

## CUERPOS NÓMADES EN *IMPUESTO A LA CARNE* DE DIAMELA ELTIT Y *LOS CUERPOS DEL VERANO* DE MARTÍN FELIPE CASTAGNET: RESISTENCIAS POSTHUMANAS <sup>1</sup>

*Nomadic Bodies in Impuesto a la carne by Diamela Eltit and Los cuerpos del verano by Martín Felipe Castagnet: Post-Human Resistances*

CLAIRE MERCIER

UNIVERSIDAD DE TALCA (Chile)

cmercier@utalca.cl

**Resumen:** el presente manuscrito compara las novelas *Impuesto a la carne* (2010) de Diamela Eltit y *Los cuerpos del verano* (2012) de Martín Felipe Castagnet desde el prisma del poshumanismo. En efecto, el corpus de análisis da cuenta de la instalación de un semio-capitalismo, por medio de la puesta en escena de un mercado de los cuerpos, de una privatización de los afectos y de una virtualización de las relaciones humanas. No obstante, se contrapone a ello cuerpos nómades, refractarios a tipologías productivas, como formas de resistencias y nuevas retóricas políticas de lo viviente.

**Palabras clave:** Diamela Eltit, Martín Felipe Castagnet, poshumanismo, semiocapitalismo, cuerpos nómades

**Abstract:** This manuscript compares the novels *Impuesto a la carne* (2010) by Diamela Eltit and *Los cuerpos del verano* (2012) by Martín Felipe Castagnet, from a post-human perspective. Indeed, the analysis corpus accounts for the installation of a semiocapitalism, through the staging of a bodies market, a privatization of the affects and a virtualization of human relationships. However, it opposes nomadic bodies, refractories to productive typologies, as forms of resistance and new political rhetoric of the living.

**Keywords:** Diamela Eltit, Martín Felipe Castagnet, Post-Humanism, Semiocapitalism, Nomadic Bodies

<sup>1</sup> Este artículo forma parte del proyecto Fondecyt de Iniciación en Investigación n.º 11180063: “Narrativa distópica latinoamericana actual: elaboraciones utópicas” (2018-2021), cuya autora es investigadora responsable.

Se agradece a la Dra. Daniuska González por su generosa revisión del presente manuscrito.

Frente a la medida esgrime un *furor*,  
frente a la gravedad una celeridad,  
frente a lo público un  
secreto,  
frente a la soberanía  
una potencia, frente al  
aparato una máquina.

Gilles Deleuze y Félix  
Guattari, *Mil mesetas*

### Preámbulo: fábricas textuales de corporalidades en devenir

Realizar una comparación entre la narrativa de Diamela Eltit y de Martín Felipe Castagnet no parece en un primer momento una evidencia. Se tiene por una parte a una escritora chilena confirmada, reconocida, hasta premiada —recibió el Premio Nacional de Literatura de Chile en el año 2018— y con una trayectoria literaria de casi cuarenta años, que empezó con la publicación de *Lumpérica* en 1983. Por otra parte, se tiene a un joven escritor argentino, cuya carrera literaria, a pesar de prometedora, recién se está iniciando y cuya segunda novela, *Los mantras modernos*, se publicó en el año 2017.

No obstante, las obras que quiere abordar el presente estudio tienen bastante en común: *Impuesto a la carne* (2020 [2010]) y *Los cuerpos del verano* (2016 [2012]). Primero, por sus respectivas fechas de publicación. Segundo, por su temática. En *Impuesto a la carne* las protagonistas son madre e hija, sin nombre, enfermas y tratando de sobrevivir en un recinto hospitalario. De este modo, la novela se enfoca en los maltratos corporales que sufren las protagonistas a manos de una aséptica jerarquía de médicos. El texto precisa que la madre sobrevive dentro del cuerpo de su hija y que su común tortura se lleva a cabo desde hace doscientos años en un hospital construido textualmente como una alegoría de la nación chilena. En *Los cuerpos del verano*, el cuerpo es el de una mujer anciana que el protagonista, de nombre Ramiro, ocupa luego de su estadía en un estado de flotación digital, con el fin de vengarse de su mejor amigo quien mantuvo una relación con la mujer de Ramiro después de su muerte. En la novela de Castagnet, la tecnología de una vida extendida se hace posible mediante un comercio de los cuerpos, los cuales se pueden comprar, ocupar y luego simplemente desechar.

De esta manera, ambas obras ponen en escena cuerpos en su deterioro y mutabilidad. También, cuerpos que se enfrentan a un orden biopolítico de índole capitalista. Liliana Colanzi, acerca de la novela de Castagnet, se refiere a la fusión entre el cuerpo y el mercado por medio de internet (2020: 132).<sup>2</sup> Yasna Elizabeth Burich Oyarzún interpreta al cuerpo en la novela de Eltit como una

---

<sup>2</sup> Todavía son escasos los estudios críticos acerca de la novela del escritor argentino.

tecnología que pone en jaque la noción biopolítica de cuerpo dócil en relación con la máquina disciplinaria foucaultiana (2013: 92).<sup>3</sup> En complementariedad con el enfoque biopolítico que, como se puede observar en los ejemplos anteriores, domina los estudios de la figura del cuerpo en estas novelas, el presente manuscrito pretende una reactualización y extensión de estas perspectivas analíticas desde el enfoque del poshumanismo; entendiendo este como una filosofía crítica de la idea moderna según la cual lo humano es la medida de todo. De esta forma, el cuerpo se concibe como una serie de procesos siempre en evolución al interior de una co/inter-dependencia ontológica: comunidad política. Y la narrativa posthumana aquí estudiada es la encargada privilegiada de fabricar textualmente estas corporalidades en devenir.

En relación con el dossier en el cual se inscribe el presente manuscrito: “Imaginarios sociales en la ciencia ficción latinoamericana reciente: espacio, sujeto-cuerpo y tecnología”,<sup>4</sup> *Impuesto a la carne* ha sido leída como una distopía con respecto a la puesta en escena de una heterotopía de la historia nacional chilena (Rodrigo-Menizábal, 2015). *Los cuerpos del verano* vertería más bien en la ciencia ficción por su temática trans-humanista (Colanzi, 2020), es decir, la unión entre la biología y la tecnología en vista de los potenciales de la evolución humana. Más allá de tipologías genéricas y en relación con la esencia crítica tanto de la distopía, como de la ciencia ficción, ambas obras cuestionan los signos asociados a la tecnología y reinventan los imaginarios acerca del cuerpo y, por ende, de nuestra manera de experimentar el mundo. De este modo, el presente estudio se propone ir un poco más lejos y dar un nuevo giro a la lectura de ambas novelas desde el prisma del poshumanismo considerando la representación, en las obras, de cuerpos nómades como forma de resistencia a un capitalismo de tipo semiótico.

