
MARGINALIA III
RELECTURAS DEL CANON LITERARIO



CARLOS ALBERTO CASTELLÓN
JUAN MARCEL ACOSTA CÁMILA
©COMPLUDOC

MARGINALIA III

RELECTURAS DEL CANON LITERARIO



CARLOS ALBERTO CASTRILLÓN
JUAN MANUEL ACEVEDO CARVAJAL

(COMPILADORES)

2013



MARGINALIA III:
RELECTURAS DEL CANON LITERARIO

Compilación y edición:

© Carlos Alberto Castrillón
© Juan Manuel Acevedo Carvajal

© Universidad La Gran Colombia
Armenia, 2013
Primera edición

ISBN 978-958-8510-37-8

Todos los derechos reservados.

Impresión: Optigraf S.A.

Honorable Consiliatura

Germán Darío Ledesma López
Presidente Honorable Consiliatura

José Galat Noumer
Rector General

Rafael Diazgranados Peñaranda
Vicepresidente Honorable Consiliatura

Raúl Abril Cárdenas
Eduardo Carvajalino Contreras
Roberto Herrera Soto
Claudia Yaneth Contreras Cortés
Teodoro Gómez Gómez
Anyi Carolina Cortés Murcia
Consiliarios

Carlos Alberto Pulido Barrantes
Secretario

José Donado Ucros
Coordinador Comisión Presupuesto

Autoridades Universitarias

Bogotá

José Galat Noumer
Rector

Blanca Hilda Prieto de Pinilla
Vicerrectora Académica

Eric de Wasseige
Vicerrector Administrativo y Financiero

Carlos Alberto Pulido Barrantes
Secretario General

Armenia

Jaime Bejarano Alzate
Rector Delegatario

Bibiana Vélez Medina
Vicerrectora Académica

Jorge Alberto Quintero Pinilla
Vicerrector Administrativo y Financiero

Ana Milena Londoño Palacio
Secretaria General



Afiliada a la Asociación Colombiana de Universidades "ASCUN"

ÍNDICE

Presentación	3
Nelson ROMERO GUZMÁN <i>Jose Antonio Ramos Sucre: La modernidad de su poesía</i>	5
Diego Alberto PINEDA PATIÑO <i>Guillermo Sepúlveda: Poeta intimista, naturalista y territorial</i>	13
Jáiber LADINO GUAPACHA <i>Crónica de tinieblas: El sujeto homoerótico en la narrativa del Gran Caldas</i>	23
Mariana VALENCIA LEGUIZAMÓN <i>Perros de paja, miradas convergentes sobre un fragmento de la historia</i>	49
Yeni Zulena MILLÁN VELÁSQUEZ <i>Mario Mendoza y la metáfora de la desintegración</i>	59
Andrea Estefanía ÁLVAREZ OROZCO <i>Aire de Tango: Ciudad y anomalía desde la estética del desarraigo</i>	77
Edwin Alonso VARGAS BONILLA <i>Presencia del personaje anómalo en la nueva narrativa colombiana</i>	89
José Rodolfo RIVERA LONDOÑO <i>Visión de ciudad y personaje en Sin remedio: Entre la bohemia, el flaneur y lo moderno</i>	103
Andrea FANTA CASTRO <i>¿Y qué hacemos con la novela colombiana de fin de siglo?</i>	117
Luz Mary GIRALDO <i>Nuevas vertientes en la narrativa colombiana</i>	129

Elmer Jeffrey HERNÁNDEZ ESPINOSA <i>El sujeto quínico en El Mundo Alucinante</i>	139
Omar ROCHA VELASCO <i>El Loco, un libro infinito y eterno como la existencia</i>	147
Alejandro HERRERO—OLAIZOLA <i>Gabriel García Márquez global: Literatura latinoamericana e industria cultural</i>	157
Iván RODRIGO MENDIZÁBAL <i>El monstruo es del sur: Más allá del límite de la biopolítica</i>	167
Daniel NOEMI VOIONMAA <i>El fracaso, la postliteratura y la nueva narrativa hispanoamericana</i>	185
Beyddy MUÑOZ LOAIZA <i>Literatura afrocolombiana y currículo</i>	197
Jaime Alejandro RODRÍGUEZ RUIZ <i>Blogliteratura: Secretos de la escritura literaria para el siglo XXI</i>	207
Cristo Rafael FIGUEROA <i>Descentralización de la literatura y de los estudios literarios. Necesidad de nuevas pedagogías</i>	221
Orlando MEJÍA RIVERA <i>La ciencia ficción en la literatura y el cine</i>	239



EL MONSTRUO ES DEL SUR: MÁS ALLÁ DEL LÍMITE DE LA BIOPOLÍTICA

Iván RODRIGO MENDIZÁBAL¹

I

Contrario a lo que se piensa, y de la mano de las ficciones cinematográficas o literarias, el siglo XXI prefigura el cambio de la biopolítica por la biotecnología en su dimensión política: el problema que esto plantea es el hecho de que el llamado monstruo (político) es hoy más necesario para el sostén del capitalismo. La inscripción de nuevos cuerpos sociales desde lo otro, desde afuera de los límites, permitiría, de este modo, hacer prevalecer el sistema imperante. Vamos a discutir estos aspectos alrededor de las tesis de Antonio Negri (2007), Giorgio Agamben (2000 y 2007) y Roberto Esposito (2003).

Pero antes de todo, pensemos lo anterior alrededor de ciertas metáforas narrativas. La primera la recogemos de un cuento de Roberto Bolaño, «El hijo del coronel», alrededor de una infección de zombis. La historia parece anodina en el sentido que es el relato de una película acerca una pareja de enamorados; ambos están en una base militar donde es oficial el padre del chico, el protagonista; su enamorada se pierde en los pasillos, abre una puerta y se halla frente a un zombi, quien la contagia. Cuando salen de la base, ella tiene hambre descomunal; van a un pequeño supermercado y ella se come la carne almacenada; pero entran unos asaltantes mexicanos y ella muerde a uno de ellos. El relato entonces se transforma en una persecución de los mexicanos contra la pareja: mientras el chico enamorado no cree que su novia sea zombi, los mexicanos juran vengar la mordida a uno de ellos, quien además se está transformando en zombi y contagia a sus compañeros; además está el contacto

¹ Profesor universitario, investigador, crítico y ensayista. Actualmente cursa estudios de Doctorado en Literatura Latinoamericana en la Universidad Andina Simón Bolívar. Entre sus libros publicados se encuentran: *Análisis del discurso social y político* (con Teun van Dijk, 1999), *Cartografías de la comunicación* (2002) y *Máquinas de pensar: Videojuegos, representaciones y simulaciones del poder* (2004).

con un afro mendigo, quien luego será contagiado... El asunto radica, luego de todas las peripecias, en que, en efecto, en la base militar se hacen pruebas científico-biotecnológicas donde se convierte en zombis a mexicanos o afros, etc., para hacer de ellos armas: “En una jaula más grande unos científicos preparan al negro. Puede convertirse en un guerrero espléndido, dicen... Un Robocop zombi...” (Bolaño, 2007: 37). Habrá que imaginarse cómo se pretende convertir a los mexicanos en otras máquinas de guerra.

