

Zombis y cyborgs

La potencia del cuerpo (des)compuesto

José Platzeck

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Argentina

Andrea Torrano

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas –
Universidad Nacional de Córdoba, Argentina

Resumo

Neste artigo abordaremos duas figuras da monstruosidade da biopolítica, os zumbis e os *cyborgs*. Consideramos que esses monstros encarnam as transformações contemporâneas do corpo. O zumbi caracteriza-se pelo fato de ser um corpo em des-composição, em quanto que o *cyborg* é uma composição de máquina e organismo. A tensão entre des-composição e composição que representaria cada um desses monstros possibilita pensar na potência desses corpos. A pesar de se tratar de figuras ficcionais - o zumbi é uma ficção própria da colonização haitiana, reinterpretada posteriormente no cinema, e o *cyborg* uma ficção da conquista espacial, apropriada por Donna Haraway como criatura de um mundo pós-genérico-, os monstros nos permitem recuperar a relação entre política e corpo nas nossas sociedades.

Palavras-chave: biopolítica; zombi; *cyborg*; (des)composição; potência.

Resumen

En este artículo nos proponemos abordar dos figuras de la monstruosidad de la biopolítica, los zombis y los *cyborgs*. Consideramos que estos monstruos encarnan las transformaciones del cuerpo a las que asistimos en la contemporaneidad. El zombi se caracteriza por ser un cuerpo en des-composición, mientras que el *cyborg* es una composición de máquina y organismo. Esta tensión entre *descomposición* y *composición* que representaría cada uno de estos monstruos nos permite pensar en la *potencia* de estos cuerpos. Si bien se trata de dos figuras de ficción -el zombi una ficción de la colonización haitiana, reinterpretada luego en el cine, y el *cyborg* una ficción de la conquista espacial, apropiada por Haraway como creatura de un mundo post genérico-, ambos monstruos nos permiten señalar la relación entre política y cuerpo en nuestras sociedades.

Palabras clave: biopolítica; zombi; *cyborg*; (des)composición; potencia.

I. Introducción

1. FOUCAULT, Michel. *Los Anormales*, 2007, p. 63.
2. *Ibidem*, p. 64.
3. HARAWAY, Donna. “Manifiesto para *cyborgs*: ciencia, tecnología y feminismo socialista a fines del siglo XX”, 1995, p. 308-309.
4. FOUCAULT, Michel. *Los Anormales*, 2007, p. 94.
5. *Ibidem*, p. 63.
6. Cf. COHEN, Jeffrey J. “Monster Culture (Seven Theses)”, 1996, p. 4.
7. El reconocido artista performer Sterlac desarrolla la relación entre zombis y cyborgs centrándose en las mutaciones corporales que exhiben cada una de estas figuras. Ver STELARC. “Zombies & Cyborgs. The Cadaver, the Comatose & The Quimera”, 2005 y STELARC. “From zombies to cyborg bodies”, 2002. Para una relación entre el “muerto viviente” —otra forma en la que es caracterizado el zombi- y el *cyborg* a partir de lo virtual y lo real, y sus implicancias en la constitución de los sujetos, ver GARFIELD, Benjamin. “The Undead Subject: Virtual Monsters”, 2016. Para una consideración de la relación entre el zombi y el *cyborg* a través de la noción de alienación desde una perspectiva psicológica, ver BURSTON, Daniel. “Cyborg, Zombies, and Planetary Death: Alienation in the 21th Century”, 2014.

El monstruo es una figura privilegiada para la reflexión en tanto, como señala Michel Foucault, combina “a la vez lo imposible y lo prohibido”¹ y puede ser pensado como “gran modelo de todas las diferencias”², o, de acuerdo con Donna Haraway, porque ha definido en el imaginario occidental los límites de la comunidad³. En la cultura occidental, el monstruo es presentado como una alteración respecto a la norma de lo humano, es una figura que pone en tensión los regímenes de inteligibilidad epistémica y política de los cuerpos normalizados.

En el seminario *Los anormales* (1974-75), Foucault se ocupa de la figura del monstruo como antecesor del anormal. Por un lado, el monstruo es desarrollado en relación al poder soberano, el monstruo es la excepción “de la naturaleza y de la ley”, cuyo marco de referencia es siempre jurídico. Foucault se detiene en la aparición del “monstruo moral”, que, en contraposición al monstruo biológico, es definido como una desviación del comportamiento. La primera manifestación del monstruo moral es el “monstruo político”, como categoría de desciframiento durante la revolución francesa, y el “monstruo popular”, en la literatura contrarrevolucionaria, la “hiena que ataca el cuerpo social”⁴. Por otro lado, el monstruo es analizado en relación a la anormalidad y al poder disciplinario, donde aparece convertido en un “monstruo trivializado”⁵. Pero en ninguno de estos casos el autor relaciona la monstruosidad con la problemática biopolítica, tal como se propone desde la perspectiva que aquí queremos desarrollar.

Siguiendo a Jeffrey J. Cohen, el cuerpo del monstruo es una construcción y una proyección, la corporificación de “cierto momento cultural” que (como lo indica la propia etimología del término) muestra, revela, ciertos aspectos de la sociedad que lo engendra⁶. Los cuerpos monstruosos escapan a la norma de lo humano impuesta por los regímenes de poder-saber, por lo cual, no sólo revelan aquello que no ha sido apresado por el poder, sino también la potencia y resistencia al poder de estos cuerpos. En tal sentido, consideramos que tanto el zombi como el *cyborg* pueden darnos algunas claves para pensar la relación entre cuerpo y política en las sociedades contemporáneas⁷.

La monstruosidad zombi nos remite a la cultura haitiana, al rito vudú capaz de volver a la vida —o quizás “reanimar”— a un cadáver, que será controlado por quien realice el rito. Este monstruo puede ser leído de manera ambivalente: como una figura de resistencia en tanto permite invertir la relación esclavismo (es decir habilita la posibilidad de poner al amo a trabajar en el lugar del esclavo a través del rito) o, por el contrario, como

la fantasía de un “esclavo supremo: sin pensamiento, sin habla, y carente de toda forma de voluntad propia y autonomía”⁸. El zombi, monstruo cuyo origen nos remite a esta coyuntura biopolítica propia del poder colonial⁹, da cuerpo a resistencias y fantasías de dominación que desde la cultura cuestionan modos de producción y explotación que trazan una línea entre quienes deben morir y quienes deben vivir.

En su primer paso al cine, el zombi mantiene la referencia a la figura de la cultura haitiana¹⁰. Sin embargo, el impulso que recibe esta figura en la cultura debe atribuirse al director George Romero, máximo referente en la creación del zombi con las características que actualmente presenta en el relato cinematográfico. En 1968 Romero estrena *Night of the Living Dead*, la primera de tres películas sobre zombis (las otras dos son *Dawn of the Dead* y *Day of the Dead*) que sentarán las bases para la progresiva expansión de esta figura. La descomposición del cuerpo del zombi, ya presente en la figura del folklore haitiano, se encuentra acentuada en su versión moderna.

El *cyborg*—organismo cibernético— es una figura monstruosa, un híbrido entre lo orgánico y lo artificial, retomado por Haraway en su célebre “Manifiesto para Cyborgs” (1985). Para Haraway se trata del nuevo monstruo contemporáneo que pone en cuestión las distinciones dicotómicas que rigen el pensamiento falogocéntrico occidental y, al mismo tiempo, posibilita liberarnos de la vieja idea de Hombre, el cual es concebido como un ser idéntico a sí mismo, reproductor en su sexo y en su trabajo de una realidad social jerarquizada en términos de género, raza y clase¹¹. Estas nociones representan la experiencia histórica del patriarcado, del colonialismo y del capitalismo. Por el contrario, el *cyborg* alude a un nuevo horizonte de sentido, donde nos encontraríamos frente a un mundo en el cual los límites entre la naturaleza y la cultura, el objeto y el sujeto, lo maquinal y lo orgánico, los hombres y las mujeres se vuelven difusos.

