que els treballadors eren esclavitzats de tal forma que els seus moviments es confonien pels de les màquines. Però com assegura Shelley: “They were distinguished only by their unhappiness. [...] Humans must live in misery to be the mind of the machines.” (Winterson, p. 59). Tanmateix, Mary i Ry Shelley s'adscriuen a la política de localitzacions entenent que les seves existències i presències encarnades són essencials per la seva comprensió de l'inhumà com a humà. A “Transhumanism”, Julian Huxley cita al filòsof anglès Thomas Hobbes que definia la vida com “nasty, brutish and short” (p. 75). A partir d'aquesta lectura de Hobbes, Mary es pregunta què distingeix els humans dels autòmats si ambdós són dotats d'habilitats motores i tenen intel·ligència. És el patiment i les experiències de la infelicitat, en

el seu cas provinents de l'explotació laboral de la classe treballadora anglesa del segle XIX, el que defineixen la humanitat davant la mecanització no afectiva de l'intel·lecte, la consciència i la funcionalitat motora.

Però aquest patiment no és conformista. El narrador contemporani, Ry, i la seva subjectivitat és afirmativa sota visions posthumanistes. Recordant les paraules de Preciado (2008), les persones transfeministes busquen la realització i construcció de cossos dissidents. Així doncs, Ry representa la voluntat posthumana que més defineix el sistema relacional i postantropocèntric a favor de la corpo-realitat de l'ésser. La tecnologia, que aporta la possibilitat de millorar la seva realitat, és entesa com una eina de potenciament de la virtut del cos i no com un instrument d'emancipació d'aquest, com sí que ho entén Victor Stein.

Com argumentaré més endavant, l'empirisme carnal pren consideració dels "altres", dels sentits i del fet carnal com a punt de partida per a l'emancipació de l'antropocentrisme patriarcal tenint en compte la sisena extinció i la quarta revolució industrial sense deixar de banda la corpo-realitat. Per a Ry, la matèria com a encarnació-somateca en què el gènere és construït i a partir del qual el fet queer s'apodera en contra dels discursos binaris, engendra l'especulació de possibles futurs més enllà d'aquests discursos però amb una projecció cap als vincles afectius de les minories que entén les diferències socioeconòmiques. Aquesta força prové, doncs, de la monstrositat posthumana i conseqüentment de la supressió del binarisme humà/inhumà que abraça les cicatrius i la infelicitat produïda pels discursos capitalistes i patriarcals per entendre la condició (post)humana.

3.1.2. Desmaterialització i rematerialització

El feminisme posthumà reformula els subjectes i cossos feministes dins d'una acció de "figuracions alternatives d'esdevenir" que implica la "desmaterialització" de la seva matèria (Braidotti, 2022, p. 219) mitjançant la tecnociència i la biotecnologia. Braidotti crea el terme "zoe/geo/tecnomediats" per parlar d'aquelles identitats amb implicacions i relacions més enllà de l'Humanisme i l'antropocentrisme i que, per tant, aposten per un esdevenir comú entre no-humans, l'ecosistema i la tecnologia. Assegura que, des d'aquesta perspectiva, els cossos posthumans proveeixen i reben grans quantitats de dades i informació que utilitzen per generar futurs especulatius. Tanmateix, també ajuden a rematerialitzar els cossos construint xarxes relacionals en els àmbits socials i ambientals (p. 220).

[Les dones, les persones LGTBIQ+ i les forces antiracistes i alternatives] es troben en una posició ideal per reafirmar els poders, les prerrogatives i els plaers de la carn posthumana. Són ells els qui

breguen amb la velocitat de tecnològització dels cossos i de la reproducció, i alhora entomen la perpetuació dels rols de gènere tradicionals i la institució de la família patriarcal, que imposen normes sobre les pràctiques reproductives i el seu resultat. (Braidotti, 2022, p. 221)

El gènere literari d'especulació feminista posthumana permet postular sobre els possibles esdeveniments impulsats per les identitats i corpo-realitats *zoe/geo/tecnocentrades* mitjançant, com hem vist, veus narratives dins de la política de localitzacions. Per una altra banda, des del punt de vista del noumaterialisme, les somateques dissidents que resideixen lluny del nucli social normatiu trenquen amb les estructures binàries humà/inhumà, home/dona i natural/artificial perquè a partir de la desmaterialització dels seus cossos es poden reformular (rematerialitzar) entitats humanes i alhora in-humanes (*gender neutral* en el cas de Ry Shelley). És a dir, aquestes es posicionen en contra de l'Humanisme patriarcal.

Frankenstein (1818) de Mary Shelley permet una relectura des d'aquesta des/rematerialització del cos perquè, mitjançant la monstrositat, el recorregut afectiu amb els "altres" és més explícit. La deconstrucció-reconstrucció per amalgamatge de la criatura de Victor Frankenstein utilitza la biologia i la tecnologia com a essències equivalents de la seva creació: la criatura viu gràcies a la carn i a la ciència. No obstant això, durant la narració, la criatura ha de reconfigurar-se dins dels valors d'humanitat. Rememorant les paraules de Simone de Beauvoir "No es neix dona, s'arriba a ser-ho" (1949, p. 249). En el cas de la novel·la de Mary Shelley, l'humà no neix sinó que es fa ell mateix. Però la criatura mai deixa de banda la seva monstrositat i, amb ella, genera una alternativa no reproductiva ni Humanista. La seva humanitat, doncs, es podria entendre com a un preludi d'existència posthumana des de la perspectiva de *Frankissstein* (2019). No es tracta d'una humanitat definida únicament per la matèria, ja que la societat no l'identifica com a tal. Contràriament, és l'experiència, l'empirisme corpo-real des de la dissidència del cos desmaterialitzat, amb la que la criatura genera el seu sentit d'humanitat: "He is not human, yet the sum of all he has learned from humankind." (Winterson, 2019, p. 128). La (post)humanitat no és construïda per la societat unilateralment sinó pel subjecte desplaçat però en contacte amb aquesta. Un cop rematerialitzats en els sistemes de relació *zoe/geo/tecnomediada*, aquests cossos posthumans feministes trenquen amb els binarismes Humanistes: la criatura neix de la tecnologia i la biologia, és entesa dins del món animal i viu fora de la civilització, tot i que prové de la cultura.

Tornant a la novel·la de Winterson, Ry Shelley, com a subjecte alienat i resident de la política de localitzacions, es defineix humà gràcies a l'experiència hobbesiana del patiment i la crueltat que rep per part d'aquells que es consideren normativament humans.

Al final del segon terç del text, Ry pateix un intent de violació al lavabo d'un bar. L'agressor opta per violència verbal atemptant contra la identitat trans de Ry amb comentaris com "PISS LIKE A MAN. GO ON!" o "YOU FUCKIN' FREAK! YOU HAD YOUR TIT SLASHED OFF? NO DICK. FUCKIN' FREAK!" (pp. 241, 242). Tot i que Ry procura escapar l'agressor, aquest intenta abusar sexualment del protagonista en un atac d'ira contra la seva subjectivitat i humanitat expulsant així a Ry cap a la Monstruositat terrorífica i que intenta resoldre violentament des de l'expressió aïrada de la masculinitat normativa. Després del malson, Ry reflexiona:

I let myself slide down the rough wall of the outside shack. Knees under my chin. Folded into my own body. I was aching and sore. I needed a douche of disinfectant. Some cream. This isn't the first time. It won't be the last. And I don't report it because I can't stand the leers and the jeers and fears of the police. And I can't stand the assumption that somehow I am the one at fault. And if I am not at fault, then why didn't I put up a fight? [...] And I don't say, is this the price I have to pay for...? For... for what? To be who I am? (p. 244)

Quan Ry torna a casa, plora al llit i conclou que la seva existència està subjectada inherentment a les exigències dissidents i corpo-reals del gènere i la sexualitat i, conseqüentment, de la violència rebuda: "The tears make my knees wet as I sit with my face on my legs as small as I can make myself. Make myself. This is who I am." (p. 244). Ell es fa a ell mateix tot i les conseqüències externes d'aquesta rematerialització. Però aquesta acceptació del terror no és passiva ni conformista. Ry no es rendeix al sistema d'opressió sinó que el considera la base del creixement posthumà i la projecció del futur. 'This is who I am' fa referència a 'Make myself', una forma de des/rematerialitzar-se des de la identitat que pateix però alhora lluita. Cal rendir la identitat per raó dels discursos opressors? Ry ha construït la seva identitat, de la que se sent plenament orgullós i còmode i no pot deslligar-se d'ella. No pot abandonar-la.

Amb l'afirmació "Make myself. This is who I am." (p. 244), Ry reivindica la seva desmaterialització inicial amb la qual ha hagut de desfer-se de la seva biologia natal i performativa per fer ús de la biotecnologia i així poder produir un futur, que si bé en aquest cas és personal, és posthumà i s'allunya de l'androcentrisme. A "Manifesto cíborg" (1983/2023), Donna Haraway explica que en la postmodernitat els subjectes ens hem tornat

cíborgs, és a dir “quimeres, híbrids teoritzats i fabricats de màquina i organisme.” En altres paraules, prenem tant la matèria com les capacitats d'esdevenir funcionals per a la construcció subjectiva (p. 239). Vivim, doncs, en un assemblatge noumaterialista on nosaltresens organitzem mitjançant les nostres cèl·lules, òrgans i teixits en relació amb els avenços (bio)tecnològics, farmacèutics, informàtics, etc.

Per a Haraway (1983/2023), la constitució cíborg combina la “matèria de ficció” amb “l'experiència viscuda” especialment en la història social i política de la dona en el sistema patriarcal (p. 238). Ry Shelley és doncs una representació empírica del cíborg contemporani: ha combinat la seva experiència biogràfica i biològica, natural i cultural, amb la possibilitat ficcionals d'esdevenir. La seva realitat trans parteix de l'experiència prèvia d'una feminitat dissident, però amb l'ajut interrelacional de la biotecnologia ha aconseguit esdevenir en una subjectivitat més autoafectiva; ha esdevingut postgenèrica (Haraway, p. 240). El protagonista pren valor de la ruptura natura/cultura i es rematerialitza com a cíborg neomaterialista. Des del cos desnaturalitzat no hi ha binarismes d'oposició radical home/dona, humà/inhumà i natura/cultura.

3.2. Crítica a Victor Stein i al transhumanisme radical

Frankissstein elabora una crítica a les voluntats de projecció de futur i aparent millorament tecnològic que opera el transhumanisme dins del pensament posthumà. Victor Stein desitja crear una forma de vida dissident a les nocions d'humà corpo-real a través de l'emancipació total de la ment lluny de les restriccions biològiques i culturals del cos. No obstant això, indica Braidotti (2022), la ideologia del transhumanisme opera en gran part fora de l'ideari posthumà, ja que, aquest corrent de pensament s'apropa en certs aspectes a les idees de la Il·lustració Humanista i androcentrista (Bostrom, 2014). En la perspectiva transhumanista radical de Victor Stein, el signe relacional posthumà es desequilibra: la tecnologia i la humanitat *zoecentrada* no conviuen en espais equivalents; la tecnologia se superposa a la materialitat humana i l'elimina completament. La percepció sensorial del món i de l'altre és erradicada de l'assemblatge. A més, les qualitats dels ideals de Stein supediten exclusivament l'experiència *zoe/geo/tecnocentrada* a la superioritat de l'intel·lecte humà de la Il·lustració i les seves capacitats de generar una vida millor creada per la humanitat i dedicada a ella. Braidotti argumenta que:

El que resulta problemàtic per al feminisme posthumà crític és el miratge transhumanista d'empeltar el posthumà en una visió humanista liberal del jo i sotmetre'l al millorament tecnològic i el

rendiment econòmic. Mentre que el posthumanisme crític abandona la visió individual liberal del subjecte humà, el transhumanisme no només la preserva, sinó que la vol millorar tecnològicament per transformar-la en hipertecnoindividualisme. El feminisme posthumà, en canvi, està a favor dels conjunts heterogenis que integren el subjecte contemporani en una xarxa expansiva de relacions vitals però també gratuïtes entre humans i no-humans. Això sí que representa un “millorament”. (2022, pp. 107-106).