En la historia anterior hay al menos algunos rasgos: cuerpos científicamente transformados; sujetos subalternos o, mejor dicho, marginales (“negros”, mexicanos...), objeto de pruebas biotecnológicas; el zombi como entidad monstruosa producto de experimentación y luego de contagio. El cuento narra una película; quien habla es un sobreviviente de eso que se cuenta, quien nos dice que el film es una biografía; se supone que estamos en un mundo donde el “zombismo” es el modo de vida; el cine se pasa por la televisión a medianoche; el narrador dice que la película es “mala” y que no tiene nada que ver con las “mejores” películas de George A. Romero, quien en sus metanarrativas hablaba de Karl Marx.

Pensemos que Negri, en su texto «Monstruo político, vida desnuda y potencia» (2007), es como Romero. Aquél nos habla todavía desde antes del zombismo, a partir del marxismo, donde pone en evidencia el tránsito del monstruo en multitud. Cabe preguntarse qué es lo que pasa con las multitudes en el mundo del zombismo. Dejemos la respuesta para más adelante. Empero, tomemos la siguiente cita del texto nombrado:

La tradición metafísica clásica y el racionalismo occidental excluían al monstruo de la ontología del concepto: estas experiencias no registran sino su poderosa inclusión. En efecto, *sólo un monstruo* es el que crea resistencia ante el desarrollo de las relaciones capitalistas de producción; y sólo un monstruo es el que obstruye la lógica del poder monárquico, aristocrático, populista, siempre eugenésico; el que rechaza la violencia y el que expresa insubordinación; el que odia la mercancía y se expande en el trabajo vivo... Comenzamos a leer la historia desde el punto de vista del monstruo, como producto y umbral de aquellas luchas que nos han liberado de la esclavitud a través de la fuga, del dominio capitalista a través del sabotaje y, siempre, a través de la revuelta y la lucha. Es un proceso largo, ambiguo y frecuentemente contradictorio, pero la “línea del monstruo” es la única que ha podido al fin explicarnos el desarrollo de la historia tal como la vivimos y, sobre todo, tal y como el porvenir nos la hará presente (Negri, 2007: 103).

Negri sugiere ver la historia a partir del monstruo. Habla de dos tradiciones. La una, racionalista, anclada en la Modernidad, podría decirse que localiza al monstruo en la dimensión, por ejemplo, de la locura. Responde al discurso acerca de la enfermedad en el sentido de ésta como un desarrollo de la

naturaleza pero en forma invertida (Foucault, 1984: 32). En la otra, la tradición metafísica, la locura podría ser considerada como un estado diferente donde el sujeto estaría más en contacto con las divinidades. En el mundo de lo racional se trata de sanar al enfermo sometiéndolo a la medicalización, mientras en el mundo metafísico el enfermo permite conjurar nuevos diálogos con lo divino. En tanto no se comprende la dimensión del enfermo, en el mundo metafísico, desde el pensamiento sobre lo mítico, se le abandona. Lo monstruoso, por lo tanto, o es el puente con los dioses o es lo que bordea amenazantemente a una sociedad; es una especie de latencia: quizá lo barbárico esté en este contexto. De todos modos, los dos discursos hablan, en efecto, del “enfermo” como cuerpo, particularmente del monstruo, por su exclusión.

En todas las sociedades hay narraciones que están pobladas de monstruos fabulosos, de bestias ignotas, de temibles seres más allá de los confines. Colón, en su primer viaje, también se hace eco de ellos; anota, refiriéndose al contacto con unos indios, que “entendió más, que dezían que avía naos grandes y mercaderías, y todo esto era al Sueste. Entendió también que lexos de allí avía hombres de un ojo y otros con hoçicos de perros que comían los hombres, y que en tomando uno lo degollavan y le bevían la sangre y le cortavan su natura” (cit. en Varela, 1986: 89).

Ateniéndonos al mundo mítico, que es también el de la metafísica, Colón “entiende” que hay monstruos más allá de las islas por él exploradas. Se habla del “Sueste” como punto de localización, pero esto también se podría entender como otro tipo de nominación del monstruo; en otros términos, forzando la palabra y partiendo que es un adjetivo posesivo, es el “*su-este*”, es lo que pertenece a algo que es del otro extremo, a algo que puede estar en el punto donde nace la luz (si comprendemos también a la etimología de la palabra “este”).

El monstruo, de este modo, es una otredad: no siempre es el cuerpo próximo, parecería estar más allá; tendría algo de luminoso o de llamativo. En todo caso, ese Otro en la Modernidad ya no tiene nada de mítico. En términos de Negri más bien se prefigura al inicio como un espectro, el cual empieza a resistir las relaciones capitalistas y poner en crisis los nuevos poderes. El espectro-monstruo como sujeto precapitalista aparece con fuerza impugnando la emergencia del capital: aunque tiene algo de mágico o de delirio, el monstruo espectral ronda en los lindes de las ciudades y los Estados que se desarrollan poco a poco. Al principio, dice Negri, Marx no entendió que dichos espectros eran el mismo capital. Sólo cuando éste se constituye en el nuevo sistema-mundo, el sujeto espectral en efecto cobra características de cuerpo social, es decir, cuerpo fuerza-trabajo. Así es también un sujeto ontológico: “...la fuerza-trabajo deviene clase, destruyendo su propia presencia ambigua en el capital. [Al separarse, asimismo] deviene clase, reconociéndose como monstruo” (Negri, 2007: 105). Se debe observar una antinomia: el espectro

resiste integrándose al capital y como clase, es decir, como cuerpo, al mismo tiempo se vuelve monstruo que resiste monstruosamente, como dirá Negri; así, es un cuerpo renuente al dominio, trabaja pero odia lo que produce el capital, la mercancía.