Haraway reconoce el pasado espacial, militarista y conquistador de la noción de *cyborg*, pero quiere adscribirle una nueva significación. Este término fue propuesto por los investigadores Manfred Clynes y Nathan Kline en 1960, quienes expresaban que “el Cyborg deliberadamente incorpora comportamientos exógenos que extienden la función de control auto-regulada del organismo con el objetivo de adaptarse a los nuevos ambientes”¹². Es decir, el *cyborg* hace referencia a un cuerpo humano alterado a través de fármacos y mecanismos, que le permitiría adaptarse al ambiente extraterrestre. Frente a esta consideración del *cyborg*, Haraway propone pensar la tecnología como constitutiva del cuerpo humano y no como algo exterior a él. El *cyborg* es “un híbrido de máquina y organismo, una criatura de realidad social y también de ficción”¹³, que manifiesta los

8. BISHOP, Kyle. *American Zombie Gothic. The Rise and Fall (and Rise) of the Walking Dead in Popular Culture*, 2010, p. 57-58. Nuestra traducción.

9. Ver CASTRO-GÓMEZ, Santiago. “Michel Foucault y la colonialidad del poder”. *Tabula Rasa*, 2007.

10. Nos referimos a los filmes *White zombie* de Victor Halperin (EEUU, 1931) y *I walked with a zombie* de Jacques Tourneur (EEUU, 1943).

11. HARAWAY, Donna. “Manifiesto para *cyborgs*: ciencia, tecnología y feminismo socialista a fines del siglo XX”, 1995, p. 299.

12. CLYNES, Manfred; KLINE, Nathan “Cyborgs and space”. *Astronautics*, 1960, p. 27. Nuestra traducción.

13. HARAWAY, Donna. “Manifiesto para *cyborgs*: ciencia, tecnología y feminismo socialista a fines del siglo XX”, 1995, p. 253.

14. Para un desarrollo de la perspectiva política que inaugura Haraway, Ver GREBOWICZ, Margret; MERRICK, Helen. *Beyond the Cyborg Adventures with Donna Haraway*, 2013.

complejos acoplamientos entre animales y humanos, entre organismos y máquinas, entre lo físico y lo no físico. Este cuerpo compuesto, que representa fusiones poderosas, puede ser leído desde una perspectiva feminista, socialista y materialista¹⁴.

En este artículo nos proponemos indagar en estos dos cuerpos monstruosos: los zombis y los *cyborgs*. En el primer apartado, nos ocuparemos del cuerpo del zombi como cuerpo *descompuesto* (en descomposición) y el *cyborg* como cuerpo *compuesto* (máquina y organismo). El zombi es un monstruo que desafía la barrera entre la vida y la muerte, y muestra cómo estos dos términos están co-implicados en el propio cuerpo humano. El *cyborg* es un cuerpo híbrido, un compuesto de máquina y organismo, allí radicaría su monstruosidad. En el segundo apartado, nos centraremos en la *potencia* de estos dos cuerpos monstruosos. La potencia del zombi se manifiesta, por un lado, en una posibilidad de resistencia al poder colonial y, por otro lado, en su versión moderna, como monstruo colectivo que resiste al consumo y producción contemporáneos. Por su parte, la potencia del *cyborg* es su acoplamiento entre lo orgánico y lo tecnológico, que posibilita un mundo híbrido, posbinario y posgenérico.

II. Cuerpos (des)compuestos

15. Cf. FOUCAULT, Michel. *Historia de la sexualidad. Vol 1. La voluntad de saber*, 2002, pp.168-169.

16. FOUCAULT, Michel. “Poder-Cuerpo”, 1992, p. 113.

17. FOUCAULT, Michel. *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, 2002, p. 32.

18. Cf. TORRANO, Andrea. “La monstruosidad en G. Canguilhem y M. Foucault. Una aproximación al monstruo biopolítico”. *Agora. Papeles de filosofía*, 2014.

En la perspectiva biopolítica el cuerpo ocupa un lugar fundamental, tanto el cuerpo individual –objeto propio de la disciplina– como el cuerpo de la especie –objeto de la biopolítica. En ambos casos, sea el cuerpo individual como el de la especie, la vida es el objeto de la política¹⁵. Como advierte Foucault “es preciso en principio descartar una tesis muy extendida según la cual el poder en las sociedades burguesas y capitalistas habría negado la realidad del cuerpo en provecho del alma, de la conciencia, de la idealidad. En efecto, nada es más material, más físico, más corporal que el ejercicio de poder”¹⁶. El poder opera sobre el cuerpo de manera directa cuando se trata del cuerpo individual y de manera indirecta, a través del medio o ambiente, cuando se trata de la población; pero en cualquier caso es preciso considerar al cuerpo “imbuido de relaciones de poder y de dominación”¹⁷.

El cuerpo y la vida se convirtieron en la Modernidad en materia de la política de Occidente. Los cuerpos monstruosos se inscriben en este vínculo indisoluble entre política y vida que caracteriza el poder. Los monstruos adquieren una relevancia central en tanto se apartan de la norma de lo humano y de la

normalización de los cuerpos¹⁸. Como expresa Isabel Balza, “las distintas representaciones de lo monstruoso están vinculadas al modo en que la política se ha ligado con la vida o, dicho de otra manera, las interpretaciones que desde la ciencia y la política se han hecho de la vida determinan qué se ha entendido por monstruoso”¹⁹.

La tradición ha considerado al monstruo como la encarnación de la diferencia de la norma humana. De acuerdo con la anatomía política normativa, modelada bajo los ideales de masculinidad, blancura, juventud y salud, el monstruo aparece como lo desviado con respecto a la norma. Para Rosi Braidotti “esta normatividad morfológica fue inherentemente antropocéntrica, generizada y racializada”²⁰. Los monstruos desafían dicha anatomía política normativa, exhibiendo otros modos de corporalidad (no-blanca, no-masculina, no-joven, no sano). Las figuras del zombi y del *cyborg* pueden inscribirse en estas otras formas de corporalidad.

Como señalamos anteriormente, una de las características centrales del zombi contemporáneo (es decir, aquel que aparece representado a partir de la trilogía de George Romero) es justamente su descomposición. Este monstruo se presenta como un cuerpo con signos evidentes de putrefacción, con heridas visibles, signos de muerte (la coloración de su piel, el color de sus ojos) que causan estupor por tratarse de un cuerpo animado, en movimiento²¹. Aunque algunas de estas características ya estaban presentes en la figura del folklore haitiano, en la obra de Romero, como en las producciones cinematográficas posteriores, se han intensificado²².

De acuerdo con Kyle W. Bishop, Romero acentúa el carácter de descomposición del zombi de tal manera que incrementa su potencial alegórico en tanto “fuerza a los espectadores a confrontar su propio sentido de mortalidad reprimido, su propia y esencial identidad abyecta como cosas algo más que imperfectas”²³. Al mismo tiempo, señala cómo el cuerpo de este monstruo pone en evidencia la propia materialidad del cuerpo humano como “cosa”, como objeto²⁴. El cuerpo en descomposición del monstruo es, en este sentido, una alegoría del propio cuerpo humano en tanto que mortal.

