

# Matèria que performa

## Estudi ontològic de la matèria i el sentit a Henri Bergson i Karen Barad

Marc VILLANUEVA MIR

ORCID: 0000-0002-2174-3095

[marcvillanuevamir@gmail.com](mailto:marcvillanuevamir@gmail.com)

NOTA BIOGRÀFICA: Marc Villanueva Mir és dramaturg i investigador. És graduat en Direcció Escènica i Dramatúrgia a l'Institut del Teatre, en Estudis Literaris a la Universitat de Barcelona. Ha cursat el màster d'Estudis Teatral Aplicats a la Justus-Liebig-Universität de Giessen. La seva recerca es centra en la performativitat del discurs i les reconfiguracions polítiques d'allò performatiu.

Traducció de l'anglès, Pere BRAMON

### Resum

En aquest article aprofundeixo en com es concep la matèria en l'obra d'Henri Bergson i Karen Barad, qüestionant així la divisió cartesiana entre cos i ment.

D'una banda, exposo com Bergson entén la matèria, no com una cosa sinó com un procés, i destaco com aquesta té un paper clau en l'experiència de la durada, configurant per tant la realitat com un procés d'esdevenir-amb. Malgrat que els diagrames de Bergson sovint es representen com a estàtics, soc del parer que en realitat estan impregnats de moviment i que hauríem d'entendre'ls com que estan movent-se. Aquest vincle de la matèria amb la durada i la transformació desdibuixa les distincions habituals entre matèria i llenguatge i demostra ser especialment útil quan pensem en la dansa i la performance com a arts de la matèria, que materialitzen i es materialitzen (*arts of mattering*).

D'altra banda, segueixo la descripció que fa Barad de la mecànica quàntica per tal de subratllar que la matèria no es pot separar del sentit, atès que el coneixement no es pot produir a partir de la matèria, sinó que sempre es construeix des de dins de la matèria. La insistència de Barad en l'elaboració de coneixement com una pràctica encarnada fa palès un fort compromís polític amb el món com un procés continuat de materialització que ens obliga a repensar el significat de l'agència des d'un punt de vista posthumanista.

Tant per a Bergson com per a Barad, podem dir que la matèria performa. A tall de conclusió, plantejo com un enfocament semblant ens pot ajudar a pensar i practicar la dansa i la performance més enllà del marc cartesià de la primacia del llenguatge.

**Paraules clau:** matèria, llenguatge, dansa, performativitat, Henri Bergson, Karen Barad, bergsonisme, posthumanisme

Marc VILLANUEVA MIR

## Matèria que performa

Estudi ontològic de la matèria i el sentit  
a Henri Bergson i Karen Barad

### Exposar el problema<sup>1</sup>

«S'ha atorgat massa poder al llenguatge.» M'agradaria començar amb aquesta frase inicial del famós article «Posthumanist Performativity. Toward an Understanding of How Matter Comes to Matter» de Karen Barad (2003). Voldria destacar especialment el sentit d'urgència que ressona en l'acte d'escriure una afirmació tan directa i concisa per obrir un article acadèmic; i, encara més, si considerem que aquest article no tracta (almenys no directament) sobre llenguatge sinó sobre física; i fins i tot encara més si constatem que aquesta frase rotunda preludia un text d'altra banda extremadament complex i ple de matisos. La sorpresa que pot sorgir d'aquestes observacions podria fer que ens preguntéssim per què l'autora va pensar que un encapçalament semblant era la forma més adequada per exposar el problema que desitjava tractar. Com sovint passa, la sorpresa que obliga a fregar-nos els ulls davant un senyal (o aparició) inesperat d'una reacció clarament directa neix com a resultat de l'existència d'una posició de poder hegemònica davant la qual, precisament per la seva pròpia hegemonia, solem mantenir els ulls closos. L'elefant a l'habitació al qual està apuntant Barad, i envers el qual m'agradaria també dirigir la meva atenció, és l'ontologia cartesiana que estableix un tall entre matèria i ment (*res extensa* i *res cogitans*) així com entre objecte i subjecte. L'excés de poder que «s'ha atorgat» al llenguatge pot connectar-se amb la distinció cartesiana que al llarg dels segles ha donat més importància a la ment que al cos, produint així un marc concret per a la selecció, producció i distribució de coneixement a la cultura occidental. El llenguatge pertany a la ment, i la seva primacia com a eina epistemològica per tenir accés al món ha obstaculitzat sistemàticament qualsevol altra forma de coneixement basada en el cos o, més generalment, en l'àmbit de la matèria. Però, tal com ens adverteix Isabelle Stengers, una eina «no és un instrument que es pugui utilitzar a voluntat, [sinó que] coprodueix la persona que pensa» (2005: 196),

1. El projecte que va donar aquests resultats ha rebut el suport d'una beca concedida per la Fundació "la Caixa" (ID 100010434) amb el codi LCF/BQ/EU17/11590003.

i per tant el llenguatge no és simplement un instrument de pensament, sinó un conjunt sencer de condicions prèvies i exclusions que ha marcat profundament una sèrie d'assumpcions epistemològiques i ontològiques sobre com percebem la realitat —una sèrie d'assumpcions, com veurem, amb profundes implicacions polítiques. Per tal de trencar amb les divisions i jerarquies cartesianes, el conjunt sencer d'assumpcions en què es basen (que inclouen nocions tradicionals d'espai, temps, significat o agència, per citar-ne només unes quantes) s'ha de posar radicalment en entredit. És en aquest sentit que podem comprendre l'afirmació inicial de Barad com una condició prèvia necessària per desplegar qualsevol crítica de l'hegemonia.

Aquesta mateixa protesta —que s'ha atorgat massa poder al llenguatge— es pot aplicar també als principals canvis teòrics que van tenir lloc a les Humanitats al llarg del segle xx, que majoritàriament van elaborar les seves perspectives arran de repensar les nocions de llenguatge i discurs. A partir de la nova interpretació del caràcter convencional del llenguatge sorgit de les idees de Saussure i de l'anomenat «gir lingüístic» cap al postestructuralisme, el llenguatge sembla amagar tots els secrets del coneixement i la interacció social, constituint alhora la principal eina per a la seva reformulació. La pròpia idea de revolució sembla ser víctima d'aquesta concepció, sempre que encara creiem en la possibilitat de pensar-hi únicament en termes lingüístics. Només a finals del segle xx i cada vegada més a les primeres dècades del segle XXI vam ser testimonis de l'aparició de posicions crítiques que anaven des del feminisme a la teoria queer, el decolonialisme, l'antiracisme, el posthumanisme o l'ecocrítica (entre moltes altres més) que estan portant a primer pla la importància i la rellevància política de la matèria. Un dels reptes obvis a què han de fer front aquests diversos i múltiples enfocaments és descobrir com no reproduir el costum mental cartesià d'entendre la matèria com un *objet*e, sinó desenvolupar una ontologia completa a partir de la matèria.

Per al món acadèmic, però, sorgeix immediatament una contradicció: segons mètodes acadèmics, una ontologia així es pot formular únicament per mediació del llenguatge. Aquesta limitació planteja com a mínim una pregunta difícil per a qualsevol empresa teòrica que vulgui prendre's seriosament el problema de la matèria. En aquest sentit, no és gens sorprenent que molts enfocaments teòrics segueixin de prop i s'inspirin en pràctiques socials i polítiques, fins i tot artístiques, que interactuen directament amb la matèria i impulsen models innovadors de relacionar-se amb món i el seu esdevenir.