Com hem observat en el capítol 2.5, el transhumanisme s’allunya del feminisme posthumà perquè deixa de banda el punt de partida col·lectiu i relacional que promou el posthumanisme i es centra en l’enaltiment il·lustrat del subjecte individualitzat. Amb això, la causa *zoe*/geo/tecnocentrada és oblidada de l’existència humana. A més, dins de la realitat capitalista, les clares diferències en recursos econòmics i accés a les oportunitats mèdiques i tecnològiques torna el transhumanisme en una política de millorament exclusiva per la classe alta. Es defensen, doncs, els sistemes i discursos de “discriminació, exclusió i desqualificació” (Braidotti, 2013) i de “relegació” (Wynter, 2015). A “Can the humanities become post-human? Interview with Rosi Braidotti”, amb Cosetta Veronese, es reflexiona que “a posthuman ethics for a non-unitary subject proposes an enlarged sense of inter-connection between self and others, including the nonhuman or “earth” others, by removing the obstacle of self-centred individualism” (2015, p. 99).

Per contra, els subjectes trans busquen noves formes corpòries d’esdevenir fora de la normativitat mitjançant modificacions bioquímiques, quirúrgiques o tecnològiques (Preciado, 2008). Tot i això, aquestes modificacions s’apropen a l’ideal racional de la Il·lustració (Braidotti, 2022, p. 67). Però el que diferencia la voluntat de modificació dels subjectes transsexuals del pensament transhumanista és el fet que el primer grup, ja que està adscrit socialment a la política de localitzacions, sí que considera majoritàriament l’altre i la seva materialitat dins del pla de projecció de futur i entén com a essencial l’existència humana sí orgànica a causa del fet que aquesta incrementa el sentiment empàtic i afectiu amb el conjunt relacional de la *zoe*. Com argumenten Requena-Pelegrí i López-Sánchez, Ry es torna el millor exemple transhumanista per als personatges de l’obra. L’existència cibernètica del protagonista obre les possibilitats de millorament de l’espècie humana per garantir una millor existència individual però que sí repercuteix al col·lectiu tant LGTBIQ+ com posthumà. Com també argumento en aquest treball, “Ry’s position on corporeality takes the body as a central site in the construction of freedom and struggle” (Requena-Pelegrí, López-Sánchez, 2023, p. 134). Les múltiples possibilitats del transhumanisme deixen obertes moltes portes d’interpretació: “Transhumanism means different things to different people; smart implants,

genetic modification, prosthetic enhancement, even the chance to live forever as brain emulation.” (Winterson, 2019, p. 104). És per això que molts aspectes de l’ètica transhumanista s’entenen dins de la posthumanista, però se separa en altres interpretacions. En termes narratius, *Frankissstein* simbolitza la dicotomia pertinença/separació de l’ètica *H+* en el feminisme posthumà a través de l’enamorament entre els personatges representatius de cada política: Ry i Victor s’enamoren tot i que els seus ideals xoquen en certs aspectes.

Victor Stein reprèn les intervencions de Ry i les adopta dins de l’ideal racional de l’Humanisme Il·lustrat admirant les seves capacitats d’autocreació corporal: “And you, Ry, gorgeous boy/girl, whatever you are, you had a sex change. You chose to intervene in your own evolution. You accelerated your portfolio of possibilities. That attracts me. How could it not? You are both exotic and real. The here and now and the harbinger of the future.” (Winterson, 2019, p. 154). Sota la mirada de Victor, el protagonista es transforma en un experiment exòtic més que en una persona. Es fa referència al caràcter cíborg d’en Ry en la seva fusió entre realitat i ficció, entre experiència i possibilitat virtual, com a un aspecte de millorament de la subjectivitat, però es tracta des d’una perspectiva altament Humanista i que no entén del tot bé la seva posició en el col·lectiu LGTBIQ+.

Però el transhumanisme radical de Victor Stein demana l’emancipació total de l’intel·lecte fora de les limitacions del cos sobre l’eternitat futurista desitjada. El científic declara repetidament que: “Alternatively, because biology is limited, we abolish death, at least for some people, by uploading our minds out of their biological beginnings. [...] What if we had been able to free [Stephen Hawking’s] mind?” (p. 114), “From my perspective, said Victor, the body can be understood as a life support system for the brain.” (p. 184). Des d’aquest punt de vista, Stein planteja una utopia cap a l’eternitat en la que, sense el fet orgànic i l’assemblatge corpo-real, la humanitat pot arribar al seu punt més àlgid. Tanmateix, es deixa de banda els símbols empírics de la humanitat transmesos a partir dels sentits i de l’empirisme carnal.

A partir d’aquest xoc entre ideals, *Frankissstein* debat repetidament on resideix l’essència humana. Si bé la ciència està dibuixant noves formes de corporeïtat humana viva (Preciado, 2019, p. 36), cal delimitar els extrems que dilueixen la matèria orgànica sota els avenços tecnològics. Amb tot, és evident per Ry que el gènere sota discurs binari no ha estat eficient per a les expectatives de subjectivitat dels subjectes dissidents, però el protagonista no cerca una vida sense identificar-se amb ambdós gèneres i sense l’experiència de la sexualitat, el sexe i el trauma. La proposta transhumanista esborra aquestes condicions amb la voluntat d’erradicar els discursos polititzats: “Si, de fet, no hi ha subjectes llavors no hi ha necessitat

d'anàlisi de les relacions de poder orientades al gènere, raça, la classe social o l'edat. Aquests temes han caigut de l'agenda científica perquè estan excessivament polititzats.” (Braidotti, 2020, p. 85). Des de la visió utòpica de Stein: “The world I imagine, the world that AI will make possible, will not be a world of labels - and that includes binaries like male and female, black and white, rich and poor. There will be no division between head and heart, between what I feel and what I think” (Winterson, p. 81).

En alguns aspectes, Victor s'adscriu a l'ètica posthumanista. En la seva xerrada, explica

If data is the input and the rest is processing, then humans aren't so special after all.

And is that so terrible a piece of knowledge? Perhaps it comes as a relief. We haven't been wonderful as Masters of the Universe, haven't we? Climate change, mass extinction of fauna and flora, destruction of habitat and wilderness, atmospheric pollution, failure to control population, extraordinary brutality, the daily stupidity of our childish feelings...

[...]

Victor continues, And science, remember, tries to deal in realities, not magical thinking. Science is no longer convinced that *Homo sapiens* is a special case. (pp. 78, 79)

Hi ha indicis de postantropocentrisme i referències explícites a una de les principals preocupacions del posthumanisme: la sisena extinció. A més, parla dels procediments Humanistes i antropocentristes que no han tingut en compte el medi ambient per al desenvolupament exclusiu de la humanitat. No obstant això, a mesura que avança la novel·la i en Victor no necessita ocultar les seves intencions macabres, oblida la voluntat de treballar per un planeta millor: “We cannot live indefinitely in human form on this earth, and the only way we can seriously colonise space is by not being in a human form.” (p. 282). L'humà es posiciona com a subjecte central de l'univers amb voluntats colonials heretades de la Il·lustració. No parlem, doncs, d'un projecte posthumà sinó d'un superhumà (Braidotti, 2020, p. 90).

El llibre *Más (que) humanos* (Lara, Francisco i Savulescu, Julian (eds.), 2021) explica a mode d'introducció les implicacions ètiques de les millores transhumanistes en l'essència humana. S'argumenta que es pot entendre el resultat de les millores com a un projecte d'*Homo excelsior* gràcies a l'adquisició de potencials il·limitats (p. 16). Aquest és el projecte de Stein: “We're not waiting for Mother Nature any more. We all have to grow up. Even an entire species has to grow up. It's not survival of the fittest - it's survival of the smartest. We are the smartest. No other species can tinker with its own destiny. (Winterson, 2019, p. 154).

Recordem que en una cita anterior, Victor assegura que “Science is no longer convinced that Homo sapiens is a special case.” (p. 79).

Salvador Macip analitza la condició humana sota els criteris d'excepcionalitat evolutiva i posa en dubte l'ideal Humanista del transhumanisme. En el seu llibre *¿Què ens fa humans?* (2022), qüestiona l'enaltiment de la genètica, consciència i intel·ligència humana com a centre racional del món. Quant a la genètica, els humans compartim un 99% de semblança en el genoma amb la resta de mamífers. Aquest escàs 1% restant hauria de definir la humanitat (p. 22). Sobre la consciència, tot i que és evident que és molt potent en la raça humana, el seu punt d'origen en l'evolució és tan incert, que podríem considerar que alguns animals ja comencen a tenir indicis de posseir-ne; el debat filosòfic i científic contemporani encara no ha pogut resoldre aquesta pregunta (p. 37-40). La intel·ligència, diu Macip, no és una característica prou específica per a encapsular-la dintre de la definició d'essència humana, ja que molts animals també en posseeixen en aspectes diferents (p. 59-62). En el mateix llibre, però, el metge, investigador i escriptor proposa el biohumanisme¹⁴ racionalista per “entendre millor l'ésser humà i les seves estructures socials i, després trobar una manera de fer-les progressar incentivament l'estat de benestar i la igualtat social.” (p. 13). Considera que la ciència és el punt central per poder aconseguir aquesta societat sense desigualtat. Però en una entrevista per la Universitat de València (Macip, 2021), Macip alerta de les possibilitats d'incrementar la desigualtat per part del transhumanisme i de les seves possibles perversions ètiques: per exemple, ja que el H+ parla de “millorar” no de “curar malalties”, aquestes millores poden ser purament subjectives i discriminatòries. Per exemple, poden intentar millorar els nostres fills i filles i dotant-los d'ulls blaus i cabells rossos. El seu pensament pren algunes consideracions del posthumanisme crític juntament amb l'admiració científica del transhumanisme. Aquesta ètica és denominada “posthumanisme especulatiu” (Sterling, 2012; Roden 2014, 2018).

El “posthumanisme especulatiu” defensa, igual que ho fa el transhumanisme, que la tecnologia pot ajudar a millor la humanitat, però també critica, com el posthumanisme crític, que aquests milloraments poden generar una humanitat aliena: “[Speculative Posthumanism] is not a normative claim about how the world ought to be but a metaphysical claim about what it could contain. For speculative posthumanists, posthumans are technologically engendered beings that are no longer human.” (Roden, 2014, p. 9). Ry Shelley es pot

¹⁴ En les seves paraules, també en una nota al peu: “La paraula *humanisme* s'ha fet servir per a molts conceptes diferents. En aquest llibre el definirem com el moviment que, posant l'ésser humà al centre, intenta entendre el món on vivim i promoure societats millor i més justes per a tothom.” (p. 12). És veritat que es posiciona en un cert antropocentrisme, ho fa des d'un punt de vista no excepcionalista i buscant la igualtat social.

adscriure a aquest pensament en tant que ell contempla un futur possible en el qual la tecnologia ajuda a garantir un futur millor per a l'espècie humana, per l'ecosistema i la fauna i flora, però veu la proposta de Stein com un projecte de completa destrucció de la condició (post)humana. Ell entén aquesta condició actual com un fet merament dependent de la biologia, de la materialització orgànica del cos: "Death is organ failure due to disease, injury, trauma or old age. Biological death marks the end of biological life." (p. 186). Ry sosté que el que el científic busca és la fi de la mort i, per tant, un distanciament del concepte "vida" *per se* (*ídem*). Però Stein respon que la proposta es basa en una prolongació de la vida. Si, segons les seves paraules, la humanitat no és res més que informació intangible i desmaterialitzada, el cos esdevé un element secundari i si més no prescindible.

Preciado extreu la somateca de la biopolítica de Michel Foucault en el que el filòsof francès descriu les manifestacions de poder estatal modernes que ja no només controlen les accions dels individus sinó també els aspectes mateixos de la vida, com a idea filosòfica i concepte, que es relacionen amb la materialització dels cossos i la seva subjectivitat (Foucault, 1978-1979). La salut pública, l'educació, la biotecnologia, etc. són instruments erigits pel poder que controla els individus exclusivament materialitzats:

[T]he body is [...] directly involved in a political field; power relations have an immediate hold upon it; they invest it, mark it, train it, torture it, force it to carry out tasks, to perform ceremonies, to emit signs. [...] power is not exercised simply as an obligation or a prohibition on those who 'do not have it'; it invests them, is transmitted by them and through them; it exerts pressure upon them, just as they themselves, in their struggle against it, resist the grip it has on them. (Foucault, 1975, pp. 34-35).