La descomposición, según señala Bishop, es un rasgo central en la reinterpretación del zombi romeriano, la cual es puesta en relación con la violencia física sobre el cuerpo monstruoso. Esta exposición a la violencia puede caracterizarse con el término *gore*²⁵. Aquí, el cuerpo en descomposición es desmembrado violentamente de tal manera que es expuesto a un poder de muerte. El cuerpo descompuesto, portador del signo de muerte, es nuevamente entregado a la acción de muerte. Como expresa Mike Brooks: la ciencia de acabar con la vida, perfeccionada con

19. BALZA, Isabel. “Tras los monstruos de la biopolítica”. *Dilemata*, 2013, p. 30.

20. BRAIDOTTI, Rosi. “Animals, Anomalies, and Inorganic Others”, 2009, p. 526.

21. Karen Embry y Sarah J. Lauro señalan: “La vulnerabilidad de la carne y el temor instintivo a su descomposición, como también la disolución de la conciencia -hechos que ocurren al acercarnos a la muerte- están sugeridos en la monstruosidad hiperbólica del zombi como cadáver viviente. El cadáver representa la inherente e inseparable cosa-carácter de la existencia humana, ese estado inanimado al que tendremos que regresar. El cadáver en sí mismo tiene la capacidad de aterrorizar por implicación, pero el cadáver animado, una contradicción caminante, atemoriza con mayor profundidad en tanto representa no sólo nuestro futuro sino nuestro presente” (EMBRY, Karen; LAURO, Sarah, J. “A Zombie Manifesto: The Nonhuman Condition in the Era of Advanced Capitalism”, 2008, p. 101. Nuestra traducción).

22. Jeffrey Cohen sintetiza el carácter fundacional de la obra de Romero en lo que refiere al zombi contemporáneo (que diferenciamos de aquel del folklore haitiano): “Nuestros no-muertos ya no son espectros etéreos y filosóficos, en cambio se convirtieron en cadáveres tambaleantes, putrefactos, y hambrientos de carne humana, cuyo texto de referencia no es *Hamlet*, la *Odisea* o *El Manifiesto Comunista* sino un filme de bajo presupuesto de George Romero (*Night of the Living Dead*, 1968)”. (COHEN, Jeffrey J. “Undead (A Zombie Oriented Ontology)”. *Journal of the Fantastic in the Arts*, 2012, p. 399. Nuestra traducción).

23. BISHOP, Kyle. *American Zombie Gothic. The Rise and Fall (and Rise) of the Walking Dead in Popular Culture*, 2010, p. 132. Nuestra traducción.

24. Esta relación ya estaba presente en la figura del folklore haitiano. Zora Neale Hurston en su investigación sobre las prácticas religiosas en Haití lo describe como “un cuerpo sin alma”, donde establece la conexión entre el cuerpo del trabajador explotado y el zombi (Cf. NEALE H., Zora. *Tell my borse. Voodoo and life in Haiti and Jamaica*, 1995).

25. El término *gore* refiere en inglés a la sangre derramada. La expresión *cine gore* se refiere a un subgénero, o bien un componente del cine de terror, que se caracteriza por la espectacularización de la violencia corporal. La mutilación puesta en primer plano es una característica central de los filmes con temática zombi. Steven Shaviro analiza el lugar que ocupa la obra de Romero (y lo que considera como “el zombi postmoderno”) en la representación del cuerpo mutilado. Caracteriza la trilogía zombi de este director como un “extravagante exceso de gore” (SHAVIRO, Steven. *The Cinematic Body*, 2006, p. 83). Peter Dendle, quien se ocupa específicamente por la historia del zombi en el cine, enfatiza la importancia del gore, que considera es lo que destaca al zombi posterior a la década de 1960 (Cf. DENDLE, Peter. *The Zombie Movie Encyclopedia*, 2001, p. 23). Por su parte, para Valencia Sayak lo “gore” es un concepto clave para describir la inflexión contemporánea del capitalismo neoliberal en Latinoamérica al que se refiere como “capitalismo gore”. El contexto neoliberal permite la acumulación no sólo de

el paso del tiempo, se reinventa frente a un cuerpo que no tiene “vida” con la que acabar²⁶.

La descomposición del zombi también puede ser interpretada en relación a la subjetividad contemporánea. Yari Lanci revela el potencial crítico de esta figura para analizar la producción de subjetividad en el neoliberalismo. Lo descompuesto, en esta línea de análisis, refiere a la imposibilidad de agencia del sujeto por fuera del mandato del mercado. La subjetividad del individuo liberal, empresario de sí mismo, queda capturada en el circuito de consumo y producción. Así, el zombi es el resultado (monstruoso) de un proceso de subjetivación. En un sentido similar, Nathan Rambukkana se refiere al zombi como una metáfora de la cultura de masas que produce una “subjetividad zombificada”, una interpretación apocalíptica de la descomposición de la voluntad individual en la exaltación del consumo²⁷.

Siguiendo a María Inés Landa, Jorge Leite et al., nuestra interpretación del cuerpo zombi se centra en la descomposición –tanto en el zombi de la cultura haitiana como en su versión contemporánea– como un cuestionamiento a las definiciones de lo humano²⁸. En este sentido, Jorge Fernández Gonzalo señala que el zombi “rompe con el texto antropológico que define lo humano y, a través de la ficción, hace estallar el marco de nuestra propia condición identitaria”²⁹. Al mismo tiempo, el cuerpo descompuesto pone en tensión la distinción entre vida y muerte, desafiando las demarcaciones epistemológicas y políticas.

Foucault afirma que el concepto de vida no debe considerarse un concepto científico sino más bien un “indicador epistemológico”, en tanto sirve como un elemento que delimita el hacer específico de un campo de estudio y permite un corte clasificatorio en los estudios de la naturaleza³⁰. Por su parte Giorgio Agamben advierte – en su estudio en torno a la decisión soberana de fijar un umbral más allá del cual la vida deja de ser políticamente relevante– el problema de redefinir (por la aparición de nuevas tecnologías) la muerte en el ultracomatoso. Es decir, el problema que implicó trazar en ese cuerpo (a la vez muerto y vivo) un umbral a partir del cual debía comenzar a considerarse como muerto³¹. Agamben concluye que “vida y muerte no son propiamente conceptos científicos, sino conceptos políticos que, en cuanto tales, sólo adquieren un significado preciso por medio de una decisión”³².

Podemos afirmar que el zombi expone esta implicación entre vida y muerte en su propia descomposición (es decir, pone en evidencia que todo cuerpo está habitado por su propia muerte), y refiere, a su vez, a contextos políticos de trazamiento soberano de ese umbral entre cuerpos vivos y muertos. Como señalan Karen Embry y Sarah Juliet Lauro: “Todos somos, en algún sentido, cadáveres caminantes, en tanto este es el

estado inevitable al que debemos retornar. Al imaginar que los humanos cargan con su propia muerte, podemos llegar a ver una de las varias formas en las que el zombi aterroriza: no como una visión apocalíptica sino como una representación de la condición humana²³³.

Por su parte, Haraway se ocupa, a través de la figura del *cyborg*, de la composición entre lo orgánico y lo tecnológico. Esta fusión no pretende mostrar las limitaciones del cuerpo humano ni tampoco señalar a la tecnología como un complemento que viene a suplir su ineficiencia, sino más bien transforma al cuerpo de modo tal que este es concebido como un compuesto, como un híbrido de orgánico y artificial, una quimera de realidad y de ficción: “Todos somos quimeras, híbridos teorizados y fabricados de máquina y organismo; en unas palabras, somos *cyborgs*”²³⁴.