### Tránsito teórico: nomadismo posthumano

Dentro de la variedad de obras teóricas acerca del poshumanismo, la propuesta de la filósofa italo-australiana Rosi Braidotti destaca por sus sólidos fundamentos teóricos y su agudez crítica. En su obra *The Posthuman* (2013), explica que el poshumanismo rechaza la supremacía de lo humano mientras reelabora la noción de naturaleza humana, re-asociando las categorías de *anthropos* y de *bios* con la vida animal, no humana o la *zoe*. Lo que el poshumanismo defiende es un *continuum* naturaleza-cultura por medio de una estructura encarnada, de una concepción extendida del sujeto (2013: 65). Esta extensión implica una interdependencia entre las especies, así como una recomposición de la idea de subjetividad en relación con la comunidad.

<sup>3</sup> En relación con la perspectiva del presente artículo, se debe referir también a los artículos de Mónica Barrientos (2013) y Laura Scarabelli (2015).

<sup>4</sup> Coordinado por Macarena Areco Morales (Pontificia Universidad Católica de Chile) y Fernando Moreno Turner (Universidad de Poitiers, Francia).

Si se sigue con la lectura de *The Posthuman*, se entiende que este giro posthumano, según Braidotti, permite repensar la conceptualización de lo humano en base a elaboraciones alternativas: “Posthumanism is the historical moment that marks the end of the opposition between Humanism and anti-humanism and traces a different discursive framework, looking more affirmatively towards new alternatives” (2013: 37). En efecto, el fin del humanismo de tipo ilustrado, a causa de la crisis ecológica, del avance de la tecnología y de los excesos del capitalismo —Braidotti se refiere a la muerte de Dios (Nietzsche), el fin del Hombre (Foucault) y el declive de las ideologías (Fukuyama) (2013: 29)—, no es para la filósofa una amenaza anti-humanista, sino una oportunidad para pensar nuevas configuraciones, en base a la condición humana concebida como un tránsito entre identidades maleables. Es por esta razón que el poshumanismo de Braidotti es ante todo afirmativo: reivindica la positividad de la construcción de nuevos mundos en base al reconocimiento comunitario de nuevas formas de existencia.

Uno de los pilares del poshumanismo braidottiano es su carácter nómade: no hay una única condición humana, sino un transitar e inter-relaciones entre diferentes formas de vidas humanas y no-humanas —animal, vegetal, mineral, viral, etc.—, que permite reinventar nuestra propia ontología hacia una *praxis* comunitaria —de allí los nexos con la biopolítica—, una ética de la co-presencia, es decir, la interacción no valorativa entre diferentes configuraciones vitales que además transitan ellas mismas de una identidad hacia otra. De la siguiente manera Braidotti se refiere a la figura del nómade en su obra *Nomadic Subjects* (1994):

As a figuration of contemporary subjectivity, therefore, the nomad is a postmetaphysical, intensive, multiple entity, functioning in a net of interconnections. S/he cannot be reduced to a linear, teleological form of subjectivity but is rather the site of multiple connections. S/he is embodied, and therefore cultural; as an artifact, s/he is a technological compound of human and post-human; s/he is complex, endowed with multiple capacities for interconnectedness in the impersonal mode. S/he is a cyborg, but equipped also with an unconscious. She is Irigaray's “mucous,” or “divine,” but endowed with a multicultural perspective. S/he is abstract and perfectly, operationally real. (36)

El nómade —cabe señalar que Braidotti parte de la figura elaborada por Deleuze y Guattari en *Mil mesetas* (1972)— rechaza las prácticas sociales provenientes de un poder normativo. Por consiguiente, el nomadismo se inscribe en contra de una organización jerárquica de lo vivo con el fin de crear nuevas cartografías vitales a partir de una redefinición de lo humano y un reconocimiento de los saberes minoritarios —feminismos, por ejemplo— elaborados por sujetos disidentes. En definitiva, el nomadismo posthumano en el pensamiento de Braidotti es a la vez posicionamiento teórico y existencial.

En relación con el corpus de análisis, la vivencia nómade considera naturalmente el cuerpo y, más precisamente, persigue una corporización del

sujeto que se debe entender como una superposición de lo físico, lo simbólico y lo sociológico; es decir, un posicionamiento netamente anti-esencialista (Braidotti, 1994: 4). De ahí que los sujetos nómades son figuras de resistencia —a partir de lo cual se retoma el *cyborg* de Donna J. Haraway (1991) evocado en la cita anterior— quienes, atravesados por una multiplicidad de significados, permiten la emergencia de nuevas poses, discursos y posibles históricos inéditos (Braidotti, 1994: 28). Marie-Agnès Palaisi resume bien esta idea a partir de la noción de subjetivación en devenir: “El nomadismo es una teoría en devenir, ya que depende del proceso de subjetivación de cada sujeto que es legitimado como sujeto productor (enunciador) de saber, y desde luego como sujeto de poder” (2018: 66). De esta forma, el nomadismo posthumano es a la vez crítico y creativo, gracias a un sujeto corporizado que se reapropia del lenguaje y del cuerpo con el fin de des/re-configurar las distintas dimensiones del pensamiento antropocéntrico.

Un ámbito de resistencia del poshumanismo, en relación con el presente estudio, tiene que ver con el semio-capitalismo. El filósofo italiano Franco Berardi en *And. Phenomenology of the end* (2014) ofrece una comprensión de esta mutación contemporánea del capitalismo. El semio-capitalismo se describe en esta obra como un proceso que llegó hasta apropiarse del sistema de los signos intersubjetivos, es decir, de las emociones, la imaginación, el deseo y el lenguaje. Berardi lo resume como una coaptación mercantil de los procesos cognitivos por parte de la lógica de rendimiento capitalista, lo que desemboca también en una virtualización generalizada de la sociedad a causa de una separación entre el intelecto y el cuerpo de los afectos colectivos: “The capture of the general intellect, and the submission of knowledge to the rationale of the profit economy is the defining feature of semiocapitalism” (2014: 115). El semio-capitalismo designa el punto más alto de abstracción del capital en relación con individuos que viven cada vez más en una realidad virtual a causa de una desmaterialización de los lazos subjetivos (Berardi, 2014: 94). Y al deconstruir los significados de un sujeto, el semio-capitalismo aniquila también la capacidad de reflexión y de intervención política: somos hablados por el capitalismo.