Victor Stein critica el fet orgànic i biològic perquè en ell es vessen les problemàtiques mèdiques i els discursos polítics i, per extensió, de gènere, sexe i sexualitat. Però si aquests discursos ataquen directament les manifestacions biològiques dels organismes, només aquests poden combatre'ls. El cos, explica Judith Butler, conté de forma relacional el sexe i el gènere (fet que dialoga amb l'assemblatge de DeLanda) i, per tant, la materialització dels subjectes és essencial per performar els discursos de gènere, sexe i sexualitat i definir les nostres identitats humanes dins o fora de la normativitat (1993). Però, com Karen Barad argumenta a *Meeting the Universe Halfway* (2007), la perspectiva que pren Butler sobre la materialització posiciona la matèria en un punt de partida passiu i estrictament determinat pels discursos. La filosofia noumaterialista respon al gir lingüístic del construccionisme gènere/sexe i, tot i que entén les repercussions positives d'aquestes consideracions, critica com Butler posiciona el fet material geràrquicament per sota dels discursos de construcció de gènere, sexe, raça, etc.

Quant al sexe, Braidotti indica que no es tracta d'una construcció absolutament discursiva sinó que “tots dos[, matèria i discurs,] són punts en una dimensió paral·lela que comporta un conjunt continu de variacions dels cossos, desafiant el dualisme entre el que és natural i el que és cultural i configurant variacions entre si.” (2022, p. 291). A més, la sexualitat existeix com una “força ontològica anterior” que preexisteix als codis socials de la heterosexualitat obligatòria i el binarisme femení/masculí.

Recordem la cita de Karen Barad “We don't obtain knowledge by standing outside the world; we know because we are *of* the world. We are part of the world in its differential becoming.” (2007, p. 185). Sota el pensament noumaterialista i feminista posthumà, cal tenir una consciència de pertinència *zoe*/geo/tecnocentrada per poder realitzar pràctiques onto-epistemològiques. Per tant, la materialització empírica és essencial per poder generar un coneixement en relació amb els *phenomena* materials-discursius. Els processos epistemològics, per tant, necessiten una materialitat i un discurs per poder ser generats. Sense una de les dues condicions, les relacions intra-actives del *phenomena*, en aquest cas corpo-reals, no són possibles: “To exclude emergence of the “human” along with the realm of nature and sequester him or her in the realm of culture is not only to install the nature-culture divide in the foundations of the theory but to forgo the possibility of understanding how this boundary gets drawn. (*idem*, p. 339). Braidotti recorda que sense un subjecte encarnat no hi ha necessitat d'analitzar les relacions de poder en vers la raça, el gènere, l'edat o la classe social (2020, p. 85), fet al qual el transhumanisme de Victor Stein s'hi adscriu. Però, com també indica Braidotti (*idem*), aquests aspectes estan altament polititzats i, per tant, no entren dins l'agenda científica.

L'emancipació ontològica del moviment *H+* radical que proposa Victor Stein escapa, per una banda, de la política (feminista) posthumana en tant que perpetua estructures de discriminació i explotació capitalista que a més deixa de banda les voluntats afirmatives *zoe*/geo/tecnocentrades i, per l'altra banda, representa una destrucció de la filosofia ontològica, epistemològica i ètica noumaterialista que trenca amb els binaris natura/cultura, entre d'altres. Els processos de coneixement agenciats no són possibles de forma bidireccional: si l'individu no té matèria, aquest no pot generar coneixement ni pasivament ni activa. Tot i que el noumaterialisme defineix tots els processos com *phenomena* generats per la matèria-discurs, deixar de banda els fets corpo-reals dels subjectes humans produeix la completa negligència de les pràctiques afectives i empàtiques interrelacionats. Rosi Braidotti recorda que, en la perspectiva del noumaterialisme, “el subjecte encarnat és carn activada per les ones de desig i l'efecte de codis genètics que es despleguen, i està format per les relacions

socials. El subjecte de carn i ossos és alhora materialitat bruta i sociabilitat significada, però els cossos són sobretot afectius i relacionals.” (2022, p. 176).

Victor Stein entén el cos com a un vessant únic i passiu dels discursos de gènere, sexualitat, sexe i raça. Com he elaborat anteriorment, el neomaterialisme reivindica la relació no jeràrquica entre el cos com a matèria i el cos com a discurs. Victor només veu el cos pel seu discurs tot i que Ry Shelley li provoca esperances de futur pel seu estat virtual ontològic.

En termes literaris, aquesta proposta transhumanista provoca noves Monstruositats. En aquest assaig faig servir el terme “fantasmes del futur” per exemplificar les manifestacions no-orgàniques d’una voluntat eternalista que irònicament volen escapar del fet orgànic, però que necessiten una presencialitat i materialització estrictament no-orgànica. Com els fantasmes tradicionals que es manifesten a través d’objectes o de presències intangibles, Victor Stein defensa que, amb la tecnologia vigent no és possible una total desmaterialització de l’intel·lecte i la consciència: “...what I would prefer is to be able to upload myself, that is, upload my consciousness, to a substrate not made of meat. At present, though, that is not an effective way to prolong life because the operation to scan and copy the contents of my brain will kill me” (Winterson, 2019, p. 110).

Ry es pregunta si aquest contingut és també context; és a dir, matèria i discurs units: “You experiences, your circumstances, the time you live in? Consciousness isn’t free-floating; it’s enmeshed.” (*idem*). El protagonista contemporani, així doncs, considera l’experiència vital epistemològica des d’una necessària presència encarnada. No es tracta d’un binari ànima/cos sinó d’una experiència entre aquests dos conceptes intra-relacionada entre ells mateixos. Victor contesta:

That is true, he says, but you know, I believe that the modern diaspora - that so many of us find ourselves somewhere else, migrants of some kind - global, multicultural, less rooted, less dependent on our immediate history of family or country to shape ourselves - all of that is preparing us for a looser and freer understanding of ourselves as content whose context can change. (*idem*)

El científic confon les identitats diaspòriques com una manca d’arrelament contextual que, això no obstant, també defineixen els individus en el cas contrari. Aquesta manca, des de la seva perspectiva, és un pas enfront per l’erradicació d’un discurs i presència física que “deforma” les nostres existències. Contràriament, aquestes característiques diaspòriques poden ser considerades noves formes discursives i de construcció d’identitat que trenquen amb les nocions de nacionalisme i arrelament Il·lustrats.

La reconfiguració material però no orgànica d'aquesta proposta permet una experiència de la realitat present, però no corpo-real, fet que com argumentaré més endavant, aliena el subjecte de la (post)humanitat. Victor identifica una capacitat auto-reguladora d'aquesta nova matèria en què l'intel·lecte dels individus pot ser descarregada i apropa aquests nous (no)organismes a les manifestacions fantasmals: "Once out of the body you will be able to choose any form you like, and change it as soft as you like. Animal, vegetable, mineral. [...] We have always known that we are not limited to the shape we inhabit." (p. 115). Tot i que pot semblar que la política *zoe*/geo/tecnocentrada és present, la matèria no-humana és tractada com un lloc posseït per la consciència mentre que la "humanitat" perd la seva forma material. El discurs es vessa en una matèria que no ha experimentat els discursos que ha viscut la humanitat.

Els efectes en creació de Monstruositat contemporània que genera el transhumanisme són anatomies sense subjectivitat, és a dir, cossos humans que no s'identifiquen amb cap persona i són, per tant, desposseïts de cap possible relació afectiva. Però també produeixen noves manifestacions fantasmals que perpetuen la violència en totes les seves possibles representacions.

Per una banda, Winterson reivindica la biologia humana com a matèria essencial per a l'enteniment de les nostres existències humanes i, per tant, compassives i afectives. En el moment en què els subjectes perden aquest fet biològic (les seves anatomies) la matèria desapareix i només queda el discurs. Segons el noumaterialisme, que parla des de perspectives posthumanistes, la realitat s'entén a partir de la destrucció del binarisme matèria/discurs (Barad, 2007): les nostres existències humanes no poden ser compreses amb una separació entre el fet discursiu i el fet material. La somateca (Preciado, 2022) defineix la connexió irrompible entre la nostra presència carnal en relació amb el fet ontològic i epistemològic. Els experiments de Victor Stein i els XX-Bots de Ron Lord destaquen la Monstruositat d'aquestes anatomies sense subjectivitat per manca del factor humà que garanteix la relació onto-epistemològica i afectiva de la matèria-discurs.

Per una altra banda, la voluntat de desposseir a la ment humana d'un cos i transportar-la a una matèria no corpòria, volàtil i intangible, genera, per contra, entitats similars a fantasmes moderns com els que apareixen al relat "App-arition" (2023) de la mateixa Winterson. En aquest relat, la ment del marit de la protagonista, que ha mort, és duplicada sense anatomia en un aplicatiu mòbil per poder garantir un cert sentit d'eternitat a la seva relació. No obstant això, mitjançant aquest aplicatiu, el marit, que resulta ser un abusador masclista, aconsegueix perpetuar la violència de gènere de la que la protagonista

havia pogut fugir gràcies a la seva mort. La proposta de Winterson a “App-arition” exemplifica els problemes de negar la mort humana i escapar de la fugacitat del nostre fet biològic: l’eternitat no és només per aquells que lluiten per la pau i la igualtat, sinó que pot generar fantasmes d’aquells que perpetuen la violència.

Al capítol 3.4 exploraré la importància de l’experiència encarnada “humana” dins de la política feminista posthumana i noumaterialista en contra de les propostes radicals del moviment *H+*. L’*agential realism* de Barad, juntament amb l’empirisme carnal i sensorial d’una experiència de la realitat corpo/real són conceptes claus per a generar una consciència intra-relacionada amb la matèria de forma ontològica i epistemològica. El “problema” de la finitud orgànica del cos i les propostes de *Frankissstein* per la preservació de l’intel·lecte i la consciència i, per tant, una certa garantia d’eternitat en vers els *H+* seran exposades al capítol 3.5.

3.3. Ron Lord i l’abús del cos objectificat

El personatge de Ron Lord s’identifica amb els efectes secundaris de la política transhumanista. Funciona, així doncs, com la impressió en negatiu de les conseqüències de l’existència de cossos robòtics sense subjectivitat. Si bé el transhumanisme de Victor Stein proposa un intel·lecte sense cos, els XX-Bots de Ron Lord es defineixen com a cossos/anatomies sense subjectivitat perquè són cossos sense ingel·lecte.

Aquests XX-Bots són cossos robòtics destinats al plaer sexual abusi dels homes: són cossos únicament femenins amb la funció de satisfer les necessitats d’aquest abús sexual mitjançant estratègies tecnològiques. Aquests robots no tenen nom i han estat fabricats amb l’excusa de proporcionar als homes (cis i heterosexuals) una figura feminitzada en la qual es poden satisfer les seves fantasies sexuals per molt violentes que puguin ser sense cap conseqüència moral o fins i tot jurídica. El rostre d’aquests robots no defineix cap subjectivitat; fet que permet deslligar el cos de cap signe d’humanitat. Dins de la novel·la, la violència cap aquests robots sembla ser justificada gràcies a aquesta desvinculació:

A lot of the XX-BOTs get their faces bashed in. Get thrown at the wall or something. I seriously thought about a detachable nose at one time. You can change the face yourself on some of them, but it’s fiddly, and I think buying a spare head to start with is a better idea. Sex can get a bit rough, can’t it? I don’t judge. (Winterson, 2019, p. 51)

La figura del cos femení és explotat i capitalitzat: Ron Lord crea un mercat, una “franquícia” de robots sexuals que s’adapten a les fantasies dels usuaris. Dissenya un robot plegable per a

poder ser transportat, un altre “Vintage” dels anys 60 i 70 ple de clixés sexistes: “There’s even a 70s feminist version with no bra, messy hair and a dildo for anal play. Yeah! Clever! She gets to fuck you!” (*idem*, p. 47). A més, Ron Lord argumenta que degut a la naturalesa no orgànica i sense subjectivitat dels seus XX-Bots, no pot haver robots menors d’edat i, per tant, l’abús sexual a robots que imiten cossos de menors no pot ser considerat pederastia:

there’s no such thing as underage sex when it’s a bot. I mean, there’s no can’t do it till you’re sixteen or whatever, so we get some schoolkids wanting a try - yeah, boys, ‘course it’s boys - and I reckon it’s better than sticking it up some girls who’s dry as sandpaper and doesn’t fancy you. (*idem*, pp. 47-48)

Ron Lord permet una realitat que perpètua l’abús sexual gràcies a la desposseïció de la subjectivitat femenina d’aquests cossos; si bé en el pla biològic i orgànic aquest abús és reprimit, l’abús del material, per molt que aquest s’assembli a un cos amb subjectivitat, es manté en un pla d’alegalitat i permissió social en la novel·la.

