




Universidad Autónoma
del Estado de México

A decorative graphic consisting of numerous small, stylized human figures arranged in a grid-like pattern that tapers to the right, creating a sense of movement or a crowd.

El imaginario del cuerpo en la narcoliteratura de la migración

Estudio de caso:
Las tierras arrasadas de Emiliano Monge



Heber Sidney Quijano Hernández

**El imaginario
del cuerpo en
la narcoliteratura
de la migración**

**Corolario del
Antropoceno**
ANÁLISIS LITERARIO



**Universidad Autónoma
del Estado de México**

Doctora en Ciencias Sociales
Martha Patricia Zarza Delgado
Rectora

Doctora en Ciencias Computacionales
Arianna Becerril García
Secretaria de Ciencia

Doctor en Historia del Arte
Carlos Alfonso Ledesma Ibarra
*Encargado del Despacho de la Dirección
de la Facultad de Humanidades*

Maestra en Análisis y Visualización de Datos Masivos
Alma Rosa Segundo Escobar
Directora de Bienes Públicos del Conocimiento

El imaginario del cuerpo en la narcoliteratura de la migración

**Estudio de caso:
Las tierras arrasadas de Emiliano Monge**

Heber Sidney Quijano Hernández

“2025, 195 Años de la Apertura del Instituto Literario en la Ciudad de Toluca”

**Universidad Autónoma del Estado de México
Toluca, 2025**

Quijano Hernández, Heber Sidney.

El imaginario del cuerpo en la narcoliteratura de la migración. Estudio de caso : *Las tierras arrasadas* de Emiliano Monge / Heber Sidney Quijano Hernández.

1ª ed.

Toluca, Estado de México : Universidad Autónoma del Estado de México, 2025.

272 p.

ISBN 978-968-9718-34-5 (impreso)

ISBN 978-968-9718-35-2 (PDF)

Incluye referencias bibliográficas.

1. Monge, Emiliano, 1978 –

2. Migrantes centroamericanos – violencia – Novela

PQ 7298.423 O48 I63 2025



El imaginario del cuerpo en la narcoliteratura de la migración.

Estudio de caso: *Las tierras arrasadas* de Emiliano Monge

Heber Sidney Quijano Hernández

Libro sometido a sistema antiplagio y publicado con la previa revisión y aprobación de pares doble ciego externos que forman parte del Sistema Nacional de Investigadoras e Investigadores, como candidatos. Expediente de obra número 413/07/2024, Dirección de Bienes Públicos del Conocimiento (anterior Dirección de Difusión y Promoción de la Investigación y los Estudios Avanzados), adscrita a la Secretaría de Ciencia (anterior Secretaría de Investigación y Estudios Avanzados) de la Universidad Autónoma del Estado de México.

Primera edición: 14 de noviembre de 2025

Serie: Corolario del Antropoceno. Análisis literario

D.R. © 2025, Universidad Autónoma del Estado de México

Instituto Literario núm. 100 Ote.

C.P. 50000, Toluca, Estado de México

<http://www.uaemex.mx>

ISBN 978-968-9718-34-5 (impreso)

ISBN 978-968-9718-35-2 (PDF)

Esta edición y sus características son propiedad de la Universidad Autónoma del Estado de México.

El contenido de esta publicación es responsabilidad del autor.



Esta obra queda sujeta a una licencia *Creative Commons* Atribución-No comercial-Sin derivadas 4.0 Internacional. Puede ser utilizada con fines educativos, informativos o culturales, ya que permite solo descargar sus obras y compartirlas, siempre y cuando den crédito, pero no pueden cambiarlas de forma alguna ni usarlas de manera comercial. Disponible para su descarga en acceso abierto en: <http://ri.uaemex.mx>

Hecho e impreso en México.

Índice

Introducción	11
Capítulo 1	27
La construcción del cuerpo en <i>Las tierras arrasadas</i> de Emiliano Monge	
El cuerpo en la tradición filosófica	28
<i>Grecia antigua. Platón</i>	29
<i>Imperio Romano</i>	39
<i>El cristianismo. Tres aproximaciones</i>	42
<i>Modernidad</i>	52
<i>El cuerpo y el poder moderno</i>	58
<i>Los índices del cuerpo</i>	74
El cuerpo en la tradición literaria	76
<i>Breve trayecto histórico del cuerpo en la literatura</i>	78
<i>El cuerpo como centro del castigo. El infierno y Dante</i>	86
<i>El cuerpo como víctima del poder soberano. El Marqués de Sade</i>	89
<i>El cuerpo despojado de condición humana. Trilogía de Auschwitz, Primo Levi</i>	90

El cuerpo como indicio del sujeto	94
La desubjetivación del cuerpo	106
El cuerpo nulo	109
Capítulo 2	113
Las dinámicas de la violencia en <i>Las tierras arrasadas</i> de Emiliano Monge	
Las metonimias del poder	127
<i>Desubjetivación de los degradados</i>	133
<i>Desmesura de las potestades</i>	141
<i>La inscripción del dominio en el cuerpo</i>	142
<i>Fisura de lo instituido</i>	144
<i>Incertidumbre ante el límite</i>	150
La violencia absoluta	155

Capítulo 3	175
Simbología del cuerpo y el espacio en <i>Las tierras arrasadas</i> de Emiliano Monge	
El infierno	184
La praxis de la nuda vida	198
Para una poética de la narcoliteratura de la migración	211
<i>El apoyo testimonial</i>	215
<i>La desobjetivación de los degradados</i>	217
<i>La fisura de lo instituido</i>	221
<i>La emergencia del cuerpo nulo y la incineración como sistema</i>	227
<i>La expansión de los protagonistas</i>	233
Conclusiones	237
Fuentes consultadas	247

Introducción

El siglo **xxi** ha iniciado con una de las crisis migratorias más importantes de la historia, en términos geopolíticos. Los movimientos migratorios son parte de la historia de la humanidad, por lo que se han reflejado en las artes, sobre todo en las de esencia narrativa, como la literatura. Sumado a la Guerra contra el Narco¹ y sus consecuencias; en México, la migración se ha convertido en uno de los objetivos de la violencia y de la economía ilícita dominada por el creciente poder del narcotráfico. Todo ello, al igual que la narcocultura,² se han convertido en parte del panorama, desde muchos ámbitos: lo político, lo económico, la cultura popular (música, televisión, cine, literatura, artes visuales). Además, en nuestro país la perspectiva es aún más sintomática:

¹ El presidente Felipe Calderón “envió tropas a Michoacán y Guerrero” (Cervantes, 2017: 311) el 12 de diciembre de 2006 iniciando de manera fáctica la denominada “Guerra contra el Narco”. En la conferencia de prensa mañanera del 30 de octubre de 2019, el presidente Andrés Manuel López Obrador declaró: “Ya no hay guerra contra el narcotráfico” (Aristegui Noticias, 2019).

² El prefijo “narco” se empezó a masificar y popularizar en México desde la década de los 50 (Astorga, 2016).

Dentro de la espectacularización mediática del fenómeno de la violencia y la corrupción asociados al negocio de la droga hay una referencia recurrente al rol de las fuerzas globalizadoras y las redes transnacionales de estupefacientes, que desplazan a un segundo plano la discusión sobre la crisis de la economía regional, la cultura tradicional de la corrupción oficial y el estado de violencia que ha existido como estructura social de larga tradición dentro del contexto mexicano (Bencomo, 2011: 23-24).

En ese sentido, las grandes editoriales comerciales (Castillo, 2017) aprovecharon la avidez de productos en torno al tema o “moda”, desde exhaustivas investigaciones periodísticas hasta ficción:

Los escritores [señala Oswaldo Zavala en entrevista con Rosana Ricárdez] han aprendido bien cuáles temas venden, cuáles son potencialmente más traducibles al inglés, cuáles garantizan su visibilidad dentro y fuera de México [...]. Los otros los conocemos bien: la inmigración indocumentada y el terrorismo [...] combinar el terrorismo con la inmigración y el narcotráfico para inventar a los bad [sic] hombres migrantes y los fantasiosos narcoterroristas (Zavala, en Ricárdez, 2019: 283).

Aunque es más una temática, inicialmente la narcoliteratura compartía estereotipos, clichés y fórmulas con géneros literarios populares (policial, detectivesco y *noir*). Por ello, Emiliano Monge puntualiza que: “Hay dos narcoliteraturas: la policiaca y la literaria [...] La segunda aborda el fenómeno no como personaje sino como escenario, como un espacio [donde caben] tanto las historias de amor como la emigración y los parricidios. El aumento de la violencia social va siempre acompañado del aumento de violencias más íntimas” (Prados, 2012).

El fenómeno en México ha sido estudiado³ y polemizado por escritores, periodistas y académicos. La construcción de esta denominación surgió de la polémica Lemus-Parra en 2005, pues el primero señalaba que la literatura del “norte” de México estaba encasillada (temática y estilísticamente) en los parámetros de la “narcoliteratura”. Con el tiempo, la academia ha confirmado una existencia más longeva, pues “la narconarrativa llega a finales de los años setenta a Colombia y México de la mano del establecimiento histórico de las mafias de la cocaína” (Fonseca, 2016: 154; cfr. Jastrzębska, 2016: 70). También responde a un cambio histórico, pues “una vez derrotados los grandes carteles de droga en Colombia y trasladado el centro de la narcoindustria a México, la narconovela —otrrora un producto cultural específico de Colombia— ha ocupado y sigue ocupando cada vez más espacio en la producción artística de los escritores mexicanos” (Jastrzębska, 2016: 70). En México la obra inicial es *Diario de un narcotraficante* del sinaloense Pablo Serrano, de fines de los sesenta, aunque la obra de Élmer Mendoza comanda la primacía en términos de popularidad. Respecto a la narcoliteratura colombiana se había señalado una tipología: 1) novela del sicariato y 2) novela del narcotráfico (Fonseca, 2016). En México, este fenómeno literario (y mediático) se enfocó en una primera etapa en los grandes capos, sicarios y “cortesanas” como protagonistas de las historias. Los autores centrados en esta vertiente son muchos.⁴ En

³ Rafael Lemus (2005a y b), Eduardo Antonio Parra (2005), Lolita Bosch (2009), Diana Palaversich (2009), Herman Herlinghaus (2010 y 2013), Orlando Ortiz (2010), Luis Molina Lara (2011), Felipe Fuentes (2018), Joachim Michael (2013), Kristine Vanden Berghe (2016), Sara Jastrzębska (2016), José Ricardo García Martínez (2019), Alberto Fonseca (2016) y Gerardo Castillo (2017), entre otros.

⁴ Víctor Hugo Rascón Banda (*Contrabando*), Luis Humberto Crosthwaite (*Tijuana: crimen y olvido*), César López Cuadras (*El delfín de Kowalsky, La novela inconclusa de Bernardino Casablanca*), Alejandro Páez Varela (*Corazón de Kalashnikov*), Juan José Rodríguez (*Lady metralla*), Martín Solares (*Los minutos negros*); incluso de corte paródico, como *Tiempo de alacranes* de Bernardo Fernández (Bef).

una segunda etapa, el protagonismo ha ido moviéndose hacia los consumidores y las víctimas de las reyertas entre carteles o en contra de los representantes de la Ley, ya sean ciudadanos comunes, burócratas o los propios inmiscuidos en la narcocultura (policías, militares y traficantes). Y la estilística es más variada, con una postura lúdica, humorística o irónica.⁵ Sobresale la pericia literaria de Yuri Herrera y Carlos Velázquez,⁶ cuya obra podría rebatir el argumento de que “la literatura del narcotráfico y la delincuencia organizada está esperando la pluma que [...] ‘le haga justicia’” (Ortiz, 2010).

Después de la mediatización de la Masacre de San Fernando⁷ de 2010, ante el descubrimiento de 72 ejecutados, mayoritariamente centroamericanos, consideramos el surgimiento de una tercera etapa. Ésta ha volcado la mirada hacia los migrantes como víctimas del poder del narcotráfico, dueño ya de muchos otros negocios ilícitos, además del mero trasiego y venta de droga. Denominamos a esta tercera vertiente: narcoliteratura de la migración, la que estudiaremos en este libro, a través de la novela *Las tierras arrasadas* de Emiliano Monge.

⁵ Aquí encontramos obras como *Cocaína (Manual de usuario)* y algunos fragmentos de *Canción de tumba*, ambos de Julián Herbert, *Flor de Capomo* de Paul Medrano, *Fiesta en la madriguera* de Juan Pablo Villalobos y la novela *Perra brava* de Orfa. En otros casos, hay obras más dramáticas como el poemario *Serial* de Antonio Salinas, los textos híbridos de *Antígona González* de Sara Uribe (enfocada en los desaparecidos) o *Balacera* de Armando Alanís Pulido.

⁶ Del primero: *Los trabajos del reino*, *Señales que precederán al fin del mundo* y *La transmigración de los cuerpos*. Del segundo: en cuentística, *La Biblia Vaquera* y algunos textos de *La marrana negra de la literatura rosa* y *La efeba salvaje*; de no ficción: *El karma de vivir al norte* y *El pericazo sarniento (selfie con cocaína)*.

⁷ Vinculados esos sucesos a todo “lo que estaba ocurriendo en ese momento en Tamaulipas”, como relata Sara Uribe en “¿Me ayudarás a levantar el cadáver? Diálogo con Sara Uribe”, *Nexos*, 16 de febrero 2017, edición electrónica: <https://cultura.nexos.com.mx/?p=12147>. También puede consultarse el extenso reportaje de Marcela Turati (2023), publicado en agosto de 2023, que es esencial para entender este caso.

Demos un breve repaso al estado de la cuestión —obviando el resumen previo— “no existe un ‘narco-canon’, ni mucho menos un consenso más o menos unánime sobre qué autores y obras pueden ser consideradas representativas de la narcoliteratura” (Fuentes, 2019: 18). En ese sentido, para identificar la narconovela no sólo se precisa “el argumento, sino [...] la configuración y el funcionamiento del mundo representado [en el cual] la presencia del narcotráfico determina el sistema de valores, afecta el tejido social y las relaciones entre personajes, así como determina la percepción de la realidad” (Jastrzębska, 2016: 71).

En términos culturales, el fenómeno ha sido delimitado como narcocultura; sin embargo, la denominación literaria se encuentra en un debate terminológico: narconarrativa, *narcoepics*, narcocficción, narconovela o narcoliteratura. El término “narconarrativas” (Fonseca, 2016: 152) acuñado por Luis Molina Lora (2011: 2) para música, teatro, cine y artes visuales, casi confluye con *narcoepics* (Herlinghaus, 2010, 2013) para referir: “transnational narrative formations that emerged during the 1980s and 1990s throughout (Latin) American literature, film, music and testimony” (Herlinghaus 2010: 17). Para Jungwon Park y Gerardo Gómez-Michel (2010) ahí entran “toda la gama de formas narrativas que exploran y proyectan la narcocultura: el cine, la televisión, la literatura, los corridos, la prensa”. Sin embargo, “narconarrativas” se extiende —además de música, cine, literatura y artes visuales— a diversas manifestaciones culturales,⁸ pues permite la inclusión de arquitectura, ritos fúnebres, vestimenta, geopolítica y economía, como “producción cultural” de y sobre los implicados en el contexto del narco.

⁸ Oswaldo Zavala (2018 y 2022) desarrolla la lógica de las “narconarrativas” en términos mediáticos, geopolíticos y políticos, particularmente desde las estrategias “imperialistas” de Norteamérica desde la declaratoria de Richard Nixon de la Guerra contra Drogas. También podemos pensar en cómo Lomnitz (2023: 137-157) revisa los valores simbólicos, políticos y económicos de la arquitectura de los mausoleos y sepulcros en el narcocementerio Jardines de Humaya.

La “narcoficción” es un término acuñado por Oswaldo Zavala para diferenciarse al periodismo, pues “distingue tres tipos de formas en que el narcotráfico es narrativizado: la primera, por medio del trabajo periodístico; la segunda mediante la investigación académica y la crítica literaria; y la tercera [...] las películas y de la música” (García Martínez, 2019: 477-478). La delimitación del término es todavía endeble y, al igual que “narconarrativa”, se usa indistintamente en diversos textos académicos (Castillo, 2017; Jastrzębska, 2016 y García Martínez, 2019; Zavala, 2022). Los términos de “narconovela” y “narcoliteratura” suelen ser utilizados con ambigüedad, como observamos en Joachim Michael (2013: 52), quien propone narcoliteratura y narconovela “como designaciones de textos literarios que se dedican al problema del narcotráfico por lo menos a nivel temático”. Bajo esa difusa definición que nada diferencia uno de otro, poco se puede aseverar y se escapa mucho. Literalmente, “narconovela” excluiría la crónica literaria, el ensayo, la poesía, el teatro y los géneros híbridos. En contraste, “narcoliteratura” es más flexible y concreto, y como dice Felipe Fuentes (2019: 9): “no es quizá el más académico o rigorista pero sí el más funcional o por lo menos el más reconocible”, razón por la cual lo adoptaremos en lo subsecuente.

Desde el debate de Rafael Lemus con Eduardo Antonio Parra, las percepciones sobre la narcoliteratura han sido muy cambiantes, desde los afanes comerciales (Castillo, 2017) hasta particularidades estilísticas concretas —violencia, personajes (capos, sicarios, cortesanas, políticos), géneros o tratamientos (novela negra y/o picaresca), oralidad, costumbrismo, crítica social, etcétera—. Sin embargo y para ceñir esta breve síntesis, resaltamos nuestra postura, a partir de la opinión de Kristine Vanden Berghe (2016: 261, cursivas mías):

Las novelas mexicanas rebosan de relaciones humanas cálidas, y sus narradores o sus personajes gustan de la cultura nacional [...] Este amor por la nación llama doblemente la atención porque contrasta con un rasgo que Josefina Ludmer ha identificado en la reciente narrativa

latinoamericana [donde] perfilan en esta narrativa *la carencia de amor patriótico* debido a la presencia de personajes que «se dedican interminablemente a perorar contra sus respectivos países». *Nadie en ellas despotrica contra el idioma, las costumbres o la gente como lo hacen, por ejemplo, los narradores de Fernando Vallejo y Horacio Castellanos Moya sobre Colombia y Centroamérica. Por lo tanto, no se las puede calificar de “novelas de la patria en crisis”.*

El juicio de Vanden Berghe es, actualmente, inexacto. La narcoliteratura mexicana —con la crudeza de la violencia o el humor negro picaresco— “exhibe” más que “despotrica” sobre México y las instancias del Estado y la sociedad, incluidos los ciudadanos. Es cierto que en la mayoría de los casos no hay juicios sociopolíticos explícitos, como el caso de Fernando Vallejo; la idiosincrasia de sus personajes no congeniaría. Sin embargo, sí hay un tono cáustico y transgresor mediante el humor y la ironía. Por ello, desde la corrupción de las instituciones que deberían proteger a los ciudadanos hasta las interacciones de los ciudadanos entre sí, los protagonistas sufren y son la patria en crisis.

En muchos casos, el colapso del cuerpo de los protagonistas es un “síntoma del derrumbe moral que padece la sociedad” (Fuentes, 2019: 22). Ese derrumbe es también el del Estado. Por eso, Emiliano Monge señala: “Somos hijos del desengaño y el egoísmo y nietos de la injusticia, el desorden y una cierta solidaridad ya agotada” (Prados, 2012). Además, podríamos añadir: estamos henchidos de violencia manifiesta, brutal y sintomática del crimen organizado/narcotráfico, al mando de las múltiples vertientes y variantes de su economía ilícita: trasiego de drogas, narcomenudeo, tráfico de personas, cobro de cuotas a comercios, huachicoleo, dominio territorial, secuestro y redes de corrupción —sin contar la infiltración en los ámbitos políticos—, todas estructuradas mediante dinámicas verticales de poder, que nulifican y diluyen las dimensiones humanas.

A la narcoliteratura se suma la migración. Si bien ninguno de los dos es nuevo, sí lo es la dinámica con que se les observa. Felipe Fuentes (2018) ha sido el primero en enmarcar un *corpus* que conforma la “novela mexicana sobre la migración centroamericana”: *La Mara* de Rafael Ramírez Heredia (2012), *Amarás a dios sobre todas las cosas* de Alejandro Hernández (2013), *La fila india* de Antonio Ortuño (2013), y *Las tierras arrasadas* (2015) de Emiliano Monge, “la obra maestra del género (al menos en términos estéticos)” (Fuentes, 2018: 46). Marissa Gálvez Cuen (2019: 11) coincide con tres autores: Hernández, Ortuño y Monge; para Alice Favaro (2020) esas tres novelas forman “un primer *corpus* de escrituras sobre la violencia generada por la migración centroamericana en México” (Favaro 2020: 233; cfr. Calderón y Zárate, 2020: 18). Estas últimas excluyen la obra de Ramírez Heredia, lo que nos hace pensar que soslayaron o desconocen el texto de Fuentes (2018). Además, se revela el énfasis mediático producido por el caso de San Fernando, señalado por quienes han analizado *Las tierras arrasadas* de Emiliano Monge (Peña, 2018; Hanaï, 2019; Favaro, 2019; Zárate, 2020).

De esta manera, la configuración de un *corpus* con las dinámicas identitarias del comportamiento del crimen organizado —denominado narcotráfico— y los vasos comunicantes respecto a su incidencia en la migración conforman nuestro universo de estudio y nos incita a precisar la categoría conceptual: narcoliteratura de la migración.

A partir de las declaraciones de Monge (2017), el viaje de la migración se ha vinculado con un infierno, dada la evidencia textual e intertextual. Sin embargo, también se ha esbozado la equiparación de esa violencia hacia los migrantes (“último holocausto de la especie”; Monge, 2017: 341) con los campos de concentración nazis (Perassi, 2019b; Hanaï, 2019; Gálvez, 2019), lo que implica una condición política particular y de alcances reales. Desde su ámbito, el periodismo ha mostrado la existencia de sitios de exterminio creados por el narco (Turati, 2023). Alina Peña (2018) apunta el concepto “cuerpos residuales” o “basurizados” para los migrantes en la diégesis del

objeto de estudio, denominación con parentesco y similitud a las de otros críticos: cuerpos negados, total o parcialmente, de humanidad (Zárate, 2020: 26), desposeídos de toda humanidad (“dépossédés de toute humanité”, Hanaï, 2019: 81), convertidos en mercancías (Hanaï, 2019; Favaro 2019; Gálvez, 2019) y “corps à disposition” (Hanaï, 2019). Todos ellos suspendidos o negados de su condición humana y política y con la ascendencia conceptual de Giorgio Agamben, mencionada incluso por el propio Monge (2017), político de formación, en una entrevista con Radio Francia.

De esa manera, decidimos enmarcar nuestra investigación a partir de las aportaciones analíticas en tres grandes derroteros: el imaginario, la corporalidad y la reflexión sobre la subjetividad y la violencia, apoyados por reflexiones coyunturales sobre el poder, el narco y la migración. En cuanto al primero, las teorías del imaginario nos permiten la transdisciplinariedad y el diálogo de abarcar fenómenos, tendencias, ideologías, hechos estéticos —como la literatura—, que suceden en distintos ámbitos en la vida real.

El imaginario —según Gilbert Durand⁹— agrupa y evoca “el conjunto de las imágenes y las relaciones de imágenes que constituye el capital pensante del *homo sapiens*” (2006: 21), proveniente de las manifestaciones humanas (mitología, gráfica, literatura, música, publicidad, etcétera). Éste abreva de un trayecto antropológico, es decir, un proceso de mediación entre el medio-Naturaleza y Sociedad-Cultura, así como del “intercambio que existe en el nivel de lo imaginario entre

⁹ La teoría de los imaginarios inicia con *La imaginación* de Jean Paul Sartre y se encumbra con la obra de Carl Gustav Jung y Gaston Bachelard. La configuración de los conceptos de “arquetipo” y del “inconsciente colectivo” es fundamental para la propuesta de Durand, a la que suma los reflejos posturales de Jean Piaget, los estudios sobre el símbolo y sus propias definiciones: esquemas, constelaciones, regímenes, dinamismos. En *Mitos y sociedades*, Durand propone la mitocrítica, el mitoanálisis y la mitodología, a partir de conceptos cumbre como la cuenca semántica, en los cuales se plantea la existencia de lapsos específicos de la historia comandados por un mito, “enjambres de imágenes”, símbolos y dinámicas, reflejados en hechos artísticos, estéticos e ideológicos.

las pulsiones subjetivas y asimiladoras y las intimaciones objetivas que emanan del medio cósmico y social” (Durand, 2006: 43).

De tal forma, el imaginario es el conjunto de imágenes y sus relaciones, los cuales también implican “propiedades” —como lo adjetivo, lo sustantivo y lo verbal (Durand, 2006: 184)—. Simultáneamente, es el continente de las imágenes construidas y asumidas por la sociedad. Se estructura y se dinamiza en el pensamiento racional en el que convergen imágenes, símbolos, arquetipos, etcétera, para fungir como “el gran denominador fundamental donde van a ordenarse todos los métodos del pensamiento humano” (Durand, 2006: 21). Así, nos apoyaremos en la teoría de los imaginarios para entender un fenómeno tan complejo, multicausal, con las dinámicas y las relaciones directas e indirectas, explícitas e implícitas —sociales, políticas, económicas, culturales, entre otras—, que producen un fenómeno como la narcocultura, específicamente la narcoliteratura de la migración.

En segundo término, la corporalidad nos exige reconceptualizar el cuerpo, pues su preminencia no fue central sino hasta entrada la Ilustración (Vigarello, 2017), a pesar de que la existencia precede la esencia (Nancy, 2008), pues “experimentamos el mundo desde nuestro cuerpo” (Aisenson, 1981:66). El cuerpo es el eje en el que —según Nancy (2008)— se “inscriben” los valores, sentidos, simbolismos y metáforas de los escenarios colectivos (Le Breton, 2018): historia, relatos, imágenes, discursos y dinámicas de interacción social, política, religiosa, identitaria, sexual, etcétera. Así, el cuerpo es el escenario de poder, violencia, erotismo y religiosidad, donde se circunscriben, se instituyen y se ejercen los discursos. No sólo “experimentamos nuestro cuerpo como límite, medio que constriñe y restringe nuestros movimientos y deseos” (Turner, 1989: 13), sino que desde él constituimos nuestra subjetividad, pues “el cuerpo propio es ya una subjetividad” (Aisenson, 1981: 109).

En este vértice —el de la subjetividad— se engarza el tercer marco, donde sumaremos la noción de subjetividad de Michel Wieviorka

y, sobre todo, la tetralogía *Homo sacer* de Giorgio Agamben. Para el sociólogo francés: “la violencia no es más que la marca del sujeto contrariado, negado o imposible, la marca de una persona que ha sufrido una agresión, sea física o simbólica” (Wieviorka, 2006: 241). Esta negación es uno de los fundamentos para vincular la violencia con la desubjetivación en los migrantes en la novela a estudiar. Esta desubjetivación tiene sus referentes reales en las políticas públicas de corte jurídico aplicadas, por ejemplo, por los nazis con respecto a los migrantes y los judíos, documentada y enfatizada por Hannah Arendt (1998), respecto a la nulificación del carácter civil —con derechos— de dichos individuos. También fue argüida en torno al *musulmán* dentro de los campos de concentración en la *Trilogía de Auschwitz* de Primo Levi (2018). Y se suma a las nociones agambenianas sobre la nuda vida, el estado de excepción y el uso de los cuerpos.

Para el filósofo italiano, la nuda vida es una vida carente de toda identidad avalada por los límites jurídicos de la ley y del Estado (*polis*), situación que rebaja al sujeto a una condición que linda con la animalidad, sobre la cual prescinde de soberanía sobre su propia vida. Esta nuda vida está en el centro de la construcción del poder y de la soberanía, del uso de los cuerpos como técnica y/o como extensión del cuerpo de sus dueños y, sobre todo, como el umbral entre el derecho y la violencia. En la existencia del *homo sacer* agambeniano (2006: 129-130) “nos encontramos ante una nuda vida residual e irreductible, que debe ser excluida y expuesta a la muerte como tal, sin que ningún rito o ningún sacrificio puedan rescatarla”, es decir, matar al individuo estigmatizado como nuda vida “es menos que homicidio” y “no se incluye dentro del género de homicidio” (Agamben, 2006: 133). Para Agamben, esta nuda vida está en el centro de la construcción de la soberanía que activa el estado de excepción, cuyo epítome es “el campo de concentración [que, a su vez,] es el espacio que se abre cuando el estado de excepción empieza a convertirse en regla” (Agamben, 2006: 15).

Este estado de excepción remite a las aproximaciones analíticas en torno a la conversión del narco en una necromáquina que ha puesto al Estado —México, en este caso— y al Estado de derecho en continua crisis (Reguillo, 2021) o como un Estado anémico (Estévez, 2021); y al hacerlo genera su propia soberanía narca (Lomnitz, 2022g y 2023) con una economía ilícita que lo sustenta. Por otro lado, desde otras disciplinas, Ariadna Estévez (2018, 2021) ha señalado la similitud del refugiado como nuda vida. Los personajes migrantes y su cuerpo en el objeto de estudio exceden estas conceptualizaciones.

Además, constantemente establecimos vínculos con la situación real reportada por el periodismo de lo que sucede en México, desde las políticas públicas hasta las noticias coyunturales correspondientes a nuestro tema de estudio, particularmente durante el periodo de la investigación y redacción de este texto (2021-2024). Todo ello para construir las categorías conceptuales necesarias para explicitar las dinámicas de poder, violencia, subjetividad y praxis en la diégesis de *Las tierras arrasadas* de Emiliano Monge.

Partiremos inductivamente de la necesidad de investigar cómo se configura el imaginario del cuerpo en *Las tierras arrasadas* de Emiliano Monge. Hemos elegido dicha novela como el objeto de estudio, por diversas razones: la inserción testimonial, la intertextualidad dantesca, el barroquismo sintáctico, la estructura narrativa, el peso semántico en los nombres de los protagonistas y, sobre todo, la dimensión sociopolítica e histórica del conjunto resultante de las anteriores.

También percibimos que el narcotráfico persistirá, incluso acrecentará su poder. Ello se refleja de manera creciente en los homicidios dolosos reportados —según cifras oficiales— en nuestro país. A ello sumamos la política beligerante en torno a los migrantes de los Estados Unidos Americanos. Ambas circunstancias encarecen el trasiego, la producción y la distribución de drogas —cuyo destino final es nuestro vecino del norte—, así como el tráfico ilegal de migrantes, a pesar —incluso— de que México se ha convertido en el tercer país con más solicitudes de asilo político en el mundo (Badillo, 2023),

sólo por debajo de Estados Unidos y Alemania, así como el tercer país del mundo (después de India y China, los más poblados del mundo) que expulsa más emigrantes fuera de sus fronteras. En ese contexto, adentrarse y estudiar la narcoliteratura y su convergencia con la migración es necesario. A esto último sumamos la creciente presencia de migración centroamericana en mi lugar de residencia (Toluca) debido, en primera instancia, al cambio de rutas de migración.

En términos personales, considero que los estudios del imaginario permiten análisis y variables que interactúan y se potencian desde distintos ámbitos; también por su versatilidad y transversalidad, pues permiten analizar obras y manifestaciones que exceden lo estrictamente verbal y literario, además de la cercanía a los estudios culturales. De la misma forma, me interesa el estudio del cuerpo, dada la importancia de sus implicaciones en las manifestaciones humanas.

De esta manera, este libro es el resultado de la investigación para obtener el grado de Doctor en Humanidades: Estudios Literarios, cuya tesis fue defendida a principios de febrero de 2024, favorecida con el estímulo otorgado por el Consejo Nacional de Ciencia, Humanidades y Tecnología, para estudios de posgrado, la cual fue dirigida por la Dra. Ángeles Ma. del Rosario Pérez Bernal, codirigida por el Dr. Ignacio Ballester Pardo y la Dra. Sonja Stajnfeld, a quienes tengo mi más profundo agradecimiento y les extiendo mi cariño.

Debo precisar, a manera de aviso y advertencia, la limitación temporal de la propia investigación en términos de la revisión de información contextual hasta octubre de 2023 (particularmente respecto a la crisis forense en México y a todas las variantes de agresiones ejercidas por el poder de los grupos armados en todos los ámbitos).

En otro sentido, pero con la misma importancia el resultado de esta investigación es parte del esfuerzo cotidiano y devoto que le profeso a familia: Arturo, Bruno, Sandra, mi mamá Thalia y a todos mis hermanos y sobrinos. Y a aquellos con quienes comparto el camino sin las mismas raíces genealógicas, pero sí el mismo cariño, carnales.

Después de esta larga exposición analítica, proponemos la existencia de una construcción de un imaginario en torno al cuerpo —cuyo epítome es el cuerpo nulo— en la narcoliteratura de la migración en *Las tierras arrasadas* de Emiliano Monge, mediante la cual pretendemos identificar y definir las dinámicas y los procesos que conforman ese imaginario.

De la pregunta anterior se desglosan otras tres facetas en relación con este subgénero de la literatura. Primero, afirmamos que se han construido estructuras y representaciones del cuerpo, a partir del eje semántico de la violencia absoluta. Segundo, se han revelado procesos dinámicos en torno a las relaciones entre víctimas y victimarios. Finalmente, se ha construido una poética en la que coinciden ciertos recursos, métodos o técnicas literarias en torno a la narcoliteratura de la migración.

Para el primer capítulo, plantearemos la construcción del cuerpo de los migrantes en el objeto de estudio. Por ello, se hace un recorrido diacrónico a las concepciones filosóficas en torno al cuerpo en estancias históricas específicas o temáticas (Grecia clásica, Roma imperial, el cristianismo, la modernidad). También se hace una exploración de las vertientes con que el cuerpo es percibido en la historia de la literatura, para enfocarnos luego en el cuerpo como centro del castigo, en el cuerpo como víctima del poder soberano y en el cuerpo despojado de condición humana. Y puntualizaremos la conexión directa del cuerpo como indicio del sujeto, es decir, con sentido humano y con significados sociales y simbólicos en los escenarios colectivos. Finalmente, explicaremos cómo el cuerpo es desubjetivado, así como las características de un cuerpo nulo.

En el segundo capítulo, estableceremos las dinámicas con las que la violencia obedece a los comportamientos políticos, sociales y simbólicos del poder soberano, particularmente en las interacciones de los dispositivos del crimen organizado dentro de la diégesis. Para ello, especificaremos los dinamismos con que el poder se ejerce metonímicamente dentro del objeto de estudio. El primero es bajo

las premisas reveladas en el capítulo primero, la desubjetivación de los degradados. El segundo es la desmesura de las potestades, como reflejo del permanente estado de crisis que provoca la necromáquina en todo lo que toca (Reguillo, 2021); esta desmesura se divide en dos directrices de comportamiento: la inscripción del poder en el cuerpo y la fisura de lo instituido. Finalmente, la incertidumbre ante el límite muestra el derrumbe moral de los personajes de la diégesis como reflejo del poder corruptor de la necromáquina. Sobresale la exploración a las concepciones de la violencia, a partir de las cuales estableceremos la característica de la violencia propia de la necromáquina, cuyo ejercicio extremo produce la desubjetivación de las víctimas, convirtiendo su cuerpo en un cuerpo nulo. Ello es similar a la crisis forense en México, señalada para el periodo 2021-2024.

En el tercer capítulo, contrastaremos el sustrato simbólico y arquetípico en el que se construyen el imaginario del espacio y el cuerpo en el que se desenvuelve la diégesis en correspondencia con los alcances de la narcoliteratura de la migración, mediante estructuras narrativas, simbólicas y/o míticas. Exploraremos la pertinencia de las aseveraciones en torno al suplicio, el infierno y su función dentro de la diégesis, para delimitar si su función es estereotípico o arquetípica. Se desarrollará la praxis de la nuda vida en correspondencia con las nociones del uso de los cuerpos desde la teoría agambeniana.

Finalmente, se proponen las semejanzas temáticas, estilísticas, así como las estrategias literarias que nos permiten postular una poética de la narcoliteratura de la migración en un *corpus* ceñido de diez obras¹⁰ sintomáticas: cuatro de ficción —*La Mara* de Rafael Ramírez

¹⁰ Hemos excluido las obras de teatro debido, en primera instancia, a su carácter performativo y escénico cuya máxima expresión se logra en la puesta en escena con recursos diferentes a los literarios (escenario, iluminación, vestuario, gestualidad, espacialidad, recursos sonoros, recursos humanos —actores, directores, etc.— y recursos financieros diferentes a los de otras artes). En segundo término, debido a la ausencia de obras que compartan todas las características que proponemos en la sección “Para una poética de la narcoliteratura de la migración”.

Heredia, *La fila india* de Antonio Ortuño, *Amarás a dios sobre todas las cosas* de Alejandro Hernández y el objeto de estudio—, tres de no ficción —*Los migrantes que no importan* de Óscar Martínez, *Los niños perdidos* de Valeria Luiselli y *Yo tuve un sueño* de Juan Pablo Villalobos— y tres de lírica —*Mapping* de Óscar David López, *Marabunta* y *Libro centroamericano de los muertos*, ambas de Balam Rodrigo—. Esa poética implica cinco procedimientos no excluyentes entre sí: el apoyo testimonial, la desubjetivación de los degradados, la emergencia del cuerpo nulo y la incineración como sistema, así como la fisura de lo instituido y la expansión de los protagonistas.

Esta investigación tiene la posibilidad de acrecentar sus alcances conforme el *corpus* también crezca. La violencia ejercida por la necromáquina del narcotráfico en las rutas de la migración por México hacia Estados Unidos prevalecerá en el corto y mediano plazo. Incluso es posible que su poder tenga mayores incidencias políticas y sociales en México, desoladoramente. Sin embargo, la literatura como hecho estético, testimonio histórico o como dispositivo de resistencia seguirá produciendo obras en torno a las problemáticas en nuestro país. Y la migración y la violencia son, terriblemente, dos de ellas.

Capítulo 1

La construcción del cuerpo en *Las tierras arrasadas* de Emiliano Monge

Para entender la relación de la humanidad con su medio es preciso establecer las reflexiones en torno al cuerpo, desde las distintas variantes epistemológicas que hoy reconocemos como disciplinas, las cuales han retomado dicha reflexión en el siglo xx, particularmente desde las Ciencias Sociales, apoyadas en el creciente desarrollo y especialización de las Ciencias Médicas. Así, han sido estructuradas perspectivas más integrales con respecto al cuerpo (Le Breton, 2018: 13), el eje primordial en el que se inscriben los “escenarios colectivos” del individuo con la sociedad, con el medio, consigo mismo, con la historia y con la política, entre otros ámbitos. Este cuerpo (Le Breton, 2018) es un “vector semántico” donde confluyen los imaginarios, simbolismos e interacciones sociales. La inter y transdisciplinariedad confirmaron la intrincada red de relaciones, causas y consecuencias que el cuerpo involucra con respecto a todos los constructos sociales. En ese sentido, el cuerpo ha sido reconocido como el eje de las conceptualizaciones y percepciones más que su entramado de funciones biológicas, orgánicas, sus flujos, espacios, desempeños y

patologías, para convertirse en el centro de la construcción de sentidos y simbolismos; por tal motivo, hemos construido el concepto *cuerpo epistémico-simbólico* en el que convergen y confluyen las dinámicas del vector semántico, es decir, los valores jurídicos, religiosos, sociales, económicos, simbólicos, físicos e identitarios concedidos al sujeto.

Dada la amplitud de reflexiones en la historia de la humanidad, nos hemos enfocado en la construcción del concepto del cuerpo en función a sus relaciones con la identidad, la sociedad y la violencia. Por tal razón, es necesaria la revisión histórica del pensamiento Occidental para establecer un marco histórico-teórico-conceptual y una ruta crítica sobre las construcciones epistemológicas sobre el cuerpo, a partir del cual se cimentarán vínculos con la novela de Emiliano Monge.

Por ello, es preciso entender las correspondencias de dichas construcciones a través del tiempo y cómo se desarrollan en el objeto de estudio, así como sus implicaciones éticas y estéticas para descentralizar la reflexión del cuerpo de sus funciones —biológicas: sexuales, escatológicas, alimenticias, “mecánicas”— hacia otras direcciones. De tal forma, descifraremos percepciones, prácticas, restricciones, representaciones, ideologías, simbolismos, en torno al cuerpo, para enfocarnos luego en la novela de Monge. Simultáneamente, contribuiremos a una historia fragmentada y fragmentaria del cuerpo, o bien, a una historia metonímica de éste, partiendo de líneas de pensamiento “fundador[a]s de discursividad” (Foucault, 1999: 344).

El cuerpo en la tradición filosófica

En la construcción de las percepciones sobre el cuerpo hay un punto de partida que cimentó una cualidad insoslayable: la noción de alma. Y con ella todo el ámbito de escatología en estricta relación con el sentido de la vida, de la muerte, del más allá, incluso de las variantes en torno a Dios. En ese contexto, el cuerpo fue infravalorado por su exclusión de lo “espiritual”, por su caducidad o por su sensorialidad;

a pesar de ser el eje para anclar todo un sistema de pensamiento. La identidad de un sujeto residía en su alma, a pesar de su cuerpo. En ese sentido, el “alma” necesitaba excluirse del cuerpo, por lo que se estructuraron discursos y dispositivos para que pudiesen habitar juntos: es decir, reglas, ordenamientos, leyes y normas, así como la administración política del cuerpo por parte de dicha sociedad.

Bajo esta lógica, revisaremos brevemente la dicotomía cuerpo-alma para enfatizar la administración política del cuerpo y rastrear la transformación de dicha percepción de orden religioso que consolida lo político —incluyendo el ejercicio del poder y la violencia sobre el sujeto—. También, inductiva y diacrónicamente, las implicaciones jurídicas y políticas para la construcción del imaginario corporal de *Las tierras arrasadas* de Emiliano Monge.

Grecia antigua. Platón

El pensamiento de una civilización se puede inferir de sus mitos, de sus usos y costumbres, así como de sus pensadores. La Grecia clásica fundó gran parte del capital cultural e ideológico de Occidente. Respecto al cuerpo, Platón examinó el origen de la dicotomía cuerpo-alma; también la relación del cuerpo con la *polis* y el Estado —en su función instrumental de la administración de los cuerpos—. En el *Fedón* se atestigua la instauración de la relación dicotómica y escindida (Platón, 1988: 41-*Fed.* 64e) alma-cuerpo que aún persiste en el imaginario popular. Ahí, los filósofos se concentran en las ideas y miran “hacia su alma”, excluyendo¹¹ al cuerpo, pues sus sensaciones

¹¹ Dice Platón (1988: 41-*Fed.* 65b): “¿Es el cuerpo un impedimento o no, si uno lo toma en la investigación como compañero? [...] acaso garantizan alguna verdad la vista y el oído a los humanos”. Vemos esta desconfianza en en la Santa Biblia, *Filipenses* 3:3. También podemos rastrearlo en la cosmética moderna: “el cuerpo es el gran acumulador de mugre y porquería, tanto externa como propia, y por dentro es un sarcófago lleno de suciedad” (McGinn, 2016: 210).

—efímeras— mienten, fallan y engañan el discernimiento. Así, se establece la confrontación de un “alma” intemporal con el cuerpo efímero, concediendo superioridad a la primera, en detrimento del cuerpo que *contamina* y *retrasa* las prioridades del alma, cuyas exigencias nos esclavizan.¹²

El alma¹³ es “lo más semejante¹⁴ a lo divino, inmortal, inteligible, uniforme, indisoluble y que está siempre idéntico consigo mismo, [y] el cuerpo es lo más semejante a lo humano, mortal, multiforme, irracional, soluble y que nunca está idéntico a sí mismo” (Platón, 1988: 71-Fed. 80b). Esta escisión explica el rechazo al cuerpo, al igual que la necesidad de su administración, mediante prohibiciones y conductas específicas. Por ello, dado que la carne es perecedera, imprecisa, repulsiva por sus sustancias escatológicas y fluidos, se teme que el destino del alma sea el Hades griego —precedente del Infierno¹⁵

¹² Platón (1988: 44-Fed. 66b-d, cursivas mías) dice: “en tanto tengamos cuerpo y nuestra alma esté contaminada por la ruindad de éste, jamás conseguiremos [...] aquello que deseamos [pues] el cuerpo nos procura mil preocupaciones por la alimentación necesaria; y, además, si nos afligen algunas enfermedades. Nos impide la caza de la verdad. Nos colman de amores y deseos, de miedos y de fantasmas de todo tipo, y de una enorme trivialidad. [...] Porque, en efecto, guerras, revueltas y batallas ningún otro las origina sino el cuerpo y los deseos de éste. Pues a causa de la adquisición de riquezas se originan todas las guerras, y nos vemos forzados a adquirirlas por el cuerpo, siendo esclavos de sus cuidados”.

¹³ En el pensamiento cristiano se replica este contraste y denigración del cuerpo —“¡Miserable de mí! ¿Quién me librerá de este cuerpo de muerte?” (Santa Biblia, Romanos 7:24)—, que se mantendrá e incidirá decisivamente en su percepción. También explica el pudor vergonzoso del descubrimiento de la desnudez por parte de Adán y Eva.

¹⁴ Platón (1988: 51-Fed. 70a) se plantea la sutil consistencia “aérea” (“como aire exhalado o como humo”), que se vinculará con el “soplo” divino” (Santa Biblia, Génesis 2:7) o “con las potestades del aire” (Santa Biblia, Efesios 2:2). Ello aumentará con la aseveración de que el alma es invisible (Platón, 1988: 69-Fed. 79a-b), denigrando de nuevo al cuerpo.

¹⁵ Como se puede inferir en la Santa Biblia de Mateo 10:28; 1 Corintios 15:40, 6:19; Efesios 4:4; Santiago 2:26; 2 Pedro 1:14; Isaías 10:18

católico¹⁶ y de la axiología dantesca—, que remite a la mitología y la literatura.¹⁷

En el objeto de estudio, el narrador omnisciente recalca la desolación de los migrantes ante la ausencia divina, dejándolos totalmente vulnerables a la violencia de sus victimarios (Monge, 2015: 74) y ha dejado sin sentido alguno sus cuerpos, dada esta ausencia. Sirva una cita sintomática en la que este narrador retoma el intertexto dantesco (siempre en cursivas en la novela) y el testimonio directo (en cursivas y en margen diferenciado) de su trabajo de campo con los migrantes, diferenciado tipográfica y editorialmente:

el convoy [con migrantes] que encabeza esta mujer [...] desboca su avanzar sobre las lajas de la sierra, *ruedan los sin nombre cuyas almas traicionó el Dios sordo que invocaron al sentir que era su suerte arrebatada.*

Le pedí a Dios que ayudara... que no dejara que eso nos hicieran...yo rezaba y ellos se reían... luego me sacaron afuera y me tiraron en el lodo... me dijeron sígueme rezando a ver qué pasa... y me quedé ahí tirada... en medio de la oscuridad y el olor a podrido... ahora sueño con el olor ese a podrido... y ya no rezo
(Monge, 2015: 74, cursivas en original).

Sumado a ello, en la diégesis se insiste en esta orfandad divina no sólo por la indolencia divina que deja a estas “almas” traicionadas y

¹⁶ Cfr. la *Santa Biblia*, Mateo 5:22, 5:29-30; 2 Pedro 2:4; Lucas 12:4-5; Marcos 9:43-47. Sobre el imaginario y el arquetipo del inframundo frente al infierno, volveremos en la sección “El infierno”.

¹⁷ Pensemos en el *Poema de Gilgamesh* (1996) y/o en el carácter revelatorio de la ἠνέκεια (nekya) para Odiseo (Homero, 1981) aconsejado por su madre para volver a Ítaca o para Eneas (Virgilio, 1970) presagiado por Anquises sobre su futuro.

sin auxilio, sino también despojadas¹⁸ del alma misma; por ejemplo, Epitafio deja a los migrantes en una casa de seguridad: donde “acaban de meter a los sombríos y mudos cuyas almas les han sido también ahora arrebatadas” (Monge, 2015: 77, cursivas en original). La referencia a los migrantes como “sinalma” será reiterativa¹⁹ en la diégesis. Citemos como ejemplo la siguiente alusión: “uno de los Chicos de la Selva ofrece a gritos los objetos, las pertenencias y los bienes que extraviaron, en el claro El Tiradero, los sinalma que cruzaron hace días las fronteras a estos otros seres que recién las han cruzado hace unas horas” (Monge, 2015: 175).

Volviendo a Platón, en la *República* (1986) establece la conducción de la *polis*, donde la concepción del cuerpo y su administración es prioritaria para moderar²⁰ las exigencias corporales y a la *polis* misma; por ejemplo, la vejez es señalada como un relajamiento²¹ de las demandas corporales, sus excesos y desequilibrios, favoreciendo la contemplación de las ideas y la templanza de las pasiones. La moderación y armonía ayudan a un cuerpo sano:²² “no creo que, aun cuando el cuerpo esté en condiciones óptimas, su perfección

¹⁸ Esto sucede en varias alusiones de orfandad y abandono divino, cfr. Monge, 2015: 119, 189.

¹⁹ Cfr. Monge, 2015: 111, 116, 119, 121, 153, 158, 163, 175, 188, 196, 210, 217, 221, 245, 250, 268, 328. Y se contrasta con los migrantes que son llevados por los Chicos de la Selva a través de la frontera y, antes de ser vendidos, aún presumen de su alma: “quien aún presume de su alma” [sic] (Monge, 2015: 208), cfr. el capítulo “El libro de los chicos de la selva” (Monge, 2015: 255-341). Vale señalar que el apelativo “sin nombre” es paralelo al de “sinalma” durante toda la diégesis.

²⁰ Dice en *República*: “el verdadero amor consiste por naturaleza en amar de forma moderada y armoniosa lo ordenado y bello” (Platón, 1986: 178 -*Rep.* 403a).

²¹ Platón señala: “en la vejez se produce mucha paz y libertad. Cuando los apetitos cesan en su vehemencia y aflojan su tensión, se realiza por completo lo que dice Sófocles: nos desembarazamos de multitudes de amos enloquecidos” (Platón 1986: 60-*Rep.* 329c-d).

²² A la letra: “las cosas mejores son las que menos pueden ser alteradas o modificadas; por ejemplo, el cuerpo más sano y robusto es el que menos puede ser alterado por obra de alimentos, bebidas y fatigas” (Platón, 1986: 141-*Rep.* 380c).

beneficie al alma; pero en el caso inverso un alma buena, por medio de su excelencia, hará que el cuerpo sea lo mejor posible” (Platón 1986: 179-Rep. 404a).

El vínculo alma sana-cuerpo sano es una cualidad de quienes “cuidan” la *polis*, quizá justificando la detentación del poder por una aristocracia. Estos “guardianes” conducen la *polis* (el Estado) y están llamados a moderar: “la embriaguez, la molicie y la pereza [que] son por completo inapropiadas para los guardianes” (Platón 1986: 170-Rep. 398e). Así, el Estado puede y debe regirse mediante una clase “sana”, diferenciada por una pedagogía del cuerpo. Este es un indicativo de la administración política de los cuerpos. De tal forma, la diferencia entre clases privilegiadas e inferiores es sintomática,²³ pues los excesos en los ciudadanos remiten a un “Estado afiebrado”, en contraste con el “Estado sano” (Platón 1986: 129-Rep. 372e), cuya buena administración permite su acrecentamiento en tamaño y servicios.

Por ello, es precisa la pedagogía del cuerpo²⁴ para los dirigentes, pues refuerza las distinciones sociales para administrar el orden, el tránsito y uso de la *polis* y su política —el derecho al voto accesible al poseedor de “ciudadanía”, que excluía a la mujer y los esclavos—. Aquí resaltamos que la percepción del cuerpo de mujeres y esclavos, y su discriminación ponía a éstos en el orden de “propiedad”, por lo que su condición humana (cuerpo y alma) era distinta. Achille Mbembé (2011: 20) dice: “la humanidad de una persona se disuelve hasta tal punto que se hace posible afirmar que

²³ Esta diferencia se percibe en el banquete que disfrutaban Sócrates y sus compañeros, quienes consumen panes (Platón, 1986: 126-Rep. 372b), postres, “manjares, perfumes, incienso, cortesanas y golosinas” (Platón 1986: 128-Rep. 373a). Manuel Fernández Galiano y J. M. Pabón (Platón, 2000: 145) aseveran el acceso al pan como un lujo.

²⁴ Para el pensamiento griego: “El griego civilizado había convertido su cuerpo descubierta en un objeto de admiración. [...] Para el antiguo ateniense, la exhibición de su cuerpo afirmaba su dignidad como ciudadano” (Sennett, 1997: 35).

la vida de un esclavo es propiedad de su amo”. Giorgio Agamben (2018) comparte esta noción. Más adelante volveremos sobre ellos y sobre esta condición diferenciada de los cuerpos y los sujetos migrantes en términos teóricos y con su función dentro de *Las tierras arrasadas*.

Richard Sennett (1997) reseña la administración de la *polis* de Pericles,²⁵ el gobernador ateniense, donde el cuerpo era un índice político para el transitar en la *polis*, cuyo orden jerárquico²⁶ en la Acrópolis permitía a ciertos ciudadanos—aristócratas, mayores de edad— el derecho a la toga. Esa aristocracia tenía una pedagogía de los cuerpos brindada por la gimnasia²⁷ para el cuerpo y la música para el alma²⁸ (Platón, 1986: 134-Rep. 376e; 179-Rep. 403c). Así, la desnudez, la juventud y la jerarquía eran demostrativas de quienes lideraban el Estado sano, pues “el joven aprendía que su cuerpo era parte de una colectividad más amplia llamada *polis*, que el cuerpo pertenecía a la

²⁵ Pericles muere en el año 429 a. C. y Platón en el 427 a. C., ambos son de ascendencia ateniense: Pericles, el gran líder apodado El Olímpico; Platón, nacido en esa época dorada comandada por dicho líder.

²⁶ Había una “concepción griega del cuerpo humano [que] sugería derechos diferentes, así como diferencias en los espacios urbanos, ya que los cuerpos tenían diversos grados de calor [...] quienes concentraban y dominaban su calor corporal no tenían necesidad de toga” (Sennett, 1997: 36, cursivas mías). La toga denotaba una condición civil.

²⁷ Dice Sennett: “El gimnasio pretendía formar el cuerpo del joven durante la época que va desde avanzada la adolescencia hasta el final, cuando los músculos comenzaban a tensar la superficie de la piel, pero las características sexuales secundarias, particularmente el vello facial, aún no estaban avanzadas. Este momento del ciclo de la vida parecía crítico para controlar el calor corporal” (1997: 48).

²⁸ Además, la jerarquía representada en el cuerpo era un recordatorio teológico: “Los cuerpos ideales jóvenes y desnudos representaban un poder humano que ponía a prueba la división entre dioses y hombres [...] Por amor a sus cuerpos, los atenienses se arriesgaron a cometer la trágica falta de la *hybris*, el orgullo fatal” (Sennett, 1997: 44).

ciudad” (Sennett, 1997: 50) y se constreñía a una dietética²⁹ específica, incluyendo la sexual.³⁰ Bajo esa lógica, la ubicación de los gimnasios mapeaba uno de los ejes simbólicos de la ciudad.³¹

Sennett señala un factor crucial en la gestión del poder político ateniense: la voz.³² Quien podía esgrimirla accedía a la persuasión retórica propia de la política. Por ello, la retórica fue una de las herramientas para la conducción de las masas, es decir, para la conducción de los cuerpos en términos políticos y marciales. En *Las tierras arrasadas* los migrantes tienen voz distinguida por el tono confesional cuando son citados en sus testimonios anónimos, no una voz pública, dada la clandestinidad de su secuestro —mucho menos voto, por no tener derecho a nada—; en contraste, sus victimarios tienen voz y decisión. Veámoslo en la siguiente cita, donde los migrantes,

los hombres y mujeres que salieron de sus tierras hace días, cuando el encierro repentino en el que se hallan deja de encogerse en torno suyo,

²⁹ Según Platón (1986: 18-Rep. 404b-c) no se permitían excesos: “la variedad produce intemperancia en un caso, en el otro, enfermedad: en cambio la simplicidad en la música genera moderación en el alma, y la simplicidad en la gimnasia confiere salud al cuerpo” (Platón 1986: 181-Rep. 404e).

³⁰ Sennett (1997: 51) dice: “en el gimnasio un joven debía aprender a hacer el amor de manera activa, y no pasiva como los *malzakoi* [los hombres blandos o afeminados]”.

³¹ En palabras de Sennett (1997: 47): “En Atenas existían tres gimnasios, [...] el más importante era la Academia, que [...] después de Pericles se convirtió en la escuela de Platón. Para llegar hasta la misma en nuestro paseo imaginario, habríamos tenido que regresar a la [principal] Puerta Triasia, atravesarla y caminar a lo largo de una amplia avenida”.

³² Dice Sennett (1997: 71, cursivas mías): “La imagen prototípica del poder corporal no creó la unidad cívica: el código sexual que afirmaba la igualdad, la armonía y la integridad mutua no pudo ser recreado en la política. Por el contrario, el cuerpo del ciudadano en su posición política se vio expuesto al desnudo frente a los *poderes de la voz* [sobre todo en el ágora] de la misma manera que en ocasiones decimos de alguien que está desnudo en el sentido de estar indefenso”.

sienten como que algo abandona sus entrañas y se acercan más y más unos a otros, convirtiendo en uno solo sus temblores y *en una sola voz sus voces huecas*. Está pasando la sorpresa y el terror se está llenando de preguntas (Monge, 2015: 14, cursivas mías).

Para la administración del Estado sano griego, la enfermedad³³ era —como hoy en día— crucial para el engranaje de la *polis*. La medicina³⁴ se complementaba con la pedagogía de los cuerpos para mantener ese equilibrio platónico (Platón 1986: 185-Rep. 407d) del Estado sano y su funcionalidad. En ese sentido, enfatizamos la urgencia de la “sepultación³⁵ de los muertos” (Platón 1986: 183-Rep. 469a-b), la cual —como tabú histórico— revela las necesidades higiénicas³⁶ de la *polis* ante los cadáveres, pues “el cuerpo muerto y en descomposición es claramente un objeto que causa revulsión universal” (McGinn, 2016: 220). Esta situación generó, ancestralmente, una disposición precautoria, dado que “el reconocimiento del peligro de la putrefacción de los cuerpos pone en marcha el control de las exhumaciones y de la sepultura, convirtiéndose en asunto de Estado” (Larrea, 1997: 94), por lo que hay lugares que deben ser controlados —mataderos, mercados, hospitales, cárceles y cementerios—, mediante una “política pública” puesto que “la

³³ Dice Platón (1986: 183-Rep. 406c, cursivas mías): “para todos los ciudadanos de cada Estado bien ordenado hay asignada una función que necesariamente deben cumplir y *nadie tendría tiempo para enfermarse y pasar toda la vida ocupado en su tratamiento médico*”.

³⁴ Esta medicina no olvida la primacía del alma: “es por medio del alma que [los médicos] curan al cuerpo, y el alma no puede curar nada si es enferma” (Platón 1986: 187-Rep. 408e).

³⁵ Sobre este tema volveremos más adelante en las concepciones en torno al cuerpo como vestigio del delito, el “cuerpo nulo”, narcofosas y “violencia absoluta”.

³⁶ Por ello, es significativo recordar que Pericles murió en una epidemia, una enfermedad, lo que confirma “cuán frágiles son los estados ante estos desequilibrios” (Sennett, 1997: 469), incluso su administración de los cuerpos.

putrefacción de materia cadavérica puede provocar perniciosas enfermedades” (Larrea, 1997: 71). Ello explica que, en el caso de la Acrópolis: “El cementerio está situado extramuros” (Sennett, 1997: 37).

Aquí debemos hacer un breve paréntesis para entender el tabú que orilló a la sacralización de la sepultación de los cuerpos, incluyendo el embalsamamiento, “los procedimientos cosméticos” (McGinn, 2016: 220) que enfrenta la putrefacción, el asco y el miedo. Para Colin McGinn (2016: 161-162), ante el impacto de la muerte, la impresión de avistar un cadáver y la peligrosa exposición a su podredumbre: “alguien tuvo la genial idea de enterrar los restos en el jardín, fuera de la vista y el olfato”. En consecuencia, dice el británico:

No me sorprendería descubrir que un historiador de la religión haya construido una teoría que explique que los orígenes primitivos de la religión se encuentran en las normas para el desecho de cadáveres con la narrativa que las acompañe, dado que esta es una situación altamente urgente y difícil. No podemos dejar que los cuerpos de nuestros seres queridos estén tirados por el suelo descomponiéndose por mucho dolor que sintamos al tener que aceptar que ya no están entre nosotros (McGinn, 2016: 220-221).

En ese sentido, podemos entender cómo los lugares de sepultura (incluyendo los restos y reliquias de los santos y jerarcas) se convirtieron en el centro de muchas rutas de peregrinaje.

Una vez sacralizados los ritos del entierro, hoy por hoy, mucho más cerca de nuestro contexto, la importancia de los cadáveres a sepultar es toral para la aceptación de la muerte, el duelo y la resignación desde la postura religiosas y la secular. En México, con la crisis forense, esta sepultación cobra vital importancia por la aparición de muchas fosas clandestina cuyos cuerpos —cuerpos nulos, concepto al que regresaremos más adelante— o son inidentificables o son desconocidos o no hay quién los reclame. En el lado contrario, hay cientos de grupos de personas buscadoras a expensas de encontrar a

sus muertos y darles santa sepultura. Este vértice es importante para la explicación del cuerpo nulo.

Para Platón, las ciudades son originadas por necesidades físicas:³⁷ alimenticias, de vivienda y de vestimenta, cuya satisfacción implica la interacción comercial-laboral entre los distintos integrantes de la ciudad, así como las relativas a la cooperación securitaria. La *polis* también organiza y administra la producción, el comercio de los suministros y el flujo de su consumo, justificando su propia existencia y estableciendo interacción con otras *polis*. Con esa dinámica, entendemos la construcción del “cuerpo político”, donde se une “la biología y la política” (Sennett, 1997: 168). Primero, por el binomio cuerpo-alma de la que devienen directrices instituidas por autoridades correspondientes, sustento ideológico de los poderes fácticos (el triángulo: Iglesia-Aristocracia-Milicia). Segundo, por la afirmación de la administración de los cuerpos como estrategia política para el ordenamiento civil y espacial. Estos “cuerpos políticos” son sujetos que poseen una identidad personal y social, cuya cualidad de ciudadanía —y los derechos que conlleva—, revela

las contradicciones y ambivalencias corporales provocadas por la imagen prototípica colectiva [expresada] en las ciudades occidentales en alteraciones y borrones de la forma urbana y en usos subversivos del espacio urbano. Y es este carácter necesariamente contradictorio y fragmentario del «cuerpo humano» en el espacio urbano lo que ha contribuido a crear los derechos de diferentes cuerpos humanos y a dignificarlos (Sennett, 1997: 27-28).

De tal forma, el cuerpo se convirtió en un eje donde coinciden la construcción y concesión —o negación— de derechos por las estructuras sociales jurídicas de cada *polis* y/o Estado, de tal manera

³⁷ Dice Platón (1986: 122-Rep. 369e): “forjemos [...] el Estado desde su comienzo; aunque, según parece, lo forjarán nuestras necesidades”.

que la “imagen prototípica del cuerpo queda de manifiesto en la frase «la política del cuerpo», que expresa la necesidad de orden social” (Sennett, 1997: 20). Esto se formalizará hasta fines de la Edad Media, cuando estos “cuerpos políticos” reciben la cualidad explícita de derechos en una manifestación jurídica contundente: la Carta de Derechos (*Bill of Rights*) inglesa del siglo xvii y la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano de la Revolución Francesa. En consecuencia, los integrantes de un Estado son sujetos en quienes se ejerce la administración de los cuerpos, conferidos de características y valores propios en relación con el orden social, ya sea de forma activa (como ciudadano, sujeto con derechos civiles) o pasiva (eliminando su condición de ciudadano, su subjetividad).

Imperio romano

En una sociedad militarizada y expansionista como la de la Roma antigua el pensamiento era pragmático. Bajo esa lógica, la administración de la *polis* fue más profunda; y la concepción del cuerpo más instrumental. En la Roma de los Césares existía la concepción de “la necesidad de un orden social” que involucrara a los patricios, los *equites*³⁸ y los plebeyos: siervos y esclavos capaces de recibir la liberación o de comprarla ellos mismos (los libertos, mediante la manumisión).

Esto último, en tanto administración política de los cuerpos, es importante pues la condición política, al implicarse en la adquisición de derechos y posibilidades de un “ciudadano” con un cuerpo político, transformó su condición de “propiedad”. Conforme a la metamorfosis del imperio romano, su administración política obligaba a los censores a ser, inicialmente, de origen patricio; con el paso del tiempo, se permitió que la plebe pudiera acceder a ese puesto, para luego exigir que al menos uno lo fuera (Asimov, 2008: 63). Esta

³⁸ Una “clase media” con poder adquisitivo suficiente para andar a caballo.

situación se conjuga con el caso excepcional de un emperador, como Diocleciano, cuyo padre fue un liberto. En *Las tierras arrasadas* de Emiliano Monge, los migrantes difícilmente tienen la opción de “liberarse”: “en algún sitio de las vastas tierras que separan El Infierno del lugar donde hace años alzó Estela La Carpa: ese sitio que será ahora de El Tampón y El Topo: La Carpa, ese lugar donde trabajan, como esclavos, varios cientos de migrantes” (Monge, 2015: 279).

Así, en Roma hubo una transformación jurídica de distinción civil: ¿qué sujeto(s) o ciudadano(s) pueden ejercer derechos y engranarse en un puesto político del ámbito práctico, militar o administrativo? ¿Quiénes no? Como veremos más adelante, en el transcurso de la historia esta condición de ciudadanía será crucial para el desarrollo de la identidad y de los derechos jurídicos del sujeto, es decir, de su subjetividad, dentro de un Estado. Esto será primordial para entender cómo el nazismo ejerció una sistematización de la desubjetivación en los sujetos, con el propósito de favorecer la sistematización del exterminio en “cuerpos políticos” (racializados), enemigos del Estado nazi, gracias a su ejercicio extremo de diferenciación en los campos de concentración. Esta desubjetivación será persistente en los migrantes de *Las tierras arrasadas* de Emiliano Monge.

Dada la extensión y la dinámica política y militar romana, el ordenamiento urbano era prioritario, así como la convivencia y habitación de la ciudad —nativos, emigrados e imperialistas dominadores—, a pesar de las segregaciones —por barrios de su “clan” o ascendencia—; por ejemplo, y siguiendo la lógica de la higiene como administración política de los cuerpos, sobresale la creación de baños públicos, donde “la limpieza era una experiencia cívica común y un baño público era el edificio más popular que un gobernante podía erigir [donde se] mezclaba la enorme diversidad de la ciudad en una desnudez común” (Sennett, 1997: 150). Esa desnudez era mucho más democrática que la ejercida por los griegos.

Más allá de las proezas hidráulicas y de ingeniería, los baños públicos romanos cumplían una función social como espacio de convivencia, así como una suerte de ritual civil que se verá reflejado

en el sincretismo del agua lustral del bautismo del cristianismo.³⁹ Las “termas” fueron un emblema romano (arquitectónica y simbólicamente), donde confluía el “Estado” y la sociedad, pues toda construcción —ergo, toda obra pública— estaba signada con la sigla SPQR —*Senatus populusque romanus*, es decir, Senado y los ciudadanos romanos—, reproducida como sello en el mismo sentido en arcos, columnas, monedas, documentos y blasones militares.