Haraway hace estallar la unidad del cuerpo del Hombre, el cuerpo *cyborg* es un cuerpo fragmentado, compuesto de varias partes no todas orgánicas. Esto supone una nueva ontología del cuerpo la cual debe incorporar los elementos no orgánicos que hacen a nuestro cuerpo. Como expresa Teresa Aguilar García: “el concepto *cyborg*, acuñado en el siglo pasado, forma parte ya del imaginario de las sociedades occidentales y se impone cuando hoy hablamos del cuerpo (...) debido a la incisión en la carne de las nuevas tecnologías, su ontología clásica ha sufrido un cambio radical que obliga a pensarlo desde parámetros diferentes”²³⁵. De allí que algunos autores han llegado a afirmar que el objeto de la antropología no debe ser el hombre como lo ha venido siendo tradicionalmente, sino el *cyborg*, promoviendo una “antropología *cyborg*”²³⁶.

El cuerpo *cyborg* exhibe una nueva ontología que paradójicamente reúne fragmentación y composición. El cuerpo es concebido como una reunión de partes (orgánicas y artificiales), por lo cual se pierde la idea de totalidad, pero, al mismo tiempo, estas partes forman un ensamblaje, que escapa de la concepción de unidad. En síntesis, el *cyborg* no busca la totalidad ni la unidad, sino la composición entre las partes. Esta consideración se presenta como desafío a la unicidad y los límites “naturales” del cuerpo y –como veremos más adelante– su posibilidad de resistencia y transformación.

Además, el *cyborg* pone en cuestión la definición y extensión del concepto de “vida”. Como señala Naief Yehya “la aparición de organismos digitales cada vez más complejos, variados e imperceptibles nos obligan a preguntarnos si finalmente hemos arrebatado a la naturaleza su mayor secreto y nos hacen cuestionar nuestras certezas acerca de lo que consideramos vivo”²³⁷. Esto se debe a que no sólo no hay una definición universalmente aceptada de lo que es vida – como dijimos anteriormente siguiendo a Foucault, parece tratarse más bien de un “indicador epistemológico”– sino también porque propone

mercancías, tal como proponía Marx, sino de muertos, de tal manera que es posible referirse a un enriquecimiento a partir de la violencia sobre los cuerpos. A través de la noción de “necroempoderamiento” la pensadora mexicana pretende hacer referencia a la posibilidad de hacer del poder de muerte y la violencia sobre el cuerpo una forma de obtención de rédito económico (Cf. VALENCIA, Sayak. *Capitalismo Gore*, 2010).

26. Cf. BROOKS, Mike. *Zombie survival guide: complete protection from the living dead*, 2003, p. XIII.

27. RAMBUKANA, Nathan, “The Zombie in the Gray Flannel Suit: Romero’s *Living Dead* Trilogy and Metaphors of Mass Subjectivity”, 2005.

28. LANDA, María Inés; LEITE, Jorge Jr. et al. “Gestão da monstruosidade: os corpos do obeso e do zumbi”, *Sociologia e Mudança social no Brasil e na Argentina*, 2013.

29. FERNÁNDEZ G., Jorge. *Filosofía zombi*, 2011, p. 23.

30. FOUCAULT, Michel. *La naturaleza humana: justicia versus poder. Un debate*, 2005, p. 9.

31. Cf. AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*, 2006, p. 206.

32. Ibidem, p. 208.

33. EMBRY, Karen; LAURO, Sarah, J. “A Zombie Manifesto: The Nonhuman Condition in the Era of Advanced Capitalism”, 2008, p. 102.

34. HARAWAY, “Manifiesto para *cyborgs*: ciencia, tecnología y feminismo socialista a fines del siglo XX”, 1995, p. 254.

35. AGUILAR GARCÍA, Teresa. *Ontología cyborg. El cuerpo en la nueva sociedad tecnológica*, 2008, p. 9.

36. Cf. DUMIT, Joseph; DAVIS-FLOYD, Robbie. “Cyborg Anthropology”, *Routledge International Encyclopedia of Women*, 2001.

37. YEHYA, Naief. *El cuerpo transformado. Cyborgs y nuestra descendencia tecnológica en la realidad y en la ficción*, 2001, p. 88.

38. HARAWAY, Donna. “Manifiesto para *cyborgs*: ciencia, tecnología y feminismo socialista a fines del siglo XX”, 1995, p. 254.

39. *Ibidem*, p. 277.

40. El término transhumanismo fue utilizado por primera vez en la década del ‘50 por Julian S. Huxley para afirmar que “la especie humana puede, si así quiere, trascenderse a sí misma”. Por transhumanismo se entiende la apuesta por la cual, a través del uso de la tecnología en los seres humanos, se puede mejorar la humanidad y la sociedad. Los transhumanistas consideran que la tecnología permitirá a los hombres superar las limitaciones impuestas por su naturaleza biológica y lograr una vida con mayor duración, con más calidad y salud, y algunos hasta llegan a afirmar que se superaría la muerte. La pretensión de los transhumanistas es conservar los contenidos mentales en memorias virtuales, lo que prolongaría la vida de los seres humanos en un soporte no orgánico. Desde esta perspectiva la tecnología acelera significativamente el lento desarrollo evolutivo biológico de los seres humanos, de allí que consideren que la especie humana no es el fin de la evolución sino el principio. Ver CORDEIRO, José Luis. “La especie humana no es el fin, sino el comienzo de la evolución”, *Megatendencias*, 2007.

una consideración más amplia de lo que entendemos por vida. La vida, desde esta consideración, no solamente incluye lo natural sino también lo artificial.

El cyborg cuestiona la atribución de la vida exclusivamente a lo orgánico, pero no sólo la vida individual sino también la de la especie traspassa el umbral de la vida natural: “El ‘sexo’ del cyborg restaura algo del hermoso barroquismo reproductor de los helechos e invertebrados (magníficos profilácticos orgánicos contra la heterosexualidad). Su reproducción orgánica no precisa acoplamiento”³⁸. Esto significa que la vida de esta nueva especie monstruosa escapa a la reproducción heterosexual y biologicista a la que fue circunscripto el cuerpo humano tradicionalmente.

Para Haraway “no solamente ‘dios’ ha muerto, sino también la ‘diosa’, la naturaleza, o los dos han sido revivificados en los mundos cargados de microelectrónica y de políticas biotecnológicas”³⁹. Es decir, en la contemporaneidad nos encontramos en un mundo en el cual no existen deidades, ni teológicas ni naturales. La expresión “reinención de la naturaleza” le permite mostrar que naturaleza y tecnología ya no pueden distinguirse. Pero esta consideración no conduce a la autora a asumir una posición transhumanista según la cual el cuerpo orgánico será reemplazado por un cuerpo tecnológico o, de acuerdo con afirmaciones más extremas, que el cuerpo podrá ser completamente desechado en tanto los contenidos mentales podrán ser almacenados en memorias virtuales⁴⁰. Por el contrario, Haraway no apuesta a la superación de lo orgánico por lo tecnológico, sino a un potente acoplamiento entre ambos.

El cyborg encarna una vida atravesada por la tecnología, la cual se encuentra en un entramado de relaciones de poder. En este sentido, como indica Haraway, “la biopolítica de Michel Foucault es una flácida premonición de la política del cyborg”⁴¹. Si bien Foucault concibe la vida en relación a la política, no obstante, la vida no supone su imbricación con la tecnología, sino más bien, esta última es concebida como dispositivo, reglas, normas y procedimientos para el gobierno de sí y para el gobierno de los otros. En tal sentido advierte Esposito que “la política penetra directamente en la vida, pero entretanto la vida se ha vuelto algo distinto de sí misma. Y entonces, si no existe una vida natural que no sea, a la vez, también técnica; (...) la relación entre bíos y zoé debe, a esta altura, incluir a la *téchne* como tercer término correlacionado”⁴².