Desde el marco del poshumanismo, el semio-capitalismo opera como una lógica recombinante de nuestra sensibilidad al interior de una red que presenta un nuevo lenguaje:

As generative algorithms become crucial in the formation of the social body, the construction of social power shifts from the political level of consciousness and will, to the technical level of automatisms located in the process of generation of the linguistic exchange and in the process of formation of the psychic and organic body as well. (Berardi, 2014: 22)

En efecto, la comunicación entre los sujetos se desmaterializa, hasta se desencarna, pasando cada vez más por un conjunto de máquinas semánticas, las cuales atrofian la relación existencia-cuerpo y, por ende, la concepción de nuestra propia humanidad, especialmente en su dimensión colectiva. El semio-

capitalismo sustrae el cuerpo por signos virtuales, destruye la posibilidad de una comunidad real y finalmente desintegra los intercambios sociales entre los cuerpos, que son el fundamento de la vida política.

En este contexto, la tarea del poshumanismo consiste justamente, desde corporalidades nómades, en una reapropiación de los signos acaparados por el semio-capitalismo. Y lo anterior puede encontrar su medio de realización privilegiado en la literatura en cuanto a una manifestación semiótica *par excellence* de una sensibilidad alternativa con el fin de reorganizar el espacio común y ensayar nuevas corporalidades resistentes. De este modo, el presente estudio considera el corpus de análisis desde una perspectiva crítica posthumana para, en un primer momento, dar cuenta de la instalación de un semio-capitalismo por medio de la puesta en escena, en las obras, de un mercado de los cuerpos, de una privatización de los afectos y de una virtualización de las relaciones humanas. No obstante, en un segundo momento, tanto *Impuesto a la carne* de Diamela Eltit como *Los cuerpos del verano* de Martín Felipe Castagnet contraponen a la coaptación semio-capitalista de nuestra sensibilidad cuerpos nómades, refractarios a tipologías productivas, como formas de resistencias y nuevas retóricas políticas de lo viviente.

## Recorridos textuales

### *Operaciones semio-capitalistas*

El lugar de operación del semio-capitalismo en *Impuesto a la carne* es el hospital que, en vez de sanar, aniquila el cuerpo social. Este sufrimiento que, por medio de experimentos y operaciones varias, marca el cuerpo de las protagonistas desde su nacimiento, hace unos doscientos años, es el tema que atraviesa toda la novela. En un macro-nivel, lo que construye Eltit en esta obra es una genealogía histórica del dolor del cuerpo nacional, con las protagonistas —lo que explica su falta de identificación nominal— actuando como alegorías de la nación chilena. Iván Fernando Rodrigo-Mendizábal establece inteligentemente un nexo entre el título de la novela y la matanza de los obreros anarco-socialistas en la Escuela de Santa María de Iquique en el año 1907 (2015: 16), es decir, en la víspera de las celebraciones del centenario del proceso independista chileno. En efecto, a lo largo de todo el texto, uno de los adjetivos que caracteriza a las protagonistas, especialmente a la madre, es justamente la palabra “anarquista”, por su rebeldía frente a las autoridades médicas. Además, si se considera la fecha de publicación de la novela —y sin dejar de pensar en el reciente “estallido social chileno”—,<sup>5</sup> Eltit elabora, a la hora del bicentenario, una alegoría de la nación chilena asediada por un afán de aniquilamiento clínico de lo que se considera como enfermedad: la capacidad revolucionaria del cuerpo social. De este modo, este cuerpo doble, esta hija que contiene a la madre, se puede leer alegóricamente como la patria —la madre— que se inscribe en la idea de nación —la hija—; ambas compartiendo

<sup>5</sup> De hecho, Javier Guerrero (2020) llega hasta considerar la narrativa de Eltit como profética.

un cuerpo que reclama existencia y dignidad. No obstante, se trata al mismo tiempo de un cuerpo torturado, sin duda en referencia a la dictadura chilena, y enfermo de un capitalismo que se infiltró en la médula misma de los cuerpos; hasta los venció históricamente desde las primeras líneas de la novela:

Hoy, cuando nuestro ímpetu orgánico terminó por fracasar, sólo conseguimos legar ciertos fragmentos de lo que fueron nuestras vidas. La de mi madre y la mía. Moriremos de manera imperativa porque el hospital nos destruyó duplicando cada uno de los males. Nos enfermó de muerte el hospital. Nos encerró. Nos mató. La historia nos infligió una puñalada por la espalda. (2020: 9)

En suma, el lugar del hospital significa en *Impuesto a la carne* un semio-capitalismo en su visión genealógica, a partir de una alegoría que pone de relieve la aniquilación de los signos históricos de la constitución del cuerpo social chileno. La maquinaria hospitalaria destruye la relación entre el cuerpo de las protagonistas y su existencia y, más generalmente, la de una real comunidad política. Madre e hija están atravesadas por un sufrimiento continuo como marca de la derrota sempiterna de la nación chilena a manos de un capitalismo que se ramificó hasta hablar el lenguaje del dolor de los cuerpos ajenos.

En atención a la figura del cuerpo, la obra de Eltit pone en escena una anatomía política en base a la coordinación entre la institución hospitalaria y la docilidad de los cuerpos con respecto a una eficacia de tipo neoliberal: el cuerpo se vuelve técnico. Lo anterior perfila una de las vertientes de la biopolítica desarrollada por Michel Foucault en *Surveiller et punir* (1975): el cuerpo no pertenece solamente al campo biológico, sino también al campo político, con relaciones de poder que lo marcan hasta exigirle signos. Y lo último tiene que ver para Foucault con una utilización económica del cuerpo ligada a su sujeción en relación con una tecnología política como microfísica del poder (2015a: 286-287). Esta, bajo la forma de una máquina disciplinaria, adiestra al individuo cuyo cuerpo se transforma en una fuerza productiva. El tema de la corporalidad femenina sometida a un poder opresor atraviesa toda la obra eltitiana, de *Lumpérica* (1983) a *Sumar* (2018). En *Impuesto a la carne*, el recinto hospitalario es la máquina semio-capitalista que convierte los cuerpos en signos parcelados fuente de un rendimiento dócil. Lo enuncia claramente la hija:

Eso lo entienden los médicos. Comprenden que nos hemos convertido en órganos obedientes a las medicinas, por eso tenemos que aceptar sus ironías, el reconocible menoscabo y, hasta cierto punto, las abiertas burlas. Pero todos los medicamentos los asimilamos perfectamente bien y cada pastilla, como la que el médico dio vueltas entre los dedos de manera cínica y amenazante, va a funcionar porque somos cuerpos hechos para la medicina [...]. (2020: 51)

El impuesto biopolítico que se cobra a este cuerpo marca también la irónica ausencia de hospitalidad que podría permitir la constitución de una verdadera

comunidad nacional. Lo último ya está nuevamente contenido en la primera frase de la novela en términos, de hecho, de digitalización, en relación con la inmaterialidad del semio-capitalismo y a partir del juego con el signo de la hospitalidad del recinto hospitalario: “Nuestra gesta hospitalaria fue tan incomprendida que la esperanza de digitalizar una minúscula huella de nuestro recorrido (humano) nos parece una abierta ingenuidad” (2020: 9). En definitiva, lo que produce el semio-capitalismo en el contexto de la obra es un cuerpo social enfermo como contraparte de la producción de una máquina estatal disciplinaria. *Impuesto a la carne* revela que el capital no es una categoría abstracta, sino un operador semiótico con la capacidad de coaptar los cuerpos y sus signos históricos; exige los signos de una nueva sensibilidad cuya anatomía lacerante se debe aceptar dócilmente.