De esa manera, estamos ante la creciente aceptación de que la ciudad es un reflejo de su Estado, la representación de su “cuerpo social”. Sumemos a ello, las opiniones de Vitrubio referentes a los acueductos, así como su categórica representación de la armonía geométrica corporal para reflejar una cosmovisión urbana. Sennett lo señala así: “el cuerpo humano está estructurado según relaciones geométricas, principalmente las simetrías bilaterales de los huesos y los músculos, los oídos y los ojos [...] Las líneas de los cuerpos, de los templos y de las ciudades parecieron revelar los principios de una sociedad bien ordenada” (1997: 97-98).

En ese contexto de equilibrio y simetría, podemos establecer un vínculo con la línea discursiva de la escatología cristiana y la importancia del cuerpo para ella, empezando justamente por “el bautismo [que] era un umbral permanente que el creyente cruzaba cuando se sentía comprometido de por vida con la religión. El cuerpo cristiano, limpio y transformado, reflejaba la historia de la muerte y Resurrección de Cristo” (Sennett, 1997: 152). La limpieza del cuerpo es un signo de transformación espiritual y de distanciamiento de la corporalidad “sucia”, pagana.

Dada la evolución sincrónica de las sociedades, la Roma antigua fue sincretizando su pasado (los etruscos) con las civilizaciones con las que convivió, sobre todo, aquellas a las que conquistó. En esa

³⁹ Según Sennett (1997: 149): “La importancia del bautismo residía en el desafío que sin duda planteaba a una de las experiencias cívicas propias del paganismo romano, la experiencia de bañarse juntos”.

voráGINE de influencias, emergió el cristianismo. De tal forma, la confluencia de ambas es parte de este breve recorrido.

El cristianismo. Tres aproximaciones

En este apartado nos enfocaremos en las directrices cristianas sobre el cuerpo: la conciencia del cuerpo y el pudor, la sublimación del cuerpo mediante el dolor y, su reverso: la persecución del placer. Todos ellos confieren al cuerpo la continencia del alma y por lo tanto le otorgan identidad al sujeto; también permiten una pedagogía política de la conducta en aras del Paraíso.

La inauguración del cuerpo y la conciencia sobre éste, se dan en el Génesis: en “el paraíso terrenal [...] los teólogos colocan el problema de la naturaleza humana” (Agamben, 2020: 95). Si el Jardín del Edén es la “alegoría del alma humana” (Agamben, 2020: 18) porque determina el nacimiento de la humanidad, también lo es del “cuerpo corruptible y mortal [...] agregado al primer [cuerpo⁴⁰ espiritual e inmortal] en una segunda creación a consecuencia del pecado” (Agamben, 2020: 60). La expulsión del Jardín del Edén es también el inicio de la reflexión sobre el cuerpo, como de las consecuencias del pecado y del libre albedrío con el cual Adán y Eva decidieron morder la manzana. Así, se inaugura la conciencia del cuerpo, cuando ambos abren los ojos y se descubren desnudos (*Gn. 3: 5-9*); inmediatamente reconocen el pudor —pues buscan ropa—, la culpabilidad y el miedo,⁴¹ ante la presencia de Jehová. La conciencia del cuerpo es sintomática de la propia condición humana, “un don de gracia”.⁴²

⁴⁰ Aquí encontramos el enlace con la escisión del cuerpo y el alma, señalado líneas atrás en el *Fedón* platónico.

⁴¹ Adán confiesa: “Oí tu voz [de Jehová] en el huerto, y tuve miedo, porque estaba desnudo; y me escondí” (*Santa Biblia, Génesis 3: 10*).

⁴² Dice Agamben (2020: 105): “Como los otros seres vivos, [Adán] había sido creado en un cuerpo animal, al que se le agregó un don de gracia, y permaneció así durante todo el tiempo de su estancia en el Jardín”.

Para Fabrizio Andreola (2011), el pudor: a) “es la piel de la conciencia, la frontera que separa un interior secreto de un exterior accesible”; b) “es un límite que ponemos a la animalidad”, pues somos los únicos animales que lo resguardamos, por lo tanto, es una condición humana; c) es un umbral para exhibir la intimidad a otro, por ejemplo, la exhibición del dolor.⁴³ Estamos, pues, ante el rito de paso primigenio:⁴⁴ la secuencia de revelaciones —conciencia del cuerpo, pudor, culpabilidad y miedo—.

De tal forma, la concepción del cuerpo adquiere un carácter trascendental para el ámbito espiritual, pues —como advierte Agamben— hay una superposición de cuerpos:⁴⁵ “el cuerpo espiritual” prima sobre el “cuerpo animal”, como señala *I Corintios* (15: 44-48). Por

⁴³ Georges Bataille (2008a: 46-47) habla del refinamiento del pudor como sofisticación social, gracias a los valores de la vestimenta y el calzado (o su ausencia). Volveremos sobre el tema del dolor y su exhibición más adelante.

⁴⁴ Fabrizio Andreola (2011) lo señala así: “La salida de la edad de la inocencia es decretada por el nacimiento del pudor, necesario para defenderse de la mirada ajena. Sin esa mirada no hay desnudez, o mejor dicho, no hay conciencia de ella. Es la mirada del otro que crea una división entre cuerpo visible y alma invisible. Es la mirada del otro, entonces, lo que nos hace percibir la existencia de un tesoro secreto que se comparte con pocos: la intimidad”.

⁴⁵ Dice Agamben (2020: 61): “las consecuencias del pecado —un cuerpo animal, terrenal y corruptible, la modalidad de procreación semejante a las bestias, la necesidad de alimento y de bebida, [incluso podríamos sumar el cansancio] etcétera— [que] no acontecieron como castigo por un pecado [sino que] fueron creadas, con una especie de sublime ironía, por la sabiduría divina antes de cualquier evento pecaminoso, como un cuerpo animal que se ha unido al primero no como un segundo cuerpo, sino como una vestimenta inconstante y corruptible que reviste ya por siempre al cuerpo espiritual” (Agamben, 2020: 61). Esta doble percepción de un mismo cuerpo tendrá un correlato laico, jurídico, en los conceptos de la tetralogía agambeniana *zoé* y *bios*, fundamental para nuestra investigación. Estos dos cuerpos congenian en la *Santa Biblia* (I Corintios 15:44-48): “Hay cuerpo animal, y hay cuerpo espiritual [...] Mas lo espiritual no es primero, sino lo animal; luego lo espiritual. El primer hombre es de la tierra, terrenal; el segundo hombre, que es el Señor, es del cielo. Cual el terrenal, tales también los terrenales; y cual el celestial, tales también los celestiales”.

eso, el origen del cuerpo es la expulsión.⁴⁶ Si para Platón había una administración política del cuerpo mediante el Estado; el cristianismo construyó una administración espiritual, cuya conducción recayó en la burocracia eclesiástica, con sus autoridades, dispositivos y dogmas. En consecuencia, el cuerpo se convirtió en el centro de las prohibiciones, y del castigo,⁴⁷ incluso, el eterno. Por consiguiente, a pesar de su condición efímera, el cuerpo es el protagonista del estereotipo punitivo por antonomasia: el infierno, que además “es la forma que tiene la dimensión infinita del cuerpo” (Elizondo, 1992: 16).⁴⁸ El cuerpo y sus exigencias, proclives a la pecaminosidad, también son umbral para el mundo espiritual, ya sea mediante su sublimación, con su supresión, con su maximización: el dolor —mediante el dispositivo simbólico del martirio—.

La dicotomía platónica dejó de ser excluyente al aprovechar esa “concepción dialéctica primigenia” (Elizondo, 1992: 16) del placer-dolor. Para el cristianismo, el dolor⁴⁹ —índice irrevocable de la corporalidad— permite acceder al reino espiritual y confirma devoción y obediencia, pues “para quien lo padece, [el dolor del] martirio constituye una bendición del cielo” (Moscoso, 2011: 32). El epítome de ese

⁴⁶ Como dice Sennett (1997: 28-29): “las imágenes prototípicas del cuerpo que han dominado en nuestra historia nos negarían el conocimiento del cuerpo fuera del Jardín del Edén”.

⁴⁷ Según Sennett (1997: 319): “el tormento tenía un propósito religioso y en cierto sentido caritativo, al proporcionar al criminal una última oportunidad de librarse de las profundidades del infierno confesando el pecado”.

⁴⁸ Sobre los matices de estos conceptos volveremos en la sección “El infierno”.

⁴⁹ Para Sennett (1997: 134, cursivas mías), en el “cristianismo, el sufrimiento corporal adquirió un nuevo valor espiritual. *Superar el dolor quizá tenía mayor relevancia que rechazar el placer*. El dolor era más difícil de trascender según la lección que Cristo enseñó con sus propios sufrimientos. El viaje cristiano por la vida cobraba forma trascendiendo todos los estímulos físicos; un cristiano tenía la esperanza de acercarse más a Dios en la medida en que se hacía indiferente respecto al cuerpo”.

dolor, el mártir por excelencia es Cristo, “con sus propios sufrimientos”, con su propio sacrificio.

En *Las tierras arrasadas* de Emiliano Monge, la violencia sobre las víctimas no tiene un carácter religioso, ni sacrificial, ni trascendental; es espontánea e inmotivada y, sobre todo, una estrategia de dominación. Las víctimas, conscientes de su indefensión, a veces asumen estoicamente el suplicio; por ejemplo, lo encontramos en la escena previa a la venta de migrantes al Sr. Hoyo por parte del comando dirigido por Epitafio:

¡Di tu nombre en este instante... dilo o va a decir la patria: ahora mismo!, vocifera Epitafio y Sepelio alza del suelo un grueso tronco al mismo tiempo que el muchacho cierra sus dos párpados y acepta ser ya sólo el silencio de su paso por el mundo. ¡La patria dice: acábalo ahora mismo!, clama ElquequieretantóaEstela y el sinnombre oye el crujido de sus vértebras: *no digo mi nombre ni mi alma yo les muestro, por más que a ella asesten golpes.*

Como a las seis o a las siete... nos sacaron otra vez afuera... nos preguntaron si teníamos allá parientes... nos pidieron sus teléfonos... para pedirles a ellos un dinero por nosotros... uno no les quiso decir nada... lo rompieron con un palo... pero no les dijo ni su nombre... el que le habían dado sus padres (Monge, 2015: 120).

La noción del martirio congenia con la moderación de los deseos del cuerpo⁵⁰ y tiene una amplia pedagogía en los martirologios. Además,

⁵⁰ Deseos que el cuerpo debe domeñar, dice Sennett: “el esfuerzo por enfrentarse al dolor y vencerlo es un paso más decisivo que la simple resolución de abstenerse del placer [...] *El cuerpo del cristiano debía atravesar los propios límites del placer y del dolor, a fin de no sentir nada, de anular la sensibilidad, de trascender el deseo*” (1997: 141-142, cursivas mías). Lo demuestran los santos y mártires (Moscoso, 2011: 23-84), justo en el sentido de la *Santa Biblia* (1 Corintios 9: 27): “golpeo mi cuerpo, y lo pongo en servidumbre”.

fueron capitalizados por el uso doctrinario, propagandístico, de la iconografía cristiana respecto a las imágenes de violencia contra sus feligreses y devotos. En contraste con el equilibrio armónico grecolatino del cuerpo sano, esta iconografía enaltecía el sacrificio corporal⁵¹ en pro de que el sujeto fuese beneficiado en el reino de los cielos. En esas narraciones y representaciones dolorosas, sangrientas, hiperbólicas, los santos mártires acceden al espiritual con su dolor:

una vez atravesada la frontera del desarraigo, los santos avanzan hacia un lugar entre lo sagrado y lo profano; habitan un límite entre lo mundano y lo sobrenatural: mutilados, desmembrados, fragmentados, flotan [...] entre dos mundos. Ese lugar intermedio, que se presenta a modo de enorme vestíbulo, de umbral o límite —un lugar en el que todavía no existe ni historia ni comunidad—, está caracterizado por el desorden y la desproporción (Moscoso, 2011: 31).

Mediante el sacrificio y el dolor pergeñado en el cuerpo material se consigue la purificación espiritual. Ese cuerpo sublimado mediante el dolor místico colinda con la santidad, puesto que “el peso de la carne se aligeraría a medida que el cristiano se aproxima a la unión con un Poder más elevado e inmaterial” (Sennett, 1997: 98-99). Así, el valor del cuerpo funciona como una balanza, pues los

cristianos intentaron combinar la indiferencia hacia sus propias sensaciones con el compromiso activo en relación con el dolor de sus hermanos. [Occidente] se ha negado a «naturalizar» el sufrimiento; más bien, ha intentado tratar *el dolor como susceptible de control social*

⁵¹ Según Javier Moscoso (2011: 27), ese sacrificio está “en la frontera entre la vida y la muerte, entre lo uno y lo múltiple, entre lo concreto y lo ideal, sus gestos no han sido fijados como testimonio de lo vivido, sino como parte de una urdimbre, de naturaleza teatral, que alienta el recuerdo, manteniendo viva la memoria de la fe, de la pasión o del conocimiento”.

o aceptarlo como parte de un esquema mental superior y consciente (Sennett, 1997: 27 28, cursivas mías).

Esta administración del espíritu a través del dolor corporal es virtuosa, extraordinaria, ejemplar. Por eso, a la luz de Occidente esta negación a “naturalizar el sufrimiento” personal contrasta con la normalización de la violencia del siglo xx y los inicios del xxi.

Para la administración del cuerpo cristiano en la ciudad, sobresale la importancia del tránsito,⁵² más que la estancia en sí. Ello se tradujo en la noción de la vida como viaje, por lo que las decisiones del feligrés sobre su cuerpo están enfocadas en el reino de los cielos. De esa manera, las exigencias del “cuerpo animal” estaban supeditadas a lo espiritual, convirtiendo lo “prohibido” en tentación, especialmente la sexualidad.⁵³ A veces, incluso hasta la desaparición. Por ello, uno de los grandes dinamismos del cuerpo —el placer erótico— fue vedado. Primero, para diferenciarse⁵⁴ de las conductas sexuales “paganas”;⁵⁵ segundo, para confirmar la importancia de diferenciar

⁵² Según Sennett (1997: 140): “Yahveh era un dios del tiempo más que del espacio, un dios que prometía a sus seguidores un significado divino para sus desdichados viajes”.

⁵³ Vale la pena recordar a Denis de Rougemont (1993: 102): “la exaltación de la castidad produce casi siempre el exceso de lujuria”.

⁵⁴ Luce López-Baralt (2017: 149) lo resume muy bien: “la supresión heroica de la sexualidad por parte de los padres [cristianos] del desierto constituye uno de los hitos más importantes en la formación de una conciencia cristiana que dio en preterir de manera definitiva de la sexualidad humana”. Para el catolicismo era preciso diferenciarse de las culturas para las que la sexualidad permitía el acercamiento a Dios: los árabes y los hindúes. Para los primeros: “el amor sexual no sólo se prolonga en el Paraíso, sino que adelanta la contemplación misma de Dios” (López-Baralt, 2017: 313); para los segundos, el sexo “tiene connotaciones armónicas con lo sagrado y es metáfora de la unión espiritual” (López-Baralt, 2017: 337-338).

⁵⁵ Dice Sennett (1997: 97): “para los cristianos, el deseo denigraba el alma; para el pagano, significaba «el aniquilamiento de las convenciones sociales, el desmantelamiento de la jerarquía, la confusión de las categorías... El desencadenamiento del caos, de la conflagración, del *universus interitus*»”.

el “cuerpo animal” del “cuerpo espiritual”; tercero y más importante, por el carácter subversivo⁵⁶ de la sexualidad.

Así, el placer erótico y sus demandas fueron preocupantes para la Iglesia Católica. Y su intensidad es tal que sirvió para mesurar la experiencia misma del arrobamiento⁵⁷ religioso: el éxtasis místico. De tal forma, en la balanza del dolor, el placer también configuró un umbral de sublimación ascética, bajo la premisa de la censura⁵⁸ y el castigo.

El erotismo era tan peligroso que incluso justificaba la administración de la ciudad —los cementerios— en el sepultamiento de los cuerpos, pues “los restos mortales de un varón no podían ser sepultados al lado de los de una mujer hasta que el cuerpo de esta no se descompusiera” (López-Baralt, 2017: 136), por una precaución a la posesión erótica (que linda con la necrofilia). Además “el placer sexual era resultado directo del pecado original” (López-Baralt, 2017: 199), es decir, vinculado directamente con la conciencia del cuerpo a partir de esa expulsión del Jardín del Edén, justo como el eslabón consecutivo a ese tejido ideológico del pecado-penitencia cristiano.

En *Las tierras arrasadas* de Emiliano Monge la sexualidad de los victimarios es proterva, infame y humillante; es un ejercicio del poder soberano ante la indefensión de las víctimas, específicamente mujeres, ya sean integrantes de la célula del crimen organizado —como la

⁵⁶ Georges Bataille (2002: 41-42) vinculaba un aspecto “diabólico” al erotismo, frente a la naturalidad de la sexualidad.

⁵⁷ Dice López-Baralt (2017: 143): “la posesión espiritual era una experiencia física íntima y dramática, que imbuía al cuerpo de un espíritu divino pero ajeno. No es extraño pensar que esta posesión implicara el desalojo del cuerpo de los espíritus vitales cálidos [o sea, sexuales]”.

⁵⁸ Sólo sorteada en el coito marital y con fines de procreación, sin olvidar las sanciones al adulterio, la homosexualidad, la sodomía y la zoofilia; ni los penitenciales medievales, ni sus recomendaciones de la expiación del ayuno, la vigilia, la abstinencia y la flagelación. Todo ello detallado con minucia por López-Baralt (2017).

huérfana Osaria, violada sistemáticamente por el Padre Nicho (Monge, 2015: 182)—, ya sea la niña vendida a la red de trata de blancas (Monge, 2015: 47) o las alusiones directas e indirectas del narrador o de los testimonios de los migrantes dentro de la diégesis (Monge, 2015: 44, 46, 158, 213). Valga una cita para ejemplificarlo:

y un escuadrón de aves surca el cielo en busca del cadáver que las vuelva remolino, como busca ahora el muchacho que venía manejando la Ford Lobo, en la estaquita rojo sangre, el remolino de la hembra que está abajo de su cuerpo.

Ése me violó. Me puso bocabajo y me violó mientras hablaban. Otros dijeron que estaba yo bien rica y que querían también darme. Y me violaron esos dos al mismo tiempo. Otro me golpeaba la cara con los pies. Y otro me pegó con la palma de un machete hasta sangrarme
(Monge, 2015: 47, cursivas en el original).

El cuerpo de estas víctimas es un objeto. Además, hay escenas reiterativas de violencia y violaciones en la narcoliteratura de la migración (Hernández, 2013; Ortuño, 2013; López, 2015; Rodrigo, 2018a; Martínez, 2021), que así lo confirman y que veremos más adelante.

El cuerpo es un tema conflictivo para el catolicismo. Por eso, la Biblia⁵⁹ es muy prescriptiva respecto a la higiene. En primera instancia, por la importancia para la administración de los *asentamientos humanos* mediante la sepultación de los muertos, es decir, para alejar la putrefacción de los cuerpos, como previsión para no tocar los cuerpos insepultos de los muertos, dado su carácter sacrílego⁶⁰ e infeccioso. Pero existe una sintomática excepción: el cuerpo sagrado

⁵⁹ Se señalarán sólo algunos versículos sintomáticos.

⁶⁰ Cfr. Levítico 11:8, 11:11, 11:40, 26:30; Deuteronomio 14:8, Jeremías 7:33, Ezequiel 6:5, 43:9; Amós 8:3, Hageo 2:13.

del Mesías (*Santa Biblia*, Mateo 27:58-60; Romanos 7:4, 8:11), imprescindible para la comunión. Sin olvidar ese carácter sagrado de las reliquias de los santos, la sepultura sublima su valor simbólico —más que el higiénico—, pues se adquiere una cualidad espiritual, ceremonial y de santuario.

Por otra parte, la administración “higiénica” de los asentamientos también incluye prescriptiva “médica” (libro 13 del *Levítico*), similar a la medicina de los cuerpos —que señalamos en Platón—, cuya sanación necesita del alma. Esa medicina enaltece la presencia y/o palabras de Jehová⁶¹ para curar cuerpo y alma, simultáneamente, pues el cuerpo es el Templo del alma inmortal. En ese sentido, la higiene corporal es sintomática de pureza, por lo cual el simbolismo lustral del bautismo es significativo. El aseo —físico y espiritual— puede evitar el pecado o comulgar el cuerpo de Cristo en uno mismo.⁶² Ello se refleja en las actividades relativas a la sexualidad, particularmente en contra del onanismo (*Santa Biblia*, *Levítico*, 16:28) y la fornicación (*Santa Biblia*, 1 Corintios, 6:18). En una conjunción entre la higiene y el pudor, en la Biblia es muy persistente la procuración del vestido en los cuerpos.⁶³ La vestimenta tiene valor económico⁶⁴ y espiritual. Por ello, la rasgadura simboliza una grieta emocional: el luto.⁶⁵

También el cuerpo se convierte en metáfora de la Iglesia, o sea, todas y cada una de las partes son y pertenecen al total, de manera tal que no pueden estar escindidas ni funcionar independientemente. Este paralelismo cuerpo-Iglesia se asemeja al paralelismo cuerpo-ciudad romano, señalado a propósito de Vitrubio. En ambos casos, las partes

⁶¹ Cfr. Proverbios 3:7-8, 4:22; *Levítico* 13:2, 2 Corintios 4:10).

⁶² Cfr. *Levítico* 15:16, 16:26-28, 17:16; *Números* 19:8, *Hebreos* 10:22, *Filipenses* 1:20.

⁶³ Por ejemplo: evitar la infección de la lepra (*Levítico* 13:47, 14:55), el sentido lustral (*Éxodo* 19:14, *Levítico* 14:47) o el pudor (2 Corintios 5:3).

⁶⁴ Cfr. 1 Samuel 2:18, Salmos 22:18, Proverbios 31:22; *Eclesiastés* 9:8.

⁶⁵ Génesis 44:13, 2 Samuel 13:31, 2 Reyes 22:11, 2 Crónicas 34:19, Jeremías 36:24.

del cuerpo tienen funciones propias y en conjunto, como señalarán Descartes y Harvey, en el siglo xvii, respecto al funcionamiento del propio cuerpo.

Del recorrido previo resumimos: el cuerpo es el eje en torno al cual se engarzan los ámbitos de ejecución (pecar, sublimar el dolor, gozar el erotismo, recibir castigo, domeñar los deseos). Por ello, sugerimos estos hilos discursivos e ideológicos. Primero, la conciencia del cuerpo se corresponde con la conciencia de una condición humana, es decir, el sujeto se sabe humano; a su vez, por contraste, entiende su no pertenencia a un orden superior (el reino de los cielos). Segundo, el dolor sublima el cuerpo y lo hace pertinente para el ámbito espiritual, incluso en la paradoja del infierno. Tercero, el cuerpo sufriente sólo es trascendente en el orden místico, no en el civil. Esta diferencia denigra el cuerpo civil para restringirlo al ámbito humano, incluyendo el del orden social, político y jurídico. Para el caso de los personajes de *Las tierras arrasadas* de Emiliano Monge, ese misticismo está cancelado: no hay un orden espiritual, donde se permita la existencia de Dios ni de su reino, incluso el carácter jurídico está cancelado y el dolor carece de sentido.

La revisión al pensamiento cristiano en torno al cuerpo puede ser mucho más extensa, sin embargo, planteamos estos tres tópicos de manera inductiva y sintomática respecto a la construcción del imaginario sobre el cuerpo en Occidente. También para hilar la evolución de la percepción de que el cuerpo se ha convertido en el primer indicio de humanidad en el sujeto. La condición humana implica la presencia del cuerpo, la aceptación del sujeto y la conciencia de las facultades (razonamiento, imaginación, sensaciones, sentimientos, etcétera) y derechos-obligaciones (civiles, legales, sociales, entre otros) en una interrelación con otros sujetos de la misma especie en el cumplimiento de convenciones sociales.

Modernidad

Con el surgimiento de la Reforma de Lutero, la libertad respecto al dogma, la liturgia y la literatura para los pensadores de los Estados que rompieron con la curia romana fue mucho mayor, dada la disminución de la censura sistemática de la Iglesia. Esto permitió el nacimiento de un método de pensamiento —otrora centralizado por el poder hegemónico de la Iglesia—, así como su difusión en el más eficaz producto para la construcción del conocimiento y del capital cultural: los libros. Sin olvidar su masificación, gracias la invención de la imprenta.

En ese contexto, los pensadores pudieron publicar sus investigaciones y pensamientos. Dos de ellos fueron cruciales para la evolución respecto a la percepción del cuerpo, sus implicaciones simbólicas respecto a la administración de la *polis* y la transformación de la mirada del interior hacia el exterior del cuerpo del sujeto. Una transformación que inició la perspectiva interiorista y exploró las circulaciones, flujos y mecanismos que conforman al cuerpo, alejando la lógica judeocristiana en torno a la dependencia del alma. Me refiero al *Tratado de las pasiones* de René Descartes y *De motu cordis* de William Harvey. El primero sugirió el funcionamiento del cuerpo como una máquina,⁶⁶ catalizada por sus circuitos intrínsecos y sus “espíritus sutiles”; el segundo estudió el dinamismo cardíaco y circulatorio de la sangre⁶⁷ como motor vital, independiente a lo divino.

⁶⁶ Dice Descartes (1994: 86): “explicaré [...] cómo está compuesta la máquina del cuerpo”. La persistencia de la frase “máquina del cuerpo” enfatiza (Descartes, 1994: 86, 91, 93, 102, 103) su concepción.

⁶⁷ En palabras del propio Descartes (1994: 86): “Todos aquellos a quienes no ha cegado por completo la autoridad de los antiguos, y que han querido abrir los ojos para examinar la opinión de Harvey sobre la circulación de la sangre, no tienen duda de que todas las venas y arterias del cuerpo son como arroyos”.

Todo el *Tratado de las pasiones* está cimentado en la explicación del funcionamiento del binomio alma-cuerpo como un engranaje funcional, donde prima una intuición del poder de los “espíritus”⁶⁸ que fluyen en la sangre, una intuición de las hormonas y de los impulsos nerviosos. Según el filósofo francés, en esta maquinaria existe el flujo de información del cerebro, a través de la médula, los nervios y los músculos (“engranajes” les llama, Descartes, 1994: 90), incluyendo aquellos que inciden en la percepción sensorial: “los sonidos, los olores, los sabores, el calor, el dolor, el hambre, la sed, y [...] todos los objetos correspondientes tanto a los restantes sentidos externos como a nuestros apetitos internos, producen [...] en nuestros nervios algún movimiento, que por medio de ellos pasa al cerebro” (Descartes, 1994: 91).

Justamente esos engranajes [los “espíritus” y su flujo, particularmente] ponen en función la idea de movimiento en la concepción del cuerpo, pues “la máquina del cuerpo está compuesta de tal manera que el movimiento de la mano hacia nuestros ojos produce en nuestro cerebro otro movimiento, que conduce los espíritus animales a los músculos que hacen bajar los párpados” (Descartes, 1994: 91). Estos “espíritus” trascendentales de Descartes intuían los impulsos eléctricos del sistema nervioso, los cuales son los responsables del flujo de información en el sistema nervioso. En esa misma lógica, ese flujo incide en la producción de las “pasiones” (Descartes, 1994: 94-95). También podríamos llamar sensaciones a las “percepciones” causadas por el cuerpo, de una manera más precisa que la denominada

⁶⁸ Dice Descartes (1994: 88): “estas partes de sangre más sutiles son las que componen los espíritus animales. Y no tienen necesidad para ello de experimentar ningún nuevo cambio en el cerebro, sino que en él se las separa de las otras partes menos sutiles de la sangre. Porque lo que yo llamo aquí «espíritus» no son sino cuerpos, y no tienen otra propiedad que la de ser cuerpos muy pequeños y la de moverse de prisa como las partes de la llama que sale de una antorcha”. Estos espíritus pueden ser las hormonas, primordiales para el funcionamiento del cuerpo (Frazzeto, 2013).

por el filósofo: “No hay ningún sujeto que actúe más inmediatamente sobre nuestra alma que el cuerpo al que está unida [...] no concebimos en modo alguno que el cuerpo piense [pero] debemos creer que todo el calor y todos los movimientos [...] no dependen del pensamiento, pertenecen al cuerpo (Descartes, 1994: 84-85).

Las percepciones realizadas por el alma son “todas las imaginaciones o pensamientos”, “ilusiones de nuestros sueños y las fantasías que tenemos muchas veces despiertos” (Descartes, 1994: 96), así como los sentimientos. Vale la pena resaltar que esas “percepciones” son superiores a las producidas por “los espíritus”: “nuestro bien o nuestro mal dependen principalmente de las emociones interiores, que no son producidas en el alma sino por el alma misma, en lo que difieren de las pasiones que dependen siempre de algún movimiento de los espíritus” (Descartes, 1994: 167). Incluso, se detalla la ubicación del alma en esta maquinaria: “la pequeña glándula, que es el asiento principal del alma, está suspendida de tal modo entre las cavidades [entre los poros del cerebro (*dixit*)] que contienen estos espíritus” (Descartes, 1994: 103). Como vemos, la “máquina” cuerpo no se exime totalmente del alma, aunque el cuerpo responde a esos “espíritus” del cuerpo y a *la voluntad del alma*.⁶⁹

El cuerpo sigue siendo perecedero, aunque las causas son intrínsecas a sí mismo: “la muerte no se produce nunca por faltar el alma, sino sólo porque algunas de las partes principales del cuerpo se corrompen” (Descartes, 1994: 85). En contraste y para identificar a los humanos, los animales no tienen alma, son irracionales y esclavos de su cuerpo, por tanto, de una condición distinta a la humana; noción que será recuperada por Agamben en torno a su análisis del *homo sacer* griego. En esta percepción no puede soslayarse el punto de vista social, pues se considera humano lo que puede tener alma y conciencia. Si a ello oponemos la opinión de Heinrich Himmler,

⁶⁹ Dice Descartes (1994: 144): “cuando el alma desea algo, todo el cuerpo se hace más ágil y mejor dispuesto para moverse de lo que suele hacerlo sin esto”.

jefe de la SS nazi: “El antisemitismo es exactamente lo mismo que el despiojamiento. Desembarazarse de un piojo no es una cuestión de ideología [sino] de limpieza” (Arendt, 1998: 314); encontramos entonces una animalización y, por ende, una deshumanización de sujetos particulares (los judíos).

En Descartes hay un protagonismo del cuerpo y sus “espíritus sutiles” están en vinculación directa con el alma. En Harvey es el circuito comandado por el corazón el que anima⁷⁰ al cuerpo. Con la publicación de *De motu cordis*, en 1628, el descubrimiento del sistema circulatorio de Harvey transformó una cosmovisión sobre el cuerpo, “una revolución científica en lo que se refiere a la concepción del cuerpo: su estructura, su Estado sano y su relación con el espíritu. Así se formó un nuevo prototipo del cuerpo” (Sennett, 1997: 273). De esta manera, la organización y el funcionamiento estructurado del cuerpo, con su puntual anatomía humana, particularmente a partir de un centro cardiaco, concede a Harvey razón en torno a la independencia del cuerpo del alma: “el corazón no es sino una máquina para la circulación. La ciencia de la circulación, por lo tanto, subrayaba la independencia individual de las partes del cuerpo” (Sennett, 1997: 278). Si bien ahora conocemos la primacía del cerebro, no deja de ser importante la independencia de la vida respecto al alma.

A partir de esto, se consolidó una concepción del cuerpo hacia otros ámbitos más pragmáticos y urgentes para la administración del cuerpo desde la política —como la medicina—, en detrimento de los dogmas religiosos; por ejemplo, en la metáfora del flujo ciudadano dentro de las ciudades —una administración civil de los cuerpos y una administración biopolítica de la ciudad—, a partir del modelo de

⁷⁰ Dice Sennett (1997: 276): “Algunos de los adversarios de Harvey, como Descartes, estaban dispuestos a creer que el cuerpo es una máquina, igual que la Divinidad misma puede actuar en virtud de una suerte de mecánica celestial. Dios es el principio de la máquina [...] Según Harvey, aunque el animal humano tenga un alma inmaterial, la presencia de Dios en el mundo no explica cómo hace el corazón que se mueva la sangre”.

la circulación de la sangre en el cuerpo: “Fue este paradigma de flujo, salud e individualidad dentro del cuerpo, lo que finalmente transformó la relación entre el cuerpo y la sociedad. Como observa un historiador de la medicina: «En una sociedad cada vez más secular [...] la salud empezó a verse como una de las responsabilidades del individuo, más que como un don de Dios»” (Sennett, 1997: 280).

De tal forma, para la administración civil, la pertinencia del sujeto como cuerpo giró la mirada del reino de los cielos hacia el espacio civil. Con ello, se establecieron políticas del manejo y control del Estado, por ejemplo, respecto al comercio y la economía:

igual que el flujo de la sangre alimentaba todos los tejidos del cuerpo, la circulación económica nutría a todos los miembros de la sociedad [Por ello,] la división del trabajo surge de la «propensión a trocar, permutar e intercambiar una cosa por otra». Cuanto mayor sea la circulación, más especializado será el trabajo y más convierten en actores individuales (Sennett, 1997: 291).

Es innegable que el impacto de las ideas del binomio Descartes-Harvey, la concepción y percepción del cuerpo descentralizó el peso religioso⁷¹ del alma y del reino de los cielos. En palabras de Sennett (1997: 278): “los movimientos mecánicos del cuerpo, tanto los nerviosos como los de la sangre, indujeron una concepción más secular del cuerpo al cuestionar la antigua idea de que el alma (el ánima) es la fuente de la energía vital”; por ejemplo, cuando habla de los movimientos⁷² de

⁷¹ Con la aparición de este engranaje corporal, se fue desvaneciendo la idea de que la maquinaria tan estrecha del cuerpo era correspondiente con Dios, como si Dios fuese “el principio de la máquina” (Sennett, 1997: 276).

⁷² A la letra: “When the foetus is farther advanced, when the bones can be distinguished from the fleshy parts and movements take place, then it also has a heart which pulsates, and, as I have said, throws blood by either ventricle from the vena cava into the arteries” (Harvey, 2018: 89).

un feto en coincidencia con la pulsación del corazón por las venas y arterias (Harvey).

Para el siglo xvii —hasta el siglo xx, según Georges Vigarello (2017)—, se consolidó una nueva “sensibilidad” corporal, de la que nació la percepción de sí mismo, una mirada desde el exterior sin excluir las sensaciones internas. Así, el cuerpo se convirtió en una unidad integral y en una fuente de conocimiento —desde la sensorialidad de los sentidos— que alimenta el pensamiento; por ende, las percepciones del cuerpo se revelan como percepciones de sí mismo. Y se desarrollan a partir de la confirmación de los sentidos y las sensaciones —incluyendo el dolor, el hambre, la sed—, así como distintas manifestaciones corporales —patológicas y fisiológicas— de carácter e impacto fuertemente social, previamente relacionadas con fenómenos de explicación religiosa, divina o del ámbito de las supersticiones, como la melancolía, el galvanismo —demostración de una autonomía de los músculos con respecto a la divinidad; una muestra de esa conciencia de sí emanada del cuerpo (Vigarello, 2017)—, el sonambulismo, la locura, la histeria, la anestesia, la cenestesia, los onirismos —pesadillas y sueños— y la hipnosis, los estados alterados —por el opio o el láudano—, para finalmente abrir el umbral del siglo xx a los somatismos, la pedagogía de la educación física, la configuración del deporte como metáfora del combate y el derecho al descanso.

Es sintomático que, en la diégesis de *Las tierras arrasadas*, solo los victimarios Epitafio y Estela (Monge, 2015: 40, 51, 54, 88, 89, 90) hacen explícita su hambre. Y, sobre todo, que en el momento mismo de la inmolación de Merolico en El Infierno —ese matadero y sitio de exterminio y disolución sobre el que nos detendremos más adelante—, sean perros quienes sacian su hambre con restos de cuerpos humanos: “¡Puto loco... pinche viejo desquiciado... para ya en este instante!, claman los hermanos [Teñido y Encanecido] cuando pasan justo al lado de los cuerpos con los que están al fin saciando su hambre ahora los perros” (Monge, 2015: 252).

Volviendo al imaginario del cuerpo, éste viró hacia lo político, pues el siglo xx llegó al extremo terrible de los genocidios, poniendo en crisis las implicaciones del Estado y abriendo el debate de la pertinencia real y jurídica del sujeto, como ciudadano con derechos y con identidad propia, a partir de todos los vectores semánticos fijados en y desde el cuerpo. Sobre esta reflexión en torno a la subjetividad de los individuos y el despojamiento de ésta —de su condición jurídica de individuo con derechos civiles y de todo lo que implica ello—, volveremos adelante con el concepto agambeniano de nuda vida en los personajes de Emiliano Monge.

El cuerpo y el poder moderno

Sobre las percepciones del cuerpo surgidas en el siglo xx nos enfocaremos en las que coinciden con la condición humana y civil (con derechos). En 1929, Georges Bataille publicó el ensayo “Matadero” (2008a: 50), donde se pregunta por la función de los mataderos⁷³ en el contexto religioso, particularmente en la convergencia de plegarias y matanzas en dichos sitios.⁷⁴ A su cuestionamiento sobre la coincidencia sobre los “misterios mitológicos y la grandeza lúgubre característica de los lugares donde corre la sangre”, respondemos con la total negación de la sacralidad del cuerpo en las sociedades modernas: donde ahora hay matanzas, no hay plegarias. Primero, por la

⁷³ Bataille no explica a profundidad, ni específica si esos “mataderos” son las planchas, plazas o patíbulos de la Revolución Francesa, aunque bien anuncia los campos de exterminio posteriores.

⁷⁴ René Girard (2012) estudió con detenimiento las relaciones entre sacrificio y chivo expiatorio en *La violencia y lo sagrado*, del que hablaremos en el segundo capítulo. En el léxico sagrado, el sitio ritual del sacrificio (altar, piedra de sacrificio, etcétera) no es denominado “matadero”, tampoco lo es para el civil, con sus vertientes de ejecución o repositorio, legales o ilegales (cadalso, patíbulo, morgue, fosas clandestinas, narcofosas).

masificación de los exterminios⁷⁵ en ese siglo, que igualan el matadero con el rastro animal; segundo, por la desubjetivación de los cuerpos de las víctimas, es decir, arrancar al humano (hombre o mujer; ciudadano o migrante) su condición humana. Si el cuerpo se correspondía con un alma inmortal —que podía o no acceder al ámbito espiritual o sagrado—, bajo la reflexión de Bataille, esa posibilidad está cancelada. Con el desligamiento⁷⁶ del ámbito “divino”, el cuerpo perdió las potestades y cualidades sagradas para ofrecerse en sacrificio, limitándose al ámbito social y jurídico de la *polis*, o sea, el cuerpo del sujeto está ligado únicamente a la civilidad, al Estado. En el objeto de estudio no sólo El Infierno —sobre el que volveremos más adelante— tiene esa función, sino también El Teronaque: “la construcción que un día fuera matadero” (Monge, 2015: 40).

En 1949, Bataille esbozó las ideas que esgrimiría y confirmaría después en “El hombre soberano de Sade”.⁷⁷ Si en Platón había una pedagogía de clase, con una diferenciación de derechos; en el

⁷⁵ En México, principios de julio de 2021, Karla Quintana, entonces titular de la Comisión Nacional de Búsqueda —en el que duró de febrero de 2019 hasta el 23 de agosto de 2023—, declaró: “Hemos decidido designarlos *sitios de exterminio* [a las fosas con restos humanos], porque son crematorios ilegales y por eso ligamos la similitud a otros hechos espeluznantes de la historia de la humanidad” (cursivas mías). La declaración se enmarcó en el contexto del reporte (enero-junio 2021) de la Comisión Nacional de Búsqueda y de la subsecretaría de Derechos Humanos de la Secretaría de Gobernación Federal. Posteriormente, los medios nacionales retomaron la información para enumerar diversos “sitios de exterminio” (107 fue el número mayor, según la nota de *Infobae*, 2021), casi todos hablaban de más de 80 mil [sic.] desaparecidos a mediados de 2021. El término “sitios de exterminio” está en construcción en el uso práctico por parte de activistas y de algunos académicos, como Jacobo Dayán (cfr. Juárez, 2021); no así en términos comunes para las morgues clandestinas del narco: narcofosas.

⁷⁶ Utilizo el término “desligar” en contraste con el de re-ligar, etimológicamente vinculado con la palabra re-ligión.

⁷⁷ Primero en “Le bonheur, l'érotisme et la littérature” en la revista *Critique*; luego, en la segunda sección de *El erotismo*, publicado en 1957 y uno de los libros torales en el pensamiento de Bataille.

“hombre soberano” de Bataille encontramos una administración de los cuerpos por el poder despótico en una escala aristocrática, “boato de la realeza” (Bataille, 2008a: 171). Esa aristocracia⁷⁸ dominó al Estado, al cual pertenecen los cuerpos que lo integran, cuerpos excluidos del ámbito sagrado. Este “hombre soberano” aparece en la narrativa y el imaginario producido por el Marqués de Sade.⁷⁹ Por un lado, pone de relieve una concepción instrumental del cuerpo, a partir de esa diferenciación de clase. Por otro, esboza la concepción irracional⁸⁰ de un “soberano”,⁸¹ cuyo cinismo, insensibilidad e indolencia —similar a la banalidad del mal (Arendt, 2013⁸²)— permite la destrucción de los seres humanos a su alrededor:

No son más que cadáveres ensangrentados, niños arrancados de los brazos de sus madres, jóvenes degolladas al final de una orgía, copas rebosantes de vino, torturas inauditas. Se encienden calderas, se arman potros, se estrellan cráneos [...] Cuando, al autor no se le ocurren más crímenes, cuando ya está ahído de incestos y monstruosidades,

⁷⁸ Justo en contra de la influencia de esa aristocracia, dice Arendt (2013: 154), fue que Gobineau produjo el racismo del que nacería el nazismo: “era la definición y la creación de una élite que sustituyera a la aristocracia. En lugar de príncipes propuso una ‘raza de príncipes’, los arios”.

⁷⁹ Para Bataille (2008b: 174): “Sade intentó utilizar en beneficio de sus pasiones los privilegios que le venían del régimen feudal”.

⁸⁰ Cfr. El hombre de razón (Bataille, 2008b: 190-191, cursivas mías) “produciría sin límites los instrumentos de su bienestar, reduciría la naturaleza entera a sus leyes, *se libraría de las guerras y la violencia*, sin tener que preocuparse por una fatal propensión que, hasta ahora, lo vinculaba con la desgracia”. Pero no se libra, la genera para su placer.

⁸¹ Bataille (2002: 181-185) sumará en ese éxtasis soberano a Gilles de Rais y Erzébeth Bathory.

⁸² Cfr. Arendt (cita 61, 2013: 105) cuando al hablar de la violencia tolerada por la “alta sociedad”, retoma una anécdota: “«Un médico que hablaba con unos amigos míos se atrevió a decir: ‘Me gustaría torturarlo’. ‘Y a mí’, añadió una de las damas, ‘me gustaría que fuese inocente por que así sufriría más’»”.

cuando ya queda jadeando sobre los cadáveres a los que ha acuchillado y violado [...] ese hombre por fin se detiene, se mira, se sonríe a sí mismo, no se da miedo. Al contrario...” (Jules Janin, citado por Bataille, 2008b: 183, cursivas mías).

Para el “soberano” sádico, el cuerpo de sus súbditos es una propiedad, la síntesis ociosa de sus propiedades. Si la esclavitud tenía una función económica y de estratificación y orden social; para el Marqués de Sade esas “propiedades” servían para “entretenimiento”, “derroche”⁸³ y exceso del placer erótico y sexual. De tal forma, el cuerpo de esa “propiedad” sirve para el goce irracional,⁸⁴ un gasto sin fines económicos de producción ni de ahorro.⁸⁵ El cuerpo “secularizado” ha perdido su condición humana para cosificarse.

De tal forma, encontramos un vínculo directo con la necropolítica de Mbembé (2011), así como una desubjetivación evidente e irrefutable en la que un sujeto es llanamente un “otro”. Si bien la noción de la esclavitud perduró siglos después de que Sade escribió sus obras,⁸⁶ la trata de personas, el secuestro y otras actividades decididamente ilegales han convertido a las víctimas en una vertiente de “esclavitud” moderna. En el caso de los migrantes en la narcoliteratura de la migración y en *Las tierras arrasadas* de Emiliano Monge, sus cuerpos están sometidos a los designios de sus captores, colindando con la

⁸³ Si el súbdito y el esclavo son propiedades, matarlos no sólo atenta contra su humanidad, sino también contra la riqueza del propio “soberano”: “no hay libertino que esté un poco afianzado en el vicio y que no sepa hasta qué punto el acto de *quitar la vida a otro* actúa sobre los sentidos” (Bataille, 2008b: 15, cursivas mías).

⁸⁴ “El exceso, por definición, queda fuera de la razón” (Bataille, 2008a: 174), pues “sólo alcanza la felicidad verdadera gastando en vano” (Bataille, 2008a: 176).

⁸⁵ Cfr. *La parte maldita* (Bataille, 1987).

⁸⁶ La esclavitud fue abolida en 1794 en Francia (el Marqués de Sade murió 20 años después). En América, México lo hizo en 1829; Brasil, el último en América, en 1888. Mauritania fue el último en el mundo, lo hizo en ¡1981!

desubjetivación total, como veremos adelante y como señalamos anteriormente, respecto al topos La Carpa dentro de la diégesis en la sección *Imperio Romano* (Monge, 2015: 279).

De manera tangencial, con el “hombre soberano” y con los protagonistas victimarios de los migrantes en *Las tierras arrasadas* atestigüamos una administración de los cuerpos de los sometidos en una dinámica muy clara: el ejercicio progresivo de la violencia y la condición instrumental del cuerpo de la víctima, cuyo sujeto ha sido despojado de derechos. En el caso de Sade, ese cuerpo fungía como instrumento para la consecución del placer, pero, sobre todo, como una apoteosis de la violencia y de la soberanía.

El sometimiento del súbdito, su aniquilamiento, su desubjetivación, en combinación con la exaltación libertina del hombre soberano producen la apoteosis del crimen: “el goce personal ya no cuenta, sólo cuenta el crimen y no importa ser su víctima; sólo importa que el crimen alcance la cima del crimen” (Bataille, 2008b: 181, cursivas mías).⁸⁷ En esa postura la impunidad es crucial, pues: “la negación del otro era una afirmación de sí, pero pronto aparece que el carácter ilimitado, llevado al extremo de lo posible, más allá del goce personal, accede a la búsqueda de una soberanía libre de toda sujeción”⁸⁸ (Bataille, 2008b: 180, cursivas mías). En esta lógica, el hombre soberano —“sádico” y sadiano, sobre todo lo primero, como los victimarios de *Las tierras arrasadas* de Emiliano Monge—, sólo favorece “la continuidad infinita de la destrucción infinita” (Bataille, 2008a: 182). El mal mistificado.

⁸⁷ En la lógica del pensamiento de Bataille, esta apoteosis es liberación filosófica y una búsqueda estética (cfr. “Esteta”, Bataille, 2008a: 66), sobre todo porque esos crímenes se ejercen sobre inocentes.

⁸⁸ Esta *libertad de toda sujeción* asemeja la impunidad —omisión de castigo— del asesinato de la nuda vida agambeniana, que explicaremos más adelante.

En 1951 Hannah Arendt publicó *Los orígenes del totalitarismo*, un texto fundamental para entender la historia y las condiciones sociales que permitieron la existencia de los regímenes totalitarios, culpables de políticas de exterminio de orden político y racial, de tal magnitud que la tipificación “crímenes contra la condición humana” (Arendt, 2013: 329) surgió para diferenciarlo de la esgrimida para “genocidio”.⁸⁹ Su obra nos servirá de cimiento⁹⁰ y vínculo en dos perspectivas. Primero, para fundamentar la condición civil dentro de la condición humana; segundo, su negación: el despojamiento de la condición humana a partir de la eliminación de la condición jurídica; esto es, la expulsión de ciertos grupos sociales del ámbito civil de un Estado o la negación de derechos mediante mecanismos legales. Esta puntualización es crucial para entender la administración biopolítica y necropolítica de esos sometidos y su aniquilamiento, que prefigura la conceptualización de Agamben en torno a la desubjetivación y la nuda vida, que estableceremos en las secciones “El cuerpo como indicio del sujeto”, “La desubjetivación del cuerpo” y “El cuerpo nulo”.

El cuerpo encarna al sujeto y a su condición humana y jurídica, engrana los simbolismos desde los “escenarios de la corporeidad” en los que confluyen la contingencia y el espacio-temporalidad, los simbolismos, las técnicas, la relacionalidad y la representación (Duch y Mélich, 2012: 11-33) y es el lugar donde (Le Bretón, 2018: 15) se distingue al sujeto de otros. A ello denominamos previamente el cuerpo epistémico-simbólico —el cuerpo es indisoluble del sujeto y de su identidad—. Estas acepciones convergen con la fragilidad de la condición humana en términos jurídicos, es decir, “los derechos humanos”.

⁸⁹ Tanto los “crímenes contra la humanidad” como el “genocidio” fueron tipificados, derrotados los nazis, por obra de sendos profesores judíos de derecho, Rafael Lemkin y Hersch Lauterpacht, como narra *Calle Este-Oeste* de Philippe Sands.

⁹⁰ El capítulo “La decadencia de la nación-estado y el final de los derechos del hombre” de Arendt (1998: 225-252) es la base de nuestra reflexión en esta sección.

Después de la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano parecería, inequívocamente, que a todo sujeto al que se le concede condición humana, se le confieren derechos. Sin embargo, la historia nos ha confirmado que esa “regla” ha sido también la excepción. En primera instancia, los derechos humanos tardaron mucho en consolidarse en el imaginario, más aún en la práctica real de las instituciones jurídicas, legales y de los Estados en el mundo, empezando por la noción de la igualdad, “esencial de los hombres” (Arendt, 1998: 154)—. Respecto a ella, Arendt (1998: 66) especifica que es “un requerimiento básico de la justicia [sin embargo, figura] entre los mayores y más inciertos riesgos de la humanidad moderna”. No sólo la esclavitud tardó en desaparecer, también tardaron en ser reconocidos los mismos derechos entre hombres y las mujeres, sintomática disparidad de ese riesgo mencionado por Arendt.

La unificación de condiciones entre *todos* los integrantes de las sociedades puso en crisis las construcciones estructurales y sociales detentadas por los imperios para justificar sus modos de producción, jerarquías y su conservación/perpetuación. La disparidad en la aceptación, asimilación y empleo de los derechos humanos favoreció el asentamiento ancestral del racismo⁹¹ como una justificación no sólo de la explotación, sino de la aniquilación. De tal forma, las diferencias corporales de “raza” se tradujeron en una argumentación política que negó la igualdad y se convirtió en eje ideológico, político y económico, al tiempo que puso en crisis los derechos mismos tanto en el discurso como en la prácticas nazis: “El racismo, que negaba el origen común del hombre y repudiaba la finalidad común de establecer a la Humanidad, introdujo el concepto del origen divino de un pueblo en contraste con todos los demás, cubriendo así el producto temporal y cambiante del esfuerzo

⁹¹ Justo en este sentido, el racismo fue un elemento para la fantasía soberana del nazismo, ejecutado como biopoder (Foucault, 2005: 181).

humano con una nube seudomística de eternidad y de finalidades divinas” (Arendt, 1998: 200).⁹²

A partir de rasgos relacionales y diferenciales de los cuerpos, se acendró el uso político de la construcción simbólica de una identidad a partir de rasgos físicos sensorialmente visibles,⁹³ en detrimento de los derechos políticos de todos aquellos cuerpos que no cupieran en un paradigma corporal. Bajo esa perspectiva, “el mismo término de ‘derechos humanos’ se convirtió para todos los implicados, víctimas, perseguidores y observadores en prueba de un idealismo sin esperanza o de hipocresía chapucera y estúpida” (Arendt, 1998: 228), cuyo objetivo era la denigración civil, la desaparición de sus derechos. Esta estrategia política ejemplifica cómo el Tercer Reich provocó la desaparición del sujeto “judío” de manera sistemática y escalonada.

⁹² Incluso la esclavitud es menos excluyente y violenta —sugiere Arendt— que el despojamiento de los derechos de los ciudadanos, síntoma de la desobjetivación del individuo: “El crimen de la esclavitud contra la Humanidad no comenzó cuando un pueblo derrotó y esclavizó a sus enemigos (aunque, desde luego, esto era suficientemente malo), sino cuando la esclavitud se convirtió en una institución en la que algunos hombres «nacían» libres y otros «nacían» esclavos, cuando se olvidaba que era el hombre quien había privado a sus semejantes de la libertad y cuando la sanción por este crimen era atribuida a la Naturaleza. Sin embargo, a la luz de los recientes acontecimientos, es posible decir que incluso *los esclavos todavía pertenecían a algún tipo de comunidad humana*; su trabajo era necesitado, utilizado y explotado, y esto les mantenía dentro de la Humanidad. Ser un esclavo significaba, después de todo, poseer un carácter distintivo, un lugar en la sociedad —más que la abstracta desnudez de ser humano y nada más que humano—. *La calamidad que ha sobrevenido a un creciente número de personas no ha consistido entonces en la pérdida de derechos específicos, sino en la pérdida de una comunidad que quiera y pueda garantizar cualesquiera derechos*” (Arendt, 1998: 247, cursivas mías).

⁹³ El color de la piel, la forma del cabello o de la nariz. Se pensó que existía una fisonomía muy particular para el pueblo judío; por ejemplo, “en Levítico 21:18, nos enteramos de que los judíos de aquellos tiempos prohibían el sacerdocio a quienes tuvieran la nariz mal hecha” (González Crussí, 2021: 93). En realidad, los versículos se refieren a un carácter impoluto y “perfecto” (simétrico), que excluye a “ciego, o cojo, o mutilado, o sobrado, [...] que tenga quebradura de pie o rotura de mano, /o jorobado, o enano, o que tenga nube en el ojo, o que tenga sarna, o empeine, o testículo magullado” (Levítico 21:17-20).

Trataremos de resumir brevemente la mecánica de ese proceso de la desubjetivación del individuo —con la anuencia del Estado, como en los regímenes totalitarios, o en ausencia de él, como hace el narco—. En el primer caso, esta mecánica siguió una secuencia jurídica, a partir de leyes, decretos⁹⁴ o cancelaciones de procesos administrativos, todos en el ámbito jurídico y judicial, esto es, en el rubro más pragmático y sustancial de las potestades del Estado. Así lo señala Arendt (2013: 50): “Las leyes de Nuremberg habían privado a los judíos de sus derechos políticos, pero no de sus derechos civiles; habían dejado de ser «ciudadanos» (*Reichsbürger*), pero seguían sometidos al Estado alemán, en el sentido de formar parte de su población (*Staatsangehörige*)”. Si bien no seguían siendo ciudadanos, sí estaban a disposición —tanto sus cuerpos como sus propiedades— del Estado alemán. Esto fue un proceso de cosificación de un integrante jurídico del Estado: el sujeto —judío— es crecientemente denigrado en sus derechos hasta desaparecerlo jurídicamente al privarlo de sus “estatus legal” de ciudadanía.⁹⁵ Esta desubjetivación se llevó al extremo “dentro” de los campos de exterminio, pero su precedente fueron las Leyes de Nuremberg. Arendt lo enfatiza:

⁹⁴ Cfr. A judíos, negros, gitanos, homosexuales, esclavos, incluso alemanes enfermos. Por ejemplo, en el decreto del 1 de septiembre de 1939, Hitler ordena la eliminación de “enfermos incurables”, “locos” (Arendt, 1998:284); y en el del 19 mayo de 1943, a “[que] todos los hombres ligados a extranjeros por lazos familiares, por matrimonio o por amistad fueran eliminados del Estado, del partido, de la *Wehrmacht* y de la economía” (Arendt, 1998: 316).

⁹⁵ Esa desaparición jurídica tuvo consecuencias funestas, según Arendt (1998: 246-247, cursivas mías): “los nazis comenzaron su exterminio de los judíos *privándoles de todo estatus legal* (el estatus de ciudadanía de segunda clase) y aislándoles del mundo de los vivos mediante su hacinamiento en ghettos y en campos de concentración; y antes de enviarles a las cámaras de gas habían tanteado cuidadosamente el terreno y descubierto a su satisfacción que ningún país reclamaría a estas personas. El hecho es que antes de que se amenazara el derecho a la vida se había creado una condición de completa ilegalidad”.

Parece como si un hombre que no es nada más que un hombre *hubiera perdido las verdaderas cualidades que hacen posible a otras personas tratarle como a un semejante*. Esta es una de las razones por las que resulta mucho más difícil destruir la personalidad legal de un delincuente, la de un hombre que ha asumido la responsabilidad de un acto cuyas consecuencias determinan ahora su destino, que la de aquel a quien se le han denegado todas las responsabilidades humanas comunes (1998: 250, cursivas mías).

Después de las Leyes de Nuremberg, siguió la abolición implícita del derecho de asilo para los “apátridas” —término usado por Arendt⁹⁶—: desplazados, refugiados, exiliados, repatriados, migrantes, incluyendo su descendencia, así como las minorías. Arendt resalta la abolición del derecho de asilo como una estrategia impositiva “de absoluta ilegalidad”. Luego vino la conversión de dichas políticas a la simplificación ideológica de “la dignidad” de ser italiano/alemán (etcétera).⁹⁷ A esta espiral de denigración civil se sumaron “las cancelaciones masivas de nacionalizaciones” realizadas por Alemania en 1933 contra todos los nacionalizados alemanes de origen judío; luego desnacionalización de los judíos que ya eran ciudadanos alemanes por nacimiento; luego la introducción de leyes que hicieron posible la desnacionalización a través de decretos (Arendt, 1998: 232). Estas legislaciones (*i. e.* Arendt, 1998: 241) arrebataron el “derecho a la

⁹⁶ Los apátridas y las minorías, adecuadamente “llamados «primos hermanos», no tenían Gobierno que les representara y les protegiera y por eso se vieron forzados a vivir, o bien bajo la ley de excepción de los tratados para las minorías, que todos los Gobiernos (excepto Checoslovaquia) firmaron bajo protestas y jamás reconocieron como ley, o bajo la condición de una absoluta ilegalidad” (Arendt, 1998: 226).

⁹⁷ Arendt (cita 25, 1998: 233-234) enumera todas las legislaciones —Francia, Portugal, Italia, Bélgica, Egipto, Turquía, Austria, y, finalmente, Alemania— que despojaron de nacionalidad a los apátridas. Resalta que algunas son simultáneas a la Primera Guerra Mundial y, básicamente previas, al nombramiento de Hitler como canciller por parte de Hindenburg.

nacionalidad” —y por tanto sus derechos como ciudadanos alemanes— de todos los sujetos cuyos cuerpos no coincidían con el ideal ario, permitiendo el ejercicio pleno de poder soberano sobre los cuerpos de estos no-ciudadanos, muy al estilo en que los libertinos sádicos disfrutaban de la soberanía sobre los cuerpos de sus súbditos. Con ello, el Reich cumplió con su estrategia:

Si un ser humano pierde su estatus político, según las implicaciones de los derechos innatos e inalienables del hombre, llegaría exactamente a la situación para la que están concebidas las declaraciones de semejantes derechos generales. En la realidad, el caso es necesariamente opuesto. *El primer paso esencial en el camino hacia la dominación total es matar en el hombre a la persona jurídica*. Ello se logra, por un lado, colocando a ciertas categorías de personas fuera de la protección de la ley y obligando al mismo tiempo al mundo no totalitario, a través del instrumento de desnacionalización, al reconocimiento de la ilegalidad (Arendt, 1998: 359, cursivas mías).⁹⁸

Después de este breve recuento, aseveramos, primero, que la condición civil está implícitamente vinculada con las construcciones simbólicas fijadas en el cuerpo y con la concesión —innata o administrada por el Estado— de los derechos civiles. Segundo, el despojamiento de los derechos civiles en los individuos conduce a la desobjetivación de los ciudadanos y de sus cuerpos de forma tal que el Estado y/o su titular (“tirano”/soberano/capo) puede ejercer

⁹⁸ Cfr. Arendt ahonda sobre esta idea para enfatizar la ilegalidad (1998: 246) con la que procedió el totalitarismo nazi en el despojamiento de la subjetividad; la inocuidad y futilidad de los conceptos de hombre en los que se basaron los derechos humanos (1998: 249) ante la violencia extrema del nazismo —que reveló que “el mundo no halló nada sagrado en la abstracta desnudez del ser humano” (1998: 250)—; y, por último, el implícito estado de excepción en el que se “suspenden” los derechos de los integrantes de las sociedades (soldado, delincuente, ciudadano) (Arendt, 1998: 246), concepto sobre el que volveremos más adelante.

soberanía sobre el sujeto y su cuerpo, cosificándolo y desubjetivizándolo simultáneamente. En el caso del nazismo, los judíos integraron ese grupo social “residual” de la sociedad idílica aria de Hitler; en el caso de *Las tierras arrasadas* los migrantes están despojados de ciudadanía, derechos y subjetividad y bajo el poder soberano de sus victimarios. Tercero, la desubjetivación puede ser gestionada y administrada *legalmente* por las instancias acreditadas por la sociedad, como el Estado. Para el caso de nuestro objeto de estudio, el Estado está en crisis y sus funciones biopolíticas y necropolíticas las asume el crimen organizado, es decir, dentro de la diégesis de *Las tierras arrasadas*, la disolución del Estado o su fracaso en la detentación del monopolio la violencia genera un vacío llenado por el crimen organizado⁹⁹ —la necromáquina—, que encabeza el sometimiento de los migrantes y la soberanía en sus cuerpos. En cualquier caso, siguiendo a Arendt (1998: 358), se configura una “desintegración política, repentina e inesperada, [que deja] a centenares de miles de seres humanos sin hogar, sin patria, fuera de la ley e indeseables”.

Volvamos a las reflexiones en torno al cuerpo y el poder. Para 1976, Michel Foucault (2005) había criticado el ejercicio del poder de los Estados modernos y sus estrategias discursivas, disciplinarias y normativas, y conceptualizó de manera tácita la *biopolítica*, que incluye el biopoder y la anatomopolítica. Ésta se inscribe en los cuerpos sobre los cuales el “poder soberano” —heredero de la *patria potestas* romana— tenía “el derecho de vida y muerte” (Foucault, 2005: 163), al ejercer¹⁰⁰ (u omitir) su derecho a exigir la muerte. Así, el poder

⁹⁹ Al crimen organizado lo denominaremos *necromáquina*, término (Reguillo, 2021) que explicaremos más adelante.

¹⁰⁰ En palabra de Foucault (2005: 164): “El soberano no ejerce su derecho sobre la vida sino poniendo en acción su derecho de matar, o reteniéndolo; no indica su poder sobre la vida sino en virtud de la muerte que puede exigir. El derecho que se formula de ‘vida y muerte’ es en realidad el derecho de *hacer morir* o de *dejar vivir*”.

soberano otrora encarnado en la autoridad feudal,¹⁰¹ al desaparecer ésta en las sociedades republicanas, se trasladó en la imposición de la Ley a través de las instancias en las que se diversificó la figura del monarca.¹⁰² Dichas instancias dosificaron el poder disciplinario y/o el poder punitivo, mediante mecanismos como la normalización y la diferenciación, de forma tal que lo “anormal” —excluyente y excluido de lo “normal”— fungió como una cualificación, susceptible de vigilancia y castigo, para mantener el orden. Así se instaló el biopoder en el cuerpo, mediante disciplinas, regulaciones y regímenes de control:

La vieja potencia de la muerte en la cual se simbolizaba el poder soberano, se halla ahora cuidadosamente recubierta por la administración de los cuerpos y la gestión calculadora de la vida. Desarrollo rápido durante la edad clásica de diversas disciplinas-escuelas, colegios, cuarteles, talleres; aparición también, en el campo de las *prácticas políticas* y *las observaciones económicas*, de los problemas de natalidad, longevidad, salud pública, vivienda, *migración*; explosión, pues, de técnicas diversas y numerosas para obtener la sujeción de los cuerpos y el control de las poblaciones. Se inicia así la era de un bio-poder (Foucault, 2005: 169, cursivas mías).

La conceptualización de Foucault permite entender más claramente la mecánica del dominio con que algunos Estados —particularmente, los regímenes totalitarios— ejercen la biopolítica y la evolución de la administración “biopolítica” de los cuerpos. El ejemplo de las dinámicas punitivas y el exterminio nazi provienen de la consolidación de las estrategias jurídicas que validaron la diferencia “anormal”

¹⁰¹ Aunque descubrimos con Bataille que podía ejercerse desde la aristocracia potentada de los libertinos.

¹⁰² Leyes, reglamentos, administraciones públicas (federales, estatales, locales, comunitarias), policíacas y/o militares; o ilegales en el extremo contrario.

y nociva de “lo judío”, al igual que la correspondiente con la migración (los apátridas), todo en aras de la consecución de una “salud pública” racista y excluyente para potenciar el poder del Tercer Reich y de su tirano, al extremar su “poder soberano”.

Debemos, además, enfatizar la sofisticación del exterminio al usar las dinámicas industriales de la cadena de montaje, corolario de la magnitud con que el nazismo ejecutó el biopoder¹⁰³ con los procesos y mecanismos del capitalismo, mediante “la inserción controlada de los cuerpos en el aparato de producción y mediante un ajuste de los fenómenos de población a los procesos económicos” (Foucault, 2005: 170). Por otro lado, todo ese despliegue simbólico y jurídico de diferenciación entre lo “normal” y su contrario se ejerce a partir de índices corporales, gracias a dos herramientas de la anatomopolítica: la “medicina individual” y la “administración de las colectividades” (Foucault, 2005: 170).

Para el imaginario del cuerpo de los migrantes en *Las tierras arrasadas* de Emiliano Monge, enfatizamos en la inexistencia de un poder soberano central instituido como un Estado, organizado estratificadamente de manera vertical desde el poder ejecutivo hacia sus ramificaciones subordinadas, responsables éstas últimas del ejercicio del poder disciplinario, así como de las normalizaciones, regulaciones, regímenes de control. El biopoder del narco —de la necromáquina— prescinde de sustento ideológico, jurídico y de las convenciones sociales que avalan a un Estado. Sin embargo, el ejercicio de su poder soberano es igualmente sistemático y apabullante en el ejercicio de la violencia, confrontando de *facto* el “monopolio” de la misma, propio del Estado.

¹⁰³ Achille Mbembé (2011: 10) lo enfatiza: “ha sido el ejemplo más logrado de Estado que ejerce su derecho a matar”; y citando a Enzo Traverso: “las cámaras de gas y los hornos son el punto culminante de un largo proceso de deshumanización y de industrialización de la muerte” (Mbembé, 2011: 13). Sobre la noción del capitalismo gore y necrocapitalismo, cfr. Sayak Valencia (2016).