En tal contexto, aparece algo que es fundamental en el monstruo: su *potencia* (quizá “su—este”, tal como trato de formular). Tal potencia se visibiliza en las revueltas, en los afanes de liberación, en el sabotaje. Las revoluciones modernas son la expresión del apareamiento político del monstruo. Negri sugiere que el monstruo que ha devenido político, es la multitud. Pero digamos que sólo se puede entender este concepto en relación a un lugar: el postulado es que hay multitud en relación a un dominio, que contemporáneamente lo denomina “Imperio” (hoy sobreexpuesto por la globalización) (Hardt y Negri, 2004): en todo caso, la multitud es una potencia que se contrapone a un poder, pero también es un poder anárquico, en términos de monstruo, como contrapuesta al sistema del capital. A diferencia del espectro de inicios del capitalismo, la multitud ya en el siglo XX es una red abierta y expansiva, plural (diferente a “pueblo” y “masa”), donde están presentes diferencias puestas en común:

La multitud se compone de innumerables diferencias internas que nunca podrán reducirse a una unidad, ni a una identidad única. Hay diferencias de cultura, de raza, de etnicidad, de género, de sexualidad, diferentes formas de trabajar, de vivir, de ver el mundo, y de diferentes deseos. La multitud es una multiplicidad de tales diferencias singulares... El desafío que plantea el concepto de multitud consiste en que una multiplicidad social consiga comunicarse y actuar en común conservando sus diferencias internas (Hardt y Negri, 2004: 16).

Multiplicidad y comunicación. Ésta última palabra incluso tendría otro sentido: acción en común. La multitud frente al capitalismo y a la globalización hoy, en efecto, es una potencia que es también vista como monstruosa para el Imperio. Se podría decir que tiene una “inteligencia” común, al modo de las hormigas². Con ella, con esa especie de racionalidad (porque la multitud en la Modernidad, de acuerdo al esbozo de Negri, es producto de la tradición racionalista) lucha contra la *eugenesia*, medio, o si se quiere, estrategia de la que se sirvieron y se siguen sirviendo los poderes monárquicos, aristocráticos y populistas (cfr. Negri *supra*).

² Al respecto, dentro de los nuevos estudios de la comunicación ligados al desarrollo de las tecnologías informáticas, dos autores, por separado, Howard Rheingold (2004) y Steven Johnson (2003), han desarrollado interesantes tesis que dan cuenta de las modalidades de las multitudes como sistemas enjambrados “inteligentes” donde el cuerpo social común soluciona problemas y no las partes; así, el individuo es apenas un síntoma de tal potencia, del mismo modo que otros que pueden activarla. Esto lo comentaremos más adelante.

Antes de entrar en el terreno de la eugenesia, diré, más allá de los postulados de Negri, que efectivamente el monstruo, si bien tiene una génesis, siempre se le debe entender como una entidad “otra” o un cuerpo “otro”.

En dicha entidad subyace una subjetividad liminal que pone en entredicho todas las comprensiones de lo “normal”. Es lo que Colón entiende que está más allá de las islas y que acosa al “paraíso” que él ha descubierto; es lo que Carpentier (1996) pinta en su cuento «Oficio de tinieblas» como una amenaza del afuera, traducido como una enfermedad, como algo que no es firme aún (*in-firmus* es enfermo), visto este en la copla popular enfrente a la sacra música colonial.

En el cuento de Bolaño, antes citado, tal subjetividad ya contagia: su contaminación en cierta medida aparentemente es inocente: así el chico no cree que la chica está infectada y le promete cura porque cree más en el amor; ella tampoco sabe de su propia “enfermedad” pero tiene hambre. Estamos en el plano del exceso de necesidad, o sea de normalidad (y a ello conducirá el hilo del cuento cuando el mundo vive en estado de “zombismo”), donde la necesidad de comida llevará a mayor producción de la propia necesidad y, como tal, del contagio.

Visto así, en un primer momento el cuerpo monstruoso se adapta (como en el primer capitalismo donde el monstruo sabotea y se vuelve máquina productiva), pero luego aquél pasa a ser objeto de laboratorio. Recordemos, para ejemplo, el film *El hombre elefante* (1980) de David Lynch, donde laboratorio equivale a trabajar experimentando: el capital hace producir nuevo capital incluso simbólico (el monstruo como otredad enferma). El ciclo puede describirse así: el enfermo lleva a la medicalización (y, por lo tanto, a la institución de la medicina no sólo como profesión, sino además como institución–industria) y también a la selección y clasificación (de especies y/o razas), al igual que a la experimentación. El cuerpo y su subjetividad, es el nuevo terreno del poder en el segundo tramo (si cabe referirse así) de la Modernidad: ¿se trataría de reducir la potencia del monstruo para generar con ella una nueva (otra) productividad capitalista? Bolaño se anticipará contándonos que “negros”, mexicanos y otros subalternos (o explotados, en los términos de Negri), son puestos en el laboratorio, por “el Imperio”, para hacer de ellos armas “zómbicas”.

II

En el film *Lincoln cazador de vampiros* (2012) de Timur Bekmambetov, el “Imperio” da una interesante respuesta a la anterior cuestión.

En el film Abraham Lincoln es presentado como un cazador de vampiros desde su adolescencia. Salva a su amigo afro de un explotador vampiro; producto de ello muere su familia. Si bien aprende de otro vampiro las técnicas

para aniquilar tales seres, luego se interesa por la política y cree que por ese medio podrá dominar el sur, donde en efecto hay poblaciones de vampiros, quienes esclavizan a los “negros” convirtiéndolos en hordas guerreras. Entonces, la guerra de secesión no es más que de hombres contra vampiros, o si se quiere, de gente afincada en el edificio de la “libertad” contra aquellos que esclavizan. Pero pasando por alto la diégesis del film, el trasfondo es un hecho ineludible: *el monstruo proviene del sur*. El blasón de la libertad, de la libre empresa, de la blanquitud, del orden establecido, de lo higiénico, de lo moderno republicano, de lo civilizado, radica en el norte (o si se quiere, en términos de Negri, el Imperio). El sur es donde hay esclavitud, hay señores feudales, hay negritud, hay desorden, no hay nada de higiene (es el reino de lo pantanoso y, como tal, el lugar de las enfermedades), donde todo está anclado en el pasado y por ello mismo es incivilizado.

Lo monstruoso en esta ficción está plenamente localizado. Bolaño no nos dice de dónde proviene el monstruo zombi; se puede inferir que estamos en algún lugar del Imperio, sobre todo cerca de algún límite con México, en una base militar. Los protagonistas son el hijo del coronel Reynolds y su novia, Julie. De ahí que “negros”, mexicanos, etc. sean sujetos de la experiencia zombi; esto implica que el Imperio “experimenta” con el sur. En el caso del film de Bekmambetov estamos en un peldaño previo (o quizá igualmente futuro): la civilización está amenazada por las multitudes del sur. Entiéndase esto ahora que tales multitudes son las de migrantes, vampíricas ellas, que amenazan por quitar la libertad del trabajo y de la creatividad. El migrante, así, succiona la economía, extrae el capital, lo traslada, lo desplaza, se roba el trabajo; ensucia el valor, lo convierte incluso en inesencial. Vampiro es un ser cadáver activo. Zombi es un muerto revivido.