Des d'aquest punt de vista, podem pensar en la dansa i les arts escèniques no només com un àmbit per a la reproducció de discursos i paradigmes teòrics basats en la matèria, sinó com un lloc privilegiat per a la producció d'interaccions materials i teoria basada en la pràctica, especialment quan sembla que «performativitat»<sup>2</sup> és cada vegada més una paraula clau quan es tracta

2. El concepte de performativitat ha guanyat força en els estudis socials en gran part gràcies a la influent obra de Judith Butler sobre performativitat de gènere (1990). Tot i que Karen Barad es basa en Butler a l'hora de desenvolupar la seva pròpia forma d'entendre la performativitat posthumanista, crítica la manca d'agència i de dinamisme que Butler confereix a la matèria, així com el fet de referir-se únicament a la materialització de cossos humans (Barad, 2007: 151). Per tant, la noció de performativitat a què em refereixo en aquest article no s'ha de confondre o reduir a l'enfocament que té Butler de la performativitat de gènere.

de comprendre el comportament de la matèria (Barad, 2003). La dansa i la performance podrien per tant constituir una manera d'evitar les limitacions lingüístiques de la teoria i oferir per contra una comprensió encarnada de les qüestions que envolten la matèria. Però un cop més apareixen algunes dificultats: ¿no és cert que la història de les arts del teatre i la dansa també ha privilegiat en gran mesura el llenguatge? ¿No és cert que tot el pes de la cultura occidental pot percebre's en els hàbits i condicions de treball de les institucions teatrals i de la dansa? ¿No és cert que la divisió del treball i la temporalitat orientada a *deadlines* o terminis de lliurament, que tant els espais de producció com d'exhibició així com les institucions públiques i privades de finançament exigeixen contínuament als artistes, està descartant, en la pràctica, moltes maneres alternatives d'entendre la matèria i les relacions potencials que en podrien sorgir?

De fet, l'ontologia cartesiana ressona en cada baula de la cadena de producció, i tanmateix les transformacions actuals de la dansa i la performance, junt amb una manera més àmplia d'entendre la performance i la performativitat com pertanyents a una esfera que va més enllà dels confins tradicionalment definits de l'art i la producció artística, són prometedores. S'està produint un canvi que ens fa passar de l'exclusivitat d'unes realitats únicament definides pel llenguatge a un seguit de fermes interaccions i compromisos materials amb el temps que compartim com a part del món. I si és així, ¿com podria una ontologia de la matèria, en el sentit abans exposat, revelar-se com a útil per al futur desenvolupament de les pràctiques de la dansa i la performance, d'una banda, però també per a l'acció i el pensament polític de l'altra? ¿Què ens permetria veure, sentir o desenvolupar tant en termes artístics com polítics el fet de pensar en termes de matèria en comptes d'en termes d'intel·lecte o de llenguatge?

Sens dubte, la formulació d'una ontologia basada en la matèria excedeix l'abast d'aquest article, en què em proposo, més humilment, examinar alguns vincles entre matèria i performance perquè la comprensió de la matèria pugui enriquir-se amb certs aspectes o punts de vista provinents de la performance, a la vegada que la performance s'enriqueix amb una certa aproximació a la matèria. Cal assenyalar que la meua manera d'entendre la matèria i la performance al llarg d'aquest article aborda ambdós conceptes com a agregats de nocions de temps, espai, cossos i agència. Soc del parer que qualsevol suggeriment sobre la matèria té implicacions immediates en la performance i la política, i al revés: qualsevol afirmació sobre la performance afecta la matèria i la política, teixint així una espessa teranyina ètica que situa la nostra posició dins del mitjà de la matèria.<sup>3</sup>

Aquesta recerca seguirà els passos de dues figures teòriques destacades. D'una banda, examinaré els arguments clau de la filosofia d'Henri Bergson, el qual no només va confegir una complexa teoria sobre les relacions entre matèria i memòria, sinó que les seves idees sobre el temps, la durada, la virtualitat o la intuïció han resultat tenir molta influència entre teòrics i practicants

3. No em refereixo a «política» des del punt de vista de la política institucional, sinó com una lluita social que engloba múltiples desigualtats.

de la dansa i el teatre des de la segona meitat del segle xx endavant. Lluny de voler oferir una explicació exhaustiva del pensament de Bergson, em concentraré en la relació dinàmica que ell inscriu al centre de la seva obra, la que es dona entre matèria i memòria, i en com el seu concepte de durada aporta algunes pistes per imaginar una altra manera, més material, de relacionar-nos amb la producció de significat. D'altra banda, em fixaré en la proposta interdisciplinària de Karen Barad per adoptar una interpretació feminista de la física quàntica com un terreny ontològic radicalment transformador tant per a les ciències naturals com per a les Humanitats. Després d'analitzar el que ella entén per representacionalisme, que com veurem es pot descriure com una de les càrregues ideològiques més pesades que la preeminència del llenguatge ha posat sobre les nostres espatlles, oferiré una visió general de les seves principals eines conceptuals per finalment centrar-me en la seva crida a construir coneixement no *a partir de* la matèria, sinó a entendre la producció de coneixement com un pràctica encarnada *dins* la matèria. En el darrer apartat, resumiré els punts principals d'aquest article i plantejaré la pregunta de quines implicacions poden tenir les aportacions de Bergson i de Barad per a una pràctica performativa.

### Matèria i memòria: Henri Bergson i la solidificació del sentit

Pot semblar una mica estrany presentar Henri Bergson com un punt de referència per construir una discussió sobre matèria i representació, atès que les seves propostes dualistes, el seu interès a recollir exemples de la psicologia i els trastorns psicològics i les seves reflexions constants sobre l'esperit (*l'esprit*) poden sonar avui en dia, en el millor dels casos, com un anacronisme. De fet, es pot considerar que Bergson ja va ser anacrònic en el seu temps. Si, com suggereix Peter Louis Galison (2000), una de les principals obsessions del segle XIX va ser la conquesta del temps, o millor dit la conquesta d'un temps objectiu i homogeneïtzat que finalment permetria sincronitzar tots els rellotges —una necessitat plantejada per la invenció del ferrocarril i els somnis d'expansió imperial—, Bergson pensava en el temps en termes metafísics al mateix temps que Einstein mirava de solucionar el problema de la sincronització dels rellotges, formulant a la llarga la seva teoria de la relativitat. A diferència de la física d'Einstein, a la metafísica de Bergson li mancava una utilitat pràctica immediata, i l'esclat de la Primera Guerra Mundial va truncar pràcticament qualsevol possibilitat de desenvolupament per a les idees de Bergson. És per això que podríem considerar, junt amb Elisabeth Grosz (2004), la posició de Bergson com a intempestiva, desencaixada del seu temps. La filosofia de Bergson va continuar sense estar gens de moda fins a la segona meitat del segle xx, quan l'interès d'alguns filòsofs —principalment, Gilles Deleuze— per la seva obra va crear un camp d'estudis propi. Aquests estudis ja no serien sobre Bergson, sinó sobre el bergsonisme: un concepte més ampli que va proposar Deleuze per actualitzar la percepció antiquada de les teories bergsonianes i mostrar-les com a capaces de formar part del present i de fondre's amb les inquietuds actuals. Des de la perspectiva del bergsonisme, no es tracta de reconstruir el pensament de Bergson

paraula per paraula, sinó de rellegir-lo des d'un punt de vista contemporani i situar les seves idees no en l'estret marc del seu temps històric, sinó en la seva pròpia poderosa atemporalitat.