Para Haraway esta consideración de la técnica en relación con la vida redefine el cuerpo: “Los cuerpos se han convertido en cyborgs – organismos cibernéticos–, híbridos compuestos de encarnación técnico-orgánica y de textualidad. El cyborg es texto, máquina, cuerpo y metáfora, todos teorizados e inmersos en la práctica en términos de comunicaciones”⁴³. El cuerpo no es

un hecho biológico, sino un complejo campo de inscripción de códigos socioculturales que deben ser descifrados. Como expresa Paula Sibilia, “en la tecnociencia (...), la naturaleza ya no se descompone y recrea según el régimen mecánico-geométrico, sino de acuerdo con el modelo informático-molecular”⁴⁴.

El cuerpo cyborg es el cuerpo codificado del genoma humano, es decir, representa la identificación entre cuerpo y texto. En los últimos años del siglo XX y principios del XXI se asistió a una cada vez mayor consideración del cuerpo como texto, por ejemplo, la inseminación artificial, la creación y trasplante de órganos, las técnicas biométricas, los implantes, etc. En este sentido manifiesta Haraway, “los métodos de la clínica requerían cuerpos y trabajos, nosotros tenemos textos y superficies. (...) El discurso de la biopolítica da paso al tecnobable”⁴⁵. El cuerpo es un constructo semiótico-material que debe ser decodificado.

Los cuerpos monstruosos del zombi y del cyborg nos advierten de una nueva ontología del cuerpo que viene a desafiar a los cuerpos normalizados de la anatomía política. El zombi exhibe una ontología del cuerpo descompuesto, de un cuerpo que se encuentra en el umbral entre lo vivo y lo muerto. Se trataría de un cuerpo sobre el cual está justificado el ejercicio de la violencia física o su eliminación. Por su parte, el cyborg presenta una ontología del cuerpo como composición entre lo orgánico y lo artificial y, al mismo tiempo, extiende la noción de vida al concebirla como un complejo orgánico-artificial. En ambos casos se trata de ontologías del cuerpo monstruosas que desafían los límites tradicionales (muerte/vida en el zombi y orgánico/artificial en el cyborg) con los cuales se ha interpretado el cuerpo humano.

III. Potencia del cuerpo

La descomposición y composición que representan, respectivamente, los cuerpos del zombi y del *cyborg*, conducen a indagar sobre la potencia de estos cuerpos monstruosos. Consideramos que estas nuevas ontologías del cuerpo lejos de debilitar a estos cuerpos, les otorgan la posibilidad de resistir y transformar las relaciones de poder establecidas. En este sentido retomamos la pregunta spinoziana: ¿qué puede un cuerpo?⁴⁶, específicamente, ¿qué puede un cuerpo monstruoso?, ¿cuál es la potencia del monstruo?

Los cuerpos monstruosos vendrían a disputar las formas de vida que son puestas en juego en la política. El cuerpo monstruoso no sólo se presenta como un desafío para los

41. HARAWAY, Donna. “Manifiesto para *cyborgs*: ciencia, tecnología y feminismo socialista a fines del siglo XX”, 1995, p. 254.

42. ESPOSITO, Roberto. *Bíos. Biopolítica y Filosofía*, 2006, p. 25.

43. HARAWAY, Donna. “Manifiesto para *cyborgs*: ciencia, tecnología y feminismo socialista a fines del siglo XX”, 1995, p. 364.

44. SIBILIA, Paula. *El hombre postorgánico. Cuerpo, subjetividad y tecnologías*, 2009, p. 71.

45. HARAWAY, Donna. “Manifiesto para *cyborgs*: ciencia, tecnología y feminismo socialista a fines del siglo XX”, 1995, p. 259. Con el término “tecnobable” hace referencia a la heteroglosia del *cyborg*, es decir, la poesía *cyborg* con la cual se pretende subvertir el lenguaje. Para Haraway las dominaciones no son ejercidas sobre el cuerpo a través de la normalización como para Foucault, sino más bien sobre los textos y las superficies. El tecnobable sería la rebelión contra las escrituras normalizadas y normalizadoras. Cf. AGUILAR G., Teresa. *Ontología cyborg. El cuerpo en la nueva sociedad tecnológica*, 2008, p. 67.

46. Cf. SPINOZA, Baruch. *Ética demostrada según el orden geométrico*, 1999, p. 144-145.

regímenes de inteligibilidad epistémica, sino también política. Como expresa Maurizio Lazzarato: “El monstruo se despliega, aquí y ahora, como modalidad de subjetivación. Es así como se produce un cambio radical de las formas de organización del poder y sus modalidades de ejercicio”⁴⁷.

47. LAZZARATO, Maurizio. *Políticas del acontecimiento*, 2006, p. 89.

Esta consideración de la monstruosidad conduce a concebirla en términos afirmativos. De acuerdo con Antonio Negri, “si el monstruo está ahí, el poder debe ejercer la capacidad de aferrarlo; y si no tiene, o todavía no tiene, o ya no tiene la capacidad de destruirlo, debe desplegar el poder o bien de ponerlo bajo control, o bien normalizarlo”⁴⁸. El monstruo debe ser apresado por el poder, sea para destruirlo o controlarlo, pero, no obstante, el monstruo parece siempre escapar al biopoder, resiste a la norma y la normalización a la que son subsumidos los cuerpos. De allí que los cuerpos monstruosos puedan ser considerados en términos de transformación y resistencia.

48. NEGRI, Antonio. “El monstruo político. Vida desnuda y potencia”, 2007, p. 113.

Como mencionamos el origen de la figura del zombi nos remite al orden colonial y esclavista. Este monstruo, que tensiona los límites entre la vida y la muerte, surge en un contexto biopolítico marcado por el sometimiento de ciertos cuerpos a la producción y al rédito económico. En principio el zombi está asociado a un poder absolutamente eficaz, a una fantasía de sumisión sobre el cuerpo del esclavo más allá de su propia muerte. La estructura de la plantación y su poder sobre el cuerpo perviven al esclavo y hacen de su cadáver un trabajador sin descanso. Sin embargo, el cuerpo del zombi –en tanto ritual vudú– muestra su potencia como un signo de resistencia a la esclavitud y a la ocupación en Haití. Asimismo, el zombi se presenta en la contemporaneidad como potencia del cuerpo colectivo.

49. Cf. KEE, Chera. “‘They are not men . . . they are dead bodies!’: From Cannibal to Zombie and Back Again”, 2011, p. 9.

Las primeras apariciones del zombi en la literatura antropológica están ligadas al espectro de la revolución haitiana. De acuerdo con Chera Kee, la preocupación por Haití se traduce en un temor al vudú, directamente asociado a esta revolución esclava, que la prensa asocia al canibalismo y a un supuesto primitivismo en la nación recién formada⁴⁹. La figura del zombi se impone y extiende como paradigma de representación de una otredad total, a partir de la publicación de *The Magic Island* de William Seabrook en 1929. Allí describe al zombi como un “cadáver humano sin alma” dotado de movimiento por hechicería y puesto a trabajar como esclavo⁵⁰.

50. SEABROOK, William B. *The Magic Island*, 1930, p. 93.

Frente a esta figuración despectiva del vudú y del folklore haitiano, los propios habitantes de la isla invierten la imagen del zombi (hasta ahora interpretada como signo del destino de esclavitud e incapacidad de gobierno del esclavo negro) como posibilidad de auto-representación y de resistencia. Franck Degoul investiga el modo en que el vudú es recuperado en este momento histórico como un lenguaje común por el movimiento indígena haitiano que convirtió al cuerpo del zombi en una arma

de amenaza a las fuerzas de ocupación: “En los tiempos de la ocupación Americana [dice un informante de Degoul] había un dicho, una vieja historia, que decía que el primer general o coronel – no lo sé – que caminó en este suelo, todavía trabaja en Leógâne en los campos de caña de azúcar... Por eso es que esos blancos tienen miedo de nuestro país”⁵¹. El zombi aparece en el territorio haitiano ligado a la esclavitud y a una estructura de producción colonial que se sustenta en una economía de muerte, pero se convierte en una posible forma de definición de resistencia colectiva.