En *Los cuerpos de verano*, el semio-capitalismo también tiene que ver con un mercado asociado al signo-cuerpo. En efecto, la novela revela una nueva economía biopolítica, en base a una comercialización del recurso corporal, con el fin de prolongar la vida dependiendo del acceso monetario de cada uno a un cuerpo utilitario. Además, cabe señalar que mientras uno espera por su nuevo cuerpo, la conciencia permanece en flotación en el medio acuático y materno que constituye Internet; en la obra, la red semio-capitalista convierte el cuerpo en una máquina semántica atrofiada, desmaterializa hasta el extremo, mientras la conciencia se vuelve digital. La realización de esta casi inmortalidad conlleva también una confusión de los lazos familiares, con el hijo de Ramiro que lo considera como su abuela por su apariencia. El protagonista repite desesperadamente su identidad, como para convencerse de su propia existencia: “Soy yo. Soy tu papá. Soy Ramiro” (2016: 24). De hecho, en el momento de la muerte de su hijo —quien se niega al cambio de cuerpo y asume pues la muerte como fin—, Ramiro extraña su cuerpo original:

Le doy la mano, pero no es la mano que lo sostuvo cuando tenía el tamaño de un cuis recién salido del vientre de su madre. Mi cuerpo no alcanza; ni este ni ningún otro. El único que me serviría ahora es mi cuerpo original, fallado y con el corazón roto, pero con el rostro indicado y la voz precisa y los ojos justos. (2016: 92)

Ramiro se da cuenta de la necesaria unión entre el signo cuerpo y el signo conciencia —lo dice textualmente la expresión lexicalizada “corazón roto”— con respecto a la experiencia de la ternura filial, así como del dolor de la pérdida. El último ejemplo del cual se quiere dar cuenta, si se piensa también en la novela de Eltit, es la pregunta por los castigos que se aplican a los cuerpos indóciles. En efecto, ¿cómo castigar la conciencia sin pasar por un disciplinamiento, debido a la intercambiabilidad del cuerpo? El protagonista se refiere a la pena de muerte de un asesino en serie, la cual consistió en ser devorado sin anestesia por animales de circo, con entrada gratuita a la ejecución, y concluye: “[...] ahora está en un compartimiento de la red al que no se puede acceder, salvo con contraseña gubernamental. La prolongación de la vida suele estar acompañada de una

prolongación del fascismo” (2016: 29). En otros términos, la existencia prolongada desemboca, en la novela, en una redefinición de los signos asociados a la vida y a la muerte y, más precisamente, en una disección de la cadena significativa que une una identidad a un cuerpo, a causa de un capitalismo semiótico que reduce los cuerpos a una red de envolturas desencarnadas, hasta desafectadas, y en todos los casos reducidas a su mero potencial productivo.

El cuerpo, en la obra de Castagnet y a diferencia de la novela de Eltit, se considera como una máquina, en base a una división neta entre cuerpo y conciencia, así como a una concepción mecanicista en la cual el cuerpo de bajo rendimiento se convierte en un desecho. De hecho, en la novela, hasta existe un mercado negro de los cuerpos: “Cuerpos sin notificar. Intervenciones fuera de la ley. Alquileres por un día. Menores de edad. Grupos de cuerpos desechables para actividades de riesgo. Guerrillas. Experimentos químicos. Clítoris del tamaño de un pulgar [...]” (2016: 68). El intercambio biológico-mercantil se establece como norma, la cual incluye su propia ilegalidad. De este modo, a pesar de una trama anticipatoria, el texto remite a una tecnología que realiza, retomada la reflexión de David Le Breton en *Antropología del cuerpo y modernidad* (2012 [1990]), el sueño moderno de una separación racional entre el sujeto y su cuerpo, así como una degradación del valor corporal en relación con la axiología cartesiana del *cogito* (2012: 60-61). La tecnología semio-capitalista en *Los cuerpos de verano* opera un retroceso en torno a la visión del cuerpo que se presenta en el texto como un signo improductivo y desechable, encerrado además en una visión desencarnada e individualista de los lazos interpersonales:

Al plantear el *cogito* más que el *cogitamus*, Descartes se plantea como individuo. La separación que ordena entre él y su cuerpo es típica de un régimen social en el que el individuo prima sobre el grupo. Típica también de la falta de valor del cuerpo, convertido en límite fronterizo entre un hombre y otro. Después de todo, el cuerpo es sólo un resto. (Breton, 2012: 61)

El episodio de la búsqueda de trabajo de Ramiro es revelador de lo anterior. En efecto, en base a una discriminación machista —cuando se acuerda que ocupa el cuerpo viejo de una mujer gorda, según sus palabras—, se le comunica que es demasiado joven para trabajar en una casa de té, demasiado vieja para trabajar en una carnicería y demasiado mujer para trabajar en un complejo deportivo. Y en los tres casos Ramiro lo sabe: es demasiado gorda. Para acceder al siguiente paso de la entrevista, se le aconseja pues cambiar de cuerpo (2016: 52). De esta forma, en la sociedad descrita en la novela, la productividad jerarquiza los cuerpos y determina el signo-sello de su precio en un mercado carnicero. Como en la novela de Eltit, el semio-capitalismo cobra cínicamente a la carne el valor de la vida.