Es posible afirmar que vampiro y zombi son equivalentes en términos generales: ambos son muertos vivientes. En el caso del film al que me refero no se puede pensar éste como un simple entretenimiento o como un caso de género de cine postapocalíptico. La mención a Lincoln tampoco es meramente mítica. Empero los vampiros tienen además otra consistencia: así en el film se pone en discusión la presencia cada vez más fuerte de las multitudes monstruosas del capitalismo tardío, es decir, esas que amenazan hoy las fronteras, y que ponen en riesgo la estabilidad de los Estados industrializados. El cuerpo monstruoso multitudinario de Negri está constituido ahora, en la globalización, por “los explotados” (Negri, 2007: 103). Más bien se puede decir que éstos, además, son migrantes, o en términos políticos, *desplazados*. Ellos, de acuerdo a Negri, ponen en crisis la eugenesia.

La eugenesia tiene que ver con la perentoria idea del mejoramiento genético (y, por lo tanto, de raza). F. Galton lo planteó en 1883 como una derivación del darwinismo. Basado en la noción de que hay selección natural de los más aptos,

Galton postulaba que una sociedad tiende a ser superior si se tiene en cuenta a los más aptos cuyas calidades intelectuales y morales, sus dones y aptitudes heredadas, pueden ser incluso mejoradas. Lo contrario implicaría que quienes no son idóneos podrían ser esterilizados. El eugenismo es la anticipación a las técnicas nazis de limpieza racial, pero sus implicaciones son más amplias.

El eugenismo de cierto modo es una propuesta desde el punto de vista científico a la biopolítica. La amenaza de los monstruos en el capitalismo medio supone la organización de los cuerpos pero también la administración de la vida en función de la salud, la higiene y la disciplina. Esto es la biopolítica que, traducido en términos de gestión y control de lo demográfico, de la enfermedad, de la vejez en relación al funcionamiento del mercado, del crecimiento urbanístico, supone a su vez el biopoder. Foucault señala que en el siglo XIX el poder es el que se hace cargo de la vida, como “una especie de estatización de lo biológico” (Foucault, 2008: 217). Se trataría de hacer vivir y dejar morir, contrario al poder soberano que conllevaba el derecho del rey a matar o dejar que un sujeto viva. Supondría también la instauración de tecnologías de poder que más allá de controlar los cuerpos tendrían que sujetar al ser humano—especie como tal: “[se] trata de regir la multiplicidad de los hombres en la medida en que esa multiplicidad puede y debe resolverse en cuerpos individuales que hay que vigilar, adiestrar, utilizar y, eventualmente, castigar” (Foucault, 2008: 220).

La medicina es un dispositivo fundamental en este proceso, pero también la biología, en términos de la eugenesia. La primera lleva a la higienización, a la limpieza, pero el pensamiento eugenésico instaurará el blanqueamiento del mismo modo que la discriminación de los cuerpos y las subjetividades. Así la población se constituye en un problema: pues éste se le ve como un problema biológico y de poder (Foucault, 2008: 222). Cabe decir que en el siglo XIX lo monstruoso es la población (y recién en el XX es ya explícitamente la multitud). El poder entiende su latencia y potencia (quizá al calor de las revoluciones que incluso se dan en las colonias americanas) y las reorganiza. De ahí que el film de Bekmambetov en cierto modo es también ilustrativo del proceso de instauración de la biopolítica: lo amenazante está alrededor o más allá del Estado—nación libre y democrática que se erige. La negritud de los esclavos equivale a la población oscura, portadora de alguna cosa, que está por entrar en la nueva conformación política: la lucha de clases (los espectros del capital) se trata de reordenarla mediante la lucha de razas (Foucault, 2008: 64). Si hay éxito en la lucha y se ha domesticado lo extraño en el film aludido se historiza de nuevo: Lincoln gobierna con su amigo “negro”. Empero este discurso parece actualizarse hoy alrededor de la amenaza monstruosa de la migración sureña hacia el norte o al oeste. Se trata de domesticar ahora al migrante, es decir, integrarlo (quizá acá incluso la figura de Obama sea interesante) o eliminarlo.

Con todo, vale la pena decir que Negri pasa por alto la presencia de la población. Desde ya le interesa ver más la emergencia actual de las multitudes como cuerpo monstruoso. La crisis de la eugenesia a la que alude está en el movimiento caótico de la multitud. Si el poder

...es desde siempre el poder sobre la vida, biopoder, [en] la tradición del poder y del pensamiento occidental, lo es hasta tal punto que toda definición del poder *tout court* es eugenésica: quiere incidir sobre la vida y crear la vida. La concepción eugenésica del poder crea vida y, sobre todo, crea al que manda sobre la vida. En cambio, los que no deben mandar, son los excluidos, los monstruos. Pero el monstruo, poco a poco, en la historia del mundo pasa de “afuera” a “adentro”. Mejor dicho: el monstruo está desde siempre adentro, porque su exclusión política no es consecuencia, sino premisa de su inclusión productiva (Negri, 2007: 118).

En la biopolítica la preocupación parece ser la observancia de los límites: es decir, el cómo poner límites al contacto corporal para evitar la contaminación. En su tiempo, los Estados-nación todavía se creen capaces de administrar la frontera y con ello, saber determinar el tiempo de la vida. La medicina ha alcanzado a ser una institución que promete la salud: el capital requiere naturalmente de cuerpos productivos; quienes estén en esta línea pueden beneficiarse de esta política; ésta vendría a ser la explicación de liberalismo como futuro productivo. Si se ve, en ello está la resolución poblacional en términos individuales al tono de Foucault. Lo contrario supone comprender al poder como sistema eugenésico. El poder también obliga a la selección natural: así los cuerpos sanos entran a ser parte del sistema productivo del poder (en todo caso, Lincoln adquiere la tecnología para dominar y eliminar la enfermedad y su amigo afro desde ya está “curado” al haberse “blaqueado” en el poder). La eugenesia asegura, entonces, aparte de la guerra de razas, la preeminencia del superior como mandatario. Este superior, ejerciendo el biopoder, aseguraría la no contaminación, el riesgo del contacto.