El crimen organizado/necromáquina se apropia del derecho de “hacer morir y dejar vivir”, omitiendo todo derecho civil. Para Foucault “la vida [...] se volvió entonces la apuesta de las luchas políticas, incluso si éstas se formularon a través de afirmaciones de derecho. El ‘derecho’ a la vida, al cuerpo, a la salud” (2005: 175); en el caso de las dinámicas punitivas de la necromáquina, la vida de las víctimas es la primera moneda de cambio. Emerge así un “poder difuso”¹⁰⁴ —en tanto “no “instituido”— con el que los dirigentes *de facto* se arrojan “el derecho a decidir sobre la vida de los gobernados” en la “economía de la muerte” y se ejerce la “privatización de la violencia pública” (Membé, 2011: 99).

Usando el concepto de *necropolítica*, Mbembé (2011: 10) resalta, sobre todo, la “soberanía [...] como el derecho de matar” en condiciones específicas entre el estado de excepción y el estado de sitio, dada la nulificación, la desaparición o la omisión del Estado. Además, este “poder difuso” mbembeniano está desterritorializado;¹⁰⁵ es decir, no corresponde con las fronteras que contienen a un Estado-Nación. Sin embargo, el poder soberano del dirigente y de todos los integrantes o máquinas de ese “poder difuso”, tienen un “derecho soberano de matar [que] no está sometido a ninguna regla [...] El soberano puede matar en cualquier momento, de todas las maneras”. Ante ese desmantelamiento de las estructuras que permiten la concesión de

¹⁰⁴ Cfr. Mbembé (2011: 5).

¹⁰⁵ Mbembé se refiere a las excolonias africanas de las potencias europeas, particularmente, a aquellas inmiscuidas en espirales de violencia entre tribus, guerras civiles y grupos armados —máquinas de guerra— al mando de caciques. Y esboza sus características: “Estas máquinas se componen de facciones de hombres armados que se escinden o se fusionan según su tarea y circunstancias. Organizaciones difusas y polimorfas, las *máquinas de guerra* se caracterizan por su capacidad para la metamorfosis” (2011: 44, cursivas mías). También especifica que “la guerra no tiene lugar entre los ejércitos de dos Estados soberanos, sino entre grupos armados que actúan bajo la máscara del Estado, contra grupos armados sin Estado pero que controlan territorios bien delimitados; ambos bandos tienen como principal objetivo la población civil, que no está armada ni organizada en milicias” (Mbembé, 2011: 47).

derechos a los integrantes de una sociedad, “debemos preguntarnos qué lugar le [queda] a la vida, a la muerte y al cuerpo humano (especialmente cuando se ve herido y masacrado)” (Mbembé, 2011: 80).

No sólo desde la postura postcolonial, sino también para nuestro objeto de estudio desde el imaginario del cuerpo de las víctimas-migrantes del poder soberano difuso del narco, debemos preguntarnos cuál es la condición de esos “cuerpos sin vida [que] son rápidamente reducidos al estatus de simples esqueletos [cuya] morfología se inscribe en el registro de una generalidad indiferenciada: simples reliquias de un duelo perpetuo, corporalidades vacías, desprovistas de sentido, formas extrañas sumergidas en el estupor” (Mbembé, 2011: 49). En las secciones “El cuerpo como indicio del sujeto”, “La desubjetivación del cuerpo” y “El cuerpo nulo” regresaremos a estas “corporalidades vacías”, donde confluyen los conceptos de Primo Levi y Giorgio Agamben y los sujetos despojados de estatus legal y político arendtiano. Por lo pronto, ejemplifiquémosla con una cita sintomática —del primer testimonio dentro de la novela— de cómo los migrantes, esos “puros cuerpos asustados” se perciben ante esa dinámica:

Acercándose, entonces, las mujeres a los niños y los niños a los hombres, quienes llevan varios días andando dan comienzo al cantar de sus temores.

*Chifló alguien y unas luces se prendieron...
no podíamos ver delante...
nos pegamos unos a otros...
puros cuerpos asustados.*

Las palabras de los seres cuyos cuerpos desean ser un solo cuerpo atraviesan el espacio [...] (Monge, 2015: 13, cursivas en el original).

Por lo pronto, la biopolítica, la necropolítica y el poder soberano son fundamentales, así como la eliminación del estatus político y el despojamiento de los derechos civiles son cruciales en el proceso de desubjetivación de los sujetos y de sus cuerpos para este estudio en

torno a la narcoliteratura¹⁰⁶ de la migración. Sin embargo, necesitamos asirnos a las manifestaciones de la corporalidad.

Los índices del cuerpo

Jean-Luc Nancy (2008) asevera que la noción de cuerpo para Occidente emana de la idea mística de la comulgación: *Hoc est enim corpus meum* [Este es mi cuerpo]. Por ello, el cuerpo es una ausencia *in praesentia* (Nancy, 2008: 5) y en “ansiedad”¹⁰⁷ por ser “ese” cuerpo (crístico), sacrificado, eucarístico, cuyo peso nos ladea y nos hace caer¹⁰⁸ en una angustia.¹⁰⁹ Bajo esa lógica, el cuerpo nos ha parecido siempre ajeno y servía para nombrar lo “extraño”, que bien puede ser Dios o el Otro, sobre todo en el sentido de que los cuerpos están escondidos y siempre tienen una condición adjetiva, múltiple: “*in hospitals, cemeteries, factories, beds, and more, the body endlessly multiplied (frequently starve, beaten, murdered, restless, sometimes even laughing or dancing)*” (Nancy, 2008: 9).

De ese extrañamiento de nuestro propio cuerpo deviene su inescribibilidad (“*uninscribable*”, Nancy, 2008: 9) y su condición de externalidad (“*exscripto*”¹¹⁰). Según Nancy (2008: 17), esta condición

¹⁰⁶ William Garriot (2012) tiene una conceptualización que deriva de las posturas previas: “El cuerpo es una posesión (¿soy dueño de mi cuerpo?) narcopolítica para aludir a un modo de práctica política cuya labor es racionalizar la gobernanza a partir de los problemas asociados a las drogas ilícitas, es decir, los ‘narcóticos’”.

¹⁰⁷ “The anxiety, the desire to see, touch, and eat the body of God to be that body”, las cursivas son del original.

¹⁰⁸ Este es un juego verbal, una parodia al crepúsculo: Fall [caer]=West [poniente-Occidente].

¹⁰⁹ A la letra: “our agony stripped bare” (Nancy, 2008: 7)

¹¹⁰ Quizá los “diarios de enfermedad” —mencionados por Vigarello (2017)— confirmen esta noción, paradójicamente, pues el autor se desdobra de sí y de su cuerpo para hablar “desde afuera” de su propia enfermedad y convalecencia.

configura la ontología del cuerpo, puesto que el ser se escribe y se escribió fuera del cuerpo mediante la fórmula “ex scriptio of being”. Para Nancy (2008: 19), el cuerpo es “existencia, el acto de la existencia, Ser”. De esa manera, Ser y sentido¹¹¹ generan la arquitectura para la aprehensión de ambos, erguidos como el límite. Así, el cuerpo es borde, frontera, continente; precede y es la existencia —pues nada existe sin cuerpo, sin un lugar (Nancy, 2008: 15)—. Ergo, el cuerpo también es el lugar de la esencia. No es nunca *apropiado* (propiedad de algo) ni únicamente un Yo, sino un “sujet-en-corps” (Nancy, 2008: 29).

El filósofo francés se pregunta retóricamente: “¿qué es más común que un cuerpo?” para sugerirlo como condición unificadora de la humanidad: “Equality¹¹² is the condition of the bodies” (Nancy, 2008: 49). Sin embargo, esta premisa tiene muchos mayores alcances, pues subvierte la ideología cristiana: “If man is made in the image of God, then God has a body. He even be a body, or the eminent body of them all the body of the thought of bodies” (Nancy, 2008: 150);¹¹³ por lo tanto, el lado divino se aminora y el cuerpo se enaltece simultáneamente, pues ambos habitan el *mundus corpus*, cuyas interioridades (orgánicas) se transforman, exponen y encarnan hasta derivar en el destino inevitable de los cuerpos: el paso del Tiempo, la muerte.¹¹⁴

Bajo esa lógica, propone más de 50 *índices del cuerpo*. Tomaremos del filósofo francés esta noción de “índice”, de manera operativa, como las manifestaciones, señales, vestigios (incluyendo su matiz

¹¹¹ *Sens, sense*; son los términos originales en francés y en la traducción al inglés utilizado en la versión consultada.

¹¹² Afirmación pertinente para el ámbito filosófico, pues las acciones nazis —por poner un ejemplo ya mencionado— han demostrado lo contrario.

¹¹³ Nancy —en los índices 5 y 6— afirma que el cuerpo es inmaterial y simultáneamente una silueta, contorno, idea, donde se dibuja la forma del alma, expresión especular a la idea aristotélica: el alma es la forma de un cuerpo organizado.

¹¹⁴ Simbolizada, heterodoxamente, por el Arcano 13 del Tarot (Nancy, 2008: 160).

forense) de un cuerpo, *ergo*, de una existencia y de una esencia. Esos son los indicios del cuerpo, los cuales fungirán como los nodos alrededor de los cuales se construyen las redes semánticas y simbólicas para aprehender el imaginario del cuerpo de los migrantes o de los opresores en el objeto de estudio.

El cuerpo en la tradición literaria

El cuerpo sigue siendo el soporte de la intuición, de la memoria, del saber, del trabajo y, sobre todo, de la invención

Michel Serres

Como vehículo ideológico y como una necesidad de expresión, la literatura es una demostración de cómo el imaginario sobre el cuerpo fue ejercido, habitado y construido por los protagonistas de las historias. Así, las acciones y reflexiones de éstos muestran la evolución en la construcción ideológica respecto a la relación con su propio cuerpo, su entorno e interacciones. También funcionan como punto de convergencia o divergencia con el “espíritu del tiempo” al que corresponden.

Según David Le Breton (2018: 9-45), el cuerpo es el “vector semántico” en el que confluyen la relación interior-exterior con el mundo, la producción de significados y construcciones sociales en los distintos “escenarios colectivos”,¹¹⁵ por lo que en él se refleja el

¹¹⁵ A saber: los Otros, la religión, la política, las leyes, la identidad, el género, el trabajo, la sexualidad, etcétera. Estos escenarios de la colectividad se complementan con los “escenarios de la corporalidad” (Duch y Mélich, 2012).

imaginario social.¹¹⁶ Si a lo anterior sumamos las reflexiones transdisciplinarias sobre las percepciones del cuerpo y la identidad humana, emanada del binomio hombre-cuerpo (Le Bretón, 2018: 52) en un sujeto con una subjetividad avalada por los propios escenarios colectivos, entonces encontramos el concepto “cuerpo epistémico-simbólico”, construido para esta investigación como índice conceptual, pues “todo conduce al cuerpo como epicentro de experiencia y percepción. El cuerpo siempre es el lugar donde se diversifican los *a priori*” (Serres, 2011: 134).

El cuerpo literario —el representado en los personajes de la literatura— es un cuerpo epistémico-simbólico, potenciado por las estrategias narrativas, estilísticas y la militancia ideológica de dicho producto literario. Como una construcción cultural —“reflejo del imaginario social” (Le Breton, 2018: 44)— manifiesta otro producto cultural —la literatura— en el que son representados, simbolizados y construidos toda una gama de significados y sentidos que se inscriben y emanan de los propios índices del cuerpo. Por ello, afirmamos la relación directa del cuerpo epistémico-simbólico literario con el imaginario social y como indicio de la poética de cada autor, movimiento y época.¹¹⁷

De esa manera, realizaremos un breve trayecto histórico para delinear las concepciones y tópicos comunes con los que la literatura ha

¹¹⁶ Entendemos “imaginario” social como una construcción socio-histórica y un trayecto (Durand, 2000: 44) en el que confluyen la herencia sociopolítica (ideologías, normas, convenciones e instituciones), el conjunto de imágenes, representaciones, símbolos, mitologías (Durand, 1993: 26) y las dinámicas del pensamiento, que son evocadas como emblemas, metáforas y regímenes en los que se reflejan los temores, las pulsiones y los gestos posturales (Durand, 2000), en las condiciones *normales* de pensamiento y en las patológicas.

¹¹⁷ Durand habla incluso de una “cuencia semántica”, en la que una época —o el espíritu del tiempo de dicho lapso— dimana imágenes, metáforas, arquetipos, relatos y/o ideologías producidas por la interpretación de un mito (o de un personaje específico de ese mito) desde esa misma época, valga la redundancia (Durand, 2003).

reflejado los cuerpos epistémico-simbólicos y los imaginarios sociales en obras específicas, a partir de casos sintomáticos esenciales para esclarecer el enfoque con el que se estudiará el objeto de estudio. Ello nos servirá para delimitar qué cuerpos están presentes en la historia de la literatura, sus niveles de incidencia e importancia, para enfocarnos luego en los directamente relacionados con nuestro objeto de estudio.

Asimismo, se revisará el tópico del cuerpo para el castigo y el tormento desde la *Divina Comedia* de Dante Alighieri y su relación con el infierno, dada su importancia en el contexto de la migración¹¹⁸ y de *Las tierras arrasadas*, su persistencia como cita textual, así como por su implicación intertextual dentro de la diégesis de la novela. En correspondencia con “El cuerpo en la tradición filosófica”, se revisará la explotación del cuerpo instrumental para el hombre soberano a partir del Marqués de Sade. Finalmente, examinaremos la *Trilogía de Auschwitz* de Primo Levi, cuyas ideas sobre la pérdida de estatus legal y la desobjetivación serán retomadas en las secciones posteriores, a partir de Giorgio Agamben y Michel Wieviorka.

Breve trayecto histórico del cuerpo en la literatura

La mitología es la primera fuente de la literatura, desde las cosmogonías hasta las actualizaciones, reinenciones o reinterpretaciones¹¹⁹

¹¹⁸ Sobre este tópico habrá también una revisión conceptual y referencial en la sección “El infierno”.

¹¹⁹ Ponemos como casos sintomáticos y excelsos: *Fuegos* de Marguerite Yourcenar, *Penélope y las doce criadas* de Margaret Atwood, *Así que Usted comprenderá* de Claudio Magris o las obras de Roberto Calasso (*Ka* y *Las bodas de Cadmo y Harmonía*). También hay una moda comercial de novelas sobre esas reinterpretaciones (como *Circe* y *Aquiles* de Madeleine Miller). Sin embargo, la historia de la literatura está llena de ellas, con la *Metamorfosis* de Ovidio a la cabeza.

de dichas historias y/o personajes, pues en las “altas construcciones del imaginario, la mitología [es] el perfeccionamiento ejemplar de la génesis del símbolo” (Durand, 1993: 26). La presencia de los dioses como protagonistas tiene sus orígenes en el primer libro de la Humanidad, el *Poema de Gilgamesh*; pero se mantiene hoy por hoy, concediendo un capital simbólico muy especial a la palabra impresa.¹²⁰ Roberto Calasso (2001: 11) ha señalado que “los dioses son huéspedes huidizos de la literatura”, frase que evoca el halo místico de la inspiración. Así, la fijación en un soporte físico —frente al predominio de la oralidad— convirtió a la literatura en un depósito de historias del orden sacro,¹²¹ con sus respectivas dinámicas y travesías, sin excluir sus posibilidades de entretenimiento. Además, por ser las primeras manifestaciones literarias son fundacionales¹²² para la literatura. Es ahí donde se construye el primer imaginario del cuerpo.

Desde esta postura, la corporalidad relaciona por oposición el cuerpo de los dioses y los semidioses con los del ciudadano común, pues en los de los primeros confluye lo sagrado y lo humano, ya sea como un indicativo de los designios y/o potestades divinas establecidos como normativas conductuales, susceptibles de castigo,

¹²⁰ Confirmado por la importancia de los libros sagrados —Biblia, Torá, Corán—, las Sagradas Escrituras. Pero también recuerda la leyenda —según Jas Reuter (1985)— del impresor Johan Faust, quien imprimió una Biblia en un tiempo imprevisto para el siglo XVI, gracias a métodos mecánicos ignorados en su contexto. Esta leyenda provocaría las versiones literarias del pacto con el Diablo —Marlowe, Goethe, Mann y su compositor Adrian Leverkühn— y sus versiones fílmicas —Murnau, Szabo y Svankmajer— o musicales —Wagner, Berlioz, Liszt—, sin contar las parodias.

¹²¹ En este sentido, se pueden incluir el *Popol Uuh*, el *Chilam Balam*, el *Cantar de los Nibelungos* y muchos más.

¹²² Pensemos en la obra homérica, las tragedias griegas y la *Eneida*, por citar ejemplos occidentales sintomáticos. También señalamos la fusión del antiguo carácter lírico y musical con el narrativo, antes de que la evolución de la sociedad y de los modos de consumo de los productos culturales los segmentara con especificidades muy particulares (a partir de la revolución industrial).

emulación o expiación de los espectadores-lectores en la catarsis, dado el carácter performativo teatral o lírico, como señaló Aristóteles (1996). A pesar de las semejanzas físicas, los primeros protagonistas “civiles” eran de condición aristocrática o de éxito militar, características cercanas a las divinidades. Esta corporalidad sirvió de paradigma para perfilar las características físicas con las que habría de construirse el cuerpo de los héroes,¹²³ cuya ejemplaridad¹²⁴ persiste en nuestros días, particularmente en la cultura popular y la cultura de masas.

Dadas las características físicas prototípicas de este cuerpo de los héroes y su alto contenido político (desde el ámbito militar, específicamente), puede intuirse una ascendencia instrumental de la “normalidad” saludable avalada por las disciplinas. Aquí, también cabe la ejemplaridad del deporte, como otra forma de instrucción y educación del cuerpo,¹²⁵ en concordancia con las disciplinas militares, cuya evocación es insoslayable en las *Olimpicas* de Píndaro

¹²³ La grandeza de los héroes se confirmará en los Cantares de Gesta, particularmente aquellos cuyos protagonistas carecen de ascendencia divina o vinculada con la nigromancia (como algunos del Ciclo Artúrico o la literatura caballeresca, como el *Amadís de Gaula*, o las variantes del *Orlando*), cuya mayor parodia es *El Quijote*. El Romanticismo dará una nueva fuerza sociopolítica (*Ivanhoe* de Walter Scott o *Guillermo Tell* de Friedrich Schiller), casi libertaria, incluso con la paradigmática muerte en batalla de Lord Byron, rengo de nacimiento, al defender a Grecia del imperio turco-otomano. O en el espíritu ejemplar de Quasimodo de Víctor Hugo. Con el siglo xx y la cultura de masas el cuerpo del héroe se diversificó, sin perder su carácter estereotípico: fuerza, velocidad, elusión del cansancio, belleza al estilo grecolatino, etcétera, para asentarse en la cultura de masas (los superhéroes).

¹²⁴ Ese cuerpo perfecto se amalgama con el cuerpo *fit* al que Robert Redeker (2014) aborrece por su vacío ontológico.

¹²⁵ La pedagogía platónica de los aristócratas en el gimnasio, pero también esbozado por Vigarello (2017) en los liceos franceses del siglo xix, en pro del Estado sano platónico y justamente en el sentido de la determinación política de la concesión de derechos a cuerpos emblemáticos por alguna característica (como los arios), cuya manifestación más evidente fueron las togas y las coronas.

(1984). Michel Serres (2011: 55) ha señalado que el “entrenamiento que lleva al corazón a aguantar la maratón o forma los músculos para soportar pesas demasiado cargadas negocia sus posibilidades hasta la vecindad de la muerte; lo mismo hacen el accidente y la enfermedad”. A pesar de referirse al senderismo como una forma de ejercicio mental, esta aseveración implica a los cuerpos exigidos en las sociedades militares, cuyos prototipos literarios son los héroes míticos.

La corporalidad canónica se trasladó de los temas cosmogónicos y fundacionales de las ciudades y/o linajes a las derivaciones de las relaciones entre dioses y humanos.¹²⁶ En este ámbito, la corporalidad se liga a la de los reinos animal, vegetal o mineral. Resaltamos que las hibridaciones derivadas de estos relatos han funcionado de manera ambigua. En primera instancia, “de un modo real o encubierto el cuerpo animal es con frecuencia el vehículo de transmisión de cualidades o virtudes de potencias divinas en la vida de los hombres. El cuerpo animal en las fábulas¹²⁷ es el apólogo de la vida humana, funciona como retrato o caricatura” (Serres, 2011: 10). En segundo término, la animalidad se contrapone con las cualidades emocionales, espirituales y racionales que hacen del *homo sapiens* una especie distinta, con ventajas en la socialización, estratificación del trabajo,

¹²⁶ Sobresale la obra sintomática: *Metamorfosis* de Ovidio, aunque es muy evidente su sentido propagandístico en aras de confirmar los “divinidad” de Augusto y César (Ovidio, 2007: 788-793) en la línea genealógica que va de Venus a Eneas a César, incluyendo a Diomedes (*La Iliada*). El alcance de la relación entre los reinos adquiere nueva importancia y pertinencia con la conclusión científica de la conciencia en animales no humanos —pulpos—, como advierte la Declaración de Cambridge sobre la Conciencia de 2012.

¹²⁷ Quizá el ejemplo más moderno es la *Rebelión en la granja* de George Orwell o la novela gráfica sobre el holocausto *Mauss* de Art Spiegelman, ganadora del premio Pulitzer.

alcance y persistencia en el tiempo gracias al lenguaje y a la memoria,¹²⁸ incluso en la sexualidad lúdica, el erotismo.¹²⁹

Justo como en las fábulas, esta corporalidad no humana es metonímica de la humanidad, al igual que ha sido —en sentido inverso— la robotización del cuerpo en la ciencia ficción del siglo xx y su consiguiente relato —desde lo distópico—: la hibridación de la tecnología con la vida humana.¹³⁰ Si bien las estéticas cyborgs, transhumanas y posthumanas siguen en proceso de construcción con pasos sumamente fuertes,¹³¹ ya “durante la Ilustración [apareció] la idea de que el hombre podía reinventarse, que ya no estaba sujeto a pasar su vida entera condenado a arrastrar las condiciones en que nació” (Yehya, 2012). Desde esa postura, la creación de un humano (o la humanidad misma) a partir de la “Naturaleza” o de la nada, no era nuevo.¹³² Mary Shelley cimentó el camino de la ciencia ficción con una historia gótica

¹²⁸ Valga el énfasis —con palabras de Mircea Eliade (2008: 50)— “la memoria colectiva es ahistórica” y proclive a la repetición de prototipos y la construcción de arquetipos, pero también en la construcción de la Historia, el arte, las estrategias para domesticar la Naturaleza hasta las meramente instrumentales: edificaciones y los libros, como bien señala Borges en “La muralla y los libros”.

¹²⁹ La biosociología ha demostrado ese error, pues los delfines, los chimpancés y los bonobos disfrutaban el erotismo y autoerotismo; incluso éstos últimos intuyen la empatía.

¹³⁰ Desde el centinela de Arthur Charles Clarke hasta *Cancroregina* de Tommaso Landolfi.

¹³¹ Baste pensar en el impacto de la obra de Donna Haraway o en casos como el de Neil Harbisson, reconocido legalmente en 2004 con su pasaporte británico mostrando en su imagen una antena, es decir, avalando su condición civil cyborg, su estatus político. Falta aún por conocer las consecuencias del boom de chat GPT, detonada en 2023, y sus creaciones verbales.

¹³² Los ejemplos son vastos: desde Enkidú del *Poema de Gilgamesh*, el Adán bíblico, los hombre de lodo o de madera del *Popol Uuh*, la Galatea de Pígmaloón (Ovidio, 2007), para seguir con unos más “civiles”, como los muñecos (Pinocho de Collodi, los del Cascanueces de Ernst Amadeus Hoffman, Las Hortencias de Felisberto Hernández, y los provenientes de la cultura de masas: *De cartón piedra* de Serrat o la película *Me enamoré de un maniquí*, dirigida por Michael Gottlieb).

que puso en el imaginario un cuerpo engendrado por la ciencia. En contraste con los muertos revividos —como el Lázaro bíblico o los *nosferatus*—, *Frankenstein* inauguró una nueva corporalidad, una nueva identidad y un nuevo sujeto, creado a partir de retazos de cadáveres, exhumados en el cementerio (Shelley, 2007: 163) y revitalizados por la electricidad.¹³³

La corporalidad funciona de manera dinámica (como metonimia, sinécdoque, ironía y metáfora) de las características humanas (emocionales, espirituales, racionales). Quizá por eso parece que en la literatura no desaparece ese afán docente,¹³⁴ irónico, subversivo o como ejercicio imaginario y estilístico respecto a las posibilidades de un futuro,¹³⁵ ya desde las doctrinas morales correspondientes a cada época y sociedad o desde la postura del vacío ideológico, ontológico o directamente desde el absurdo, como algunos relatos de Kafka. También fungió como una normalización discursiva de lo “uniforme” —Occidental, casi europeizante, como lo fueron los

¹³³ Los estudios en un cuerpo muerto por Galván (Shelley, 2007: 64) fueron la consecuencia lógica de los estudios de Thomas Willis, uno de los primeros médicos que investigó el sistema nervioso humano, cuyos experimentos se hicieron en “cadáveres de personas recién fallecidas, [donde] los doctores descubrieron que los ganglios de los seres humanos continuaban respondiendo como las fibras nerviosas de las ranas, incluso después de que el alma hubiera abandonado presuntamente el cuerpo para reunirse con su Hacedor” (Sennett, 1997: 278). Según Sennett, Willis se inspiró en los descubrimientos del sistema circulatorio realizado por William Harvey, así como el circuito recorrido por los espíritus sutiles de Descartes, que mencionamos en la sección “El cuerpo en la tradición filosófica”. No podemos olvidar, sobre todo, que estos avances científicos se realizaron en contra de la prohibición de tocar a los muertos y la política de marginar a los cementerios de los lugares concurridos de las ciudades.

¹³⁴ *Docere* es el término utilizado por Horacio, y una muestra en lengua española es el *Libro del buen amor*.

¹³⁵ El escritor y crítico de la cultura Jorge Carrión le llama ficción especulativa, para diferenciarse de la ciencia ficción, en tanto esboza situaciones límite mediante ejercicios imaginativos con avances científicos ya existentes, o sea, no prospectivos desde la ciencia misma.

bestiarios medievales—¹³⁶ hasta la ruptura con las estéticas y estilos clasicistas.

Por ello, el cuerpo es un índice social,¹³⁷ respecto a las normas que acata o que quebranta. En ese sentido y de manera indicativa, la literatura utiliza la ironía y la subversión o la confirmación de esa normativa planteada en la estratificación social, ya sea de manera frontal o carnavalesca respecto a las posturas sociales y/o políticas específicas o con juicios particulares respecto al *status quo*. La obra de Rabelais es demostrativa de la subversión del orden social desde los cuerpos, como señaló Mijaíl Bajtín (2005: 179):

las leyes, las prohibiciones y limitaciones que determinan el curso y el orden de la vida normal se cancelan durante el carnaval [...] se suprimen las jerarquías y las formas de miedo, etiqueta, etcétera, relacionadas con ellas; es decir, se elimina todo lo determinado por la desigualdad social y por cualquier otra desigualdad [y hace que] los hombres, divididos en la vida cotidiana por las insalvables barreras jerárquicas, entran en contacto libre, familiar en la plaza del carnaval [...].

Dentro de estas jerarquías y orden de la vida hay una larga lista de subversiones a la normatividad respecto a los cuerpos, en el sentido de la biopolítica foucaultiana. En esa lista están incluidas las oposiciones a la “normalidad”, por ejemplo, desde las disciplinas médicas—: la locura y las diferentes enfermedades mentales, los excesos del alcoholismo y la enfermedad, las drogas con sus estados alterados y el sexo; desde la confluencia y divergencia entre la política, la sociología

¹³⁶ En este sentido, la literatura contravino la simetría y el equilibrio grecolatino sólo hasta el advenimiento del romanticismo, con personajes extremadamente carismáticos por su sustrato simbólico: Quasimodo, Drácula, Mr. Hyde. La teratología ya lo ha señalado: “Los monstruos son necesarios. Son la mejor forma de estudiarnos a nosotros mismos” (Saint Hilaire, citado en Shelley, 2007: 95).

¹³⁷ La política nazi es uno de los ejemplos más extremos.

y la economía: el trabajo, el descanso, el delito, la guerra y la violencia; desde los estudios sobre identidad: los feminismos y la crisis respecto a las concepciones de los géneros.

De manera puntual, el tema de la migración en la literatura tiene varias vertientes en torno al cuerpo como vector semántico. En primera instancia está el tópico del viaje como recorrido vital y simbólico, en el cual el cuerpo de los protagonistas —simultáneamente con el espíritu, personalidad y emociones— se transforman, cuyos resultados son la vejez, la experiencia y las cicatrices. La migración no existe como concepto sino hasta el siglo xx, una vez que las fronteras político-administrativas de los territorios se consolidan dentro del sistema económico capitalista y neoliberal. Si bien los fenómenos migratorios son intrínsecamente parte de la literatura cuyas dinámicas se concentran en el viaje, no tienen las implicaciones políticas sintomáticas de esta última época de la humanidad.¹³⁸

Después de esta esquemática síntesis, aseveramos al cuerpo epistémico-simbólico como un “vector” semántico, simbólico, político, cuya construcción y desarrollo —literariamente hablando— refleja el imaginario social y los escenarios colectivos. El cuerpo no es inequívocamente la reificación o “ilusión fetichista”¹³⁹ (Žižek, 1992: 59) de una ideología, mucho menos del sujeto o del espíritu, sino la

¹³⁸ Debemos puntualizar las diferencias respecto al exilio, la persecución y la huida (dentro de las diégesis, no en la biografía de los autores, aunque sean inseparables). La primera por disidencia política, la segunda y la tercera más en términos personales e íntimos. La migración conjuga las anteriores y sumas las urgencias económicas o de desplazamiento por violencia, como lo es en México (trayecto México-Estados Unidos, específicamente), en *La frontera de cristal* de Carlos Fuentes, en *Mapping* de Óscar David López, *Del otro lado* de Heriberto Yépez, por citar ejemplos sintomáticos. La literatura chicana, como la poesía de Gloria Anzaldúa y la de Alurista, se enfoca en la identidad de esos migrantes para reflexionar en la identidad de los México-americanos en los estados fronterizos (California y Texas, en específico).

¹³⁹ Cfr.: “la ilusión no está en el saber, está ya del lado de la realidad, de lo que la gente hace” (Žižek, 1992: 61).

condición *sine qua non* de toda existencia. El cuerpo no funciona con el proceso de fetichización, como el proceso conceptualizado por el marxismo respecto a la riqueza (cfr. Žižek, 1992: 58-59), sino como la exigencia necesaria¹⁴⁰ para la existencia. El cuerpo, como señaló Jean Luc Nancy, precede la esencia, en tanto condición humana, en tanto subjetividad. Y en la literatura se refleja como la reproducción especular de ese cuerpo epistémico-simbólico de un momento histórico específico, según la obra que lo contenga.

El cuerpo como centro del castigo. El infierno y Dante

En *Las tierras arrasadas* de Emiliano Monge existe un ejercicio intertextual¹⁴¹ y estilístico en el que se citan fragmentos de la *Divina comedia* de Dante y testimonios de migrantes dentro de la diégesis. Por ello y por la constante presencia del estereotipo¹⁴² del infierno, vale la pena reflexionar en el papel del infierno dantesco en la construcción del cuerpo como el centro punitivo.

¹⁴⁰ Incluso la literatura cuyos personajes implican fantasmas o presencias supraterráneas o esotéricas necesitan una manifestación o indicio corporal propio o de otros personajes en el mundo “real” de la diégesis para su desarrollo.

¹⁴¹ Entendemos la intertextualidad como la presencia de un texto en otro, en una relación de dinámica de influencia, tradición, referencia, parodia o diálogo estético (convergentes o divergentes). Supera la mera influencia (Kristeva, 1997: 2; Barthes, 1973), pues construye “un texto [que] es un tejido nuevo de citas pretéritas [como] trozos de código, fórmulas, modelos rítmicos, fragmentos de lenguas sociales” que confirma una socialidad del mismo texto (Barthes, citado en Guillen, 2015: 289; cfr. Barthes, 1973). Esta socialidad es la correlación en la hipertextualidad de dos textos (de un hipertexto con un hipotexto previo), según Genette (1989: 14). Borges (2021: 405) lo intuyó bien: “[el libro] es una relación, es un eje de innumerables relaciones”.

¹⁴² Sobre ello volveremos en la sección “El infierno”.

El arquetipo del inframundo¹⁴³ ya existía en la *imago mundi* de las civilizaciones arcaicas, incluso en algunas estaba ubicado justo debajo del eje del mundo (*axis mundi*), que bien podía ser una *montaña* o un árbol sagrado. Esas *imago mundi* son replicadas en las ciudades, a partir de sus prototipos divinos (Eliade, 2008: 17-19, 24) tanto en el infra como en el supra mundo. Sin embargo, la fijación de un inframundo —infierno— de carácter nítida y exclusivamente punitivo se consolidó en el imaginario gracias a la primera parte de la *Divina comedia* de Dante Alighieri.

Incluso la forma de esta catábasis es la de una montaña invertida, un *axis mundi* descendente, en la que se localizan, jerarquizan y ejemplifican los tormentos que sólo estaban sugeridos en la Biblia. Subrayamos la paradoja de la necesidad de un “cuerpo eterno” para castigar los errores y pecados del espíritu entre las llamas¹⁴⁴ dominadas por Satán. Este cuerpo eterno se contrapone a la concepción del cuerpo efímero, continente del alma eterna; y puede purificarse en el purgatorio —de tal forma que se convierte en la condición necesaria para sublimar el alma pecadora—. O, por el contrario, arder eternamente en el infierno¹⁴⁵ por toda la eternidad, con suplicios específicos y categorizados. La trascendencia del infierno dantesco es tal que toda referencia a dolor, castigo, tortura, atrocidad, violencia

¹⁴³ Nos basamos en los estudios de Mircea Eliade, particularmente en *Lo sagrado y lo profano*, *El mito del eterno retorno* y en *Herrereros y alquimistas*. James Hillman (1979 y 2004) lo estudia con mayor profundidad.

¹⁴⁴ Eliade (2008: 73-79) les llama “los señores del fuego”, e incluyen en una condición de “iniciados” lo mismo a herreros, alquimistas, héroes y demiurgos. En *Las tierras arrasadas*, estos dueños del fuego son los aniquiladores totales en el sitio de exterminio, denominado El Infierno.

¹⁴⁵ El lugar donde se renuncia a la esperanza, el “lugar eterno donde oirás desesperado griterío, y verás a las almas que de antiguo están padeciendo, con qué ansia pide cada cual una segunda muerte” (Alighieri, 1981: 7).

extrema y desesperanza es referida por antonomasia con el apelativo “infierno”.¹⁴⁶

En una nota al final de *Las tierras arrasadas*, Emiliano Monge señala la presencia de citas textuales dantescas y de testimonios reales de migrantes (diferenciadas tipográficamente con cursivas y, a veces, en margen distinto), que replicamos y enfatizamos aquí dada su importancia para este estudio:

Todas las cursivas que aparecen en esta novela pertenecen a la *Divina comedia* o son citas tomadas de diversos testimonios de migrantes centroamericanos, a su paso por México, en busca de los Estados Unidos de América. El autor agradece, en este sentido, el trabajo realizado y la información facilitada por la Comisión Nacional de los Derechos Humanos, la Comisión Interamericana de Derechos Humanos, Amnistía Internacional, Albergue Hermanos en el Camino, Las Patronas, Casa del Migrante, Sin Fronteras y Casa del Menor Migrante (Monge, 2015: 342).

Así, la relación entre el viaje de los migrantes implica, real y simbólica, una catábasis en la que los migrantes están condenados al dolor, la atrocidad y la violenta tortura del cuerpo, sin remedio ni esperanza, por lo que sus cuerpos epistémico-simbólicos coinciden en la realidad y en sendas diégesis.

¹⁴⁶ El término se convierte en uno de los estereotipos por antonomasia (cfr. sección “El infierno”) y refiere la violencia explícita y superlativa, que igual puede implicar una guerra o los propios campos de concentración (Levi, 2018: 41, 42, 50, 500), que al tránsito de los migrantes por México, en general y específicamente respecto a nuestro objeto de estudio (Gálvez, 2019; Hanaí, 2019 y Perassi, 2019b); o la situación de violencia implantada en una población, incluyendo las narcofosas (Turati, 2023).

El cuerpo como víctima del poder soberano. El Marqués de Sade

A partir de las conclusiones previas sobre hombre y el poder soberano en el inciso previo, la obra del Marqués de Sade nos permite ejemplificar la convergencia entre el pensamiento filosófico y la muestra especular de ese imaginario bio y necropolítico en la literatura. En *Los 120 días de Sodoma* presenciamos esa “teología del Ser Supremo en maldad”¹⁴⁷ (Bataille, 1977: 88) con la que los cuatro aristócratas comandados por el duque Blangis despliegan todo un catálogo de violencia y horror, con afanes eróticos y de sometimiento, que a su vez denota una ilimitada soberanía sobre los cuerpos de los súbditos. Todos los ejecutores del espectáculo solicitado por estos aristócratas, estratificados en un orden social jerárquico, son despojados de su libertad de decisión y subordinados a las órdenes de los libertinos a costa de su vida. Este orden laboral esclavista coincide con la desobjetivación del sujeto que abole la pertenencia de su propio cuerpo epistémico-simbólico.

Es emblemático que las obras más influyentes del Marqués de Sade (*Justine o los infortunios de la virtud* y *Los 120 días de Sodoma*) fueron escritas en La Bastilla, justamente en la cárcel cuya capitulación habría de generar la Revolución Francesa que a la postre cimentaría los Derechos Humanos, justamente los que conceden el derecho a la vida y a la igualdad. Estos derechos son negados justamente en los personajes no aristocráticos de la obra sadiana: “el lenguaje de los *Ciento veinte* [sic] *días* es el universo lento, que *degrada* con golpe certero, que martiriza y destruye la totalidad de los seres a los que dio vida”. (Bataille, 1977: 97, cursivas mías). A ello se suman las justificaciones filosóficas (y aristocráticas) con las que se avala la maldad, encarnada en la negación de la libertad del sujeto al que se

¹⁴⁷ Dice Blangis: “el que se entrega al mal por el mal mismo, no actúa por debilidad, sino por fuerza” (Sade, 2003: 17). De nuevo la mistificación del mal.

violenta, viola y martiriza, como podemos encontrar en *Los 120 días de Sodoma*, es decir, hay una defensa de esos derechos y de la maldad misma, como un orden por encima del raciocinio.

Fuera de la normalidad avalada por la disciplina médica de su momento, Sade (2004: 43) fue encerrado en el manicomio de Charenton. Bataille señala que su afán destructivo (casi ontológico¹⁴⁸) terminó por destruirlo. De cualquier forma, el poder soberano del libertino Banglis desaparece la autonomía de los súbditos, los desubjetiva y, con ello, se apropia de sus cuerpos, convertidos por ese necropoder en instrumentos de sus dinámicas criminales y extremadamente violentas para conseguir el placer sádico-erótico. Ese poder es reproducido por los “capos” que comercian y se apropian de los migrantes en nuestro objeto de estudio: *Las tierras arrasadas* de Emiliano Monge. Sin prioridades eróticas, pero sí con esa soberanía.

El cuerpo despojado de condición humana. Trilogía de Auschwitz, Primo Levi

La experiencia en los campos de concentración llevó al límite la violencia en la historia de la humanidad y se elevó la sofisticación jurídica y operativa para la ejecución y realización de las políticas de aniquilamiento en contra de aquellos sujetos que fueron despojados de su estatus legal, o sea, condición civil y de su condición humana, como reseñamos a partir de Arendt. El holocausto se convirtió en la mayor expresión de sistematización de la bio y necropolítica, cuyo corolario de crueldad no tiene parangón.

¹⁴⁸ Para Bataille (1977: 97-98), el individuo sadiano se libera del orden finito, porque “posee un medio para escapar a esos diversos límites: la destrucción de un ser semejante a nosotros [...] La violencia sufrida por nuestro semejante se sustrae al orden de las cosas finitas, eventualmente útiles: le devuelve la inmensidad”.

En la historia de la literatura el lúcido retrato realizado por Primo Levi de su experiencia en los *Lager*,¹⁴⁹ publicado en 1947 bajo el título de *Si esto es un hombre*, expuso el testimonio de una situación tremenda respecto a la deshumanización de los presos. A partir de su narración —y de las posteriores partes de la trilogía de Auschwitz: *La tregua* y *Los hundidos y los salvados*— se exhibió la mecánica de la violencia dentro de los *Lager* y las dinámicas con las que se esbozó el despojamiento de la identidad de los prisioneros *in situ*, esto es, la praxis militar (casi industrializada) coronó las políticas públicas y las acciones jurídicas previas¹⁵⁰ en las que la condición de ciudadano fue despojada a los segregados (judíos, enfermos, homosexuales, gitanos, negros y eslavos). En *Si esto es un hombre* y en *Los hundidos y los salvados* se especifica la forma en que los nazis —y algunos judíos (Levi, 2018: 483, 540)— eliminan la condición humana en un sujeto, reduciéndolo a un cuerpo nulo,¹⁵¹ desubjetivado (Levi, 2018: 502).

¹⁴⁹ Aquí resaltamos lo señalado anteriormente, los lugares en que se han encontrado los cadáveres de los migrantes en México han empezado a denominarse significativamente “sitios de exterminio”, como se mencionó en la nota a pie de la página 75.

¹⁵⁰ En las palabras de Levi (2018: 535-536): “la desnutrición, la expoliación y los demás daños físicos que tan fáciles son de provocar y en los cuales los nazis eran maestros, son rápidamente destructores, y antes de destruir paralizan; tanto más cuanto que están precedidos por años de segregación, humillaciones, malos tratos, migraciones forzadas, ruptura de lazos familiares y pérdida de contacto con el resto del mundo”.

¹⁵¹ Las diferentes alusiones a los prisioneros del campo de concentración utilizadas por Primo Levi (2018) en su descripción son: masa informe (37, 40, 121), bestia (64, 68, 105), máquina (76), mercancía (35), hombre vacío (48), fantasmas (47), muertos vivos (53) rebaño abyecto (186), andrajos (611). Otros no son frases subjetivas o adjetivas, sino alusiones a: que no piensan ni quieren (76), muertos vivos (53), ya no poseen su cuerpo (59), esclavos y personas sin nombre (65,66), sin personalidad (80), con una humanidad sepultada (156), esqueleto político y moral (501), extinguir la dignidad (502), vida nula (432), infrahumanos (512), objetos (578). Todas ellas eluden el nombre del preso y lo denigran a una desubjetivación que más adelante conceptualizaremos como “cuerpo nulo”. También refiere apelativos como “masa amorfa” en otros textos (Levi, 2015: 41).

Entendiendo que la *Trilogía de Auschwitz* corresponde más con el ámbito de la No Ficción, por lo que permite una interpretación histórica testimonial, ese procedimiento —según Levi (2018)— se realiza para desubjetivar a los prisioneros: sustituir su nombre (e identidad) con un tatuaje de su número de inventario, desaparecer las costumbres cotidianas en las que se reconocía, despojarle de zapatos, cucharas y objetos limpieza personal —bestializarlos—, orillarlos al hambre permanente, despojarle de pertenencias a los cadáveres —incluyendo los dientes—, despojar de “entierro”¹⁵² al cadáver para utilizar sus restos para llenar zanjas, caminos (como fertilizantes, aislantes o relleno). Ese “uso impío” se confronta directamente con la disposición biopolítica, higiénica y sagrada de la sepultación de los cadáveres, junto con la prohibición a tocarlos, como vimos previamente; aunque también impide recordar la existencia de dicho sujeto. Además, en la argamasa de los distintos idiomas hablados por todos los prisioneros —provenientes de distintas partes de Europa—, también la palabra les era negada. Y con ello un elemento humano vital: “el uso de la palabra para comunicar el pensamiento, ese mecanismo necesario y suficiente para que el hombre sea hombre, había caído en desuso. Era una señal: [...] no éramos ya hombres” (Levi, 2018: 549).

Levi subraya la prioridad de deshumanizar, desubjetivar al enemigo para eliminarlo más fácilmente: “antes de morir, la víctima debe ser degradada, para que el matador sienta menos el peso de la culpa. Es una explicación que no está desprovista de lógica, pero que clama al cielo: es la única utilidad de la violencia inútil” (Levi, 2018: 580). Lo anterior, debido a que “para vivir es necesaria una identidad, es decir, una dignidad [condición humana], quien pierde la una pierde también la otra, muere espiritualmente, privado de defensas, está expuesto también a la muerte física” (Levi, 2018: 582). Esta “violencia inútil es especular a la “banalidad del mal”. Si como dice Adrián Cangi

¹⁵² Sobre esto volveremos en el capítulo 2.

(Serres, 2011: 139), el cuerpo “es la forma expresiva del espíritu”, “tejido viviente en el que anidan la percepción y la afección”, la extrema violencia contra los presos no puede sino arrebatarse la condición humana: desobjetivar ese cuerpo humano. Todo individuo sin subjetividad ni identidad ante los ámbitos jurídicos, políticos, sociales y religiosos es un cuerpo desobjetivado.

Si “el cuerpo siempre ha estado en crisis” (Cangi, 2011: 144), también podríamos pensar que ha sido nulificado, debido a la degradación del sujeto por las células de poder autoritario de la necropolítica, que en el caso de *Las tierras arrasadas* son las del crimen organizado. En el objeto de estudio tenemos dos dinámicas corporales muy marcadas.

En primera instancia están los migrantes, despojados de su cuerpo y de su identidad —desobjetivados— al grado del anonimato, la bestialidad y la nulificación. Esta dinámica está muy vinculada con la sumisión y la abyección específica de los cuerpos castigados con el tormento por la persistencia de las citas dantescas y por los testimonios de migrantes dentro de la diégesis, las cuales funcionan como un coro trágico respecto a la voz predominante del narrador. También por la sumisión implícita de dichos migrantes ante sus captores, particularmente indefensos ante el poder ejercido por sus victimarios. Ambos, pueden entenderse en el contexto de un sitio de exterminio o de un proceso de exterminio realizado por los victimarios.

En sentido contrario, los victimarios corren el riesgo constante de convertirse en cualquier momento a su vez en oprimidos y víctimas de ese orden autoritario. Particularmente, en *Las tierras arrasadas* de Emiliano Monge presenciamos la persistencia de distintos grupos de personajes que entran y salen de las fronteras de esta división de empoderamiento, con la prerrogativa de huir de los mismos. Sobre ello volveremos más adelante.

El cuerpo como indicio del sujeto

El cuerpo es condición para la existencia, también para el desenvolvimiento humano del sujeto.¹⁵³ El cuerpo es el vector semántico donde se encarna y engarzan esa red de imaginarios sociales y el entramado de *sentido*, significados y simbolismos de los escenarios colectivos y de la corporalidad¹⁵⁴ —sociales, culturales, filosóficos, religiosos, económicos y políticos—, así como su “relacionalidad” (Duch y Mélich, 2012: 21). A esa condición la denominamos cuerpo epistémico-simbólico, sin el cual no existe la posibilidad de un sujeto, pues lo enmarca en la escala de valores, cualidades y diferenciaciones de la interacción humana en nodos representacionales. Entendemos *sentido* como la confluencia sincrónica y en retrospectiva de todo el conjunto de conocimientos, significados, simbolismos, discursos, interpretaciones, así como a las implicaciones de los anteriores, que confluyen en el cuerpo, índice primigenio para la interacción. Recogemos el término *episteme* en congruencia con la noción foucaultiana relativa a las condiciones históricas y la prevalencia de discursos imperantes que “autorizan” y “establecen” la relación de “entre las palabras, las cosas y su orden” (Foucault, 1990: 304); y el término *simbólico* para las representaciones de los sentidos, las trasposiciones de estos, así como los “enjambres de imágenes” (Durand, 2006). Para la presente investigación, el *cuerpo epistémico-simbólico* incluye

¹⁵³ Judith Butler (2002: 28-29) habla de una *metafísica del sujeto*, en la que un “sujeto iniciador y voluntario” personifica “el discurso, el lenguaje y lo social”, cimentados en la materialidad de los cuerpos para la configuración y producción de sentido y simbolización. En nuestro caso, el sujeto se convierte en una condición en crisis.

¹⁵⁴ Le Breton (2018) les llama “escenarios colectivos”. Lluís Duch y Joan-Carles Mélich (2012) le llaman “escenarios de la corporalidad” a estas redes que permiten las acciones de “actores/actrices” —sujetos— con diversas escenografías (ontológica, política, económica, etcétera). El primero lo hace respecto a la relacionalidad del individuo con los ámbitos colectivos; los segundos sobre la presencia del cuerpo en el mundo, no necesariamente en un contexto social humano.

las construcciones literarias (como señalamos en la sección “El cuerpo en la tradición literaria”).

A partir del *cuerpo epistémico-simbólico* y en correspondencia directa con éste, *definimos* el término *sujeto* como la personificación inscrita en una corporalidad mediante el entramado de sentido de los escenarios colectivos y de la corporalidad que le conceden —en interrelación con otros sujetos— una condición humana, jurídica y social, avalando dicha condición. Esta personificación es delimitada y construida a partir de distintos indicios del cuerpo —“raza”, sexo, género, edad, léxico, entre otros—, que conceden identidad, pertenencia y pertinencia humana, es decir, una subjetividad.

Derivado de lo anterior, recuperamos en nuestra investigación los planteamientos de la tetralogía¹⁵⁵ filosófico-política de Giorgio Agamben: *Homo sacer*. Ésta problematiza y debate¹⁵⁶ la constitución del orden jurídico a partir de una situación extraordinaria¹⁵⁷ de inclusión/exclusión de los órdenes en los que se encuentra inmersa esta excepcionalidad, de forma tal que pone en crisis todo el entramado que estructura y sistematiza la constitución misma del orden jurídico

¹⁵⁵ *El poder soberano y la nuda vida; Estado de Excepción; Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo; y El uso de los cuerpos*. Agamben analiza las crisis de los elementos constitutivos de los ámbitos jurídicos, políticos y filosóficos y las consecuencias producidas por esa crisis, que suspende las normatividades de dichos ámbitos.

¹⁵⁶ Los puntos de partida para el filósofo italiano emanan de pensadores y escritores con los que confluye nuestra investigación, como Hannah Arendt, Michel Foucault, Primo Levi, el Marqués de Sade, Gilles Deleuze; además de otras fuentes cruciales que no inciden con nuestro estudio: Aristóteles, Platón, Santo Tomás, San Agustín, Carl Schmitt, F. Nietzsche, S. Freud, M. Heidegger, Guy Debord, entre muchos otros autores.

¹⁵⁷ Agamben plantea la repetición de una dinámica de inclusión/exclusión en distintos ámbitos de su reflexión: el *estado de excepción* respecto al poder soberano y la constitución en el orden jurídico; el *bando* y la *nuda vida* como fundamento de la política moderna en el orden social y político; el *musulmán sobreviviente-testigo de los lager*; y el uso de los cuerpos, cuya constitución corporal linda lo humano-instrumental respecto al esclavo como propiedad.

humano. Esta situación excepcional es el concepto total —la *nuda vida*— en la tetralogía. Además, el filósofo italiano parte de sucesos históricos específicos¹⁵⁸ que traslucen y reflejan las consecuencias reales provocadas por dicha crisis.

Para el caso específico de la narcoliteratura de la migración en *Las tierras arrasadas* de Emiliano Monge, la crisis está relacionada con la violencia ejercida por los victimarios a sus víctimas (particularmente los migrantes), por la cual las víctimas sufren un proceso de desubjetivación que conlleva la nulificación al extremo de su cuerpo epistémico-simbólico. Conforme desarrollemos nuestros planteamientos, puntualizaremos dicha dinámica. Para ello, esbozaremos los planteamientos de Agamben.

El filósofo italiano investiga y revela las situaciones extraordinarias que interrumpían la estabilidad y la cohesión de los ámbitos sociales jurídico, político y filosófico, con el ánimo de explicar y demostrar cómo esas excepciones son las causantes de la crisis de dichos ámbitos. A partir de ello se establecen las correspondencias de la problematización llevada a cabo por el filósofo italiano hacia otros rubros o expresiones humanas.¹⁵⁹ La noción primigenia de los planteamientos de Agamben es la diferencia entre dos nociones: *zoe* y *bios*. En la Grecia antigua, el primero refería (Agamben, 2006: 9)

¹⁵⁸ Agamben reflexiona, principalmente, a partir de los campos de exterminios nazis y estalinistas, pero también refiere casos como el de Vietnam y Camboya, algunas políticas aplicadas por George W. Bush, algunos casos médicos en torno a los casos del estado de coma, el estado vegetativo y la muerte cerebral, entre otros.

¹⁵⁹ La aplicación de esta excepcionalidad inclusión/exclusión —el estado de excepción— en el orden jurídico del Estado se observa en los estados autoritarios y totalitarios. En ese sentido, la interpretación de Agamben (2014: 31) puede extrapolarse a otras circunstancias políticas históricas —como la señalada por Levi (2018: 484)—, aunque no se repitan estricta y exactamente las mismas condiciones históricas, sino los resultados y procesos, así como el mismo despotismo totalitario genocida. También hay ejemplificaciones en el ámbito de lo ficticio —como el castillo de Silling de *Los 120 días de Sodoma*—; pero también respecto a las memorias y testimonios de los sobrevivientes.

al “simple hecho de vivir, común a todos los seres vivos (animales, hombres o dioses)”, denominado también “cuerpo viviente” (Agamben, 2006: 11), excluido del ámbito político y confinado a la mera reproducción. El segundo podía tener distintas vertientes,¹⁶⁰ pero siempre se relacionaba y estaba circunscrita en la concepción de un individuo humano en interacción con un grupo social. En ese sentido, el sujeto tiene un cuerpo epistémico-simbólico, lleno de sentido en los escenarios colectivos; el “cuerpo viviente” no. Por ello, el sujeto está circunscrito a relaciones intersubjetivas, particularmente las de la *polis*. De esta manera, el *sujeto-bios* es una entidad distinta del *zoe*, justamente por la diferenciación política de pertenencia y pertinencia de las cualidades sociales y la subjetividad.

El sujeto es el vector semántico del ámbito político y jurídico, identificado como integrante y/o ciudadano de su grupo social. Según el desarrollo de la política occidental, adquiere derechos y ciudadanía (o, en sentido contrario, será despojada de ellas en un proceso de degradación¹⁶¹ y desubjetivación). La subjetivación es el proceso mediante el cual el cuerpo epistémico-simbólico es personificado por la inscripción de sentido, produciendo una identidad y una condición humana dentro de ese entramado de índices corporales, escenarios colectivos e imaginarios sociales. La desubjetivación es lo contrario; y la pérdida o arrebato del estatus legal es parte de ella.

Estas dos concepciones nos sirven para establecer sendos escenarios, en el sentido político. En primera instancia, por la necesaria implicación de una condición política de los sujetos que sí pueden participar en la vida política dentro del orden jurídico de la sociedad

¹⁶⁰ Agamben (2006: 9-10) refiere las concepciones aristotélicas (*bios*) de la vida contemplativa del filósofo, la vida del placer y la vida política, todas ellas vinculadas necesariamente con los escenarios colectivos.

¹⁶¹ Este proceso lo hemos esbozado en la sección “El cuerpo en la tradición literaria”, a partir de Arendt y Levi.

en la que se encuentran inscritos, es decir, hay sujetos cuyo estatus¹⁶² legal y político (términos usados por Arendt¹⁶³) les permite acceder a las decisiones en torno a la conducción de la *polis* o de la sociedad, o al menos a la condición civil de pertenencia a esa *polis*; o, en contraste, los sujetos sin esa prerrogativa (como los esclavos subordinados al poder de *pater familia* o al del amo).¹⁶⁴ En segundo término, por las situaciones específicas en las que los individuos adolecen de esa condición participativa, sin la necesaria y explícita expulsión o supresión de las relaciones del sujeto con la sociedad en la que se encuentra inmerso, incluso si han sido restringidos sus derechos y obligaciones jurídicas y sociales. Esta situación es fundamental para entender el pensamiento de Agamben, pues es uno de los engarces en los que se cimienta la excepcionalidad de la exclusión/inclusión.

De manera puntual, los conceptos de *homo sacer* y el *bando*¹⁶⁵ son la condición en la que se desarrolla el concepto de nuda vida,

¹⁶² Para Agamben, la condición de exclusión/inclusión es justamente donde se establece ese umbral en el que se cruza a un estado o un orden distinto.

¹⁶³ En algunas sociedades antiguas, como la Grecia antigua, ni las mujeres ni los esclavos tenían la condición necesaria para participar de esa democracia en la que se ejercía un voto a través de los guijarros depositados en urnas, justamente, emitido por aquellos sujetos cuyos derechos sí se les permitían, o sea, los considerados ciudadanos, o *polites*. Esta diferencia se ahonda, desde la filosofía y la teoría política, con el ejercicio de diferenciaciones explícitas e implícitas desde el orden jurídico (el centro mismo de la investigación agambeniana). Cfr. Hannah Arendt (cfr. notas a pie 92-98, en especial la 95 y la 98).

¹⁶⁴ En *El uso de los cuerpos* Agamben (2018) cuestiona si existe una diferencia entre el cuerpo del esclavo y el del amo, y concluye que el funcionamiento real del cuerpo del esclavo es equiparable al de una técnica, en un sentido instrumental para la “mano” del amo, permitiéndonos la metáfora: “la esclavitud, en este sentido, es para el hombre antiguo como la técnica para el hombre moderno: ambas, como la vida desnuda, custodian el umbral que permite acceder a la condición verdaderamente humana” (Agamben, 2018: 156).

¹⁶⁵ Las notas II y III de la traducción de Antonio Gimeno Cuspinera (Agamben, 2006: 245-251) suman y especifican aún más el concepto de *bando* agambeniana, vinculándolo con la noción del proscrito y del forajido.

aunque funcionan también para establecer otras afirmaciones en la tetralogía agambeniana (a saber, el *estado de excepción*, el testimonio del sobreviviente y la relación del cuerpo del esclavo con el amo).¹⁶⁶ El *homo sacer*¹⁶⁷ es un sujeto excluido del ámbito sagrado, por lo que no puede ser sacrificado dentro de los rituales establecidos. Y puede ser asesinado sin que el ejecutor sufra castigo jurídico, social y religioso por el asesinato: está excluido de las leyes. En este *homo sacer* se inscribe la nuda vida.

Para Agamben (2006: 20), la decisión sobre la nuda vida es uno de los actos que sustentan y confirman “el criterio político supremo”, donde el poder soberano se permite activar el estado de excepción (como en los Estados totalitarios). En el mismo sentido, se encuentra el *bando*, el cual implica a aquellos individuos que viven en una excepcionalidad —fuera de la *polis*— en el que sus derechos son suspendidos —pues su asesinato no será castigado—, o sea, es un sujeto desamparado de la Ley y de la sociedad. En ambos casos, hay una situación extraordinaria en la que el orden jurídico se deslinda de los sujetos con esa condición, una “excepción”: la suspensión del orden jurídico, por la cual su *bios* linda con su *zoe*. Esa excepción —según Agamben— es el fundamento de las reglas o leyes que instituyen el orden jurídico; *ergo*, la nuda vida es la piedra fundacional de dicho orden.

¹⁶⁶ La inclusión de esta vida meramente reproductiva —*zoe*— en el ámbito político es el umbral de la modernidad: “la politización de la nuda vida como tal constituye el acontecimiento decisivo de la modernidad, que marca una transformación radical de las categorías político-filosóficas del pensamiento clásico”, dice Agamben (2006: 15). Esa figura es “el primer paradigma político del espacio político de Occidente”; además, la vida es el valor único y más importante de la política, ya sea esta la decadente democracia moderna o “su convergencia” en Estados totalitarios que “siguen siendo extremadamente actuales” (Agamben, 2006: 20).

¹⁶⁷ Proveniente del derecho romano arcaico, Agamben (2006: 18, cursivas en el original) cimienta su tetralogía en la vida [*zoe*] del *homo sacer*: “la nuda vida, es decir, *la vida a quien cualquiera puede dar muerte pero que es a la vez insacrificable del homo sacer*”.

Una vez explicada esta condición, señalamos que la nuda vida es el límite en el que el sujeto tiene esa condición (*bios*) o puede degradarse en un mero “cuerpo viviente”, carente de sentido y condición humana (*zoe*). Para el *bios* hay una subjetividad, personificada en un cuerpo epistémico-simbólico con sentido para sus escenarios colectivos e imaginarios sociales; para el *zoe* no hay cuerpo epistémico-simbólico ni subjetividad. Según Agamben, la nuda vida exhibe una fractura en la política, puesto que no ha podido articular la pertinencia y la pertenencia de la *zoe* en la *polis*. Y es un umbral entre *bios/zoe*, donde nace el “cuerpo político”, aquel que es el cimiento para las estrategias políticas establecidas por la biopolítica y extendidas por la necropolítica; por tanto, este cuerpo biopolítico —para Agamben— está en el centro mismo de la “respuesta” generada por la “biopolítica del totalitarismo moderno” y la “sociedad del consumo y el hedonismo”, para las cuales la vida “*sólo obtendrá ciudadanía política por medio de la sangre y la muerte* o en la perfecta insensatez a que la condena la sociedad del espectáculo” (Agamben, 2018: 22, cursivas mías).

En la narcoliteratura de la migración —y en el objeto de estudio— se puede proyectar una asimilación de los migrantes como personajes cuya subjetividad está inscrita en el umbral de la nuda vida. Son sujetos a quienes se les han suspendido parcialmente los derechos dado el carácter ilegal de su tránsito de un país a otro, es decir, de haber salido del contexto donde sí poseían una identidad civil o ciudadanía. Están en una situación de vulnerabilidad en tanto incumplen con la legalidad del tránsito geográfico y político de un Estado-nación, infracción de una de estas redes de relaciones de construcción simbólica de sentido: las Leyes.¹⁶⁸

¹⁶⁸ En este caso, las avaladas por las instancias responsables de la migración “legal” a un país, así como los ministerios respectivos: Relaciones Exteriores, a través del pasaporte, y/o la Aduana, en términos comerciales.

De tal forma, los migrantes se convierten en sujetos vulnerables ante los poderes fácticos que emergen y trabajan ilegalmente —la necromáquina—, fuera del ámbito que resguardan, protegen y ejecutan las leyes civiles. Estamos entonces ante una doble clandestinidad, la del tránsito ilegal de los migrantes en un territorio distinto al que le conceden derechos y ciudadanía y la del ejercicio de las redes —económicas y de poder— en las que se desenvuelve la necromáquina.

Recientemente, Rossana Reguillo (2021) señaló la conversión de los cárteles del narco en una “narcomáquina”, que se convirtió a su vez en una “necromáquina”, donde el narco y sus estructuras se convierten en un poder “paralegal”. En lo que pareciera una organización casi de corte empresarial, la necromáquina¹⁶⁹ transforma su contexto y pone en crisis al Estado: “La narcomáquina remite a un cálculo racional de riesgo y ganancia. *La necromáquina es la disolución absoluta de la vida en un estado de urgencia constante*”¹⁷⁰ (Reguillo, 2021: 24, cursivas mías). En ese mismo sentido, como veremos más adelante, Wieviorka (2006: 247) señala la existencia de “una violencia que está ligada a la crisis del sistema, a la crisis del Estado”.

De tal forma, migrantes y necromáquina están en una “zona de indiferencia” —un “estado crítico” donde el Estado y sus leyes han sido difuminados— y son proclives al *estado de excepción*, con las particularidades del México de 2006 a la actualidad y su orden jurídico anómalo. Este estado de excepción es análogo —y en algunos momentos excede— al estado estudiado por Agamben (2005: 30), ubicado dentro de un orden jurídico, mediante una Ley que permite la suspensión de esa misma Ley.

Aquí hacemos una pausa necesaria para extender el concepto de Agamben. El filósofo italiano sugiere que, si bien en el estado de

¹⁶⁹ El funcionamiento del narco como las “máquinas de guerra” de Mbembé (2011: 47, cfr. nota 105).

¹⁷⁰ Sobre ello volveremos en el capítulo 2.

excepción no existe ninguna norma, sí está incluido éste dentro del “orden jurídico mediante la creación de una zona de indiferencia entre exterior e interior, caos y situación normal”. En nuestro mundo político moderno, el estado de excepción es una “estructura política fundamental, [que] ocupa cada vez más el primer plano en nuestro tiempo y tiende, en último término, a convertirse en regla” (Agamben, 2006: 32-33). Para Agamben, su localización más visible y ejemplar es el campo de concentración (al cual nosotros sumaremos, como su epítome, al sitio de exterminio).¹⁷¹

Este estado de excepción¹⁷² surge de la proclamación del Soberano —Rey, Primer Ministro, Presidente o quien detente la titularidad del Poder Ejecutivo en los regímenes republicanos—, que se convierte en otro ejemplo de la condición de exclusión/inclusión prioritaria para Agamben (2006: 27): “el soberano, al tener el poder legal de suspender la validez de la ley, se sitúa legalmente fuera de ella”, arrogándose el “monopolio de la decisión”, pues incluye la posibilidad de ejercer el

¹⁷¹ En toda la tetralogía de Agamben domina la tipificación de campo de concentración, también se menciona el “campo de exterminio”. El régimen nazi construyó y adaptó, según distintas funciones y objetivos, una gama de campos de distinta índole: los *campos de concentración* aglutinaban a los detenidos por el régimen; los *campos de trabajo forzados* favorecían la explotación de los cautivos; los *campos de tránsito* aglomeraban y tramitaban la deportación, de judíos principalmente; y los *campos de exterminio*, dedicados a aplicar la Solución Final y con infraestructura específica para la aniquilación masiva.

Señalamos esta diferencia para evidenciar el término “sitios de exterminio”, denominados así por la titular de la Comisión Nacional de Búsqueda (2019-2023), Karla Quintana, en los que se han encontrados muchos cadáveres (los cuales podrían entrar en el término “matadero” utilizado por Georges Bataille, “crematorios ilegales”, “morgues clandestinas del narco” (cfr. notas 73 y 75). Ambos casos —campos y sitios de exterminio— son “diversos” al simple “espacio de reclusión”, es decir, al “campo de concentración”, “el espacio absoluto de excepción” (Agamben, 2006: 33).

¹⁷² Agamben sostiene que la excepción es la “forma originaria del derecho” (Agamben, 2006: 41-42) y ahí se encuentra el lugar de la soberanía, cuyo umbral es la nuda vida (*bios/zoe*) obligada e implicada en la esfera del derecho.

“poder soberano” del “hacer morir y dejar vivir”, mediante la administración bio y necropolítica de los cuerpos.

Justo en ese sentido queremos extender el concepto de Agamben hacia la necromáquina, pues anula la institución y el ejercicio legal y sistemático de la Ley y su aplicación (el Estado de Derecho) para ejercer un *estado de excepción*, “un estado crítico” en que el líder en turno o Capo funge como soberano dentro y fuera de la necromáquina, detenta el “monopolio de la decisión” y puede ejecutar su propio “poder soberano” sobre los integrantes de su sociedad, ya sean sus cómplices o sus rehenes, así como administrar de los cuerpos, como lo hace la biopolítica y la necropolítica.¹⁷³ A esta extensión del concepto agambeniano del estado de excepción sumamos la “paralegalidad” explícita en la necromáquina. Según Rossana Reguillo (2021: 34), la necromáquina construye un estado distinto al de la legalidad, avalada por leyes. La paralegalidad “emerge justo en la zona fronteriza abierta por las violencias, generando [...] un orden paralelo que produce sus propios códigos, normas y rituales que, al ignorar olímpicamente a las instituciones y al contrato social, se constituye en un desafío mayor que la ilegalidad” (Reguillo, 2021: 34) para el Estado y sus integrantes.