Hi ha encara un segon motiu per què podria semblar estrany evocar Bergson en aquest context, el qual sorgeix d'una primera lectura dels seus textos: en traçar una línia divisòria entre «matèria» i «memòria», que podríem equiparar amb la divisió cartesiana entre «cos» i «ment», ¿no està atorgant Bergson tots els atributs de l'esperit —incloent els de l'agència, l'impuls vital (*élan vital*) i l'esdevenir— a la memòria, tot reduint la matèria a pura extensió? Així ho suggereix almenys una primera trobada amb els textos bergsonianes. Una de les pedres angulars de la seva teoria, que es troba al centre d'*Assaig sobre les dades immediates de la consciència*, una de les seves primeres obres, consisteix a distingir clarament entre magnituds quantitatives i qualitatives. Segons Bergson, els afectes i els estats psíquics, a diferència de «coses amb perfils ben definits, com les que es perceben a l'espai» (1910: 9), no es poden mesurar segons una escala numerada, perquè constitueixen diferències de tipus en comptes de diferències de grau. La sensació de felicitat no es pot dir que sigui un sentiment intensificat d'alegria, almenys no en el mateix sentit que es pot dir que dos metres són el doble d'un metre. Les pàgines inicials de *Matèria i memòria* descriuen una diferència de tipus entre matèria i memòria, i poden suggerir una identificació de la matèria amb un objecte inert, atès que «la matèria no pot exercir poders de cap altre tipus que els que nosaltres percebem. No té, no pot contenir, cap virtut misteriosa» (Bergson, 1994: 71).

Una lectura més detallada revela, però, que aquestes primeres impressions són errònies. Una de les idees principals del bergsonisme, tal com assenyala Deleuze (1991: 31-35), consisteix a «exposar i solucionar problemes en termes de temps en comptes d'espai». El que això significa (i això és important per comprendre Bergson adequadament) és que la filosofia bergsoniana mai es construeix sobre conceptes o essències fixos, sinó que és fonamentalment dinàmica. Per altra banda, tampoc no es caracteritza per funcionar amb la mena de moviment automatitzat que podem trobar en la dialèctica de Hegel. Els textos bergsonianes avancen en la durada (*durée*), i es poden comprendre en els propis termes d'esdevenir que pretenen descriure. El seu moviment és ple de digressions i indeterminacions, i si bé hi trobem algunes distincions clares com en els exemples anteriors, les podem entendre sempre com a «provisionals» (Lawlor, 2003: 30). Aquestes distincions constitueixen un mer artifici metodològic i, al final de *Matèria i memòria*, les distincions que al principi estaven fortament establertes comencen a fondre's:

Consciència i matèria, cos i ànima, entren així en contacte en la percepció. (...) I l'espai homogeni, que s'erigeix entre els dos termes com una barrera insalvable, ja no té cap altra realitat que la d'un esquema o un símbol (Bergson, 1994: 219).

Però, ¿què significa realment aquest canvi, i com hem d'abordar les relacions entre memòria i matèria? Comencem amb el segon concepte. A les primeres pàgines de *Matèria i memòria*, Bergson descriu la matèria de la següent manera:

La matèria, per a nosaltres, és un conjunt d'«imatges». I per «imatge» entenem una certa existència que és més que allò que l'idealisme anomena una *representació*, però menys que allò que el realisme anomena una *cosa* —una existència situada a mig camí entre la «cosa» i la «representació» (1994: 9).

Aquesta definició de la «imatge» és important per a Bergson per tal de distanciar-se alhora de l'idealisme i del realisme. El que està en joc és on rau l'essència de la matèria. Segons Bergson, tant l'idealisme com el realisme comparteixen la falsa creença que l'essència de la matèria rau en la seva cognoscibilitat. Tant si la matèria és una representació mental com si és una entitat autònoma, «percebre, tant per a l'idealisme com per al realisme, significa conèixer, rebre un registre desinteressat d'un coneixement», mentre que «per a Bergson, la percepció no és pot igualar al coneixement, ja que la percepció està fonamentalment vinculada a l'acció» (Grosz, 2004: 164). De fet, de la mateixa manera que «reconèixer un objecte habitual consisteix sobretot a saber com servir-se'n» (Bergson, 1994: 93), la percepció de la matèria sempre està relacionada, per a Bergson, amb una operació de selecció de les imatges que constitueixen la matèria com un tot, segons la capacitat del nostre cos d'interactuar amb elles. En altres paraules, «sempre percebem primer el que interessa a les nostres necessitats o funcions» (Lawlor, 2003: 24), mentre que la resta de la matèria passa desapercibuda. Tal com hem vist abans, per a Bergson la matèria no amaga res, ja que la diferència entre matèria i la percepció que en tenim és una diferència de grau: «Hi ha en la matèria alguna cosa més, però no alguna diferent, que allò que en realitat hi ha» (Bergson, 1994: 71).

Pensem ara en la segona instància del dualisme «provisional» de Bergson. Si la percepció s'encarrega de seleccionar imatges a partir de la multiplicitat de la matèria, el paper de la memòria és recol·lectar-les, recordar-les. Aquí trobem un dels aspectes més complexos de la filosofia de Bergson, i la columna vertebral de *Matèria i memòria*, que resumiré breument amb la idea que el passat, per a Bergson, no és el temps que deixem enrere, sinó una força constant que manté plegats tots els nostres records dins el present, i que contínuament interactua amb ell. El següent esquema (*Fig. 1*) pot ser útil per comprendre les relacions específiques que Bergson pretén dibuixar:

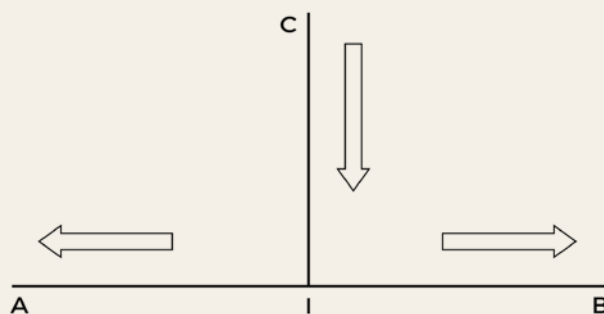
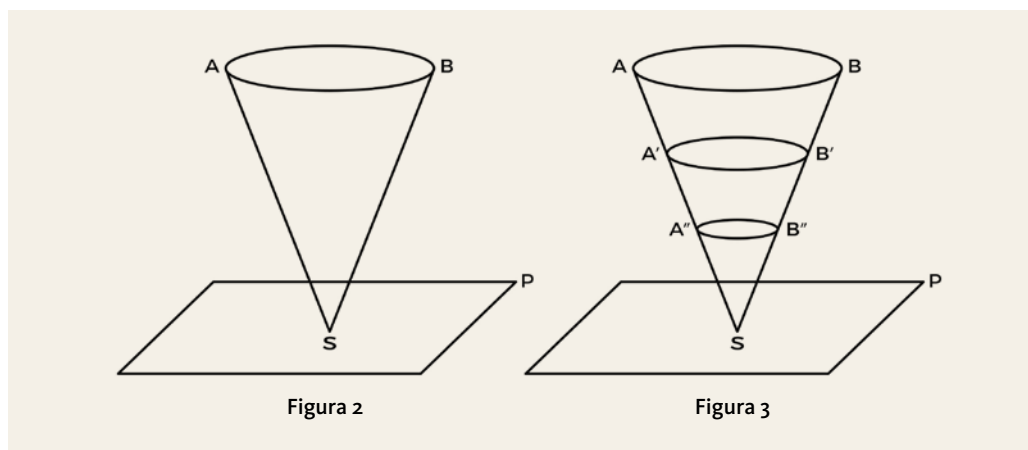


Figura 1

En aquest esquema, l'eix AB representa l'extensió de la matèria (que, com podem veure, és més extensa que la seva percepció), mentre que el vector CI indica el flux dels records passats envers el punt I, que correspon a la posició del cos en l'actualitat. El punt I en realitat no és més que una diminuta porció de les dimensions combinades de la matèria i del passat. De fet, és tan petit que gairebé el podem entendre com una punta que creua la matèria des del passat. Tal com l'entén Bergson, «la memòria no consisteix en una regressió del present al passat, sinó al contrari en un progrés del passat al present» (Bergson, 1994: 239). Els records «es barregen constantment amb la nostra percepció del present, tant que fins i tot poden arribar a substituir-la» (Bergson, 1994: 66). Des d'aquest punt de vista, el present entès com a temps autònom esdevé enormement problematitzat, ja que pràcticament resulta ser una funció del passat, un instrument per a la seva actualització:

[El nostre present] és allò que actua sobre nosaltres i fa que actuem; és sensorial i és motor; el nostre present és abans que res l'estat del nostre cos. El nostre passat, al contrari, és allò que ja no actua però que podria actuar, i que actuarà inserint-se en una sensació present de la qual manlleva la vitalitat. És cert que, en el moment que el record s'actualitza així, deixa de ser un record i esdevé una vegada més una percepció (Bergson, 1994: 240).