Las novelas ponen en escena dos concepciones diferentes —pero no antinómicas— del cuerpo. Por una parte, en *Los cuerpos de verano* se presencian cuerpos autómatas producto(s) de una visión mecanicista que los convierte en desechos del mercado de la tecnología de la vida prolongada. Por otra parte, en *Impuesto a la carne* se manifiesta una anatomía biopolítica a partir de una

operación de rentabilidad de los cuerpos mediante el disciplinamiento de estos últimos. No obstante, en ambos casos, la operación del semio-capitalismo sobre el cuerpo consiste en romper su signo en relación con la constitución de una posible comunidad. Lo anterior, al contrario de un poshumanismo crítico que cuestiona justamente los valores antropocéntricos de la modernidad, se acerca a la visión idealista, individualista y desencarnada del trans-humanismo<sup>6</sup> focalizado en el mejoramiento de lo humano gracias a la ciencia y la tecnología: “Transhumanists believe in the perfectibility of the human, seeing the limitations of the human body (biology) as something that might be transcended through technology [...]” (Nayar, 2014: 16). Se podría hasta avanzar que el trans-humanismo es una de las caras del semio-capitalismo, en el sentido de una coaptación tecno-productivista de los signos subjetivos asociados a nuestro cuerpo; proceso que desemboca en una virtualización de la conciencia y una desaparición de la noción de cuerpo social. En efecto, racionalizando y explotando el signo-cuerpo como carne productiva, órganos fuentes de rendimiento, el semio-capitalismo quiebra el sistema de los signos intersubjetivos —el colectivo histórico-nacional en la novela de Eltit y los lazos familiares en la obra de Castagnet— hasta desembocar en un hiato entre el cuerpo individual y su alcance afectivo-social. Sin embargo, como se verá a continuación, los cuerpos en su devenir nómade presentan también una postura resistente frente al semio-capitalismo.

### *Resistencias nómades*

La resistencia posthumana en *Impuesto a la carne* se juega primero en torno a la categoría de monstruo, palabra con la cual un médico califica al cuerpo de la hija-madre (2020: 22), hasta de hecho referirse directamente a la hija como a una: “[...] anormal que había ofendido a lo más valioso de la especie humana. Un completo caso médico” (2020: 40). Foucault, en *Los anormales* (2007 [1974-1975]), define el monstruo como: “[...] lo que combina lo imposible y lo prohibido” (2007: 61); lo imposible desde el punto de vista biológico y lo prohibido desde un plano jurídico. En efecto, en el monstruo se mezclan el reino animal con el reino humano: hibridez nómade. Lo anterior implica que el monstruo es en sí una infracción a las leyes de la naturaleza, en tanto cuestiona al mismo tiempo la aplicación de un único sistema legal a una entidad que representa otra norma de vida. El cuerpo dual y a la vez complementario de las protagonistas en la novela de Eltit representa un devenir nómade que, por su

---

<sup>6</sup> El trans-humanismo se dedica a las posibilidades biológicas y tecnológicas de la evolución humana, mientras que el poshumanismo es una filosofía deconstructivista de mediación que ofrece una reconciliación no-dualista de la existencia y una redefinición de la condición humana. En suma, el trans-humanismo es una tecno-utopía que busca un rendimiento infinito del sujeto particular, a la vez que reafirma los valores antropocéntricos de la modernidad. A diferencia, el poshumanismo busca un giro crítico post-antropocéntrico y post-dualista hacia una nueva onto-epistemología comunitaria. De ahí la elección de la perspectiva posthumanista para el presente artículo. Véase Francesca Ferrando: “Posthumanism, Transhumanism, Antihumanism, Metahumanism, and New Materialisms: Differences and Relations” (2013).

naturaleza disidente, posibilita una resignificación y transformación de las normas que encarna la heterotopía del hospital, así como el personal exclusivamente masculino de los médicos. Cabe señalar que las protagonistas están conscientes del fracaso de su revuelta desde las primeras páginas del texto, pero tienen la valentía de proyectar, a pesar de lo anterior, un relato nómade y minoritario —se refieren a su tratamiento por parte de los médicos como: “[...] subpacientes o subespecies [...]” (2020: 35-36)—, el cual tendrá lugar en un futuro revolucionario:

Mi programa (humano) es apelar a un escrito sin pretensiones, escalofriantemente sencillo, a un simple diario local o a una memoria que no se termine de comprender del todo y que, sin embargo, nos permita hacer un milímetro de historia. Una gesta encabezada por nosotras, unas mujeres solas en el mundo. Dos ancianas que ya hemos cumplido ¿cuánto?, no sé, ¿doscientos años? Y que luchamos para que el terrible y hostil transcurso del tiempo nos garantice que en los próximos doscientos años que se avecinan va a empezar a circular nuestro legado. (2020: 31)

A fin de cuentas, la novela de Eltit es de anticipación en el sentido estrictamente político del término: una proyección escritural futura, casi espectral, pero también esperanzadora, en cuanto a la transmisión de una resistencia nómade, al seno de un presente apocalíptico, para que los sujetos minoritarios puedan escribir su propia historia. En definitiva, la monstruosidad del cuerpo de las protagonistas opone a la anatomía biopolítica una resistencia nómade, entre afirmación y desaparición, cuya finalidad tiene que ver con la transmisión de la memoria de una revuelta que tiene como nodo la escritura.

Hacia el final de la obra, los cuerpos nómades intensifican sus horizontes de resistencia. La madre confiesa a la hija su intención de crear una mutual de la sangre con el propósito de bajar el precio de este precioso líquido y promover un nuevo trato para los enfermos (2020: 141). Es decir, la madre se propone subvertir las propias reglas del sistema semio-capitalista y crear un contra-espacio, donde, a diferencia del hospital, se reconozca la identidad monstruosa de los cuerpos nómades. Un sueño de la hija retoma alegóricamente lo anterior cuando se imagina molecularmente —si se piensa en el “devenir molecular” de Deleuze en *Diferencia y repetición* (1968)— como: “[...] una simple materia que deambula de manera lúcida por una superficie insignificante, carente de principio y de fin. Siento, con una convicción inusitada, cómo me desplazo por esa superficie representando a la especie ignota de un sistema ínfimo que todavía no es capturado por la creciente racionalización del mundo” (2020: 177), al mismo tiempo que imagina a su madre abrazando al mundo para: “[...] conseguir una trizadura en su orden” (2020: 178). Se enuncia, por una parte, una disolución del mundo, especialmente del tiempo, y, por otra, un transitar espacial en una nueva dimensión de la realidad que escapa a la mente moderna y permite, en la hija, la emergencia de una forma de vida posthumana. Lo anterior se relaciona con la figura materna y la constitución de una colectividad nómade

inédita que desafía el orden semio-capitalista. Incluso, retomada la idea del devenir animal de la figura del monstruo, la identidad de la hija-madre se diluye también en un colectivo femenino de enfermas que ululan en la sala común del hospital a la manera de una manada amotinada: “[...] la jauría más solitaria y la más veraz, la jauría del hambre y del abandono” (2020: 184). El final de la novela, por una parte, inaugura el nuevo proyecto de la madre de la creación de una mutual de la espina dorsal, así como la escritura de la historia de los huesos (2020: 174); por otra, marca el aniquilamiento terminal del cuerpo de la hija-madre, pero, al mismo tiempo, su mutación en: “[...] anabarrocas [...]” (2020: 187), es decir, en un cuerpo femenino sin esencia, que se auto y re-crea en un juego constante de luces y sombras alrededor del centro móvil de una revuelta nómade. A pesar de la desaparición de la materialidad de los huesos, la sangre de las heridas nunca cicatrizadas seguirá fertilizando: “[...] el subsuelo de un remoto cementerio chino” (2020: 187). En definitiva, el cuerpo en *Impuesto a la carne* es un territorio de interconexiones monstruosas entre varios sujetos minoritarios que encorporizan una revuelta post-humana en la cual cada uno tiene el poder de ser el productor de su propia historia.