Els XX-Bots, però, no són el que Donna Haraway denomina “ciborg”. Segons Haraway (1983/2023), aquests son “un organismo cibernético, un híbrido de máquina y organismo, una criatura de realidad social y también de ficción. La realidad social son relaciones vividas, nuestra construcción política más importante, una ficción que cambia el mundo” (p. 238). Els ciborgs de Haraway necessiten una experiència social que només es pot aconseguir amb una subjectivitat material i discursiva. La presència material no ha de ser explícitament i originalment orgànica, com no ho és el cos de Ry Shelley, però aquests cossos ciborgs posthumans sí que necessiten el discurs de subjectivitat que manquen els XX-Bots. El ciborg, així doncs, és considerat pels estudis posthumans com una monstruositat humanitzada, és a dir, una entitat històricament alienada però inscrita socialment ja no com a aterridora sinó com a afectiva pels discursos feministes. Per contra, els robots de Ron Lord són objectificacions de l’abús sexual en vers els cossos femenins: una representació del menyspreu material i orgànic del transhumanisme.

A més, els robots de Ron Lord impliquen un deslligament radical de l’acte sexual com a signe afectiu entre humans. Com veurem en el capítol següent, per a Mery i Ry el sexe és entès com una mostra corpo-real de comprensió de l’altre dins del cercle intra-relacionat entre matèria i discurs. L’organisme (com a matèria biològica) produeix plaer, gràcies també als discursos històrics personals que ha desenvolupat la seva experiència empírico-carnal en el món. En altres paraules, la presència en la realitat requereix el cos i l’intel·lecte, la representació física i el pensament polític, social, filosòfic; la pràctica sensorial empírica de la

matèria i les identitats de gènere com a discurs. Com assenyala Braidotti, “El cos i la ment no estan en oposició binària, ni tampoc hi ha una relació causal entre els dos. És més aviat una qüestió de ressonàncies productives entre si” (2022, p. 189). Els XX-Bots, així doncs, generen aquest binarisme del qual el posthumanisme i el noumaterialisme volen trencar. Hi ha una clara separació entre el cos i la ment a causa de la creació de cossos desposseïts de poder afectiu, però que, no obstant això, estan destinats a donar plaer sexual. Aquesta absència d’humanitat objectifica aquests cossos i posiciona l’acte sexual com un fet no recíproc, no afectiu i conseqüentment abusiu. Quan un dels seus robots s’activa per accident, Ron Lord anima a un dels presents a ficar un dit dins de la boca del XX-Bot:

Vibrates, right? Says Ron, beaming. And that’s just your finger.
And that’s just her mouth.
(Laughter.)
What’s the point of this? I say to Victor. Why are you encouraging him?
Victor shrugs. This is the coming world. When people have nothing to do all day they will have time for a lot more sex.
That isn’t sex, Victor.
I can’t decide with you, Ry, whether you are a Puritan or a Romantic.
I am a human being. (Winterson, 2019, pp. 92-93)

Mentre Ry considera que el sexe no abusiu és un signe d’humanitat, Victor no deixa de banda en cap moment les seves ànsies de projecció cap a un futur transhumanista i defensa que el sexe objectificat i objectificador és el futur inevitable que la tecnologia contemporània garanteix.

Els robots poden imitar discursos humans de forma automàtica i artificial, fet que intenta apropar-se a un signe de possible humanitat cibernètica. Però, si bé aquestes respostes poden distanciar encara més aquests robots d’una suposada i falsa humanitat, la comicitat de les seves interaccions clarament artificials contrasta amb les accions sí deliberades que realitzen els usuaris d’aquests robots. La novel·la emfatitza la ironia dels comentaris automàtics i descontextualitzats com a indicatiu d’error de programació però també com a imatge de la manca d’humanitat d’aquests robots per falta d’adequació discursiva. Per exemple, el robot anomenat “Claire” fa servir les últimes paraules que escolta per generar respostes automàtiques com “SPLIT ME!” o “I TOUCH MYSELF HERE!” (p. 91) en un context no sexual. Però en el moment en què Ron Lord activa el “Visitor Mode”, és a dir, un mode no sexual, el robot canvia la compostura i comenta “HOW WAS YOUR JOURNEY TODAY?” i “HAVE YOU COME FROM AN INSTITUTION?” (p. 92). La manca de context i adequació en la situació fa que els XX-Bots no siguin percebuts com una amenaça o com a Monstres.

Frankissstein es planteja, així doncs, on resideix la veritable Monstruositat: en uns robots sense humanitat, però creats per la humanitat i destinats a l'abús o en aquells usuaris (humans) que recorren a cossos femenins sense voluntat ni identitat per satisfer les seves ànsies de violència i abús?

3.4. L'empirisme carnal i la consideració de la corpo-realitat.

Un cop definides les perspectives polítiques que prenen els personatges en vers el posthumanisme, cal entendre els mètodes amb els quals *Frankissstein* reivindica les experiències i l'empirisme carnal com a fonament necessari per a la condició posthumana a través del noumaterialisme. Es tracta de la presència recurrent dels procediments sensorials transmesos i rebuts pels cossos. El tacte, la vista i l'oïda són les estratègies corpo-reals principals que prenen les veus narratives per comprendre i trobar l'essència humana en aquells personatges que creuen haver perdut la humanitat social i constructiva. Amb aquesta pràctica, els protagonistes poden experimentar empíricament el seu voltant i retrobar-se amb la humanitat postantropocèntrica que forma part de la política i ètica afirmativa del posthumanisme i el noumaterialisme feminista. La simbologia i referències a la calor, l'aigua, les mans, el ritme del batec del cor, entre d'altres, ajuden a poder entendre la realitat que viuen els protagonistes. La configuració del real és, així doncs, dependent de la presència testimonial activa i passiva de la matèria en el món sensorial, fet que argumenta en contra dels ideals immaterials de Victor Stein i de l'abús material de Ron Lord. Tot i que desglossaré aquestes estratègies sensorials de forma separada, les configuracions onto-epistemològiques d'aquestes es desenvolupen en relació entre elles.

El *leitmotiv* de la novel·la és la cita del Sonet LIII de William Shakespeare "What is your substance, whereof are you made, // That millions of strange shadows on you tend?" que ressona en el debat sobre on radica l'existència humana: ¿en la presència i experiència carnal o en una suposada ànima, intel·lecte o esperit independent del cos? Es tracta, potser, d'un equilibri intra-relacional entre les dues. Mary es pregunta "Is this a disordered dream? Is the external world the shadow, while the substance is what we cannot see, or touch, or hear, yet apprehend?" (p. 5).

Els exercicis de reconeixement de l'humà que realitzen Mary i Ry Shelley no han de ser entesos com un enaltiment de la humanitat per sobre dels conjunts relacionals *zoe* ni com una negació de la tecnologia dins de la comprensió posthumana. Més aviat, seguint el pensament del feminisme posthumà i del neomaterialisme, els protagonistes busquen aquells indicis d'humanitat perquè aquesta forma part de la *zoe* d'igual forma que ho fa la natura i la

tecnologia. Quan menciono la “humanitat” dels personatges ho fem considerant aquest terme com a un dels punts clau pel sistema de relacions posthumà: no parlo d’una humanitat normativa ni antropocèntrica, sinó d’un assemblatge discursiu entre els elements naturals, culturals que es genera a partir de la destrucció del binarisme (o/o) natura/cultura i humà/no-humà. A partir d’aquesta perspectiva de la condició humana es pot entendre la condició posthumana.

De fet, en el moment en què la dissolució carnal deguda a la mort o la mateixa renúncia transhumanista a materialitzar les existències s’evidencia, la recerca de l’experiència empírica es manifesta. Quan Victor Stein vol renunciar a la vida material, Ry recorre a la presència anatòmica i els seus signes afectius i materials per a l’experiència humana: “As long as there are no bodies you will need a body. Body parts.” (p. 87). D’igual forma, Mary necessita el cos de Percy, completament i desglossat en parts, per estimar el seu cos i la seva ment¹⁵. El concepte d’assemblatge orgànic, que reuneix tant el material anatòmic i natural com els efectes socials i afectius del cos, es presenta doncs en contra de l’ideari transhumanista que representa Victor Stein i l’abús corporal manifestat per Ron Lord.

A més, l’empirisme carnal garanteix una anatomia amb subjectivitat. No es tracta, doncs, de cossos inquietants els quals són (in)habitats per una intel·ligència artificial i llunyana a les noves descripcions d’humanitat cíborg que presenta *Frankissstein*. Allò que fa (post)humans a aquests cossos és la realització i comprensió d’un subjecte no artificial darrere de la carn, el batec del cor, la calor humana, les mans i les relacions sexuals.

3.4.1. La humitat de la natura i la calor de la carn

Karen Barad, en la seva proposta noumaterialista des del posthumanisme feminista explica que: “Bodies do not simply take their places in the world. They are not simply situated in, or located in, particular environment. Rather, “environments” and “bodies” are intra-actively co-constituted. Bodies (“human,” “environmental” or otherwise) are integral “parts” of, or dynamic reconfigurings of, what is” (2007, p. 170). Per una comprensió òptima de la realitat (humana, natural, discursiva i material), el cos s’ha d’entendre intra-actiu amb l’entorn. En aquest cas, amb la pluja i la calor humana i natural.

El primer capítol de la novel·la obra amb la sentència “*Reality is water soluble*” (p. 1). Durant el primer capítol de l’obra apareixen abundants referències a la qualitat líquida de la realitat percebuda a través de la pell de Mary Shelley: “Our clothes did not dry. [...]”

¹⁵ Aquest desglossament anatòmic és un recurs contra la mort que Winterson ja va utilitzar a *Written on the Body* (1992).

Waterlogged leather. [...] There is mould on my underclothes.” (p. 1). Apareixen paraules com “wet”, “sweated”, “mist”, “rain”, “spongy”, “oozed water” o “puddles” que guarneixen la narració amb el sentit d’una realitat soluble. Al començament del relat, Mary, Percy Shelley, Lord Byron, Polidori i Claire Clairmont estan allotjats a Lake Geneva mentre cau una pluja torrencial, que de fet és una experiència biogràfica de la Mary Shelley no ficcional. La protagonista aprofita l’aïllament per trobar inspiració i reflexionar sobre la novel·la que vol escriure. Mary decideix sortir fora de la casa despallada i experimentar el tacte de la pluja en la seva pell. Sota el tacte de les gotes reflexiona:

I am now above the roofline of the house, the chimneys poking through the damp cloth of steaming resin like the ears of a giant animal. My skin is covered in beads of clear water as though I have been embroidered with water. There is something fine about decorated nakedness. My nipples are like the teats of a rain-god. My pubic hair, always thick, seems like a dark shoal. The rain increases steady as a waterfall and me inside it. My eyelids are drenched. I’m wiping my eyeballs with my fists. (p. 3)

El cos i la natura es tornen un i, conseqüentment, Mary troba la seva humanitat en la relació geocentrada. Sense la pell que rep l’aigua, Mary no existiria com a ella mateixa. Poc després, enmig de l’efecte de difuminació de l’aigua que cau, la narradora creu haver vist la figura que donaria forma a la seva novel·la: “A figure, gigantic, ragged, moving swiftly on the rocks above me, climbing away from me, his back turned to me...” (p. 4). Però la visió no és clara i la protagonista dubta d’haver vist o no la criatura: “Troubled that I had indeed seen a figure, equally troubled that I had imagined him, I made my return to the house.” (*idem*). Gràcies a la pluja, el seu tacte i la difuminació de la seva vista i de l’espai, Mary ha pogut visualitzar presumptament l’ésser que donarà sentit a la seva veu com a escriptora i a la seva humanitat. De fet, Ry contempla la natura i l’aigua com a part anatòmica dels nostres cossos en l’assemblatge orgànic i sentimental: “He holds me close. Like mine, his body is about sixty per cent water. The body is flow. That is, the healthy body is flow.” (p. 161)¹⁶.