Passem a una visualització diferent. La famosa imatge del con (*Fig. 2 i Fig. 3*), en què el punt I és substituït pel vèrtex S, mostra amb més claredat com el present es troba contingut dins el passat (el con definit per SAB) i no a la inversa; que «el propi present és només el nivell més contret del passat» (Deleuze, 1991: 74). El que m'agradaria subratllar sobre aquesta imatge és que, segons Bergson, l'hauríem d'imaginar *en moviment*. Se suposa que el gràfic sencer es mou, i de fet de forma molt complexa. Bergson parla de moviments d'ascens, descens, avanç, flux, rotació, contracció, alliberació i subdivisió, per només citar-ne alguns.



No és la meua intenció resumir aquí tot el conjunt de passos d'aquest procés de remembrança,<sup>4</sup> sinó només subratllar el fet que les relacions en

4. Una descripció exhaustiva dels moviments del con es pot trobar a Lawlor (2003: 43-59).



què pensa Bergson, en un llenguatge estrictament imbuït amb descripcions de moviment, són fonamentalment dinàmiques. I també ho és la relació entre matèria i memòria. Tal com suggereix Lawlor (2003: 48):

Hem de dir fins i tot que, si els records descendeixen vers el vèrtex, les imatges ascendeixen des de la base. Si la diferència entre matèria i memòria consisteix en aquestes dues direccions oposades, hem de dir que la imatge del con tal com la presenta Bergson és incompleta; hi ha un segon con, un con de matèria, per sota del con de memòria. En ser un doble, com una imatge emmirallada, aquest segon con hauria de ser el *contrari* del primer.

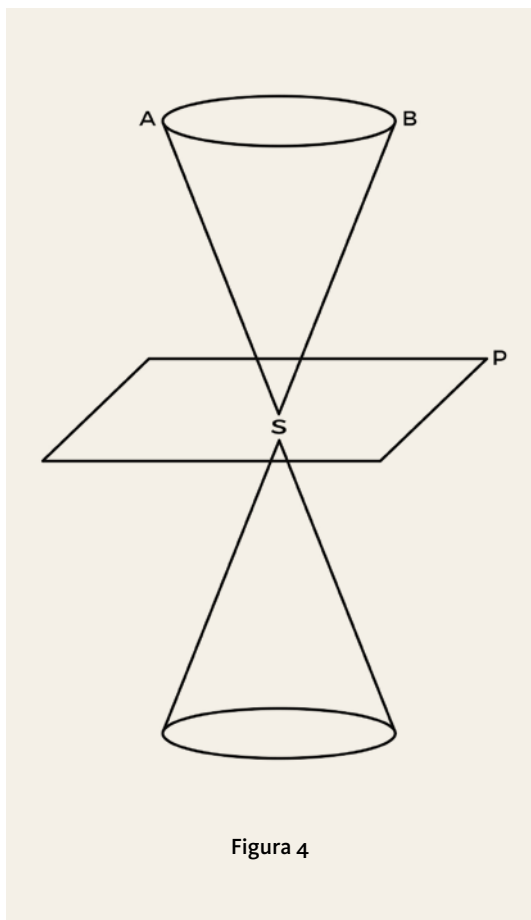


Figura 4

El doble con que imagina Lawlor, i que he esbossat (Fig. 4), podria ser redundant en la seva representació de la matèria (d'altra banda representada com el pla P), però ens permet visualitzar un aspecte important del bergsonisme: que, malgrat les distincions metodològiques preliminars, la matèria sembla fluir directament dins la memòria i modelar-la, de la mateixa manera que la memòria modela la matèria mitjançant l'actualització del passat en l'acció del cos. La idea de dansa, de moviment, es fa especialment rellevant des d'aquest punt de vista, atès que podem imaginar l'intercanvi sencer, representat per Bergson, com una interacció d'agències materials i mentals en un moviment comú. Tal com exposa Deleuze (1991: 75):

D'aquí la importància de *Matèria i memòria*: el moviment s'atribueix a les pròpies coses de tal manera que les coses participen directament en la durada, i per tant formen un cas extrem de durada. *Les dades immediates (les donées immédiates)* són superades: el moviment no rau menys fora de mi que dins meu; i el propi Jo al seu torn és només una cosa entre altres en durada.

Bergson defineix el seu concepte clau de durada com un temps impregnat d'esdevenir. A diferència del temps que mesuren els rellotges, que «homogeneïtza i mesura tots els altres modes de pas sense cap mena de sensibilitat» (Grosz, 1999: 18), la durada no es pot entendre com una cosa sinó com un *procés*, una experiència oberta del temps, que conté alhora el passat, el present i el futur en el seu propi esdevenir. La noció de durada de Bergson ens permet imaginar un futur obert que es desplega sense seguir cap pla previ, actualitzant-se constantment a través de processos de diferenciació (Deleuze, 1991: 42-43), «mitjançant la divisió, la bifurcació, la dissociació —per diferència— a través d'un canvi o esclat sobtat i inesperat» (Grosz, 1999: 28). Malgrat que a *Assaig sobre les dades immediates de la consciència* Bergson semblava atorgar l'experiència de durada només a la ment humana, hi ha

alguns senyals a *Matèria i memòria* (i cada vegada més en la seva darrera obra) que apunten que la matèria té la seva pròpia durada i forma un Tot virtual amb la durada que experimenten els éssers humans (Deleuze, 1991: 105). Podem suggerir que aquesta aproximació concedeix, finalment, tant dinamisme i agència (potencialitat d'esdevenir) a la matèria com al subjecte humà psicològic. Tal com assenyala Grosz (2004: 248), és absurd pensar que la capacitat d'esdevenir i de participar en la durada és una propietat exclusiva dels éssers vius, «ja que aquesta és la condició sota la qual configuracions no orgàniques de matèria donen lloc a les formes més primitives de vida, així com les condicions sota les quals la vida es produeix i es desenvolupa, seguint les línies que proporciona la mateixa matèria». Això significa que la matèria té la mateixa capacitat de solidificar sentit<sup>5</sup> (mitjançant la diferència i l'actualització en el seu esdevenir continuat) que el subjecte psicològic posseïdor del llenguatge. Les implicacions d'aquesta idea són profundes almenys en dues direccions: d'una banda, capgira l'ontologia cartesiana que limitava la producció de sentit a la ment tot reduint la matèria a un objecte de coneixement extern desproveït de qualsevol virtualitat. (Aquí podem recordar com, al principi de *Matèria i memòria*, Bergson encara insistia en la idea que la matèria era incapaç d'«exercir poders de cap altre tipus que els que nosaltres percebem.») D'altra banda, potser no sigui massa arriscat concloure (fins i tot si ho volem prendre només com una provocació) que la revelació d'una simetria entre matèria i memòria deixa el subjecte sol al vèrtex S, sense tenir més control sobre el con superior (el del passat) que sobre l'inferior (el de la matèria). D'aquí que el con superior no hauria d'entendre's com una propietat del subjecte, la font del seu esperit i la seva capacitat de produir sentit, sinó com una força que actua sobre seu i el posa en moviment, a l'igual que també ho és la matèria. El propi Bergson sembla sospesar aquestes implicacions en un paràgraf especialment poètic de *Matèria i memòria* (151-152):