En ese sentido, en *Las tierras arrasadas* de Emiliano Monge se observa la administración de la vida de los migrantes por parte de la necromáquina en una paralegalidad, incluyendo a los sujetos partícipes

¹⁷³ Este soberano de la necromáquina coincide con “el soberano [que] es el punto de indiferencia entre la violencia y el derecho, el umbral en que la violencia se hace derecho y el derecho se hace violencia” (Agamben, 2006: 47), aun cuando el derecho no exista en el *estado de excepción* creado por el narco y permita la “privatización de la violencia pública” (Mbembé, 2011: 19), otrora perteneciente al Estado-nación y detentadora del “monopolio de la violencia” legítima y legal. En ese sentido, se corresponde con la “soberanía” necropolítica que Mbembé (2011: 10) define como el derecho a matar. Por otro lado, la semejanza de esta soberanía con la figura de un Rey es el escenario en el que se desarrolla toda la corte de trabajos subsidiarios en un cartel, como fabuló Yuri Herrera en *Los trabajos del reino*.

de ella, en una dinámica instrumental en la que sí hay una diferenciación entre los cuerpos de los “amos”, los “súbditos” y la nulificación del de las víctimas. Además, encontramos una segregación del cuerpo de las víctimas que son explícitamente sustraídos y secuestrados del orden jurídico legal para sumergirse en la “ausencia de normas” civiles, pero sin eximirse de ese poder soberano y del monopolio de la decisión del Capo-Soberano o de sus subordinados. Estamos, pues, ante un orden distinto, un “estado crítico”, totalitario, sin la necesidad jurídica de establecer un *estado de excepción*.

De tal forma, los migrantes son despojados de su subjetividad (*bios*), excluidos de las esferas y ámbitos que les conceden derechos y condición civil y humana para convertirse en mercancías y en algo de menor jerarquía aún, como ejemplifica someramente el siguiente fragmento: “Cuando Mausoleo está dentro del cuarto en el que yace la mitad de los que son más allá de las fronteras, Epitafio [jefe y protagonista] ordena a sus muchachos ir de nuevo al solar, quemar la ropa que traían *los que no esperan nada ya del cielo porque su Dios los ha dejado*, [y] prender fuego al cuerpo del que no aguantó el viaje” (Monge, 2017: 82, cursivas en el original).

Los nombres de los personajes partícipes —colegas o cómplices— de la necromáquina en *Las tierras arrasadas* de Emiliano Monge tienen nombres fúnebres: Epitafio, Estela, Sepelio, el padre Nicho, Mausoleo, Hipogeo, Osamenta, Osaria, el señor Hoyo. Mausoleo es un migrante que se convierte en subordinado y cómplice de Epitafio y Sepelio. En contraste, todos los migrantes son anónimos, primer indicio de desubjetivación, y su voz —sea cita dantesca o testimonial (Monge, 2015: 342)— está en cursivas. Como leímos en la cita, a los migrantes su Dios les ha dejado y son perfectamente desechables. Esta situación nos permite —desde la postura agambeniana— confirmarlos como *zoe*. Esto recuerda la degradación de los judíos a calidad de piojos, según las palabras de Himmler, citada en la sección “El cuerpo en la tradición filosófica”, pero sin los índices corporales de una “raza” particular, políticamente marginada por el Estado —como

fue el caso de las Leyes de Nuremberg para los judíos—, es decir, no hay una motivación “ideológica” o “política”. Para la necromáquina, la simplificación es evidente y excedente, pues la degradación del sujeto migrante, su desobjetivación, supera la animalización.¹⁷⁴

A manera de síntesis, el sujeto —*bios* agambeniano— es identificado a partir de su condición imprescindible de existencia: el cuerpo epistémico-simbólico. En él se configura el sentido y la subjetividad que dan pertenencia e identidad en los escenarios colectivos e imaginarios sociales.¹⁷⁵ También, el sujeto puede ser despojado de su subjetividad convirtiéndolo en *zoe*. Agamben concentra en ambas situaciones la pertenencia y pertinencia¹⁷⁶ del sujeto a una estructura política —*polis*—y, por ende, una condición civil.

En consecuencia, el cuerpo epistémico-simbólico puede tener un destino distinto conforme se *inscriba o borre* del entramado de escenarios colectivos e imaginarios sociales, cuyas construcciones simbólicas le dan sentido. Por ello, existe la posibilidad de que un sujeto-cuerpo epistémico-simbólico pueda ser —debajo incluso de la cualidad de nuda vida— un “cuerpo nulo”, como señalaremos más adelante, un cuerpo en el que ni siquiera se inscriban sentidos o se hayan eliminado totalmente. Como plantharemos en las siguientes secciones.

¹⁷⁴ Sobre ello volveremos en la sección “El cuerpo nulo” y en el capítulo 2.

¹⁷⁵ Como son las nociones de identidad, género, ideología, lenguaje, estrato social, ciudadanía, trabajo y raza.

¹⁷⁶ La “pareja categorial fundamental de la política occidental” es la “nuda vida-existencia política, *zoe-bios*, exclusión-inclusión” (Agamben, 2006: 18). Entendemos por Occidental a aquella sociedad que implica una constitución jurídica en la que los integrantes del Estado tienen derechos —civiles y humanos— y son considerados *integrantes* de dicho Estado, ciudadanos en un contexto republicano, industrializado y prodemocrático.

La desubjetivación del cuerpo

La “violencia soberana” es detentada por el poder soberano y establece el derecho, según Agamben.¹⁷⁷ El derecho está directamente vinculado con la violencia¹⁷⁸ tanto en el sentido de una forma de validación y justificación del empleo de la última como de una institucionalización de las estrategias para administrarla, siempre con la finalidad de ubicar el poder soberano sobre la vida, ya sea para el ejercicio ritual del sacrificio o el punitivo del castigo.¹⁷⁹ La nuda vida del *homo sacer* está exenta e impune ante la violencia soberana.

A esta línea de pensamiento, sumaremos la idea de Michel Wieviorka respecto a la desubjetivación como una forma de violencia para confirmar la disolución de ese sujeto —su desubjetivación—, que derrumba el entramado de construcciones simbólicas que le dan a un cuerpo epistémico-simbólico la cualidad de ser humano, o sea, despojarlo de humanidad para degradarlo a un *zoe* o, más allá, en un cuerpo nulo. El corte sociológico de Wieviorka suma en la constitución del concepto *sujeto* extendiendo los límites del mismo.

Para el sociólogo francés,¹⁸⁰ el sujeto es la capacidad, la interacción, la constitución y el reconocimiento de dicho sujeto por otros,

¹⁷⁷ Agamben (2006: 86) dice: “la violencia soberana establece el derecho, ya que afirma la licitud de un acto que de otra forma sería ilícito y, al mismo tiempo, lo conserva, puesto que el contenido del nuevo derecho es sólo la conservación del antiguo”.

¹⁷⁸ También lo está con lo sagrado, como lo veremos en el capítulo 2.

¹⁷⁹ La explicación de este nexo entre el derecho y la violencia (Agamben, 2006: 87) se constituye en el momento en el que la nuda vida se convierte en algo sagrado: “la vida en sí misma no era considerada sagrada” (Agamben 2006: 88), sino hasta que adquiría su función sacrificial, es decir, purificar la culpa. Ello gracias a que está inscrita en la relación soberana (Agamben, 2006: 111) y sólo porque ha sido diferenciada para dicho sacrificio: “para convertir la víctima en sagrada [entonces] es preciso ‘separarla del mundo de los vivos, es necesario que traspase el umbral que separa los dos universos: este es el objetivo de su muerte’” (Agamben, 2006: 89).

¹⁸⁰ Cfr. Michel Wieviorka (2006: 241-242).

su relación con éstos, al mismo tiempo que la relación intercultural y social dentro del vector semántico y epistémico. Y como ya lo mencionamos al inicio de la sección “El cuerpo como indicio del sujeto”, un sujeto es imposible sin un cuerpo; el sujeto existe gracias al cuerpo, aunque no lo mencione Wieviorka. A ello sumamos que la subjetividad es “una capacidad, una virtualidad y esta capacidad se transforma o no en acción concreta [...] el sujeto es susceptible de convertirse en actor [político], pero no siempre” (Wieviorka, 2006: 241).

En confluencia con la dicotomía *bios/zoe* agambeniana, la subjetividad —la condición que constituye al sujeto— coincide con la activación de esa capacidad del individuo de realizar y reaccionar a/con otros sujetos y escenarios colectivos. Por eso, el sujeto (*bios*) sólo se convierte en cuerpo viviente (*zoe*) cuando pierde su estatus legal y político.

Wieviorka esboza la posibilidad de una relación inversa entre la violencia y la subjetividad. La violencia puede funcionar como catalizador de la subjetividad para aquellos sujetos que adquirieron un sentido de pertenencia o una conciencia o la confirmación de una pertinencia de alguna construcción simbólica:¹⁸¹ puede ser, a la vez, “pérdida de sentido y construcción de sentido; desubjetivación, pero también subjetivación” (Wieviorka, 2006: 248). De tal forma, subrayamos: la violencia es una confrontación de subjetividades o una desubjetivación. En sus palabras: “La violencia expresa la subjetividad que ha sido despreciada, negada, no reconocida” (Wieviorka, 2006: 243).

La violencia soberana biopolítica y necropolítica es ejercida por el poder soberano —Rey, Dictador, titular del Ejecutivo o Capo—, ya sea en el derecho instituido en la legalidad del Estado de excepción o en el estado crítico y paralegal de la necromáquina. En ella, la vulnerabilidad del sujeto ante la impunidad del asesinato es igual para

¹⁸¹ Wieviorka sugiere en un sentido político o social mucho más específico: la activa militancia política, económica o ideológica específica, incluso, partidista.

el siervo o esclavo, el rehén del campo de concentración, el migrante secuestrado o el ciudadano indefenso. Son indemnes ante la desubjetivación.

En el caso de la necromáquina retratada en *Las tierras arrasadas* de Emiliano Monge se configura una disolución de la subjetividad de los migrantes, víctimas de sus dinámicas de poder y violencia. En ese sentido, la extensión del poder soberano sobre los migrantes se extiende también a todos los integrantes de la estructura de esta necromáquina, es decir, todos los secuaces que tienen también el poder de disponer de la vida de los demás. Entre ellos sobresalen los sicarios, pero también están los que ofrecen un espacio físico de resguardo y los “verdugos” (de las hogueras o la disolución en químicos).

Si en el caso de los judíos del *lager* había un proceso sistematizado para despojarles su identidad, su subjetividad; en la necromáquina todo ese proceso puede ser inmediato, imprevisto, gratuito, repentino o estratégicamente premeditado. Es claro —subrayamos— que no hay una correspondencia inequívoca ni una replicación perfecta de fenómenos históricos —la industrialización del exterminio ni la colaboración empresarial en el caso nazi— que originaron el estudio de Agamben. Sin embargo, resaltamos la semejanza en las dinámicas con las que el poder soberano desubjetiva de manera sistemática¹⁸² a los sujetos, hasta borrar todos los sentidos inscritos en el cuerpo epistémico-simbólico. Y, como veremos, hasta convertirlos en cuerpos nulos, disponibles sin la sanción correspondiente al reflejo punitivo del castigo al asesinato, dentro del orden jurídico en un Estado “sano”.

¹⁸² En ese mismo sentido, en la semejanza de la violencia ejecutada por los nazis y en la del narco, en sus dinámicas y métodos, en sus campos de exterminio ha insistido Reguillo (2021). Y puede ser rastreada de manera persistente en los testimonios recuperados por Turati (2023).

A manera de resumen, podemos señalar que si nuda vida es umbral de la inserción política de *zoe* en la *polis* con su respectiva conversión en *bios* o denigración de *bios* a *zoe*, entonces con la necromáquina estamos ante el umbral de la despolitización del sujeto, de la eliminación de ese entramado de relaciones y construcciones simbólicas en el cuerpo epistémico-simbólico que le dan pertinencia al sujeto como un ente que integra un grupo humano, o sea, la necromáquina desubjetiva a los sujetos, sin necesitar la infraestructura jurídica e ideológica del Tercer Reich. En consecuencia, se le quitan al sujeto las cualidades que le permiten *ser humano*.

De tal forma, el resultado más inmediato de esta dinámica es la disociación del sujeto del sentido inscrito en el cuerpo epistémico-simbólico, convirtiendo al cuerpo en una cosa simple y llana —cuerpo viviente—, sin el valor adjudicado a cosas con valor de mercancía o como fuerza de producción —animales o esclavos—.

El cuerpo nulo

Una vez que el sujeto ha perdido su condición —ciudadanía, derechos, estatus legal y político— dentro del escenario colectivo del orden jurídico y se encuentra en un estado de excepción, el cuerpo permanece como su única definición y sentido. Sin embargo, “el poder penetra en el cuerpo mismo de los sujetos y en sus formas de vida” (Agamben, 2006: 14) en el instante en que el cuerpo epistémico-simbólico es un indicio de una estrategia política, ya sea para la administración de la violencia o de su productividad económica. De tal forma, este cuerpo sin subjetividad (desubjetivado) carece de la condición humana, pues ha sido nulificado. El extremo de esa nulificación es la desaparición total del cuerpo, al grado de impedir

los indicios corporales, es decir, en una improbable identificación del propio cuerpo o de sus restos.¹⁸³

El cuerpo nulo es la desubjetivación de un *bios*, aniquilados los sentidos del vector semántico inscritos en el cuerpo epistémico-simbólico. Es un espacio despersonificado, un escenario corporal vacío de sentido, desconfigurado de condición humana. Incluso, pierde funcionalidad instrumental para la producción —como esclavos o animales— o de mercancía. Además, revela la expulsión del ámbito de las relaciones sociales “activas”, pues se convierte en objeto de las estrategias de biopolítica, necropolítica y económica de la necromáquina, esto es, se sitúa como “umbral de modernidad biológica” de una sociedad en la que “la especie y el individuo, en cuanto simple cuerpo viviente, se convierten en el objetivo de sus estrategias políticas” (Agamben 2006: 11).

Estos cuerpos nulos no tienen otro destino sino el aniquilamiento. No tienen la posibilidad de adquirir el valor sagrado de una vida humana, dada la situación secular de su contexto. También les está excluida la posibilidad de entrar en los rituales de sacrificio o de entrar directamente en el ámbito sagrado mediante el sacrificio. En consecuencia, la transición de *bios* a *zoe* le da “su forma extrema

¹⁸³ Balam Rodrigo poetiza sobre ello en este ejemplo que tomamos del poemario *Libro centroamericano de los muertos*: “Días y días crucificados/ en los malditos que sostienen los rieles / por los que viaja el dolor del mundo, / y los huesos del migrante, dispersos todos, / se reunirán alrededor de su cuerpo sin cuerpo, / floreciendo hasta erguirse en la carne del día” (2018a: 125, cursivas mías). También podemos ver ese cuerpo nulo en las crónicas del periodista salvadoreño Óscar Martínez “Aunque haya compañeros suyos que salieron bien librados del plomo, no denuncian, no dicen que *ese cadáver deformado era de un viajero, no de un burrero o de un sicario*” (2021: 120, cursivas mías); o “les cuesta tanto recuperar los cuerpos que quedan en el camino [...] ‘Es imposible saber cuántos han muerto. A veces ya sólo encontramos cráneos, porque los animales rápido les quitan la carne’” (Martínez, 2021: 145).

[de] cuerpo biopolítico¹⁸⁴ de Occidente [que] se presenta como un umbral de absoluta indistinción entre derecho y hecho, norma y vida biológica” (Agamben, 2006: 238).

Podemos afirmar que a este cuerpo nulo se le ha despojado, eliminado, excluido o ignorado simbolismos, sentidos y valores correspondientes a los distintos escenarios colectivos e imaginarios sociales que le otorgaban una subjetividad individual y colectiva. A este cuerpo nulo ya no le corresponde un alma¹⁸⁵ o espíritu ligado a las divinidades ni al reino de los cielos. Ni importan sus tormentos, sus sacrificios, sus apetitos o deseos. Su desnudez no revela nada, ni demanda pudor alguno. Ya no tiene importancia su participación, ubicación, funciones y tránsito para la construcción y/o administración de las *polis*. No tiene ningún estatus legal, político, social, ni económico-comercial.

Además, el cuerpo nulo supera otro concepto proclive a lo forense: los cuerpos vacíos de A. Mbembé (2011: 49): las “corporalidades vacías”, “cuerpos sin vida” “simples esqueletos”, “generalidad indiferenciada: simples reliquias de un duelo perpetuo, corporalidades vacías, desprovistas de sentido, formas extrañas sumergidas en el estupor”. Tanto Mbembé como Wieviorka coinciden en la disolución de sentido y de subjetividad producida por la violencia. Sin embargo, esa disolución o pérdida de sentido se contrarresta con la consolidación del cuerpo nulo —vivo o muerto— como una “posesión” (Garriot, 2012) para la necromáquina. Y, por otro lado, existen casos que no pueden estar incluidos en estas corporalidades vacías; por ejemplo,

¹⁸⁴ El cuerpo epistémico incluye a la ficción, la publicidad y la cultura de masas. El cuerpo biopolítico es real.

¹⁸⁵ Algo similar sugiere Levi (2015: 131), al “analizar el trato sufrido por millones de cuerpos —las almas parecían contar mucho menos en aquel momento— hacinados por los nazis en el sistema de los campos de exterminio”.

los cuerpos sin encontrar de los desaparecidos,¹⁸⁶ los fragmentos de cuerpos encontrados en los sitios de exterminio —narcofosas—, los diluidos en ácidos o los transformados en un mensaje.¹⁸⁷ Ninguno de los tres alcanza la categoría de cadáver.

En *Las tierras arrasadas* de Emiliano Monge estos *cuerpos nulos* están mucho más cerca de la violencia absoluta de los victimarios que de un *bios* con subjetividad, dentro de un marco social-jurídico que les conceda sentido humano. Los migrantes secuestrados están en un limbo, en un estado de excepción, que vincula directamente el testimonio real, la intertextualidad dantesca y la función “coral” de la tragedia, pero que a pesar de esta distinción dentro del universo diegético se configura como un cuerpo nulo, cuyo único destino es el exterminio y la aniquilación: hacerlo nada.

¹⁸⁶ Este es un tema que desarrollaremos en la siguiente sección.

¹⁸⁷ La desaparición del cuerpo epistémico de un sujeto convertida en el “lienzo” de un mensaje lo podemos encontrar en la crónica de Óscar Martínez (2021: 200): “el mismo día en que el *cuerpo sin cabeza* colgó de un puente cercano al de Santa Fe, otro *cadáver* amaneció crucificado del balcón de un centro comercial *con una máscara de cerdo en el rostro* y dos agujeros de bala en el pecho”.

Capítulo 2

Las dinámicas de la violencia en *Las tierras arrasadas* de Emiliano Monge

En el capítulo pasado hicimos una revisión en torno a las dinámicas que han construido sentido en torno al cuerpo, la subjetividad y las interrelaciones entre sujetos y escenarios colectivos. Hicimos un recorrido a los vectores semánticos importantes en los escenarios colectivos y de la corporeidad que se han instituido social y jurídicamente y que inciden en los procesos y mecanismos de la necromáquina para el ejercicio de la violencia y desaparición del estatus legal de los migrantes en la narcoliteratura de la migración. De esta manera, propusimos dos categorías conceptuales —cuerpo epistémico-simbólico y cuerpo nulo— enfocadas a ayudarnos a construir una aportación en torno al imaginario del cuerpo en la narcoliteratura de la migración, a partir de *Las tierras arrasadas* de Emiliano Monge.

Para alimentar esta línea de análisis sumaremos dos vertientes. La primera: retomamos el concepto de “necromáquina” configurado por Rossana Reguillo (2021) sobre la violencia y los dinamismos del crimen organizado en México; concepto pertinente para nuestro

objeto de estudio y heredado de la “máquina de guerra”¹⁸⁸ de Gilles Deleuze y Félix Guattari, el cual también fue utilizado por Mbembé.

Detengámonos brevemente en esta ascendencia conceptual. En la obra de los filósofos franceses, las “máquinas abstractas” permiten las conexiones y confluencias de los flujos de líneas de fuga que configuran las mesetas de sentido desde las que emerge el rizoma que describe el pensamiento y sus manifestaciones, así como las multiplicidades de sus eslabones semióticos (Deleuze y Guattari, 2002: 13), incluyendo los procesos y mecanismos intrínsecos al rizoma: como los agenciamientos colectivos de enunciación. Una de esas máquinas abstractas es la “máquina de guerra” —según Deleuze y Guattari¹⁸⁹—, que se constituye desde grupos nómadas, es exterior al Estado, “se opone a las ciudades y a los Estados que tiende a abolir” (Deleuze y Guattari, 2002: 438) y tiene una “potencia de metamorfosis” que les permite sobrevivir, transformarse y renacer a pesar de que el Estado las pueda absorber (Deleuze y Guattari, 2002: 444). Estas máquinas de guerra se han manifestado en manadas y bandas —incluso de “bandidaje” (Deleuze y Guattari, 2002: 366)— de poco o nulo orden jerárquico, en oposición a la estructura centralizada (mediante el Estado) de las sociedades. Estas “máquinas de guerra” se manifiestan, dice Achille Mbembé (2011: 43), en “facciones de hombres armados que se escinden o se fusionan según su tarea y circunstancias. Organizaciones difusas y polimorfos, las máquinas de guerra se caracterizan por su capacidad para la metamorfosis”. A partir de estas concepciones Reguillo *reconfigura* las implicaciones, efectos discursivos y sistemáticos empleados por el narco en su transformación de narcomáquina a *necromáquina*.

¹⁸⁸ Dentro de esas “máquinas abstractas” se puede encontrar, por ejemplo, la “máquina literaria” inscrita en la obra de Kafka, la cual es particularmente sintomática de la literatura como “dispositivo maquínico del deseo” (Deleuze y Guattari, 2001: 117).

¹⁸⁹ Cfr. Deleuze y Guattari (2002: 28, 248 y 438); Mbembé (2011). Desde ellos, Reguillo construye su concepto.

La segunda línea de análisis busca enfatizar el concepto que denominamos *violencia absoluta*. Haremos una revisión conceptual a la exposición de Reguillo sobre la naturaleza y las consecuencias del ejercicio de la violencia empleado por la *necromáquina*, en contraste con las diferencias de las distintas violencias en términos históricos y estructurales, así como su conceptualización en las tesis de René Girard y Walter Benjamin. Ello nos permitirá definir de mejor manera las dinámicas de la violencia, sus comportamientos y entrelazamientos en la construcción epistemológica del cuerpo de los migrantes y de los integrantes de la *necromáquina* en el funcionamiento literario de la diégesis de la novela.

En ese sentido, se pretende establecer la estructuración de las dinámicas de la violencia y su configuración simbólica respecto a víctimas y victimarios. Por ello, exhibiremos los indicios implícitos y explícitos de la violencia y de la *necromáquina* en la construcción literaria, puntualizando su efecto en el cuerpo epistémico-simbólico de los protagonistas y personajes.

Después de esta breve introducción, debatiremos brevemente diferentes concepciones de violencia en un sintético recorrido teórico, con el objetivo de precisar un marco teórico funcional para esgrimir, posteriormente, el concepto de *violencia absoluta* como una manifestación metonímica de la *necromáquina*, así como sus características dentro de la poética de Emiliano Monge en *Las tierras arrasadas*.

En *La violencia y lo sagrado*, René Girard (2012) señala la existencia de una *violencia sagrada* distinta a la meramente “humana”, ya que tiene un origen metafísico y es toral para el equilibrio del mundo y la sociedad humana, pues “la violencia constituye el auténtico corazón y el alma secreta de lo sagrado” (Girard, 2012: 38). Cualquier infracción u omisión a la devoción o a las leyes divinas supone una respuesta violenta en intensidad y cualidad mayor por parte de los dioses y de sus agentes o manifestaciones, es decir, proporcionalmente desmesurada con respecto a la de cualquier ser vivo. La violencia

sagrada¹⁹⁰ es irrefutable y funciona como un mecanismo punitivo primigenio con muchas vertientes: como manifestación de la existencia divina, como mecanismo de comunicación, como eje vertebrador de la preceptiva religiosa y, sobre todo, como un eje fundacional de los dispositivos simbólicos a representar y ejecutar en la repetición de los mitos mediante la discursividad y la teatralidad de los ritos. Para el pensador francés existe una función trascendental y extremadamente diferenciadora que hace a la violencia sagrada la instauradora del mundo en la relación dioses-hombres: “la violencia fundadora es la matriz de todas las significaciones míticas y rituales” (Girard, 2012: 121). En esta lógica, el epítome de la relación hombre-dioses es el sacrificio ritual, pues “la violencia ritual pretende reproducir una violencia original” (Girard, 2012: 258).

Los *homo sapiens* somos una especie cuya supervivencia dependió de la actividad colectiva; en ese contexto el descontrol de la violencia ponía en crisis la pertinencia de esa red de relaciones que es la sociedad. Los humanos somos violentos por instinto como cualquier animal;¹⁹¹ sin embargo, somos desmesurados, incontinentes y hasta perversos en el ejercicio de la violencia, por lo que es peligroso su descontrol. Superamos con malicia la violencia “natural” implicada en la competencia necesaria para que la consecución del liderazgo

¹⁹⁰ Benjamin (2021: 135) opina similar: “La violencia mítica en su forma arquetípica es pura manifestación de los dioses”.

¹⁹¹ En palabras de Girard (2012: 152): “el hombre es víctima de un «instinto de violencia». Hoy sabemos que los animales están dotados individualmente de unos mecanismos reguladores que hacen que los combates casi nunca lleguen a la muerte del vencido. Respecto a dichos mecanismos que favorecen la perpetuación de la especie, parece legítimo, sin duda, utilizar la palabra instinto. Pero es absurdo, entonces, recurrir a esta misma palabra para designar el hecho de que el hombre esté privado de semejantes mecanismos”. Sin embargo, Girard no considera los avances tecnológicos para ejercer la violencia. Desde el mazo hasta el uso de drones, hay una inteligencia implicada en la sofisticación de la violencia, ausente en el reino animal (Sin olvidar que tanto animales como insectos utilizan herramientas y construyen cosas).

en la camada o clan. Por ello, la violencia ha sido tachada de una manifestación de maldad, reprochada por la moral judeocristiana: “la sociedad entera se descompone en violencia; todas las relaciones se asemejan a las de los hermanos enemigos” (Girard, 2012: 73).

En ese sentido, es imprescindible controlar los límites de la violencia en aras de la estabilidad social. Además, es preciso tomar en cuenta que toda violencia humana es entre pares y entre desiguales, por lo que la sociedad establecida se pone en peligro si la espiral de venganzas se desata hasta sus últimas consecuencias, puesto que su crecimiento es exponencial, causante de guerras o del colapso de la propia comunidad.¹⁹² En este sentido, como ejemplo literario, podemos pensar en la confrontación de Montesco-Capuleto shakespeariana.

En el caso de nuestro objeto de estudio, la espiral de venganzas es parte crucial de la historia de dos de los protagonistas de *Las tierras arrasadas* de Emiliano Monge: Estela y Epitafio, confrontados con Sepelio y el Padre Nicho, como veremos más adelante. Todos ellos están implicados en una red de trata de migrantes, con un pasado común que enfatiza la traición intestina en la necromáquina.

Volviendo a la postura de Girard (2012: 15), el francés configura su propia teología del sacrificio que supone a Dios(es) o las deidades como quienes “reclama[n] las víctimas; sólo él, en principio, se deleita con la humareda de los holocaustos; sólo él exige la carne amontonada en sus altares. Y para apaciguar su cólera, se multiplican los sacrificios”. El sacrificio —mediante la violencia ritual realizada en la víctima propiciatoria— equilibra las relaciones entre los dioses y los hombres, pero también se pliega sobre las relaciones humanas, por lo que la víctima propiciatoria es el vértice o fulcro de dicha balanza.

¹⁹² Girard (2012: 23) dice: “la imposición de la venganza [jurídica] se debe a que el crimen horroriza y que hay que impedir que los hombres se maten entre sí. El deber de no derramar nunca la sangre no es, en el fondo, distinto del deber de vengar la sangre derramada”.

Tanto con los dioses como entre los humanos, el sacrificio impide el crecimiento de la violencia, ya que “el sacrificio es una violencia *sin riesgo de venganza*” (Girard, 2012: 20, cursivas mías) e impide también “que estallen los conflictos” (Girard, 2012: 22); por lo tanto, anula la espiral de la venganza y mesura la violencia, sobre todo, mediante las estructuras religiosas —que después darán su lugar a la lógica social y jurídica de la sanción punitiva—. En consecuencia, si el sacrificio no detiene la violencia —y muy específicamente la espiral de la venganza—, es probable una crisis de todo el sistema que lo incluye, es decir, la interrelación entre los humanos de la comunidad y la de los dioses con los humanos.¹⁹³ En ese sentido: “la violencia contra la víctima propiciatoria pudiera ser radicalmente fundadora en el sentido de que, al poner fin al círculo vicioso de la violencia, inicia al mismo tiempo otro círculo vicioso, el del rito sacrificial, que muy bien pudiera ser el de la totalidad de la cultura” (Girard, 2012: 101).

En síntesis, la violencia intrínseca en el sacrificio instaura el orden sagrado y social, donde la víctima sacrificial —el animal o el individuo que expía con su vida las culpas de la comunidad— funciona como la piedra fundacional. Esta línea argumental se compagina con las ideas de Walter Benjamin, autor fundamental para la *nuda vida* agambeniana. El filósofo berlinés señala que una sociedad “primitiva”, sin sistema judicial jurídico o sin una preceptiva religiosa puntual, “está expuesta a la escalada de venganza, a la aniquilación pura y simple que ahora denominamos ‘violencia esencial’” (Girard, 2012: 37), excluida de razones jurídicas —pena de muerte— y religiosas —sacrificio—. Ésta sólo se conoce “bajo una forma casi enteramente deshumanizada, o sea, bajo la apariencia parcialmente

¹⁹³ Girard (2012: 103) es muy enfático en ello: “todos los peligros, reales e imaginarios, que amenazan la comunidad son asimilados al peligro más terrible que puede confrontar una sociedad: la crisis sacrificial. El rito es la repetición de un primer linchamiento espontáneo que ha devuelto el orden a la comunidad”.

engañoso de lo sagrado”, dice Girard (2012: 37), para quien parece no existir la violencia sin un sentido religioso, irracional. Por ello, es cuestionable e ingenua su postura sobre una sociedad “primitiva” sin preceptivas y normas morales excluidas del dogma religioso, por lo que no existiría la violencia impulsiva proveniente de las dinámicas de comportamiento “instintivas” de la etología y la biosociología. Esta violencia “irracional” es el fundamento de la que hemos denominado *violencia absoluta*,¹⁹⁴ la cual es frontal, espontánea, contundente y brutal, soslaya toda función religiosa y jurídica y abarca las violencias de corte estructural y las que tienen una “desmesura expresiva” (Reguillo, 2021: 22), como las del terrorismo y la necromáquina.

De esta manera, es imprescindible enfatizar en el mundo contemporáneo la *violencia absoluta* en un contexto político en el que hay manifestaciones muy evidentes de Estados sin derechos, de espacios dominados por la paralegalidad o con un liderazgo factual ilícito, como sucede en las zonas dominadas por el narco, esto es, por la necromáquina. En esas zonas “sin ley”, podemos encontrar una necropolítica depredadora por parte de estas “máquinas” que se apropian de todas las clasificaciones y características de las violencias para reinar. En esas zonas no hay un “soberano”, sino una extensa comunidad de subyugados. Este matiz nos permite entender uno de los razonamientos de Walter Benjamin (2021: 71): “La tradición de los oprimidos nos enseña que el «estado de excepción» en el que vivimos es la regla”.¹⁹⁵

¹⁹⁴ Este matiz conceptual lo proponemos para diferenciar las microviolencias (como las violencias física, verbal, sexual, política, psicológica, económica, patrimonial y extrema, categorías legales del derecho civil, las cuales están implícitas y explícitas en la violencia de la necromáquina) de la violencia absoluta.

¹⁹⁵ Este “estado de excepción” es justamente la bisagra en la que se construye la nuda vida agambeniana, umbral entre el derecho y la violencia, como expusimos en la sección “El cuerpo como indicio del sujeto”.

Para entender lo anterior, es necesario señalar que en las sociedades con un orden jurídico establecido la violencia y el derecho —como señalaron Benjamin y Agamben— tienen una relación imprescindible en la procuración de un orden posterior al “otorgado” por las divinidades:

el sistema judicial [mediante el ejercicio de sus leyes y procedimientos] aleja la amenaza de la venganza [y de su espiral creciente]. No la suprime: la limita efectivamente a una represalia única, cuyo ejercicio queda confiado a una autoridad soberana y especializada en la materia. Las decisiones de la autoridad judicial siempre se afirman como la última palabra de la venganza (Girard, 2012: 23).

La escisión de ambos ámbitos —religioso y civil— pone a debate la justificación metafísica de la “violencia fundadora”,¹⁹⁶ mientras pone a flote la noción de la violencia instauradora del derecho.

La violencia y el derecho se configuran como el justificante el uno del otro. Consciente del carácter contagioso y exponencial de la violencia y de cómo ésta amenaza el tejido y la estabilidad de las comunidades, Benjamin (2021: 119, 125) apunta que la violencia no sólo instaure,¹⁹⁷ también preserva el derecho, pues “en cuanto medio, toda violencia instaure o preserve el derecho”. Esta constitución del derecho arrebatada y cancela la “legalidad” de la violencia en manos de los individuos para establecerla en las del Estado,

¹⁹⁶ En esa misma indiferenciación, coincide Benjamin (2021: 143) “la pura violencia divina es libre de tomar todas las formas eternas que el mito ha adulterado con el derecho”.

¹⁹⁷ En palabras de Benjamin (2021: 119): “Hasta donde se puede inferir de la violencia bélica como violencia originaria y arquetípica para cualquier violencia con fines naturales, a todas estas formas de violencia les es inherente un carácter instaurador de derecho”. A esa función instauradora le llama “violencia activadora” (Benjamin, 2021: 144).

concediéndole el monopolio legítimo y legal de la violencia.¹⁹⁸ El Estado entonces conserva el derecho y la violencia a través de distintos dispositivos, como las leyes, el ámbito jurídico y las instancias que ejercen ambos o la preservan (como la policía y la milicia). Con ese andamiaje, “el derecho ve la violencia en manos de personas individuales como un peligro del orden legal” (Benjamin, 2021: 114).

Dadas estas coordinadas teóricas, tenemos que enfatizar que la necromáquina arrebató la violencia a las instancias del Estado y del derecho para ejercerla sin límite y a veces sin permitir siquiera la espiral de la venganza, poniendo en crisis la pertinencia y la existencia misma del Estado —u obligándolo a transformarse o ser absorbido por la propia necromáquina—, puesto que lo que subyace en la instauración del derecho y su preservación es la legitimación misma del poder por medios legales, jurídicos y civiles. Así lo podemos deducir de Benjamin (2021: 119, cursivas mías): “lo que debe ser garantizado por toda violencia que instauro el derecho, más que la más exuberante ganancia de patrimonio *es el poder*”, ya sea éste el emanado del soberano, patriarca, monarca o dictador,¹⁹⁹ o el del

¹⁹⁸ Benjamin (2021: 115) explica el derecho y a su configuración como orden jurídico dentro del Estado: “se debiera considerar la sorprendente posibilidad de que el interés del derecho en monopolizar la violencia frente a la persona particular no se explique por la intención de defender fines legales sino más bien por la de defender al derecho mismo a través de ellos. Que la violencia cuando no se encuentra en manos del derecho correspondiente lo pone en peligro, y no tanto para los fines que aspira alcanzar, sino por su mera existencia fuera del derecho”. Esta reflexión hizo eco en el pensamiento de Hannah Arendt (2013: 129), en torno al *Leviatán* de Hobbes y al Estado: “La Comunidad está basada en la delegación de poder y no en la de derechos. Adquiere un monopolio del homicidio y proporciona a cambio una garantía condicional contra el ser víctima de un homicidio. Las seguridades aportadas por la ley, que es una emanación directa del monopolio de poder por el Estado”.

¹⁹⁹ Con lucidez, Benjamin (2021:142) puntualiza la contradicción de la violencia activadora, explicación que funciona para entender las expresiones revolucionarias y contraculturales: “toda violencia que preserva el derecho, por su duración y mediante la represión de las contraviolencias hostiles, debilita indirectamente la violencia que instauro el derecho”.

titular del ejecutivo de un Estado democrático o autárquico, o el del soberano-capo en la misma necromáquina.

Para canalizar todo este recorrido sintético con respecto a la violencia y dada la ascendencia de Benjamin en los conceptos agambenianos²⁰⁰ señalaremos la primacía sobre cómo el derecho y el Estado se suspende en la nuda vida: “La sangre es el símbolo de la nuda vida. La redención de la violencia jurídica se origina [...] en la culpabilización de la nuda vida natural [*bio*], que inocente e infelizmente entra al ser viviente [*zoe*] a la expiación que «expía» su deuda; y que, a la vez, *libera al culpable no de una culpa sino del derecho*. Pues con la mera vida cesa la dominación del derecho sobre el ser vivo”²⁰¹ (Benjamin, 2021: 139); es decir, en Benjamin ya está clara la distinción entre *bios* y *zoe*, así como la diferencia entre el auspicio sagrado para la víctima propiciatoria del sacrificio y la *nuda vida*, el individuo en *bando*, cuyo asesinato no está penalizado por el derecho, pero sí impedido de fungir como una víctima sacrificial. Agamben lo entiende y trasciende ese concepto inicial para escudriñar toda su tetralogía a partir de la crisis inclusión/exclusión de la nuda vida, el estado de excepción y el testimonio de los sobrevivientes.

En seguimiento a esta línea argumental, es preciso conciliar la terminología filosófica con una cercana a las ciencias sociales y especificar esas violencias primigenias —Girard, Benjamin, Agamben— en el contexto de la necromáquina. Rossana Reguillo, en *Necromáquina*, planteó la necesidad de entender cómo

²⁰⁰ Conceptos desarrollados en la sección “El cuerpo como indicio del sujeto” y “La desubjetivación del cuerpo”.

²⁰¹ Como en Girard, en Benjamin hay matices a los conceptos que no quedan claros o que la traducción impide leer con exactitud; incluso es posible que no necesariamente estén planteados como conceptos; por ejemplo, cuando habla de “la *violencia mítica* es *violencia sangrienta* sobre la mera vida en favor de esa violencia, mientras que la *violencia pura divina* lo es sobre toda vida en favor de lo viviente. La primera exige sacrificios, la segunda los acepta”, dice Benjamin (2021: 139, cursivas mías). Estas tres distinciones no se repiten dentro del texto del filósofo berlinés con las mismas denominaciones. En todo caso, no afectan al concepto propuesto en esta investigación: *violencia absoluta*.

las violencias en [México] hacen colapsar nuestros sistemas interpretativos, pero al mismo tiempo, estos cuerpos rotos, vulnerados, violentados, destrozados con saña, se convierten en un mensaje claro: acallar y someter. Silencio y control que, desde la violencia total, avanzan en el territorio mexicano sin contención alguna (Reguillo, 2021: 56).

Ante la realidad social marcada por la necromáquina, así como su efectos políticos, económicos, sociales y artísticos, Reguillo identifica distintas categorías de violencia, a partir de la premisa de que ésta siempre es una demostración y un mensaje cuyo fondo implica la superioridad²⁰² de al menos un integrante de la ecuación.

La violencia es una confirmación y una explotación de la desigualdad —cuerpos, fuerzas, recursos y tecnologías—, cuyos mecanismos establecen órdenes, categorías y diferencias dentro de las sociedades. El despliegue de poder de la necromáquina es la manifestación suprema de la desigualdad de las violencias entre las instancias que disponen del orden jurídico y de las estructuras del Estado o de la fuerza/tecnología para el sometimiento, pues “la violencia que preserva el derecho es una violencia amenazadora” (Benjamin, 2021: 122).

Reguillo (2021: 58) ha identificado cinco variantes de violencia, que no son directamente excluyentes entre sí, así como una gramática de éstas. A saber: la *violencia estructural*, ejercida sistemáticamente contra los “excedentes” de una sociedad (los pobres o grupos excluidos); la *violencia histórica*, contra los “anómalos, salvajes, inferiores” (mujeres, indígenas, afrodescendientes); la *violencia disciplinante*, con afanes de sometimiento y sumisión; la *violencia difusa*, “gaseosa, cuyo origen no es posible atribuir más que entes

²⁰² Dice Benjamin (2021: 137): “desde el punto de vista de la violencia, que es la única que puede garantizar el derecho, no hay igualdad, sino, en el mejor de los casos, violencias iguales”. Difícilmente hay una equidad de fuerza en el ejercicio de la violencia, sobre todo en términos bélicos.

fantasmagóricos” [el narco, el terrorismo], y que resulta casi imposible de prever porque no sigue un patrón inteligible”. Esta condición se hace evidente:

mientras el poder nazi, instala edificaciones y sus criados son claramente perceptibles y sostiene una localización para la realización de su trabajo de violencia[;] el narco se *deslocaliza*, su poder apela justamente a la dimensión más densa del sentido de la máquina: su *ubicuidad ilocalizable*, que actúa de manera silenciosa pero eficaz: su presencia es fantasmagórica. La máquina narco es un *fantasma*. Su dominio deriva de ocupar un espacio *insimbolizable* [...] deslocalizado, que apela y despierta las más profundas fisuras entre lo que concebimos como real” (Reguillo, 2021: 55 cursivas mías).

Esta situación la mantendremos presente. Finalmente, Reguillo señala la *violencia expresiva*, que consigue una ganancia con los residuos y excedentes de su mensaje: el miedo, el terror y la sensación de ubicuidad o de imbatibilidad. Un ejemplo es la producida por cuerpos decapitados o desmembrados —ya en represalia típicas de la espiral de la venganza/ajuste de cuentas o no—, exhibidos de manera espectacular en sitios transitados, cuyo efecto se multiplica al mediatizarse, convirtiéndose en un mensaje inmediato para el enemigo en turno, pero también para todos los espectadores-ciudadanos.

En ese sentido, la violencia expresiva supera con creces la espectacularidad²⁰³ de la nota roja para encarnar un temor y pánico

²⁰³ Dice Carlos Monsiváis (2009: 128) que “gracias al narcotráfico la nota roja se masifica”. También puede pensarse en sentido contrario, sobre todo porque el narcotráfico no necesita de la nota roja para manifestarse ni “publicitarse. Sin embargo, la nota roja masifica y normaliza los actos del narco. Anadeli Bencomo (2011: 23-24) señala ese fenómeno como la “espectacularización mediática del fenómeno de la violencia y la corrupción asociadas al negocio de la droga”. Reguillo es analítica de estas posturas y su planteamiento las trasciende.

superior, inminente y en un total estado de indefensión por parte de los testigos. Ése es el “excedente de sentido: el terror, el horror que penetra la escena de la muerte”²⁰⁴ (Reguillo, 2021: 73) de la violencia expresiva. En esa inercia, se exceden los límites del mensaje y pone en crisis otros sistemas. Aclaremos: para Reguillo (2021: 53-56) las constantes de la *narcomáquina* son la disolución de la persona, la producción de cuerpos rotos y las presencias fantasmagóricas. Su conversión en *necromáquina* se da cuando consigue la “disolución absoluta de la vida en un estado de urgencia constante” (Reguillo, 2021: 24) y, simultáneamente, establece una paralegalidad²⁰⁵ que suplanta al Estado, poniendo en crisis todo el ámbito lícito y legal.

Por ello, las estrategias y dinámicas con que la *necromáquina* despliega su poder —las premisas de la violencia absoluta— son su carácter unidireccional, su función utilitaria y la implantación y trastocamiento social que impone su lenguaje (verbal, imaginico, visual, corporal y económico), ya sea el sometimiento, el miedo o el terror. Éstas conforman la “gramática de la violencia”, la cual es intrínsecamente social y refleja el ejercicio impositivo, singular e intencional al instaurar/imponer la violencia como mecanismo —desde la disciplina hasta la venganza— para suscitar el terror y para ejercer el poder soberano. Simultáneamente, atienden a una causalidad (económica y bélica) y participan de una economía simbólica direccionada para que la totalidad del mensaje y la brutalidad de su violencia sea percibida socialmente (Reguillo, 2021: 82-84).

Derivado de lo anterior, proponemos la *violencia absoluta* como la que engloba a todas las violencias subordinadas y diferenciadas

²⁰⁴ Reguillo (2021: 60) habla de una triplicación del *memento mori*: “la de tu suplicio (la tortura previa, que es casi siempre imaginable [y que se ha mediatizado con popularidad, por ejemplo, por las redes sociales sobre el narco]), la de tu muerte, y tu muerte convertida en dato mediático”.

²⁰⁵ Definida en la sección “El cuerpo como indicio del sujeto”.

entre sí por matices específicos. Su agresividad comprueba una desigualdad y una superioridad en el ámbito de los poderes, abarca las *microviolencias* tipificadas por el derecho moderno —física, verbal, sexual, política, psicológica, económica, patrimonial y extrema—, así como las estudiadas por Reguillo (estructural, histórica, disciplinante, difusa y expresiva), incluyendo su “desmesura expresiva” (Reguillo, 2021: 22). Además, es una demostración metonímica de la necromáquina y de su ejercicio del poder. También es utilitaria y expresiva de la deslocalización fantasmagórica de la necromáquina.²⁰⁶ Y subvierte todo el sentido de la violencia legal —monopolio detentado por el Estado— y de la ritual. En el caso extremo aniquila el “estado de excepción”, incluso el predominio del Estado;²⁰⁷ por lo tanto, la necromáquina “fisura” (Reguillo, 2021: 56) y colapsa distintos órdenes, como enfatizaremos en la siguiente sección respecto al orden

²⁰⁶ El comportamiento de la necromáquina se diversifica mientras se normaliza, al tiempo que extiende sus negocios, su economía ilícita, diría Lomnitz (2023). El ejemplo sintomático son los Zetas, que monopolizaron el “crimen: secuestros, extorsiones, sicariato, narcotráfico, venta al menudeo, piratería, rentas para los coyotes que circulan por su zona, todo les corresponde. Todos son giros de su negocio” (Martínez, 2021: 93). Este fenómeno se ha denominado “tercerización de la violencia” (Reguillo, 2021: 20), una suerte de subcontratación a bandas delincuenciales locales (Mara Salvatrucha 13 o Mi Bario 18), así como militares, policías, magistrados, jueces, políticos, empresarios que articulan el lavado de dinero, artistas-dealers y toda la gama de posibilidades de vigilantes (“halcones”). Esta diversificación corporativa, su versatilidad y multiplicación de los negocios, métodos, ámbitos y alcances impide “uniformar” una identidad y/o comportamiento en una “imagen” de los integrantes de la necromáquina, dificultando su identificación; por lo tanto, su “imagen” se torna inasible, pues es ubicua, “fantasmal” e intermitente (Reguillo, 2021: 55), ya que son “difusos, nómadas o espectrales” (Díaz, 2021: 231). Reguillo (2021), Martínez (2021) y Díaz (2021) coinciden en esa *potencia de metamorfosis* (intrínseca a las “máquinas de guerra”, planteada por Deleuze y Guattari). Además, el estereotipo del narcotraficante de los setenta y ochenta hoy es mera caricaturización y estereotipo.

²⁰⁷ Aquello que Benjamin (2021: 130) consideraba lo más subversivo —“la huelga proletaria se propone el único objetivo de liquidar el poder estatal”—, frente a la luz de la necromáquina es insignificante en el contexto del México actual.

jurídico, de la Ley y del contrato social de la convivencia comunitaria de los integrantes de la sociedad.

Para ser explícitos, el ejercicio de la violencia absoluta es lo único que uniforma y unifica la “amorfa”, ubicua y fantasmagórica presencia de la necromáquina. Incluso esta violencia absoluta puede perder su sentido último, para confirmar que “la *violencia carece de razón*” (Girard, 2012: 53, cursivas en el original).

En consecuencia, analizaremos y encontraremos las manifestaciones de este marco analítico dentro de la diégesis y, sobre todo, en las dinámicas de comportamiento de los agentes de la necromáquina sobre sus víctimas.

Las metonimias del poder

En esta sección aplicaremos las propuestas teóricas previas en torno a las dinámicas relativas al cuerpo y la violencia en la diégesis de *Las tierras arrasadas* de Emiliano Monge, con el fin de establecer la relación de la violencia absoluta de la necromáquina en los comportamientos de los personajes de la diégesis.

Para ello, hemos elegido el término “metonimia” por dos razones, una pragmática y otra teórica. La primera por la transposición de denominaciones que establecen una relación semántica y de sentido. Esta operación nos parece superior a la sinécdoque, es decir, puede englobar más relaciones, sentidos y asociaciones²⁰⁸ que necesitamos para denominar aquello que se actúa o ejerce

²⁰⁸ Elegimos este tropo por la argumentación —referente a la exégesis de la poesía— de Harold Bloom (2003: 21-22): “Todo crítico necesariamente metaforiza el concepto de tropo cuando propone una interpretación [...] La metonimia es un método de repetición que opera mediante el desplazamiento [...] Los tópicos relacionados con la metonimia son los adjuntos, las características y la notación, todos ellos nominaciones debidas supuestamente a la causa-efecto”. La metonimia “nomina” mientras la sinécdoque orilla a la “innominación”, según Bloom.

como violencia, gracias al poder de la necromáquina. La segunda, por la relación explícita del término con las formas estructurales de la imaginación histórica,²⁰⁹ función intrínseca de la operación de la metonimia, donde “los fenómenos son aprehendidos implícitamente como si entre ellos hubiera relaciones del tipo parte-parte, [por lo que] es posible efectuar una reducción de una de las partes a la categoría de aspecto o función de la otra” (White, 1992: 44).

Así, aquello que encontramos en la diégesis opera como una parte extrínseca vinculada con la necromáquina, particularmente con los usos y costumbres en el ejercicio de la violencia absoluta. De hecho, esta violencia absoluta es una de las manifestaciones metonímicas de la necromáquina, que evidencian la paralegalidad en la que el Estado pierde la potestad del derecho y del monopolio de la violencia. Y se convierte en el único rasero con el que los personajes establecen relaciones; o sea, la única ley y el único poder por ejercer es el otorgado por la desigualdad de condiciones —mayor fuerza, más armas o la administración del miedo— que permiten la violencia.

A partir de lo anterior, planteamos las metonimias del poder como las situaciones, circunstancias o matices cuyo sentido o ejercicio implica la transposición de un suceso particular que —mediante el proceso de contigüidad (semántica, práctica, de conducta, dominación o posesión, así como hechos y acciones, etcétera)— relacionan y/o revelan otro de mayor amplitud que lo contiene y refleja, específicamente las relativas al ejercicio del poder y la violencia. Éstas se manifiestan entre los distintos tipos de personajes dentro del objeto de estudio.

²⁰⁹ Cfr. Roger Chartier (2007: 20). Para Hayden White (1992: 10), mediante la metonimia —junto con la metáfora, la sinécdoque y la ironía— se recapitulan los “modos de conciencia” con los que se prefiguran los “protocolos lingüísticos” para narrar la historia, la “base irreductiblemente ‘metahistórica’ de cualquier obra histórica”. En la metonimia, también se revela un carácter relacional “extrínseco”, en contraste con la “intrínseca” e integrativa sinécdoque (White, 1992: 45).

De esta manera, expondremos las metonimias del poder en *Las tierras arrasadas* de Emiliano Monge, que hemos identificado a partir de tres dinámicas:

- la desubjetivación de los degradados —víctimas, integrantes de la necromáquina y coincidentes—,
- la desmesura de las potestades —inscripción del dominio en el cuerpo y fisura de lo instituido—, y
- la incertidumbre ante el límite.

Una vez explicado este empleo teórico, nos centraremos en el objeto de estudio, no sin antes hacer una síntesis a continuación. La novela está dividida en tres libros y dos intermedios: “El libro de Epitafio”, de 8 cláusulas; “[Primer intermedio] Así se derrumbó el horizonte”, de 2 cláusulas; “El libro de Estela”, de 10 cláusulas; “[Segundo intermedio] Volverán la luz y el fuego”, de 2 cláusulas; y “El libro de los chicos de la selva”, de 7 cláusulas. La historia se centra en dos líderes —Epitafio y Estela— de una célula de la necromáquina cuyo negocio es la trata de migrantes. Ambos son pareja y reciben más de 70 migrantes entregados por Los Chicos de la Selva (de 16 y 14 años). Esa tanda de migrantes es dividida en dos: una la lleva Epitafio; la otra, Estela, dirigida rumbo al paraje El Paraíso, donde está el hospicio comandado por el sacerdote Padre Nicho. En el grupo de Epitafio hay un migrante físicamente destacado —alto, fuerte y boxeador galardonado en olimpiadas—, al que bautiza como Mausoleo, protagonista del primer intermedio, que narra su conversión a la necromáquina, como veremos adelante.

La diégesis se centra en los titubeos de Epitafio y Estela por encontrarse y huir, pues mientras transportan a los migrantes secuestrados para su venta/uso, lidian con una celada. Ambos se descubren presas y víctimas de la trampa del Padre Nicho y de su lugarteniente: Sepelio. Él quiere suplantarse el liderazgo de Epitafio y sirve de infiltrado al Padre Nicho para traicionar a Epitafio. Tanto Epitafio y Estela como

Sepelio fueron huérfanos²¹⁰ adoctrinados en el hospicio regentado por el Padre Nicho.

En el segundo intermedio se narran los desmembramientos y hogueras con los cadáveres en el paraje El Infierno, conducido por el Sr. Hoyo y tres subalternos: Teñido, Encarnecido y Merolico. Esta sección es la más sintomática para nuestra investigación respecto a la violencia absoluta y el cuerpo nulo.

Son significativos personajes como El Chorruto, un sumiso capitán militar renco, así como un par de policías —Topo y Tampón—, cuya participación resulta sintomática de la corrupción de las instancias del “Estado” y de la fisura y colapso del mismo por parte de la necromáquina.²¹¹ Finalmente, en el “Libro de los Chicos de la Selva”

²¹⁰ A ellos se suman Ausencia, Cementeria, Osamenta e Hipogeo, éstos tres últimos también fueron víctimas mortales del Padre Nicho en diferentes formas. Todos crecieron juntos y compartieron infancia e historia. La referencia directa a los nombres fúnebres de los personajes ha sido ya señalada por la crítica (Peña, 2018: 143; Favaro, 2019: 69; Gálvez, 2019: 15; Hanaï, 2019: 110; Vázquez-Enríquez, 2019-2020: 19; Calderón y Zárate, 2020: 17).

²¹¹ Rossana Reguillo (2021: 165) ya ha mencionado cómo la necromáquina colapsa lo instituido. En una edición temática liderada por ella, Park y Gómez-Michel (2010, cursivas mías) esbozaron aseveraciones similares: Los dueños de los medios de producción de esta industria fuera de la ley (los grandes capos) han adquirido una influencia sin precedentes, a fuerza de millones de dólares y de miles de vidas, en las decisiones políticas de sus respectivos países e incluso de políticas internacionales. Sin embargo, quizá aún más terrible que la descomposición política que ha propiciado el narcotráfico [...] ha sido una rearticulación de las relaciones humanas en sociedades donde la violencia es cotidiana y donde se ha llegado a condiciones de frágil gobernabilidad que incita a la proclamación en ciertos momentos y lugares de “estados de excepción”, donde la vida humana es vida sacra, en el sentido que desarrolla Giorgio Agamben, es decir, en *cuerpos a disposición de la violencia social y estatal sin mayores consecuencias jurídicas* [Agamben puntualiza] que *es justamente dentro de la esfera de la soberanía estatal donde la vida humana es sujeta a ser aniquilada sin ser considerado este acto como ‘homicidio’ ni elevarse a categoría de ‘sacrificio’, justo ahí donde se ha decretado la excepcionalidad, como es el caso del espacio social (y legal) ocupado actualmente por la industria del narco, al que se declara enemigo de la soberanía nacional. Sin embargo, la necromáquina ha inscrito su poder en la consolidación de un “estado de urgencia” en el que el Estado está anulado y la vida humana sigue en total indefensión. Sobre esta fisura volveremos más adelante.*

se narra cómo éstos llevan a otro grupo de migrantes para ser entregados a Sepelio, así como el devastador final de todos.

Enfatizamos la inserción de citas textuales de la obra dantesca y de los testimonios de los migrantes, como señalamos en el capítulo 1 (Monge, 2015: 342). Se suma a ello el epígrafe de Cicerón²¹² que enfatiza la necesidad de enfocarse en las víctimas. Ello enfoca una diégesis que subvierte los protagonismos en la narcoliteratura previa.

En una aguda reflexión sobre la función ética y estética de los testimonios en la ficción, Julián Herbert (2022, cursivas mías) asevera la simpleza, la “falta de retórica” de la teoría al concluir que las *víctimas* son [solamente] un *tropo* que puede funcionar no sólo como realidad concreta, sino también como *metonimia* y *estetización de la política*, sin negar con ello que la ficción “llena los vacíos” dejados del discurso oficial (la política, la historia y el periodismo). Ese *tropo* sirve como “complemento y contrapunto necesario para vivificar y actualizar este tipo de registros”. Por su parte, Enrique Díaz Álvarez (2021) afirma al testimonio como una política²¹³ en contra de los sistemas apabullantes; y funge como “contranarrativa”²¹⁴ (de víctimas

²¹² Epígrafe de Cicerón: “Entonces, vosotros los que pensáis que los dioses se desentienden de las cosas humanas, ¿qué decís de todos estos hombres salvados a su intervención? Pues digo lo siguiente —contestó—: ahí no están representados los que se ahogaron, que son mucho más numerosos”.

²¹³ Para Díaz Álvarez (2021: 8) es una política “atenta al pathos, a la expresión, al gesto. Abiertamente relacional y encarnada [...] una política del testimonio [que] implica estar dispuesto a entrecruzar la ética y la estética a la hora de explorar la potencia de lo sensible [y] pensar en las condiciones de posibilidad que tienen ciertas palabras e imágenes para insubordinarse y dar cuenta de lo borrado o silenciado por el discurso oficial”. “Discurso oficial” se refiere a agrupaciones políticas o naciones que conquistaron y sometieron a otro pueblo, en términos militares y en sus expresiones socioculturales y económicas, sobre todo, religión e idioma.

²¹⁴ Cfr. Enrique Díaz Álvarez (2021: 209).

y vencidos). Este concepto confluye con las manifestaciones, discursos, acciones y dispositivos que conforman la “contramáquina”.²¹⁵

En la diégesis, la selva es el *locus* inexacto que revela una geografía de la frontera sur mexicana, distinta a los parajes desérticos de la frontera norte. Emily Vázquez-Enríquez (2019-2020) postula la posibilidad de que el bioma²¹⁶ “selva” funja como un personaje. Alice Favaro (2019: 67) sugirió algo similar con un matiz significativo: la selva es “un escenario demoníaco”; fue más acertada al puntualizar que las fronteras —selva, desierto o mar— son conceptos “cuya naturaleza es indeterminada e imposible de categorizar a partir de parámetros tradicionales” (Favaro, 2020: 231), por ser simultáneamente “un espacio fluido y poroso” (2019: 65). Por su parte, Tatiana Calderón y Julio Zárate (2020) favorecen la simbolización de la selva hacia el ámbito arquetípico, específicamente como un “laberinto fúnebre”, en abono al sentido del infierno.²¹⁷ Esta premisa de perfil simbólico e imaginario convertiría a la novela en una fábula fúnebre de corte simbolista, tremendista sin duda; aunque, contradictoriamente, perfilaron su conclusión hacia lo ontológico: “el relato de Monge no es, *stricto sensu*, sobre el viaje migratorio. El cruce fronterizo no lleva a los Estados Unidos, sino a la muerte en un espacio fronterizo donde el crimen y la maldad no tienen límites” (Calderón y Zárate, 2020: 33).

²¹⁵ La “contramáquina” es “el conjunto de dispositivos frágiles, intermitentes, expresivos y fragmentados, que la sociedad despliega para resistir, visibilizar o restar poder a la narcomáquina” (Reguillo, 2021: 64). Las expresiones artísticas (incluyendo la literatura) son parte de ella, a las que se suma el activismo político y las manifestaciones públicas y ciudadanas en contra del poder del narco, alternativas para restituírle espacio a la sociedad ante la indefensión casi total.

²¹⁶ Para Vázquez-Enríquez es una frontera donde se “difuminan las categorías ontológicas” entre humanos y no humanos. Sin embargo, su ecocrítica se enfoca en “el dinamismo no-humano de la selva”. Su interpretación resta protagonismo a los actos autónomos y flagrantes de la necromáquina sobre los migrantes, convirtiendo a la selva en escenario-cómplice pasivo de la aniquilación.

²¹⁷ Sobre ello volveremos en la sección “El infierno”.

La selva es un *locus* inexacto —sin nombre ni coordenadas geográficas específicas— donde se desenvuelven las células fantasmagóricas, ilocalizables, de la necromáquina, en su afán de “deslocalizarse” gracias a su “potencia de metamorfosis”. Más que un personaje y un símbolo, la selva-frontera es un eje de significaciones inscritas y en continua inscripción por parte de los sujetos que la transitan, en cuya confluencia, semantizan y convierten en una zona de nadie. Ahí, desde la interpretación ética y política en el contexto sociohistórico y geográfico preciso del fenómeno de la migración por México sucede “el holocausto centroamericano” (Fuentes, 2018). Después de este paréntesis, procedamos con las metonimias del poder.

Desubjetivación de los degradados

La desubjetivación de los individuos es la dinámica más sistemática y consistente en la diégesis —específicamente en los personajes— de *Las tierras arrasadas* de Emiliano Monge. Con ello, nos referimos al desvanecimiento de la red de relaciones sociales, culturales y jurídicas, y de los escenarios colectivos a partir de los que se construye la subjetividad. Las hemos denominado “desubjetivación de los degradados” para englobar a todos los personajes inmiscuidos.

Esta dinámica se deriva de la metonimia de la necromáquina y su poder soberano para ejercer la violencia absoluta y soberana. Los primeros en ejercerla en los migrantes desubjetivados —por la omisión de nombres propios— son Estela y Epitafio.²¹⁸ Veamos un ejemplo al concebirlos como una “masa”: [Epitafio] “ve a los seres que allí forman esa masa cuya voz ahora machaca *los temores que de pronto han tomado sus cabezas* [...] Para colmo no habían sido nunca tantos, se

²¹⁸ Un ejemplo es la siguiente cita: “Aunque alguno hay que aún quisiera defenderse diciendo algo, cualquier cosa, las palabras de *los seres que perderán también muy pronto el nombre* se deshacen antes de llegar a ser pensadas” (Monge, 2015: 27, cursivas mías).

dice Epitafio sin dejar de ver la masa iluminada” (Monge, 2015: 16, cursivas en el original).

La inclusión de citas y testimonios explica esta omisión en términos estilísticos, de la que se deriva la degradación de la subjetividad de estos migrantes que ni siquiera alcanzan un nombre como ha afirmado, casi de manera unánime, la crítica. La primera en señalarlo fue Peña (2018: 140); luego Favaro (2019), Calderón y Zárate (2020) y Marissa Gálvez (2019: 22), quien se decanta por una bestialización. De manera similar, Fuentes (2018) habla de los migrantes convertidos en “mercancías”. Esta omisión de nombres es un reflejo de cómo “la violencia configura un lenguaje que deshumaniza” (Peña, 2018: 142). En términos literarios, ese fenómeno también es elegido y reproducido por los escritores de la narcoliteratura de la migración²¹⁹ como estrategia estética y política. Así, el narrador cancela la posibilidad de configuración de esas redes y estructuras simbólicas, de sentido y de socialización que generan la subjetividad a un cuerpo viviente [zoe]; es decir, impide la configuración de un cuerpo epistémico-simbólico. Esa omisión es la metonimia toral del poder y la percepción de la necromáquina sobre sus víctimas; y va muy de la mano de los procesos de aniquilación utilizados por los nazis testificados por Primo Levi. En todo el objeto de estudio, el narrador elide los nombres a través de oraciones subordinadas sujetivas, como veremos adelante.

No obstante, esta desubjetivación —enfaticamos— no sucede únicamente contra los migrantes. También se realiza con los integrantes de la necromáquina (sicarios, halcones, choferes; y los proveedores: los Chicos de la Selva), quienes tampoco tienen nombre propio, ni apelativo. A partir de aquí los diferenciaremos en las citas de la siguiente manera: entre comillas «a los migrantes-víctimas», entre corchetes <los

²¹⁹ Particularmente Antonio Ortuño en *La fila india*. Sobre ello volveremos en la sección “Para una poética de la narcoliteratura de la migración”.

integrantes de la propia necromáquina>²²⁰ y entre llaves {los Chicos de la Selva}. Para evidenciarlo, enfatizamos que los únicos referidos por apelativo son —además de los protagonistas—: a) los cómplices de la trata de migrantes, o b) los cómplices o colegas, sobre todo, los directamente vinculados con la traición del padre Nicho y Sepelio en contra de Epitafio y Estela. Los primeros de estos cómplices son compradores de migrantes: Sr. Hoyo²²¹ (Monge 2015: 111, 117), su subordinado Macizo²²² y Sepulcro (2015: 267).²²³ Se le suman Teñido, Encanecido

²²⁰ Estela y Epitafio conducen al grupo de migrantes capturados, y lideran a otros integrantes de la necromáquina, desubjetivados como ejecutores de la violencia absoluta. Veamos un ejemplo: “Estela está entonces a punto de expresar su alegría pero el hombre al que adora [Epitafio] silba una vez y vuelve todo a ponerse en movimiento. <Los veinte hombres que emergieron de las sombras> alzan los cañones de sus armas, <los que empujan las pequeñas carretillas> echan otra vez a andar sus piernas y <los que vienen de otras tierras> hacen sonar aún más el *rechinar de sus mil dientes medrosos*. Cuando todos los presentes han ocupado ya sus nuevas posiciones, Estela chifla por primera vez y es así que le entrega <a sus muchachos> su nueva orden. Estalla entonces la primera ráfaga de fuego y <los que llevan varios días andando caen al suelo>” (Monge, 2015: 23, cursivas en el original). “Los veinte hombres”, “los que empujan las pequeñas carretillas”, “sus muchachos” son muestra de esta anonimidad desubjetivante de los integrantes de la necromáquina.

²²¹ A la letra: “Sepelio, sin embargo, no va a responder a la llamada que timbra ahora en su teléfono [el padre Nicho anunciando que Estela ha salido de El Paraíso con su comando y que los policías contratados la van a cercar para atacarla] pues justo está formando, en el solar del El Teronaque, «a los sinnombre que muy pronto comprará» *el señor Hoyo*” (Monge, 2015: 117, cursivas mías).