*Los cuerpos del verano* pone literalmente en escena cuerpos nómades, con la conciencia del protagonista encarnado en el cuerpo: “[...] gordo de mujer que nadie más quiere [...]” (2016: 11). Ramiro descubre una nueva identidad que, en un primer momento, es sexo-biológica:

Lo primero que hice cuando estuve a solas fue meterme los dedos en la concha. No sentí nada. Acostado en la cama del hospital, la ventana hermética, pero sin cortinas, observaba mi batería por primera vez, enchufada a mi cuerpo como una correa entre el perro y su amo. Los médicos querían que durmiera. Mi mente estaba fresca aunque el cerebro fuera usado; si la cabeza tenía algún historial, había sido borrado. Las rodillas todavía no me respondían, pero el resto del cuerpo sí. La mente interpretaba el estado de flotación como el fin de un calambre; la ausencia de pito, en cambio, se asemejaba al síndrome de miembro fantasma que sufren algunos amputados. (2016: 13)

Es importante citar este pasaje en su totalidad, dado que se trata del primer encuentro de Ramiro con su nuevo cuerpo. Varios planos se mezclan: el órgano cerebro con la conciencia del protagonista, la desaparición de la mente de la señora con el recuerdo del antiguo cuerpo de Ramiro y, finalmente, la hibridez trans-humana de un cuerpo biológico con alimentación eléctrica. De este modo, se ve como el protagonista no cambia realmente de cuerpo, sino que ocupa el de otro. De vuelta al aspecto meramente físico, la experiencia de una corporalidad nómade se vive primero, y como se dijo, con respecto a manifestaciones biológicas, como en el momento cuando el protagonista disfruta el hecho de orinarse: “[...] luego lo disfruto, de pie, en un mediodía cada vez más fuerte. No me quiero mover: ni para ir al baño ni para abandonar el sol. Soy un árbol con el tronco meado por algún perro” (2016: 14). El disfrute pasa aquí por sentir un

cuerpo re-vivir. De hecho, cabe recordar que Internet está descrito como un elemento materno y, a la vez, como un cementerio digital: “Podría jurar que huele a sangre, a líquido amniótico; sé que son mis sentidos, sobrestimulados por regresar al espacio donde viví una vida entera. En internet me esperan mis muertos” (2016: 15). De nuevo, las sensaciones corporales —el olfato en este caso— son, a diferencia de la conciencia, el lugar de la existencia, del “ser-en-el-mundo”: un *dasein* posthumano. En un segundo momento, Ramiro intenta experimentar, aunque de un modo un poco burdo, una cierta feminidad, como lo manifiestan sus intentos por maquillarse (2016: 48) o por alcanzar un orgasmo masturbándose; experiencia que de nuevo afirma que el cuerpo no es solamente una envoltura, y que concluye con el siguiente constato del personaje: “[...] tener un orgasmo en un cuerpo ajeno puede ser más complicado de lo que parece” (2016: 57). De esta manera, la novela realiza una primera modalidad del nomadismo en el sentido de la concepción, por parte del protagonista, de una alteridad percibida positivamente en su vulnerabilidad, al acordarse del poco valor que puede tener un cuerpo femenino, gordo y viejo a los ojos del semio-capitalismo. Así, en el momento de su segundo cambio de cuerpo, Ramiro dice extrañar: “[...] a mi adorable señora gorda” (2016: 77). Evoca con nostalgia y hasta ternura el primer cuerpo que ocupó: “A pesar de jamás haberla conocido, siento un vínculo inextinguible con esa mujer, demasiado privado como para que los demás lo toquen con sus opiniones. Una buena mujer que, al morir, hizo de su cuerpo un nido confortable para que yo pudiera seguir viviendo” (2016: 82). Frente a las lógicas del semio-capitalismo, el nomadismo corporal, en el texto, es la clave del reconocimiento de la alteridad. Paradójicamente, al contrario de la migración científica de un sujeto en diferentes envolturas corporales, se está en presencia de una constante reformulación afectiva de la conciencia de uno gracias a su dependencia con respecto al otro. De este modo, el nomadismo opone al cuerpo máquina un reconocimiento del otro en su vulnerabilidad. Se trata de un nuevo linaje, ya no familiar por la disolución en redes de la noción de generación, sino emotivo-corporal. Así, lo afectivo vuelve a crear una comunidad entre un cuerpo y su residente al interior de una relación de dependencia invertida: no habitamos un cuerpo, sino que él nos habita.

La resistencia reside a partir de este momento en el hecho de ir más allá de la concepción mecanicista del cuerpo como desperdicio carnal separado de la conciencia: no se tiene, sino que se es un cuerpo. De esta manera, no es Ramiro quien ocupa un cuerpo, sino un cuerpo que se ofrece al protagonista con el fin de que siga vivo; un cuerpo con el cual hay que co-existir debido a la existencia de su propia identidad. El personaje de Moisés en la novela es de alguna forma el portavoz de lo anterior; se presenta ante Ramiro como un arqueólogo cibernético en relación con un proyecto suyo por rescatar la memoria de los cuerpos desechados a la manera de una enciclopedia virtual: “En lo que se hace desaparecer está la clave de la humanidad; nuestra tarea es reconstruir lo destruido, reponer lo perdido, reaparecer lo invisible antes de que desaparezca del todo” (2016: 64). El nomadismo se materializa aquí por el respeto literalmente carnal de la identidad, hasta el rechazo del sujeto como fundamento

de sí mismo y núcleo indivisible de su propia personalidad. La figura del nómade alcanza en la obra su entera realización con el tercer y último cuerpo —en un segundo momento, Ramiro ocupó el cuerpo de un hombre negro y no se puede “quemar” más de tres cuerpos— que llega a habitar el protagonista: “Soy un caballo amarillo; o quizás rojo” (2016: 106). Este cruce inter-especies representa la encarnación de un ideal poshumanista con respecto a la superación de una visión antropocentrista de la realidad y, de la misma manera que la categoría del monstruo, una paradójica re-humanización de lo humano gracias a su acercamiento con lo animal. De este modo, el texto indica que la opción de un cuerpo humano es una más entre otras y el protagonista encuentra en esta vida una nueva felicidad que consiste justamente en la afirmación de una ipseidad siempre en devenir: “Puedo oler cómo se disuelve mi ego. Los demás caballos no tienen un nombre para mí. El último miembro fantasma desaparece” (2016: 107). La vida híbrida del protagonista opera como resistencia frente a las jerarquizaciones productivistas del semio-capitalismo. Ramiro consigue reinventar un estar en el mundo o, más que esto, logra constituir una nueva corporalidad, nuevos imaginarios de vidas potenciales que desafían los moldes sociales aparentemente inmutables. Termina por ser “solamente” un cuerpo que, como su querida señora gorda, construye por medio de una biología animal, un nomadismo gozoso en base a un vitalismo resistente:

Una yegua en celo: nos resoplamos mutuamente. Me gusta el olor a excremento y orina. También me masturbo, frotando el pene contra mi estómago. En cambio, aborrezco el olor a osamenta. Debo parar en seco: donde hay muerte, hay depredadores. Pie izquierdo, mano izquierda, mano derecha, pie derecho, suspensión. (2016: 107)

Si se retoma la noción de monstruo presente en la obra de Eltit y de máquina en la novela de Castagnet, ambos textos proponen, frente al semio-capitalismo, formas de resistencias nómades a partir de cuerpos mutantes. En *Impuesto a la carne*, el cuerpo bicentenario monstruoso encarna una revuelta de los sujetos minoritarios hacia un colectivo productor de su propia historia. En *Los cuerpos del verano*, el colectivo tiene más bien que ver con la noción de alteridad y una redimensión del cuerpo como lugar de desposesión de una conciencia antropocéntrica. Ambas obras, con la puesta en escena de sus respectivos cuerpos en tránsito, asumen la resistencia nómade como una cultura de construcción de nuevos mundos en base al reconocimiento de la fuerza vital de formas de existencias inéditas. Lo anterior permite vislumbrar literariamente la emergencia de nuevos imaginarios proporcionado por cuerpos nómades disidentes, pero cuya revuelta —de un modo camusiano— empieza por un sí: una afirmación de la vulnerabilidad, de la empatía, de la alianza, así como de un amor por la vida. A diferencia de visiones alarmistas —por ejemplo, la de Katherine Hayles en *How we become posthuman* (1999) quien hace del cuerpo posthumano el lugar de una amenaza anti-humanista—, las obras del corpus plantean la posibilidad de una ética que no se fundaría únicamente sobre el sujeto, al mismo tiempo que

presentan un poshumanismo afirmativo como potencia vital al interior de un mundo que todavía permanece en muchas ocasiones silencioso; una potencia que figura textualmente cuerpos alternativos, los cuales abren el camino hacia la creación de nuevas esperanzas.

### Conclusión: cuerpos políticos que se auto-escriben

El corpus de análisis del presente artículo, constituido por *Impuesto a la carne* de Diamela Eltit y *Los cuerpos del verano* de Martín Felipe Castagnet, tiene muchos elementos propios de la ciencia ficción —ciencia, tecnología, anticipación, entre otros—; pero se eligió proyectar las problemáticas planteadas por estas obras desde el prisma del poshumanismo en su vertiente filosófico-crítica; teoría cuyas expresiones narrativas predilectas son en efecto la ciencia ficción y la distopía.

Lejos de una visión nefasta del poshumanismo basada en una consideración de lo humano asediado por la tecnología, la perspectiva crítica que se adoptó en este manuscrito es la de un poshumanismo afirmativo que tiende a replantear las concepciones progresistas de la modernidad con el fin de reelaborar los imaginarios asociados a la existencia humana. Desde este punto de vista, la tecnología se concibe más bien como un intento por superar las limitaciones de lo humano. A modo de ilustración, el cuerpo *cyborg* de Haraway (1991) es ante todo una herramienta de desintegración de nuestro dualismo ontológico —yo/otro, espíritu/cuerpo, cultura/naturaleza, hombre/mujer, civilizado/primitivo, realidad/apariencia, todo/parte, etc.— gracias a una nueva definición de los *boundaries* de la naturaleza humana mediante su reelaboración por parte de la tecnología. Este mismo cuerpo *cyborg* se pone en escena en el corpus de análisis, con el cuerpo dual de *Impuesto a la carne* y el intercambio carnal en *Los cuerpos del verano*. Lo anterior permite replantear, en el caso de Eltit, el devenir histórico de los sujetos minoritarios y, en el caso de Castagnet, la división onto-epistemológica —fundadora de la racionalidad occidental— entre el cuerpo y el alma. En términos posthumanos, el corpus de análisis desafía el antropocentrismo por medio de la construcción de puentes entre formas de vidas nómades, lo que conlleva una nueva modernidad, ya no dicotómica sino relacional. También implica una nueva concepción de lo humano, aparecida en la imagen final de *Las palabras y las cosas* (2015b [1966]), obra en la cual Foucault contempla la posibilidad de borrar lo humano como se borra en los límites del mar un rostro de arena (1457). En definitiva, la condición humana ya no es dada, y se debe más bien considerar como un tránsito entre identidades maleables.

Es la razón por la cual se estudió las novelas desde la categoría braidottiana de nomadismo, como una forma de resistencia a un capitalismo de tipo semiótico, por medio de cuerpos que dismantelan la jerarquización y privatización de los lazos humanos que sea en relación con un orden biopolítico en *Impuesto a la carne*, como en un mercado corporal en *Los cuerpos del verano*. Braidotti afirma en *Metamorfosis* (2002) la necesidad de una nueva concepción del cuerpo:

El cuerpo continúa siendo un haz de contradicciones: es una entidad biológica, es decir, un fragmento de memorias codificadas, personalizadas. En este sentido, es parte animal y parte máquina, pero la oposición dualista entre ambas, que nuestra cultura ha asumido desde el siglo XVIII como modelo dominante, es hoy inadecuada. (37)

De hecho, el tiempo de la pandemia del coronavirus nos recordó con dolor la importancia de ser un cuerpo y no solo de poseer eficazmente un organismo productivo que ponemos en movimiento a la manera de una máquina; la corporalidad es necesaria con el fin de estar en el mundo, así como encarnarse como sujeto. Si se retoma el pensamiento poshumanista, el cuerpo es el fundamento del nomadismo en cuanto a su capacidad de ocupar, de un modo simultáneo, diferentes zonas de la cadena semiótica humana, que van desde el poder hasta el deseo.