Ara bé, si no percebem mai cap altra cosa que el nostre passat immediat, si la nostra consciència del present ja és memòria, els dos termes [matèria i memòria] que havien estat separats al principi es cohesionaran. Considerat des d'aquest punt de vista, el nostre cos no és sinó aquella part de la nostra representació que constantment torna a néixer, la part sempre present, o millor dit aquella que, en cada moment, és només passat. (...) Però aquesta imatge especial que persisteix enmig de les altres, i que jo anomeno el meu cos, constitueix a cada instant, com he dit, un tall transversal de l'esdevenir universal. És doncs el *lloc de pas* dels moviments rebuts i retornats, un guió, un tret d'unió entre les coses que actuen sobre mi i les coses sobre les quals jo actuo.

5. Em baso en la descripció que fa Barad de la matèria com a una «solidificació de l'agència» (2003: 822) per tal de transmetre millor el mecanisme pel qual es forma el sentit: ni com la propietat d'un objecte ni com una projecció des de l'exterior, sinó com un procés d'esdevenir des de dins. Per aquest motiu, prefereixo parlar de com la matèria «solidifica» el sentit en comptes de com el «produeix». La pròpia noció de sentit experimenta així una transformació: d'una banda, el sentit ja no es pot entendre com un «producte», com alguna cosa clarament delimitada, sinó que queda físicament entrelaçat amb la pròpia matèria de què depèn. D'altra banda, el sentit deixa d'estar exclusivament relacionat amb la percepció humana, i assumeix les capacitats que té la matèria de canviar, autoorganitzar-se i evolucionar (en paraules de Bergson, esdevenir), com sobretot exemplifica la formació de vida a partir de materials no orgànics. Això engloba intel·ligències i capacitats no humanes i ens ajuda a veure que el sentit no és una cerca exclusivament humana. Per a més consideracions bergsonianes sobre la matèria, la vida i l'evolució, vegeu Bergson (1998).

## Matèria i representació: Karen Barad i l'agència de la matèria

Malgrat que el físic Niels Bohr va ser coetani d'Henri Bergson, i malgrat que ambdós van desenvolupar les seves teories al voltant dels conceptes de temps, espai i matèria, la distància entre els seus respectius enfocaments sobre la qüestió de la naturalesa de l'univers pot semblar massa gran per ser fàcilment superada. En tot cas, sostinc que els suggeriments metafísics de Bergson també es poden desenvolupar notablement a partir dels interessos físics de Bohr, i que l'aparent línia divisòria entre ells s'esfondra així que els considerem des del punt de vista d'una ontologia performativa, que he procurat resseguir fins ara. En aquest apartat, seguiré la lectura feminista que va fer Karen Barad de Niels Bohr i la seva interpretació de la física quàntica, que Barad pretén fer accessible no només als físics sinó també als conjunts més diversos d'estudiosos i lectors. En la seva opinió, la pràctica de Bohr s'ha de definir com a «física-filosofia», atès que «la física i la filosofia constituïen per a ell una pràctica, no dues» (Barad, 2007: 24). Barad duu a terme un intent seriós de desenvolupar un marc filosòfic basat en la matèria i els seus comportaments, més que en les fonts tradicionals de la ment i el llenguatge.

La primacia del llenguatge sobre la matèria (o la seva equivalència, la primacia de la cultura sobre la natura) no és un simple mecanisme instrumental, sinó ideològic i polític. Hem de tenir present que «les ciències estan marcades per les especificitats ideològiques (p. ex., polítiques, històriques, lingüístiques, racials, religioses) del seus creadors» (Barad, 1995: 70). La limitació tradicional dels atributs de subjectivitat, agència, virtualitat i historicitat al llenguatge i a la cultura fa palès com el fet d'impedir que la matèria produeixi sentit o que se li concedeixi un sentit propi d'historicitat constitueix la representació d'un prejudici que obstaculitza qualsevol reconeixement d'un esdevenir diferent, diferencial i diferenciats del món, sense la subtracció que li infligeix el llenguatge<sup>6</sup>. O, com ho formula Barad: «El que està en joc és ni més ni menys les possibilitats de canvi» (2007: 46).

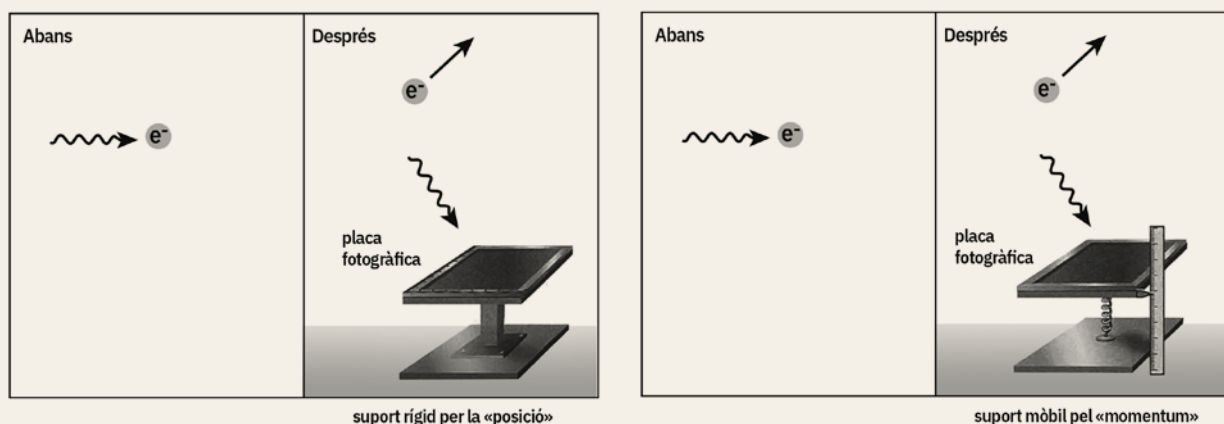
Probablement les subtraccions més destacades establertes pel llenguatge sorgeixen de la posició (sovint) considerada com a neutra que Barad anomena «representacionalisme». En les seves paraules, «el representacionalisme és la creença en la distinció ontològica entre representacions i allò que pretenen representar; en especial, allò que és representat es considera independent de totes les pràctiques de representació» (2003: 804). El representacionalisme és la ideologia que serveix de base a la bretxa ontològica cartesiana entre subjecte i objecte i que defineix també la física newtoniana. Tant si parlem de coneixement, llenguatge o política, el representacionalisme assumeix l'existència d'entitats individuals (ja siguin objectes, paraules o agrupaments socials) inherentment constituïda per certes propietats i circumscrita per límits determinats. Aquesta assumpció és tan forta que l'exactitud, un concepte derivat del representacionalisme, s'ha convertit

6. És interessant assenyalar que Deleuze, quan parla de Bergson, descriu la relació entre la nostra percepció de la matèria i la pròpia matèria com una operació de subtracció en comptes de suma o consumació: «Per virtut de l'interval cerebral, efectivament, un ésser pot retenir d'un objecte material i de les accions que se'n deriven només aquells elements que li interessin. De tal manera que la percepció no és l'objecte més alguna cosa, sinó l'objecte *menys* alguna cosa, menys tot allò que nos ens interessa» (1991: 24-25).

involuntàriament en un valor absolut. L'objectivitat científica sovint es descriu en aquests termes: com més propera és una teoria o una representació a l'objecte d'estudi, més objectiva és. D'una manera més inquietant, retrobem aquest valor absolut com a pedra angular de la definició de justícia social en sistemes democràtics: com amb més exactitud siguin representats els interessos de les persones a les institucions del poder, com ara als parlaments, més justa serà la democràcia. Cal subratllar que el caràcter ideològic d'aquestes assumpcions es basa en el fet que es perceben com a auto-evidents, o «naturals». Però, ¿és la «Natura» realment consistent amb aquestes visions? ¿S'ajusta la Natura al representacionalisme, la física newtoniana i l'ontologia cartesiana? En descriure aquest nus ideològic, Barad afirma que la Natura no només mostra comportaments molt més diferents del que s'esperaria el representacionalisme, sinó que, a més, sovint actua de maneres pròpiament *queer* (Barad, 2011).