²²² El Sr. Hoyo, además de negociar el costo de la tanda de migrantes a comprar, provoca la pelea a muerte entre su subordinado, Macizo, y Mausoleo (Monge, 2015: 124-128). Incluso un personaje que sólo aparece en una pelea sí tiene nombre: Macizo; no sin obviar la violencia implícita en una confrontación a muerte, básicamente por un simple capricho.

²²³ La participación de Sepulcro es incidental, pero significativa, pues confirma la desubjetivación de las migrantes. Sepulcro funciona dentro de la estructura de la necromáquina como cliente y cómplice de cierta importancia en la trata de mujeres: “Epitafio, Sepelio y Mausoleo atravesaron los caminos que conducen del gran bosque hacia la breña discutiendo si habrán ellos de llegar o no a tiempo hasta Los Pasos, ese pueblo al que llegaron justo a tiempo y donde luego de bajarse le vendieron a Sepulcro «las sinnombres que quería éste comprarles»” (Monge, 2015: 267).

y Merolico, operadores de El Infierno, *topos* crucial para nuestra interpretación. Los primeros son dueños del deshuesadero de carros donde se desaparecen los cuerpos nulos y cadáveres mediante hogueras y tambos con ácido²²⁴ encendido:

La lumbré que emerge de los tambos ahuyenta a las sombras de la noche y marca el camino de «los hombres que ahora mismo atraviesan El Infierno» [los sobrevivientes de la tanda de migrantes comprada por Epitafio]

[...]

—Si nos dejan los vehículos les sale gratis la quemada —declara Encanecido inclinando el cuerpo hacia «la pila de carne ensangrentada y macilenta, alzando luego un brazo y blandiéndolo después en el espacio»—: si se llevan la hojalata les cobramos cada cuerpo (Monge, 2015: 244,246).

Al tomar de manera sintomática y ejemplar la cita anterior, descubrimos la ironía y la subversión con que las dinámicas del poder convierten un “deshuesadero” de carros en un “deshuesadero” de víctimas, superando el simple “matadero” para intensificarlo en una zona de disolución y desaparición de cuerpos y de sus restos, retazos y residuos, es decir, del cuerpo nulo. También se invierte el arquetipo del Infierno a un cruento mecanismo de desvanecimiento de los asesinados, los testigos o las pruebas que confirmen la aniquilación.

Encanecido y Teñido rescatan a Merolico, uno de los migrantes comprados por Epitafio a los Chicos de la Selva. Éste se convierte

²²⁴ “Pozoleros” es el apelativo de quienes realizan ese tipo de desaparición. La alusión es pragmática y corresponde a la cualidad y consistencia que toman los cuerpos disueltos por los químicos. El pozole, un caldo con maíz y carne, tiene un origen prehispánico que ha perdido su sentido simbólico: el canibalismo ritual. De una manera macabra y funesta confluyen dos sentidos: el religioso —relacionado directamente con la *violencia sagrada* y ritual de Girard— y la atrocidad de la necromáquina. De tal forma, tangencial y entre líneas, encontramos subvertidas y pervertidas dos nociones —sagrada-simbólica y gastronómica— gracias a la violencia absoluta de la necromáquina.

en verdugo encargado de destazar cuerpos, pero entra en un estado frenético al recordar su pasado como soldado, ejecutor y opresor de un régimen cuyas instituciones persiguieron indefensos durante una guerra civil.²²⁵ En El Infierno se revela una dinámica vertical de sumisión entre los dueños del Infierno, el operador-destazador y los cuerpos nulos, que citaremos a manera de esbozo:

—Mejor ponte a trabajar [a quemar los cuerpos] tú [Merolico] de una vez y ya no pierdas más el tiempo —manda Teñido «*aventando el brazo*» que alcanzara de la pila [de cadáveres]: hace rato que acabaste «*de partirlos*» y aún no lanzas ni uno al fuego.

—Apúrate [dice Encanecido] que son muchos «*pedazos*» y te vamos a estar viendo (Monge: 2015: 247, cursivas enfáticas al cuerpo nulo).

Esta cita nos muestra el epítome de la violencia absoluta: vertical, irreversible y desubjetivadora; los cadáveres de los migrantes-víctimas se degradan a “pedazos”. Sobre ello volveremos adelante.

Pasemos al segundo grupo, los cómplices de la trampa para liquidar a Epitafio y Estela. Ahí se ubica Chorruto, el capitán que participa de la trata de mujeres (Monge, 2015: 71). También están los tres policías y sus hombres, subcontratados por Nicho y Sepelio por la retaguarda a Estela: El Topo, El Tampón²²⁶ y seis rasos, de los cuales

²²⁵ Por cercanía histórica y geográfica, es probable que el pasado de Merolico aluda a la historia reciente —guerra civil o guerra entre ellos— de los países del triángulo norte centroamericano: Guatemala, El Salvador o Honduras.

²²⁶ A la letra: “Hay que saltar sobre las grietas y seguir para ese lado, suma El Topo luego de dar un par de segundos, pero El Tampón lo interrumpe: rodear por fuera y luego entrarles por la espalda... no van a saber ni qué ha pasado. Exactamente... entrarles por la espalda, confirma El Topo soltando la rama en que yacía, y empezando a descender hacia la tierra mira cómo las cigüeñas se extravían para siempre en la distancia. Cuando El Topo y El Tampón le han explicado ya su plan a los seis rasos que los siguen, los ocho hombres que dejaron la Meseta Madre Buena echan a correr entre las piedras congeladas por los halos de la luna. ¡Ojalá que esos cabrones no nos oigan!” (Monge, 2015: 223-224).

el único aludido es Furioso. Incluso la camioneta donde transportan a los migrantes tiene nombre: Minos.²²⁷ La conversión del personaje-juez, cuya decisión determina el círculo donde irán los sentenciados en el infierno dantesco en una camioneta —cuyo apelativo surge de un anuncio de tránsito deslavado— es sintomática de la degradación, de la fisura producida por la necromáquina. El hecho de que una camioneta tenga nombre propio —y no alguno de los 70 migrantes vendidos por los Chicos de la Selva, ni de los sicarios integrantes de la necromáquina, ni siquiera los propios Chicos de la Selva— es metonímico de la utilidad inhumana de estos tres grupos de personajes. Enfatizamos este señalamiento, pues la crítica se ha enfocado en los migrantes como víctimas de desubjetivación, particularmente matizada por la inserción de citas en esa suerte de coros,²²⁸ diferenciados tipográficamente en la caja de texto de la novela. La crítica ha señalado bien la desubjetivación de los migrantes, mediante variantes conceptuales: “cuerpos residuales, “cuerpo basurizados” (ambos términos señalados por Peña, 2018), “mercancías” (Fuentes, 2018); “cuerpos a disposición” en “condición suspendida” (Perassi, 2019b). Sin embargo, no se ha señalado nada de los otros personajes sin nombre ni apelativo.

En la clasificación que proponemos sobre los integrantes de la necromáquina que sufren la dinámica de la desubjetivación de los degradados están los Chicos de la Selva, cuyo protagonismo es superior

²²⁷ La función y proyección simbólica de Minos ha sido planteada por Calderón y Zárate (2020) en el contexto de la fábula simbólica de carácter fúnebre. Sin embargo, no se contrasta con los sicarios que también ejecutan las órdenes de Epitafio, Sepelio y Mausoleo, a pesar de la prosopopeya realizada en Minos: “Sepelio y Mausoleo, tirados uno junto al otro bajo *el motor* descompuesto y salpicado por la sangre del ternero [al que han atropellado por orden de Epitafio con saña y sin motivo], asfixiándose además en el calor infernal al que da forma el calor que emana del *corazón* mecánico de Minos y el calor que aplasta al Llano de Silencio” (Monge, 2015: 275, cursivas mías).

²²⁸ La función de coro como en las tragedias griegas ha sido puntualizado por Fuentes (2018) como una melopeya.

al de los meros subordinados. Sin embargo, tampoco tienen nombre propio, ni una singularidad que permita una denominación propia a cada uno; además, el apelativo “Chicos de la Selva” nada los diferencia uno de otro. Ambos, tienen una condición ambigua, casi macabra: su edad. A pesar de colindar pubertad y adolescencia (16 años el mayor, 14 el menor), ello no les impide ser traficantes de migrantes, integrantes de la necromáquina en carácter de proveedores y victimarios del grupo de migrantes en tránsito, como se muestra en el capítulo “Libro de los Chicos de la Selva”. Tampoco les exime de ser víctimas de una célula de la necromáquina más poderosa que la del padre Nicho. Esa ambigüedad se alimenta con la brutalidad con que maltratan al segundo grupo de migrantes que pretenden vender, particularmente cuando machetean a una migrante embarazada:

Hincada encima de las rocas, «Laqueaúntienesusombra» se lleva las dos manos al vientre, le sonrío {al mayor de los dos chicos de la selva} y devuelve el agua que se metiera en la boca al río que consigo arrastra los olores de todo eso que está vivo y de todo eso que está muerto: huele aquí a planeta concentrado.

Aprovechando el impulso con que llega hasta «ella», {el mayor} deja caer furioso su machete y con un único tajo corta «el cuello de la mujer que pierde así su sombra». ¡No tenías que haber venido... si también me conociste por qué putas te viniste [con el grupo de migrantes]... no tendrías ni que haber ido allá al atrio!, ruge el mayor, ¡castigando otra vez y una más a «la sinsombra» con el filo de su arma! (Monge, 2015: 308-309).

En la cita anterior presenciamos el cruce de una frontera: la vida. Antes de ser destazada, la mujer embarazada es denominada “Laqueaúntienesombra”; muchos tajos y un instante después es solamente “la sinsombra”. La escena resalta la fisura provocada por la necromáquina, pues que un joven de 16 años tenga dicha brutalidad y la potestad de una vida (y de las de los demás migrantes del grupo, así como del

entregado en el primer capítulo) no es una situación normal o común. Los Chicos de la Selva ejemplifican “la tercerización de la violencia” (Reguillo, 2021: 20) en una suerte de subcontratación por parte de la célula delincencial de Epitafio para la trata de migrantes, motivo con que se inicia y cierra la novela: la entrega —exitosa la primera, fallida la segunda— de migrantes.

En segundo término, dentro de la dinámica de la desubjetivación de los degradados se encuentran todos los integrantes de la necromáquina. En contraste con los Chicos de la Selva, ellos no están en la tercerización de la violencia, sino en la primera línea. Para ejemplificar todo lo anterior, elegimos la siguiente cita —de la cláusula I del “Libro de Estela”— que muestra esta metonimia del poder en *Las tierras arrasadas*:

Epitafio entra gritando en la precaria construcción donde duermen < sus muchachos > y « los sinnombre que llegaron de otras tierras ». Uno tras otro, como hacen también ahora { los dos chicos de la selva } allá en su casa, < los hombres que obedecen > a ElquequieretantoaEstela [Epitafio] abren sus párpados, al mismo tiempo que se espabilan « los que no podrán pronto poner otra vez coto a sus lloreras ».

Durante los minutos siguientes, en la casa que corona El Terona- que y en la casa que se esconde en lo profundo de la selva, todo será un acontecer apresurado: se alistarán { los chicos } para irse nuevamente; entrarán < los hombres de > Epitafio [...]; dirán adiós a sus mujeres y a sus hijos { los dos chicos }; castigarán de nuevo < los muchachos de > Epitafio a « los sinalma que nacieron más allá de las fronteras »; se internarán { los dos chicos } en la jungla, y < vestirán los que obedecen a > Epitafio, con impermeables de color blanco, a « los sinDios que vienen de otras patrias » (Monge, 2015: 111, cursivas en el original).

La novela enfatiza la desubjetivación de los migrantes como víctimas unilaterales y verticales de la necromáquina; pero esta dinámica incluye también otros personajes, que no son estrictamente “víctimas”

(o no de manera simultánea): los Chicos de la Selva y los integrantes de la necromáquina (sicarios, choferes, etcétera). Todos son susceptibles del mismo destino. Como paréntesis, debemos mencionar que a los anteriores personajes desubjetivados en la dinámica podría sumarse el hijo de Osaria, quien tampoco tiene nombre, a pesar del cariño que le profesa Epitafio. Sin embargo, su participación en la historia es incidental y no excede una cláusula del “Libro de Estela”.

Hasta aquí hemos ahondado en la demostración de una dinámica de la desubjetivación de los degradados, la primigenia metonimia del poder. Además de los migrantes-víctimas, hemos señalado dos tipos de personajes que también sufren esta desubjetivación: los Chicos de la Selva —proveedores de migrantes para la necromáquina— y los integrantes de dicha necromáquina, una masa difusa de ejecutores (sicarios, choferes, rasos). La consecuencia de esta dinámica será desarrollada a profundidad en la sección “La violencia absoluta”, donde ahondaremos en la categoría epistémica del *cuerpo nulo* en nuestro objeto de estudio.

Desmesura de las potestades

En esta dinámica englobamos las manifestaciones con que la necromáquina agrieta, fisura y se apropia de potestades que les corresponderían a otras entidades, particularmente las del Estado o las de la autonomía del sujeto, es decir, la necromáquina absorbe, enajena o se apropia del dominio, la autoridad o las facultades de otros. Y lo hace mediante la violencia absoluta en dos maneras en *Las tierras arrasadas* de Emiliano Monge. La primera gira en torno a la expresión de poder y del ejercicio de la violencia signado directamente mediante índices corporales, al cual hemos denominado “la inscripción del dominio en el cuerpo”. La segunda es la demostración mucho más puntual de cómo la necromáquina transgrede, subvierte y colapsa las potestades del Estado, que denominamos “la fisura de lo instituido”.

La inscripción del dominio en el cuerpo

Una forma de manifestar el dominio sobre otra persona o cosa es signarla, ya sea para demostrar la propiedad o pertenencia (incluso la autoría), la sumisión o el dominio. Desde la inscripción de los graffitis en las calles hasta las banderas izadas cuando se conquista una tierra, esta forma de manifestación tiene un origen instintivo de dominio y sometimiento: marcar territorio. Dentro de las metonimias del poder en los cuerpos epistémico-simbólicos —aún sin degradarse a cuerpo nulos— observamos la “inscripción del dominio” en el cuerpo de los subordinados mediante el poder ejercido por parte del soberano o “capo”. Para nuestro objeto de estudio, dentro de la diégesis, ese papel le corresponde al padre Nicho y Epitafio/Estela.

Iniciemos con la dominación del padre Nicho sobre todos sus subordinados. En orden jerárquico, el primero es Sepelio, con quien fragua la traición a los dos “comandantes” protagonistas: Epitafio y Estela:

—Me sorprendió [le dice Nicho a Sepelio] lo bien que tú los tienes controlados [a los policías-cómplices: El Topo, El Tampón y sus rasos]... quieren estar sólo contigo en contacto —afirma el padre—: sigue así y serás el bueno... aunque también diles que van a hablar conmigo si eso quiero... diles que *yo soy el que manda... que tú lo entiendes y que tienen que entenderlo también ellos... no como ese idiota de Epitafio*

[...]

—Pinche Epitafio no debió nunca olvidarlo... no debió de creerse tanto... tú [Sepelio] sí lo entiendes... vas a decirles quién chingados es el jefe... en Lago Seco... en La Carpa²²⁹... donde putas mierdas sea —asevera el padre Nicho—: y mándale a Epitafio un abrazo... dile que pronto será otro ahí el bueno” (Monge, 2015: 152,153, cursivas mías).

²²⁹ En La Carpa se esclavizan migrantes (Monge, 2015: 279), como señalamos en el primer capítulo de esta investigación.

En la cita encontramos la obediencia de Sepelio. También el talante impositivo del soberano-capo encumbrado en una figura impensable, imprevista y subvertida: un sacerdote, el padre Nicho. Su dominio es tan flagrante que despoja de su pareja a Sepelio, Osaria, “esa mujer con la que [Sepelio] compartió la vida antes del hospicio El Paraíso y a la que no supo defender del padre Nicho ni tampoco de Epitafio” (Monge, 2015: 187). Sepelio está sometido y asume su total obediencia, sin atisbo de rebelión o desobediencia.

En menor grado de dominio, el padre Nicho ejerce su potestad sobre las mujeres protegidas desde niñas en su hospicio: Estela, Cementeria, Osaria, Osamenta y Ausencia. Sin que se explicita cuál fue el destino de cada una de ellas dentro de la diégesis, se repite en varias ocasiones que Cementeria fue orillada al suicidio (Monge, 2015: 93); Osamenta, vendida, y Ausencia, asesinada.²³⁰ Estela es traicionada, sin que logren asesinarla.

Quien sufre de manera más ejemplar la violencia absoluta en indefensión total es Osaria. Primero, como víctima de violación: “esa mujer de la que el padre Nicho abusara tantas veces” (Monge, 2015: 182). Segundo, sin autonomía, pues fue obligada a casarse con Epitafio²³¹ para asumir la paternidad de un hijo que no es suyo²³² y para

²³⁰ Cementeria, Ausencia y Osamenta no participan en la diégesis; sólo son mencionadas por algunos de los personajes (Epitafio, Estela, Sepelio y los policías El Topo y El Tampón), aunque en todas esas alusiones se sugiere un final funesto mediante alguna estrategia del padre Nicho.

²³¹ Sobre Osaria se dice: “esta mujer que al advertir a Epitafio, en la penumbra de su sala, experimenta un sobresalto [...]: el hombre que le impulsó como esposo el padre Nicho avanza hacia ella enfurecido” (Monge, 2015: 187, cursivas mías).

²³² En una de las pocas escenas de “ternura” en *Las tierras arrasadas*, a pesar del miedo del propio hijo, Epitafio le dice “¿te despertaste con el ruido de la tele? Aunque lo intenta, el niño no consigue decir nada y Epitafio lo aprieta entre sus brazos: el mundo oscuro que rodea y ciñe su cuerpo cada vez que está él [Epitafio con el hijo] en esta casa se deshace, y convertido en el abrazo que está dando, se dirige al cuarto del pequeño, donde ingresa murmurando unas palabras que no sabe por qué sabe: son las mismas que su madre le decía todas las noches” (Monge, 2015: 191). Luego, lo “arropa en su cama al niño que hace tanto aprendió él a querer tanto” (Monge, 2015: 192).

suplir al soberano-capo: “esta mujer que como tantas otras volvió padre al padre Nicho” (Monge, 2015: 184). En este sentido, la humillación del sometimiento de Sepelio se magnifica. Y como culmen de la inscripción del dominio en el cuerpo, Osaria también sufre la violencia física brutal por parte de Epitaño.²³³

Sumado a lo anterior, el dominio de Nicho se manifiesta, literalmente, con la inscripción en el cuerpo de una marca de propiedad tatuada que unifica a todos los huérfanos de El Paraíso, incluyendo al hijo de Osaria: “[Epitaño] Sin soltar al niño: cada día pesa menos este infante en cuya piel *también yacen las marcas del punzón del padre Nicho*” (Monge, 2015: 191, cursivas mías).

La inscripción del dominio en el cuerpo es una de las dinámicas elementales de las metonimias del poder, uno de los indicios históricos del poder soberano —ya sea el padre Nicho o Epitaño, como rivales en pugna—, convertido en una variante propia, con esa potencia de metamorfosis, ejercida por el capo que encabeza la necromáquina o alguna de sus células en la diégesis de nuestro objeto de estudio.

Fisura de lo instituido

Las cualidades de la necromáquina —su potencia de metamorfosis, el despliegue de su poder, su capacidad corruptora y su violencia absoluta— fisuran las instituciones y el Estado, así como las interrelaciones

²³³ El narrador apunta que Epitaño “acostó al hijo de Osaria, se despidió de esta mujer a *la que no aprendió nunca a querer*” (Monge, 2015: 183, cursivas mías). Después de arropar al hijo, le reprocha el peso del niño, le da un cabezazo y “antes de que Osaria caiga al suelo, Epitaño está sobre su cuerpo y sentándose en su vientre le da rienda suelta a su ira. De pronto, sin embargo, Epitaño ve [...] el rostro que magulla y que destroza [...] arrecia la violencia de sus golpes”, [luego le escupe, le reprocha y la vuelve a golpear] “apoyando sus dos manos sobre el cuello de Osaria y encajándole en las tetas las rodillas, Epitaño se detiene, ve sus puños, mira con los ojos llenos de asco a la esposa que le impuso el padre Nicho” (Monge, 2015: 191-192).

sociales. La fisura puede suscitar un trastocamiento o una subversión que revela la desmesura de las potestades de la necromáquina. En *Las tierras arrasadas* son varios los personajes que representan esta metonimia del poder que fisura lo instituido. En primera instancia, Epitafio, con una demostración de ese poder de la voz, que fue esbozado en la primera sección. En una alusión directamente proporcional a la metonimia más ejemplar con que la necromáquina fisura y suplanta al Estado, justo en el ejercicio supremo del uso de la voz, humilla a la primera tanda de migrantes:

- ¿Quién es la patria? —vocifera Estela dándose la vuelta.
—¡Yo soy la patria! —responde Epitafio abriendo los brazos teatralmente.
—¿Y qué quiere la patria?
—Y la patria quiere que se hinquen [los migrantes] (Monge, 2015: 26).

Más adelante, al incitar a Mausoleo a un combate, repite esa presunción:

- Soy el señor yo de la suerte y te la estoy aquí entregando —insiste Epitafio—: te estoy haciendo el mejor puto favor que te hayan hecho [...] Soy la suerte y soy la patria [...] siéntate y observa lo que viene... esto también tendrás que hacerlo [...] toca acabar de enmudecerlos [a los migrantes]... castigarles la cabeza [a migrantes y enemigos]... *volverlos ahora nadie* (Monge, 2015: 81, cursivas mías).

Esta megalomanía que suplanta a la patria es sintomática del poder soberano. De manera similar, se suma el dominio que ejerce Estela²³⁴ sobre El Chorrillo, el capitán del destacamento que cuida un retén,

²³⁴ Estela maltrata, silencia, le grita, le pega al capitán. El capitán, sometido y cómplice, se sabe en peligro: “[i] además no he traicionado yo aún a nadie! ¡Es en serio que no estés tú ya jodiendo... cómo mierda iba! Añade el capitán, pero al instante se detiene, reconociendo el peligro que para él entraña entrar ahora en este tema” (Monge, 2015: 71).

a quien incluso golpea sin respuesta, exhibiendo su sometimiento, pero también revelando la complicidad y sumisión del capitán²³⁵ a la líder de esa célula de la necromáquina. La complicidad de El Chorrito —metonímica del Ejército y el Estado— es en dos sentidos. Primero en la trata de migrantes, en lo que debemos enfatizar especialmente la trata de mujeres y niñas. El Chorrito:

pregunta entonces [...] ¿cuántas traes hoy allí adentro? [...]

No te voy a dejar ni una si no dices lo que quiero... no me quieras ver la cara de pendeja, amenaza Estela asomando también ella la cabeza a la ventana y utilizando la mayor debilidad del capitán suma [*sic*]: hoy podrías hasta elegirlos.

Con decirte que traigo una pequeña que no cierra bien la boca, añade Estela alimentando la ansiedad del capitán [...]

Tras un breve silencio, que exaspera aún más a Estela y que despierta la sangre dormida entre las piernas del capitán, Oigósóloloquequiero [Estela, quien ya intuye la traición] gira el cuerpo, se le pega al hombre que ya no puede despegar su mirada ni sus ansias de las dos viejas estacas y agarrándole con rabia el miembro erguido advierte: ¡si las quieres vas a contestarme... por qué mierda están ustedes aquí abajo... qué chingados ha pasado? (Monge, 2015: 44).

Durante esta acción, una de las niñas es violada²³⁶ por el chofer de Estela. No obstante, es el padre Nicho quien ejerce la desmesura de

²³⁵ Al capitán —se burla Estela— Epitafio le apodó El Chorrito (Monge, 2015: 71), en alusión a la canción infantil de José Gabilondo Soler *Cri Cri*, cuya letra (“allá en la fuente... había un chorrillo... se hacía grandote... se hacía chiquito) refiere directa y despectivamente la condición renga del capitán, denominado El Chorrillo a partir de dicha escena.

²³⁶ La escena de la violación es prácticamente intrascendente para los protagonistas de la novela, razón por la cual enfatiza la violencia absoluta y esboza el cuerpo nulo de la niña. Además, sugiere un paralelismo con el cuerpo de un cadáver: “un escuadrón de aves surca el cielo en busca del cadáver que las vuelva remolino, como busca ahora el muchacho que venía manejando la Ford Lobo, en la estaquita rojo sangre, el remolino de la hembra que está bajo su cuerpo” (Monge, 2015: 47).

su poder para absorber o transferirse las potestades de otras entidades, sobre todo, para cercar a Epitafio y Estela, pero también para mantener y consolidar su poder. En primera instancia con El Chorruto, luego con los policías de Lago Seco que conducen una camioneta de valores: El Topo y El Tampón, con sus respectivos seis rasos. Tanto el capitán del retén militar como los policías locales son un ejemplo de esa “fisura” producida por la necromáquina. En este caso, lo fisurado son instituciones del Estado. Veamos cómo El Chorruto es descubierto por Estela en esos mecanismos de “tercerización de la violencia”, subcontratado como operador y convertido en cómplice de Nicho. Es sintomático que los cooptados son los responsables de otorgar la seguridad pública, los ejecutores del uso de la fuerza cuyo monopolio “pertenece” al Estado, vía el Derecho.

A ver cómo logro que me crea que no había nadie, se repite [El Chorruto] el hombre de la piel pegada al hueso mientras Estela delibera: ¡había olvidado a este pendejo!

¡De segura estás metido en esto... debes haberte tú arreglado con el padre!, murmura Estela y advirtiéndole que el Chorruto está cada vez más cerca duda si debería detenerse o aplastar al puto cojo [...]

¡Estás tú trabajando para Nicho... cómo pudiste hacerle esto a Epitafio?, susurra Estela todavía dudando si debería acelerar o detener; un segundo antes de aplastar al capitán que ha cerrado ya los ojos y que ha apretado el cuerpo, LaqueadoraaEpitafio se decide y frena en seco su Ford Lobo. Luego, abriendo la puerta y apeándose de un salto, Estela inquiere: ¿qué chingados está pasando? (Monge, 2015: 164).

Esta cita enfatiza la obediencia del capitán hacia el padre Nicho. En el caso de los policías El Topo, El Tampón y con sus subordinados, ellos tienen una repulsión hacia el padre Nicho, reveladora de una precaución estratégica de protección: “Se lo dije a Sepelio varias veces... mejor con él no hablamos... queremos sólo hablar contigo... no nos pongas a nosotros por un lado y a ese viejo por el otro... mira ya lo que pasó con Cementeria” (Monge, 2015: 131). Sin embargo, esa

precaución sólo exige la mediación de Sepelio, sin deslindarse de la obediencia hacia el sacerdote.

El caso del personaje Esteban-Mausoleo funciona como bisagra entre los ámbitos del dominio y la sumisión. En la parte final del “Libro de Epitafio”, éste lo “rescata” —pues destaca por su estatura y fuerza— de uno de los grupos de los migrantes secuestrados para convertirlo en integrante de la célula²³⁷ de la necromáquina, casi en ofrenda para Estela. Después de ello lo pone a prueba en una suerte de iniciación al confrontarlo con otros integrantes²³⁸ de dicha célula y, sobre todo, obligándolo a reponerse de la turbación al testificar la violencia absoluta contra los migrantes:

¡Qué chingado... a dónde crees... no te tapes... abre ya mismo los ojos!, exclama Epitafio enfurecido pero el grandote [Mausoleo] no lo escucha: el sufrimiento de «los seres que vinieron de otras patrias» lo sacude [a Mausoleo], ablandando cada músculo de su cuerpo. ¡Putá madre!, grita entonces Epitafio pero Mausoleo sigue en lo suyo: retrocediendo otros dos pasos, el grandote tambalea, cae, hincado sobre el suelo y vomita sin abrir los párpados ni destaparse las orejas (Monge, 2015: 78).

²³⁷ Éstos martirizan a los migrantes: “En el corazón del *matadero*, mientras tanto, <los muchachos que obedecen a Lacarota> [Epitafio] siguen castigando a <los hombres y mujeres que vinieron de otras tierras> (Monge, 2015: 77, cursivas mías).

²³⁸ Valga la cita: “más que el dolor de los golpes que le infringen es el miedo lo que hace que Mausoleo abra los ojos, destape sus oídos y otra vez ponga atención [...] [a Mausoleo] le pesan como plomos en la nuca las miradas de <los hombres aferrados a sus fierros> [a sus armas] y los ojos <de esos seres que como él llevan varios días andando> (Monge, 2015: 79). Parecería que esa iniciación es como un fusilamiento, pues los integrantes de la necromáquina tienen armas en sus manos y sus miradas le “pesan” como “plomos” a Mausoleo, es decir, como balazos. Esto se suma a que alguien le pone “la boca de un cañón y escucha cómo el hombre que encañona su existencia le pregunta a Epitafio: ¿ahora sí lo unimos a éstos? [los migrantes castigados y martirizados]” (Monge, 2015: 79).

El “gigante” Mausoleo (Monge, 2015: 78-81) es humillado, zaran-deado hasta que toma fuerzas y se convierte en parte de la célula comandada por Epitafio, al maltratar a otro migrante y demostrar su fuerza ante todos, al obligarlo a limpiar su vómito:

Así se transforma Mausoleo: ¡Van a ver que se levanta!, suelta Lacarota [Epitafio] apartando el arma del gigante: ¡párate que no te quiero ver tirado... no te quiero yo quitar a ti tu suerte... párate y enséñales que sí puedes pararte!

Apoyando las dos manos sobre el suelo y luchando por que no resbalen éstas con su vómito y sus babas, Mausoleo aspira como aspiran los que han estado a punto de ahogarse, aprieta la quijada con mucha más fuerza que antes y aparta, con un violento cabezazo, el cañón que amenazara su existencia. Luego mira en torno suyo, escucha cómo vuelven *los lamentos de «los que ya no esperan nada de la suerte»* [...] y se incorpora [...]

Desgranando los mendrugos de su miedo, Mausoleo vuelve en sí de su derrumbe, siente que otra vez le pertenecen sus dos piernas y cerrando en puño las manos avanza un par de pasos. Algo me cayó mal a la panza, señala entonces viendo Epitafio, que sonriéndole le ordena: ¡alza ya este tiradero!... álzalo o que lo alce alguno de éstos[-migrantes]!

Sin pensarlo dos veces el gigante atraviesa la casa que corona El Teronaque y, encajonando sus ojos en «los seres que padecen los castigos de la patria que se traga los anhelos y sepulta los recuerdos», oye una voz que no había escuchado antes que desde el fondo de su vientre: ¿cuál quieres que limpie el tiradero? Emocionado, Epitafio observa a Mausoleo les dice sus muchachos: se los dije [...]

Sintiendo que su brío sana las heridas que le abrieran sus temores, *el que entre ciegos es ahora un nuevo ciego* llega hasta «la masa de hombres y mujeres castigados y humillados», distiende por primera vez todo el día su gesto, agarra un viejo por el cuello lo arrastra varios metros lo somete contra el sueño y señalando el resultado de su náusea ordena: ¡limpia ahorita tú esa mierda! (Monge, 2015: 79-80, cursivas en el original).

Mausoleo se “contagia”²³⁹ de violencia, pues es el medio y fin de la necromáquina, y se entrega con “entusiasmo” a ella. Esta escena se enlaza con el primer intermedio “Así se derrumbó el horizonte”, donde Mausoleo ya era responsable de cuidar a un grupo de migrantes, que revisaremos en la sección “La violencia absoluta”. Baste señalar que Mausoleo se convierte en un índice metonímico de la “fisura” generada por la necromáquina, al transformar a una víctima en un victimario, de migrante en sicario, incluyendo la subversión de su moral. En este breve intermedio Mausoleo pateo a una niña y se emociona al hacerlo (Monge, 2015: 99) y luego golpea a dos muchachos, a uno de los cuales asfixia hasta la muerte (Monge, 2015: 102). Al darse cuenta de su acción, rompe a llorar y no sabe reconocerse en el espejo. El protagonismo de Mausoleo irá *in crescendo* en la diégesis, especialmente en las escenas decisivas de la traición a Epitafio y Estela.

De esta manera, identificamos dos dinámicas —la inscripción del dominio en el cuerpo y la fisura de lo instituido— que exhiben las metonimias del poder de manera muy explícita en las redes de relaciones que se establecen dentro de la necromáquina y desde ella hacia afuera mediante la fisura de entidades contiguas o subordinadas, absorbidas por el poder de la necromáquina o de su capo. La necromáquina engulle la autonomía de los individuos antes de degradarlos; y agrieta las instituciones del Estado hasta minarlo por dentro.

Incertidumbre ante el límite

Finalmente, en un ámbito más proclive a lo espiritual, las metonimias del poder convergen en la crisis de la identidad de algunos personajes,

²³⁹ Girard (2012: 37, cursivas mías) dice: “todos sabemos que *el espectáculo de la violencia tiene algo de «contagioso»*. A veces es casi imposible sustraerse a este contagio. Respecto a la violencia, la intolerancia puede revelarse tan fatal, a fin de cuentas, como la tolerancia. Cuando la violencia se hace manifiesta, hay unos hombres que se entregan libremente a ella, incluso con entusiasmo; hay otros que se oponen a sus progresos”.

cuyas acciones implican la superación de un límite moral y ético. Un cruce, una conversión. El asesinato —ejemplo de la violencia extrema— es el indicio de un límite, una frontera —moral y espiritual— cuyo franqueamiento marca el punto de quiebre. Dentro de la diégesis, la espiral de venganza lleva a los personajes a una exigencia emocional que implica un cuestionamiento reflexivo sobre sus acciones. Esto sucede con el mayor de los Chicos de la Selva, Mausoleo y Sepelio. Los primeros dos sufren de un instante de conciencia que los hace vacilar en la decisión de sus acciones, incluso contrariarse respecto a ellas; en el caso del último, el límite ha sido superado y la espiral de la venganza exige las últimas consecuencias. Veámoslo detenidamente.

El mayor de los Chicos de la Selva se ensaña con la mujer embarazada, como citamos arriba, por lo cual sufre una crisis que pone en tela de juicio su vehemencia:

Hincado, con el agua empapándole los muslos, el mayor atestigua «el cuerpo destrozado» [de la asesinada], observa su machete [...] y el quejido que estaba profiriendo se convierte en un gemido largo y grueso que es después un hondo lamento que va y viene. Dejando entonces las linternas sobre las piedras de la orilla, {el que hace aquí de jefe hunde su arma y sus dos manos en el agua} y, observando cómo arrastra el líquido la sangre que se está ahora desprendiendo de su cuerpo, *llora un largo rato* (Monge, 2015: 309, cursivas mías).

Ante este brutal y banal asesinato y la comprensión de su magnitud, el mayor de los Chicos de la Selva enfrenta un instante de remordimiento. El llanto le concede una conciencia no mostrada por los protagonistas (Epitafio, Estela, Sepelio) hacia nadie que no sean ellos mismos. Mucho menos respecto a la condición o el destino de los migrantes, las víctimas extremas. Sin embargo, es el único momento en que esa conciencia del mayor de los Chicos de la Selva es mostrada en la diégesis.

El caso de Mausoleo es aún más humano y persistente. Una vez liberada su violencia —incitada por Epitafio—, en el primer intermedio golpea a una niña y mata a un migrante, ambos migrantes bajo su resguardo, como mencionamos arriba. Ello le provoca estupefacción y desconcierto:

Mausoleo deja el cuerpo del muchacho sobre el suelo y un calambre lo recorre: entiende por qué siente que aún está abrazando algo. Por qué siente más bien que algo lo está ahora abrazando. [...] el grandote observa lo que ha hecho: mira luego [...] cómo el horizonte se derrumba o cómo cree que se derrumba y después trata de mirarse las dos manos: estallan entonces sus dos ojos de vidrio como si alguien, ese alguien que lo abraza, lo golpeará desde dentro [...] Mausoleo brinca el cadáver [...] cierra los párpados y se acaricia el rostro con las yemas de los dedos. *No consigue, sin embargo, saber si son éstas sus mejillas, si son éstos sus pómulos, si son éstas sus facciones* (Monge, 2015: 104, cursivas mías).

A esta crisis emocional, se suma la pelea a muerte en la apuesta entre el Sr. Hoyo y Epitafio. El Sr. Hoyo impone a Macizo como rival, perdedor en una escena extática —casi delirante— de violencia, enmarcada por el “círculo de lumbre” de los tambos pozoleros. Al derrotarlo, Mausoleo se revela y pronuncia su nombre: Esteban. El único nombre no fúnebre de toda la diégesis. Por su intensidad y a pesar de la extensión, vale la pena la cita:

El griterío ya es un rugir enloquecido cuando en el círculo están solos el Macizo y Mausoleo: Sepelio toma entonces su antorcha y levantándola hacia el cielo ordena [el comienzo del combate,] Macizo precipita entonces su avanzar hacia las armas y del suelo alza un machete [...] En el último momento, [...], el gigante [Mausoleo] que yacía imperturbable y como ido de la mente esquiva el golpe y con un leve movimiento de una pierna tira al suelo al Macizo [...] Alrededor de Mausoleo y del Macizo <el perímetro de hombres> es ya puro ruido y pura rabia

desbocada: uno tras otro, <todos los presentes se han marchado de sus mentes>.

Tras dudarlo otra vez un breve instante, el Macizo alza su arma y nuevamente embiste a Mausoleo, que esta vez agacha el cuerpo, agarrar su oponente por las piernas y lo levanta metro y medio y lo azota sobre el suelo de tezontle. Antes de que pueda el Macizo comprender qué ha sucedido Mausoleo alza el machete, lo ofrenda a la noche y lo deja caer sobre el cuello y el hombro del muchacho que atrajera el señor Hoyo [...]

Saltando el cuerpo «*que desde ahora casi son dos cuerpos, cada uno con un brazo solamente y con una sola pierna*» [...] Epitafio está a punto de anunciar: ¡ha ganado Mausoleo!, pero éste se adelanta a sus palabras y emergiendo del lugar al que de golpe parecía haberse marchado afirma: Es... Este... Esteban... ése era antes mi nombre... ése soy... el que ha ganado... es Esteban. Como absorbidos por un enorme aspirador, los gritos de los hombres y las bestias de la noche callan de repente. Esteban... ése fue siempre mi nombre, macha Mausoleo clavando sus dos ojos en los ojos de Epitafio (Monge, 2015: 124-126, cursivas en el original).

La imagen de “puro ruido y pura rabia desbocada” concita una suerte de orgía de deleite sensorial ante el delirio de la violencia. El éxtasis de los integrantes de la necromáquina parece un [subvertido] sacrificio ritual: “Mausoleo alza el machete [y] lo ofrenda a la noche”. Una pelea “callejera” se subvierte en una escena sagrada, macabra, mística, revelatoria y fúnebre. Sin embargo, Mausoleo no vuelve a mencionar su nombre propio, aunque su comportamiento sigue en la reflexión y en la incertidumbre de su propio límite, con una crisis de conciencia, que estalla por el asesinato de un *perico* a manos de Sepelio, durante la visita de Epitafio a Osaria y a su hijo. La escena es significativa y también explica el comportamiento de Sepelio: “Mausoleo [...] *llora la muerte del perico, sin comprender por qué la llora: ¡puto Sepelio desgraciado!* Limpiándose los ojos [...] el grandote logra controlarse, le-

vanta el rostro y saca afuera nuevamente su mirada: no entiende por qué todo este desprecio que ahora siente no consigue embarrárselo a Epitafio o a Sepelio” (Monge, 2015: 187, cursivas mías).

Luego, en esa misma secuencia, su crisis ante el límite al que ha sido empujado le hace pensar en liberar a los migrantes que van colgados como animales de carnicería dentro de la camioneta Minos: “Mausoleo consigue controlar su cuerpo y retirando su atención de los dos hombres que aún siguen discutiendo intenta verse en el espejo. [Entonces] por fin logra adherir a algo el desprecio que lo llena y lo desborda: ¡voy a sacarlos [a los migrantes] de allá atrás... me da igual lo que después me hagan ellos!” (Monge, 2015: 189). Sin embargo, Sepelio regresa antes de que Mausoleo lo haga, por lo que no puede redimir su abyección. La cita nos permite confirmar esa lucha, en el sentido agónico del término, y revela el carácter de Mausoleo, quien funge como bisagra donde se tensan las fuerzas contrarias de los rivales en confrontación: Epitafio y Sepelio; víctima y victimario.

Conforme prosigue la diégesis, Mausoleo descubre la traición de Sepelio y Nicho a Epitafio y decide dejarse llevar por la lucha entre ambos y proseguir con la espiral de la venganza, en una suerte de presagio:

—Estoy seguro... pase lo que pase que seré el que has sido tú [Sepelio] siempre... el que has sido ante Epitafio —señala el grandote hablando aún más bajo que antes—: sea con él o sea contigo ocuparé al final tu sitio [el de Sepelio, cómplice y luego quien suplanta a su jefe mediante una traición]... ocuparé el lugar que ocupas.
—¿Pero quién iba a decirlo... miren nada más al pendejito! no salió tan pendejito —asevera Sepelio [...]—: si lo sabes también sabes qué te toca hacer ahora... más te vale no cagarla... no elegir mal hoy tu lado (Monge, 2015: 277).

Finalmente, Sepelio es el personaje modelo de los integrantes de la necromáquina, es decir, aquel que ha rebasado el límite moral y ético,

y está dispuesto a hacer todo. Y sólo por venganza a Epitafio —por ser su jefe, por apropiarse de Osaria, en revancha a todas las humillaciones y por obedecer a Nicho—, desatando así su rencor y avaricia. Aquí sólo lo ejemplificaremos con la siguiente cita:

Más les vale haberlo conseguido... haberlo hecho como dije que lo hicieran, piensa Sepelio mientras oye el timbrar entrecortado que antecede su exacerbo: más les vale que no me hayan ahí fallado... que se acordaran [sic] que les dije: quiero que hagan una foto... *quiero tener en mi teléfono el cadáver de Estela*. Esa mujer que allá en La Caída permanece aún inconsciente, mientras la siguen aún buscando los dos rasos que El Topo y El Tampón dejaron en la Sierra (Monge, 2015: 279, cursivas mías).

La incertidumbre ante el límite es la dinámica de las metonimias del poder que refleja ese umbral entre la pertenencia y la reflexión. Y, como en la tesis agambeniana de la nuda vida, es el umbral entre la violencia y el derecho.

Como hemos esbozado, las metonimias del poder se inscriben en y desde el cuerpo epistémico-simbólico y en la subjetividad. Lo contagioso de la violencia absoluta concedida por la necromáquina a sus integrantes no sólo es un umbral, sino el territorio mismo de la desmesura de las potestades, o sea, es el alcance del poder otorgado mediante la violencia. En ese sentido, parece evidente que la degradación de la identidad y subjetividad del vencido y de su cuerpo sea una condición *sine qua non* del dominio, del poder y de la violencia absoluta.

La violencia absoluta

Son variadas, pero irrefutables las dinámicas con que las estructuras del poder demuestran su capacidad para articular la violencia y sistematizarla como método. También para detentar y retener el poder. Y,

con ello, el dominio sobre la economía.²⁴⁰ Cuando otras estructuras compiten, la violencia aumenta en cantidad, se intensifica en fuerza y se diversifica. Para nuestra investigación, la necromáquina potencia y extrema ese ejercicio de poder con su paralegalidad (Reguillo, 2021: 34) o en su existencia parasitaria,²⁴¹ paralela o simbiótica con respecto al Estado y al despliegue de todas sus estructuras y mecanismos factuales, simbólicos o institucionales. E implanta una “soberanía narca”, su soberanía.

El crimen organizado —en especial la necromáquina devenida de los cárteles del narcotráfico— han conseguido detentar su soberanía²⁴² con sus propias estructuras y mecanismos. En ese contexto, han sido transformadas las condiciones en las que se configura y avala la identidad de los sujetos, al igual que el entramado de sentido

²⁴⁰ Bajo esa lógica, se entiende la causa de que México sea “el país donde más flujos financieros ilícitos corren”, pues confluyen en la economía ilícita del narcotráfico, la trata de migrantes y el lavado de dinero (Villanueva, 2022a).

²⁴¹ A mediados de 2022, Lomnitz realizó el ciclo de conferencias Nuevos Estados, Nuevas soberanías. Ahí expuso su investigación sobre la transformación generada por el crimen organizado —especialmente los apéndices subsidiarios de los “grandes cárteles”— en las relaciones del orden simbólico, social y real de sus estructuras —soberanía, economía ilícita, canibalismo, ritos funerarios y nuevas oligarquías— y en simulación, suplantación o simbiosis de un Estado. El resultado fue *Para una teología política del crimen organizado* (Lomnitz, 2023), publicado a fines de septiembre de 2023.

²⁴² Lomnitz plantea que la “soberanía narca”, una soberanía “negativa”, está fundada a partir de una “reciprocidad negativa”, en el *arrebato* de un bien, no en la concesión del mismo. Sugiere también que la única forma mediante la cual la “soberanía narca” sobrevive dentro de un Estado es montándose en la horma de dicho Estado, aliándose a él o cooptándolo y desarticulando sus funciones mediante sobornos (Lomnitz, 2022b y 2023). Así, la “soberanía narca” se mimetiza en la soberanía del Estado y desde ella ejerce su dominio. Eso lleva incluso a reproducir formas administrativas del orden “federativo”, esto es, con la integración de entidades “federativas” subordinadas pero independientes (como son las fracciones de los propios cárteles). O con la administración de su propia justicia, lo cual implica una restructuración de las cualidades de los integrantes —ciudadanos— de dicho Estado, en dicho territorio y bajo las órdenes soberanas de la necromáquina.

del vector semántico²⁴³ del cuerpo epistémico-simbólico. En consecuencia, desaparecen y cambian las prerrogativas, circunstancias y derechos presentes en la soberanía “legal” de un Estado instituido mediante el Derecho —particularmente los del siglo XXI²⁴⁴—. Las implicaciones de la “soberanía narca” nos revelan el impacto de la necromáquina.

Claudio Lomnitz enfatiza la existencia de esta “soberanía narca” dado su predominio en un territorio (a veces transfronterizo), su integración por una clase *lumpen* y una nobleza (el linaje del Capo) que ejerce un “poder soberano”²⁴⁵ al margen de la Ley, es decir, pueden desplegar su biopolítica y necropolítica sobre los habitantes de ese territorio. También tienen su propia “economía ilícita”,²⁴⁶ cimiento pragmático que la sostiene y explica; y, finalmente, tienen un andamiaje de ritos, símbolos, entre otras redes de sentido social, incluyendo la relación de clases *dentro* de la necromáquina.

En este sentido, tanto la necromáquina como su soberanía comparten la cualidad de la intermitencia, la evanescencia. Son “una

²⁴³ En el primer capítulo construimos los conceptos *cuerpo epistémico-simbólico* y *cuerpo nulo* a partir de esta función.

²⁴⁴ Por ejemplo, con una nueva noción de ciudadanía y de derechos, como se han estado transformando estas nociones y en sus depositarios, incluyendo entidades no humanas —como la orangutana Sandra en Argentina o el río Whanganui en Nueva Zelanda— o a la Madre Naturaleza, denominados Derechos de la Pacha Mamá en Ecuador, todos con derechos.

²⁴⁵ “Contrasoberanía” es la denominación de Lomnitz (2022d) para el ejercicio de la violencia por parte de los “brazos armados” de esta “soberanía narca” —los gatilleros o sicarios y sus subalternos: pozoleros, sepultureros, etcétera—.

²⁴⁶ El término es de Lomnitz. Cobra sentido si pensamos que sólo en torno al tráfico de personas, el Departamento de Estado norteamericano calcula que el Triángulo Norte de Centroamérica produce entre 200 millones y 2300 millones de dólares para los traficantes (Villanueva, 2022a). Por su parte, el Banco Mundial estimó que las cuotas obtenidas sólo por los polleros alcanzaron 3801 millones de dólares en 2021, así como 70 % de los migrantes —mexicanos o de otros países— pagan alrededor de 10 000 dólares cada uno (cfr. Villanueva, 2022a y 2022b).

realidad inestable”²⁴⁷ siempre con la posibilidad de la desaparición total, el reordenamiento o la suplantación de una “soberanía” por otra, de un cártel por otro. En nuestro objeto de estudio, *Las tierras arrasadas* de Emiliano Monge, esto sucede cuando el grupo de migrantes entregado por los Chicos de la Selva y ellos mismos son aniquilados por otra célula de la necromáquina, distinta y superior al grupo dirigido por el Padre Nicho (Monge, 2015: 340-341); una que no había aparecido durante la diégesis. Esto confirma esa condición efímera.

Para cerrar este preámbulo, sin ánimo de obviar, aclaramos que la “soberanía narca” y su violencia no tiene el aval explícito ni implícito de la sociedad —en todo caso, es asumida de facto o está presa por ella—. Tampoco está originada por las relaciones sociales o por sus instituciones, no tiene vínculos sagrados o religiosos, ni la justificación jurídica del Estado o la revolución ideológica contra él, ni proviene del estado de excepción. Quizá la única interrelación insoslayable y el origen primigenio sea el afán de lucro, que concede potestades que se ejercen aún sin detentar el “poder”.

La violencia de la necromáquina es asimétrica, vertical, pura y fortuita; su fin primigenio es conciliar y detentar los mecanismos del poder para acrecentar los ingresos económicos; sus excedentes son la venganza, la disciplina, el miedo, el terror y/o el horror.²⁴⁸

²⁴⁷ Dichos términos —evanescente, inestable— esgrimidos por Lomnitz (2022b) se corresponden con la noción “fantasmagórica” (Reguillo, 2021: 55), “deslocalizada”, difícilmente identificable y, por tanto, ubicua de la necromáquina.

²⁴⁸ Sobre las nociones del horror y la condición del *horrorismo*, Adriana Cavarero (2009) ha realizado señalamientos puntuales para diferenciar el horror del terror producido por el terrorismo (valga la redundancia y el énfasis). Vale señalar que Rossana Reguillo ha utilizado esta diferenciación para explicar algunos matices de la violencia expresiva de la necromáquina (2021: 53-54), puntualmente respecto a su impacto mediático y social. Sin la profundidad, el enfoque y las implicaciones políticas, Salman (2019) ha mencionado el *horrorismo* en *Las tierras arrasadas*; sin embargo, esa mención no llega a la exégesis ni al análisis detallado ni a la inferencia de las implicaciones de los conceptos de Cavarero en la novela o en el contexto (la violencia contra los migrantes y la adquisición de poder de la necromáquina) que detona y en el que se basa la novela.

Bajo estas premisas, con las dinámicas de su violencia y sus mecanismos de poder, la necromáquina desubjetiva a los degradados e invalida su cuerpo epistémico-simbólico. Mediante la violencia absoluta anula el cuerpo epistémico-simbólico y lo convierte en cuerpo nulo. Por ello, en esta sección demostraremos dichos procesos, la pertinencia del concepto de *cuerpo nulo*, así como su correspondencia con la realidad mexicana.

Le daremos prioridad a la información proveniente del periodismo. En primera instancia, para enfatizar el revelador estado actual de la violencia en México y para perfilar la correspondencia entre las inferencias producidas por *Las tierras arrasadas* de Emiliano Monge respecto a la realidad,²⁴⁹ la cual es estremecedora, terrible y congruente con los planteamientos teóricos y con la aproximación propuesta en esta investigación. En segundo término, por la condición inherente de dicha realidad narrada en la narcoliteratura de la migración, desde la postura ética, política y artística evidente en la selección estilística y narrativa de las estrategias discursivas.²⁵⁰ En este sentido, la inserción de testimonios es sintomática de esa postura y añade realismo a la diégesis a partir de la realidad, como ya ha sido

²⁴⁹ Dora Salman (2019) señala dos estrategias en la novela: exceso de realidad y excesos de ficción. La primera por la inserción de testimonios, la segunda por la inserción de citas textuales dantescas. Este “exceso de realidad” no sólo es desproporcionado, sino ingenuo con respecto a la verdadera situación mexicana. La violencia explicitada dentro de la diégesis de *Las tierras arrasadas* es meramente ejemplar con respecto a los vestigios de una violencia superior (en cantidad, intensidad y diversidad), reportada por el periodismo, por las organizaciones no gubernamentales, así como por las instancias oficiales. Así, la novela apenas vislumbra la situación real, *ergo*, no tiene ningún exceso de realidad. Por su parte, Ricardo Ferrada (2021) se enfoca en teorizar sobre “el efecto de realidad”, los indicios de transtextualidad y la no ficción en la obra, sobre la cual esboza el contraste entre la violencia de la trata de migrantes con la historia de amor de Epitafio y Estela. A pesar de este desequilibrio, la conclusión de Ferrada sí refleja las condiciones de la realidad en que se basa Monge para construir su novela: “[en] *Las tierras arrasadas*: hay un espacio de poder y dominio sin márgenes” (Ferrada, 2021: 268).

²⁵⁰ Sobre ello dedicaremos la sección “Para una poética de la narcoliteratura de la migración”.

señalado (Díaz, 2021; Herbert, 2022). Y, finalmente, la información periodística permitirá mostrar la pertinencia de las categorías propuestas ante la condición inédita en torno al cuerpo en el objeto de estudio y para apuntalar el imaginario del cuerpo en la narcoliteratura de la migración.

El arraigo de la narcocultura y su normalización en México ha llevado hasta un extremo crítico la interacción del crimen organizado con las demás instancias del entramado social del Estado y de todos sus ámbitos. El posicionamiento cada vez más contundente de los grupos criminales ha provocado y exigido la reflexión sobre su funcionamiento y comportamiento, así como las implicaciones y consecuencias en el tejido de sentido histórico, político, económico y social. Todo ello es material susceptible de ser representado en literatura, artes y otros discursos.

Enfatizaremos los mecanismos para denigrar la condición humana de los presos y los campos de concentración y de exterminio de los totalitarismos señalados por Levi y Arendt,²⁵¹ sumamos la reflexión de Adriana Cavarero respecto al *horrorismo*²⁵² del siglo *xxi*, pues éste incluye el

horror extremo [que] forma parte [de] la transformación de los prisioneros en «muertos vivientes» o «cadáveres ambulantes». Sobre este tema, el acuerdo entre Levi y Arendt es, más bien, perfecto. También ella distingue *el aniquilamiento como simple producción en masa de cadáveres del complejo y el prolongado aniquilamiento de aquellos que,*

²⁵¹ Estos procesos fueron desarrollados en la sección “El cuerpo en la tradición literaria”.

²⁵² Cavarero desarrolla un concepto psicossomático en torno a las reacciones fisiológicas —con una lógica que parecería implicar orígenes ontológicos y metafísicos—, y plantea una lectura política del desmembramiento del cuerpo como instrumento político.

aun estando con vida, están ya muertos²⁵³ porque en ellos fue cancelada la distinción esencial entre el vivir y el morir (Cavarero, 2009: 78, cursivas mías).

Desde ese marco, explicamos el imaginario del cuerpo en el caso de estudio, pues el cuerpo es el epicentro donde se inscribe el vector semántico del sentido, los símbolos y discursos de las sociedades, los Estados, las religiones, la sexualidad, lo animal y, sobre todo, el eje donde la necromáquina ejerce su violencia. Resaltémoslo: la necromáquina no violenta otros ejes de sentido —edificios públicos, sedes de los poderes fácticos, ejes de comunicación (aeropuertos o muelles), monumentos o vestigios históricos—, sino el cuerpo de la gente. Primero, porque implicaría una confrontación frontal y pública con el Estado o la detonación de una “guerra”; segundo, porque la condición evanescente, fantasmagórica e intermitente de las estructuras y las máquinas de guerra y de la necromáquina misma así lo exige; tercero, no gana nada con ello. De tal forma, la reflexión sobre el imaginario del cuerpo exige esta breve genealogía para llegar a los cuerpos nulos.

En un primer momento, la decapitación y la exhibición pública de la cabeza cercenada como una representación extrema del dominio fue la estrategia expresiva de la necromáquina. La cabeza es metáfora y metonimia de la corona y del poder político investido en ella y, por lo tanto, también de la sociedad como “cuerpo político” del Estado (Senett, 1997; Cavarero, 2009). En consecuencia, “la decapitación

²⁵³ Caravero construyó un concepto para esos sujetos susceptibles de la violencia: los inermes (2009). Por su parte, Judith Butler les restituye dignidad planteando la necesidad de subjetivar, de dar identidad a “las vidas que merecen ser lloradas” antes de convertirse en nuda vida despojada de “humanidad”. En ese sentido, las vidas que merecen ser lloradas, dignas, con vector semántico y cuerpo epistémico-simbólico, son el “sujeto [que] excluye otras formaciones del sujeto como espectros de abyección o como la pérdida del estatus de sujeto” (Butler, 2017: 136, cursivas mías).

ocupa [...] un simbolismo político que invade la escena a través de los usos del cuerpo” (González Rodríguez, 2009: 114). También en las guerras “políticas” la decapitación tenía ese simbolismo; por ejemplo, la Revolución Francesa con la guillotina. Para Sergio González Rodríguez (2009: 71), toda decapitación cataliza los mecanismos del miedo.

Sin embargo, el sentido simbólico de la cabeza y, sobre todo, la presencia del rostro —indicio corporal fundamental de la identidad— conceden una humanidad, una subjetividad significativa a esa parte cercenada, al cuerpo mismo y al ser humano que le daba vida. La decapitación focaliza el sentido de la violencia en una parte; con ello potencia su valor simbólico, tanto el de la cabeza y su representación política como el de la decapitación.

Desde esa lógica, los cuerpos decapitados viven en una ambigüedad. Por un lado, quizá el más evidente en términos históricos, la cabeza y el rostro son la metonimia sintomática del sujeto —y por ende del ciudadano—, gracias a la identificación y el reconocimiento de la subjetividad de dicho sujeto. Las credenciales de identidad, los pasaportes, los títulos y licencias universitarias y los bandos de “Se busca” se corresponden con los retratos que dieron abolengo a las aristocracias burguesas renacentistas, con los autorretratos de los artistas plásticos, los bustos escultóricos o a las efigies de las monedas y billetes de una nación. Por otro lado, los cuerpos sin cabeza se encuentran al reverso de esa dignidad, entre la subjetividad enmarcada en el rostro y la desubjetivación total.²⁵⁴

En un segundo momento, después de las decapitaciones, se encuentran los “#cuerposrotos” (Reguillo, 2021: 62), es decir, los cadáveres de las “violencias espirales” de la necromáquina cuando

²⁵⁴ Esta lógica funciona como la exclusión/inclusión que le permite a Agamben desarrollar su tetralogía *Homo Sacer*.

su imponente demostración de poder enfocada en las decapitaciones evolucionó a otras formas de ejecuciones y exhibiciones. Con esa “exhibición” del “repertorio infinito e inevitable” (Reguillo, 2021: 59-60), se inicia el proceso de despojamiento de humanidad a los sujetos que han sido asesinados. Por ello, el “narcoñol” llena el vacío léxico para estos nuevos cuerpos, pues se crean etiquetas²⁵⁵ para resignificación a los cadáveres.

Aquí inicia el camino a la anulación del cuerpo epistémico-simbólico. Reguillo (2021: 35) ha mencionado la exhibición de estos #cuerposrotos como parte de la estrategia de la violencia expresiva —con su excedente de sentido y su triple *memento mori*— para “afirmar, dominar, exhibir” y consolidar “los símbolos del poder total”, de su paralegalidad, de su “soberanía narca” como un control geopolítico de un territorio y/o de su economía (lícita²⁵⁶ e “ilícita”). Esa violencia expresiva ha colindado hacia el terror²⁵⁷ y el horror.

²⁵⁵ A la letra: ejecutados, ahorcados, colgados, decapitados, encajuelados, deslenguados, encobijados, entambados, pozoleados; o las hieleras (cabezas encontradas en cajas o hieleras) (Reguillo, 2021, p. 62-63).

²⁵⁶ La necromáquina demanda “derecho de piso”, como si fuese una licencia-impuesto otorgada por el Estado.

²⁵⁷ Este debate —¿el narco hace terrorismo? — le corresponde a la ciencia política y a la ciencia jurídica. Sin embargo, no soslayamos la explosión de una granada en una plaza pública (la Melchor Ocampo, contigua a la Catedral y el Palacio de Gobierno, o sea, en el corazón civil y político de la ciudad), en plena víspera de la ceremonia del Grito de independencia en Morelia en 2008 (cfr. Ángel, 2019). Tampoco los disparos al azar realizados en una suerte de mega operativo sincronizado en *varias ciudades* mexicanas de cuatro estados distintos en los primeros días de agosto de 2022 (Spagat y Sánchez, 2022) o las distintas ciudades narcositiadas por vehículo en llamas, sin olvidar el *Culiacanazo* posterior al primer arresto de Ovidio Guzmán, hijo del Chapo Guzmán.

El siguiente e inevitable paso —tercera etapa— se está configurando²⁵⁸ en México. La crisis forense²⁵⁹ y de desaparecidos²⁶⁰ ha llevado a las autoridades federales de la administración 2018-2024 a constituir el Centro Nacional de Identificación Humana²⁶¹ y el Banco de Datos Forenses,²⁶² en aras de identificar los cuerpos encontrados

²⁵⁸ Sólo en aras de ejemplificar, únicamente en el periodo de la administración federal actual (dic. 2018-2022,) se contabilizaron, según cifras oficiales, más de 192 811 homicidios (más de 121 000 homicidios dolosos; los restantes, culposos), con cifras con cierre a fines de marzo de 2023 (momento en que se redactó este capítulo; Orozco, 2023).

²⁵⁹ La “crisis forense” en Guadalajara fue descrita por Franco (2018). Se refería a la incapacidad del estado de gestionar todos los sepultamientos necesarios. Pero va más allá y no sólo ahí. La coordinadora del Centro Regional [en Coahuila] de Identificación Humana (Warkentin, 2022), Yezka Garza, mencionó que desde la creación de ese centro se han encontrado más de 500 narcofosas o “predios de inhumación clandestina”, previo a mayo de 2022. Cfr. Guillén, Torres y Turati (2018).

²⁶⁰ En mayo de 2022, según cifras oficiales del Registro Nacional de Personas Desaparecidas y No Localizadas, había más de 100 000 desaparecidos en México (Forbes, 2022). Esa cifra incluye solamente los casos *reportados* desde 1964, cuando inició el registro (Cabrera, 2022). Ninguno de estos desaparecidos o no localizados se incluye en los homicidios, esto es, podrían sumársele si se encuentran *sus cuerpos sin vida*. Sin embargo, la cifra debe pensarse a partir de un subregistro, producido por “algunos casos [que] no son denunciados (por miedo, amenazas e ineficacia burocrática), junto con la omisión de las cifras que las entonces procuradurías estatales no enviaban al gobierno federal” (Vargas, 2022).

²⁶¹ Cfr. SEGOB (2022). Aún sin haberse cimentado el Centro Nacional de Identificación Humana, ya había indagaciones con respecto a la posible venta ilícita y clandestina de muestra de ADN, en un mercado en el que se estiman montos significativos: “En costos actuales, estamos hablando de 40 y 50 dólares por cada muestra de referencia y entre 400 y 500 dólares por analizar cada resto. El botín es gigantesco: multiplicar 100 mil [sic] desaparecidos por tres pruebas, en cada caso, arroja una cifra tan alta que las calculadoras marcan error si se cuenta en pesos. En dólares son cerca de 60 millones” (Mónaco Felipe y Pérez, 2021).

²⁶² Éste sería integrado por la información del Sistema Nacional de Información Nominal, del Sistema Automático de Identificación de Locutores [reconocimiento biométrico mediante la voz], del Sistema de Identificación de Huellas Dactilares, Alerta Amber y el Registro Nacional de Personas Desaparecidas y No Localizadas. Entró en operaciones a fines de mayo de 2023 (SEGOB, 2023); para agosto de 2023, ya tenía quejas (Vega, 2023).

en las narcofosas. Esos vestigios son un ejemplo real de lo que hemos denominado cuerpo nulo. Estas dos instancias se suman a otros dispositivos²⁶³ de la administración pública federal para atender la crisis forense.

La necromáquina descubrió una forma de disfrazar, encubrir y falsear su violencia absoluta —y su violencia expresiva—, para los ámbitos civiles, jurídicos y sociales; una estrategia de invisibilizar su presencia: desaparecer los cuerpos, bajo la premisa de que sin cuerpo (decapitado o roto) “no hay delito”. En un excelente reportaje, José Abraham Sanz esboza las causas de esa dinámica:

La nueva estrategia del crimen organizado y de los homicidas en Sinaloa ha dado en el clavo, porque otorga a las autoridades la posibilidad de presumir una reducción de los homicidios y seguir invisibilizando las desapariciones. Desde la Federación este delito ni siquiera es llamado como lo que es, y sus números, aún con el hallazgo de fosas clandestinas, no crecen porque primero hay que determinar las causas de muerte, y mientras tanto se van a un limbo de burocracia y opacidad (Sanz, 2022).

Es jurídicamente inexacto aseverar que “sin cuerpo, no hay delito”,²⁶⁴ aunque en la praxis, en el discurso mediático y en la opinión pública cobra sentido. *Sin cuerpo no hay cadáver, ni delito, ergo, tampoco necromáquina*. La consecuencia lógica de esa estrategia de la necromáquina es clara: han aumentado las cifras de desapariciones y las apariciones de narcofosas (Cfr. Guillén, Torres y Turati, 2018) o “sitios de exterminio”.

²⁶³ La Comisión Nacional de Búsqueda de Personas, el Sistema Nacional de Búsqueda, el Registro Nacional de Personas Desaparecidas o No Localizadas, así como a las reformas (realizadas en abril de 2022) a la Ley General de Víctimas.

²⁶⁴ Se puede juzgar y sentenciar un homicidio aun sin la existencia de un cadáver que confirme la muerte, y sin la autopsia como prueba irrefutable de la forma de homicidio (Cabrera, 2022).

La violencia expresiva que antes fungía para enarbolar el poder de la necromáquina, ahora se enfoca en “la negación del entierro como señal de dominación” (Lomnitz, 2022e), pues para un “cuerpo singular” “aunque se le transforme en cadáver, la muerte no ofende a la dignidad o, por lo menos, no lo hace mientras el cuerpo muerto conserve su unidad simbólica, aquel semblante humano apagado ya, pero todavía visible, mirable durante algún tiempo antes de la *pira* o de la *sepultura*” (Cavarero, 2009: 24, cursivas mías). Esta unidad simbólica es justamente el cuerpo epistémico-simbólico.

Según la información oficial del propio gobierno, para diciembre de 2021 había más de 50 000 personas²⁶⁵ no identificadas en fosas. Ninguna de ellas puede ser declarada muerta, puesto que no ha sido identificada, ni puede ser eliminada del registro de los desaparecidos.²⁶⁶ Esos son los cuerpos nulos: desobjetivados al extremo, y en un limbo jurídico que impide el entierro o su incineración y que no completa su identificación.

Y va más allá, el cuerpo nulo, metonímicamente, incluye los fragmentos, los restos de un cuerpo. Debemos diferenciarlo, de los

²⁶⁵ Cfr. Domínguez, 2021.