Algo de esa narración colectiva aparece en la reapropiación del zombi que hace la performance a través de la “zombie walk” como propone Sarah J. Lauro⁵². Como señalamos, la característica principal que diferencia al zombi contemporáneo de aquel del folklore haitiano es su número. El zombi a partir de la obra de Romero se presenta, con escasas excepciones, como un monstruo grupal, como una horda. Esta característica fue interpretada por la crítica en relación con una subjetividad de masas –como mencionamos anteriormente, con la pérdida de la identidad individual y la propia agencia.

No obstante, es posible pensar la horda como una multiplicidad irreductible, una potencia desestabilizadora del funcionamiento de los circuitos de producción y consumo: subjetividades que escapan al mandato neoliberal de constituirse como sujetos a partir del deseo de consumo y que simplemente circulan en el espacio urbano⁵³. En este sentido algunos autores interpretan a la horda como una “sombra” de aquello que Michel Hardt y Antonio Negri llaman “multitud”: una alternativa viviente al Imperio⁵⁴.

La conciencia individual disuelta en la horda no es un aspecto necesariamente negativo del zombi contemporáneo. Por el contrario, esta característica del cuerpo monstruoso tiene el potencial de pensar otras formas de lo post-humano. El “Manifiesto Zombi” (en explícito diálogo con aquel escrito por Donna Haraway) considera que “el zombi no es simplemente la negación del sujeto: toma el sujeto y el no-sujeto, y vuelve esos términos obsoletos en tanto es inherentemente ambos a la vez. La falta de conciencia del zombi no lo hace puro objeto, en cambio abre la posibilidad de negar la división sujeto/objeto”⁵⁵.

En esta dirección es posible establecer un diálogo entre la monstruosidad del zombi y la del *cyborg*. La potencia del cuerpo muerto-viviente radica en que ofrece la posibilidad de pensar, como apunta Cohen, nuevas ontologías del cuerpo en tanto “hace evidente el estatus objetual del cuerpo como una concatenación heterogénea de partes”⁵⁶ funcionando armónicamente o no. En esta visión “el zombi se vuelve órganos sin cuerpo, un ensamblaje de zonas autónomas sin una totalidad necesaria”, de tal manera que este monstruo expone “la realidad inhumana del cuerpo”⁵⁷.

51. DEGOUL, Franck. “‘We are the mirror of your fears’: Haitian Identity and Zombification”, 2011, p. 29.

52. Cf. LAURO, Sarah J. “Playing Dead: Zombies Invade Performance Art . . . and Your Neighborhood”, 2011, p. 205. El “zombie walk” es una forma de performance que consiste en una reunión masiva de personas disfrazadas y maquilladas como zombies que recorren las calles. Aunque es necesario tener cierto escepticismo al adjudicar cualquier potencial de transformación política -en el sentido más ortodoxo- a este tipo de eventos, vale la pena señalar el caso ocurrido en Chile en el año 2011 donde miles de estudiantes reclamaron frente a la Casa de la Moneda de ese país en favor de la educación pública. La particularidad de la manifestación consiguió darle una mayor visibilidad en los medios de comunicación.

53. Ver PLATZECK, José. *El monstruo y el biopoder. Una lectura biopolítica del zombi*, 2015.

54. Cf. RAMIREZ, J. Jesse, “Shadows of multitude”. *MLA Northeast Convention*, 2011.

55. EMBRY, Karen; LAURO, Sarah, J. “A Zombie Manifesto: The Nonhuman Condition in the Era of Advanced Capitalism”, 2008, p. 94. Nuestra traducción.

56. COHEN, Jeffrey J. “Undead (A Zombie Oriented Ontology)”. *Journal of the Fantastic in the Arts*, 2012, p. 407. Nuestra traducción.

57. *Ibidem*, 407.

58. BECKER, Barbara.
“Cyborgs, Agents, and
Transhumanists: Crossing
Traditional Borders of Body and
Identity in the Context of New
Technology”. *Leonardo*, 2000, p.
363. Nuestra traducción.

59. Si acentuamos el carácter
emancipador del cyborg, no
debemos perder de vista la
ambivalencia de esta noción,
la cual daría cuenta tanto de
“terminator” como así también
de las mujeres proletarizadas
en el circuito integrado de
producción. Cf. SANDOVAL,
Chela. “Women prefer a choice”,
Cybersexualities, 1999, p. 408 y
BRAIDOTTI, Rosi. *Metamorfosis*,

60. PARENTE, Diego. *Del
órgano al artefacto. Acerca de la
dimensión biocultural de la técnica*,
2010, p. 46.

61. HARAWAY, Donna.
“Manifiesto para *cyborgs*: ciencia,
tecnología y feminismo socialista
a fines del siglo XX”, 1995, p.

62. *Ibidem*, p. 256.

63. *Ibidem*, p. 263.

64. Haraway toma esta noción
de la cineasta americana-
vietnamita Trinh Minh-ha
con la cual designaba redes
de actores multiculturales,
étnicos, raciales, nacionales
y sexuales que emergieron a
partir de la Segunda Guerra

Esta consideración del cuerpo monstruoso como
resistencia colectiva también puede observarse en el *cyborg*. El
cyborg representa una mixtura de textos, artefactos técnicos y
procesos biológicos. Para Barbara Becker la “materialidad del
cuerpo implica su propio poder generativo y crea su propio
énfasis separado de todo discurso y técnica de dominación.
La materialidad no puede ser reducida hacia algo totalmente
pasivo”⁵⁸. Es la materialidad del cuerpo *cyborg* que posibilita
reflexionar sobre su potencia, sobre su capacidad de
transformación⁵⁹.

El *cyborg* es un híbrido orgánico-tecnológico, es en esta
fusión donde se presenta la potencia de su cuerpo. A diferencia
de las concepciones protésicas que consideran la técnica como
una compensación de la insuficiencia orgánica y que, como
señala Diego Parente, “postula la incompletud originaria del
hombre y propone al mundo artificial creado por él como el
factor tendiente a alcanzar la completud”⁶⁰, por el contrario,
Haraway propone una idea de acoplamiento entre lo orgánico y
lo artificial donde no se establecen subordinaciones: “los *cyborgs*
señalan apretados acoplamientos inquietantes y placenteros”⁶¹.

La monstruosidad del *cyborg* radica en su hibridez, su origen
ilegítimo y su ruptura con una identidad fija y jerarquizada.
Como advierte Haraway, los *cyborgs* “son los hijos ilegítimos del
militarismo y del capitalismo patriarcal (...). Pero los bastardos
son a menudo infeas a sus orígenes”⁶². El *cyborg*, entonces,
simboliza la lucha política; la resistencia política se encuentra
en “las unidades ciborgánicas (...) monstruosas e ilegítimas.
En nuestras presentes circunstancias políticas, difícilmente
podríamos esperar mitos más poderosos de resistencia y de
reacoplamiento”⁶³.

“La promesa de los monstruos”, como la denomina
Haraway, es una promesa de emancipación, el sueño de un mundo
monstruoso sin género, raza y clase. Se trata de la posibilidad de
hacer un mundo híbrido, posbinario y posgenérico, esto es, un
mundo abierto a las diferencias y a nuevas fusiones. El monstruo
es la posibilidad de una apertura radical hacia la otredad y de la
construcción de nuevos colectivos con los “otros inapropiados/
bles”⁶⁴. Para Haraway ser “inapropiado/ble” no significa que los
seres no están en relación con los otros, sino que están en una
relación crítica y deconstructiva, en una relación con los otros
que permite conexiones potentes que exceden la dominación.