Tal com explica Barad, la física quàntica ha qüestionat profundament la idea que els éssers «existeixen en tant que individus amb atributs inherents, anteriors a la seva representació» (Barad, 2007: 46). La mecànica quàntica mostra com, per més contra-intuïva que pugui semblar, la matèria a nivell subatòmic no sembla individualitzar propietats inherents ni seguir les descripcions newtonianes de temps i espai que fins fa poc havien constituït els fonaments indiscutibles de la física. Deixant de banda el conegut principi de la incertesa de Heisenberg, Barad porta a primer pla el principi de complementarietat de Bohr (el qual rebateja com a principi d'indeterminació), segons el qual el problema fonamental de la física quàntica no és que *no podem conèixer* al mateix temps dos atributs d'una partícula en moviment (com posició i quantitat de moviment), tal com va afirmar Heisenberg, sinó que les partícules simplement *no tenen* valors determinats de posició i quantitat de moviment alhora. El nostre càlcul de la posició o bé la quantitat de moviment l'han de dur a terme aparells que s'exclouen mútuament, atès que cal un suport rígid per determinar la posició d'una partícula, mentre que cal un suport mòbil per definir la seva quantitat de moviment (Fig. 5). La conclusió que n'extreu Heisenberg (que hi ha límits al nostre coneixement de la realitat

Figura 5



física) és de tipus epistemològic, mentre que la de Bohr és ontològica. Segons Bohr, la propietat mesurada de la partícula sorgeix com a resultat del propi acte de medició. En altres paraules, la determinació d'un aparell produeix, més que detecta, la determinació de cert valor que d'altra manera hem d'imaginar com a indeterminat. Per tant, «no hi ha una manera inambigua de diferenciar entre l'«objecte» i les «agències d'observació»» (Barad, 2007: 114). Barad resumeix aquest qüestionament de la distinció cartesiana entre subjecte i objecte substituint la categoria ontològica d'«entitats» per la de «fenòmens». Els fenòmens, «configuracions materials específiques de l'esdevenir del món» (Barad, 2007: 91), es poden entendre com «les unitats ontològiques bàsiques» (Barad, 2003: 818). S'expressen en termes de relacions i sempre sorgeixen dins una «intra-acció». Barad proposa el concepte d'«intra-acció» com un canvi de la noció habitual d'«interacció», la qual suposa l'existència prèvia d'entitats independents amb propietats i límits inherentment determinats. Si entenem que l'esdevenir del món té lloc a través de fenòmens, que aquests fenòmens sempre sorgeixen d'intra-accions específiques, i que la seva identitat no els precedeix sinó que és solidificada en i a través d'aquella pròpia intra-acció, ens trobem molt a prop del centre de l'articulació que fa Barad de la física quàntica i la seva explicació performativa de la matèria.

La noció de performativitat, que Barad manlleva de Judith Butler, s'ha de complementar encara amb un altre concepte clau en la seva formulació, el d'agència. Segons Barad, agència significa estrictament la capacitat d'actuar; «és una acció, no quelcom que algú o alguna cosa té» (Barad, 2003: 826-827). Mitjançant aquesta reformulació, «l'agència queda separada de la seva òrbita humanista tradicional» (Barad, 2003: 826), atès que concerneix tant humans com no humans sempre que puguin implicar-se en processos d'intra-acció. La divisió cartesiana entre subjecte i objecte és substituïda, en l'explicació de Barad, per una divisió agencial, que estrictament determina aquells agents (humans i no humans) implicats en una intra-acció en els termes elaborats per la seva mateixa intra-acció. En les seves paraules:

Aquest flux continu d'agència a través del qual una «part» del món es fa diferencialment intel·ligible a una altra «part» del món i a través del qual les estructures, els límits i les propietats causals s'estabilitzen no té lloc en l'espai i el temps sinó en el propi procés d'espai-temps. El món és un procés continuat de creació de matèria mitjançant el qual la pròpia «creació de matèria» adquireix sentit i forma en la realització de les possibilitats agencials diferencials. (...) En resum, l'univers és una intra-activitat agencial en el seu esdevenir (2003: 817-818).

Si l'agència no és una propietat sinó un «flux» performatiu i si no es pot atribuir als éssers humans més que als fenòmens materials, som finalment capaços de copsar el concepte de matèria de Barad, que «no està situada en el món», sinó «creant el món en la seva materialitat» (Barad, 2007: 180-181).

La matèria, com el sentit, no és una entitat individualment articulada o estàtica. La matèria no és només trossets de natura, o una pissarra en blanc o un lloc que espera passivament la significació; ni tampoc un terreny incontestable

per a teories científiques, feministes o marxistes. La matèria no és un suport, una localització, un referent o una font de sostenibilitat per al discurs. La matèria no és immutable ni passiva. No li cal la marca d'una força externa com la cultura o la història per completar-la. La matèria és sempre ja historicitat en curs (Barad, 2003: 821).

Una de les aspiracions més importants de Barad és demostrar que una comprensió performativa de la matèria no només ens permet pensar en la producció de cossos materials, sinó també en la producció de sentit i discurs.<sup>7</sup> De fet, «les pràctiques discursives i els fenòmens materials no tenen una relació d'externalitat mútua, [sinó que] allò material i allò discursiu estan mútuament implicats en la dinàmica d'intra-activitat» (Barad, 2007: 183). El fet que la matèria sigui «una historicitat en curs» no vol dir que la matèria tingui una existència independent que en certa manera la ment humana no pot copsar; més aviat, hauríem de tenir present que «el món és un procés continuat de creació de matèria», del qual els éssers humans formen part. És important assenyalar que Barad considera que les pràctiques discursives no són «pràctiques humanes» (2003: 821), sinó qualsevol configuració material del món. En aquest sentit, Barad no descriu la matèria com «una cosa» sinó com «un fer», com «solidificació de la matèria» (2003: 822). Si seguíssim aquesta argumentació, podríem acabar conclouent que la matèria i el sentit són, per a Barad, el mateix, atès que no sembla que es puguin tornar a separar. Si ho féssim, tornariem a ser víctimes de les categories cartesianes fixes i deixariem de banda el que realment ens explica la mecànica quàntica. Assumiríem de nou que «matèria» i «sentit» són coses en comptes de processos (quelcom que Bergson ja ens havia advertit). El que podem extreure de la física quàntica és la possibilitat de pensar en la relació entre matèria i sentit com una relació entrelaçada. En la mecànica quàntica, els entrelaçaments (*entanglements*) representen «la generalització d'una superposició al cas de més d'una partícula» (Barad, 2007: 270), la qual cosa significa que la determinació d'un valor (per exemple, el gir) d'una partícula en un sistema entrelaçat determinarà immediatament el valor de cadascuna de les partícules amb què aquesta estigui entrelaçada, fins i tot si ambdues partícules estan separades per una gran distància. La famosa paradoxa del gat de Schrödinger, en la seva fase final, mostra com un objecte observat pot estar entrelaçat amb les seves agències d'observació, en la mesura en què només l'aparell d'observació pot determinar l'estat del gat (mort/viu), el qual continuarà sent indeterminat fins que es dugui a terme una medicació. Però el punt cabdal per comprendre la posició de Barad sobre l'entrelaçament de matèria i sentit és que, en comptes de ser «la interconnectivitat de coses o esdeveniments separats en l'espai