Con las ficciones citadas y sobre las del poder aparece, entonces, la idea del “afuera” en relación con el “adentro”. Esta dicotomía supone una exterioridad amenazante y una interioridad higienizada. El afuera monstruoso y el adentro normal. El cuerpo monstruoso y el cuerpo perfecto. Sólo puede integrarse el exterior al interior a condición de que el cuerpo monstruoso “higienizado”, “curado”, “transformado” se vuelva productivo. Seguimos en el orden de la biopolítica.

En la guerra de razas como estrategia biopolítica, la eugenesia ha tenido su desarrollo. Ha implicado el propio desarrollo de la tecnología. Un rasgo de la medicina es justamente el control de la anomalía, el alivio del dolor, pero también el control de la natalidad. Una forma de intervenir “preventivamente” en el cuerpo de los monstruos del sur, implicó que grupos de profesionales,

entre ellos militares, antropólogos, etnógrafos, médicos, etc. se desplazasen a diversos confines, hacia fines del XIX, hasta mediados del XX, para administrar inyecciones, enseñar, además de recoger más elementos de juicio sobre las culturas otras. El cineasta Jorge Sanjinés se refirió a las técnicas de esterilización realizadas por agrupaciones como los “Cuerpos de paz” en comunidades indígenas en Bolivia y Ecuador en sus películas *Yawar Mallku* (1969) y *¡Fuera de aquí!* (1977). Es interesante pensar, en este contexto, que el “adentro” más bien se anticipa a explorar el “afuera”. Ir hacia el monstruo para desconstruirlo desde su interior es una apuesta de muchas ficciones cinematográficas norteamericanas de corte republicano y probablemente de muchos proyectos académicos. En cierto modo, las empresas post-Colón también sugieren eso; de ahí que incluso muchas de esas empresas implicaron el propio exterminio de lo indígena considerándolo peligroso, ominoso (quizá la idea prevaleciente en cierta literatura respecto al caníbal americano alimentó el avance de la empresa colonial).

III

Pero, ¿qué es lo que sucede si efectivamente se pone en acción la propia tecnología biopolítica para limpiar las razas “monstruosas”?

Los nazis ponen en acción otro concepto que no estaba en la biopolítica. Si en ella se postulaba la administración de la vida, en el régimen nazi se pretendió la gestión del “muerto-vivo”.

He indicado que el vampiro es un cadáver activo. La conversión de lo monstruoso en máquina productiva para el capital implica, parafraseando a Foucault, hacer que los cuerpos adquiridos para el capital, que los cuerpos curados, mejorados, transformados (blaqueados), es decir, los hombres-monstruo al ser convertidos en hombres-especie (como el laboratorio del cuento de Bolaño donde se trata de hacer “armas humanas”), terminen en sujetos activos (que sigan activando la máquina del capital). La biopolítica hizo que la población, la clase-fuerza de trabajo se vuelva activa. Importa en la ficción que el vampirismo exista. En otras palabras, el monstruo puede ser incorporado. La multitud como “lo común”, como “acción en común”, como señalé antes, es aprovechada por el poder y el sistema-mundo. De este modo, el monstruo “ya no es más un margen, un residuo, un resto: es un movimiento interno, totalizante, un sujeto. Un sujeto que expresa [y del cual se saca] potencia” (Negri, 2007: 118).

El régimen nazista aprendió a sacar la potencia de forma tecnológica. La biopolítica no sólo ha servido para el liberalismo del “Imperio” sino también para el socialismo nacionalista.

Se trató de crear muertos vivientes efectivos (y no activos). Se trató de controlar no la vida, sino la propia muerte. Agamben nos dice que el trasfondo era la producción de cadáveres vivientes. El contexto son los campos de concentración, particularmente el de Auschwitz, donde los judíos fueron sometidos a tecnologías de biopoder avanzadas:

Al igual que los niños autistas ignoran por completo la realidad y se retraen en el mundo fantasmático, los prisioneros que se convertían en musulmanes dejaban de prestar cualquier atención a las relaciones de causalidad reales y las sustituían por fantasías delirantes... El musulmán marcaba de algún modo ese inestable umbral en que el hombre pasaba a ser no-hombre (Agamben, 2000: 47).

La extracción de potencia del hombre-especie supone ir más allá de la idea del cuerpo como herramienta productiva. En Agamben (quien retoma los postulados de G. Deleuze), tal potencia se denomina “inmanencia absoluta”. Es la propia vida inmanente, es decir, la “pura contemplación más allá de todo sujeto y de todo objeto de conocimiento, pura potencia que conserva sin actuar... completa beatitud” (Agamben, 2007: 83).

Observemos que ahora no se trata de técnicas puramente médicas sino también psicológicas. Es posible que haya algo de metafísico en este asunto, sobre todo cuando se alude a quitar la potencia, o la beatitud completa que se traduce en contemplación. Hasta aquí nos hemos fijado en el monstruo, desde su historicidad, como cuerpo, como amenaza, como lo otro identificable. Los nazis muestran que en ese monstruo hay más. Intuyen que en la potencia hay un “espíritu”, hay un estado otro, un elixir vital. Se trataría de convertir al monstruo en “musulmán”, una especie de no-hombre. La verdadera soberanía del cuerpo político, el *homo sacer*, habría sido evidenciada por los nazis. La biopolítica, hasta el campo de concentración, sólo habría actuado en los cuerpos como fuerza de trabajo, en la *nuda vida*, si se entiende esto como lo común a la especie humana. El límite de la biopolítica es el campo de concentración. Hasta allá se habría avanzado incluso en la racionalización de la vida y con el castigo (léase como represión) también habría explorado el “miedo”.

Con el campo de concentración el *homo sacer* es objeto de exploración. El *homo sacer* es la vida propiamente dicha en el cuerpo y no el cuerpo viviente. Agamben indica que tal noción remite a un concepto del derecho romano que alude al hombre sagrado que no puede ser sacrificado por estar fuera del derecho divino; paradójicamente a dicho hombre cualquier individuo puede darle muerte impunemente sin que sea considerado criminal (Agamben, 2003: 94). No interesa, entonces, el cuerpo sino trabajar en su dimensión sagrada. ¿El musulmán producido es equivalente al zombi? La palabra “musulmán” es la derivación de la expresión “Muselmann”. Agamben cita a J. Améry:

El denominado Muselmann, como se llamaba en el lenguaje del Lager al prisionero que había abandonado cualquier esperanza y que había sido abandonado por sus compañeros, no poseía ya un estado de conocimiento que le permitiera comparar entre el bien y el mal, nobleza y bajeza, espiritualidad y no espiritualidad. Era un cadáver ambulante, un haz de funciones físicas ya en agonía (Agamben, 2000: 41).