Tanmateix, el segon capítol s’introdueix amb “*Reality bends in the heat*.” (p. 25). Si, per una banda, l’aigua i la pluja serveixen per connectar Mary amb la natura i trobar-se amb la bèstia (aquella entitat animal dins d’ella mateixa i de la seva inspiració), l’escalfor projectarà l’essència humana i el desig carnal que només serà possible, igual que en l’experiència

¹⁶ Dintre del feminisme noumaterialista, com apunta Braidotti (2022, pp. 198-199), apareixen moviments com el “hidrofeminisme” (Alaimo, 2017) i el concepte “cossos d’aigua” (Alaimo, 2018, p. 55) que relacionen la naturalesa líquida de la feminitat amb el poder generador de l’aigua. Els elements es combinen amb la materialització del subjecte i tornen aquest individu *zoe*/geo/tecnocentrat en l’assemblatge dissolutiu del binari huma/no-humà i natura/cultura.

humida, des de l'empirisme corpo-real. La calor és el signe humà distintiu contra la fredor o l'escalfor artificial dels robots. El segon capítol continua el debat sobre què ens fa humans enfront la creació de cossos que funcionen d'igual forma que nosaltres i que, a més, són lliures de la finitud carnal de la qual Victor Stein vol fugir.

Els robots de Ron Lord, que també són presentats en aquest capítol, representen la manifestació de cossos sense cor i sense ment però amb una corporeïtat present i empírica per a l'abús del plaer patriarcal. En la novel·la, aquests mai són considerats propers a la humanitat perquè manquen la calor que Ry i Mary Shelley busquen en els seus amants com a signe humà. Quan Mary està al llit llegint les *Metamorfosis* d'Ovidi amb Percy, tot sentint l'escalfor i el cos del seu amant, reflexiona sobre la condició humana a partir de l'adquisició de calor corporal:

I have touched such statues, their cold marble, their serious stone.
And wrapped my arms around one and wondered at the form without
life.

Shelley read out to me from Ovid the story of the sculptor
Pygmalion, who fell in love with the statue he had carved himself. So
deep in love was he with his creation that women were nothing to
him. He prayed the goddess Athena that he might find a living lover
as beautiful as the lifeless form on his bench. That night, he kissed the
lips of the youth he had created. Hardly believing what he felt, he felt
the youth kiss him in return. The cold stone warmth. (p. 60)

L'obra d'art de Pigmalión cobra vida gràcies a la calor i al tacte. La història també explica: "And there was more... Through the food offices of the goddess, the youth took on female form - a double transformation from lifeless to life and from male to female. Pygmalion married her. (*idem*). Gràcies a la calor que ha donat vida a l'estàtua, i per tant l'ha dotat d'una corpo-realitat empírica i conscient, aquesta pot canviar de gènere i sexe; fet que dona suport a l'argument posthumà i el trencament de la distinció natura/cultura.

Mary desitja la calor i no pot comprendre la humanitat (viva i latent) sense aquesta: "The lips are warm after death, said Shelley. Who does not lie beside the beloved all night as the body cools? [...] Who does not tell himself that this is but winter? In the morning surely the sun will come?". Mary respon: "Move him into the sun," (p. 61). Fins i tot en la pèrdua dels seus fills, Mary destaca la manca d'escalfor: "...my beautiful Ca had stopped breathing in my arms. I would not give her up. I held her cooling body to me. What is there to say?" (p. 248).

El transhumanisme radical de Victor Stein atempta contra l'escalfor del cos humà i la percepció de la natura i del món a través de la pell i dels sentits. Victor argumenta que la vida que ell desitja permetrà "Not reproduction. Not economic necessity. Not scarcity. Not

patriarchy. Not gender. Not fear. It could be wonderful!” (p. 159). Però si bé és veritat que, molts dels ideals d’Stein sí coincideixen amb els del feminisme posthumà i la seva ètica afirmativa, l’abolició del gènere de forma radical suposaria una negació de les identitats humanes dins de l’espectre de gènere. En Victor entén el gènere com una problemàtica ontològicament binària. Segons ell, la forma d’acabar amb la violència i amb els discursos normatius de gènere és la seva abolició rotunda i no amb una construcció positiva i social del gènere vist com un espectre en el qual els subjectes poden decidir on identificar-se i produint una política contra el sistema cisheteropatriarcal.

3.4.2. Escoltar: el batec del cor humà

“*Reality is your hand on my heart*” (Winterson, 2019, p. 221). L’experiència real i, per tant, corpo-real, prové també de la percepció sensorial del batec humà. El ritme de les pulsacions no és possible en els XX-BOTs de Ron Lord ni en el futur utòpic de Victor Stein. Max explica que la mort legal és compresa quan el cor para de bategar. El cervell encara segueix actiu uns minuts, potser pensant i conscient, però el cos ja és considerat mort perquè el cor s’ha aturat (p. 223). Amb la suposada mort de Victor Stein, Ry desglossa l’anatomia circulatoria del seu amant. El protagonista descriu la trajectòria de la sang en el cos humà i la constitució anatòmica del cor que considera essencial per a la distinció entre cos viu i cos mort: “The heart begins to beat at day twenty-two in the womb. It never stops. // Until it does.” (p. 337). La presència de la matèria i del conjunt no binari natura/cultura és present aquí en l’assemblatge del batec i el sistema circulatori (natura) i el fet legal de naixement i mort (cultura).

La història explica que després de la mort de Percy Bysshe Shelley¹⁷, Mary es va quedar amb el cor del seu marit que, suposadament, va resistir les flames de la pira que van construir Lord Byron, el poeta Leigh Hunt i el capità Edward John Trelawny per poder cremar el cos del seu amic. Mantenint el seu cor, Mary assegurava preservar el record material d’allò que quedava de Shelley i que, a més, era representatiu de la seva existència naturo-cultural. Per una banda, l’objecte natural que simbolitza la circulació, els batecs i el signe vital i, per l’altra banda, el símbol de l’amor i el desig romàntic.

3.4.3. Tacte i contacte: les mans i l’acte sexual

La forma de percebre la calor, la humitat i el batec és a partir dels sentits, especialment el tacte. Al llarg de la novel·la hi ha constants referències a la necessitat de recórrer al tacte

¹⁷ Tant el poeta no ficcional com el personatge de *Frankissstein*.

simbolitzat mitjançant la sinècdoke per les mans com a forma de comprensió del fet carnal i de la condició de vida humana. A més, les mans no només acosten l'individu a la carn sinó que també generen la pulsio artística i poètica. En el relat de Pigmalio el tacte donava vida a l'estàtua i la imbuia de calor: "I held his hand, so pale and thin and long. That hand on my body, that hand in my hair, that hand feeding me cheese [...], that hand writing out poems. His hand with the ring on his finger that tells the world he is my husband." (Winterson, p. 252). Sota la teoria de l'assemblatge de DeLanda (2006), la constitució orgànica i natural de les mans es relaciona amb el símbol de materialització de l'art i del pensament humà. La volatilitat i la intangibilitat dels pensaments necessita el cos, o una presència física, per poder perdurar en el temps.

Però hi ha un altre element que genera l'apreciació de la humanitat: l'acte sexual. El tacte inevitablement genera contacte i, en el cas dels protagonistes de la novel·la, el sexe ajuda a apropar els individus a la seva consideració del fet carnal: "I was conscious of his body, a warm, wet animal, next to me. I lifted his T-shirt to rub my eyes, feeling the stream of rain down my stomach. When I looked up, Victor was staring at me." (p. 116). Victor es transforma en un animal, en el sentit ampli de la paraula, que genera calor i passió. Fins i tot ell que tant menysprea el cos no pot controlar l'impuls sexual:

He moved nearer. He ran his long fingers down my forehead and over my nose, parted my lips and rubbed my two front teeth, pulled down my lower lip, passed on over the light stubble of my chin and to my non-existent Adam's apple, the dip of my throat, then he spread his hand, thumb and fingers on either side of my collarbone. As though he was scanning me. (p. 119)

Aparentment, Victor Stein sembla renunciar als seus ideals transhumanistes quan s'enamora de Ry Shelley. No obstant això, tot i que sí que abandona inconscientment el sentiment de menyspreu del cos com a recipient de malaltia i mort, se sent atret per la qualitat cíborg d'en Ry no com a símbol d'alliberament del discurs binari sinó com a intent en desenvolupament de la seva esperada emancipació corpo-real (Winterson, p. 298).

Mary abraça al seu nadó quan mor intentant sentir la calor del seu cos. El tacte, dependent evidentment de la presència, és la clau per experimentar la vida. La proposta de Victor assegura una vida que, tot i eterna, no permet ni l'acte sexual ni l'aproximació amorosa i sentimental a través del contacte amb la pell de l'altre. De fet, una de les formes que té Ry de trobar un mínim de raonament humà¹⁸ és apreciant la seva corporalitat amb el tacte i contacte

¹⁸ Entenent aquest "raonament humà" no des del sentit de l'Humanisme Il·lustrat sinó des de l'esperit d'enteniment i empatia amb els altres i d'entrar en raonament i debat pels seus ideals transhumanistes lluny del clixé del "científic boig".

entre els dos que proporciona tant la quotidianitat com l'acte sexual: "His hand on my hip is what he likes. The scent of him is what I like. Forked animal biped. A man who wants to be without his body. And I am holding his body in my left hand." (p. 153). Victor Stein, de la mateixa manera que ho fa Ry, viu el romanç i la seva vida gràcies a la seva sexualitat que, a més, es va distanciant de mica en mica dels rols binaris homosexual/heterosexual. Sense cos no hi ha sexualitat i sense sexualitat no hi ha afecte sexual. Tot i que assegura que "Sex happens in the head." (p. 155), no pot resistir la temptació del desig carnal.

En canvi, Ry sí que viu la seva corpo-realitat a través de l'assemblatge material-discursiu amb la seva sexualitat i fluïdesa de gènere. El protagonista deixa en evidència les dicotomies discursives i ideals del científic quan aquest li pregunta "If the body is provisional, interchangeable, even, why does it matter so much what I am?" (p. 157). Victor no respon. Carlo Rovelli assegura que "Jo soc [...] el meu cos i el que passa al meu cervell i al meu cor, amb tota la immensa i, per a mi, inextricable complexitat." (2014, p. 73). El fet ontològic de la subjectivitat és assemblatge: connexió i complexitat de relacions entre tots els factors de la humanitat present en cos, ment i sentiment. Quan Ry i Mary toquen els seus amants, no perceben només el fet material sinó que senten el gènere, sexe i sexualitat. Les mans manifesten el sentit del tacte, però tot el cos, quant a ànima engarjolada per la pell i la seva sensibilitat, com considera en Victor, potència la percepció empírica de l'altre i, per tant, empatitza amb la seva realitat natural i cultural. Tant Mary com Ry s'enamoren del Percy i de Victor respectivament no només pel seu intel·lecte brillant i els seus objectius sinó per la seva presència orgànica i relacional. Ambdós protagonistes valoren la carnalitat sentida i observada perquè en ella troben el caliu humà, el batec rítmic antònim a la mort, el desig i el plaer sexual que una vida eterna, però desmaterialitzada no permet.

Un dels experiments de Victor Stein consisteix en la creació de mans humanes desposseïdes de la resta del cos que es mouen com aranyes. Aquestes mans Monstruoses són desmembraments que tallen amb la relació part/tot dels membres amputats. Aquestes, que tenebrosament recorden a aranyes, manquen d'un cos i, per tant, d'un sentit d'humanitat. Quan les veus protagonistes observen les mans dels estimats, aquestes parts del cos remetent a la totalitat humana dels subjectes observats i tocats. Les mans esdevenen una sinècdope de l'extensió materialitzada i intel·lectual de la persona a qui pertanyen: la part permet imaginar el tot. Contràriament, la presència d'un òrgan aïllat no permet la comprensió de l'afecte de la seva totalitat humana. És per això que entenem que la veritable Monstruositat no resideix, per exemple, en el gènere no binari de Ry Shelley, sinó en els cossos que no responen a la corpo-realitat.