7. Tal com deixa ben clar a «A Feminist Approach to Teaching Quantum Physics»: «De fet, el realisme agencial ofereix una via per qüestionar no només les idees clàssiques de realisme en oposició a instrumentalisme, objectivitat en oposició a subjectivitat, absolutisme en oposició a relativisme, o naturalesa en oposició a cultura en la ciència sinó també idees dualistes i fixes de raça, classe, gènere i sexualitat a l'àmbit de les dinàmiques socials. Per exemple, segons el realisme agencial, "gènere", "raça", "classe" i "sexualitat" es refereixen a dinàmiques socials específiques, no a propietats atribuïbles a una persona en concret. L'agència està implicada en l'ús d'aquestes categories. La gent utilitza aquestes termes per a fins concrets. El realisme està implicat perquè, en una societat en desequilibri de poder, el sexisme, el classisme i l'heterosexisme tenen conseqüències materials reals, fins i tot si els conceptes són socialment construïts» (1995: 68).

i el temps», els entrelaçaments són «composicions materials de formacions d'espaitemps» (Barad, 2011: 139). Els conceptes de temps, espai o fins i tot estar viu no constitueixen realitats independents, tal com ens presenta la física clàssica.<sup>8</sup> Al contrari, són executats, o performats, per intra-accions iteratives, que representen «la dinàmica mitjançant la qual la temporalitat i l'espacialitat es produeixen i es reconfiguren iterativament en la materialització de fenòmens i en la (re)configuració de fronteres materials-discursives i les seves exclusions constitutives» (Barad, 2007: 179).

La relació entrelaçada entre producció de matèria («una solidificació d'agència») i la producció de sentit cristal·litza en la idea de «creació de matèria» (*mattearing*) o «creació del món» (*worlding*) com a «pràctiques singulars que constitueixen fronteres» (Barad, 2011: 126). Sostinc que aquest és el centre del compromís ètic que Karen Barad pretén extreure del coneixement quàntic de la matèria: en la mesura que les intra-accions disposen d'agència, i són per tant part del món en el seu esdevenir, tota pràctica material-discursiva produeix una configuració diferencial del món. Aquestes pràctiques, tant si les duen a terme humans com si no, produeixen divisions agencials i per tant defineixen el món en termes de diferenciació. Diferenciar, tal com ens assenyala Barad, «no té a veure amb alienar o separar, sinó al contrari amb fer connexions i lligams» (2007: 392). La natura de la matèria consisteix en una predisposició a entrelaçar-se amb l'Altre, «que no només es troba en la teva pròpia pell, sinó en els teus ossos, en la teva panxa, en el teu nucli, en el teu propi passat i futur» (2007: 393). En altres paraules, Barad, per a qui conèixer i ser són pràctiques materials entrelaçades (2007: 379), considera que el coneixement ja és un compromís ètic encarnat amb el món i no quelcom que es pot obtenir de l'exterior. La manera humana d'entendre la matèria sempre es produeix *dins* la matèria i en intra-acció amb ella; i de la mateixa manera que l'esdevenir de la matèria és responsable de l'esdevenir performatiu del món, les pràctiques humanes són igualment responsables, per la seva tasca de determinar i traçar fronteres, no només del coneixement que cerquen «sinó, en part, per allò que existeix» (Barad 2007: 207). L'estat entrelaçat dels fenòmens materials i les pràctiques discursives (matèria i sentit) implica que qualsevol tall o divisió conceptual té efectes materials immediats i directes en cossos humans i no humans. Finalment Barad convida a no deixar de banda o mirar de desfer aquests efectes, sinó a assumir la responsabilitat que comporten i cercar pràctiques per fer connexions i interaccions en comptes de discriminar i dividir.

O sigui, el que cal és responsabilitat per les divisions que es fan i els entrelaçaments que es veuen afectats. En especial, l'objectiu «posthumanista» no és difuminar els límits entre humà i no humà, no esborrar totes les distincions i diferències i no simplement invertir l'humanisme, sinó més aviat comprendre els efectes materialitzadors de certes maneres d'establir fronteres entre «humans» i «no humans» (Barad, 2011: 123-124).

8. En rebutjar abandonar el principi clàssic de localitat, Einstein argumentà en contra de la teoria d'entrelaçaments quàntics tot referint-s'hi com una «fantasmagòrica acció a distància».

## Conclusions: un salt en la durada

Fins ara he examinat les diferents concepcions de la matèria sorgides de la meua lectura d'Henri Bergson i Karen Barad. No crec que sigui massa agosarat concloure que les semblances entre l'un i l'altra poden haver superat les diferències que se n'esperaven, tenint en compte la diferència, aparentment fonamental, del seus camps d'estudi respectius: la física i la metafísica. Això, al capdavant, no és tan sorprenent si entenem ambdós enfocaments com un repte a les seves disciplines i a la noció cartesiana del subjecte humà cognitiu com oposat a l'àmbit inert i passiu de la matèria. El que realment veiem és que per a Bergson la matèria és part de l'esdevenir del món i un procés continuat de solidificació del sentit, mentre que per a Barad la matèria és directament una solidificació de l'agència i una producció encarnada de sentit. Sobre aquest punt, veiem com «el sentit no és una propietat de paraules o grups individuals, sinó una representació continuada del món en la seva intel·ligibilitat diferencial» (Barad, 2003: 821). La diferència i la diferenciació són conceptes clau per a ambdós autors. La idea pionera de Bergson de la virtualitat, que és actualitzada pel passat en el present, produint així «un pluralisme irreductible» en «allò real» (Deleuze, 1991: 104), es pot relacionar directament amb el caràcter «constrictiu però no determinant» de les intra-accions agencials (Barad, 2003: 826), que duen a terme reconfiguracions constants del món, de les quals són responsables tant agents humans com no humans.

Seguint l'afirmació de Bergson que «el passat ha de ser *actuat* per la matèria, *imaginat* per l'esperit» (1994: 223), soc del parer que la matèria està molt més estretament destinada a l'actuació o la *performance* que a la simple representació. La matèria no és una cosa sinó un procés, i la seva pròpia durada és «un mode d'introduir auto-diferenciació» (Grosz, 1999: 28), d'esdevenir i produir sentit i historicitat dins una ecologia tant de pràctiques humanes com no humanes.

M'agradaria concloure afirmant que aquests intents de portar a primer pla una ontologia de la matèria fan palès un gran potencial per repensar aspectes clau de la dansa i les arts escèniques. En efecte, hem estat abordant exclusivament conceptes de temps, espai, cossos, moviment, agència i sentit, durada i diferenciació, virtualitat i actualització. En moure el focus de la representació de tenir un subjecte humà en el centre a considerar la matèria com un esdevenir-amb, poden desfer i superar els dualismes cartesians que continuen presents en les interpretacions artístiques i polítiques de la representació com a relacionada amb la voluntat, l'agència i la subjectivitat humanes. Aquest enfocament, que per a Bergson implicaria una negativa a exercir les nostres necessitats pràctiques sobre la matèria, obre la nostra percepció del món material per tal de considerar-lo com «una totalitat integrada», que «exhibeix una durada pròpia, el mode de la seva pròpia impredecibilitat i novetat» (Grosz 2004: 197). En un sorprenent experiment mental, Bergson ens ofereix una extraordinària descripció d'aquesta suspensió:

(...) si suprimiu la meua consciència, l'univers material subsisteix tal com era; només que, com que heu eliminat aquest ritme particular de durada que era



la condició de la meva acció sobre les coses, aquestes coses es retiren sobre si mateixes, marquen tants moments en la seva pròpia existència com la ciència hi distingeix; i les qualitats sensibles, sense esvanir-se, s'estenen i es dilueixen en una durada incomparablement més dividida. La matèria per tant es resol en in comptables vibracions, totes unides entre si i que corren en totes direccions com esgarrifances a través d'un cos immens (1994: 208).