En la ficción de Bolaño el zombi es producido en el laboratorio por el aparato militar. Es un sujeto experimental. Es un muerto producido para ser máquina de guerra. Al zombi se le puede controlar como monstruo (a diferencia del vampiro que se le integra, es parte de la máquina productiva del capital). En la experimentación previa, de acuerdo a Améry, el musulmán ya no tiene conocimiento de sí, ya no puede diferenciar el bien del mal, ya no tiene esencia ética y moral; es una especie de cuerpo con funciones físicas más o menos controladas. Es el ideal fantástico de crear un monstruo a partir de la muerte. Entonces el zombi viene a ser el último estadio de la biopolítica como discurso, como ficción de poder en el sistema capitalista. Bolaño se ríe de este discurso cuando dice que el “robocop zombi” es una invención que luego se echa al traste cuando el coronel Reynolds, el oficial que administra la base militar, ve a su hijo salvar a su novia zombi, ambos echándose al fuego. En la realidad, la experimentación nazi produjo millares de muertos que fueron cremados para hacer de ellos otros productos. En esto no puede haber risa.

IV

La creación del musulmán (o zombi) es ir al límite en otro sentido. Lleva a producir monstruos postmodernos a través de la *biotecnología*. Ésta se entiende como las ciencias de la vida. Da la idea de que el poder se ha desentendido de la vida, que ésta no es su objetivo, pero hay que darse cuenta que la tecnología es ahora un sistema de poder o quizá el poder mismo. Mendiola, leyendo a Agamben, señala que la biotecnología tiene que ver con la producción de vida, pero sobre todo, de producción de *nuda vida* (de cuerpos y subjetividades). La biotecnología tendría como tarea:

...la consecución de un estado biológico–social por medio del cual la forma de vida existente quede redefinida en términos de una problemática tecnocientífica que dictamina qué es la vida y el modo en que ésta ha de ser regulada. En el curso de esta operación se produce, de un modo insoslayable, una descontextualización de la vida que pretende convertir al dato biológico carente de contexto en piedra angular del mundo biotecnologizado. La descontextualización nombra aquí, ineludiblemente, tanto la ya mencionada aplicación de una lógica informática sobre la vida (importa el gen autotético y no el contextual) como la producción de espacios en donde las formas de pensar y hacer existentes han de ser borradas por el proyecto que encarna la tecnociencia (Mendiola, 2006: 178).

El paso está en que se producen cuerpos nuevos releendo los códigos genéticos. Es crear un ser humano a partir de un fragmento de piel, por ejemplo; de éste importa el ADN. Se puede decir que la tecnociencia o la biotecnología ahora trabajan sobre la potencia del hombre–especie, potencia racionalizada u objetivada en el código genético. Es otro modo de ver la eugenesia, ciencias de la información de por medio.

Pero queda pendiente una cuestión. Negri nos lo recuerda. Mientras el monstruo político ha sido subordinado, tiene aún una potencia que no siempre se puede leer en términos biológicos o los de fuerza–trabajo. Negri señala que el rol desafiante de la multitud contemporánea a la eugenesia, que bien puede interpretarse también como un cuestionamiento al modo de vivir o de entender de la vida, supone que la propia multitud se ha hecho cargo igualmente de la biopolítica: “Hasta ayer subordinada, jerárquicamente clasificada, organizada por el poder, la potencia del monstruo ha asediado al poder a través de la invasión del *bios*. El monstruo ha devenido [hoy] hegemonía biopolítica. En otras palabras, se ha infiltrado por todas partes, como un rizoma; es la sustancia común” (Negri, 2007: 119).

Por un lado tenemos la hegemonía de la biotecnología que trabaja silenciosa y microscópicamente. Por el otro vemos la emergencia del monstruo desde el interior de la socialidad, el cual trabaja macroscópicamente pero en forma rizomática, es decir, acentrada³. ¿Es posible contrastar este hecho con la noción de *transculturación* de Ortiz?. Éste se refiere a la palabra *transculturación* como una especie de entregar y recibir. Dice Ortiz:

...transculturación expresa mejor las diferentes fases del proceso transitivo de una cultura a otra, porque éste no consiste solamente en adquirir una distinta cultura, que es lo que en rigor indica la voz anglo–americana *aculturation*, sino que el proceso implica también necesariamente la pérdida o desarraigo de una cultura precedente, lo que pudiera decirse una parcial *desculturación*, y, además, significa la consiguiente creación de nuevos fenómenos culturales que pudieran denominarse de *neoculturación*. Al fin, como bien sostiene la escuela de Malinowski, en todo abrazo de culturas sucede lo que en la cópula genética de los individuos: la criatura siempre tiene algo de ambos progenitores, pero también siempre es distinta de cada uno de los dos. En conjunto, el proceso es una *transculturación*... (Ortiz, 1963: 103).

Reconozco que en la historia del monstruo (político) no hay *transculturación*: Negri hace un postmarxismo pero desde la lógica de lo que denomina “Imperio”. En este sentido, hay dos polos, uno del poder “civilizado” y otro

³ De hecho Negri en su ensayo toma en la última parte las nociones de G. Deleuze y F. Guattari (2002). Por ejemplo, están presentes “rizoma”, “biopolítica”, “cuerpo sin órganos”...

del monstruo, donde el primero transforma al otro o donde el otro, aunque resiste monstruosamente, entra a servirse del capital. En lo descrito por Negri hay aculturación. El film de Bekmambetov postula que el buen ejercicio democrático consiste en vencer el mal del vampiro y someterlo, es decir, aculturación. Por otro lado, en la mirada de Negri, efectivamente el monstruo pasa adentro, se apropia incluso del interior. En la postmodernidad, el monstruo se ha vuelto rizoma y se ha incorporado a la dinámica de la globalización por sus propios poros; esto supone procesos de desculturización y neoculturización. En este sentido, el rizoma es ahora una potencia activa y amenazadora desde adentro. Las ficciones imperiales o hegemónicas hablan de la multitud rizomática como *terrorista* porque ya no es posible identificar el límite del adentro con el afuera. La reciente película de Christopher Nolan, *Batman: el caballero de la noche asciende* (2012), repuntea en este aspecto. Imaginamos la enfermedad, lo monstruoso como virulento; en el cuerpo del Estado se activa o se subsume. La temática del virus y de la vacuna marca el vaivén de la discusión en el territorio de la biotecnología. Aquí es posible encontrar también neocultura.