El terme *uncanny* ha estat estudiat per filòsofs, psicòlegs i teòrics com Ernst Jentsch, Sigmund Freud o Julia Kristeva. Prenc, però, el concepte de *uncanny valley* (“vall inquietant” en català) primerament introduït pel roboticista Masahiro Mori (1970). El concepte defineix el sentiment d’incomoditat i rebuig a aquelles rèpliques antropomòrfiques (presents, per exemple, en la robòtica) que s’apropen a certa aparença humana però que no es comporten com a tal per la seva naturalesa material i artificial. A partir d’aquí es genera el terror que sentim per aquells Monstres que, tot i que mantenen cert índex d’humanitat, s’allunyen de les expectatives de comportament humà: zombis, andròides, etc. Quan Victor Stein presenta les mans sense cos, es produeixen els mateixos efectes descrits pel vall inquietant perquè, tot i que el protagonista veu un símbol d’humanitat, una mà, aquesta no respon a l’horitzó d’expectatives i moviments que relacionem a les mans. A més, tot i que les mans representen el sentit del tacte, aquestes mans Monstruoses i aïllades de la corpo-realitat no poden entendre ni processar la humanitat a través d’aquest sentit. És, doncs, un tacte aliè, estrany; no tenen potència afectiva.

Pel que fa als robots de Ron Lord, si bé aquests sí que són materialment presents en la realitat tangible, a aquests els hi manca l’esperit/intel·lecte/ànima/consciència. Poden imitar artificialment l’escalfor humana i fins i tot el discurs, però a causa del fet que aquest últim és una programació causa-conseqüència artificial, l’essència humana no és present. Com he mencionat anteriorment, la corpo-realitat no pot existir sense els factors intangibles de la ment. La passió volcada als XX-BOTs és abusiva, violenta i descontrolada: patriarcal. No es basa en l’afecte, el respecte i l’empatia en vers l’altre perquè es tracta d’un material i no d’una matèria sentint. Per exemple, quan Ry debat amb Victor sobre l’experiència eternalista no-orgànica i futurista que proposa el seu transhumanisme, el protagonista relaciona la possibilitat d’uns subjectes-robot sense ànima i cor que podrien conviure amb nosaltres que proposa en Victor amb els Sexbots d’en Ron Lord (Winterson, p. 150). Com a individu conscient de la seva classe, dins de la política de localitzacions i subjecte cibernètic dissident, en Ry coneix les conseqüències de tenir una existència orgànica però, tot i això, ser considerat un subjecte sense humanitat i tem per l’explotació d’aquests en benefici de la productivitat capitalista. Una nova definició d’humanitat genera, per contra, un replantejament de les noves monstruositats a la contemporaneïtat tecnològica i científica. Els Monstres contemporanis de *Frankenstein* són anatomies sense subjectivitat: records físics d’humanitat però que han perdut l’afecte i el producte humà d’afecció i amor. Les mans sense cos ja no són mans, són memòria de cadàvers que es mouen buscant una vida després de la mort, són mans de ningú. Els XX-BOTs, imiten artificialment el calor i la naturalesa humana però en la seva pretensió

hi resideix la Monstruositat, un distanciament d'allò que s'espera d'una anatomia però que, per manca d'una subjectivitat, es torna similar a un objecte posseït.

3.4.4. Vista: observar el cos de l'altre

Però per entendre i completar els efectes sensorials i emotius del tacte, les veus narratives de *Frankissstein* complementen el contacte amb la percepció visual de l'altre i la seva corpo-realitat. El patiment i les il·lusions humanes també necessiten ser vistes: les cicatrius d'en Ry, les mans d'en Victor, etc. El gènere fluid d'en Ry pertany a la seva corporeïtat i a la seva identitat mental ja que aquestes estan intra-relacionades. Tot i que el seu amant vulgui desfer-se d'una etiqueta de la seva sexualitat, ell també viu l'experiència humana gràcies a ella. Segons John Berger, quan ens enamorem, la visió de l'altre ens dota d'una plenitud que les paraules no poden descriure. Només l'acte sexual ho pot fer entendre temporalment (1972, p. 8). La visió d'una realitat ontològica i epistemològica, material i discrusiva, forma part del fet romàntic intra-actiu.

A causa del transhumanisme radical, el protagonista desdibuixa la figura de l'amant i, per extensió, la seva humanitat: "Sometimes when I look at Victor his face blurs. I realise it is my vision that must be blurring, because people's faces don't blur... but it is though he is disappearing. Perhaps I am superimposing onto his body his state of mind." (p. 197). Mitjançant les focalitzacions de les veus protagonistes, al llarg de la novel·la percebem la humanitat dels personatges i especialment dels amants Victor Stein i Percy Shelley per la visió que tenim d'ells des de la mirada dels protagonistes: "I watched his eyes, dark, mesmerised, the glowing part of him. I fell forward in the throb of it, my body on top of his. He spun me over and went inside me, his forearms on either side of my shoulders, his head in my neck." (p. 121). Els sentits es reuneixen per poder entendre l'altre i per generar connexions entre humans o bé mitjançant l'acte sexual o per les relacions no sexualitzades: "Last night I sat up late with Shelley. He had removed his clothes but for his shirt. The whiteness of him glistened in the moonlight. The male body is the perfect form, I believe. And such is the travesty of my monster. In proportion but monstrous." (p. 128). Però aquestes apreciacions no són unidireccionals: Victor Stein també aprecia ser observat: "I watched him talk. I love to watch him talk. He likes to be watched. He's a showman." (p. 152). La seva presència és necessària per a que ell pugui percebre les relacions humanes, l'afecte i la seva sexualitat. Com he mencionat anteriorment, la proposta transhumanista d'en Victor busca emancipar-se del fet orgànic per poder deslliurar-se dels discursos perquè considera que aquests últims han estat creats per conseqüència del cos. No obstant això, en termes

noumaterialistes, ens enfrontem davant d'un assemblatge corpo-real inseparable que pren com a mesura l'empirisme carnal i, per tant, la presència *dins* el món. Ens trobem en una destrucció del binari actiu/passiu. El cos, presencial i entès com un assemblatge rep coneixement i produeix coneixement. La matèria actua i els discursos actuen en els cossos dels altres, en els nostres i viceversa.

3.5. La resistència temporal de l'art contra la "utopia" transhumanista per l'eternitat

L'empirisme carnal només funciona gràcies a la projecció materialitzada del subjecte i amb les càrregues de gènere, sexualitat, raça, classe, etc. Quines són, doncs, les claus per una eternitat feminista posthumana que debat amb els ideals transhumanistes? Per descomptat, l'eternitat material és, de moment, inassolible. Però hi ha altres formes de mantenir la perduració de l'intel·lecte humà, tan apreciat per Victor Stein, sense desitjar l'experiència empírica d'aquesta eternitat. En altres paraules, la forma de transgredir la temporalitat i l'experiència finita que ara mateix es pot assolir i que manté les identitats de gènere, raça, sexualitat i sexe, no permet una experiència progressiva de la identitat però sí el manteniment del producte humà: l'art i la cultura.

Les manifestacions artístiques (pintura, literatura, escultura, etc.), entre altres representacions naturo-culturals (recerca, avenços tecnològics, etc.), permeten garantir el pensament humà, individual o col·lectiu en el projecte de transgressió de la finitud temporal. Podem rememorar l'impacte en la literatura de Mary Shelley gràcies a la seva obra. Podem llegir les paraules de Virginia Woolf, les seves experiències com a dona i les seves reivindicacions per la igualtat de gènere gràcies als seus textos. Els cossos i les ments d'ambdues escriptores ja fa temps que va morir, però el seu producte (que va néixer amb la unió de l'experiència natura+cultura, cos+ment) ha perdurat en la història.

Victor Stein desitja una eternitat aparentment utòpica en la que l'experiència carnal és eliminada, però en què la ment segueix viva i, per tant, conscient de la seva existència. *Frankissstein* reflexiona que, si bé és veritat que la ment no és conscient, l'art garanteix la perduració del pensament de l'individu en vers la finitud del seu cos. En altres paraules, gràcies a la producció d'art en totes les seves manifestacions podem recordar a Mary Shelley, Percy Shelley, Lord Byron i fins i tot a Victor Stein gràcies al producte literari i també a la seva realitat corporal que va ser imprescindible per a garantir les motivacions, patiments, il·lusions i també fisiologia que van impulsar les seves creacions.

"How would I love you, my lovely boy, if you had no body?
It is my body that you love?"

And how can I say to him that I sit watching him while he sleeps, while his mind is quiet and his lips silent, and that I kiss him for the body I love?

I cannot divide you, I said.

He wrapped his long arms around me and rocked me in our damp bed. He said, I would, if I could, when my body fails, cast my mind into a rock or a stream or a cloud. My mind is immortal — I feel it to be.

Your poems, I said. They are immortal. (pp. 15-16)

Ry Shelley és qui és gràcies a la seva experiència en la dissidència de gènere. Però aquesta dissidència s'ha d'entendre igualment dins del paradigma i l'espectre de gènere. Victor declara que "Race, faith, gender, sexuality, those things make me impatient. [...] We need to move forward, and faster. I want an end to it all, don't you see?" Ry contesta: "An end to the human[.]" (p. 199). Si bé *Frankissstein* argumenta a favor de la consciència social de l'individu adscrit als discursos culturals i parla d'ells com una eina de creació literària pròpia de la humanitat, la negació d'aquests discursos (i no la seva incorporació per a l'elaboració d'un futur igualitari) trenca amb el rerefons de la producció literària i, per tant, amb el sentit d'humanitat.

És a dir, sense la consciència de gènere, classe, raça i també del trauma, el producte literari dels protagonistes no existeix i, sense ell, la seva humanitat perd la possibilitat de mantenir-se dins del sistema posthumà de relacions. Les noves Monstruositats que presenta *Frankissstein* són inquietants i temudes no només per ser anatomies sense subjectivitat sinó perquè no són capaces de generar un producte artístic des de l'experiència humana. Els XX-BOTs, per una banda, no només poden satisfer el desig sexual i patriarcal de l'abús i el poder. Les mans Monstruoses d'en Victor Stein no posseeixen un cervell ni una consciència d'elles mateixes per poder produir art.

En el final de l'obra, les dues veus narratives es difonen en una: no sabem si ens parla Ry Shelley o Mary Shelley. La veu narrativa, a qui Victor (Stein o Frankenstein) crida com a Mary, especula una reencarnació d'en Victor gràcies a la seva producció literària:

The remains of the remains. It is absurd that what we are vanished without trace. Ada Lovelace said to me last week that if we could re-present ourselves in a language that the Analytical Engine could read, then it could read us.

Read us back to life? I said.

Why not? she said.

He would enjoy that; to be read back to life. Imagine it; his poems in my pocket, and him too. I feed the punchcard into the machine and what comes out is Shelley.

Mary! he says.

(Victor! Is that you?)

I turn round. In the crowd. Over there. Is that him?

Shall we begin again?

The human dream. (Winterson, 2021, p. 344)

La presència carnal ha mort, però l'intel·lecte, ha aconseguit mantenir-se gràcies als escrits. Tot i que aquest producte resultant no manifesta la ment de Victor ni de Percy en la seva plenitud, sí que torna eternes moltes de les seves passions. L'art, com a signe d'humanitat, és un constructe resultant de l'assemblatge entre matèria i discurs que pren l'experiència carnal/material del subjecte (trauma, amor, desig, infantesa, gènere, raça, classe, etc.) en relació intra-activa amb el discurs d'aquesta experiència. No es tracta, però, d'un procediment jeràrquic ni cronològic. La matèria no succeeix abans que el discurs sinó que, en paraules de Karen Barad: "...apparatuses are the practices of mattering through which intelligibility and materiality are constituted" (2007, p. 170). Per tant, la materialitat dels difunts també és present en la seva producció literària perquè aquesta manifesta l'assemblatge intra-actiu.

3.6. Coda: assemblatge discurs/matèria com a signe de (post)humanitat

Frankissstein recerca rastres d'humanitat en front de la mort, el trauma i la tecnologia mitjançant l'*agential realism* de Karen Barad. És a dir, Mary i Ry Shelley es posicionen en relació amb la natura (batecs, olors, sensacions, temperatures) i no davant o lluny d'ella. La humanitat neix de l'assemblatge humà/no-humà i matèria-discurs. Les seves naturaleses humanes no estan per sobre de la resta de pràctiques sinó que s'entenen en el circuit des d'un punt de vista posthumanista i noumaterialista sempre tenint en compte els constructes naturoculturals de les seves experiències com el gènere o el trauma.