Los *cyborgs* ponen en cuestión las relaciones de poder
en el mundo contemporáneo, pero también se presentan
como una forma de resistencia política. Los monstruos abren
la posibilidad a una nueva configuración del mundo que
trasciende las jerarquías y subordinaciones, se convierten en una
posibilidad de transformación. En este sentido, como señalan

Roberta Stubs et al., los “cuerpos y las subjetividades *cyborgs*, generan un espacio intensivo de intercambios y experiencias en los cuales las diferencias establecen conversaciones potentes”⁶⁵. Los *cyborgs* no sólo son la encarnación de la fusión entre lo orgánico y lo tecnológico, sino que también permiten concebir esta composición en términos de conversaciones, de alianzas (políticas) con otros cuerpos.

De acuerdo con Braidotti, los “tecnomonstruos contienen cautivadoras promesas de reencarnaciones posibles y de diferencias actualizadas (...), ellos muestran el camino hacia múltiples posibilidades virtuales. Así pues, el *cyborg*, el monstruo, (...) son emancipados de la categoría de diferencia peyorativa y mostrados bajo una luz muchísimo más positiva”⁶⁶. De esta manera, el *cyborg* se presenta como una figura política que despliega toda la potencia transformadora del cuerpo monstruoso, la cual atribuye a esta categoría su sentido afirmativo.

Así, tanto el zombi como el *cyborg* son dos modalidades de corporalidad que permiten dar cuenta de la potencia del monstruo. Por un lado, el zombi como figura que representa el cuerpo esclavo y la producción colonial y también como una forma de resistencia colectiva. Por otro, el *cyborg* como figura que en su composición orgánico-material se presenta como forma de resistencia a las distinciones tradicionales que operan en las relaciones de poder contemporáneas y, al mismo tiempo, permite dar cuenta del acoplamiento entre diversas corporalidades. Ambas figuras de la monstruosidad exhiben la potencia de resistencia y transformación de estos cuerpos: del orden colonial o del circuito de producción y consumo actual en el zombi y del mundo antropocéntrico, generizado y racializador en el *cyborg*.

IV. Conclusión

Los cuerpos del zombi y del *cyborg* se inscriben en los regímenes biopolíticos de inteligibilidad epistémica y política. Estos cuerpos monstruosos ponen en cuestión la anatomía política de los cuerpos normalizados. Tanto el zombi como el *cyborg* se proponen como dos figuras que alteran la norma de lo humano y la normalización del biopoder. El monstruo aparece como desviación de la anatomía política normativa, modelada bajo los ideales de masculinidad, blancura, juventud y salud. Pero por eso mismo se presenta como posibilidad de resistencia y transformación a esta norma que organiza de manera jerárquica y diferencial el mundo.

65. STUBS, Roberta; SILVA T., Fernando; SIQUEIRA P., William. “A potência do cyborg no agenciamento de modos de subjetivação pós-identitários: conexões parciais entre arte, psicologia e gênero”. *Fractal. Revista de Psicologia*, 2014, p. 799. Nuestra traducción.

66. BRAIDOTTI, Rosi. *Metamorfosis*, 2005, p. 298.

Ambos monstruos presentan una nueva ontología del cuerpo. A partir de la noción de descomposición, el zombi fue analizado como un cuerpo que reúne vida y muerte, que se inscribe en un umbral entre lo que es objeto de gestión política y lo que debe ser eliminado. El cuerpo descompuesto –en descomposición– permite pensar la vida en términos de la muerte, es decir, de una vida que incluye la muerte. En este sentido, podríamos decir que la figura del zombi es la de una ontología del cuerpo que desafía la pretensión de salud (como aquello que excluye la enfermedad entendida como manifestación de la mortalidad) o también de juventud (como aquello que se aleja de la muerte) que ha caracterizado la anatomía política normativa.

La noción de composición nos permitió dar cuenta de la ontología del cuerpo del *cyborg*, la cual articula lo orgánico y lo artificial. En este acoplamiento los límites de la naturaleza y la cultura, pero también del objeto y el sujeto, de lo maquinal y lo orgánico, de los hombres y las mujeres, se vuelven difusos. El *cyborg* es una figura que se aparta de una política normativa de los cuerpos organizada, fundamentalmente, sobre las concepciones de masculinidad y blancura.

Estas ontologías del cuerpo monstruoso no sólo se presentan como una suerte de desviación con respecto a la norma de lo humano que impuso la política de Occidente, sino también como una forma de resistencia y transformación a los ejercicios de poder que conlleva. El cuerpo monstruoso es un cuerpo que muestra su potencia, su posibilidad de cambio en términos políticos.

Como vimos, el zombi, interpretado tanto desde el rito vudú del colonialismo haitiano como en la cinematografía actual, da cuenta de la resistencia a los modos de producción y explotación. Si en un primer momento advertía sobre el cuerpo esclavo y la producción colonial, en la actualidad permite señalar las subjetividades funcionales a los circuitos de producción y consumo. El zombi se presenta como una potencia desestabilizadora de estos regímenes, pero no de manera individual sino más bien como una resistencia colectiva.

Asimismo, el *cyborg* permite pensar no sólo las fusiones entre lo orgánico y lo artificial en el cuerpo individual sino también los acoplamientos entre los cuerpos. El *cyborg* alude a un nuevo horizonte de sentido donde se borran las distinciones que permiten un orden patriarcal, colonial y capitalista, por un mundo híbrido, posbinario y posgenérico. El mundo *cyborg* es una promesa de un mundo sin jerarquías ni subordinaciones, es un mundo donde los acoplamientos entre los cuerpos permiten fusiones poderosas.

Referencias

- AGAMBEN Giorgio. *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Valencia: Pre-Textos, 2006.
- AGUILAR GARCÍA, Teresa. *Ontología cyborg. El cuerpo en la nueva sociedad tecnológica*. Barcelona: Gedisa, 2008.
- BALZA, Isabel. “Tras los monstruos de la biopolítica”. *Dilemata*. año 5, nº 12, p. 27-43, 2013.
- BECKER, Barbara. “Cyborgs, Agents, and Transhumanists: Crossing Traditional Borders of Body and Identity in the Context of New Technology”. *Leonardo*. v. 33, n. 5, p. 361-365, 2000.
- BISHOP, Kyle *American Zombie Gothic. The Rise and Fall (and Rise) of the Walking Dead in Popular Culture*. Jefferson: McFarland & Company Inc. Publisher, 2010.
- BRAIDOTTI, Rosi. “Animals, Anomalies, and Inorganic Others”, *PMLA*, v. 124, n. 2, p. 526-532, 2009.
- _____. *Metamorfosis. Hacia una teoría materialista del devenir*. Madrid: Akal, 2005.
- BROOKS, Mike. *Zombie survival guide: complete protection from the living dead*. New York: Three River Press, 2003.
- BURSTON, Daniel. “Cyborg, Zombies, and Planetary Death: Alienation in the 21th Century”. *Humanistic Psychologist*. v. 42, n. 3, 2014.
- CASTRO-GÓMEZ, Santiago. “Michel Foucault y la colonialidad del poder”. *Tabula Rasa*. n. 6, p. 153-172, ene.-jun. 2007.
- CLYNES, Manfred; KLINE, Nathan. “Cyborgs and space”. *Astronautics*. sep. 1960.
- COHEN, Jeffrey. “Monster Culture (Seven Theses)”. In: _____. *Monster Theory*. Minneapolis: University of Minnesota, 1996, p. 3-25.
- _____. “Undead (A Zombie Oriented Ontology)” *Journal of the Fantastic in the Arts*. n.3, p. 397-412, 2012.
- CORDEIRO, José Luis. “La especie humana no es el fin, sino el comienzo de la evolución”. *Megatendencias*, 2007. Disponible en: http://www.tendencias21.net/La-especie-humana-no-es-el-fin-sino-el-comienzo-de-la-evolucion_a206.html. Acceso en: 10 de septiembre de 2016.