Lo más interesante es que Braidotti confiere a la “narratividad” la función de construir nuevos saberes en relación con una re-encarnación de los sujetos:

En este sentido, la narratividad es una fuerza aglutinante crucial que interpreto como un proceso colectivo permeado por la política de contribuir conjuntamente a la fabricación de mitos de ficciones operativas y de figuraciones significativas de la clase de sujetos que estamos en proceso de devenir. (2002: 37-38)

De esta forma, y sería el punto de mayor encuentro entre las novelas, la obra de Eltit, a pesar de su carácter poético, alegórico y a veces hasta abstracto, posee un alto grado de realismo político con la escritura de la historia de la resistencia de los cuerpos oprimidos. Del mismo modo, la obra de Castagnet parte de una dimensión distópica, pero es a fin de cuentas muy realista en relación con la escritura de un proceso de re-encarnación de sí mismo con respecto al reconocimiento de la alteridad como fundamento ético. Además, en ambos casos, los protagonistas desafían el mercado semio-capitalista de los cuerpos y logran desplazarse en los intersticios fronterizos de la condición de viviente con el fin de inventar una nueva comunidad: son subjetividades políticas que se auto-escriben. El cuerpo se convierte finalmente en la máquina de guerra de Deleuze y Guattari (2002: 360), la cual, al contrario de una estratificación de la realidad que genera el aparato del Estado, permite el devenir de los varios agenciamientos del deseo encarnados en cuerpos nómades capaces de elaborar narrativas resistentes.

## BIBLIOGRAFÍA

BARRIENTOS, Mónica (2013), “Cuerpos Anarcobarrocos en *Impuesto a La Carne* de Diamela Eltit”, *Hispanamérica*, 42(126), pp. 11–17. Consultado en: <[www.jstor.org/stable/43684290](http://www.jstor.org/stable/43684290)> (04/06/2020).

- BERARDI, Franco (2014), *And. Phenomenology of the end. Cognition and sensibility in the transition from conjunctive to connective mode of social communication*. Unigrafia, Aalto University.
- BRAIDOTTI, Rosi (1994), *Nomadic Subjects. Embodiment and Sexual Difference in Contemporary Feminist Theory*. New York, Colombia UP.
- BRAIDOTTI, Rosi (2002), *Metamorfosis*. Madrid, Akal.
- BRAIDOTTI, Rosi (2013), *The Posthuman*. Cambridge-Malden, Polity Press.
- BURICH OYARZÚN, Yasna Elizabeth (2017), “El cyborg como dispositivo de resistencia al biopoder en *Impuesto a la carne* (2010) y *Fuerzas especiales* (2013) de Diamela Eltit”, *Logos: Revista de Lingüística, Filosofía y Literatura*, 27(1), pp. 90-104.  
Consultado en: <<https://scielo.conicyt.cl/pdf/logos/v27n1/0719-3262-logos-27-01-00090.pdf>> (08/06/2020).  
DOI: <<https://doi.org/10.15443/RL2707>>.
- CASTAGNET, Martín Felipe (2016), *Los cuerpos del verano*. Buenos Aires, Factotum.
- CASTAGNET, Martín Felipe (2017). *Los mantras modernos*. Buenos Aires, Sigilo.
- COLANZI, Liliana (2020), “Cuerpos que desaparecen: mercado, tecnología y animalidad en *Los cuerpos del verano*, de Martín Felipe Castagnet”, *Revista Iberoamericana*, XXXVI(270), pp. 131-146. Consultado en: <<http://revista-iberoamericana.pitt.edu/ojs/index.php/Iberoamericana/article/view/7891>> (08/06/2020). DOI: <<https://doi.org/10.5195/reviberoamer.2020.7891>>.
- DELEUZE, Gilles (2002), *Diferencia y repetición*. Buenos Aires, Amorrortu.
- DELEUZE, Gilles y Guattari, Félix (2002), *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia, Pre-textos.
- ELTIT, Diamela (2008), *Lumpérica*. Santiago de Chile, Seix Barral.
- ELTIT, Diamela (2018), *Sumar*. Santiago de Chile, Seix Barral.
- ELTIT, Diamela (2020), *Impuesto a la carne*. Santiago de Chile, Seix Barral.
- FERRANDO, Francesca (2013), “Posthumanism, Transhumanism, Antihumanism, Metahumanism, and New Materialisms: Differences and Relations”, *Existenz*, 8(2), 2013, pp. 26-32. Consultado en: <<https://existenz.us/volumes/Vol.8-2Ferrando.pdf>> (20/10/2020).
- FOUCAULT, Michel (2007), *Los anormales*. Buenos Aires, FCE.
- FOUCAULT, Michel (2015a), *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, La Pléiade, vol. II. Paris, Gallimard.
- FOUCAULT, Michel (2015b), *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, La Pléiade, vol. I. Paris, Gallimard.
- GUERRERO, Javier (2020), “Sistema respiratorio: literatura y pandemia”, *Cuadernos de Literatura*, 47, pre-print, pp. 2-15. Consultado en: <[https://www.academia.edu/43361000/Javier\\_Guerrero\\_Sistema\\_respiratorio\\_literatura\\_y\\_pandemia\\_](https://www.academia.edu/43361000/Javier_Guerrero_Sistema_respiratorio_literatura_y_pandemia_)> (02/07/2020).
- HARAWAY, Donna J. (1991), *Simians, Cyborgs and Woman: The Reinvention of Nature*. New York, Routledge.
- HAYLES, Katherine N. (1999), *How we become posthuman. Virtual Bodies in Cybernetics, Literature, and Informatics*. Chicago-London, Chicago UP.

- LE BRETON, David (2002), *Antropología del cuerpo y modernidad*. Buenos Aires, Nueva visión.
- NAYAR, Pramod K. (2014), *Posthumanism*. Malden-Cambridge, Polity Press.
- PALAI, Marie-Agnès (2018), “*Saberes nómades*. El sujeto nómada como contraespacio epistemológico”, *Enrahonar. An international journal of theoretical and practical reason*, 60, pp. 57-73. Consultado en: <<https://revistes.uab.cat/enrahonar/article/view/v60-palaisi>> (09/06/2020). DOI: <<https://doi.org/10.5565/rev/enrahonar.1192>>.
- RODRIGO-MENDIZÁBAL, Iván Fernando (2015), “*Impuesto a la carne*: memoria del desastre”, *Perífrasis. Revista de Literatura, Teoría y Crítica*, 6(12), pp. 10-25.  
Consultado en: <<http://www.scielo.org.co/pdf/peri/v6n12/v6n12a02.pdf>> (08/06/2020).  
DOI:< <https://doi.org/10.25025/perifrasis201561201>>.
- SCARABELLI, Laura (2015), “*Impuesto a la carne* de Diamela Eltit. El cuerpo-testigo y el contagio de lo común”, *Kamchatka*, 6, pp. 973-988. Consultado en: <<https://ojs.uv.es/index.php/kamchatka/article/view/7249>> (08/06/2020).  
DOI: <<https://doi.org/10.7203/KAM.6.7249>>.