²⁶⁶ Aquí debemos aclarar: “la ley establece que los desaparecidos deben ser buscados bajo la presunción de vida [es decir que,] todas las autoridades deben desplegar el aparato de investigación suponiendo que están vivos, no investigando a ver si encuentran un cadáver, sino una persona que está viva. Esto implica que hay que investigar a muchas personas. Entonces, este tema de considerarlos con vida tiene que ver con buscar personas, no cuerpos” (Cabrera, 2022). Esto matiza aún más la crisis forense en México. Y, claro, si lo que aparecen son cuerpos (o fragmentos) la operación se quiebra.

Por otro lado, ha habido casos en los que los dispositivos jurídicos —jueces, para ser más precisos— han solicitado —así de absurdo— a la persona desaparecida que se presente para que “ratifique una demanda para buscarse a sí mismo”, según palabras del entonces subsecretario federal de Derechos Humanos, Población y Migración, Alejandro Encinas (2022). El caso de los 43 normalistas de Ayotzinapa es el más evidente de esta disparatada solicitud (Brito, 2022a).

“cuerpos basurizados”²⁶⁷ de Harun Farocki, que *todavía* son cuerpos, denigrados sí en su condición humana, pero con vectores semánticos. La coordinadora del Centro Regional de Identificación Humana, Yezka Garza (Warkentin, 2022),²⁶⁸ señala que el 80 % de lo recuperado en predios de “inhumación clandestina” (narcofosas/sitios de exterminio) son “fragmentos”. Y expone la posibilidad de encontrar astillas de “seis huesos de costilla de *distintas personas*” en un mismo sitio de 80 centímetros cuadrados. Este ejemplo es paradigmático para entender el concepto de cuerpo nulo. En ese único Centro, de una sola región, han encontrado 5217 fragmentos de *distintos* cuerpos humanos, con un “número importante de alteración térmica” (incineración). Todo ello se puede identificar sólo gracias a los resultados de los estudios especializados. Cualquier cuerpo o fragmento encontrado en una fosa necesitaría esos estudios especializados para *confirmar la identidad* del cadáver, siempre y cuando existan sus datos biométricos en algún lado o alguien que lo reconozca. Los migrantes están excluidos de esa posibilidad.

Esos son los cuerpos nulos. La nuda vida está superada, y el concepto de cuerpo nulo es, apenas, un atisbo para reflexionar sobre este fenómeno. ¿Cómo conceptualizar la astilla de un fémur? ¿En cuántas astillas se pueden desmembrar los 206 huesos del cuerpo humano? ¿Cómo vislumbrar esos exterminios si no hay testimonio para comprender la situación? ¿Cómo distinguir un resto, un fragmento humano sin el acucioso estudio genético, sin el testimonio, sin la notificación de que se está buscando a esa persona, a ese cuerpo? ¿Qué escenario colectivo, vector semántico, derechos o potestades puede tener la astilla de un hueso?

²⁶⁷ Cfr. Peña (2018).

²⁶⁸ El único en activo, hasta fines de septiembre de 2023, en México y asentado en Coahuila.

Volviendo al plano teórico, el desmembramiento de un cuerpo ha sido pensado y concebido como un producto político por Cavarero. Para la filósofa italiana —como el “cuerpo epistémico-simbólico”—, el “cuerpo singular” tiene dignidad y subjetividad. También tiene un contenido político extra mediante el desmembramiento producido por la inmolación: los *body bombers* o *suicide bombers* (Cavarero, 2009: 147) del terrorismo.²⁶⁹ Frente a ello y en contraste, el desmembramiento de los cuerpos rotos y nulos extrema la indefensión total ante la violencia absoluta de la necromáquina. Enfatizémoslo, pues en México no hay “guerra”²⁷⁰ ni guerrillas, como las que provocaron las reflexiones de Levi, Arendt, Mbembé y Cavarero.

En *Las tierras arrasadas* el cuerpo nulo no aparece durante toda la novela, sino en momentos álgidos de la misma; y es la causa que subyace al Infierno,²⁷¹ manejado por los Trillizos (en especial, Encaneido y Teñido) como un negocio, donde se incineran²⁷² los cuerpos de las víctimas, aunque también son diluidas en ácido.²⁷³ Este negocio (Monge, 2015: 236, 246) —desaparecer, deshacerse de los cuerpos— ejemplifica en la diégesis la estrategia de invisibilizar los cadáveres, así como de encubrir la soberanía narca. Y sobre ello nos enfocaremos. Sin embargo, no es el único sitio dentro de la diégesis, donde se

²⁶⁹ En contraste a la decisión de los inmolados, Cavarero señala la indefensión de los “inermes”, de vulnerabilidad total.

²⁷⁰ Difícilmente se puede entender la Guerra contra el Narco (2006-2012) de Calderón como una guerra moderna, de la misma forma que tampoco corresponde el término con la Guerra contra las Drogas de R. Nixon. En ambos casos, el término y las políticas públicas, securitarias y bélicas son meramente dispositivos retóricos y discursivos, quizá económicos.

²⁷¹ Vale recordar las aseveraciones de Cavarero (2009: 78): “En el lenguaje arendtiano, el infierno no es una metáfora para indicar la crueldad y el sufrimiento, sino el *topos* de un imaginario tradicional que se cumple al pie de la letra”.

²⁷² La “alteración térmica” mencionada por Yezka Garza (Warkentin, 2022).

²⁷³ Los “pozoleros”, ya citados.

incineran cuerpos desubjetivados hasta nulificarlos; también sucede en algunos parajes de la selva (Monge, 2015: 147):

en la distancia, el hombre del bidón de gasolina ahuyenta a los diez gatos y a las aves que resignadas abandonan sus festines, empapa de petróleo los dos cuerpos y acercándoles la lumbre los enciende [...] Mientras los caídos arden como teas sobre el tezontle de los dos cuerpos ardiendo entre las sombras de la noche [esa imagen] lo ha llevado [a Epitafio] a ese día en que sus padres se marcharon [y lo dejaron huérfano y solo...].

En la diégesis, estos cuerpos nulos están enfatizados cuando los migrantes son transportados por Epitafio (junto con Sepelio y Mausoleo) al Infierno y durante el Segundo Intermedio de la siguiente manera:²⁷⁴ “trocerío”, “trozos desmembrados por las ráfagas y el plomo”, “los cuerpos destrozados”, “pila de carne destrozada”, “pila de cadáveres y restos encimados”, “un trozo de hueso descarnado que emerge entre los cuerpos”, “trozos de cadáveres”, “cuerpo destrozado”. Esos son los apelativos del *cuerpo nulo*. Todo ello dentro de la “economía ilícita”, de la cadena logística de la necromáquina, cuya materia prima son los cuerpos nulos o por nulificar. El ejemplo más sintomático es la propia Estela: “—¿Cómo van a darse cuenta si no saben [Encanecido y Teñido] ni qué traemos? —dice El Topo viendo cómo crecen las siluetas—: además, *aunque supieran no podrían ni buscarla... eso es puro trocerío... no podrían reconocer ahí ni a su madre*” (Monge, 2015: 236, cursivas mías).

En la diégesis eso sucede —irónicamente— en un deshuesadero, donde se “negociará el precio de los cuerpos [cadáveres] y el valor de la hojalata, [donde] descargarán el trocerío que son los hombres [muertos] de Estela y los *sinnombre*, [y Teñido y Encanecido] descubrirán que viene un cuerpo entero y asombrosamente vivo y negociarán

²⁷⁴ Cfr. Monge, 2015: 246, 248, 249, 251, 309.

luego el valor de Merolico, los dos viejos que fundaron El Infierno” (Monge, 2015: 237, cursivas mías).

En una escena escabrosa, sintomática y mordaz, Teñido juega con un brazo desmembrado de un cadáver mientras explica el origen del “deshuesadero” a Merolico,²⁷⁵ el migrante recién comprado para operar como verdugo en el sitio de exterminio. Valga la cita larga:

—Nos trajeron un coche baleado y venía adentro una mujer hecha *pedazos* —explica Encanecido [...]—: querían el coche de regreso y les cobramos por limpiarnos y deshacernos de ese cuerpo.

—Luego volvieron a traernos otra vez otro baleado y esa vez venían allí ya varios cuerpos —complementa Teñido deteniéndose al fin ante *la pila de cadáveres: ese día le dimos la vuelta aquí al negocio... se volvió ahora sí deshuesadero.*

—Diversificamos pues el giro... *además de desmontar hoy desmembramos* —explica riéndose aún más fuerte Encanecido—: *o te adaptas o alguien más lo hace y te chinga [...]*

—*Si nos dejan los vehículos les sale gratis la quemada* —declara Encanecido inclinando el cuerpo hacia *la pila de carne ensangrentada y macilenta, alzando luego un brazo y blandiéndolo después [...]*

—Pero eso ya te lo explicamos —indica Teñido, y al hacerlo finge que ensarta, *con el brazo y con la mano que ha levantado*, el cuerpo del más viejo de entre todos los sincuerpo [...]

—Mejor ponte a trabajar tú de una vez y ya no pierdas más el tiempo

—manda Teñido *aventando el brazo que alcanzara hacia la pila.* (Monge, 2015: 246, cursivas mías).

²⁷⁵ A la letra: “olvidate ya de ellos [El Topo y el Tampón] y volvamos a esa parte— acusa Encanecido [a Merolico] apuntando ahora su brazo hacia el lugar donde *los cuerpos destrozados en la sierra yacen todavía apilados*” (Monge, 2015: 244, cursivas mías).

A Merolico se le emplea para destazar los cuerpos antes de echarlos al fuego de los tambos,²⁷⁶ pero rememora su condición de paramilitar y de verdugo: “más que aquellos años en que fuera él un *soldado* está ahora mismo reviviendo aquellos otros en que hubo de sumarse él a los *paras*, esos años que pasó pues destrozando poblaciones, *desmembrando* embarazadas, *destazando* niños y mayores” (Monge, 2015: 249, cursivas mías).

Con esa remembranza, Merolico se transforma en el brazo ejecutor, el verdugo para la nulificación de los cuerpos: “Uno tras otro, Merolico secciona, con tajos rápidos y expertos, los brazos, las piernas y los cráneos de los *cuerpos apilados* [...] empieza a echarse sobre un hombro cada uno de los brazos que sus dos manos levantan” (Monge, 2015: 250, cursivas mías), se enfila hacia los tambos y “va pensando en el racimo de manos que le escurren por el hombro” (Monge, 2015: 251), les habla²⁷⁷ y lame una de esas manos²⁷⁸ antes de echarla al fuego.

Como epítome de la nulificación de los cuerpos está la desaparición de Estela, quien escapa del traidor Sepelio y de sus perseguidores (Topo y Tampón). Ella es el personaje de valor “humano” por el amor que le profesan Epitafio y Nicho, así como por la revelación de

²⁷⁶ Aquí encontramos una licencia poética. Si los tambos tienen ácido, no necesitan de fuego para la disolución de los cadáveres, por lo tanto, El Infierno sería también una pozolería, con un matiz y sacrificial y no la implicación devastadora de la aniquilación y la desaparición: “A pocos metros del lugar al que dirigen su camino, donde la pila de cadáveres deshechos se desangra y donde el humo tibio, serpenteante y ceniciento de los tambos, se convierte en denso, ardiente e irrespirable (Monge, 2015: 245)”.

²⁷⁷ A la letra: “hablarle él a los trozos *de cadáveres* que hace nada tasajeaba” (Monge, 2015: 251).

²⁷⁸ Cfr.: “toma de su hombro un primer brazo, escudriña la mano que corona a esta extremidad y abriéndole los dedos, que se habían cerrado en puño, ve su palma un breve instante. Luego ríe sin saber que se está riendo y *tras darle un largo lengüetazo a la palma echa al fuego el brazo* que al caer sobre las llamas lanza al mundo un eco mudo y apagado” (Monge, 2015: 251, cursivas mías).

su embarazo, es decir, la única que puede dar vida entre tanta muerte. Durante la tensión final del recorrido hecho por Epitafio, Mausoleo y Sepelio, donde es casi explícita la traición, éste último se pregunta cómo convencer a Epitafio de que Estela ha muerto: “¿qué si más bien no se cree que allí está Estela... que ella [sea] uno de estos cuerpos destrozados...” (Monge, 2015: 284, cursivas mías).

Sus perseguidores también utilizan la misma táctica de simulación: “hay que decirle a Sepelio que está muerta... que su cuerpo estaba entre los cuerpos que les dimos a esos viejos, declara el Topo” (Monge, 2015: 234). Ninguno de los tres tiene confirmada la muerte, pues Estela es la única que sobrevive y huye, hasta refugiarse con uno de los trillizos.

Finalmente, como correlato, antes de confrontarse y revelarse las traiciones y venganzas, Sepelio y Epitafio atropellan y trozan a un “ternero” con el camión Minos: “oyen cómo truena el quebradero de los huesos y los tendones: no imagina ni uno de ellos que un pedazo de costilla ha alcanzado el motor que los arrastra” (Monge, 2015: 269). Luego, desquiciado ante la pérdida de Estela, pues ignora que ella se ha refugiado con el tercer trillizo en la sierra, Epitafio se entrega al peso arrollador de un tráiler: “el impacto del metal contra la carne cimbra a Sepelio y revuelca, sobre el suelo, el cuerpo de Epitafio” (Monge, 2015: 324). Así se complementa el correlato: convirtiéndose también en “huesos y tendones”.

Después de esta revisión a la genealogía de la violencia ejercida por la necromáquina sobre los cuerpos y de las metonimias del poder, hemos podido desarrollar y vincular la categoría cuerpo nulo con los fenómenos sociales de la crisis forense mexicana. Esta categoría tiene además una demostración contundente en *Las tierras arrasadas* de Emiliano Monge.

De esa manera, avanzamos y ampliamos las categorías conceptuales y teóricas que sirvieron de base para fundamentar las metonimias del poder de la necromáquina, así como las dinámicas de la

violencia en el objeto de estudio, en aras de cimentar nuevos indicios tejidos dentro de la Narcoliteratura de la Migración.

Incluso, y como una provocación, podemos intuir que ésta última abrirá paso eventualmente a una “literatura forense” sobre los cuerpos nulos y/o desaparecidos,²⁷⁹ así como también intuimos la posible existencia de la configuración de arquetipos: “los desaparecidos” y “los buscadores”. Ello, sin embargo, merecería otra investigación.

²⁷⁹ Valga la pena pensar en las versiones, reescrituras e interpretaciones, puestas en escena y performances derivados de las diferentes Antígona (cfr. Schwartz-Marín y Cruz-Santiago, 2018: 135; y Lorenzano y Chirinos, 2022) en Latinoamérica, pues “América Latina es un continente de Antígonas; un continente en el que la ley del Estado es responsable de las muertes, de los cuerpos que quedan en el camino” (Lorenzano y Chirinos, 2022: 13).

Simbología del cuerpo y el espacio en *Las tierras arrasadas* de Emiliano Monge

La configuración de los elementos simbólicos dentro de la diégesis en *Las tierras arrasadas* de Emiliano Monge enfatiza más las alusiones a la realidad sobre las circunstancias experimentadas por los migrantes en su paso por México que las implicaciones arquetípicas, sobre todo desde las conceptualizaciones pertenecientes a las estructuras antropológicas del imaginario.

En un sentido amplio y desde la teoría de Durand, la narcoliteratura de la migración reflejaría “cuencas semánticas” (Durand, 2006).²⁸⁰ En éstas confluyen las narratividades —literarias, gráficas, artísticas,

²⁸⁰ Este es el concepto fundamental con el que Gilbert Durand plantea la posibilidad de entender una época a partir de un relato o personaje mítico-literario, como si fuese el reflejo de un espíritu del tiempo. Es una aseveración polémica, dadas las múltiples y diacrónicas cosmogonías del mundo y de sus mitos y relatos, aunque pertinente en tanto que la función de la imaginación simbólica engloba todo el pensamiento humano. Durand se nutre de los mitos grecolatinos, predominantemente occidentales. En ese sentido, su tendencia para la interpretación mitológica impone la primacía de las imágenes, simbolismos, arquetipos grecorromanos y sus variantes; así, soslaya las demás mitologías, al igual que las implicaciones cosmogónicas, multiclimáticas, geográficas y geopolíticas, con un sesgo claramente europeizado.

cinematográficas, incluso políticas— de una época, que comparten constelaciones de imágenes y símbolos a partir de un mito o de una figura mítica predominante. En ese sentido, la persistencia sobre el suplicio y la violencia confluyen en la iconografía y al estereotipo del infierno en las narratividades sobre la migración por México, bajo la premisa de que el estereotipo²⁸¹ es el “esquema colectivo fijado, la imagen o la representación común”, que permite “explorar la cognición social” en torno a la “idea común asociada a la palabra” (Amossy y Herchsger Pierrot, 2010: 91, 56, 95).

En el caso de la narcoliteratura de la migración, la confluencia del ejercicio del poder soberano de la necromáquina, su violencia y la espectacularización de la misma constituyen las “constelaciones de imágenes”²⁸² en torno a la cuenca semántica del estereotipo del infierno, pero actualizada en el siglo xx y xxi. A saber: cuerpos desmembrados, #cuerposrotos (Reguillo, 2021), cabezas decapitadas, narcofosas y sitios de exterminio, incineración de cuerpos, ciudades sitiadas con tráilers, camiones y carros incendiados. A ello se suma la angustia producida por la espectacularización de los cadáveres, la urgencia del sepultamiento de los muertos, los familiares buscadores²⁸³ —madres, sobre todo— y los desaparecidos, así como la trata de migrantes.

²⁸¹ Esta conceptualización es más cercana a las ciencias sociales —proclive a la noción de ideologema— que a los estudios literarios, la retórica y la lingüística.

²⁸² Término tomado de Durand (2004).

²⁸³ Aquí ha resaltado la imagen de Antígona, pues tiene la necesidad de sepultar a su hermano muerto, mientras protagoniza la rebelión contra el soberano. El arquetipo de Antígona, en primer término, es proporcional a la crisis forense mexicana de las últimas décadas (2006-2022); en segundo, correlaciona al déspota Creonte con las imágenes de los dictadores —particularmente los latinoamericanos (Lorenzano y Chirinos, 2022) de la segunda mitad del siglo xx—, aunque también puede extrapolarse a la sistematización de la represión o de la violencia (como la ejercida por la necromáquina y sus soberanos-capos).

En el objeto de estudio hay una relación explícita con los elementos simbólicos que persisten con mucha vivacidad en el imaginario occidental; sin embargo, dicha relación funciona como un andamiaje semántico y como una red donde se teje y sostiene, de manera latente, la posibilidad de la sublimación de los significados sociohistóricos (la migración y la violencia), sin erigir una imagen arquetípica propia. Esto es una decisión implícita en la narcoliteratura de la migración, cuya razón puede ser de orden estético, ético o político, pues al virar la red de sentido y significado de la novela hacia lo simbólico y/o arquetípico se difuminaría la potencia descriptiva, incluso de denuncia, con la cual la narración se enfoca en la crisis forense y humanitaria respecto a los migrantes en México, es decir, disminuiría la crudeza de la diégesis; particularmente en nuestro objeto de estudio.

Sin militancia ideológica ni reminiscencias del naturalismo francés del siglo XIX, *Las tierras arrasadas* es más proclive al realismo que al símbolo,²⁸⁴ sin que ello le impida vincularse con los excedentes de sentido inherentes a la imaginación simbólica, pero sin priorizarlos. Esta aseveración será el punto de partida para la exposición de esta sección, con el afán de configurar la praxis de la nuda vida dentro de la diégesis del caso de estudio.

La historia de *Las tierras arrasadas* de Emiliano Monge está centrada en circunstancias sociales y contextuales en torno a los integrantes de la necromáquina —particularmente Epitafio, Estela; y, en segundo término, Sepelio y el Padre Nicho—, así como en las de los

²⁸⁴ Por un lado, para el estado del arte y la literatura del siglo XXI —como el caso de estudio—, imbricarse en una discusión reduccionista en torno a la pertenencia/pertinencia directamente proporcional, “ortodoxa” o congruencia inequívoca, en torno a un movimiento literario parecería anacrónico y omiso en muchos sentidos de su propio campo. Sin embargo, mostrar esos parámetros puede ayudarnos a establecer relaciones, vinculaciones, orígenes y límites en torno a ellos. Por otro lado, la divergencia entre ficción y realidad y sus pertinencias le permiten a Salman (2019) establecer el planteamiento del “exceso” de ambas —ficción y realidad— en la novela de Monge, como revisamos en la sección “La violencia absoluta”.

personajes incidentales para la trama —Mausoleo, los Chicos de la Selva, Teñido y Encanecido, Merolico, el capitán Chorrito, los policías Tampón y Topo—. El primer indicio de lo infernal está expuesto por las citas textuales de la obra dantesca, diferenciadas explícitamente por las cursivas y/o la diferenciación en la caja tipográfica. Enfatizamos que esa misma dinámica es aplicada para los testimonios de las distintas instancias donde Emiliano Monge realizó su investigación de campo; todo ello explícito en la nota final (Monge, 2015: 342). Únicamente en el segundo intermedio aparece dentro de la diégesis el *topos* denominado *Infierno*, donde se disuelven, incineran y desaparecen cadáveres. A la letra: “La lumbre que emerge de los tambos ahuyenta a las sombras de la noche y marca el camino de los hombres que ahora mismo atraviesan El Infierno sin volver a dirigirse la palabra” (Monge, 2015: 244).

Desde la diégesis, ese intermedio permite las alusiones explícitas al Infierno, particularmente al estereotipo que remite a sus sustratos simbólico y arquetípico. De tal forma, la carga simbólica no subyace ni está esbozada; es textual y añade sentido a la historia de violencia, como podemos leer en la siguiente cita: “Como cuando la niebla se disipa y la vista reconstruye la figura de aquello que el vapor sólo promete,²⁸⁵ los que vienen de otras patrias, pero no de otras lenguas reconocen la canción que están cantando encima suyo y es así como comprenden que *habrán de abandonar toda esperanza*”²⁸⁶ (Monge, 2015: 60, cursivas en el original).

Bajo esta premisa, estableceremos la pertinencia de las conceptualizaciones en torno al *estereotipo* del infierno y sus diferencias respecto a *símbolo* y *arquetipo*. Seguiremos con la relación entre la simbología del cuerpo y la espacialidad en la diégesis, a partir de la

²⁸⁵ En cursivas en el original —la novela de Monge—, retomado del canto xxxi de Dante Alighieri.

²⁸⁶ Fragmento retomado por Monge (2017) del famoso inicio del capítulo del Canto iii.

premisa de que el estereotipo del infierno está enfocado en la praxis de la nuda vida, esto es, en la desubjetivación de los degradados para convertir el cuerpo epistémico-simbólico en cuerpo nulo mediante el ejercicio de la violencia absoluta y, en este caso, la sistematización del suplicio. Y debatiremos la pertinencia del estereotipo del infierno —en tanto imagen pragmática, con la carga semántica del lugar superlativo del suplicio— frente al arquetipo de inframundo.

Para ello, diferenciaremos brevemente entre símbolo y arquetipo. El símbolo es una construcción de sentido en el cual a un signo o a una imagen —visual, literaria, poética— se le añade por consistencia, suma, persistencia y/o repetición un excedente de sentido, el cual puede ser del orden lingüístico o proclive a órdenes religioso-cósmico, onírico, poético o social (cfr. Gutiérrez, 2012: 39-43). Así, al significante que originalmente le corresponde de manera unívoca —con un signo o imagen—, el símbolo congrega un significado más profundo. Este excedente de sentido permite evocar, de manera sintomática y natural, “algo ausente o imposible de percibir” (Durand, 2000: 13); ese significante es polivalente y constituye “una estructura de significación donde el sentido directo, primario, literal, designa [...] otro sentido indirecto, figurado” (Ricoeur, 2003: 17); y se ha asignado o añadido ese excedente de sentido, convirtiendo a ese *símbolo* en un “sistema de conocimiento indirecto” (Durand, 2000: 18).²⁸⁷ Esto toma una importancia mayor cuando se asume que en la base del imaginario está el mecanismo con el que se acrecientan y/o trasladan los significados y los sentidos al elidir y desaparecer el signo o imagen que suscita un significado, es decir, al simbolizar (Durand, 2004). Este mecanismo

²⁸⁷ A veces, la postura de Durand extrema su misticismo —congruente con su postura jungiana—, al vincular el símbolo con una “aparición de lo inefable” (Durand, 2000: 14) o una “epifanía de un misterio” (Durand, 2000: 15). Esto remite a su bagaje psicoanalítico mediante el cual la imaginación simbólica adyace a la “libido inconsciente” (Durand, 2000: 76).

fomenta la imaginación simbólica, la cual nutre el imaginario. El símbolo y la imaginación simbólica son “la matriz original a partir de la cual se despliega todo pensamiento [sic] racionalizado y su cortejo semiológico” (Durand, 2004: 35).²⁸⁸

Volviendo a la función pragmática del símbolo, es preciso señalar que “el símbolo no se refiere a la historia, al momento cronológico de tal o cual acontecimiento material de un hecho, sino a la revelación constitutiva de sus significaciones” (Durand, 1993: 34), o sea, “el símbolo no es *lo* que relaciona: es la propia *relación*” (Ortiz Osés, 2004: 388); lo que se revela en ella, lo que excede en sentido. Por ello, si “el símbolo necesita una explicación es porque está acabado: ha dejado de ser símbolo” (Ortiz Osés, 2004: 391), ha dejado de añadir sentido y significado; al perder su “polivalencia, al despojarse, el símbolo tiende a convertirse en un simple signo” (Durand, 2004: 64). Carl Gustav Jung (2002:18) lo resume con puntualidad: “una palabra o imagen es simbólica cuando representa algo más que su significado inmediato y obvio”. Eso les sucede a las imágenes poéticas, de suplicio y violencia, en *Las tierras arrasadas*, dentro de las cuales la más significativa es el deshuesadero de carros que sirve como sitio de exterminio, denominado Infierno dentro de la diégesis.

Hay una escala de sentido y significación —según Andrés Ortiz Osés (2004: 393), que pone al símbolo en un grado de complejidad superior frente al signo, al concepto, al ejemplo, al símil, la metáfora y la parábola. Por encima de las anteriores, se sitúa el símbolo. Desde la imagología durandiana y las estructuras antropológicas del imaginario, también hay una escala: signo, imagen, símbolos, esquema, arquetipos, regímenes. Las imágenes parecidas (isomorfas) se conjuntan en “enjambres”, que se convertirán —dependiendo de la profundidad del sentido generado— en emblemas, símbolos,

²⁸⁸ A Durand le preceden las ideas de Carl Gustav Jung, Gaston Bachelard —uno de sus maestros—, Ernst Cassirer y Claude Levi-Strauss, por citar los más trascendentes, todos con distintos objetivos y matices, pero cercanos. Y es, en muchas ocasiones, contemporáneo de gran parte del Círculo de Eranos.

“constelaciones simbólicas” y esquemas. Esas constelaciones fungirán luego como los “núcleos organizadores” de la arquetipología antropológica universal (Durand, 2004: 46), mediante “símbolos hereditarios” (Durand, 2006: 42) originados por impulsos biopsíquicos.²⁸⁹

Para entender los alcances y las diferencias de los símbolos, el arquetipo²⁹⁰ es complementario y corolario para comprender los imaginarios y sus relaciones con el inconsciente colectivo. Según Jung (2002: 65), son “«remanentes arcaicos» [que se muestran como] «imágenes primordiales»”; y ya no pertenecen al inconsciente,²⁹¹ sino que se “han transformado en fórmulas conscientes” configuradas como “representaciones colectivas” (Jung 2004: 11). Así, los arquetipos se representan de distintas maneras y características, pues cada colectividad (o artista) constituye sus propias²⁹² imágenes.

²⁸⁹ Esos impulsos provienen de tres “gestos posturales” (Durand, 2004) específicos: verticalidad, sexualidad y alimentación. Convergentemente, Bataille (2008a: 44-45) afirmó que el dedo gordo del pie es la parte más humana del cuerpo, porque asienta la presión para la erección [verticalidad] —en detrimento del asimiento a ramas por las garras o las pezuñas para correr—. Esta transición postural se convierte en “la división del universo en infierno subterráneo y en cielo completamente puro [...]”. Este índice del cuerpo sirve para diferenciar no sólo una postura (Durand), sino también una interpretación (un “sens”, diría Nancy) del universo.

²⁹⁰ El término ha sido utilizado —según Gutiérrez (2012: 36-37)— por Platón, Malenbranche, Berkeley, Locke, Condillac. Para Jung (2004) es San Agustín el primero en mencionarlo.

²⁹¹ Jung es motivado por las representaciones oníricas y sus símbolos. Luego de su ruptura con Freud, se enfocó más en lo que ahora es el ámbito del imaginario, tanto por la mitología comparada, los estudios sobre religión y los descubrimientos posteriores a la construcción del concepto del inconsciente colectivo, como por los progresos del Círculo de Eranos. Por eso, tanto por el sueño como por el inconsciente, el pensamiento de Jung le permite a Durand aseverar que “el arquetipo: [es] una gran llamada a las imágenes universalizables, porque está vinculado [...] a los gestos [posturales y] a la retórica de las pulsiones” (Durand, 1993: 108).

²⁹² Dice Durand (2004: 64, cursivas en el original): “*Los arquetipos se relacionan con imágenes muy diferenciadas por las culturas y en las cuales varios esquemas vienen a superponerse*”.

A partir de símbolos e imágenes que “circulan en una constelación” (Durand, 2004: 46) alrededor de tema arquetípico, se puede deducir el tamiz sociohistórico —incluso ideológico— correspondiente. No obstante, estas imágenes contienen mecanismos similares al sustantivar, adjetivar o darle un proceso actancial a un comportamiento o una característica específica. Así, el arquetipo se desenvuelve como “una *forma dinámica, una estructura que organiza imágenes*, pero que siempre sobrepasa las concreciones individuales, biográficas, regionales y sociales, de la formación de imágenes” (Durand, 2000: 72, cursivas mías).

Hay que precisar la preponderancia de un eje semántico que sostiene al arquetipo. En palabras de Jung (2002: 66): “el arquetipo es una tendencia a formar representaciones de un motivo, representaciones que pueden variar muchísimo en detalle sin perder su modelo básico”. Este “modelo básico” es un matiz toral para entender por qué el infierno en *Las tierras arrasadas* de Emiliano Monge no es un arquetipo del inframundo, sino el estereotipo del suplicio —apoyado en la iconografía del tormento, pues en ese semantismo se asentó el simbolismo del inframundo dantesco, es decir, del infierno—. Elegimos el término “suplicio” para diferenciar el dolor físico de aquel producido con un objetivo específico para obtener información (“tormento”, “tortura”), de aquel de matiz religioso militante (“martirio”) o de aquel que también implica una decisión de resistencia política (“inmolación”, como los *suicide bombers* de Cavarero).

Para diferenciar al arquetipo del estereotipo debemos señalar que ambos son “cristalizaciones” de un semantismo. Para Ortiz Osés (2004: 303-304, cursivas mías):

La equivocidad de la experiencia mítica, [expresada] tanto en la religión como en el arte, logra suficientes correspondencias y correlaciones como para organizar profundas configuraciones de sentido. Estas configuraciones o *cristalizaciones de sentido* son los arquetipos, estructuras

subjetivas o vividas que, obtienen una objetividad específica o de la especie humana, al sintetizar pautas fundamentales y motivos universales de percepción y aprehensión del mundo.

Con la misma ascendencia de la normalización de grupos sociales, los estereotipos son “representaciones colectivas cristalizadas” (Amossy y Herchsger Pierrot, 2010: 36-37) con incidencia en las dinámicas de una sociedad, los cuales impactan en la identidad social, particularmente susceptible de convertirse en un fenómeno detonante de prejuicios²⁹³ o discriminaciones, cuyas implicaciones también incluyen el ámbito político. Además, a diferencia del arquetipo, el estereotipo no es dinámico ni organizador de las constelaciones de imágenes (Durand, 2000: 72). Por el contrario, es justo su estatización.

De tal forma, a partir del “contexto sociológico [que] colabora con el modelaje de los arquetipos en símbolos” (Durand, 2006: 397) o con su cristalización erosionada —los estereotipos—, tanto en el caso de estudio como en la narcoliteratura de la migración, la categoría conceptual de infierno carece de algunos de los elementos del arquetipo del inframundo para enfocarse sólo en una característica de un *topos* específico: el lugar del suplicio. Esto excluye la posibilidad de su sentido arquetípico para asentarlos únicamente en el estereotípico. Para entender este matiz, desarrollaremos las diferencias entre

²⁹³ Ruth Amossy y Anne Herchsger Pierrot (2010) recopilaron y estudiaron a profundidad términos similares: lugares comunes, clichés, meta clichés y estereotipos desde distintas disciplinas (tecnicismos de impresión y editoriales, retórica, literatura, sociología, ciencias políticas, semiología, lingüística). Por practicidad, como un ejemplo para diferenciar un arquetipo de un estereotipo, usaremos el del avaro. Este arquetipo o “modelo básico” (Jung, 2002: 66) se personifica en distintos personajes: Euclión (Plauto), Harpagón (Molière), Scrooge (Dickens); son distintos de los estereotipos prejuiciosos de los judíos ávaros, los capitalistas o los empresarios, explotados por la propaganda política. Shylock (Shakespeare) y Fagin (Dickens), así como Rico Mc Pato o Mrs. Burns (*Los Simpsons*) en la cultura de masas, se encuentran entre el estereotipo y el arquetipo, dado sus matices irónicos y sus afanes cómicos o moralizantes.

el inframundo y el infierno en aras de entender cuál sería la categoría pertinente para el caso de estudio.

El infierno

Una vez diferenciados entre sí el símbolo del estereotipo y éste del arquetipo, revisaremos cómo el infierno funciona como un estereotipo del suplicio, más que como un arquetipo del inframundo. Partimos de la premisa de que todo espacio tiene sentido: “el espacio imaginario no es un mero receptáculo, [está] cargado de significados sobre «arriba» y «abajo», «superficie» y «profundidad», «cerca» y «remoto». También trae consigo consideraciones ontológicas, estéticas, morales que se reflejan en las numerosas topografías espirituales de las religiones”, como dice James Hillman (2004: 148). Un ejemplo es el “espacio de muerte”, cuya función es la ubicación del “lugar donde se ejecuta la muerte y/o la exposición de restos humanos” (Carreón, 2006: 9),²⁹⁴ sea con afanes sacrificiales religiosos, sea con fines pedagógicos de las consecuencias de la transgresión del orden y la ley; no como una función expresiva de poder, como señala Reguillo sobre la necromáquina.

La imagen del *infierno* en realidad es directamente proporcional con el suplicio en *Las tierras arrasadas* de Emiliano Monge. Para ello, debemos diferenciar tres motivaciones diferentes en torno al arquetipo: dos respecto a la sustantivación de un arquetipo, es decir, la diferencia entre inframundo e infierno; y una tercera correspondiente a

²⁹⁴ Carreón (2006) adapta el término de Micheal Taussig para referirse al tzompantli prehispánico mexicana, en relación con la horca y la picota y describir así la desacralización y secularización del sacrificio y la inmolación en aras de explotar el peso simbólico de ese lugar para convertirlo en el centro de la narrativa punitiva para establecer el nuevo orden, jurídico, establecido por los conquistadores españoles. El “matadero” batailleano y el sitio de exterminio tampoco fungen como un “espacio de muerte”.

una acción adyacente a ambos: el descenso. Todas están imbricadas en una correlación manifiesta.

Para Jung (2002), el infierno está directamente vinculado al onirismo (sueño y pesadilla), por la conexión generada entre el mundo racional con el inconsciente (lleno de pulsiones e instintos, libre de la conciencia). También está vinculado con el descenso²⁹⁵ y la evocación de los muertos (*nekya*). Por su parte, para Hillman²⁹⁶ (2004: 1979) el término es *inframundo*, cuyas imágenes arquetípicas²⁹⁷ implican la profundidad, el descenso, la revelación, la ausencia de tiempo (Hillman, 2004: 158) y una relación directa con el mundo de los sueños. También (Hillman 2004: 162) señala su diferencia respecto al mundo subterráneo, pues este espacio “ctónico”, sus variantes y “derivados hacen referencia a las frías y muertas profundidades, y no tienen nada que ver con la fertilidad [del *inframundo*]”.²⁹⁸ Además, cuando implica un descenso, remite directamente

²⁹⁵ Como un síntoma-demostración relacionado directamente con esta noción, Alex Ross ha relacionado el vínculo lamento-duelo-desfallecimiento con el descenso tonal en la música: “La música que expresa desánimo es especialmente difícil de confundir. Cuando una persona llora, generalmente hace un ruido que se desliza hacia abajo y luego salta a una nota incluso más aguda para iniciar de nuevo el deslizamiento. No es sorprendente que algo similar suceda en los lamentos musicales de todo el mundo. Estas figuras descendentes por grados conjuntos sugieren no sólo los sonidos que emitimos cuando estamos afligidos, sino también esas cabezas gachas y esos hombros caídos que suelen acompañarlos. En un sentido más amplio, insinúan un descenso espiritual, incluso un viaje al averno” (Ross, 2012: 57).

²⁹⁶ El trabajo de Hillman (2004 y 1979) define su propia postura en torno al sueño y al *inframundo* (*underworld*), en contraste con Freud y Jung.

²⁹⁷ En las muchas variantes del *inframundo* están el Duat egipcio, el Hades griego, el Ulkhu Pacha inca o el Valhalla vikingo, incluso el Sheol bíblico o el Jabme-Aimo, el mundo subterráneo de los muertos de los lapones (Frazer, 1981: 598), por mencionar casos sintomáticos.

²⁹⁸ Esto haría ya una diferencia de los descensos al Hades de Perséfone; o los de Orfeo, por mencionar los grecolatinos predominantes para la filosofía y la crítica literaria occidental.

a una acción: el viaje. Ese descenso arquetípico (Hillman, 1979: 21) se relaciona con la *nekya*: la revelación,²⁹⁹ que servirá al personaje para enfrentarse al “*upperworld*” una vez que vuelva a la superficie.³⁰⁰

En ese sentido, el descenso es un viaje³⁰¹ con pruebas, peripecias, ritos de paso y umbrales muy puntuales, como se le demanda (cfr. Mendoza, 1962) en el Nifelheim a las almas vikingas o en el Miclán a las entidades anímicas —*tonalli*, *ihiyotl* y *teyolía*— mexicas (Núñez y Martínez González, 2009; De la Garza, 2017; Luna López, 2018). El descenso exige o implica un guía-acompañante —psicopompo— o aditamentos específicos. Ejemplo del primero es Virgilio³⁰² en la *Divina Comedia*, y del segundo, el muérdago iluminador de las tinieblas (Frazer, 1981: 785-795). De tal forma, la revelación de la *nekya* —muchas veces en voz de los muertos— se traduce en un conocimiento, redención o transformación, como implica el arquetipo del viaje. Por eso, “el inframundo y su imaginación efectúan las más profundas cribas, y eventualmente se convierten en la principal preocupación de todo aquel comprometido en *la construcción del alma*” (Hillman, 2004: 218, cursivas mías). Además, el inframundo está correlacionado con la violencia, porque “era el contrario del mundo diurno, [con su] comportamiento perverso” (Hillman, 2004: 164) y

²⁹⁹ Hillman (1979) pone de ejemplo a Ulises, Eneas y al propio Dante.

³⁰⁰ En la catábasis y la anábasis.

³⁰¹ Un caso sintomático de una *nekya* a una imagen arquetípica en la búsqueda de la revelación mediante la interacción con el inframundo, particularmente en la búsqueda del destino de su hijo “desaparecido”, enrolado con el grupo terrorista de Sendero Luminoso, es *Rosa Cuchillo*, la gran novela de Óscar Colchado (2017). Ésta es una de las variantes de esa “cuenca semántica” (Durand, 2003) y confluye con la búsqueda; pero es en el inframundo inca (Ulku Pacha), no en un infierno. También funcionan las interpretaciones fílmicas de Orfeo (la de Jean Cocteau u *Orfeo negro* de Marcel Camus).

³⁰² Virgilio —gracias a la petición de Beatriz: “ve, pues, y préstale auxilio con la elocuencia de tus palabras y con todo lo que sea menester para que se salve”— acude en ayuda de Dante: “Me agrada tanto tu mandato que aun cuando estuviera ya obedeciéndote me parecería tarde. No tienes necesidad de manifestar más tu deseo” (Canto II, Alighieri, 1981).

oscuro. Eso explica por qué los habitantes del inframundo egipcio y romano [*inferí, umbrae*] son proclives a la negrura, señala Hillman. James George Frazer (1981) y Robert Graves (1996) relacionan el reino de los muertos con las imágenes del infierno.

En el caso de la imagen arquetípica griega se muestran los “atributos ocultos y destructivos [pertenecientes] a la fenomenología «violadora» de Hades” (Hillman, 2004: 209), remitida posteriormente a las imágenes del fuego.³⁰³ Esta perversidad es determinante para lo que Hillman (2004: 210) señala como “figuras del inframundo social [las cuales] serían los delincuentes, los criminales y asesinos”; noción que se asentó en el imaginario.

En otro sentido, similar pero divergente, está el viaje por el Mictlán que consumiría a esas entidades anímicas (*tonalli, ihiyotl* y *teyollia*) hasta dispersarlas para la renovación total, como un retorno al útero de la tierra (Luna, 2017: 171).³⁰⁴ Esta noción de renovación

³⁰³ En cualquier caso, el inframundo implica una transformación, un movimiento, no una estaticidad (mucho menos eterna, como la del castigo), pues “el fuego es [una] excitación o expulsión pasional, y al poner sobre él el caldero se sabe que la transformación está en marcha” (Jung, 2004: 44). Un fuego transformador es el que vincula la alquimia (Eliade, 2009) con la cocina, bajo el dominio racional de la humanidad. En contraste, la imagen del tormento en el fuego comienza a enfatizarse a partir de Mateo, Marcos y Lucas, según Jung (2004).

³⁰⁴ Luna López (2018: 181) resume prácticamente el fenómeno del transcurso por el Mictlán: “La existencia en el Mictlán debía ser difícil. Los pasos por los que iba atravesando el difunto lo iban destruyendo y descarnando (Luna López, 2018). Era como si la tierra lo fuera devorando (Matos, 2010: 139-151). Allí los seres eran consumidos, así como todo lo podrido que había en el mundo, lo cual iba siendo digerido y purificado (Johansson, 2000). De tal forma, no quedaría del cuerpo sino los huesos. Esto se suma a la noción de la disgregación y dispersión de los restos del cuerpo, parte de la cosmogonía náhuatl” (Luna López, 2018: 162). Consecuencia de lo anterior y siguiendo a Matos Moctezuma, Luna López (2018: 171) asevera que el viaje al Mictlán es “un retorno al útero de la Tierra, con un simbolismo relativo al embarazo-parto”; y aunque se “pagan faltas y pecados” *no es un lugar de tormento*. Al contrario, al Mictlán “se iba tras una muerte común, y simplemente era el retorno al lugar de origen: más que pagar una deuda por los pecados cometidos en vida, el ser humano saldaba una deuda porque consumía de la Tierra y, en reciprocidad, la Tierra misma debía alimentarse de él” (Luna López, 2018: 171).

se asemeja a los ritos a las deidades vinculadas con los cereales —principalmente Démeter y Perséfone, pero también Osiris (Frazer, 1981: 454)—, vinculados con el viaje al mundo subterráneo como parte del fin de la cosecha o como víspera del invierno.³⁰⁵

Con la radicalización del enfoque cristiano en torno a la dicotomía entre cuerpo y alma, el cristianismo exacerbó las características infernales (Hillman, 1979: 87-88) de su inframundo —el infierno, potencializado en brutalidad³⁰⁶ por Alighieri— para acentuar el contraste con la “espiritualidad idealizada” del Paraíso. En consecuencia, la profundidad fría, oscura y muerta del inframundo y su correspondiente ejercicio del suplicio contrasta con el cielo iluminado, simbólicamente benévolo, como señala Bataille (2008a: 45, cursivas mías): “El barro y las tinieblas son los principios del mal del mismo modo que la luz y el espacio celeste son los principios del bien: con los pies en el barro pero con la *cabeza cerca de la luz*, los hombres imaginan obstinadamente un flujo que los eleva sin retorno en el espacio puro.”

Al contemplar a Dios,³⁰⁷ la “alta luz” de éste revitaliza al redimido Dante al final de *La divina comedia*. De esa manera, esta espacialidad, esta distinción del *topos* —altura/luz versus profundidad/oscuridad— es primordial para cualificar las acciones de la diégesis. En *Las tierras arrasadas* predomina la oscuridad, pues la diégesis sucede

³⁰⁵ Frazer (1981: 454-456) menciona la construcción de “graneros subterráneos para almacenar las superabundantes contribuciones” de estas deidades, en su honor.

³⁰⁶ Veamos como ejemplo un fragmento del círculo de la avaricia: “vi encenegadas en aquel pantano varias almas enteramente desnudas y con airados rostros. Dábanse entre sí golpes, no sólo con las manos, sino con la cabeza, con el pecho, con los pies, y se desgarraban con los dientes a pedazos” (Alighieri, 1981: 36).

³⁰⁷ Para referirse a la Divina Esencia, a la letra, dice el Canto xxviii del Paraíso: “y aquel resplandecía con más fúlgida llama [...] del centro lucidísimo” (Alighieri, 1981: 475). O a Dios mismo: “vi un gran resplandor en forma de río, cuya espléndida corriente se dilataba entre dos orillas esmaltadas [...] Hay una luz en aquella región suprema que hace visible el Criador a la criatura” (Alighieri, 1981: 486).

mayoritariamente en la noche. No obstante, aun con la luz matinal —en su “hora blanca” (Monge, 2015: 335)— hay una masacre.

Volviendo al inframundo cristiano, Hillman explica la prioridad crística en la imagen «violentadora» del inframundo y el Paraíso alta y espiritualmente idealizado, pues en el centro mismo de la redención, “entre nosotros y el inframundo está la figura de Cristo” (Hillman, 2004: 180). Así, “al final de *La divina comedia*, Dante comprende que el amor de Dios da forma al universo entero, hasta lo más profundo del infierno” (Campbell y Moyers, 2015: 153). Por ello, se acrecienta la noción de que, sólo perdiendo a Cristo, el inframundo se convierte en un tormento.³⁰⁸ En *La divina comedia* la figura intercesora principal es Beatriz,³⁰⁹ pero siempre ligada a Cristo y a las otras dos entidades de la Santísima Trinidad. Sin la mediación divina, el inframundo es llanamente un “infierno”; es decir, “la miseria del espíritu ligada al orgullo y a las acciones de la carne” (Campbell, 1959: 327). Esto ni siquiera se vislumbra en *Las tierras arrasadas*. No existe destino divino, ni intercesión, ni quienes están en el infierno —migrantes-cuerpos nulos— tienen espíritu, orgullo o “acciones de la carne”.

Aquí es preciso enfatizar un problema fundamental del infierno: el cuerpo. En primera instancia porque las imágenes del inframundo son “declaraciones ontológicas del alma y de su existencia posterior a la vida” (Hillman, 1979: 47); se excluye la condición corporal. En segundo término, el alma es prioridad para el catolicismo.³¹⁰ Tanto para la proclividad del mundo onírico sicoanalista

³⁰⁸ A la letra, Hillman (1979: 88) dice: “only one way —by losing Christ— could the underworld reappear and then as a perdition, damnation and terror”.

³⁰⁹ Se le suma preponderantemente San Bernardo en los últimos capítulos del Paraíso (Alighieri, 1981). Campbell (1959: 72) enfatiza a la Virgen María.

³¹⁰ Sobre todo, porque “el cuerpo es metáfora del espíritu, de ahí que el dolor y el horror, incluso el daño infligido en la carne sea directamente proporcional a la altura moral del héroe” (Barrios, 2010: 32). Dado que la novela no es simbolista, el héroe “simbólico” está nulificado en el contexto secular y la sociedad que lo implica.

como para la mitología comparada, el tránsito por el inframundo soslaya la existencia del cuerpo y prioriza la entidad espiritual. Sin embargo, el infierno dantesco sí exige un cuerpo como una condición insoslayable para la ejecución del suplicio, pues —como señaló Elizondo (1992: 16)— el infierno “es la forma que tiene la dimensión infinita del cuerpo”.

En el caso de *Las tierras arrasadas* no es precisa ninguna intercesión porque no existe ningún tipo de redención, ni siquiera como posibilidad. A excepción de Estela —y del padre Nicho—, todos mueren o son asesinados. Todos son cuerpos sin redención, nuda vida y, en el caso extremo, cuerpos nulos para ejercer del suplicio³¹¹ de la violencia absoluta. El Infierno en la diégesis es un sitio de exterminio.

Si en *La divina comedia*, el Purgatorio es otro espacio distinto al Infierno, que abre la posibilidad de la redención; en *Las tierras arrasadas* es un espacio más dentro de la selva. “Las cuevas que la gente de la selva llama El Purgatorio” son “cuatro socavones que, además de El Purgatorio, la gente llama Cuatro Bocas” (Monge, 2015: 300-301), donde se guarecen los migrantes dirigidos por los Chicos de la Selva, cuyo único destino es la masacre. Además, cumple una función ecosistémica: “El Purgatorio es los riñones y el hígado que purgan a la jungla” (Monge, 2015: 307). Así, la única purga o redención es la aniquilación. Finalmente, el Paraíso es un “espacio contradictorio” (Peña, 2018: 45): el orfanato, comandado por capo de la necromáquina —Padre Nicho—, cuyos huérfanos³¹² son sus “reclutados”, subordinados y, al mismo tiempo, víctimas donde: “*nadie vela más por ti*

³¹¹ Eso apuntan Calderón y Zárate (2020: 30, citando a Fourez) respecto a *Las tierras arrasadas*: “El cuerpo se vuelve el lugar privilegiado del verdugo, espacio del desahogo del crimen”. En ese sentido, siguiendo a Mbembé, Gálvez (2019: 19) acierta al enfatizar que, en la narcoliteratura de la migración, la “tortura como despliegue de poder tiene su espacio de enunciación en el cuerpo”, como negación del sujeto.

³¹² Subordinados: Epitaño, Estela, Sepelio; víctimas: Osamenta, Cementaria, Hipogeo, Ausencia, Epitaño y Estela.

en *El Paraíso* [Epitafio le espeta a Estela]” (Monge: 2015: 71, cursivas mías). Ni Purgatorio ni Paraíso tienen correspondencia arquetípica, por tanto, confirmamos la poca proclividad simbólica de la obra.

Sin redención posible, y con Purgatorio y Paraíso subvertidos, el Infierno funciona conforme a su estereotipo. De tal forma, estamos ante un *topos* poco simbólico y sin arquetipo.³¹³ Eso enfatiza el predominio en el imaginario de que el infierno es, tautológicamente, el epicentro del suplicio superlativo. Dada la proclividad al realismo, como señalamos, la estrategia escritural y diegética es coherente, pues ¿cómo exhibir y dimensionar la violencia y el dolor sufridos por migrantes y víctimas de la violencia de la necromáquina? Respuesta: mediante el énfasis en el suplicio y el cuerpo. No con la sustantivación e imagen arquetípica del inframundo global y del católico de *La divina comedia*, sino con el estereotipo del suplicio producido por la iconografía y el imaginario dantesco.

En ese sentido, para explicar este mecanismo literario elegido por Monge vale la pena recuperar los *lager* desde los planteamientos de Cavarero —como hicimos en la sección “La violencia absoluta”—: “[En el lenguaje arendtiano] el infierno no es una metáfora para indicar la crueldad y el sufrimiento, sino el *topos* de un imaginario tradicional [donde] se cumple al pie de la letra [la tortura]” (Cavarero, 2009: 78). De esa manera, el infierno deviene en *topos* del suplicio —por la crueldad y sufrimiento—. También en el del horror, pues “el cuerpo [el cadáver en este caso] es el primer plano del horror” (Barrios, 2010: 22).³¹⁴

Hemos realizado este recorrido previo para demostrar la pertinencia del infierno como estereotipo y cómo este servirá en el imaginario dentro de la diégesis. Por ello, desglosaremos brevemente su

³¹³ Porque es estereotípico, no puede ser eterno ni estar fuera del tiempo, como equipara Salman (2019: 73) mediante Borges.

³¹⁴ En ese sentido, podemos vincular las imágenes que sugieren no sólo la tortura, sino la opresión de la dictadura en el paisaje chileno de la obra de Zurita (2016: 151): “Por eso los muertos subían el nivel de las aguas”.

desenvolvimiento en el caso de estudio en contraste con las divergencias exegéticas de la crítica. *Las tierras arrasadas* está vinculada con el estereotipo del Infierno, en primera instancia, por ese “palimpsesto” de citas textuales del “verso dantesco” que “redime [a los migrantes] de su condición de mercancía” (Perassi, 2019b). Nuestra postura asevera que no existe esa redención.

Aquí debemos puntualizar la pertinencia de la estrategia narrativa de Monge mediante el uso de citas textuales de *La divina comedia* y los testimonios, en contraste con el plagio sugerido por Salman (2019: 69),³¹⁵ postura que no compartimos. De la misma forma, fungen la función coral de dichas citas. El infierno es el *topos* del epicentro del suplicio.

En contraste, según Emilia Perassi (2019b: 53) y Marie-José Hanaï (2019: 91) la migración es el infierno, por lo que el viaje —el movimiento; no la estaticidad— es el centro semántico, pues conlleva la tortura. Hanaï (2019: 95) y Fuentes (2018: 47) le llaman “tragedia” (en el sentido mismo del uso del estereotipo³¹⁶ del término) al trayecto de los migrantes, a partir de la función coral de las citas textuales de *La divina comedia* —49 en total, cuenta Perassi (2019b: 49)— y de los testimonios. Por su parte, Perassi (2019b: 44) señala: “la tónica representativa [de la migración] es la proporcionada por el infierno” para la literatura mexicana contemporánea. Aunque, también con el mismo funesto sentido político, funciona para la literatura latinoamericana³¹⁷ contemporánea como

³¹⁵ A la letra: “la naturaleza de la intertextualidad, basada en fragmentos del Infierno que el escritor *plagia*” (Salman, 2019: 69, cursivas mías).

³¹⁶ Si no fuese un estereotipo, existiría en el fenómeno (y en la narrativa enfocada en ese tema) los elementos aristotélicos: como la catarsis o la *anagnórisis*, la peripecia en una sola jornada, en un mismo lugar, entre otros conceptos y dinámicas.

³¹⁷ Perassi señala este tópico en la obra de Raúl Zurita, como señalamos en la nota 314.

la representación de la violencia, del infierno en la tierra. El infierno de los torturados y violados, de los humillados y de los ofendidos, de las víctimas y de los muertos sin rostro y sin voz que se acumulan innumerables, expuestos, insepultos, en las tinieblas del siglo. [*Un infierno ajeno a toda teología, a toda explicación o sentido previsto por las categorías éticas del discurso civilizatorio*] (Perassi, 2019b: 45, cursivas mías).

Respecto a la postura de Perassi debemos matizar que ese *infierno* —toda esa violencia— sí pertenecen a los ámbitos pragmáticos de la política, el derecho y varias ciencias sociales. Para Peña (2018), más que un infierno, prevalece el impacto del estado de excepción que permite la desubjetivación y la “basurización” de los cuerpos. Ferrada (2021) confirma la postura de Peña, para luego enfocarse en “las formas transtextuales de la narrativa” y el cruce de fronteras discursivas entre ficción y no ficción. Por su parte, para Favaro (2019: 71) el infierno sugiere el Estado de Derecho en México, pues “en los abismos infernales en que se ha abandonado toda esperanza y que no hay posibilidad de redención[;] la corrupción, como un virus, ha contagiado todo el país: las autoridades, el ejército y la iglesia”.

Para Fuentes (2018: 41), y Calderón y Zárate (2020), el infierno es México. Sin embargo, estos últimos mencionan *el trance psicológico* de los personajes como un *infierno*, por la ausencia de compasión y la condena “al anonimato y al silencio” a los migrantes. Esta última postura parece forzada, puesto que sólo un personaje —Mausoleo— muestra arrepentimiento, a pesar de que termina por engranarse dentro del necropoder. De manera similar, para Carlos Gardeazabal (2022: 276): “cruzar México para los migrantes es un infierno en el cual se convierten en víctimas de robo, extorsión, explotación sexual y asesinatos”, una argumentación emergida de sustentos sobre Derechos Humanos y en un contexto post-humanitario, como lo han hecho otras investigaciones respecto a la deshumanización

de los migrantes y la nuda vida.³¹⁸ Sin embargo, su análisis enfatiza la historia de amor Epitafio-Estela.

Sin entrar en los biomas que recorren los migrantes (que no son pocos) y desde una postura política, coincidimos con las falencias del Estado de Derecho (Favaro, 2019) y en su consecuente conversión en un estado de excepción (Peña, 2018), que ya han sido señaladas por los articulistas del objeto de estudio. Estas dos últimas posturas explican mucho más profundamente la concepción de la migración (Perassi, 2019 a y b; Hanaï 2019) y de la migración en México (Fuentes, 2018; Calderón y Zárate, 2020) como un infierno, pero desde el estereotipo. De la misma forma, ocurre con la percepción de la “tragedia” (Hanaï, 2019; Fuentes, 2018) como una alusión escritural a partir de recursos como la función “coral” —las citas de Dante y de los testimonios—, comentada por el propio Monge (2017) en entrevistas y presentaciones.

Desde una postura menos política, Calderón y Zárate (2020), Vázquez-Enríquez (2019-2020) y Favaro (2019) señalan la violencia implícita en la selva. Para los primeros (Calderón y Zárate, 2020: 20), la selva “es una entropía infernal.” Para la segunda, la selva es un personaje no humano, donde “los migrantes se desplazan de la categoría de lo humano a la del objeto, [por lo que] el desequilibrio ontológico aparece también en la difuminación de la línea que separa no sólo al humano del objeto, sino al animal humano del no-humano” (Vázquez-Enríquez, 2019-2020: 9-10). Finalmente, para Favaro (2019: 69) la naturaleza es sintomática de la violencia: “La naturaleza [es un elemento] fundamental en la construcción de un escenario demoníaco[:] la selva es la protagonista, aquella misma selva oscura ultraterrenal, símbolo de la vida pecaminosa en que se encuentra el protagonista de *La divina comedia*”. Sin embargo, nuestra postura asevera que no tiene nada de “ultraterrenal”, por el contrario.

³¹⁸ Estos son planteamientos desde otras ciencias sociales, como hace Estevez (2018).

En otro artículo, Favaro (2020, cursivas mías) también asevera que “en los territorios³¹⁹ de la inquietud y del desarraigo que se crean por la migración forzada y del cautiverio, el sujeto migrante se encuentra en *no lugares*”. Aquí hacemos una pausa para refutar el concepto en el contexto de nuestro objeto de estudio. Si el “no lugar” (Augé, 2000) es un espacio, un *topos* indefinido y carente de significados, sentido y pertenencia, en el espacio mexicano tanto la selva al sur, el desierto³²⁰ al norte, el tren “La Bestia”, como el “infierno” carecen de las características del “no lugar”,³²¹ es decir, tienen muchos significados e implicaciones, desde nombres propios e implicaciones sociales hasta cargas simbólicas, sumándole el excedente de sentido añadido por las obras artísticas.

Para Hanaï, los migrantes son viajeros *en el infierno*, por un “espacio *salvaje* simbólicamente renombrado como infierno, que se cierra como prisión o como tumba”, en el que sucede un “horror hiperbólico”, asociado a “cualquier representación infernal” (Hanaï, 2019: 91, 103 cursivas mías). Sin embargo, en ese *topos* horroroso caben “binomios inconcebibles de amor y traición, de ternura y exacerbada crueldad” (Salman, 2019: 73), así como una inesperada historia de amor (Ferrada, 2021 y Gardeazábal, 2022): la de Epitafio y Estela.

³¹⁹ Una aseveración respecto a tres obras de la narcoliteratura de la migración (*La fila india* de Antonio Ortuño, *Las tierras arrasadas* de Emiliano Monge y *Amarás a Dios sobre todas las cosas* de Hernández).

³²⁰ Ese desierto le sirve de espacio simbólico para un poema burlesco e irónico sobre las narcofosas y los zombis a Luis Felipe Fabre (2013) en “Notas en torno a la catástrofe zombi”.

³²¹ Para mostrar a través del contraste, por ejemplo, podemos leer un intento de desaparecer a Ciudad Juárez en la elisión del nombre y los espacios jaurenses en *Te diría que fuéramos al Río Bravo a llorar pero debes saber que ya no hay río ni llanto* de Jorge Humberto Chávez (2013): “En el 2006 el amor adelgazó tanto / que apenas una brisa lo podía cruzar / al otro lado de la línea fronteriza // En el año 2006 mi país empezó a adelgazar / la calle y la noche más flaca cada vez / la ciudad crecida de cadáveres”. Este remate resuena con los ecos del verso de Raúl Zurita mencionado en la nota 314.

Enfaticemos un poco esta última aseveración. La historia de amor de Epitafio y Estela —simultánea al intento de sortear la traición— es la historia principal del objeto de estudio. Ninguno de los dos realiza un viaje en el sentido que exige el inframundo, ni tiene una redención. Y si tienen alguna revelación, no es por intercesión de los muertos, sino por la evidencia del complot en su contra. Tampoco los migrantes tienen este trayecto. Los migrantes no transitan por ningún lado, son transportados³²² o quemados o disueltos en ácido entre los contradictorios destellos de fuego del deshuesadero dirigido por Encanecido y Teñido en “Intermedio segundo: *Volverán la luz y el fuego*”.³²³ Son nuda vida o convertidos en cuerpos nulos.

De esta manera, la concentración de la violencia y lo salvaje es correspondiente con la naturaleza, las características y los simbolismos que conlleva este bioma (Favaro, 2019; Vázquez-Enríquez, 2019-2020; Calderón y Zárate, 2020). Sin duda, su condición abundante, desordenada y que implica riesgos y dificultades —como señalan las entradas de los diccionarios (Espasa, 2005; RAE, 2022)—, así como la indiscutible calidez climática impiden pensar en la selva como un “no lugar”. Preferimos la interpretación de la selva como un *topos* de un horror hiperbólico (Hanaï, 2019: 91), aunque sólo sea un escenario de la violencia soberana de la necromáquina.

Por todo lo anterior, resaltamos que el semantismo del Infierno funge como el estereotipo del suplicio superlativo, a partir de la

³²² Pongamos una cita para ejemplificar: “Aprovechando que el convoy está parando, este muchacho se levanta, enciende una linterna, salta varios cuerpos amarrados, hace a un lado al joven que se ahogó en su propia bilis y utilizando una navaja abre los bultos que seguían aún cerrados” (Monge, 2015: 39). Son cuerpos nulos.

³²³ Esto fue tratado *in extenso* en la entrega anterior, en la sección “La violencia absoluta” en lo referente al cuerpo nulo.

iconografía³²⁴ de la tortura persistente en el imaginario. Su relación es directa y explícita con El Infierno de *La divina comedia* de Dante en el objeto de estudio desde la cita textual (Monge, 2015: 342). No funciona como un símbolo, pues en la diégesis el *topos* “Infierno” es un sitio de exterminio, sin posibilidad de añadir/trasladar un excedente de sentido, al estilo de la función simbólica. Tampoco funciona como un arquetipo del inframundo. Esa es la estrategia elegida por Emiliano Monge para enfatizar el retrato ficticio —acrecentado por los testimonios— con realismo.

En la siguiente sección, en primer término, expondremos las consecuencias del ejercicio del poder que deviene de la soberanía narda de la necromáquina respecto a la función política y social del cuerpo epistémico-simbólico, el cuerpo nulo y la nuda vida, para luego explorarlas en el objeto de estudio. Nuestro objetivo es demostrar cómo la nuda vida se extrema con la desubjetivación de los degradados y con el cuerpo nulo, produciendo a su vez una crisis que excede el ámbito de la diégesis —el literario— para esbozar una subversión del orden jurídico-político. Para ello, volveremos a algunos conceptos agambenianos, a partir de las propias aseveraciones sobre la importancia de la temática expuesta en *Las tierras arrasadas*. Puntualmente, respecto a la violencia sistematizada contra los migrantes. En una entrevista con Jordi Batallé —de Radio Francia Internacional—, Monge (2017, cursivas mías) esboza una cifra de desaparecidos (más de 50 000) en México; y asevera:

³²⁴ Cfr. Laura Ward y Will Steeds (2007: 129), particularmente respecto a “la noción de otra vida de miseria perpetua y castigo [desarrollada] cuidadosamente, [cuya] expresión visual más elaborada, en la Europa Occidental de la Edad Media [es expresada en] los frisos esculpidos en los portales de las grandes catedrales y las pinturas de iglesias y capillas”. Sin embargo, esa iconografía también se mostraba en Libros de Horas, pinturas seculares, grabados e ilustraciones, desde la portada de la catedral de Berna (por poner un ejemplo muy evidente) hasta las obras de El Bosco, Brueghel, Luca Signorelli, G. Doré y muchos más, incluyendo las ilustraciones de Boticelli al propio Dante.

México es un país que se llenó de fosas [...] un país sostenido por fosas de desaparecidos[.] Así como Europa se explicó con el campo de concentración y Agamben [...] y otros pensadores explicaron el cono sur de América con la dictadura; México y Colombia se van a tener que terminar [sic] explicando con la fosa común; y es dolorosísimo [...] los mexicanos somos cómplices, como los alemanes con Hitler.³²⁵

Sirva esta cita para poner en contexto el alcance de la situación que se narra en *Las tierras arrasadas* y también para entablar el vínculo ideológico del análisis de Agamben, ya citado en secciones previas, que desarrollaremos a continuación.

La praxis de la nuda vida

Para entender cómo el uso del cuerpo, la vida nuda, la desubjetivación de los degradados y el cuerpo nulo de las víctimas de la necromáquina se desenvuelven en la soberanía narca, haremos un breve resumen del cierre de la tetralogía agambeniana *Homo sacer*, a partir de la tesis de la última entrega (*El uso del cuerpo*), la cual se enfoca en la cualidad del “uso del cuerpo” del esclavo en la sociedad griega antigua. Y probablemente la menos revisada de toda la tetralogía.

La teoría necesita de la *praxis*, porque la confirma y sustenta más allá del ámbito hipotético. Entendida de manera común como la práctica, la ejecución de una acción, el término *praxis* tiene un origen aristotélico que, de manera sintética, referiremos como la realización —una *actio*— de un acto. Confrontada con la *poiesis*, cuyo fin es la creación y el objeto producido por ese acto (Agamben, 2018: 57, 61); la *praxis* se enfoca en la ejecución. Para embocar el término hacia nuestra sustentación, es preciso recordar qué el mecanismo

³²⁵ Cursivas más.

de exclusión/inclusión,³²⁶ en los ámbitos estudiados por Agamben, funciona como el umbral en el que se transita de un estado u orden a otro. Ese umbral es la bisagra que produce —filosóficamente hablando— la crisis de dichos órdenes, el cual está en el fondo de la emergencia y consolidación de los totalitarismos³²⁷ modernos; por ejemplo, cuando al filósofo italiano se le pregunta si hay una praxis en su teoría del estado de excepción, específicamente sobre el “vacío del Derecho”, Agamben afirma que está ahí, en *la praxis*, el “nexo entre violencia y derecho” (Agamben, 2005: 15), o sea, la nuda vida y el estado de excepción³²⁸ son la praxis desde la cual se origina su reflexión. Ambos son los umbrales hacia el establecimiento del derecho y el orden jurídico modernos.