En el último caso, Negri insiste que el monstruo histórico también es ahora postmoderno, pero sin cuerpo visible. Es una versión invertida de la producción biotecnológica que pone en ejecución su propia biopolítica: “Si quisiéramos definir al monstruo en este nuevo espacio en el cual la postmodernidad lo constriñe y contra el cual se rebela..., deberemos definirlo como una red de *stimuli*, como una arquitectura de fuerzas (es decir, una ‘carne’, un ‘cuerpo sin órganos’) abiertas a la metamorfosis, a la producción de un cuerpo que ya la contiene de manera caótica” (Negri, 2007: 129).

La red rizomática en términos guattari–deleuzianos alude a un contexto que no es cuerpo, a algo que no es jerárquico, sin memoria organizadora donde hay circulación de multiplicidades. Habría que señalar, por otro lado, que contra la idea de “arquitectura de fuerzas”, tal red es una *a-estructura* donde no son posibles binarismos o posiciones fijas. Deleuze y Guattari dicen que el rizoma supone agenciamientos conectados / traspasados por otros agenciamientos. El agenciamiento es un modo de ser del colectivo donde se dominan cualidades de deseos, de grados de poder y de autonomías. Los agenciamientos pueden leerse como formaciones discursivas o tramas semióticas en tensión. Aquí aparecen los cuerpos sin órganos que son como organizaciones aorganizadas que constantemente minan lo organizado y lo establecido (Deleuze y Guattari, 2002: 10, 25). Mirar la multitud que se deshace en el rizoma en Negri sigue la misma lógica binarista del bien y del mal: por un lado, la multitud de explotados como emergente que impugna al capitalismo y, por otro, el rizoma que produce nuevos cuerpos que resisten al sistema postmoderno (en tal sentido, red *stimuli*, es decir, red estimulada). El cuerpo sin órganos se reduce

al intelecto (¿equivalente al conocimiento?) que es finalmente el argumento que toma Negri para sostener que con dicha arma se combatirá el poder del capitalismo tardío. Digamos, contra esta tesis, que Rheingold, cuando alude a las multitudes como nuevas formas de socialidades que implican colectividades inteligentes cooperantes (Rheingold, 2004: 18), apunta a que tales colectividades más bien tratan de crear y mantener el bien público común: tales multitudes pueden resolver problemas que los propios individuos no podrían hacerlo por sí mismos. En otras palabras, el intelecto o el conocimiento, y con más precisión, la inteligencia social sirve para hacer nuevos bienes públicos comunes. Es posible en esta última idea ver renacer la idea de transculturación que caracteriza al mundo cotidiano fuera de las ficciones de poder.

V

Retomemos al zombi. Ana María Shua en su cuento «Auténticos zombies antillanos» relata el viaje de una familia argentina, los Ramos, a Miami. Tras pasar hasta el hartazgo por las diversiones espectaculares en Disneyworld y cansarse visitando lugares de Miami, de pronto dan con la Cafetería del Barón Samedi donde se ofrece “El Show de Los Muertos Vivos / Un espectáculo vudú para toda la familia / ¡Con auténticos zombies antillanos!...” (Shua, 2001: 27). Allá los Ramos asisten efectivamente a un show donde el maestro es un haitiano, “Barón de la Muerte... Amo de las Tumbas... servidor de Ogún” (Shua, 2001: 29). El chico de la familia, Gonzalo, disfruta del evento (mientras los papás están medio horrorizados); es convocado al escenario como Niño Inocente para probar unos brebajes que serán luego bebidos por un comensal Culpable (norteamericano éste), regordete y medio borracho, quien irá de la vida a la muerte en medio del asombro de todos. Lo interesante del cuento está en que se presenta “un zombi real” (en realidad todos los que forman parte del show lo son). Para probar que existe como tal sus llagas, sus putrefacciones serán expuestas y testadas por los asistentes. Se supone que el zombi es muerto-vivo, según Shua; es enterrado muerto y desenterrado zombi; es producto de haber probado polvos mágicos; todo ello hace que el zombi termine siendo un esclavo: es una entidad rehecha.

El cuento es una fina descripción en tono irónico de cómo una realidad se convierte en espectáculo o cómo algo supuestamente “real” convive con la realidad incluso en el seno del “Imperio”. Los Ramos asisten a una cafetería de zombis pero ellos sólo ven personajes “maquillados” y una puesta en escena. Cabría decir, por el contrario, que los zombis estaban “vivos” allá pero los comensales están autoanulados por sus deseos de ver sólo el montaje: no les importa la historia de los zombis.

El zombi no es una palabra proveniente de la literatura fantástica ni mucho menos de Hollywood. Tiene que ver con determinadas prácticas de vudú que se realizan en la cultura afro en ciertas regiones de África y el Caribe. Alude a un cuerpo sin alma, un espíritu e incluso un fantasma corporizado. La palabra está más afincada en Haití. En este marco, yendo más allá de lo etnológico e incluso lo religioso que puede implicar dicha palabra, cabe decir que el tema del zombi plantea un horizonte también nuevo: la ausencia de conciencia de mundo.

El cuento de Shua nos pone en un escenario interesante: un grupo de zombis que se autorepresentan. No es una multitud, sino un colectivo. Se podría pensar que multitud es más abarcativo que colectivo. Rheingold, tomando en cuenta los estudios de las hormigas en S. Johnson (cfr. nota *supra*), observa que los colectivos llevan a las multitudes. Algo les relaciona y eso permite la producción de bienes públicos comunes como señalé anteriormente. Entonces, no se trata de nociones que tengan que ver o no con lo abarcativo, sólo que multitud parece más impreciso. En la colectividad hay algo que comparten o que les agrupa. En el mismo sentido, Esposito señala que comunidad supone una propiedad de los sujetos que les une o que les hace pertenecer al mismo conjunto (Esposito, 2003: 22). En el cuento de Shua los zombis haitianos se mimetizan o se metamorfosean en Miami. Es una comunidad de “monstruos” que está en el terreno “imperial”. Esta comunidad es como un lunar en una extensa piel. Corresponde a esa misma piel que les ha producido (son producto del sistema opresivo de la colonia), pero al mismo tiempo es un síntoma de una alteración. Cuando decía que en la multitud hay latencia, tendría que afirmar con más propiedad, tomando en cuenta este ejemplo, que en la comunidad está dicha latencia. Tal comunidad no ha perdido su esencia e incluso tiene y sigue su propio *ethos*, una especie de *ethos barroco*, al modo de Echeverría, en sentido de que esta comunidad de zombis (y acá parafraseo) si bien no acepta la dinámica del capitalismo (el consumismo), no se suma del todo (se mimetizan en un café) y más bien lo mantiene siempre inaceptable y ajeno (castiga al consumista, el Culpable norteamericano a quien lo convierten en zombi y luego lo devuelven a la vida) (Echeverría, 1994: 20).