El paisatge posthumanista que presenta aquesta matèria que performa, que «es retira sobre si mateixa», «es resol en in comptables vibracions», «totes lligades entre si», i fa que viatgin «en totes direccions com esgarrifances a través d'un cos immens», obre les portes per a un posterior examen de les multiplicitats que pot comportar la virtualitat de la matèria, i que es pot actualitzar en una reformulació constant d'agències i produccions de sentit.

Un exemple artístic d'aquesta mena d'indagació és l'obra de Kris Verdonck (A Two Dogs Company) en una sèrie de performances sense actors humans en què màquines o reaccions químiques assumeixen la tasca d'actuar. Mentre que la seva sèrie *Dancer* posa en escena el moviment mecànic d'una serra radial (*Dancer #1*), un motor de camió (*Dancer #2*) o un martell neumàtic (*Dancer #3*) mentre interpreten un solo en un espai d'altra banda buit, la seva sèrie *Mass* explora el dinamisme de la matèria primera: *Mass #1* ens enfronta amb un mar de boira baixa animada per reaccions químiques autònomes mentre que *Mass #2* se centra en el moviment subtil tot i que irrefrenable de diverses piscines de fragments de grafit. El que uneix aquestes obres no és només la substitució del cos humà per una altra font d'agència, sinó la insistència en el moviment com un continu de diferències: el procés d'esdevenir que Bergson descrivia com a «durada». Tant la sèrie *Dancer* com la sèrie *Mass* posen en qüestió el moviment fent que hàgim d'adaptar-nos als diferents cossos i ritmes i a percebre-hi també la dansa, no perquè el seu moviment sigui virtuós des del punt de vista humà, sinó perquè la nostra presència com a espectadors converteix aquests moviments en un esdeveniment artístic.<sup>9</sup> De fet, una de les qüestions més profundes que se'ns pot plantejar vivint una d'aquestes obres és com observem i com ens posicionem davant la representació en tant que observadors. Independentment de com continuï comportant-se la matèria per si sola quan cap ésser humà la posa en escena, les obres de Verdonck mostren clarament que la solidificació del sentit davant una representació artística és un fenomen entrelaçat, que es nodreix tant de la performance de la matèria com de la imaginació de la ment.

Amb aquest exemple, no pretenc afirmar que la meua lectura de Bergson i Barad hagi de dur-nos a un teatre sense intèrprets humans.<sup>10</sup> Ben al contrari, considero que aquest enfocament és capaç d'obrir més horitzons que els que pot restringir. D'altra banda, considero que és igualment capaç d'inspirar tant la pràctica com la recerca artístiques, cridant l'atenció sobre les

9. Des del punt de vista de la física quàntica, queda clar que l'assistència ja és una forma de participació.

10. En aquest sentit, Erin Manning, una atenta lectora de Bergson, proposa entendre la dansa com una «arquitectura mòbil». Tal com aclareix, el seu objectiu no és descartar el cos humà, «sinó obrir-lo al seu potencial relacional com un node participatiu en el medi del moviment. Cal subratllar que no hi ha un fora del moviment, que el moviment ja es mou i que ens mou i el movem sobre la superfície topològica de la seva deformació. El moviment ja és una arquitectura. Ja està fent terra, ja està fent espai, ja està fent temps» (2013: 122).

línies divisòries que podríem dibuixar sense ser-ne conscients entre humà i no humà, viu i no viu, intel·lecte i matèria. Un altre aspecte destacat d'aquest enfocament és el seu rebuig a separar representacions de coses; en altres paraules, desvincular el sentit de les condicions materials de la seva aparició. Aquest enfocament ens anima no només a centrar-nos en l'obra artística final com a portadora de sentit, sinó a parar atenció als mètodes i condicions de treball, a les relacions d'humans i no humans, dels artistes/investigadors i el seu entorn, en pràctiques d'esdevenir-amb. Per altra banda, no hauríem de considerar el moviment de la dansa, la performance o la política abordant-lo únicament des de dins, sinó també en relació amb l'aparell o les agències d'observació —ja sigui si parlem del públic (amb la seva diversitat virtual de capacitats de percepció), d'una institució o de qualsevol actor social implicat en el seu desenvolupament performatiu. Tal com ja hem vist, la producció de sentit no és un atribut de la matèria que performa, sinó una intra-acció amb un aparell o amb les condicions d'aparició amb què la matèria que performa està entrelaçada.



### Referències bibliogràfiques

- BARAD, Karen. «A Feminist Approach to Teaching Quantum Physics». A: Sue V. Rosser (ed.). *Teaching the Majority: Breaking the Gender Barrier in Science, Mathematics, and Engineering*. Nova York: Teacher's College Press, 1995, p. 43-75.
- BARAD, Karen. «Posthumanist Performativity: Toward an Understanding of How Matter Comes to Matter». *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, vol. 28, núm. 3, 2003, p. 801-831.
- BARAD, Karen. *Meeting the Universe Halfway. Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*. Durham i Londres: Duke University Press, 2007.
- BARAD, Karen. «Nature's Queer Performativity». *Qui Parle*, vol. 19, núm. 2, 2011, p. 121-158.
- BERGSON, Henri. *Time and Free Will. An Essay on the Immediate Data of Consciousness*. Traducció del francès de F. L. Pogson. Edició original: *Essai sur les données immédiates de la conscience* (1889). Londres: George Allen & Unwin Ltd, 1910.
- BERGSON, Henri. *Matter and Memory*. Traducció del francès de Nancy Margaret Paul i W. Scott Palmer. Edició original: *Matière et mémoire* (1910). Nova York: Zone Books, 1994.
- BERGSON, Henri. *Creative Evolution*. Traducció del francès d'Arthur Mitchell. Edició original: *L'évolution créatrice* (1907). Nova York: Dover Publications, 1998.
- BUTLER, Judith. *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. Nova York: Routledge, 1990.
- DELEUZE, Gilles. *Bergsonism*. Traducció del francès de Hugh Tomlinson. Edició original: *Le Bergsonisme* (1966). Nova York: Zone Books, 1991.
- GALISON, Peter Louis. «Einstein's Clocks: The Place of Time». *Critical Inquiry*, vol. 26, núm. 2, 2000, p. 355-389.
- GROSZ, Elisabeth. «Thinking the New: Of Futures Yet Unthought». A: Elisabeth Grosz (ed.). *Becomings. Explorations in Time, Memory, and Futures*. Ithaca i Londres: Cornell University Press, 1999, p. 15-28.

GROSZ, Elisabeth. *The Nick of Time. Politics, Evolution, and the Untimely*. Durham i Londres: Duke University Press, 2004.

LAWLOR, Leonard. *The Challenge of Bergsonism: Phenomenology, Ontology, Ethics*. Londres: Continuum, 2003.

MANNING, Erin. *Always More than One. Individuation's Dance*. Durham i Londres: Duke University Press, 2013.

STENGERS, Isabelle. «Introductory Notes on an Ecology of Practices». *Cultural Studies Review*, vol. 11, núm. 1, 2005, p. 183-196.