En su interpretación del uso de los cuerpos, Agamben encuentra también otro de esos umbrales que separan un estado de otro, cimentado en la diferencia entre los modos de vida —*bios* y *zoe*—, puesto que “el modo de vida es una praxis y no una producción [*poiesis*]” (Agamben, 2018: 41). La reflexión de Agamben (2018: 156) es explícita:

³²⁶ La nuda vida (Agamben, 2006) pone en crisis la cualidad humana, el estado de excepción (Agamben, 2005) al derecho mismo, el testimonio del sobreviviente (Agamben, 2014), al archivo, al uso del cuerpo del esclavo (Agamben, 2018) a la noción de vida; esas son las crisis revisadas por el pensamiento agambeniano.

³²⁷ Según Agamben (2006: 20-21): “toda teoría y toda praxis seguirán aprisionadas en ausencia de camino alguno, y la ‘bella jornada’ de la vida sólo obtendrá la ciudadanía política por medio de la sangre y la muerte o en la perfecta insensatez a que la condena la sociedad del espectáculo”. No debemos olvidar que Agamben (2005), además de referirse a los nazis, también menciona los casos de Camboya y Vietnam, así como la ficción del Castillo de Silling de *120 días de Sodoma* del Marqués de Sade.

³²⁸ A la letra: “La relación de bando en la cual es apresada la vida desnuda, que en *Homo Sacer I* habíamos identificado como la relación política fundamental, [...] se transforma e invierte en positiva, colocándose como figura de una intimidad nueva y feliz, de un ‘solo a solo’ como cifra de una política superior” (Agamben, 2018: 423).

El esclavo es, por una parte, un animal humano (o un hombre-animal), por la otra y en la misma medida, un instrumento viviente (o un hombre-instrumento). El esclavo constituye en la historia de la antropogénesis, pues, un umbral doble: en él la vida animal traspasa hacia lo humano, así como lo vivo (el hombre) inorgánico (en el instrumento) y viceversa. La invención de la esclavitud como instituto jurídico permitió la captura del viviente y del uso del cuerpo en los sistemas productivos.

Volveremos a esta premisa más adelante. Para el filósofo italiano (Agamben, 2018: 25), en la *Política* de Aristóteles se cimenta el “uso del cuerpo” en el ámbito mínimo de la *polis* griega —del Estado—, a partir de la dicotomía espacial: la familia o las casas³²⁹ y la ciudad. En las primeras, el *pater familias* establece tres relaciones de poder y soberanía —la despótica amo-esclavo, la matrimonial y la parental—, que construyen a su vez la dinámica de la *polis*. El *pater familias*, como dueño de esclavos, tiene en su posesión el uso del cuerpo del esclavo para usufructuar su trabajo, al igual que su utilidad instrumental como herramienta, como técnica, incluso, como una máquina. A la letra, dice Agamben (2018: 155): “La esclavitud es para el hombre antiguo como la técnica para el hombre moderno: ambas, como la vida desnuda, custodian el umbral que permite acceder a la condición verdaderamente humana”. Un ejemplo de una situación similar para aprovechar el uso del cuerpo se puede encontrar en cómo los nazis usufructuaron el trabajo de los presos en sus campos, es decir, como *instrumento viviente*. Y la encontraremos de nuevo en el trato de la necromáquina a los migrantes y a sus propios integrantes, como mercancía y como producto; pero excede cuando ese instrumento no es ni siquiera un residuo. Se le desaparece —vía incineración o disolución— para no dejar rastro.

³²⁹ Este es el ámbito en el que, al final de *El uso de los cuerpos*, Agamben (2018) esboza la pertinencia de la intimidad y lo clandestino.

De tal forma, el “uso del cuerpo” del esclavo —como extensión de la propiedad del *pater familias*, como técnica y como máquina— funciona igual que la nuda vida e imposibilita la subjetividad del esclavo, excluido de la vida política (*bíos politikós*) y, por lo tanto, en su pertinencia como *zoe* (“vida no propiamente humana”). Todas ellas, se convierten en la dialéctica “inclusión/exclusión”, el umbral (Agamben, 2018: 56). Por ello, “una primera, necesaria precaución es [...] sustraer el uso del cuerpo del esclavo de la esfera de la *poiesis* y de la producción, para restituirla a aquella [...] de la praxis y del modo de vida” (Agamben, 2018: 42). En esa decisión es donde se infiere el énfasis del filósofo respecto a la praxis, porque la dirección del uso del cuerpo del esclavo y el usufructo de su trabajo es fundamental para la constitución de la economía de la ciudad y, por ende, para su política. Todo ello es avalado por el dispositivo jurídico de la esclavitud. En consecuencia, el uso de los cuerpos no le produce una identidad y modo de vida al individuo-esclavo, lo convierte en el umbral que vincula violencia y derecho. En ese sentido, el uso del cuerpo —del individuo-esclavo— está en el origen de la relación política de la ciudad con sus integrantes y “define una zona de indiferenciación entre el cuerpo propio y el cuerpo del otro [...] entre el instrumento artificial y el cuerpo viviente [...] porque el uso del cuerpo se sitúa en el umbral indecible entre *zoé* y *bios*, entre la casa y la ciudad” (Agamben, 2018: 60).

Ante ese panorama se necesita una redefinición del cuerpo —el cuerpo epistémico-simbólico—, la cual conduciría a una redefinición de la vida, de los modos de vida, y a su vez también de sus implicaciones en el ámbito social político en el que se tejen los símbolos y la semántica de la interacción social y los escenarios colectivos. Esa es la extensión de la premisa de Agamben (2018: 366), respecto a *El uso de los cuerpos* y que está ligada a sus tres libros previos.

De esa manera, es necesaria una revisión, “una genealogía” del cuerpo viviente (*zoe*) y el del esclavo, puesto que implican la “constatación [de] que en la cultura occidental ‘vida’ no es una noción

médico-científica, sino más bien un concepto filosófico-político” (Agamben, 2018: 349). Y para el caso de la necromáquina, esa noción de “vida” es la causa de una praxis sistemática: la violencia absoluta. Por eso, el énfasis de este estudio está justamente inclinado hacia la interpretación política y filosófica de un suceso social manifestado en una expresión artística: la literatura. El objeto de estudio —*Las tierras arrasadas* de Emiliano Monge— se construye y es construido desde una perspectiva que fusiona el testimonio real con la historia de la literatura y de los imaginarios.

Una vez realizado este sintético recorrido sobre el uso del cuerpo y la nuda vida, abordaremos los matices de la migración, previo al enfoque en el objeto de estudio, por su nexo directo con la teoría agambeniana. La investigadora Ariadna Estévez (2012, 2021) ha estudiado las implicaciones de la migración, de la migración forzada y del desplazamiento, así como los matices geopolíticos y de Derechos Humanos. Según ella, en el mundo había antes del 2020 cerca de 26 millones de refugiados, más de 20 millones de refugiados convencionales, más de 45 millones de personas desplazadas internamente y más de 4 millones de solicitantes de asilo. Un total aproximado de 95 millones, en cifras oficiales, en un rubro en el que se presume un subregistro significativo. Además, los “llamados ‘países en desarrollo’ albergaban 85 % de estos 26 millones de refugiados, y 73 % buscaron protección en países en desarrollo vecinos” (Estévez, 2021: 14).

Dada la importancia a nivel internacional de estos desplazamientos, los gobiernos han determinado políticas públicas y estrategias para enfrentar dicha migración. Según Estévez, las políticas sobre ese tema se dividen en producción, administración y gestión internacional. En la fase de producción se establecen mecanismos como la “generación de solicitudes de asilo, refugiados y migrantes indocumentados como consecuencia de proyectos económicos que instrumentalizan la violencia criminal, política y de género para matar y desplazar a comunidades” (Estévez, 2021: 14), en la cual pueden incluirse las denominaciones de necrocapitalismo o el capitalismo

gore estudiado por Sayak Valencia (2016),³³⁰ quien apunta a la implementación —a través del narco y su violencia (una “episteme de la violencia”) que convierte los cuerpos en mercancía— de estrategias necropolíticas del mercado para hacerse de capital, incluyendo el hiperconsumo de enervantes. En la fase de administración, Estévez (2021: 14) ubica las estrategias gubernamentales para *operar* “la movilidad, criminalizando e impidiendo el tránsito y la reubicación de las personas desplazadas”. Finalmente, en la fase de gestión internacional, se desarrolla

el dispositivo necropolítico de producción y administración de la migración forzada, el cual se refiere a cómo a la gente sujeta a la violencia criminal y legal, la muerte, el tráfico sexual y laboral, el trabajo forzado y la economía criminal, se le deja morir en sus países de origen o mientras trata de cruzar las fronteras que se vuelven cada vez más securitizadas y peligrosas debido a la ilegalización de la migración indocumentada y los obstáculos al asilo. Esta definición sugiere que hay aparatos burocráticos, discursos, políticas y estrategias que se usan para garantizar que la gente pobre [sea] considerada desechable (Estévez, 2018: 14).

Señalamos que ese “se le deja morir” sugiere las omisiones políticas y securitarias que permiten la trata de personas y la indefensión total. Estévez cuestiona en esta fase de gestión la operatividad y funcionalidad de los órdenes jurídico y la administración del Derecho, puesto que las ciudadanías —sus derechos y potestades— cambian y se transforman al cruzar la frontera. O incluso dentro de las mismas cuando

³³⁰ Esta interpretación mucho más marxista, militante, incluso feminista, llega a conclusiones similares en torno a la economía ilícita, como las de Claudio Lomnitz: el enriquecimiento, el “necroempoderamiento” (Valencia) y la dislocación de los órdenes jurídicos. Por su parte, Zavala (2018 y 2022) habla del narco como mecanismo de los grandes poderosos para operar extractivismo.

el desplazamiento es interno. A todo ello, para no obviar, se suman todas las actividades ilícitas, incluyendo las de la necromáquina.

Al oficializar a los migrantes, desplazados y solicitantes de asilo, la burocracia funciona como una traba para entorpecer el desplazamiento de los migrantes y la consecución de condiciones jurídicas que les favorezcan. Por ello, Estévez asevera que el refugiado es la figura que encarna la nuda vida agambeniana, un desprotegido total:

en teoría hoy todos tienen derechos humanos que los respaldan e incluyen en la *polis*. Agamben propone que el *homo sacer* de nuestro tiempo, la persona que hoy tiene una vida de exclusión jurídica y política sujeta a violencia y vulnerabilidad es el refugiado. La figura del refugiado representa un quiebre en la continuidad que hay entre ‘hombre’ y ‘ciudadano’. El refugiado establece la división entre nacimiento y nacionalidad, y con ello la persona que tiene ese estatus no posee nada más que derechos humanos” (Estévez, 2012: 186-187).

Y a veces, ni esos derechos. Después de esta argumentación, es primordial enfatizar que las condiciones de los migrantes protagonistas de la narcoliteratura de la migración y en el objeto de estudio están todavía lejos de las condiciones de los refugiados-nuda vida agambenianos. Están mucho peor; y más lejos del “uso del cuerpo” de los esclavos.

La necromáquina usufructúa —término de Agamben (2018)— con el *cuerpo del esclavo*, además de que también literalmente desintegra el *cuerpo epistémico-simbólico* de sus víctimas. Además, su contexto es estremecedor en un país cuyas instancias de seguridad³³¹ están coludidas, infiltradas o colaborando con la necromáquina. Ya

³³¹ Recordemos la importancia de la policía como el elemento estratégico para extender las redes del totalitarismo, como reveló Hannah Arendt (1998), así como el examen a los cuerpos policíacos mencionado por Lomnitz (2022g) en México.

sea a causa de una soberanía narca o de un “Estado anémico”,³³² firsurado o cómplice, la necromáquina en México y su ejercicio de la violencia absoluta parece confirmar que: “La tradición de los oprimidos nos enseña que el estado de excepción en que vivimos es la regla” (Benjamin, citado por Agamben, 2018: 375).

En sentido estricto, con el trato hacia los migrantes, las necromáquinas ejecutan y practican una violencia absoluta para ejercer su soberanía narca y para explotar el estado de excepción que ellos mismos han catalizado. Ello les permite la desubjetivación de los degradados y la conversión del cuerpo epistémico-simbólico en cuerpo nulo, con lo cual ejecutan un uso de los cuerpos de los migrantes que les niega la “vida” como concepto político, reduciéndolos a “instrumentos vivientes”, siguiendo la terminología agambeniana.

En *Las tierras arrasadas* el Padre Nicho funge como un *pater familia* que se aprovecha del uso del cuerpo de los otrora niños protegidos en el hospicio El Paraíso. Aquí es preciso señalar la ironía con la que el hospicio es denominado, por un lado, por la crueldad a la que serán expuestos esos niños que serán asesinados, vendidos, victimizados: Ausencia, Cementería, Hipogeo y Osamenta; y, por otro, los sobrevivientes: Epitafio, Sepelio y Estela. Pongamos una cita sobre ello respecto a Estela: “la muerte de su amiga [Cementería] es el nudo de su augurio [ser asesinada/traicionada]” (Monge, 2015: 112). Si bien Estela no muere, sí termina —trágicamente, a lo Edipo— pinchándose los ojos con un machete: “acepta que no puede suicidarse por la cosa esa que lleva ahora en el vientre y raja sus dos córneas: ¿para qué podría quererlas si no va ya nunca a ver a Epitafio, si su mundo es ahora ya puro vacío circular, pura distancia, pura nada?” (Monge, 2015: 333).

³³² Según las tipologías reseñadas por Estévez (2012: 195): “Por su creciente debilidad frente a los cárteles del narcotráfico y su sistema de justicia carcomido por la corrupción y la impunidad, México cabría en la categoría de Estado anémico”.

Por otro lado, la ironía en el término “Paraíso” del hospicio refiere no sólo en un lugar de adoctrinamiento, entrenamiento y reclutamiento para la necromáquina del Padre Nicho, sino también por la posibilidad de un suministro prácticamente inagotable de “instrumentos vivientes”. El hospicio es funcionalmente un paraíso para la necromáquina. Veamos cómo Estela deja seis niños migrantes en El Paraíso, a custodia del Padre Nicho:

Mientras [...] abandonan la explanada del hospicio El Paraíso, Estela observa de reojo al capitán que tiene al lado y que ha girado la cabeza para ver al padre Nicho. ¿Qué chingado estás tú viendo?, exige Laqueadora Epitafio [...]

Ni la pregunta que se hace ni la que le ha hecho al soldado, sin embargo, traen consigo una respuesta y Estela acelera su Ford Lobo, alejándose del sitio donde acaba de dejar a los seis niños que traía en sus estacas y donde los sin nombre que vinieron de otras patrias, en la estaquita rojo sangre, encontraron entre sí y de forma inesperada un faro improvisado de esperanza. En la estaquita azul marino, en cambio, todo es como fue antes de llegar a El Paraíso: *yacen los cuerpos de las mujeres rotas sobre el suelo* (Monge, 2015: 116, cursivas en el original).

Hemos observado en *Las tierras arrasadas* que la desubjetivación de los degradados se da también entre los integrantes de la necromáquina, como vimos en el caso de los Chicos de la Selva. Ellos funcionan como el umbral entre el *instrumento viviente* y “el esclavo”. Si bien no son propiedad de un *pater familia*, sí son una herramienta —como intermediarios— para trasladar migrantes a través de la selva y entregarlos a Epitafio, por ejemplo, cuando éste ha sido atropellado y el narrador relata cómo estos “instrumentos vivientes” encuentran los

cuerpos de unos baleados.³³³ Sin ser explícito, se entiende que esos baleados son Sepelio y Mausoleo, quienes iban a recibir —junto con Epitafio— a los migrantes comerciados por los Chicos de la Selva. Igualmente, se implica que fueron aniquilados por otra célula de la necromáquina, intempestiva y superior, que finalmente ametralla a estos “instrumentos vivientes”:

Tomándose uno al otro de la mano, los dos chicos vuelven otra vez a verse, hinchan el pecho y cerrando sus dos párpados reciben la tormenta de metralla que los tumba sobre el suelo, donde sus cuerpos destrozados caen abriendo un solo hoyo en la hierba y donde su sangre alimenta al lodo (Monge, 2015: 341).

Los integrantes de la necromáquina, así como los que sufren la desubjetivación de los degradados, funcionan como los “instrumentos vivientes” agambenianos, bajo la premisa de explotar la producción que generan sus cuerpos. Son una existencia necesaria para esa “comunidad política” de la necromáquina, de la misma forma en que el esclavo pertenece a la *polis* pero sin acceso a la “vida” como concepto político, es decir, excluido de las cualidades del cuerpo epistémico-simbólico, eje de la subjetividad de los individuos que asumen una ciudadanía y son sujetos de derecho, como implica Agamben (2018: 354).

³³³ A la letra: “—Es muy raro que ellos [Epitafio, Sepelio y su célula] no hayan aún llegado [...].

—¡Pinche mierda! —confirma el menor reconociendo él también el cuerpo que en el hueco está tendido— ¿qué chingados ha pasado? [...]

¿Y ahora qué mierdas hacemos... quién le habrá hecho eso a este idiota?, interroga el mayor clavando sus pupilas temblorosas en el suelo y escuchando el murmullo que se alza entre los hombres y mujeres que llegaron de otras tierras [...] ¡Qué más da quién putas!, suelta el menor, pero antes aún de terminar su enunciado entierra ambos codos en el suelo y se arrastra a otro agujero. ¡Aquí hay otro baleado!” (Monge, 2015: 337-339).

Como epítome del uso de los cuerpos, de nuda vida y de cuerpos nulos, en el cimiento mismo del ejercicio de la violencia absoluta, están los migrantes desubjetivados y sus cuerpos nulos. Sin nombre, sin dios, sin patria, sin esperanza y rehenes en los engranes de la necromáquina, sustentan la economía ilícita de la trata que también sostiene a la soberanía narca. Y confirman el miedo de Agamben sobre su importancia como nexos entre violencia y derecho y como sustento del Estado moderno: “El riesgo es aquí el mismo en el cual ha caído la biopolítica de la Modernidad: hacer de la vida desnuda como tal el objeto eminente de la política” (Agamben, 2018: 402). Tal es su importancia que, en la diégesis de *Las tierras arrasadas*, la historia inicia cuando los migrantes son encontrados por la necromáquina. Valga la cita larga:

En mitad del descampado que la gente de los pueblos más cercanos llama Ojo de Hierba, un claro rodeado de árboles macizos, lianas primigenias y raíces que emergen de la tierra como arterias, se oye un silbido inesperado, cruje el encenderse de un motor de gasolina y desmenuzan la penumbra cuatro enormes reflectores.

Asustados, los que vienen de muy lejos se detienen, se encogen e intentan observarse unos a otros: los potentes reflectores, sin embargo, ciegan sus pupilas. Acercándose, entonces, las mujeres a los niños y los niños a los hombres, quienes llevan varios días andando dan comienzo al cantar³³⁴ de sus temores.

[...]

Las palabras de los seres cuyos cuerpos desean ser un solo cuerpo atraviesan el espacio y el hombre que silbara vuelve a hacerlo y luego avanza un par de pasos. Ante su cuerpo, el zumbido de la selva,

³³⁴ “Cantar” refiere a los coros sobrevivientes del proyecto inicial —una obra de teatro— del autor (como afirma en Monge, 2017), los cuales son textualmente los testimonios de los migrantes y las citas de *La divina comedia*. Ello sugiere cómo edípicamente Estela se arranca los ojos.

como sucediera hace un instante con las sombras, se deshace y durante un par de segundos sólo se oyen los murmullos de los hombres y mujeres que cruzaron las fronteras (Monge, 2015: 13-14).

Estos cuerpos nulos son materia prima de la economía ilícita de la necromáquina y ante quienes el ejercicio de la violencia absoluta es sistemático. Si bien durante toda la diégesis hay alusiones directas a ello, citaremos esta, que consideramos sintomática: los migrantes van en el container que llevan Mausoleo, Sepelio y Epitaño, quienes los habían acomodado como reses en carnicería: “¡Descuélgalo y llévalo allá abajo... hay que venderlo y darnos prisa... hay que seguir luego hacia el norte... no debemos tú y yo andar aquí a estas horas... no conviene andar de día en la carretera!, grita Sepelio señalando al sinDios que eligiera” (Monge, 2015: 330).

En sentido contrario, encontramos la evolución de Mausoleo en la transición de nuda vida, esclavo-*instrumento viviente* a verdugo, de migrante a un sicario subjetivado, incluso consciente de que eventualmente podría tomar el lugar de Sepelio, cómplice-traidor. De ser uno de los migrantes del primer gran grupo —antes de que éste fuese dividido en dos tandas, la de Epitaño y la de Estela—, un migrante sin nombre (hasta entonces) consigue ser bautizado como Mausoleo³³⁵ y asumir un papel activo en el ejercicio de la violencia:

A pesar de su potencia y de que está él casi llegando, las palabras que Epitaño escupe no entran en la caja, donde siguen cada uno a lo suyo: Mausoleo castiga con los puños a los sinnombre y Sepelio mece, con violencia renovada, a los sinalma mientras va también diciendo: ¿no les gusta que los meza o qué les pasa... por qué ni uno lo agradece?

Recargándose en la pared del fondo del container y hablando por lo bajo, mientras contempla cómo Mausoleo se ensaña con los cuerpos que está ahora castigando (Monge, 2015: 196).

³³⁵ Esta transformación la vimos en la sección “Las metonimias del poder”.

Vale la pena recordar que el escritor mexicano (Monge, 2017) señaló que no sólo era importante voltear hacia las víctimas, sino que tenía particular interés en los victimarios. Esto es doblemente importante porque, agambenianamente, el desubjetivado es una extensión del victimario, como el esclavo es una extensión del amo.

Después de este pequeño recuento y a manera de conclusión, en *Las tierras arrasadas* de Emiliano Monge podemos aseverar que la praxis de la nuda vida es la existencia del uso de los cuerpos nulos y de los cuerpos cómplices a quienes la necromáquina ejerció la desubjetivación de los degradados. Si “la obra del esclavo es el uso del cuerpo” (Agamben, 2018: 29), entonces se puede establecer la existencia “en la naturaleza [de] un cuerpo que corresponda con la definición del esclavo”³³⁶ (Agamben, 2018: 26). Con esta lógica, planteamos la siguiente correspondencia: la obra del migrante y de su cuerpo nulo es el uso del cuerpo, avalando la existencia del cuerpo nulo. Incluso si se le ha incinerado o diluido.

De esa manera, la praxis se confirma con la función del “uso de los cuerpos” agambeniano en la constitución del orden jurídico, de forma tal que parece fundar la soberanía narca en la diégesis del objeto de estudio. Y, por extensión, puede ser pertinente para otras obras de la narcoliteratura de la migración.

Además, ninguno de los migrantes puede decir “este es mi cuerpo” (Agamben, 2018: 271; Nancy, 2008), dado que no puede hacer nada con él sin la intervención y anuencia de la necromáquina. El

³³⁶ Agamben (2018: 28) señala: “Si Aristóteles reduce el problema de la existencia del esclavo al de la existencia de su cuerpo, esto es tal vez porque la esclavitud define una dimensión de lo humano (que el esclavo sea un hombre está, para él, fuera de duda) por completo singular, que el sintagma ‘uso del cuerpo’ intenta nombrar” (Agamben, 2018:36). Esto cobra mayor sentido cuando asevera que “el uso del esclavo, también cuando el propietario lo ha cedido a otros, permanece siempre inseparable del uso de su cuerpo” (Agamben, 2018: 49).

uso³³⁷ de dicho cuerpo, su usufructo, tampoco no les pertenece. Bajo esa dinámica, la existencia del cuerpo nulo es innegable y precede la esencia (Agamben, 2018: 291; Nancy, 2008: 9) de la cualidad del individuo. El uso del cuerpo nulo es la praxis de la necromáquina.

Para una poética de la narcoliteratura de la migración

En el transcurso de la investigación (febrero 2021-diciembre 2023) han sucedido hechos políticos y sociales fundamentales para entender la interrelación de los fenómenos de la migración, el narcotráfico, el crimen organizado y las políticas públicas en torno a ellas, incluyendo las relativas a los desaparecidos; por ejemplo, las implicaciones bilaterales en torno a la migración, como las propuestas desde Estados Unidos para que México funcione como “tercer país seguro”, las consecuencias de los programas “Frontera Sur” del sexenio peñista, “Quédate en México” en el periodo 2018-2024 o la estrategia detrás del Título 42, es decir, la política migratoria estadounidense provocada por la pandemia de Covid (Castillo y García, 2021; Soichet, 2023) que impedía el acceso a migrantes con el pretexto “sanitario”, así como la turbamulta de migrantes en la frontera al término de dicho título. En confluencia encontramos la creación de la Comisión Nacional de Búsqueda, así como el Registro Nacional de Personas Desaparecidas y No Localizadas y el Banco Nacional de Datos Forenses (que oficialmente inició a fines de mayo de 2023). A la par, varias ciudades de México sitiadas por horas por la necromáquina (Celaya, Guadalajara, Matamoros, Culiacán, Villahermosa, entre otras, durante 2019-2023), situación que evidencia el alcance de su habitación de la *polis* y su peso político respecto a las funciones del Estado.

³³⁷ Si la plusvalía del trabajo de los proletarios servía para enriquecer a los dueños de los medios de producción y al mismo tiempo confirmar, consolidar y reproducir el sentido mismo de la burguesía, el uso del cuerpo nulo funciona del mismo modo para la cimentación de la necromáquina, su economía ilícita y su soberanía narca.

A fines de marzo de 2023, murieron casi 40 migrantes quemados y “carbonizados” por un incendio *dentro* de un centro de detención del Instituto Nacional de Migración, instancia de nivel federal, en Ciudad Juárez. En las redes sociales se publicaron videos de agentes mexicanos encerrando e impidiendo la salida a los migrantes de la celda, a pesar del fuego.

La realidad supera a la ficción y nos muestra una situación que motiva la literatura escrita³³⁸ en torno a la temática de la migración en México, en la que el crimen organizado o la necromáquina no son las únicas causantes de la indefensión de los migrantes y la violencia ejercida sobre ellos, como ha narrado la narcoliteratura de la migración.

Dado el contexto descrito previamente, hemos decidido vincular las características de las obras que pueden ser consideradas dentro de esta categoría conceptual, a partir de los descubrimientos que hemos develado desde *Las tierras arrasadas* de Emiliano Monge. Para ello hemos excluido la concepción histórica de “poética”; o sea, la disciplina enfocada en la teoría y crítica que estudia la literatura, incluyendo sus preceptivas históricas. En palabras de Tomás Albaladejo (2008: 255), la poética es la “sistematización teórica formada por conceptos y relaciones [para] explicar el fenómeno literario en su constitución, en su producción, en su recepción, en su contextualización y en su relación con el ser humano y con la sociedad”.

Por el contrario, nos decantamos por la concepción de “poética” entendida como la percepción y conciencia de los autores que eligen estrategias narrativas, tópicos y motivos específicos en los que confluye un estilo determinado —por identidad y contraste—, “incluso con el cuestionamiento o la ruptura del sistema literario [o

³³⁸ Una de las escenas más intensas de *La fila india* de Antonio Ortuño es similar a lo sucedido en Ciudad Juárez.

de las herramientas³³⁹ del mismo], como el mantenimiento de las anteriores, de las constituidas por una tradición histórica³⁴⁰ o por una tradición reciente” (Albaladejo, 2008: 250). Gracias a esa concepción, se puede hablar de una poética de un movimiento literario o una generación —como los dadaístas, la generación del 98 española o los Contemporáneos en México— o los ideológicamente reunidos en revistas, como la *Amauta* peruana, comandada por José Carlos Mariátegui.

Desde esta acepción y a partir de las categorías conceptuales que hemos planteado a partir de *Las tierras arrasadas* de Emiliano Monge, formulamos la existencia de una poética general de la narcoliteratura de la migración, a pesar de las diferencias y contrastes y excluyendo la poética propia de cada autor, así como del carácter interdiscursivo y transgenérico de un corpus de diez obras sintomáticas. A saber, cuatro de ficción —*La Mara* de Rafael Ramírez Heredia, *La fila india* de Antonio Ortuño, *Amarás a dios sobre todas las cosas* de Alejandro Hernández y el objeto de estudio—, tres de no ficción —*Los migrantes que no importan* de Óscar Martínez, *Los niños perdidos* de Valeria Luiselli y *Yo tuve un sueño* de Juan Pablo Villalobos— y tres de lírica —*Mapping* de Óscar David López, así como *Marabunta* y *Libro centroamericano de los muertos*, ambos de Balam Rodrigo—.

Se han excluido obras como *Norte* de Edmundo Paz Soldán, porque dos de sus tres personajes principales son *outsiders* —una estudiante de intercambio, un autista que se convertirá en artista y un inmigrante— dentro de la sociedad norteamericana fronteriza, es

³³⁹ Por ejemplo, es pertinente señalar las herramientas utilizadas por las generaciones nativas de internet, quienes soportan su obra en la programación, los *displays*, los hipervínculos y todas las variantes cada vez más complejas de la programación, además del lenguaje; “literatura digital”, le denomina Albaladejo (2008: 254).

³⁴⁰ En el ámbito de los imaginarios, Gilbert Durand (2003) establece la prevalencia de un arquetipo dominante en las manifestaciones culturales de una época, signada por una “cuenca semántica”, según su propuesta sobre la mitodología.

decir, se enfoca en la interacción de dichos individuos en esa sociedad, no en la migración ni en implicaciones de la necromáquina en su trayecto. Se excluyó también *Señales que precederán el fin del mundo* de Yuri Herrera (2010). Aunque tiene una mayor cercanía temática, su dinámica narrativa es mucho más simbólica; y su protagonista, Makina, hace el viaje para buscar a su hermano, que es el objetivo mismo del viaje, muy al estilo de una *bildungsroman*. En lírica, *Silencio* de Clio Mendoza (2018) se puede ubicar más en la literatura dedicada a la búsqueda de los desaparecidos, o en todo caso a la enfocada en los feminicidios, más que a la migración. De la misma forma, se excluyeron los libros periodísticos sobre la temática. También se han excluido dramaturgias como las de Mónica Hoth (2003) en *Martina y los hombres pájaro* y Gabriela Román (2014) en *Golondrinas*, dado su enfoque en la construcción de la identidad de las infancias migrantes (García, 2020: 24), en contraste con nuestra premisa planteada en torno a la desobjetivación de las víctimas, sobre todo por la naturaleza de la literatura infantil y juvenil que matiza prudentemente la violencia para dichos públicos y ha sido construida literaria, dramática y espectacularmente así.

En una arqueología temática, *El viaje de los cantores* de Hugo Salcedo (2014) precede y tiene cercanías temáticas, aunque su naturaleza narrativa a partir de escenas-viñeta es panorámica; por ejemplo, aparecen las mujeres que se quedaron en el pueblo conversando sobre sus hijos, amigos, familiares, amores, que se fueron de “mojados”, algo que poco sucede en nuestro *corpus*. La dramaturgia de Salcedo se enfoca más en el trabajo de los polleros —uno de los personajes es el Gran Pollero—, de los viajeros dentro de un tren —que bien pudiera ser la Bestia, pero también cualquier otro— y una estación (Missouri-Pacific). El peligro es la Migra estadounidense, no el crimen organizado. Sin embargo, sí hay un esbozo del cuerpo nulo, que aparece una vez en toda la obra, respecto a un migrante se dice: “del sexto nada sabemos. Nadie lo reconoció. Nadie lo

identificó. Nadie lo reclamó. Y ahora descansará” (Salcedo, 2014: 63). Esa cita podría ser la primera manifestación de nuestro concepto.

Como hemos desarrollado en las secciones previas a partir de *Las tierras arrasadas* de Emiliano Monge, existen características específicas que pueden vincularnos con las obras y confirmar la existencia de una narcoliteratura de la migración. Estas características son:

- el apoyo testimonial
- la desobjetivación de los degradados
- la fisura de lo instituido
- la emergencia del cuerpo nulo y la incineración como sistema
- la expansión de los protagonistas

Ejemplificaremos, sintéticamente, dichas características en sus respectivos apartados.

El apoyo testimonial

Para la narcoliteratura de la migración es pertinente esa tensión entre poesía e historia, mencionada por Aristóteles. En este sentido, encontramos una estrategia poético-creativa de la que parten los escritores: el apoyo testimonial y/o trabajo de campo. Esta investigación directa con las fuentes testimoniales es el primero de los elementos más persistentes en el *corpus*. En el caso de nuestro objeto de estudio se hace explícito en la inserción de extractos de testimonios, distinguidos tipográficamente con cursivas durante toda la novela, al igual que las citas textuales de *Divina comedia* (Monge, 2015: 342).

De la misma forma, Rafael Ramírez Heredia aseveró (2007, 2008) investigar *in situ* para la construcción del universo ficcional diegético

para *La Mara*. El caso de Alejandro Hernández es particular, pues su experiencia periodística se convirtió después en un afán literario, pues pasó cinco años conviviendo y conversando con migrantes (2005-2010) en “camino, trenes, vías, estaciones migratorias, [y] ayudó a la CNDH a elaborar documentos y reportes sobre los abusos cometidos en el fenómeno que arroja cada año el paso por México de 140 mil personas [...] de El Salvador, Honduras y Guatemala” (Aguilar, 2013).

En las obras no ficcionales, se encuentran la crónica de Oscar Martínez, el ensayo-memoria de Valeria Luiselli, los relatos de Juan Pablo Villalobos. En *Los migrantes que no importan*, Oscar Martínez (2021) hizo el recorrido en el tren La Bestia hasta llegar a Estados Unidos de América, durante más de dos años; es una crónica-testimonio de su propia experiencia, sumada con información periodística. El trabajo de Martínez es, originalmente, periodístico, muchas veces sustentado en exhaustivas relaciones con víctimas y victimarios a partir de entrevistas. En el ensayo-memoria *Los niños perdidos*, Valeria Luiselli (2016: 38) entrevistó a los niños y familias protagonistas en su labor como traductora en la Corte Federal de Inmigración de Nueva York, además de la consulta documental-periodística³⁴¹ en al menos siete instancias (2016: 105). Juan Pablo Villalobos articula “relatos” de no ficción³⁴² a partir de testimonios en *Yo tuve un sueño* (2018).

En la lírica, la obra de Balam Rodrigo (2018 a y b) —*Libro centroamericano de los muertos* y *Marabunta*— se intuye la experiencia testimonial, a partir de “un mosaico de experiencias personales”

³⁴¹ Luiselli (2016: 93) especifica: “informes, reportes, compilaciones, estadísticas, documentales, artículos periodísticos y numerosos intercambios de correos electrónicos con abogados de migración y trabajadores sociales”.

³⁴² A la letra, Villalobos (2018: 11): “Este es un libro de no ficción, aunque emplea técnicas narrativas de la ficción [...] Todos los relatos se inspiran en los testimonios de diez menores[,] recabados en entrevistas personales llevadas a cabo durante el mes de junio de 2016 en Nueva York y Los Ángeles”.

(Bustamante, 2022: 176)— a través de la memoria,³⁴³ particularmente por la experiencia paterna, pues ambos poemarios son dedicados a su padre, Víctor Manuel Pérez García, benefactor, defensor y amigo de migrantes.³⁴⁴ Sobre esto último, podemos intuir incluso el carácter migrante de dicho padre en el poema “Lengua de dos filos” (Rodrigo, 2018b: 29-48). De la misma forma, poeta y yo lírico se hermanan con los migrantes.³⁴⁵ Esta situación la podemos confirmar con las dos fotos incluidas en el poemario, donde se retratan migrantes y al propio poeta (Rodrigo, 2018a: 44 y 128; Bustamante, 2022: 174). También podemos sumar el apoyo documental periodístico —cinco noticias de 2003— utilizado para contextualizar los poemas de “Insomnios de Centroamérica” (Rodrigo, 2018b: 85-124) y todos los referidos explícitamente en *Libro centroamericano de los muertos* (2018a: 79, 115, 119).

La desubjetivación de los degradados

En *Las tierras arrasadas* de Emiliano Monge señalamos la inexistencia de nombres de muchos de los migrantes, de los Chicos de la Selva y

³⁴³ Bustamante (2022: 151) señala que: “[Rodrigo se propone] representar a los otros, aquellos que de alguna manera forman parte, pasajera o permanente, de un tránsito de vida, de ahí que la memoria personal y colectiva se reconfigure en textos literarios que registran, desde la poesía, los espacios de la memoria en una etapa de la vida del poeta, con especial énfasis en la época de su niñez y juventud”. También señala que se hace una “defensa de la justicia y una marcada dosis de protesta por la crueldad humana, el olvido de los pueblos por parte de los estados, la migración forzada y el sentido de pertenencia que se difumina al emprender una migración” (Bustamante, 2022: 154).

³⁴⁴ Rodrigo (2018a: 11) dedica el primer poemario [a mi padre:] “hermano, amigo, benefactor y defensor de cientos de migrantes centroamericanos”; y en el segundo (2018b: 7) a “mi padre —conversador y soñador incansable— que recorrió a pie durante años (y hasta el día de su muerte) los pueblos de Soconusco y Guatemala”.

³⁴⁵ En el primer poemario se lee la dedicatoria: “a todos los centroamericanos que fueron y son parte de mi familia, y a todos los migrantes de Centroamérica: para ustedes mi lengua y mi corazón trashumante” (Rodrigo, 2018a: 11); en el segundo: “A todos los centroamericanos que han compartido el pan y el amor, lo mismo que la miseria y el dolor, con mi familia” (2018b: 7).

de los integrantes de la necromáquina, de lo que deducimos la expansión de la desubjetivación como sistema de anulación del sujeto, fenómeno al cual denominamos la desubjetivación de los degradados en el capítulo segundo. Esta disolución de la individualidad, a partir de difuminación, negación y discriminación de la identidad, mediante la violencia absoluta sobre el cuerpo epistémico-simbólico de los sujetos y/o personajes, incluye la abolición de los vínculos del individuo con el grupo social. Así, las mecánicas descritas en la narcoliteratura de la migración son la segregación, la violencia explícita y la cosificación, sin que sean excluyentes unas de otras.

En *La Mara* de Ramírez Heredia inicia el despojamiento de los nombres de los migrantes, aunque persisten sus nacionalidades, como resguardo de su identidad y simultáneamente con énfasis en ella:

Ahí está quien existe en la mirada de los cachucos. En sus sueños, adivinanzas y suposiciones. Ahí está quien convive con la rabia de los guanacos. La memoria no alcanza a cubrir el sudor de los catrachos. El olvido de los orientales. La humildad de los ecuatorianos. El dibujo de la selva. El orgullo colombiano. Anida en todos aquellos que se atreven a cruzar hacia la luz del norte. En las minifaldas de Dalilas que bogan las noches del Satanachia en la aventura del oficio (Ramírez, 2012: 42).

Como se puede leer en la parte final de la cita anterior, la prostitución—consecuencia inmediata de la migración y la trata³⁴⁶— funge como una situación central en la novela de Ramírez Heredia, al paralelo de la

³⁴⁶ Respecto al trinomio prostitución-trata-migración, Ramírez Heredia lo concentra en el burdel Tijuanita, comandado por Doña Lita, y hermanado con la anuencia del cónsul, quien: “Piensa en Roxana, en Paty la peruana, en la salvadoreña que le decía la Sirena, en aquella otra que se hacía llamar la Bikina, en tantas más que acabaron poniendo un salón de belleza o un merendero con buenas comidas de varios países de Centroamérica, y viven con todo y familia en Cacaohatán, en Huixtla o en el mero Tapachula, a donde él poco viaja porque no importa que sea mucho más grande que Tecún, pero allá él no es nadie como sí lo fue aquella noche en que vestido como un príncipe llegara al Tijuanita sin saber que la catracha Sabina...” (Ramírez, 2012: 189).

violencia intrínseca de la Mara Salvatrucha. La trata de mujeres, cosificadas en tanto objeto sexual, se mezcla con la temática de los femicidios en el “desierto”, con la aparición de fosas y con la búsqueda de personas, como se menciona en el poema “se ocupa muchacha” (López, 2015: 41-44) y en “atención se buscan se agradecerán informes” (López, 2015: 45-48) de Óscar David López. Su irónica poesía traviste la necesidad laboral de una empleada con la búsqueda de sexo servicio y con la búsqueda de desaparecidas o de sus cuerpos y transforma el cuerpo cosificado en cuerpo nulo (o al revés),³⁴⁷ a partir de la metonimia del viaje en el desierto del tren La Bestia.

En *La fila india* ninguno de los migrantes tiene nombre (Ortuño, 2013: 22-23), a excepción de Yein, la sirvienta del abyecto Vidal, sobre quien volveremos adelante, y quien ejerce violencia racial, de clase y sexual sobre ella. Esta cosificación se confirma con la concepción de los migrantes como esclavos.³⁴⁸ En *Amarás a Dios sobre todas las cosas*, de Hernández, los migrantes son varias veces referidos, humillados y desubjetivados con expresiones como “son mierda” (Hernández, 2013: 234, 240) y “son nada” (Hernández, 2013: 234, 240, 284), por sus victimarios; o en su defecto como “mercancía, animales, bulto” (Hernández, 2013: 258). Sirva la siguiente cita de ejemplo:

aquí ustedes [los migrantes] son nada, cabrones, nada, y si por ahí les damos de comer no es porque creamos que son humanos, no, mierdas, les damos por puro corazón y *para que no se nos mueran, porque luego empiezan a apestar, y se agusanan todos, y no se los vamos*

³⁴⁷ El poema dice: “si las buscan más invisibles más no-identificadas/ más echadas a correr/ o bajo la mesa ajusticiadas/ [...] para ponerles una doble vida de cuchillo cebollero/ o si las buscan más ladinas más satánicas/ más colonizadas que gacelas por saber/ de qué tamaño la muerte/ o el precio del lipstick de piratería/ tras 8 horas de pegar botones a Levi’s 50” (López, 2015: 45).

³⁴⁸ Dice Ortuño (2013: 146): “la esclavitud no parece preocupar a los naturales de la ciudad porque los esclavos son otros y vienen de lejos [los migrantes]”.

a permitir, eso sí que no, este es un lugar limpio, y si alguien quiere morirse nos avisa y allá afuera la damos un tiro (Hernández, 2013: 234, cursivas mías).

Además, durante esta novela, se relatan cinco violaciones de migrantes por los captosres —una de ellas, la amada del protagonista, Walter—, con lo que se enfatiza la violencia sexual con que son percibidas las mujeres.

En *Los niños perdidos*, Luiselli (2016: 27) contextualiza la situación de los niños migrantes con cifras de violencia, es decir, violaciones, secuestros, muertes y desapariciones. También señala el resquebrajamiento identitario de dichos niños, sobrevivientes al trayecto: “El árbol genealógico de los que migran siempre se parte en dos mitades: los que se fueron y los que se quedaron [...] aunque a la corte [norteamericana] llegan a veces niños de dos años, un año, incluso algunos que viajaron en brazos de hermanos y primos un poco mayores” (Luiselli, 2016: 42). Sin embargo, esta identidad todavía es precisa, pues incluye nombres y vínculos, dado su carácter no ficticio.

En contraste, aun cuando su construcción recuerda la *Spoon River Antology* de Edgar Lee Masters o la *Chetumal Bay Antology* de Luis Miguel Aguilar, donde los personajes y sus historias provienen de las lápidas del cementerio, en el poemario *Libro centroamericano* de los muertos de Rodrigo no existen apelativos o nombres, sino las coordenadas de su tránsito, paradero o fosa de los migrantes. Con una excepción sintomática. Los únicos migrantes con nombre propio son los que aparecen en las fotografías reales, por lo que su identidad se pergeña a una imagen (sobre todo de las facciones del rostro), correspondida con un nombre, procedencia y características propias.

En *Marabunta* los migrantes tienen diferentes denominaciones, pero nunca un nombre,³⁴⁹ además de que son conscientes de que han

³⁴⁹ A la letra: “Migrantes, proscritos, extranjeros, nómadas, errantes. // Somos ceiberos trashumantes: jaguares apátridas” (Rodrigo, 2018b: 22).

perdido su nacionalidad³⁵⁰ y pertenencia sociohistórica a un Estado nación y de su condición migrante y difusa: “sombras”, “fantasmas”.³⁵¹ Con ligeras variantes, los migrantes progresivamente son objeto de la desubjetivación de los degradados hasta ser nulificados: “hijos clandestinos/ de países sin pájaros que viajan con los sueños enjaulados/ y son arrojados a las fosas comunes, y mueren sin nombre,/ sin eco, como una paletada más de una tierra” (Rodrigo, 2018a: 134).

Esta desubjetivación es una constante que permiten pensar en una poética de la narcoliteratura de la migración, pero también en que esta característica proviene de fenómenos reales percibidos por los escritores.

La fisura de lo instituido

Dentro de la sección “Las metonimias del poder” del capítulo 2 desarrollamos el concepto “Desmesura de las potestades”, donde se incluye el ámbito de la “Fisura de lo instituido”, el cual implica la forma con que el poder de la necromáquina domina, se infiltra, coacciona o suple las instituciones del Estado; es decir, la necromáquina desbordada de sus propios límites para apropiarse de otros. En el caso de *Las tierras arrasadas* de Emiliano Monge, era el Padre Nicho, quien se convertía en el representante de esta desmesura de las potestades, pues el sacerdote se convierte en líder de una célula del crimen organizado y, simultáneamente, en autoridad para un destacamento militar y para algunos policías mediante la violencia y la corrupción.

³⁵⁰ La cita no deja lugar a duda: “¿He dicho mi «país»? // ¿Tengo acaso país, me envuelven las ropas de alguna patria/ o es capaz de sujetarme alguna frontera con sus límites? // ¿Acaso me pertenece alguna tierra para que diga / «esta heredad es mía»” (Rodrigo, 2018b: 21).

³⁵¹ El verso dice “Todas las sombras que deambulan aquí lo hacen encorvadas, afantasmadas: llegamos a la frontera, a la orilla muerta del mundo” (Rodrigo, 2018b: 128).

También se sumó el caso del capitán “Chorrito”, cómplice de trata y sumiso a las órdenes de Nicho, Estela, Epitafio y Sepelio, al igual que los policías Topo y Tampón, como vimos en el capítulo 2.

De tal forma, la desmesura de las potestades implica la corrupción de la *polis* o Estado, de su monopolio de la violencia legal y legítima, de su ejercicio de la Ley y el Derecho —sobre todo lo que otorga identidad sociohistórica y jurídica mediante la ciudadanía y los derechos inherentes a la misma—, así como de todas las instancias que la integran. Al igual que la suplantación del Estado y de sus potestades por parte de la necromáquina, como la directa colaboración y complicidad de ambas en la economía ilícita de la trata de personas y del ejercicio de la violencia. En el *corpus* persiste la connivencia de las autoridades del Estado con la necromáquina en detrimento de los migrantes.

En la diégesis de *La Mara* de Rafael Ramírez Heredia, los encargados del monopolio de la violencia legal y legitimada es la policía —particularmente Sarabia y Burrón—, pero también el cónsul Nicolás Fuentes y los agentes norteamericanos de migración —“los gringos”—. En la novela predomina el abyecto poder de los policías. Todos implicados o coludidos con la red de violencia enmarcada entre la autoridad³⁵² y las células de los maras salvatruchas y sus rivales —los indos³⁵³ (Ramírez, 2012: 143)—: “la policía era inútil, [...] lobos

³⁵² Dice el narrador: “Ellos [los migrantes] son extranjeros que nunca han olido esas brisas nocteras ni los peligros que cargan desde los primeros momentos, porque más adelante, o ahí mismo, en alguna cuesta, en cualquier curva, el ferrocarril *va a ser detenido por los hombres de la ley, no sombras sino realidades, con pistolas y placas y toletes y furia*, y van a cobrar cara su osadía, a aprehenderlos a sus patrias, a reclamar violentos la insolencia de irrumpir en un país desconocido que es necesario cruzar para colarse al otro más al norte del norte” (Ramírez, 2012: 15, cursivas mías).

³⁵³ Dice el narrador: “cualquiera trae una [fusca] hasta en Tecún, que es pueblo donde pululan puros carajos igualitos de maloras, a los indos que ahora gritan exigiendo que el autobús se detenga o le van a romper toda su puta madre al verga conductor ése” (Ramírez, 2012: 143).

de la misma manada” (Ramírez, 2012:291). Su principal beneficio en esta novela es el consumo y la trata de mujeres (Ramírez, 2012: 81, 188-189), incluyendo a la niña de 13 años, Sabina Rivas. De cualquier forma, todos son agresores de los migrantes.³⁵⁴

En *La fila india* la aseveración de esta situación es más cáustica: “*Pero mira que quienes los joden más son quienes se le parecen: los policías, los soldados, los del sureste*” (Ortuño, 2013: 52, cursivas en el original). En Santa Rita, *topos* de la novela *La fila india* (2013: 16-17), los “agentes de la zona” son repudiados por los vecinos³⁵⁵ y amparados por la indiferencia: “Quién castigaría una simple muerte en medio de una masacre” (Ortuño, 2013: 17). Eso es justamente lo que sucede en la novela del escritor jalisciense, cuya ironía y construcción narrativa alterna narradores equiscientes, en focalización interna fija, para no revelar sino avanzada la novela que el más peligroso de los integrantes del crimen organizado es un burócrata,³⁵⁶ el funcionario responsable de Migración, el personaje Vidal.³⁵⁷

³⁵⁴ Los migrantes: “de los montones de gente a [sic] todas a güevo se quieren meter a México, andar de cábulas en la frontera buscando la manera de largarse a los Estados Unidos” (Ramírez, 2012: 291).

³⁵⁵ A la letra: “La policía no era bien vista por los vecinos de Santa Rita. Si alguien se hubiera tomado la molestia de compilar un listado de quejas contra los agentes de la zona, no habrían quedado fuera de él ningún caso: extorsiones (a comerciantes y prostitutas), violaciones (a prostitutas y, ocasionalmente, a cualquiera que fuera por la calle), golpizas (a los vagabundos que acampaban cerca de la estación de trenes y, de nuevo, a las prostitutas) y robo simple [...] Una pequeña multitud de migrantes albergados allí, centroamericanos todos, se habían reunido [...]” (Ortuño, 2013: 16).

³⁵⁶ “*Porque no es verdad que sean los narcotraficantes quienes cometen estas barbaridades. O sí. Son quienes controlan las redes de tráfico de gente. Los narcotraficantes, cabrón. Que no. Que somos todos*” (Ortuño, 2013:49, cursivas en el original).

³⁵⁷ Vidal lidera a narcos y sicarios (como el personaje El Morro, Ortuño, 2013: 162), ordena la tortura y destazamiento de los periodistas y defensores de los migrantes, sin implicarse con sus propias manos en las masacres —“y permite que sean otros quienes desparramen los galones de gasolina y prendan fuego” (Ortuño, 2013: 220).

En *Amarás a Dios sobre todas las cosas*, los policías son cómplices de las redes de trata de la necromáquina, incluso de manera activa en la entrega de los migrantes:

imaginé [piensa Walter en un soliloquio] su incredulidad cuando los policías, que seguramente ellos [los migrantes] habían visto como su salvación, los habían entregado a los secuestradores (Hernández, 2013: 246)

[...]

Ahora eran, para nosotros, cómplices de nuestro cautiverio, empleados de nuestros captores. Ellos tenían padres, hermanos, hijos, pero era claro que nos los identificaban con nosotros. *Nosotros éramos mercancía, animales, bulto* (Hernández, 2013: 258, cursivas mías).

De una manera similar a la expresión de Epitafio —“Yo soy la patria” (Monge, 2015: 26, 81, 120)— con que recibe al primer grupo de migrantes en *Las tierras arrasadas* y desata la violencia de Mausoleo; en *Amarás a Dios sobre todas las cosas*, uno de los jefes de la necromáquina insulta así a los migrantes: “Yo soy la ley, hijos de la chingada, y con mi pinche ley no se juega [...] Nada más una vez se los voy a decir: o pagan o se mueren” (Hernández, 2013: 234-235).

También en convergencia con *Las tierras arrasadas*, en *Amarás a Dios sobre todas las cosas* encontramos un personaje que de víctima se convierte en victimario. En la obra de Monge es el personaje Esteban-Mausoleo; en la de Hernández es Valente —primo del protagonista, Walter, quien termina por no exponer su propia seguridad—: “Soy tu primo de aquí a que te vuelvas a subir al vagón, después ya no, cabrón, vos sabés, lo único que puedo hacer es disparar al aire” (Hernández, 2013: 228-229), le dice apelando a la posibilidad de permitir el escape de Walter. Como esa fuga no sucede, encontramos otra fisura a lo instituido —el vínculo familiar—, que se explica con la desmesura de los límites —como el caso de Mausoleo—: “Una vez que te despachas [asesinas] a uno, una vez que te salpicas de sangre,

se le va pasando a uno el asco, de veras, o cómo crees que empezamos todos los que andamos en esto, cómo, si no” (Hernández, 2013: 265), le dice Valente a su primo migrante.

En *Los niños perdidos*, Luiselli³⁵⁸ (2016: 28) se asevera la complicidad de criminales de “cuello blanco” y los ejecutores. Por su parte, Juan Pablo Villalobos (2018: 115) relata cómo una niña atestigua³⁵⁹ la complicidad entre los asaltantes y las autoridades. Al final de su libro, en el epílogo “Miedo. Huida. Refugiados”, Villalobos contextualiza sus relatos a partir de cifras e intenta plantear el éxodo de los migrantes hacia un *no lugar*: Estados Unidos.³⁶⁰

Con la claridad informativa del periodismo, Óscar Martínez confirma con datos en *Los migrantes que no importan* todos los tipos de

³⁵⁸ A la letra: “México se ha vuelto una gran aduana custodiada tanto por criminales de cuello blanco como por criminales con fuscas y trocas, y los migrantes centroamericanos que cruzan la frontera sureña del país entran al infierno”. Esta cita podría complementarse con lo que narra uno de los personajes de *La fila india*: “Los demás [migrantes] han muerto casi todos o fueron obligados a regresar. No hay santuario para ellos en este país. Lloramos a nuestros muertos mientras asesinamos y arrojamos a las zanjas a legiones de extranjeros y lo hacemos sin despeinarnos ni parpadear. Un país de víctimas con fauces y garras de tigre” (Ortuño, 2013: 190).

³⁵⁹ A la letra: “Cuando tomamos el tren en Veracruz, ahí se subieron los maleantes. Andaban con una pistola eléctrica, para dar toques. Eran como tres y había dos policías con ellos también. Los policías vieron que yo me desmayé, porque me había asustado, y no hicieron nada. Los policías estaban junto con los maleantes. Antes de que me desmayara, yo vi que uno de los maleantes le daba dinero a un policía. Nos dijeron que si no había pagado una cuota no podíamos seguir en el tren” (Villalobos, 2018: 115).

³⁶⁰ Vale apuntar que el planteamiento de Villalobos carece de la argumentación teórica y o la explicación del concepto de Marc Augé, dada la naturaleza comercial del texto. Incluso, difícilmente podría encontrarse un lugar real con mayor carga semántica, simbólica y social, sobre todo para estos migrantes, que la Unión Americana; por lo cual, el término “no lugar” es impropio.

violencia: asaltos,³⁶¹ abuso sexual,³⁶² explotación sexual infantil,³⁶³ así como otras agresiones sistemáticas realizadas por el crimen organizado y sus cómplices, a pesar incluso de la esperanza de los propios migrantes de que “México las salvará”.³⁶⁴ El propio Martínez (2021: 15) recuerda su reportaje “sobre una banda de secuestradores de migrantes”. Con toda esa información, se confirma el laxo funcionamiento de las instituciones jurídicas, policiacas y securitarias de ese espacio de tránsito, así como la anuencia de éstas en casos específicos.

En *Marabunta*, una de las voces líricas afirma “Desconfiamos de la policía/ la migra y la fiscal en México. // Desconfiamos de los verdes y los kaibiles / en Guatemala” (Rodrigo, 2018b: 13). Respecto a *Libro centroamericano de los muertos*, Bustamente (2022: 173) asevera que los migrantes son “víctimas de los grupos delictivos que quedan enunciados: sicarios, maras, zetas, narcos, policías mexicanos o kaibiles guatemaltecos. La incertidumbre en este caso provoca el duelo”. En dicho poemario, Rodrigo pone en boca del personaje lírico Fray Bartolomé de las Casas la aseveración de la complicidad del Estado

³⁶¹ Dice Martínez (2021: 7): “De cada 10 indocumentados centroamericanos, seis son asaltados por las mismas autoridades mexicanas”.

³⁶² A la letra: “Se calcula que ocho de cada 10 mujeres migrantes de Centroamérica sufren algún tipo de abuso sexual en México, según el gobierno guatemalteco (seis de cada 10, según un estudio de la Cámara de Diputados...” (Martínez, 2021: 59)

³⁶³ Dice Martínez (2021: 65): “Instituto Nacional de Estadística y Geografía registra que alrededor de 20 000 niños y niñas son esclavizados en explotación sexual en este país [México]”.

³⁶⁴ A la letra: “desde 2013, la cifra de personas que solicitan refugio en México se incrementa considerablemente, pero en 2015 el aumento se fue a las portadas de los periódicos. De 841 solicitudes en 2013 se pasó a 3423 en 2015. En 2016 esa tendencia de crecimiento se mantuvo. El aumento respecto a 2015 fue de un 157 %: 8781 personas pidieron a México que las salvará” (Martínez, 2021: 251).

mexicano en el genocidio de los migrantes de “Guatemala”;³⁶⁵ y en muchas otras ocasiones señala términos como “genocidio” y “masacre”, “holocausto”, crímenes de “lesa humanidad”, ataque a los “derechos humanos”.³⁶⁶

Y, como en la obra dantesca, sugiere perder la esperanza: “bienvenidos al cementerio más grande de Centroamérica/ fosa común donde se pudre el cadáver del mundo.// Bienvenidos al abierto culo del infierno” (Rodrigo, 2018a: 30). En correspondencia, un sicario de los secuestradores de migrantes en *Amarás a Dios sobre todas las cosas*, cuando una tanda de estos secuestrados llega a su “cuartel”, dice una frase parecida: “Bienvenidos al infierno” (Hernández, 2013: 233), uno donde Dios no existe (Hernández, 2013: 243).

La emergencia del cuerpo nulo y la incineración como sistema

La conversión del cuerpo epistémico-simbólico en cuerpo nulo es el epítome de la violencia absoluta y la desobjetivación de los degradados por parte de la necromáquina —como vimos en la sección “La violencia absoluta”—. Esta conversión es el caso extremo de la violencia y excede las violencias *per se*, al igual que la cosificación de los

³⁶⁵ A la letra: “Digo verdad que de lo que *todos estos genocidas* hicieron en mal, y señaladamente *de los que fueron asesinos de los migrantes originarios del reino de Guatemala* [...] Porque *esta masacre* excedió todos los pasados y presentes, así en la cantidad e número de las abominaciones que hizo y *consistió el Estado mexicano*, como de las gentes que destruyó” (Rodrigo, 2018a: 25). Las cursivas son la intervención de Rodrigo del documento original de Bartolomé de las Casas, a modo de “obra y palimpsesto”, según palabras del poeta (Rodrigo, 2018a: 138).

³⁶⁶ Aparecen las variantes léxicas de genocidio (Rodrigo, 2018a: 25, 28, 105, 119); masacre (25, 73, 80, 84, 103, 106, 112, 137), holocausto (28, 103), lesa humanidad (138).

migrantes convertidos en mercancías³⁶⁷ o esclavizados o como cuerpos basurizados³⁶⁸ (Peña, 2018; López, 2015: 78). Incluso estos podrían ser identificables por huellas, tatuajes, dientes. El cuerpo nulo ni siquiera eso permite. Las estrategias de la necromáquina para ello son el destazamiento y los métodos de desaparición: narcofosas, disolución en ácido o incineración, es decir, la aniquilación sistemática y total mediante el fuego. La narcoliteratura de la migración exhibe ambos, como señalamos en *Las tierras arrasadas* de Emiliano Monge, a partir del deshuesadero que, irónicamente, funge como lugar de exterminio: El Infierno. De tal forma, en la narcoliteratura de la migración encontramos similitudes de esa anulación en el cuerpo epistémico-simbólico de los personajes migrantes hasta convertirlos en cuerpos nulos y, en los casos más extremos, en su desaparición total mediante la incineración o la disolución.

Podemos encontrar lo anterior en *La Mara* cuando el narrador omnisciente esboza una aseveración que parece cumplirse en otras de las obras:

qué se van a imaginar [los migrantes] los horizontes [...], ni que en cada rejuego está la caída, la pérdida de brazos, las piernas cortadas, la deportación, la cárcel, el ulular de las anfetaminas y el polvo de la coca. No lo imaginan porque es más terrible regresar hacia sus países quemados que sufrir las desventuras hacia el norte” (Ramírez, 2012: 16-17).

³⁶⁷ Dice Vidal, el terrible personaje de *La fila india*: “La mercancía nunca bastara para liquidar la deuda [...] ¡Mercancía? Tú la llamas gente” (Ortuño, 2013: 213).

³⁶⁸ Alina Peña enlaza la conceptualización de Harun Farocki con los cadáveres exhibidos en bolsas negras de basuras en la denominación “cuerpos basurizados”. Óscar David López lo exhibe con su tono irónico en el poema “bolsa de plástico negro”, en torno a una cabeza decapitada. “ámala [a la cabeza]/ con amor sin señal desde el espíritu de los poemas/ que dicen palabras sin cabeza en los libros de poemas de poemas: / poemas como cabezas desprendidas ahora/ poemas/ que se enamoran de la palabra cabeza: ámala/ como a una metáfora de la pérdida/ pero no pierdas la cabeza amor:/ están por todos lados” (2015: 78).

En la misma intensidad que *Las tierras arrasadas*, en *La fila india* la incineración es fundamental para que la violencia absoluta convierta el cuerpo epistémico-simbólico en cuerpo nulo. Incluso podemos afirmar que está mucho más enfocada en la novela de Ortuño, pues los migrantes son atacados *ex profeso* para incendiar su refugio (Ortuño, 2013: 24) en la misma Comisión Nacional de Migración dentro de la diégesis. Pongamos un ejemplo de la brutalidad en la diégesis y la dureza de la estrategia narrativa elegida:

todos en el país, sin molestarse por unas pocas zanjas, unas viles masacres, unas pinches *fosas comunes repletas de huesos*, en su mayoría, extranjeros. O en el peor de los casos de *pinches prietos nativos*, despeinados. [El periodista] Luna volvió a referirme los pormenores de su paso lunar por el averno. *La piel de un cuerpo a medio desenterrar. La hinchazón del vientre de otro, la cara inflamada por un borbotón último de sangre*. El aspecto de balón pinchado de una anciana obesa, agusanada. El rostro vacío, inane, de un niño de doce años al que le escurrían churretes de sangre por los ojos. Todos reunidos en un potrero, en un rastro, *exterminados* entre silbidos por una banda de mocosos desconocidos, con el vello púbico a medio brotar” (Ortuño, 2013: 150-151, cursivas mías).

En el capítulo “Oración fúnebre” (Ortuño, 2013: 27-29) la estrategia narrativa del autor es distender las varias consecuencias del fuego en el cuerpo³⁶⁹ y de las condiciones de distintos incendios. La ironía ortuñiana pone en contraste la burla religiosa, al evocar a Job (Ortuño, 2013: 29); así, durante el transcurso de la novela se despliegan

³⁶⁹ Dice el narrador: “Pero incluso si no alcanza a estrecharnos en sus llamas el fuego nos destruirá: ante su vecindad se pierden por evaporación los líquidos esenciales, la temperatura corporal asciende, los nervios estallan, el pulso sube de tal modo que el músculo cardíaco se desgarran y los pulmones colapsan ante la retirada de la sangre [...] Larga mano, la del fuego” (Ortuño, 2013: 27).

distintas escenas donde se revelan los sitios de exterminio (Ortuño, 2013: 113,³⁷⁰ 150, 151, 190) ante la indiferencia de la sociedad en consonancia, con la incineración sistemática de los restos humanos (Ortuño, 2013: 193, 199, 200, 220), donde “la bruma era humareda. El olor a piel calcinada. Piel humana. Hueso y pelo. Apeataban” (Ortuño, 2013: 196). De esa manera, el cuerpo nulo es persistente en la novela del jalisciense: “un cuerpo había perdido toda forma humana [y el terrible Vidal] contempló los cuerpos rotos” (Ortuño, 2013: 200), de “unos quemaditos” (Ortuño, 2013: 207-208). Cerramos esta sección con el cinismo brutal de Vidal:

los centroamericanos interesan ligeramente menos que las mascotas de los futbolistas y mil veces menos que los muertos verdaderos, los muertos nacionales. Una procesión de cientos de miles de ellos pasa bajo nuestras ventanas y su desaparición nos parece una noticia tan sugestiva como la migración de patos o mariposas monarcas. Y las mariposas son, al menos, un atractivo turístico (Ortuño, 2013: 196).

En *Amarás a Dios sobre todas las cosas*, el cuerpo nulo es el cadáver olvidado, difícilmente enterrado, donde se refleja esas “gananas de joder al que no existe” (Hernández, 2013, 284); por ejemplo, la escena en el cuartel donde los migrantes secuestrados pueden enterrar a uno de sus compañeros con complicaciones, la cual es sintomática de lo que le pasa a muchos migrantes asesinados que nunca aparecen en las cifras oficiales (ni de homicidios dolosos, ni de desaparecidos):

³⁷⁰ Dentro de los muchos fragmentos pertinentes para esta temática, esta cita es una de las más impactantes: “Hay demasiados muertos aquí para preocuparse por los carroñas centroamericanos. Demasiados desaparecidos, igualitos a los otros, morenos panzones jodidos, pero nuestros, y tantos como para ocuparse seriamente de los otros. O no. Cien mil muertos, medio con nombre, medio con apellido, más los que jamás aparecieron, los que hicieron pozole o echaron en una zanja cubierta, a los perros y cerdos y bichos les tragarón hasta los pelos” (Ortuño, 2013: 113).

El gigante [un migrante afrodescendiente] quebró tres ramas gruesas y con ellas estuvimos haciendo hoyos para ver dónde cedía mejor la tierra. Habíamos dejado a Rap tendido, y los relámpagos le entraban y le salían por el cuerpo inerte. Su cadáver relampagueado alumbraba la dolorosa memoria de todos los migrantes muertos en el camino (Hernández, 2013: 228).

En *Los migrantes que no importan*, Óscar Martínez (2021: 31-32) señala cómo se observan “los cadáveres [que] se cuentan cuando ya han sido evacuados” de las fosas. Y señala la estigmatización sobre esos cuerpos, revictimizados al ser percibidos como narcos,³⁷¹ no como migrantes. También indica la existencia del Grupo Beta norteamericano fronterizo para recuperar esos cuerpos nulos, inidentificables por las consecuencias de la intemperie del desierto o debido a la saña de los animales:

a los del Grupo Beta les cuesta tanto recuperar los cuerpos que quedan en el camino, porque tienen que extraerlos de zonas inhóspitas: fracturados que murieron de inanición, algunos que fueron baleados por los bajadores, bajadores que fueron asesinados por los narcotraficantes. ‘Es imposible saber cuántos han muerto. A veces ya sólo encontramos cráneos, porque los animales rápido les quitan la carne’” (Martínez, 2021: 144).