Entonces, tenemos que el “monstruo del sur” no es ni el latinoamericano ni el migrante. Con ello quiero sugerir, tomando en cuenta la idea de multitud inteligente y de rizoma, en términos de Deleuze y Guattari, que ya no se puede hablar de puntos geográficos. Quiero indicar que, retomando la idea del “su-este” como una propiedad de alguien que viene de más allá de *mi* contexto, el monstruo del sur viene a ser la comunidad que más bien tiene una identidad más definida, singularmente determinada. Recuérdese que la palabra *monstruum* indica un presagio, una advertencia de parte de los dioses. En este sentido, es como un brillo, es como una cosa fabulosa indeterminada.

Es el zombi como anuncio que el capitalismo implica su propia enfermedad: el consumismo. De ahí el estado de “zombismo” que aludiéramos con el cuento de Bolaño.

En Shua el zombi se representa a sí mismo, se expone; los comensales ven sólo espectáculo, no ven las entidades fantasmales o espirituales. El Barón de la Muerte dice que los zombis son sus esclavos. Es la reversión de la historia. Es el capitalismo que produce esclavos o monstruos. El zombi, la presencia de él como figura hace que pensemos, en efecto, de la falta de conciencia que el capitalismo tardío ha producido en la multitud histórica respecto a lo que pasa realmente en el mundo. La multitud inteligente vista como comunidad, por el contrario, trata de luchar de otro modo, produciendo nuevos bienes públicos. La comunidad contemporánea como dice Esposito “es el conjunto de personas a las que une, no una ‘propiedad’, sino justamente un deber o una deuda... la *communitas* está ligada al sacrificio...” (Esposito, 2003: 29–30).

La comunidad de zombis es monstruosa porque anuncia (pero pocos la ven) que es posible la anulación de la diferencia. El rizoma indiferencia todo, forma diversas comunidades, nuevas identidades. En realidad el verdadero monstruo es el mundo consumista. El zombi al retornarnos a la comunidad hace ver que acá hay identidad; en el mundo consumista esa identidad se pierde, por ello el monstruo no puede ser la multitud, salvo si es zombista, es decir, consumista del espectáculo. Por ello el narrador del cuento de Bolaño al inicio se asombra al ver la película “mala” de su autobiografía. Prefería haber visto una “buena” película de George A. Romero porque habla de Karl Marx. Mi pretensión es haber mostrado que la “mala” versión de las multitudes está en Negri. Y esta es la respuesta a nuestra pregunta inicial: ¿qué es lo que pasa con las multitudes en el mundo del zombismo?

Coda

El film *Avatar* (2009) de James Cameron retoma las ideas que un par de novelistas soviéticos de ciencia ficción habían esbozado en sus novelas *Noon universe*. En dicha película un parapléjico participa en el proyecto de lograr comunicarse y negociar tierras con los nativos del planeta Pandora, quienes están en disputa con los humanos por un árbol mágico plantado bajo una inmensa mina que se quiere explotar. El proyecto consiste en encarnar cuerpos virtuales; sólo sirve la mente del parapléjico.

Supongamos que se ha llegado a ir más allá de la biotecnología y aparte de producir *nuda vida*, se produce *conciencia*. Podríamos decir que el film sugiere que pasemos a pensar que los verdaderos monstruos son los seres humanos al producir tecnología que no entiende la vida. La tecnología nunca podría hacer *homo sacer*. Los cuerpos dependen de un ecoambiente.

Referencias

- AGAMBEN, Giorgio (2000). *Lo que queda de Auschwitz: el archivo y el testigo. Homo Sacer III*. Valencia: Pre-textos.
- AGAMBEN, Giorgio (2003). *Homo sacer: el poder soberano y la nuda vida*. Valencia: Pre-textos.
- AGAMBEN, Giorgio (2007). “La inmanencia absoluta”. En G. GIORGI Y F. RODRÍGUEZ (Comps.), *Ensayos sobre biopolítica: excesos de vida* (pp. 59–92). Buenos Aires: Paidós.
- BOLAÑO, Roberto (2007). “El hijo del coronel”. *Granta*, (7): 27–39.
- CARPENTIER, Alejo (1996). *Guerra del tiempo y otros relatos*. Quito: Libresa.
- DELEUZE, Gilles y GUATTARI, Félix (2002). *Mil mesetas: capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pre-textos.
- ECHVERRÍA, Bolívar (1994). “El ethos barroco”. En B. ECHVERRÍA (Ed.), *Modernidad, mestizaje cultural, ethos barroco* (pp. 13–36). México: UNAM & El Equilibrista.
- ESPOSITO, Roberto (2003). *Communitas: origen y destino de la comunidad*. Buenos Aires: Amorrortu.
- FOUCAULT, Michel (1984). *Enfermedad mental y personalidad*. Barcelona: Paidós.
- FOUCAULT, Michel (2008). *Defender la sociedad* (4ª. ed.). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- HARDT, Michael y NEGRI, Antonio (2004). *Multitud: guerra y democracia en la era del Imperio*. Barcelona: Debate.
- JOHNSON, Steven (2003). *Sistemas emergentes: o qué tienen en común hormigas, neuronas, ciudades y software*. Madrid: Fondo de Cultura Económica & Turner.
- MENDIOLA, Ignacio (2006). *El jardín biotecnológico: tecnociencia, transgénicos y biopolítica*. Madrid: Los Libros de la Catarata.
- NEGRI, Antonio (2007). “Monstruo político, vida desnuda y potencia”. En G. GIORGI y F. RODRÍGUEZ (Comps.), *Ensayos sobre biopolítica: excesos de vida* (pp. 94–139). Buenos Aires: Paidós.
- ORTIZ, Fernando (1963). *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. La Habana: Consejo Nacional de Cultura.
- RHEINGOLD, Howard (2004). *Multitudes inteligentes. La próxima revolución social (smart mobs)*. Barcelona: Gedisa.
- SHUA, Ana M. (2001). “Auténticos zombies antillanos”. En A. M. SHUA, *Como una buena madre* (pp. 25–39). Buenos Aires: Sudamericana.
- VARELA, Consuelo (Ed.) (1986). *Cristóbal Colón: los cuatro viajes. Testamento*. Madrid: Alianza.

Este libro se terminó de imprimir
en los talleres de Óptima Gráfica S.A. OPTIGRAF
(Armenia, Colombia)
en el mes de septiembre de 2013.