- DAVIES, Wade. *The Serpent and the Rainbow*. New York: Simon & Schuster Paperbacks, 1985.
- DEGOUL, Franck. “‘We are the mirror of your fears’: Haitian Identity and Zombification”. Traducido por Elisabeth M. Lore. In: EMBRY, Karen y LAURO, Sarah J. (Ed.). *Better Off Dead. The Evolution of the Zombie as Post-Human*. New York: Fordham University Press, 2011, p. 24-38.
- DENDLE, Peter. *The Zombie Movie Encyclopedia*. Jefferson: McFarland & Company, Inc., 2001.
- DUMIT, Joseph; DAVIS-FLOYD, Robbie. “Cyborg Antropology”. In: KRAMARAE, Cheris y SPENDER, Dale (Ed.). *Routledge International Encyclopedia of Women*. New York: Routledge, 2001.
- EMBRY, Karen; LAURO, Sarah, J. “A Zombie Manifesto: The Nonhuman Condition in the Era of Advanced Capitalism”. *boundary*. n. 2, 2008.
- ESPOSITO, Roberto. *Bíos. Biopolítica y Filosofía*. Buenos Aires: Amorrortu, 2006.
- _____. *Inmunitas. Protección y negación de la vida*. Buenos Aires: Amorrortu, 2005.
- FERNÁNDEZ G., Jorge. *Filosofía zombi*. Barcelona: Anagrama, 2011.
- FOUCAULT, Michel. *La naturaleza humana: justicia versus poder. Un debate*. Buenos Aires: Katz Editores, 2005.
- _____. *Los Anormales*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2007.
- _____. *Nacimiento de la biopolítica: curso en el Collège de France (1977-1978)*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2008.
- _____. “Poder-Cuerpo”, In: _____. *Microfísica del poder*. Madrid: La Piqueta, 1992.
- _____. *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Buenos Aires: Editorial Siglo XXI, 2002.
- GARFIELD, Benjamin. “The Undead Subject: Virtual Monsters”. In: _____. *The Cyborg Subject. Reality, Consciousness, Parallax*. Londres: Palgrave Macmillan, 2016, p. 149-183.
- GEGGUS, David. “Preface”. In: _____. *The Impact of the Haitian Revolution in the Atlantic World*. Columbia: University of South Carolina Press, 2001, p. ix-xviii.

GREBOWICZ, Margret; MERRICK, Helen. *Beyond the Cyborg Adventures with Donna Haraway*. New York: Columbia University Press, 2013.

HARAWAY Donna. "Introducción" In: _____. *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Madrid: Ediciones Cátedra, 1995.

_____. "Manifiesto para *cyborgs*: ciencia, tecnología y feminismo socialista a fines del siglo XX", In: _____. *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Madrid: Ediciones Cátedra, 1995.

_____. "Las promesas de los monstruos: Una política regeneradora para otros inapropiados/inapropiables". *Política y Sociedad*. n. 30, 1999.

KEE, Chera. "They are not men . . . they are dead bodies!': From Cannibal to Zombie and Back Again". In: EMBRY, Karen; LAURO, Sarah J. *Better Off Dead. The Evolution of the Zombie as Post-Human*. New York: Fordham University Press, 2011, p. 9-23.

LANDA, María Inés; LEITE, Jorge Jr y TORRANO, Andrea. "Gestão da monstruosidade: os corpos do obeso e do zumbi". In: BONELLI, Maria da Gloria; DIAZ VILLEGAS de LANDA, Martha (Org.). *Sociologia e Mudança social no Brasil e na Argentina*. São Carlos: Compacta Gráfica e Editora. 2013, p. 89-134.

LAURO, Sarah J. "Playing Dead: Zombies Invade Performance Art . . . and Your neighborhood". In: EMBRY, Karen; LAURO, Sarah J. *Better Off Dead. The Evolution of the Zombie as Post-Human*. New York: Fordham University Press, 2011, p. 205-230.

LAZZARATO, Maurizio. *Políticas del acontecimiento*. Buenos Aires: Tinta Limón, 2006.

NEALE HURSTON, Zora. *Tell my horse. Voodoo and life in Haiti and Jamaica*. New York: Harper & Row Publishers, 1995.

PARENTE, Diego. *Del órgano al artefacto. Acerca de la dimensión biocultural de la técnica*. La Plata: EDULP, 2010.

PLATZECK, José. *El monstruo y el biopoder. Una lectura biopolítica del zombi*. Tesis de grado en Letras Modernas, Universidad Nacional de Córdoba, Agosto de 2015.

RAMBUKKANA, Nathan "The Zombie in the Gray Flannel Suit: Romero's *Living Dead* Trilogy and Metaphors of Mass Subjectivity". Disponible en: https://www.academia.edu/6742555/The_Zombie_in_the_Gray_Flannel_Suit_

Romero_s_Living_Dead_Triology_and_Metaphors_of_Mass_Subjectivity. Acceso en: 10 de septiembre de 2016.

RAMIREZ, Jesse J. "Shadows of multitude". *MLA Northeast Convention*. 2011. Disponible en: https://www.academia.edu/1695549/Shadows_of_the_Multitude_Zombies_Collectivity_Globalization. Acceso en: 10 de septiembre de 2016.

SANDOVAL, Chela. "Women prefer a choice". In: Jenny Wolmark (Ed.). *Cybersexualities*. Edimburgh: Edinburgh University Press, 1999.

SEABROOK, William B. *The Magic Island*. New York City: Blue Ribbon Books Inc., 1930.

SEIDMAN, Steven. *The postmodern turn: New perspectives on social theory*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

SHAVIRO, Steven. *The Cinematic Body*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2006.

SIBILIA, Paula. *El hombre postorgánico. Cuerpo, subjetividad y tecnologías digitales*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2009.

SPINOZA, Baruch. *Ética demostrada según el orden geométrico*. Madrid: Alianza editorial, 1999.

STELARC. "From zombies to cyborgs bodies. Extra Ear, Exoskeleton and Avatars". In: CANDY, Linda; EDMONDS, Ernest. *Exploration in Art and Technology*. London: Springer, 2002, p. 115-124.

_____. "Zombies y Cyborgs. The Cadaver, the Comatose & The Quimera", 2005. Disponible en: <http://www.stelarc.va.com.au/documents/zombiesandcyborgs.pdf>. Acceso en: 10 de septiembre de 2016.

STUBS, Roberta; SILVA TEIXEIRA Fernando; SIQUEIRA PERES, William. "A potência do cyborg no agenciamento de modos de subjetivação pós-identitários: conexões parciais entre arte, psicologia e gênero". *Fractal. Revista de Psicologia*. v. 26 n.3, Sept./Dec. 2014.

TORRANO, Andrea. "Ontologías de la monstruosidad: el cyborg y el monstruo biopolítico", VI Encuentro Interdisciplinario de las Ciencias Sociales y Humanas, 2009. Disponible en: <http://publicaciones.ffyh.unc.edu.ar/index.php/6encuentro/article/view/68>. Acceso en: 10 de septiembre de 2016.

_____. “La monstruosidad en G. Canguilhem y M. Foucault. Una aproximación al monstruo biopolítico”. *Ágora, Papeles de Filosofía*. v. 34 n.1, p. 87-109, 2015.

VALENCIA, Sayak. *Capitalismo Gore*. Madrid: Melusina, 2010.

YEHYA, Naief. *El cuerpo transformado*. México: Paidós, 2001.