Les paraules de Karen Barad "Bodies ("human," "environmental" or otherwise) are integral "parts" of, or dynamic reconfigurings of, what is" (Barad, 2007, p. 170), aquest "environment" no només fa referència a la pluja o les experiències sensorials que envolten els cossos dels personatges, sinó que també parla del teixit discursiu d'aquests. El noumaterialisme argumenta que: "to exclude the human from the realm of nature and sequester him or her in the realm of culture is not only to install the nature-culture divide in the foundations of the theory but to forgo the possibility of understanding how this boundary gets drawn. (Barad, 2007, p. 339). Els binarismes natura-cultura, animat-inanimat o humà/no-humà, són destruïts i es tornen assemblatges. És a dir, des de l'*agential realism* de Karen Barad i el noumaterialisme, la corpo-realitat posthumana i les seves noves definicions

d'humanitat resideixen dins de les estructures de relació intra-actives entre aquests conceptes: els personatges de *Frankenstein* són humans gràcies a les relacions entre humans, tecnologia, cultura i natura que no separen el discurs de la matèria. Aquesta matèria, manifestada en forma d'organisme, natura i tecnologia, conviu de forma entrelaçada amb el discurs de forma simultània i no jeràrquica i genera, com a resultat, una humanitat posthumana: còborg i afectiva.

El cos (com a representatiu de la matèria humana) es torna imprescindible per a les pràctiques de creació de coneixement. Però aquests cossos que Ry i Mary Shelley observen generen coneixement no només pel seu fet orgànic sinó que també ho fan pels discursos intra-actius entre observador i observat. El gènere i el sexe també són entesos des de l'entrellaçament matèria-discurs; el cos es torna actiu:

To assume that the body is a mute substance, a passive blank slate on which history or culture makes the mark of gender, is to deprive matter of its own historicity, to limit the possibilities for agency, and to instate the sex-gender distinction not simply in terms of the problematic nature-culture dualism but *as* this very distinction. (Barad, 2007, p. 60 cursives del original).

Per a Ry i Mary, el gènere no es pot deslligar del cos i el cos no es pot deslligar de la identitat humana perquè aquest entrellaçament discurs-matèria configura la realitat corporal afectiva, signe d'una humanitat feminista posthumana. En oposició al transhumanisme radical de Victor Stein i a la robotització no afectiva del sexe, amb una respectiva objectificació del cos femení, el pensament neomaterialista que prenen les dues veus protagonistes per identificar la humanitat dins del context de les noves tecnologies, l'impossibilitat de fer front a la mort i les esperances d'una eternitat amb els seus respectius amants, ajuda a configurar una realitat posthumana i feminista basada en l'afecte *zoe/geo/tecnocentrat*.

4. Conclusions

Frankissstein (2019) de Jeanette Winterson demostra, des de la ciència-ficció, les implicacions epistemològiques, ontològiques i afectives de les noves tecnologies en la postmodernitat. Segons la novel·la, la possibilitat d'una vida desfeta de la materialitat pot arribar a oferir una prolongació d'aquesta. No obstant això, la novel·la es manté crítica amb els ideals transhumanistes i destaca les implicacions en el canvi de paradigma en les definicions d'humà i monstre que aquests poden radicalitzar. A més, reivindica la materialitat i totes les seves implicacions com a essència de la nova humanitat entenent tant el trauma com la identitat de gènere dins d'aquest element relacional. Per consegüent, *Frankissstein* proposa la literatura a tall d'entitat material que conserva l'existència, els pensaments i la carnalitat experimentada de les nostres existències. Els personatges de la novel·la exemplifiquen els diversos punts de vista en la col·lisió entre posthumanisme i transhumanisme.

En primer lloc, Ry Shelley, com a ésser marginat per part del nucli cisheteropatriarcal, representa un nou pas cap a la (post)humanitat. El seu cos i la seva subjectivitat desmaterialitzada i rematerialitzada comprèn les cicatrius i la seva contrucció material relacional per completar la seva existència. Es tracta d'una humanitat dissident que es dona suport de la tecnologia i també del trauma per construir amb més força la seva subjectivitat que, tot i marginal, es demostra (post)humana en la seva lluita. A més, no representa una figura Monstruosa perquè sota les perspectives posthumanes, la seva subjectivitat defineix el fet humà tot i que aquesta resideixi en la perifèria normativa. El protagonista és un cíborg de Haraway: una monstruositat feminista, relacional i encarnada.

Pel que respecta Victor Stein, els seus ideals operen dins del posthumanisme en alguns aspectes, però evadeixen la responsabilitat onto-epistemològica materialitzada. La seva ètica discrepa de les identitats de gènere, classe, raça, etc. que Ry Shelley utilitza per així poder completar la seva subjectivitat. Aquest transhumanisme perpetua el binarisme matèria/discurs perquè considera que sense el fet natural, el discurs desapareix. Però sota els arguments noumaterialistes de Barad (2007), aquests no només no es poden separar, sinó que són un: no hi ha gènere sense discurs, sense matèria perquè aquests són indivisibles. La identitat de Ry és constituïda pel gènere, la sexualitat, la felicitat i també el trauma.

Aquest deslligament de la identitat encarnada genera els Monstres de Victor Stein. Aquests no estan subjectes a lectures feministes perquè, com manquen d'identitat, ni tan sols habiten en els marges. Les mans sense individu, aquestes anatomies sense subjectivitat, no només estan deslligades dels discursos sinó també de les implicacions de la materialitat en la

construcció de la identitat. No hi ha discursos ni matèria que puguin definir aquestes anatomies i, per tant, no poden ser (post)humanes. Com a resultat, tots aquells *phenomena* material-discursius són essencials per mantenir la humanitat posthumana que assegura la integritat afectiva.

El XX-Bots de Ron Lord exemplifiquen les deixalles del transhumanisme radical a partir de l'objectificació perpetuada dels cossos sense subjectivitat. El desig i plaer sexual masculí juntament amb la prolongació i justificació de l'abús posiciona la matèria desposseïda de discurs propi en el marge de la posthumanitat. En altres paraules, si, per una banda, s'exploren els cossos sense matèria, Ron Lord genera matèria sense potència onto-epistemològica. Aquesta es torna matèria passiva de les forces d'opressió a més de presentar-se sota els criteris de l'*uncanny*. No són humans ni inhumans perquè no posseeixen la discursivitat activa i passiva. La Monstruositat és consegüentment manifestada en els individus (humans) que abusen d'aquests cossos i perpetuen la violència com a fantasmes del futur manifestats ja en el present.

Com hem repassat en el capítol 3.4, les representacions actives i passives d'apreciació del cos propi i aliè fonamenten l'experiència onto-epistemològica d'aquells personatges que necessiten trobar l'essència humana en ells mateixos o en els altres. Ry Shelley/Mary Shelley han de comprendre la seva corpo-realitat i la de Victor Stein/Percy Shelley a fi de promoure l'afectivitat i garantir la prolongació del seu amor després de la mort. No es tracta de veure l'altre ni de ser testimoni de la seva corpo-realitat, sinó d'entrar en intra-relació amb la seva presència i amb els discursos que cada subjectivitat experimenta de forma activa i passiva. Escoltar, sentir amb el tacte, olorar, llegir, mantenir relacions sexuals, experimentar el tacte de la pluja, percebre la calor corporal... totes aquestes pràctiques onto-epistemològiques ajuden les veus protagonistes a esdevenir autopoètics, a percebre l'alteritat humana i a acollir la mort i el trauma.

Les pràctiques de coneixement i d'existència fluctuen entre aquesta relació intra-relacional i defineixen exitosament el sentit contemporani d'humanitat. Les pràctiques ontològiques i epistemològiques no es presenten, doncs, en estructura binària: l'empirisme carnal engloba la ruptura dels binarismes actiu/passiu, cos/ànima, home/dona, viu/mort, etc. L'humà deixa de ser el nucli de la creació de coneixement i es revoca l'individu com a entitat exclusiva. La intra-relació *zoe*/geo/tecnocentrada s'erigeix a tall de base de l'existència. Observar influeix en el fet observat: la humanitat és compresa gràcies a les relacions del *phenomena*. Esmentant les paraules de Braidotti a *Coneixement posthumà*:

El subjecte sapient no és l'home, i només l'*anthropos*, sinó una combinació més complexa que desfà els límits entre l'interior i l'exterior del jo, subratllant els fluxos i processos. Els subjectes, que no són unitaris, ni autònoms, són ens col·laboratius relacionals i afectius, encarnats i integrats, que s'activen amb una ètica relacional (2020, p. 71).

Els processos epistemològics que duen a terme els protagonistes també estudien les seves existències, però aquesta no neix exclusivament del fet humà: la tecnologia i la natura també entren en el joc onto-epistemològic. Els protagonistes de *Frankissstein* són, així doncs, subjectes relacionals i *zoe/geo/tecnocentrats*.

En conclusió, la humanitat posthumana que proposa *Frankissstein* es formula a partir de subjectes *zoe/geo/tecnocentrats* i de les seves pràctiques corpo-reals. Aquestes són un estricte resultat material-discursiu. Concordant amb el noumaterialisme, ni la natura ni la cultura poden existir de forma separada; ambdues estan constantment intra-relacionades. D'aquesta manera, l'empirisme carnal o l'*agential realism* de Barad asseguruen la pràctica onto-epistemològica dels éssers relacionals i els configura dins l'entramat de la seva realitat lluny de l'individualisme i l'enaltiment antropocèntric de l'Humanisme Il·lustrat.

A més, *Frankissstein* s'adscriu a les lectures feministes i al gènere especulatiu posthumà en la seva absorció dels subjectes marginats pel nucli normatiu en, per exemple, la figura de Ry Shelley, que com a home trans intenta ser considerat com a home i lluita per l'acceptació de la seva identitat de gènere i sexe. La seva existència "monstruosa" es manifesta dins de la normalitat perifèrica del posthumanisme feminista sempre abraçant les pràctiques materials i discursives conjuntament: la pràctiques onto-epistemològiques referents a la natura i la cultura nodreixen la seva existència. El gènere, com a pràctica material-discursiva manifesta l'experiència subjectiva per a Ry i, consegüentment, l'erradicació de la corporeïtat dels subjectes prohibeix les representacions espectrals del sexe, del gènere i d'altres manifestacions assemblades com la classe o la raça. La humanitat posthumana no pot existir només de la natura o només de la cultura com tampoc ho pot fer sent exclusivament material o exclusivament discursiva.

Per contra, les noves Monstruositats o fantasmes del futur són aquelles entitats que manquen una part d'algunes de les intra-relacions noumaterialistes. Per exemple, les mans de Victor Stein i els robots de Ron Lord posseeixen materialitat, però no discurs i, per tant, no tenen subjectivitat. Aquests cossos no poden ser relacionals perquè manquen la discursivitat pertinent. A més, l'emancipació corporal no només pot perpetuar la vida d'aquells qui estimem sinó que pot tornar eterns els sistemes d'opressió i violència. Com caracteritza els

fantasmes tradicionals, les noves Monstruositats també resideixen en la negació de la finitud biològica.

La literatura és presentada a *Frankisstein* en forma de representació física i metafísica del més enllà. Les ambicions emancipatòries i eternalistes del transhumanisme es veuen superades per la realitat de les qualitats literàries. Els protagonistes de la novel·la intenten trobar rastres d'humanitat en els seus amants un cop aquests han mort. Només la producció artística pot mantenir el record material i discursiu sense generar Monstruositats i entitats *uncanny*. La creació literària (material i discursiva), sota aquesta lectura de *Frankisstein*, és un dels *phenomena* que descriu l'humanitat en relació amb la natura, els altres individus, el planeta, la *zoe* i que aconsegueix perpetuar les existències (post)humanes.

Amb tot, aquest projecte ha demostrat a través de la literatura, com ho fa la mateixa novel·la de Winterson, les possibles manifestacions de la humanitat posthumana argumentades a través de la veu dels protagonistes i el seu empirisme carnal. A més, a partir del pensament crític en vers el transhumanisme, es genera una nova proposta d'eternitat material i discursiva sense generar noves Monstruositats, la intra-relació entre discurs-matèria i el trencament dels binarismes Humanistes Il·lustrats. Consegüentment, es disposen moltes de les preocupacions dins del poshtumanisme i les possibles propostes afirmatives cap a un futur posthumà tot mantenint la crítica al transhumanisme i la seva erradicació de les identitats de gènere i sexe i la fi de la materialitat.

A partir de la lectura de *Frankisstein* que proposa aquest projecte, la novel·la reflexiona si val la pena renunciar a una eternitat dematerialitzada i, de fet, encara pendent de ser configurada, per guanyar aquest sentit d'existència infinita antropocentrista. Potser l'única forma de combatre els discursos patriarcals és amb una presència encarnada i amb les possibles configuracions material-discursives pothumanes. Potser la producció literària, la recerca, la investigació, etc. ens poden apropar a aquest projecte etern tot i que no puguem mantenir els nostres cossos i les nostres ments. Les identitats posthumanes, autopoètiques, relacionades i *zoe/geo/tecnocentrades* tornen normatives aquelles identitats marginades mentre que el transhumanisme genera Monstruositats inquietants. Les noves configuracions i definicions s'expandeixen no en longevitat de vida però sí en amplitud de variacions i consideracions postantropocèntriques.

5. Bibliografia

ALAIMO, Stacy (2017). “Your shell on acid: material immersion, Anthropocene dissolves”.

Anthropocene Feminism. Minneapolis: University of Minnesota Press. Richard Grusin (ed.)

ALAIMO, Stacy (2018). “Material Feminism in the Anthropocene”. *A Feminist Companion to the Posthumanities*. Cham: Springer International. Cecilia Åsberg i Rosi Braidotti (eds.)

ARATA, Stephen D. (1990). “The Occidental Tourist: “Dracula” and the Anxiety of Reverse Colonization”. *Victorian Studies*. 33 (4): 621-645.

AYYILDIZ, Nilay Erdem (2023). “Posthuman Enquiry in the Grip of the Binaries in Jeanette Winterson’s Frankissstein”. *Agathos: An International Review of the Humanities and Social Sciences*, 14(1), 29–49.

BALSAMO, Anne (1996). *Technologies of the gendered body: reading ciborg women*. Durham: Duke University Press.

BARAD, Karen (2007). *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*. Duke University Press.

BARTHES, Roland (2022). “Lo neutro”.

BEAUVOIR, Simone de (1949). *El segundo sexo* (A. Morales, Trad.). Cátedra.

BERGER, John (1972). *Ways of Seeing*. Penguin.

BOLLEN, Katrien i INGELBIEN, Raphael (2009). “An Intertext that Counts? Dracula, The Woman in White, and Victorian Imaginations of the Foreign Other”, *English Studies*, 90:4, 403-420.

BOSTROM, Nick (2006). “Why I Want to Be a Posthuman When I Grow Up”.

BOSTROM, Nick (2014). *Superintelligence: Paths Dangers, Strategies*. Oxford: Oxford University Press.

BRAIDOTTI, Rosi (2002). *Metamorphoses. Towards a Materialist Theory of Becoming*.

BRAIDOTTI, Rosi (2013). *The posthuman*. Cambridge: Polity Press.

BRAIDOTTI, Rosi (2020). *Coneixement Posthumà*. (Anna Llisterri, Trad.) Arcadia. (Obra original publicada l'any 2019).

BRAIDOTTI, Rosi (2022). *Feminisme Posthumà*. (Adriana Pous, Trad.) Arcadia. (Obra original publicada l'any 2022).

BUTLER, Judith (1990). *Gender Trouble*.

BUTLER, Judith (1993). *Bodies that Matter: On the Discursive Limits of Sex*.

DELANDA, Manuel (2021). *Teoría de los ensamblajes y complejidad social*. (Carlos de Landa Costa, Trad.) Buenos Aires: Tinta Limón. (Publicat originalment l'any 2006). originalment l'any 2006).

ENGUIG GRAU, Begonya (2022). “Capítol III. Cossos i gèneres en transició: el posthumanisme i els seus efectes”. *Humanisme i Posthumanisme: eines per a unes ciències humanes en moviment*.

ESTRELLA, María (2021). “Cuerpos monstruosos, biotecnología e identidad de género en *Frankenstein* (2019) de Jeanette Winterson”. Universidad Nacional de Mar del Plata - Celehis.

FOUCAULT, Michel (1978-1979). *Nacimiento de la biopolítica*. Vintage.

FOUCAULT, Michel (1975). *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*. Vintage.

FULTON, Alice (1989). “Cascade Experiment” a *Powers of Congress*. Sarabande Books.

GAARD, Greta (1993). *Ecofeminism. Women, Animals, Nature*. Filadèlfia: Temple University Press.

GAARD, Greta (2020). “Preface” a Douglass A. Vakoch, “*Transecology. Transgender Perspectives on Environment and Nature*”. Nova York i Londres: Routledge.

GROSZ, Elizabeth (1994). *Volatile Bodies: towards a Corporeal Feminism*. Bloomington:

Indiana University Press.

HALBERSTAM, Judith (1995). *Skin Shows: Gothic Horror and the Technology of Monsters*.

Durham and London: Duke University Press.

HARAWAY, Donna (1997).

“Modest_Witness@Second_Millennium.FemaleMan_Meets_OncoMouse: Feminism and Technoscience. New York: Routledge.

HARAWAY, Donna (1983/2023). “Manifesto Cíborg” a *Mujeres, simios y cíborgs: la reinención de la naturaleza*. (Helen Torres, Trad.). Alianza Editorial, pp. 238-287(Publicat originalment l’any 1991).

HARAWAY, Donna (2023). *Mujeres, simios y cíborgs: la reinención de la naturaleza* (Helen Torres, Trad.). Alianza Editorial. (Publicat originalment l’any 1991)

HARAWAY, Donna (2016). *Staying with the Trouble. Kin in the Chthulucene*. Durham: Duke University Press.

HARRISON, Katherine (2010). “Discursive Skin: Entanglements of Gender, Discourse and Technology”: *Linköping University: Linköping Studies in Arts and Science* (núm. 513).

HAYWARD, Eva i WEINSTEIN, Jamie (2015). “Introduction. Transanimalities in the age of * life”. *TSQ: Transgender Studies Quarterly* 2, núm. 2, pp. 195-208.

HAVARD, John (2024). “Introduction”. A *The Last Man*, (Mary Shelley). London: Penguin Classics.

HUGGAN, Graham i TIFFIN, Helen (2007). “Green postcolonialism”, *interventions* 9 núm. 1, pp. 1-11.

HUXLEY, Julian (1957). “Transhumanism”. A *New Bottles for New Wines*.

JAMES, Henry (1898). *The Turn of the Screw*. London: Vintage Classics.

KOLBERT, Elizabeth (2014). *The Sixth Extinction*.

KREVEL, Mojca (2021). “The Monstrous Cosmos of Jeanette Winterson’s Frankissstein.”

ELOPE (Tiskana Izd.), 18(2), 85–100. <https://doi.org/10.4312/elope.18.2.85-100>

KRISTEVA, Julia (1980). *Pouvoirs de l’horreur*. Paris: Editions du Seuil.

LARA, Francisco i SAVULESCU, Julian (eds.) (2021). *Más (que) humanos: Biotecnología, inteligencia artificial y ética de la mejora*. Madrid: Tecnos.

LAU, Carolyn (2018). “Posthuman literature and criticism”. A *Posthuman Glossary*, Rosi Braidotti i Maria Hlavajova (eds.). Londres: Bloomsbury Academic, pp. 347-349.

MACIP, Salvador (2021). “El progrés del transhumanisme és imparable” per Marta Gutiérrez.

Mètode. Universitat de València.

<https://metode.cat/noticies/entrevistes/entrevista-a-salvador-macip.html>

MACIP, Salvador (2022). *¿Qué ens fa humans?* Barcelona: Arcàdia.

MCAVAN, Emily (2021). Frankenstein redux: Posthuman monsters in Jeanette Winterson’s Frankissstein. *M/C Journal*, 24(5). <http://doi.org/10.5204/mcj.2843>.

MERCHANT, Carolyn (1890). *The Death of Nature. Women, Ecology, and the Scientific Revolution*. San Francisco: Harper.

MORI, Masahiro (1970). *The Uncanny Valley*. K. F. MacDorman i T. Minato (trad.)

MUÑOZ, José Esteban (1999). *Disidentifications. Queer of Color and the Performance of Politics*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

PRECIADO, Paul B. (2008). “Testo yonki”. Anagrama.

PRECIADO, Paul B. (2019). *Un apartamento en Urano: Crónicas del cruce*. Anagrama.

PRECIADO, Paul B. (2022). “Dysphoria Mundi”. Anagrama.

REQUENA-PELEGRÍ, Teresa i LÓPEZ-SÁNCHEZ, Gemma (2023). “Destabilising Male Privilege:

Explorations of the Posthuman in Mary Shelley’s *Frankenstein* (1818) and Jeanette Winterson’s *Frankissstein* (2019). A *Posthumanism and the Man Question: Beyond Anthropocentric Masculinities*, Ulf Mellström, Bob Pease (eds.), pp 125-136.

- RICH, Adrienne (1984). "Notes toward a politics of location" a *Blood, Bread and Poetry*.
Nova York: W. W. Norton.
- RICH, Adrienne (2001). *Arts of the Possible: Essays and Conversations*. Nova York: W. W. Norton.
- RODEN, David (2014). *Posthuman Life. Philosophy at the Edge of the Human*. Nova York: Routledge.
- RODEN, David (2018). "Speculative posthumanism". *Posthuman Glossary*. Londres: Bloomsbury Academic. Rosi Braidotti i Maria Hlavajova. pp. 398-401.
- ROVELLI, Carlo (2014). *Set lliçons breus de física*. Barcelona: Anagrama, 2022.
- SCHRÖDINGER, Erwin (1983). "The Present Situation in Quantum Mechanics". A *Quantum Theory and Measurement*, John Wheeler i W. H. Zurek (eds.). Nova Jersey: Princeton University Press. (Originalment publicat l'any 1935).
- SCHWAB, Klaus (2015). "The fourth industrial revolution". *Foreign Affairs*.
- SHILDRICK, Margrit (1997). *Leaky Bodies and Boundaries: Feminism, Postmodernism and (Bio)Ethics*. Londres: Routledge.
- SHELLEY, Mary (1818). *Frankenstein*. Londres: Penguin Vintage Classics.
- SHELLEY, Mary (1826). *The Last Man*. London: Penguin Classics.
- STACY, Jackie (1997). *Teratologies. A Cultural Study of Cancer*. Londres i Nova York: Routledge.
- STERLING, Bruce (2012). *The Manifesto of Speculative Posthumanism*.
<https://www.wired.com/2014/02/manifesto-speculative-posthumanism/>
- STOKER, Bram (1897). *Dracula*. Londres: Penguin Vintage Classics.
- STRYKER, Susan (1993). "My Words to Victor Frankenstein Above the Village of Chamounix: Performing Transgender Rage" University of California.
- STRYKER, Susan i WHITTLE, Stephen (eds.) (2006). *The Transgender Studies Reader 1*.

Nova York: Routledge.

STRYKER, Susan i AIZURA, Aren (eds.) (2013). *The Transgender Studies Reader 2*. Nova York: Routledge.

TORRE, Helen (2023). “Prólogo” a *Mujeres, simios y ciborgs: la reinención de la naturaleza* (Helen Torres, Trad.). Alianza Editorial.

VERONESE, Cosetta (2016). Can the humanities become post-human? Interview with Rosi Braidotti. *Relations*, 4(1), 97–101.

VITA-MORE, Natasha (2003). “Manifiesto Transhumano”.

WELLS, H. G. (1898). *The War of the Worlds*. Londres: Vintage Classics.

WINTERSON, Jeanette (1985). *Oranges Are Not The Only Fruit*. Londres: Penguin Vintage.

WINTERSON, Jeanette (1989). *Sexing the Cherry*. Londres: Penguin Vintage.

WINTERSON, Jeanette (1992). *Written on the Body*. Londres: Penguin Vintage.

WINTERSON, Jeanette (2000). *The Powerbook*. Londres: Penguin Vintage.

WINTERSON, Jeanette (2007). *The Stone Gods*. Londres: Penguin Vintage.

WINTERSON, Jeanette (2019). *Frankissstein*. Londres: Penguin Vintage.

WINTERSON, Jeanette (2021). “12 bytes: how artificial intelligence will change the way we live and love.” Londres: Penguin Vintage

WINTERSON, Jeanette (2023). *Night Side of the River*. Londres: Penguin Vintage.

WINTERSON, Jeanette (2023). “App-arition” in *Night Side of the River*. (pp. 21-42). Londres: Penguin Vintage.

WINTERSON, Jeanette (2023). “Introduction” in *Night Side of the River*. Londres: Penguin Vintage (pp. 1-18).

WYNTER, Sylvia (2015). “Unparalleled catastrophe for our species?” *Sylvia Wynter. On Being Human as Praxis*. Durham: Duke University Press.