³⁷¹ Martínez (2021: 120) dice: “esos cuerpos agujereados que nunca tuvieron la intención de meterse en el negocio de la droga quedan ahí. Mueren como narcos, no como migrantes. Aunque haya compañeros suyos que salieron bien librados del plomo, no denuncian, no dicen que ese cadáver deformado era de un viajero, no de un burrero o de un sicario. ‘Es porque tienen miedo de denunciar’”.

Esa aparición dolorosa de los restos³⁷² humanos, es exhibida en *Mapping* con los niños perdidos y sus “huesitos”,³⁷³ al igual que las mujeres³⁷⁴ migrantes cuyo destino es la prostitución o la desaparición en el desierto,³⁷⁵ el cual es equiparado con un campo de exterminio (el mismo campo que recorre el tren La Bestia).³⁷⁶ Esos restos también se entrelazan con la aparición del fuego;³⁷⁷ ambos desterritorializados de los campos semánticos de la tragedia o la denuncia en la poética de López, pero presentes sin duda.

En *Marabunta*, el poemario se enfoca también en la mara salvatrucha y en el padre del poeta, la preminencia del cuerpo nulo y los métodos de desaparición son menores,³⁷⁸ pero en el *Libro centroamericano de los muertos* es mucho más explícita, respecto a mutilaciones (Rodrigo, 2018a: 21) y al cuerpo nulo de los migrantes en

³⁷² López (2015: 82) sugiere en el poema que todo son huesos: los fósiles, las losas de cemento, las noticias de hace un siglo, los cercos de maderas y los muertos.

³⁷³ El poema dice: “los niños perdidos/ niños huesitos bajo las dunas/ las faldas las llantas las madres/inmoladas con la idea /del fuego/ (López, 2015:19, cursivas en el original).

³⁷⁴ López (2015: 46) lo versifica así: “si las buscan más despatarradas/ más osamentas que una duna alumbrada/ por el letrerito de PATRIMONIO DE LA HUMANIDAD/ más sustitutas más castradas/ quietecitas como reinas/ agazapadas como cualquier cuerpo sospechoso/ de haber sido violado y muerto a golpes tac tac así/ en masculina porque la putrefacción se llevó la identidad sexual”.

³⁷⁵ A la letra: “el desierto/ el pase usted al desierto: el campo/ de exterminio capitalista/ en México/ es un museo” (“campo coca-cola”, López, 2015: 51).

³⁷⁶ En el poema “bestia-rizoma” dice: “recorrimos un amplio campo de exterminio entre-cruzándolo en todas direcciones” (López, 2015: 62-63).

³⁷⁷ En López (2015: 22) se lee: “mírenlo: dijeron los soldados mexicanos/ mírenlo: habían dicho antes los coyotes los de la migra los mirones// cómo se quema encerrado en el carro/ cómo lo dejaron arder/ cómo el fuego no se extiende sobre las dunas se acalla deja apenas raíces”.

³⁷⁸ El único verso que alude un cuerpo nulo dice: “Mazo de cuchillos en boca del estómago, los recuerdos llegan truncos como gajos de un cuerpo desmembrado y desperdigado en las zanjas de la carretera” (Rodrigo, 2018b: 127).

fosas³⁷⁹ (Rodrigo, 2018a: 21, 30), pues “en México todas las fosas son comunes, y sin contar la mía, llené doce” (Rodrigo, 2018a: 61).

Sobresale una alusión que puede relacionarse con nuestro objeto de estudio y nuestras aportaciones, al entablar una fusión del infierno dantesco con el Xibalbá maya quiché y con el tzompantli mexicano (Rodrigo, 2018b: 28-29). Esta alusión cita textualmente el “horror” cavareriano, el holocausto y, al mismo tiempo, puede vincularse con el personaje Merolico de *Las tierras arrasadas*, verdugo-destazador mencionado en la sección “La violencia absoluta”.³⁸⁰

La expansión de los protagonistas

En la poética de estas obras encontramos contrapuntos imprevistos que enriquecen la profundidad de la temática que abordan. Por eso,

³⁷⁹ Dice el poema: “¿Quiénes de ellos descansarán en fosas comunes, / quienes de ellos habrán muerto atravesados/ por la sed y el hambre con el camino, en el desierto,/ quienes habrán sido asesinados por coyotes,/ engañados por infames polleros, policías o migras,/ quienes habrán sido mutilados por el tren?” (Rodrigo, 2018a: 133).

³⁸⁰ A la letra: “Aquí migraremos, estableceremos la muerte antigua/ y la muerte nueva, el origen del horror, el origen del holocausto,/ [...]// Abandoné el olor a cuerpos quemados de mi aldea,/ la peste militar con sus ladridos de ‘tierra arrasada’/ mordiendo hueso y calcañar con metrallas y napalm/ su huracán de violaciones y navajas/ que aniquilaba a los hombres de maíz con perros amaestrados/ por un gobierno que alumbraba el camino de sus genocidas/ [...]// Hui del penetrante olor a odio y podredumbre;/ caminé descalzo hasta el otro lado del inframundo/ para curarme los huesos y el hambre.// Nunca llegué/ [...]// Dos machetazos me dieron en el cuerpo/ para quitarme la plata y las mazorcas del morral;/ el primero derramó mis últimas palabras en quiché;/ el segundo me dejó completamente seco,/ porque a mi corazón lo habían quemado los kaibiles/ junto a los cuerpos de mi familia.// [...]// yo sé que soy, /que he sido y seré, el unigénito de los muertos, / guardián de mi propia sombra, negro relámpago de mi pueblo, / bulto ahogado en esta poza en donde inicia el Xibalbá.// Dos fichas de cerveza Gallo pusieron en mis ojos:// todos los días veo cruzar por estas aguas a los barqueros de la muerte, / a los comerciantes del dolor que llevan en sus canoas de tablas / y cámaras de llanta las almas de los migrantes /enfiladas puntualmente hacia el tzompantli llamado México” (Rodrigo, 2018a: 28-29).

considero necesario resaltar, como último punto, la expansión de los protagonismos de los personajes de estas obras. En las primeras obras de la narcoliteratura —así como en los productos audiovisuales de la cultura de masas— el protagonismo enfocaba a los grandes capos o a los sicarios, como señalamos en la introducción. En el caso de nuestro *corpus*, el protagonismo se enfoca en las víctimas —directas e indirectas—, en los sobrevivientes —específicamente, los niños— y, en algunos casos, en los cómplices o victimarios. En el caso de *Las tierras arrasadas*, Monge (2017) decidió darles prioridad a los victimarios (Estela y Epitafio, principalmente, Mausoleo, así como los Chicos de la Selva, en mucha menor medida).

Empecemos esta relatoría con las víctimas. En *Amarás a Dios sobre todas las cosas*, Hernández le da protagonismo a Walter, quien hace varios viajes por México, viajes en los que varios familiares suyos también intentan emigrar. Ellos son el foco de la narración. En *Marabunta*, en el poema “El cíclope de Dios” (Rodrigo, 2018b: 25-38), el protagonista es Orlin, un migrante en transición de la pubertad a la juventud; y en el poema “Lengua de dos filos” (Rodrigo, 2018b: 49-61), el padre comerciante, vendedor ambulante en la frontera, a quien se intuye migrante en ambos lados. En *Los migrantes que no importan* el narrador es un periodista que realiza el viaje de los migrantes; más que un infiltrado es un integrante de la cuadrilla, es decir, un migrante y, por lo tanto, sufre las condiciones de las víctimas.

En segundo término, las infancias sobrevivientes amplían la condición de las víctimas. *Yo tuve un sueño* surge a partir de las entrevistas con infancias. Por su parte, respecto a Luiselli (2016: 63), se asevera que “la historia de los niños perdidos es la historia de una infancia perdida. Los niños perdidos son niños a quienes les quitaron el derecho a la niñez”. Esta aseveración también puede entenderse, en sentido contrario, para los niños del hospicio El Paraíso “adoptados” por el padre Nicho de *Las tierras arrasadas*. Finalmente, en *Las tierras arrasadas*, así como en *La Mara* y en *La fila india* —con la amplitud

de sus voces polifónicas— se muestran también los enfoques de los victimarios y/o testigos.

En un tercer término, está el caso del *Libro centroamericano de los muertos*, que elige una voz poética histórica y protagonista: Fray Bartolomé de las Casas. Su importancia textual e intertextual, como mencionamos previamente, sirve para que Rodrigo sugiera el fenómeno de la violencia a los migrantes como un fenómeno histórico, así como para darle un orden jerárquico y geográfico —de norte a sur— a las secciones del poemario. Simultáneamente, hace confluir esa voz histórica léxica y sintácticamente disonante con la de los testimonios y de las noticias usadas como palimpsestos y las fotos.

Tabla 1. Para una poética de la narcoliteratura de la migración

	Apoyo testimonial	Desubjetivación de los degradados	Fisura de lo instituido	Emergencia del cuerpo nulo / incineración como sistema	Expansión de los protagonistas
<i>Las tierras arrasadas</i>	✓	✓	✓	✓	✓
<i>La mara</i>	✓	✓	✓	✓	✓
<i>La fila india</i>		✓	✓	✓	✓
<i>Amarás a dios sobre todas las cosas</i>	✓	✓	✓	✓	✓
<i>Los migrantes que no importan</i>	✓		✓	✓	✓
<i>Los niños perdidos</i>	✓	✓	✓		✓
<i>Yo tuve un sueño</i>	✓		✓		✓
<i>Mapping</i>		✓		✓	
<i>Marabunta</i>	✓	✓	✓	✓	✓
<i>Libro centroamericano de los muertos</i>	✓	✓	✓	✓	✓

Fuente: elaboración propia

De tal forma, y a modo de recuento sintético, la siguiente tabla resume la frecuencia de las categorías propuestas para una poética de la narcoliteratura de la migración.

Sirva esta propuesta como el umbral para franquear una directriz exegética hacia una temática en construcción y consolidación dentro de la esfera literaria, que hemos construido a partir de los conceptos abordados en el caso de estudio, los cuales pueden extenderse a otras obras, incluso de otros géneros.

De tal forma, después de este breve y sintético planteamiento, cuyas categorías son una propuesta, podemos aseverar que existen muchos más puntos en común que los estrictamente temáticos y establecer vínculos temáticos a pesar de las diferencias de géneros literarios. Por último, es ineludible señalar que la narcoliteratura de la migración seguirá ofreciendo obras literarias.

Conclusiones

El fenómeno de la migración hacia Estados Unidos tiene muchas décadas sucediendo desde y a través de México. La historia nos ha permitido comprender la transformación de las dinámicas de los países expulsores de migrantes, así como los cambios de paradigmas sociales, escenarios colectivos y las circunstancias socioeconómicas que llevan a la gente a salir de su lugar de origen hasta un destino cuyo tránsito puede ser riesgoso y azaroso.

Uno de los cambios trascendentales en las dinámicas geopolíticas ha sido la consolidación del narcotráfico y de todos los dispositivos que permiten su aparición, desarrollo y dominio en las regiones en las que opera. Entre ellos está, en primera instancia, la demanda y el consumo de estupefacientes, así como toda la cadena logística en el trasiego, transporte, cultivo y transformación —natural y sintética— de los precursores y recursos materiales naturales necesarios para el estupefaciente mismo. Esa cadena implica la operación violenta en todos y cada uno de los segmentos de dicha cadena, incluyendo los dispositivos sofisticados —coacción, corrupción, complicidad— con los que se seducen, corrompen, compran o sobornan las instancias responsables de la protección y seguridad civil de un Estado.

El contexto preciso desde el cual se desarrolla esta investigación remite directamente al ascenso y empoderamiento cada vez más

creciente e irrefutable del crimen organizado en México, particularmente mediante la envolvente red de redes subsidiarias de los negocios ilícitos que sostienen la economía de la soberanía narca (Lomnitz, 2022 e y f), cuyo alcance político —biopolítico y necropolítico— incide ya en la cotidianidad de muchos de los municipios de México. En términos numéricos, más de 81 % del país (Mauleón, 2023).

Esta situación, esta vulnerabilidad, convierte a las redes del crimen organizado implicadas en el narcotráfico en una máquina de guerra —la necromáquina (Reguillo, 2021)— que ejerce el necropoder hasta el extremo, al grado de construir su propia paralegalidad y erigir un estado de crisis permanente que exhibe y expone la crisis del Estado. Esa necromáquina se ha apropiado de casi todas las actividades ilícitas —derecho de piso, piratería, la dominación de las rutas de tránsito, giros negros, crímenes de menor orden, las redes de prostitución, etcétera—, incluyendo la trata de personas, en especial la de migrantes. De esto último se deriva nuestro tema de estudio: la narcoliteratura de la migración y *Las tierras arrasadas* de Emiliano Monge, en específico.

En ese estado de las cosas se desarrolla esta investigación y como consecuencia de la creciente cantidad de descubrimientos de narcofosas y sitios de exterminios, cuyo impacto mediático, político y social ha ido aumentando desde el caso de los 72 migrantes muertos en San Fernando, Tamaulipas, en 2010, a casi 150 kilómetros de la frontera mexicana con Estados Unidos, es decir, prácticamente a punto de llegar del “otro lado”, al destino prometido y anhelado por los migrantes (mexicanos, centro-suramericanos y de otros lugares del mundo). A través de un grupo de obras específicas, la literatura se ha enfocado en esta temática, así como en todos los protagonistas —víctimas y victimarios—. Así, se explica la configuración de una generación de obras literarias, de distintos géneros, procedencias y matices que conforman un *corpus* al que hemos denominado narcoliteratura de la migración, a partir de las construcciones de categorías

conceptuales desarrolladas en el estudio de caso: *Las tierras arrasadas* de Emiliano Monge.

Esta novela nos ha permitido ahondar en las condiciones de la narcoliteratura de la migración. Y mostrar la construcción de un imaginario en torno al cuerpo —cuyo epítome es el cuerpo nulo—; así como identificar y definir las dinámicas y los procesos que conforman ese imaginario.

De la misma forma, se han encontrado vínculos poéticos, temáticos, estilísticos y políticos hacia adentro y afuera de la obra. Por ello, se decidió dividir la investigación en tres capítulos. El primero en torno al cuerpo —“La construcción del cuerpo en *Las tierras arrasadas* de Emiliano Monge”—, el segundo en torno al poder y la violencia—“Las dinámicas de la violencia en *Las tierras arrasadas* de Emiliano Monge”— y el tercero en torno a símbolos y arquetipos —“Simbología del cuerpo y el espacio en *Las tierras arrasadas* de Emiliano Monge”—, en el cual postulamos una propuesta “para una poética de la narcoliteratura de la migración”.

En el capítulo primero, el más extenso, nos propusimos desarrollar la construcción del cuerpo en el objeto de estudio para enfatizar, posteriormente, las características del cuerpo de las víctimas y los victimarios en la diégesis. Para ello, hicimos un recorrido diacrónico filosófico y literario en torno a las conceptualizaciones más importantes sobre el valor social, simbólico, cultural y político del cuerpo. En la Grecia antigua, a partir de Platón, resaltamos la dicotomía que priorizaba al alma en detrimento del cuerpo; también expusimos la administración política de los “cuerpos políticos” en la *polis*, a partir de la diferenciación de la clase aristócrata y la pedagogía de los cuerpos de los “guardianes”. Bajo esa dinámica señalamos la exclusión política de los habitantes sin cualidad de “ciudadanía”, sin derechos políticos, convertidos en una suerte de propiedad. Esta cualidad “legal” es fundamental para entender la transformación del cuerpo epistémico-simbólico a cuerpo nulo.

Respecto a la Roma imperial, enfatizamos la administración de los cuerpos como el eje fundamental para la construcción y la funcionalidad de la ciudad, a partir del paralelismo simbólico del cuerpo con el de la organización de la ciudad. Sobre el Cristianismo, se enfatizaron tres tópicos: la conciencia y el pudor del cuerpo, la persecución del placer y la sublimación “espiritual” del cuerpo mediante el dolor. Este último es crucial dada la importancia escatológica del suplicio en el infierno del catolicismo, particularmente en el dantesco. Revisamos también la secularización del cuerpo mediante la concesión de autonomía a los sistemas, circuitos, órganos y flujos propios del cuerpo, a partir de las obras de Harvey y Descartes, que devino en la percepción del cuerpo como la percepción del sí mismo (Vigarello, 2017). Luego nos enfocamos en las nociones trascendentales que vinculan el cuerpo con el ejercicio del poder soberano (Bataille y Foucault), con la nulificación del carácter civil y susceptible de derechos de los cuerpos políticos desde la política totalitaria, mediante la desobjetivación de dichos cuerpos para facilitar su aniquilamiento (Arendt, 1998 y 2013; Levi, 2018), así como la biopolítica (Foucault) y la necropolítica (Mbembé, 2011). Cerramos esa sección con la noción de la existencia del cuerpo, como precedente de la esencia y de la ontología (Nancy, 2008).

De la misma forma, establecimos la pertinencia del concepto vector semántico (Le Breton, 2018), otorgado por los escenarios colectivos y los imaginarios para significar al cuerpo una red de sentido, simbolismos, significados y pesos de distintos órdenes —político, cultural, social, histórico, económico—. Este concepto nos ayudó a construir la categoría conceptual de *cuerpo epistémico-simbólico* para especificar la construcción de sentido en el cuerpo humano concediendo al individuo una identidad y una subjetividad que le permiten desenvolverse en todos los sentidos y direcciones.

A esta construcción cultural, este cuerpo epistémico-simbólico lo identificamos en sus distintas expresiones literarias en un recorrido histórico como parte de un indicio sociohistórico de las epistemes

de distintas épocas. De tal forma, describimos la corporalidad prototípica de los semidioses y los héroes, los paralelismos hacia la flora y la fauna, la normalidad, la vejez, el erotismo, la transhumanidad, entre otros. Todo ello para detenernos en el cuerpo como centro del castigo (Alighieri), como víctima del poder soberano (Bataille y Sade) y el cuerpo despojado de condición humana (Levi), es decir, desubjetivado.

Como sustento teórico para toda la investigación subrayamos la implicación política y social del cuerpo como indicio insoslayable de la identidad y de la subjetividad (Wieviorka), para explicitar después la postura agambeniana de la nuda vida y la nulificación política del sujeto para su posterior desubjetivación y aniquilación. Todo esto nos sirvió para proponer el concepto de *cuerpo nulo*, el cual engloba el despojamiento total de cualquier sentido, significado, simbolismo o red de relaciones establecida en el cuerpo epistémico-simbólico. El cuerpo nulo es el cuerpo desposeído de esencia e identidad humana, el cuerpo desubjetivado y sin valor para ninguno de los escenarios colectivos, característica aplicada para los migrantes dentro de la diégesis de *Las tierras arrasadas*.

En el capítulo segundo nos propusimos establecer las dinámicas en las que la violencia obedece a los comportamientos políticos, sociales y simbólicos del poder soberano, particularmente en las interacciones de los dispositivos del crimen organizado dentro de la diégesis. Para ello diferenciamos las formas y los usos de la violencia (Agamben, Girard, Benjamin, Reguillo) y establecimos cuáles son utilizadas por la necromáquina, especialmente en la diégesis de *Las tierras arrasadas*. En la primera sección, propusimos tres categorías de las dinámicas metonímicas del poder: la *desubjetivación de los degradados*, la *desmesura de las potestades* y la *incertidumbre ante el límite*.

En primera instancia y de manera prioritaria, subrayamos la desubjetivación de los degradados, extendiendo los señalamientos hechos previamente por la teoría respecto a la desubjetivación y por la crítica de manera específica respecto a los personajes en la novela

estudiada. Nuestro aporte enfatiza que esa desubjetivación también se ejerce en los integrantes de la necromáquina y en sus “socios” —Los Chicos de la Selva—. De tal forma, el estado de crisis permanente suscitado por la necromáquina incluye a quienes participan en ella de manera activa, los desubjetiva para aniquilarlos (si es necesario), siempre dentro del marco de sumisión exigido por el poder soberano, ejercido en la obra por el capo en turno —el padre Nicho, Epitafio o Mausoleo, en orden decreciente de magnitud—.

En segundo término, establecimos cómo la necromáquina produce una *desmesura de las potestades*, en dos dinámicas distintas: la *inscripción del dominio en el cuerpo* y la *fisura de lo instituido*. La primera refiere el dominio del poder soberano y el ejercicio de la violencia en los sometidos —particularmente, los huérfanos-reclutas del Paraíso comandado por el Padre Nicho—, es decir, el cuerpo de los sometidos es, metonímicamente, perteneciente al soberano que los aprehende, casi de una manera instrumental, razón por la cual los tatúa para diferenciarlos. La segunda refiere la disolución de las instancias, llevadas a un estado de crisis permanente (Reguillo, 2021) por la propia necromáquina o convertidas ya en engranes (Lomnitz, 2022f) de la misma. En el caso de la diégesis de *Las tierras arrasadas* de Emiliano Monge, esta dinámica se manifiesta en personajes sintomáticos de sendas instancias: El Chorrito, el capitán del ejército, quien favorece y consume los beneficios de la trata de mujeres; y los policías Topo y Tampón, cómplices de la trampa construida por el Padre Nicho y Sepelio para atrapar y aniquilar a Epitafio y Estela. En ambo casos se puede constatar cómo la necromáquina engulle la autonomía de los sometidos y cómo fisura y agrieta lo instituido por el Estado.

Finalmente, la última dinámica de las metonimias del poder es la *incertidumbre ante el límite* en la que se han colocado los personajes que colapsan moral y emocionalmente ante el permanente estado de crisis producido por la necromáquina, cuyo caso más sintomático es el de la transformación del personaje Esteban-Mausoleo, los Chicos

de la Selva y, en menor medida, a Sepelio. Incluso, se podría incluir a Merolico, con su inmolación en el Infierno.

En la segunda sección del capítulo segundo demostramos cómo el ejercicio de la *violencia absoluta* de la necromáquina produce el *cuerpo nulo* dentro de la diégesis. Para ello, hicimos un breve resumen de la evolución de la violencia ejercida en los cuerpos por parte de la necromáquina, en su desmesura expresiva (Reguillo) mediante la exhibición pública de las cabezas decapitadas o los cuerpos descabezados a la exposición de los cuerpos rotos. La consecuencia de esa evolución punitiva es la desaparición total del cuerpo. Esta desaparición implica diversos métodos: la incineración y la disolución en ácido. Así, la desaparición total del cuerpo epistémico-simbólico produce el cuerpo nulo, sin sentido ni significado humano. Y se realiza (dentro de la diégesis) en el paraje del Infierno, un deshuesadero, cuyos dueños se dedican al aniquilamiento y la desaparición total de sus víctimas o de víctimas de otros o de los restos de ellas, convirtiéndose en un elemento sintomático de la cadena logística de la economía ilícita narca.

Esta desmesura revela la inutilidad del cuerpo sin subjetividad, sin valor comercial para la necromáquina y su red de redes de negocios ilícitos; estos cuerpos son nulificados por dos razones. En primera instancia, porque no les sirve para la prostitución, el sicariato, la solicitud de dinero a los familiares —como narran otras obras (Hernández, 2013)—, la vigilancia o la subordinación esclavista. En segunda, para desaparecer toda posibilidad de demostración de violencia de la propia necromáquina, mediante la aparición de cadáveres que pudiesen servir de prueba jurídica. En ambos casos, esos sujetos y sus cuerpos les estorban. En ese sentido, encontramos la relación directa de la diégesis con la crisis forense en México y planteamos la posibilidad de una lógica jurídica de la necromáquina para falsear o aparentar menor impacto —“sin cuerpo no hay delito”—; así como con las consecuencias expresivas de la violencia de la necromáquina: el horror y el terror (Cavarero). También es susceptible de relacionarse

directamente con los casos prototípicos de violencia histórica que ha llevado a la desubjetivación máxima: los sitios de exterminio (Arendt y Levi). Enfatizamos también la pertinencia de la conceptualización de cuerpo nulo como categoría epistémica, susceptible de exceder el ámbito meramente literario o funcional para otras obras.

En este contexto, durante la investigación surgió la posibilidad de que la evolución temática, en términos literarios, sea la posterior aparición de una literatura sobre los desaparecidos o una literatura forense, estrictamente producida por las consecuencias sociales producidas por el crimen organizado, que confluya —o no— con la literatura sobre los desaparecidos de origen político, es decir, la proveniente de los regímenes políticos autoritarios latinoamericanos, en primer término, pero también más allá de nuestro continente. Sin embargo, esto es sólo un atisbo para una línea de investigación probable para posteriores pesquisas, a mediano y largo plazo.

En el capítulo tercero quisimos contrastar el sustrato simbólico y arquetípico en el que se construyen el imaginario del espacio y el cuerpo en el que se desenvuelve la diégesis en correspondencia con los alcances de la narcoliteratura de la migración, mediante estructuras narrativas, simbólicas y/o míticas. También pudimos plantear, a partir de los propios conceptos agambenianos respecto a la praxis de la nuda vida, para proponer posteriormente una poética de la narcoliteratura de la migración. En primer término, exploramos la diferencia entre estereotipo y arquetipo (Jung; Durand) para aseverar —en contraste con la crítica— que el sustrato simbólico vinculado con el infierno en *Las tierras arrasadas* de Emiliano Monge no se configura al grado de un arquetipo, o sea, no existe la transformación heroica ni redención en el viaje al inframundo (Hillman).

En ese sentido, comprobamos que la simbología del infierno en el objeto de estudio está dentro de la categorización de estereotipo (Amossy y Herchsger Pierrot, 2010) y funciona como un *topos* del suplicio superlativo, por lo tanto, la nulificación del cuerpo se convierte en ese suplicio en la novela estudiada. Esta diferenciación nos

permite ampliar las confirmaciones establecidas en la segunda sección del capítulo segundo con respecto al cuerpo nulo y su función dentro de las dinámicas de poder y la violencia de la necromáquina. Además, señalamos la ironía —no el afán simbólico— de la obra de Monge en la elección para denominar “Paraíso” al hospicio en el que el Padre Nicho recluta a los huérfanos para su subordinación criminal y sexual, pasando de largo con los cuatros socavones del paraje “Purgatorio”, sin función dentro de la diégesis.

En segundo término, establecimos la “praxis de la nuda vida” como consecuencia del usufructo del *cuerpo epistémico-simbólico* y del *cuerpo nulo* de la necromáquina. En el caso específico de nuestro objeto de estudio, esa praxis es la conversión de los migrantes secuestrados por la necromáquina en los huérfanos del Paraíso, que eventualmente se convertirán en las huestes del Padre Nicho, cuyo destino es el sometimiento, la obediencia, la muerte y/o la desaparición en el Infierno, es decir, la incineración o la disolución.

Finalmente, propusimos una poética de la narcoliteratura de la migración en tanto se pueden establecer semejanzas de orden estilístico, estético, así como estrategias narrativas y motivos similares, además de la cercanía de orden temático. A saber: el apoyo testimonial, la desobjetivación de los degradados, la fisura de lo instituido, la emergencia del cuerpo nulo y la incineración como sistema y la expansión de los protagonistas. Todo ello en un *corpus* que incluye cuatro obras narrativas, tres de no ficción y tres obras líricas. En las primeras encontramos: *La Mara* de Rafael Ramírez Heredia, *La fila india* de Antonio Ortuño, *Amarás a dios sobre todas las cosas* de Alejandro Hernández y el objeto de estudio. En las segundas: *Los migrantes que no importan* de Óscar Martínez, *Los niños perdidos* de Valeria Luiselli y *Yo tuve un sueño* de Juan Pablo Villalobos. Finalmente: *Mapping* de Óscar David López, así como *Marabunta* y *Libro centroamericano de los muertos*, ambas de Balam Rodrigo.

De esta manera, pudimos comprobar que —en el objeto de estudio y en la narcoliteratura de la migración— se construye un imaginario

del cuerpo, cuyo epítome es el cuerpo nulo, el cual deriva de la desubjetivación de las víctimas: los migrantes y los propios integrantes de la necromáquina. Esta construcción es ejercida de manera extrema por la necromáquina mediante la violencia absoluta, cuyo resultado es el despojamiento de sentido al cuerpo epistémico-simbólico de las víctimas para convertirlo en un cuerpo nulo.

Después de este recorrido, es preciso señalar que la realidad geopolítica en la que se encuentra México no encontrará una solución en el corto plazo. Por ello, podemos intuir que la narcoliteratura de la migración tiene todavía mucho por narrar, así como las distintas variantes y vertientes que emanen de ella. Ya sean éstas de carácter comercial y masivo, como las de inclinaciones estéticas más sofisticadas. Respecto a las primeras, su masificación y diversificación transmediática del arte y la literatura, llega al cine, a la televisión abierta y a las series vía *streaming*; las segundas, se asientan y extienden como manifestaciones históricas literarias de un momento específico y con características estilísticas puntuales. Ambos casos, se insertan en el amplio espectro de las manifestaciones culturales. Sirva esta investigación para ahondar en una realidad literaria que puede acrecentarse y extenderse.

Fuentes consultadas

- Agamben, Giorgio (2005) [2003], *Estado de excepción. Homo sacer II*, Buenos Aires: Adriana Hidalgo ed.
- Agamben, Giorgio (2006) [1995], *El poder soberano y la nuda vida. Homo sacer I*. Valencia: Pre-Textos.
- Agamben, Giorgio (2014) [1999], *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo. Homo sacer III*, Valencia: Pre-Textos.
- Agamben, Giorgio (2018) [2014], *El uso de los cuerpos. Homo sacer IV*, Buenos Aires: Adriana Hidalgo ed.
- Agamben, Giorgio (2020), *El jardín y el reino*, México: Editorial Sexto Piso.
- Aisenson Kogan, Aída (1981), *Cuerpo y persona, Filosofía y Psicología del cuerpo vivido*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Alanís Pulido, Armando (2015), *Balacera*, Toluca: UAEMEX.
- Albaladejo, Tomás (2008), “Poética, Literatura Comparada y análisis interdiscursivo”, *Acta poética*, 29(2), otoño, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Alcantara, Lilián; Michel, Elena y Muédano, Marcos (2015), “Posible, acusar de homicidio sin el cadáver, dicen expertos”, archivo, *el universal*, 29 de enero, disponible en <https://archivo.eluniversal.com.mx/primer-plana/2015/impreso/posible-acusarde-homicidio-sin-el-cada-ver-dicen-expertos-48362.html>, [consultado 1 de agosto de 2022].

- Alighieri, Dante (1981), *La divina comedia*, México: Cumbre. (Prólogo de Jorge Luis Borges).
- Amossy, Ruth y Herchsberg Pierrot, Anne (2010) [1997], *Estereotipos y clichés*, Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires (Eudeba).
- Andreela, Fabrizio (2011), *El pudor, la piel de la conciencia*, La Jornada Semanal, *La Jornada*, México, 6 de febrero, disponible en <https://www.jornada.com.mx/2011/02/06/sem-fabrizio.html>, [consultado 28 de abril de 2021].
- Ángel, Arturo (2019), “A 11 años del ataque con granadas en Morelia, no hay justicia ni reparación del daño”, *Animal político*, 15 de septiembre, disponible en <https://www.animalpolitico.com/2019/09/ataque-granadazo-morelia-impunidad-detenedos/> [Consultado 7 de septiembre de 2022].
- Animal Político [Redacción] (2022), “El gobierno de AMLO suma 121 mil 655 asesinatos en tres años y medio, un promedio de 2 mil 896 al mes”, 20 de junio de 2022, disponible en <https://www.animalpolitico.com/2022/06/senixio-amlo-asesinatos-121-mil-655/>, [consultado 1 de septiembre].
- Arendt, Hannah (1998) [1951], *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid: Taurus [libro electrónico].
- Arendt, Hannah (2013) [1963], *Eichmann en Jerusalén*, Barcelona: Lumen-Penguin Random House [libro electrónico].
- Aristegui Noticias [Redacción AN/AL] (2019), “Ya no hay guerra contra el narco ni se expone la vida de civiles”, *Aristegui Noticias*, 30 de octubre de 2019, disponible en <https://aristeguinoticias.com/3010/mexico/ya-no-hay-guerra-contra-el-narco-ni-se-expone-la-vida-de-civiles-amlo-enterate/>, [consultado 31 de octubre de 2023].
- Aristóteles (1996), *Poética*, México: Editores Mexicanos Unidos. (versión de David García Bacca).
- Asimov, Isaac (2008), *El Imperio Romano*, Madrid: Alianza.
- Astorga, Luis (2016) [1996], *El siglo de las drogas. Del Porfiriato al nuevo milenio*, México: DeBolsillo [libro electrónico].

- Atwood, Margaret (2005), *Penélope y las doce criadas*, Barcelona: Salamandra.
- Augé, Marc (2000) [1992], *Los no lugares. Espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad*. Barcelona: Gedisa.
- Badillo, Diego (2023), “México es el tercer país con más solicitantes de asilo: Andrés Ramírez”, Política, *El Economista*, 22 de enero, disponible en <https://www.eleconomista.com.mx/politica/Mexico-es-el-tercer-pais-con-mas-solicitantes-de-asilo-Andres-Ramirez-20230120-0072.html>, [consultado 10 de septiembre de 2023].
- Bajtín, Mijail (2005), *La cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento*, Madrid: Alianza.
- Barrios, José Luis (2010), *El cuerpo disuelto. Lo colosal y lo monstruoso*, México: Universidad Iberoamericana.
- Barthes, Roland (1973) “Teoría del Texto”, traducido y tomado de la *Enciclopedia de la Pléyade*, p. 13. (Versión original aparecida en 1973, tomo XV de la *Encyclopaedia Universalis*), disponible en <https://ayci.iunr.files.wordpress.com/2020/05/barthes-texto-teorc3ada-del.pdf>, [consultado el 3 de septiembre de 2021].
- Bataille, Georges (1977) [19557], *La literatura y el mal*, Madrid: Taurus.
- Bataille, Georges (1987) [1967], *La parte maldita*, Barcelona: Icaria.
- Bataille, Georges (2002) [1961], *Las lágrimas de Eros*, Barcelona: Tusquets.
- Bataille, Georges (2008a), *La conjuración sagrada. Ensayos 1929-1939*, Buenos Aires: Adriana Hidalgo ed.
- Bataille, Georges (2008b) [1957], *El erotismo*, México: Tusquets.
- Bencomo, Anadeli (2011), “Los relatos de la violencia en Sergio González Rodríguez: *Huesos en el desierto*, *El vuelo* y *El hombre sin cabeza*”, *Andamios. Revista de Investigación Social*, 8, (15) enero-abril, Universidad Autónoma de la Ciudad de México, Distrito Federal, México, pp. 13-35.
- Benjamin, Walter (2021), *Tesis sobre el concepto de historia y otros ensayos sobre historia política*, Madrid: Alianza.

- Borges, Jorge Luis (2021) [2017], *Antología esencial*, Barcelona: Real Academia Española-Asociación de Academias de la Lengua Española-Penguin Random House.
- Bosch, Lolita. (2009) “Contar la violencia”, *El País*, Suplemento *Babelia*. 8 de agosto, disponible en https://elpais.com/diario/2009/08/08/babelia/1249688352_850215.html, [consultado 29 de marzo de 2020].
- Bloom, Harold (2003), “La desintegración de la forma”, *Deconstrucción y crítica*, México: Siglo XXI editores.
- Brito, Omar (2022a), “Jueces obstaculizan búsqueda de personas; llaman a desaparecidos a ratificar denuncias”, *Estados*, *Milenio*, 3 de marzo, disponible en <https://www.milenio.com/estados/obstaculizan-busqueda-personas-llaman-desaparecidos-ratificar>, [consultado 19 de julio de 2022].
- Brito, Omar (2022b), “México vive una crisis forense a la par de desapariciones: Alejandro Encinas”, *Estados*, *Milenio*, 14 de marzo, disponible en <https://www.milenio.com/estados/mexico-vive-crisis-forense-par-desapariciones-encinas>, [consultado 20 de julio de 2022].
- Bustamante Bermúdez, Gerardo (2022), “Memoria personal y colectiva en la poesía de Balam Rodrigo: *Marabunta* y *Libro centroamericano de los muertos*”, *Connotas. Revista de crítica y teoría literarias*. 25, doi: 10.36798/critlit.v0i25.413
- Butler, Judith (2002) [1993], *Cuerpo que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del “sexo”*, Buenos Aires: Paidós.
- Butler, Judith (2017) [2009], *Marcos de guerra*, Barcelona: Paidós [libro electrónico].
- Cabrera, Iván (2022), “Personas desaparecidas, ¿sin los cuerpos no hay delito?”, *Reporte Ibero*, 22 de marzo, disponible en <https://ibero.mx/prensa/reportelibero-personas-desaparecidas-sin-los-cuerpos-no-hay-delito>, [consultado 20 de julio de 2022].
- Caillois, Roger (1989), *Acercamientos al imaginario*, México: Fondo de Cultura Económica.

- Caillois, Roger (1998), *El mito y el hombre*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Caillois, Roger (2006), *El hombre y lo sagrado*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Calasso, Roberto (2000), *Las bodas de Cadmo y Harmonía*, Barcelona: Anagrama.
- Calasso, Roberto (2001), *La literatura y los dioses*, Barcelona: Anagrama.
- Calasso, Roberto (2002), *Ka*, Barcelona: Anagrama.
- Calderón Le Joliñ, Tatiana y Zárate, Julio (2020), “El laberinto fúnebre de la frontera y la deshumanización del migrante en *Las tierras arrasadas* de Emiliano Monge”, *Literatura y Lingüística*, Universidad Católica Silva Henríquez, Santiago de Chile, 41, pp. 15-35, DOI:10.29344/0717621X.41.2260, [consultado el 24 de febrero de 2021].
- Campbell, Joseph (1959) [1949], *El héroe de las mil máscaras*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Campbell, Joseph y Moyers, Bill (2015) [1991], *El poder del mito*, Madrid: Capitán Swing.
- Cangí, Adrián (2011), “Escribir el cuerpo: indicios, querellas y variaciones”, en Michel Serres (2011) [1999], *Variaciones sobre el cuerpo*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Carreón Blaine, Emilie (2006), “Tzompantli, horca y picota. Sacrificio o pena capital”, *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, 28 (88), DOI: 10.22201/iie.18703062e.2006.88.2212
- Castillo, Gerardo (2017), *Referentes socio-culturales en la narconarrativa mexicana contemporánea*, tesis doctoral, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
- Castillo, Gerardo (2021), “Necrocapitalismo y marginalidad: representación de los residuos sociales en la literatura latinoamericana del narcotráfico”, en *Imaginarios, naciones y escritura de mujeres del siglo XIX en América Latina*, Remedios Mataix y Brigitte Natanson (coord). *América sin Nombre*, 25 (2021), pp. 139-149, DOI: 10.14198/AMES N.2021.25.11

- Castillo, Andrea y García, Karen (2021), “Título 42 explicado: La oscura política de salud pública en el centro de una lucha fronteriza de Estados Unidos”, *Los Angeles Times*, sección EEUU, publicado 28 de octubre de 2021, disponible en <http://www.latimes.com/espanol/eeuu/articulo/2021-10-28/que-es-el-titulo-42-como-afecta-a-la-inmigracion-fronteriza-de-los-norteamericanos>, [consultado el 9 de mayo de 2023].
- Cavarero, Adriana (2009) [2007], *Horrorismo. Nombrando la violencia contemporánea*, España: Anthropos-UAM Iztapalapa.
- Cervantes Porrúa, Israel (2017), “El drama de Felipe Calderón en la guerra en contra del narcotráfico”, *Andamios*, 14(34), Ciudad de México, mayo-agosto, pp. 305-328, disponible en https://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1870-00632017000200305
- Colchado Lucio, Óscar (2017) [1997], *Rosa cuchillo*, Lima: De Bolsillo.
- Chartier, Roger (2007), *La historia o la lectura del tiempo*, Barcelona: Gedisa.
- Chávez, Jorge Humberto (2013), *Te diría que fuéramos al Río Bravo a llorar pero debes saber que ya no hay río ni llanto*, México: Fondo de Cultura Económica-Instituto Nacional de Bellas Artes y Literatura-Instituto Cultural de Aguascalientes.
- Chilam Balam, *El libro de los libros del* (1965), México: Fondo de Cultura Económica.
- Cupic, Tijana (2017), “La violencia que se escribe: acerca de México y la narcoliteratura”, en Rocío Hernández Arias, Gabriela Rivera Rodríguez y María Teresa del Préstamo Landín (Eds.) *Nuevas perspectivas literarias y culturales II* (II CUIELC), Universidad de Vigo: MACC-ELICIN.
- De la Garza Gálvez, Ignacio (2017), “Los muertos de la tierra: los difuntos destinados al Mictlán y al Tlalocan”, *Vita Brevis*, 11, julio-diciembre. México-Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Deleuze, Gilles y Guattari, Félix (2001) [1975], *Kafka. Por una literatura menor*. México: Editorial Era.
- Deleuze, Gilles y Guattari, Félix (2002) [1980], *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Valencia, España: Pre-Textos.
- Descartes, René (1994), *Discurso del método. Tratado de las pasiones*, Barcelona: RBA.

- Díaz Álvarez, Enrique (2021), *La palabra que aparece. El testimonio como acto de supervivencia*. Barcelona: Anagrama [libro electrónico].
- Domínguez, Pedro (2021), “En México, hay alrededor de 52 mil cuerpos sin identificar en fosas comunes: Segob”, *Política, Milenio*, 23 de diciembre, disponible en <https://www.milenio.com/politica/mexico-52-mil-cuerpos-identificar-segob>, [consultado 9 de marzo de 2022].
- Duch, Lluís y Mélich, Joan-Carles (2012) [2005], *Escenarios de la corporeidad. Antropología de la vida cotidiana 2/1*, Madrid: Editorial Trotta [libro electrónico].
- Durand, Gilbert (1993) [1973], *Figuras míticas y aspectos de la obra: de la mitocrítica al mitoanálisis*, México: Anthropos-Universidad Autónoma Metropolitana.
- Durand, Gilbert (2000) [1968], *La imaginación simbólica*, Buenos Aires: Amorrortu.
- Durand, Gilbert (2003) [1996], *Mitos y sociedades. Introducción a la mitología*, Buenos Aires: Biblos.
- Durand, Gilbert (2004), *Las estructuras antropológicas del imaginario*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Durand, Gilbert (2006), *Mitos y sociedades. Introducción a la mitología*, Buenos Aires: Biblós.
- Eliade, Mircea (1981), *Lo sagrado y lo profano*, Barcelona: Guadarrama Punto Omega.
- Eliade, Mircea (1992), *Historia de las creencias y las ideas religiosas*, Madrid: Paidós.
- Eliade, Mircea (2008), *El mito del eterno retorno*, Madrid: Alianza.
- Eliade, Mircea (2009), *Herreros y alquimistas*, Madrid: Alianza.
- Eliade, Mircea (2012) [1976], *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Elizondo, Salvador (1992), *Teoría del infierno*, México: COLMEX-Ediciones del Equilibrista.
- Encinas, Alejandro (2022), “Los jueces de lo absurdo”, *Opinión, El Universal*, 1 de marzo, disponible en <https://www.eluniversal.com.mx/opinion/alejandra-encinas/los-jueces-de-lo-absurdo>, [consultado 6 de marzo de 2022].

- Espasa Calpe (ed.) (2005), *Diccionario de la lengua española*, México: Editorial Espasa Calpe.
- Estévez López, Ariadna (2012), “Asilo y derechos humanos en Estados Unidos y Canadá. Cuestionamientos a Giorgio Agamben”, *Norteamérica*, 7(1), enero-junio.
- Estévez López, Ariadna (2018), “Biopolítica y necropolítica: ¿constitutivos u opuestos?”, *Espiral, Estudios sobre Estado y Sociedad*, XXV(73), septiembre-diciembre, Universidad de Guadalajara, DOI: 10.32870/espiral.v25i73.7017
- Estévez López, Ariadna (2021), “Del refugiado al migrante forzado: la legalización del migrante desechable”, *Nómadas*, 54, enero-junio, Universidad Central, doi: 10.30578/nomadas.n54a1, pp. 13-29.
- Fabre, Luis Felipe Fabre (2013), “Notas en torno a la catástrofe zombi”, *Poemas de horror y misterio*, México: Almadía.
- Favaro, Alice (2019), “Voces efímeras: el drama de la migración transfronteriza en México”, *Ars & Humanitas*, 13(12), diciembre, Universidad de Ljubljana, Eslovenia, pp. 64-77, [consultado el 24 de febrero de 2021].
- Favaro, Alice (2020), “Migraciones, marginalidades y representaciones de la violencia”, en Susanna Regazzoni y M. Carmen Domínguez Gutiérrez (eds.), *L'altro sono io El otro soy yo. Scritture plurali e letture migranti. Diáspore 12*, 12, Venecia, Italia, Università Ca' Foscari, Venecia, pp. 229-238 DOI 10.30687/978-88-6969-396-0/018, [consultado el 24 de febrero de 2021].
- Fernández, Bernardo [Bef] (2005), *Tiempo de alacranes*, México: Océano.
- Ferrada Alarcón, Ricardo (2021), “Migración, despojo y amores perdidos en *Las tierras arrasadas*”, *Universum. Revista de Humanidades Ciencias Sociales*, 36(1), Universidad de Talca, Chile, pp. 253-271, SSN: 0718-2376, DOI: 10.4067/S0718-23762021000100253
- Ferri, Pablo (2023), “Encerrados y carbonizados: la muerte de decenas de migrantes en México revela la crudeza de la crisis migratoria en Estados Unidos”, *El País*, 28 de marzo, disponible en <https://elpais.com/mexico/2023-03-29/encerrados-y-calcinados-la-muerte-de-decenas-de-migrantes-en-mexico-revela-la-crudeza-de-la-crisis-migratoria-con-estados-unidos.html>, [consultado el 29 de abril de 2023].

- Fonseca, Alberto (2016), “Una cartografía de la narco-narrativa en Colombia y México (1990-2010)”, *Mitologías hoy*. Revista de pensamiento, crítica y estudios literarios latinoamericanos, 14(diciembre 2016), pp. 151-171.
- Forbes [Staff] (2022), “México supera los 100 mil desaparecidos con impunidad alarmante: expertos”, Actualidad, con información de EFE, 17 de mayo, disponible en <https://www.forbes.com.mx/mexico-supera-los-100-mil-desaparecidos-con-impunidad-alarmando-expertos/>, [consultado, 1 de septiembre].
- Foucault, Michel (1990) [1966], *Las palabras y las cosas*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, Michel (1999) [1970], “¿Qué es un autor?”, *Entre filosofía y literatura*, Barcelona: Paidós.
- Foucault, Michel (2001), *Historia de la sexualidad. El uso de los placeres*, México, Siglo XXI.
- Foucault, Michel (2001), *Historia de la sexualidad. La inquietud de sí*, México: Siglo XXI.
- Foucault, Michel (2002), *Historia de la locura en la época clásica*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, Michel (2005) (1976), *Historia de la sexualidad. 1 La voluntad de saber*, México: Siglo XXI editores.
- Foucault, Michel (2006), *Los anormales*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, Michel (2007), *El nacimiento de la biopolítica*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Franco Miguels, Darwin (2018), “Crisis forense en Jalisco: cuando los cuerpos y la vida son desechables”, *Análisis plural*, Segundo semestre, pp. 199-212. ITESO, disponible en <https://rei.iteso.mx/bitstream/handle/11117/5892/S4%20Crisis%20forense%20en%20Jalisco.pdf?sequence=2>
- Frazer, James George (1981) [1890/1922], *La rama dorada*, Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- Frazzeto, Giovanni (2013), *Cómo sentimos. Sobre lo que la neurociencia puede y no puede decirnos acerca de nuestras emociones*, Barcelona: Anagrama [libro electrónico].

- Fuentes Krafczyk, Felipe Oliver (2018) [2013], “La novela mexicana sobre la migración centroamericana”, *América Crítica*. 2(1), junio, Centro Interdepartamental de Estudios sobre la América Pluriversal, Universidad de Cagliari, pp. 39-53, [consultado el 24 de febrero de 2021].
- Fuentes Krafczyk, Felipe Oliver (2019) [2013], *Apuntes para una poética de la narcoliteratura*. Guanajuato: Universidad de Guanajuato-Departamento de Letras Hispánicas [edición electrónica].
- Gálvez Cuen, Marissa (2018), “Necropolíticas en torno a la figura del migrante centroamericano en *Amarás a Dios sobre todas las cosas* de Alejandro Hernández”, *Corpo-grafías, Estudios críticos de y desde los cuerpos*, 5(5), pp. 32-41.
- Gálvez Cuen, Marissa (2019), “Representaciones de la corporalidad abyecta en la narrativa sobre migración centroamericana en México”, *Connotas. Revista de crítica y teoría literarias*, 19, Universidad de Sonora, pp. 9-32, [consultado el 24 de febrero de 2021].
- García, Esther M. (2014), *Sicarii*, Saltillo: Ayuntamiento de Saltillo.
- García, Yoloxóchitl (2020), “Construcción de la identidad de los personajes migrantes en dos obras dramáticas mexicanas para la infancia”, *AILIJ (Anuario de Investigación en Literatura Infantil y Juvenil)*, 18, p. 23-34. doi: 10.35869/ailij.v0i18.2639
- García Martínez, José Ricardo (2019), *Narconarrativas: poshegemonía y espacio en la literatura mexicana*, Tesis de Maestría, Universidad de Guadalajara.
- Gardeazábal Bravo, Carlos (2022), “Humanitarismo literario y migración forzada: un estudio de *Las tierras arrasadas* de Emiliano Monge”, *Co-herencia*, 19(36), enero-junio, Universidad EAFIT, Medellín, Colombia, pp. 269-292. Doi: 10.17230/co-herencia.19.36.10
- Garriot, William (2012), “El imaginario narcopolítico”, *E-misférica* 8.2 #NARCOMACHINE, New York University, disponible en <https://hemi.nyu.edu/hemi/es/e-misferica-82/garriott>, [consultado 24 de febrero de 2020].
- Genette, Gerard (1989). *Palimpsestos. Literatura en segundo grado*. Madrid: Taurus.

- Girard, René (2012) [1972], *La violencia y lo sagrado*, Barcelona: Anagrama.
- Goethe (1999), *Fausto*, Barcelona: RBA.
- González Crussí, Francisco (2021), *Más allá del cuerpo*, México: Grano de Sal Editorial.
- González Rodríguez, Sergio (2009), *El hombre sin cabeza*, México: Anagrama.
- Graves, Robert (1996), *La diosa blanca, gramática histórica del mito poético*. Madrid: Alianza Editorial.
- Guillén, Claudio (2015), *Entre lo uno y lo diverso. Introducción a la literatura comparada (Ayer y hoy)*, Barcelona: Tusquets.
- Guillén, Alejandra; Torres, Mago, y Turati, Marcela (2018), “El país de las 2 mil fosas”, site 5º Elemento Lab / A dónde van los desaparecidos, 12 de noviembre, disponible en <https://quintoelab.org/project/el-pais-de-las-2-mil-fosas>, [consultado el 11 de noviembre de 2023].
- Gutiérrez, Fátima (2012), *Mitocrítica. Naturaleza, función teoría y práctica*, Lleida, España: editorial Milenio.
- Hanaï, Marie-José (2019), “Traverser l’enfer mexicain: les voix des migrants dans l’univers de la fiction (*Las tierras arrasadas* d’Emiliano Monge)”, *Atlante. Revue d’études romanes*, no. 11, Automne 2019, p. 80-114, [consultado el 24 de febrero de 2021].
- Haraway, Dona (1991), “A Cyborg Manifesto: Science, Technology, and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century,” in *Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature*, New York; Routledge, 1991, pp. 149-181, disponible en <https://web.archive.org/web/20120214194015/http://www.stanford.edu/dept/HPS/Haraway/CyborgManifesto.html>, [consultado 6 de septiembre de 2021].
- Harvey, William (2018) [1628], *On the motion of heart and blood in animals*, Londres: Grey Books [libro electrónico]
- Herrera, Yuri (2008), *Los trabajos del reino*, Madrid: Periférica.
- Herrera, Yuri (2010), *Señales que precederán al fin del mundo*, Madrid: Periférica.
- Herrera, Yuri (2013), *La transmigración de los cuerpos*, Madrid: Periférica.
- Herbert, Julián (2009), *Cocaína. Manual de usuario*, México: De Bolsillo.
- Herbert, Julián (2012), *Canción de tumba*, México: Random Mondadori.

- Herbert, Julián (2022) “Personajes en palimpsesto”, *Letras libres*, 1 de enero, disponible en <https://letraslibres.com/revista/personaje-en-palimpsesto/>, [consultado 10 de febrero].
- Herlinghaus, Herman (2010), “In/Comparable Intoxications: Walter Benjamin Revisited from the Hemispheric South”, *Discourse*, 32(1), Winter, Wayne State University Press, pp. 16-36.
- Herlinghaus, Herman (2013), *Narco-epics: a global aesthetics of Sobriety*, Nueva York: Bloomsbury.
- Hernández, Alejandro (2013), *Amarás a Dios sobre todas las cosas*, México: Tusquets.
- Hillman, James (1979), *The Dream and the Underworld*, Nueva York: Harper Collins.
- Hillman, James (2004) [1973], “El sueño y el inframundo”, en Ortiz Osés, Andrés (comp.), *Arquetipos y símbolos colectivos. Círculo de Eranos I*, Barcelona: Anthropos.
- Homero (1981), *Odisea*, Barcelona: CIL.
- Homero (1985), *La Ilíada*, México: Cumbre
- Horacio (1805), “Ars poética o epístola a los pisones”. Traducción de Tomás de Iriarte, en *Colección de Obras en verso y prosa de D. Tomás de Yriarte. Tomo IV*, Madrid, en la Imp. Real, 1805, pp. Lxv, 1-124, reproducción digital de la Biblioteca Nacional (España), disponible en <http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/arte-poetica-de-horacio-o-epistola-a-los-pisones-traducida-en-verso-castellano--0/html>, [consultado 6 de septiembre de 2021].
- Hoth, Mónica (2003), *Martina y los hombres pájaro*, México: Conaculta.
- INFOBAE (2021), “El horror de los desaparecidos en México: habría 103 campos de exterminio en el país, identificaron colectivos de búsqueda” [declaración de Irma Leticia Hidalgo, vocera de Fuerzas Unidas por Nuestros Desaparecidos. INFOBAE. 29 de julio, disponible en <https://www.infobae.com/america/mexico/2021/07/29/el-horror-de-los-desaparecidos-en-mexico-habria-103-campos-de-exterminio-en-el-pais-identificaron-colectivos-de-busqueda/>, [consultado 22 de agosto de 2021].

- INFOBAE (2022), “México no sale de la espiral de violencia: 18 mil 93 homicidios dolosos en México durante 2022”, América, México, Últimas Noticias, 20 de agosto de 2022, disponible en <https://www.infobae.com/america/mexico/2022/08/20/mexico-no-sale-de-la-espiral-de-violencia-18-mil-93-homicidios-dolosos-en-mexico-durante-2022/>, [consultado 1 de septiembre de 2022].
- Jastrzbska, Adriana Sara (2016), “Narconovela y sociedad: Narrar el crimen en una realidad postpolítica”, *Pasavento. Revista de Estudios Hispánicos*, España, IV(1), pp. 65-83.
- Juárez, Carlos Manuel, Elefante Blanco y A dónde van los desaparecidos (2021). “Colectivos de familiares de personas desaparecidas han localizado 57 campos de exterminio en Tamaulipas”, *Animal político*, México, 27 de julio, disponible en <https://www.animalpolitico.com/2021/07/colectivos-localizado-57-campos-exterminio-desaparecidos-tamaulipas/>, [consultado 22 de agosto de 2021].
- Jung, Carl Gustav (2002) [1964], *El hombre y sus símbolos*, Barcelona: Caralt.
- Jung, Carl Gustav (2004) [1934], “Sobre los arquetipos del inconsciente colectivo”, en C. G. Jung, et al., *Hombre y sentido. Círculo de Eranos III*, Barcelona: Anthropos-Universidad Nacional Autónoma de México.
- Kristeva, J. (1997), “Bajtín, la palabra, el diálogo y la novela”, *Intertextualité. Francia en el origen de un término y el desarrollo de un concepto*. La Habana: LINEAC, pp. 2-12.
- Landolfi, Tommaso (2013), *Cancroregina*, Buenos Aires: Adriana Hidalgo ed.
- Larrea Killinger, Laura (1997), *La cultura de los olores. Una aproximación a la antropología de los sentidos*, Quito: Editorial Abya Yala. [libro electrónico].
- Le Breton, David (2018) [1992], *La sociología del cuerpo*, Madrid: Siruela.
- Lemus, Rafael (2005a), “Balas de salva”, *Letras Libres*, 81, septiembre, disponible en <https://www.letraslibres.com/mexico/balas-salva>, [consultado el 19 de mayo de 2015].
- Lemus, Rafael (2005b), “Música de despedida. Alegato con delirio”. *Letras Libres*, noviembre, disponible en <https://www.letraslibres.com/mexico/musica-despedida-alegato-delirio>, [consultado el 29 de marzo de 2020].

- Levi, Primo (2015), *Así fue Auschwitz*, Barcelona: Ed. Península.
- Levi, Primo (2018), *Trilogía de Auschwitz*. [*Si esto es un hombre* (1947), *La tregua* (1963) y *Los hundidos y los salvados* (1983)], Barcelona: Austral-Ediciones Península.
- Lévi-Strauss, Claude (2006), *El pensamiento salvaje*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Lévi-Strauss, Claude (2008) [1978], *Mito y significado*, Madrid: Alianza
- Lomnitz, Claudio (2022a), “El canibalismo hoy. Parte 1”, Conferencia primera del Ciclo Nuevos Estados, Nuevas soberanías, impartida 31 de mayo, El Colegio Nacional, disponible en <https://www.facebook.com/ColegioNacional.mx/videos/491273142749558>
- Lomnitz, Claudio (2022b), “La invisibilidad”, Conferencia segunda del Ciclo Nuevos Estados, Nuevas soberanías, impartida el 14 de junio, El Colegio Nacional, disponible en <https://www.youtube.com/watch?v=2MA4snljrV8>
- Lomnitz, Claudio (2022c), “El canibalismo hoy. Parte 2”, Conferencia primera del Ciclo Nuevos Estados, Nuevas soberanías, impartida 28 de junio de 2022, El Colegio Nacional, disponible en <https://www.facebook.com/ColegioNacional.mx/videos/558254492498548>
- Lomnitz, Claudio (2022d), “Teología política de la bisagra”, Conferencia primera del Ciclo Nuevos Estados, Nuevas soberanías, impartida 12 de julio, El Colegio Nacional, disponible en <https://www.facebook.com/ColegioNacional.mx/videos/3265387703746104>
- Lomnitz, Claudio (2022e), “Las clases sociales y el campo religioso en el crimen organizado”, Conferencia primera del Ciclo Nuevos Estados, Nuevas soberanías, impartida 26 de julio, El Colegio Nacional, disponible en https://www.youtube.com/watch?v=_r8OW8nZ538
- Lomnitz, Claudio (2022f), “El ethos de la soberanía y el espíritu de la criminalidad”, Conferencia primera del Ciclo Nuevos Estados, Nuevas soberanías, impartida 23 de agosto, El Colegio Nacional, disponible en <https://www.facebook.com/ColegioNacional.mx/videos/467410105006503>

- Lomnitz, Claudio (2022g), *Tejido social rasgado*, México: Ediciones Era.
- Lomnitz, Claudio (2023), *Para una teología política del crimen organizado*, México: Ediciones Era
- López, Óscar David (2015), *Mapping*, Monterrey: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes / Consejo para la Cultura y las Artes de Nuevo León.
- López Cuadras, César (1994), *La novela inconclusa de Bernardino Casablanca*. Guadalajara: Univ. De Guadalajara.
- López Cuadras, César (2015), *El delfín de Kowalsky*, México: Fondo de Cultura Económica.
- López-Baralt, Luce (2017) [1992], *Un kama sutra español*, México: Vaso Roto.
- Lorenzano, Sandra y Chirinos, Karin (2022), “Palabras de las editoras”, en Sandra Lorenzano y Karin Chirinos (eds.) (2022), *Antígonas de América Latina: po/éticas y políticas en diálogo*, Milán: designi-Ledizioni- Università degli Studi di Milano.
- Luiselli, Valeria (2016), *Los niños perdidos*, México: Sexto Piso.
- Luna López, Mónica (2018), “El camino al Mictlán: ¿ruta al tormento o al origen?”, *Vita Brevis*, 11, julio-diciembre. México-Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- LXIV Legislatura del Senado de México (2019), *Posicionamiento del Senado sobre el Acuerdo de Tercer País Seguro*, disponible en https://centrogilbertobosques.senado.gob.mx/docs/3_Pais_Seguro.pdf, [consultado 29 de abril de 2023].
- Mann, Thomas (2003), *Doktor Faustus*, Barcelona: Edhasa.
- Magris, Claudio (2007), *Así que Usted comprenderá*, Barcelona: Anagrama.
- Marlowe, Christopher (1977), *Doctor Fausto*, Argentina: Xanadú.
- Martínez, Óscar (2021) [2010], *Los migrantes que no importan*, México: Penguin Random House [libro electrónico].
- Mauleón, Héctor de (2023), “Crimen organizado en 81% de México: estudio”, *El Universal*, México, 19 de junio, disponible en <https://www.eluniversal.com.mx/nacion/crimen-organizado-cubre-81-de-mexico-estudio/>, [consultado 31 de agosto de 2023].

- Mbembé, Achillé (2011) [2006], *Necropolítica*, Santa Cruz de Tenerife: Editorial Melusina [libro electrónico].
- McGinn, Colin (2016) [2011], *El significado del asco*, Madrid: Ediciones Cátedra. [libro electrónico].
- Medrano, Paul (2010), *Flor de capomo*, México: TierrAdentro.
- Mendoza, Cloy (2018), *Silencio*, Toluca: Consejo Editorial de la Administración Pública Estatal.
- Mendoza, Vicente (1962), “El plano o mundo inferior: Mictlan, Xibalbá, Nith y Hel”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, 3 (mayo), México: Instituto de Investigaciones Históricas-Universidad Autónoma del Estado de México.
- Michael, Joachim (2013), “Narco-violencia y literatura en México”, *Sociologías*, 15(34), septiembre-diciembre, 2013, Universidade Federal do Rio Grande do Sul Porto Alegre, Brasil, pp. 44-75.
- Michel, Víctor Hugo (2021), “Usaron cárteles ‘nueve sitios de exterminio’ en cuatro entidades”, *Milenio*, México, 17 de julio de 2021, disponible en: <https://www.milenio.com/politica/usaron-carteles-nueve-sitios-exterminio-entidades>, [consultado 22 de agosto].
- Molina Lora, Luis (2011), *Narrativa de drogas: una investigación transatlántica en la producción cultural de España, México y Colombia*, Tesis doctoral, Universidad de Ottawa.
- Mónaco Felipe, Paula y Selene Wendy Pérez (2021), “Traficantes de ADN”, *Pie de página*, 12 de diciembre de 2021, disponible en <https://piedepagina.mx/traficantes-de-adn/>, [consultado 1 de agosto de 2022].
- Monge, Emiliano (2015), *Las tierras arrasadas*, México: Penguin Random House.
- Monge, Emiliano (2017), entrevista con Jordi Batallé, *Radio Francia Española*, emitida 4 de julio, disponible en <http://es.rfi.fr/cultura/20170705-emiliano-monge-mexico-y-sus-tierras-arrasadas>, [consultado febrero de 2020].
- Monsiváis, Carlos (2009), *Los mil y un velorios*, México: Secretaría de Educación Pública.

- Moscoso, Javier (2011), *Historia cultural del dolor*, México: Taurus.
- Nancy, Jean Luc (2008), *Corpus*, Nueva York: Fordham Press University Press.
- Núñez, Luis Fernando y Robert Martínez González (2009), “Viaje al Micltlán: una revisión crítica sobre el destino de las almas y los ritos funerarios en las fuentes tempranas y los contextos arqueológicos del posclásico”, *Anales de Antropología*, 43.
- Orozco, Leslie (2023), “Verdadero que en sexenio de AMLO hay más homicidios”, *Verificado* [verificado.com.mx], 7 de junio, disponible en <https://verificado.com.mx/verdadero-sexenio-de-amlo-hay-mas-homicidios/>, [consultado 31 de octubre de 2023].
- Ortiz, Orlando (2010), “La literatura del narcotráfico”, *La Jornada Semanal*, 26 de septiembre, 812, disponible en <https://www.jornada.com.mx/2010/09/26/sem-orlando.html>
- Ortiz Osés, Andrés (2004) [1994], “Hermenéutica simbólica”, en Andrés Ortiz Osés (comp.), *Arquetipos y símbolos colectivos. Círculo de Eranos I*, Barcelona: Anthropos.
- Ortuño, Antonio (2013), *La fila india*, México: Editorial Océano.
- Ortuño, Antonio (2014), “Entrevista”, *Revista Leemas de Gandhi*, disponible con https://www.youtube.com/watch?v=hG-9m1A6X_4, [consultado el 10 de mayo de 2023].
- Ovidio (2007), *Metamorfosis*, Madrid: Cátedra.
- Palaversich, Diana (2009), “La narconarrativa del margen al centro”, *Revista de Literatura Mexicana Contemporánea*, 15(43), octubre-diciembre, El Paso, TX-Monterrey-México: University of Texas at El Paso (UTEP)/Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores (ITESM) de Monterrey/Eón, pp. 7-18.
- Park, Jungwon y Gerardo Gómez-Michel (2010), “Noción de gasto y estética de precariedad en las representaciones literarias del narcotráfico”, *E-misférica* 8.2 #NARCOMACHINE, New York University, disponible en <https://hemi.nyu.edu/hemi/es/e-misferica-82/park-gomez-michel>, [consultado 24 de febrero de 2020].

- Parra, Eduardo Antonio (2001), “Notas sobre la nueva narrativa del norte”, *La Jornada Semanal*. México, 27 de mayo, disponible en <https://www.jornada.com.mx/2001/05/27/sem-parra.html>, [consultado 29 de marzo de 2020].
- Parra, Eduardo Antonio (2005). “Norte, narcotráfico y literatura”, *Letras Libres*, No. 82, octubre, disponible en <https://www.letraslibres.com/mexico/norte-narcotrafico-y-literatura>, [consultado el 29 de marzo de 2020].
- Paz Soldán, Edmundo (2011), *Norte*, México: Penguin Random House.
- Peña Iguarán, Alina (2018), “Vidas residuales: el arte en los tiempos de guerra. *Las tierras arrasadas* (2015) de Emiliano Monge”, *Mitologías hoy*, 17, junio 2018, Universitat Autònoma de Barcelona, pp. 135-149, junio, [consultado el 24 de febrero de 2021].
- Perassi, Emilia (2019a), “Il menù di bordo. Nutrirsi durante il viaggio migratorio”, *Confluenze*, XI(1), 2019, pp. 44-55, doi: <https://doi.org/10.6092/issn.2036-967/9550>, [consultado el 24 de febrero de 2021].
- Perassi, Emilia (2019b), “En el pecho encerrada una tormenta: apropiaciones dantescas en la literatura latinoamericana contemporánea”, *Letteratura e letterature*, 13, Pisa: Fabrizio Serra, pp. 33-49, disponible en <http://digital.casalini.it/10.19272/201909801003> - <http://digital.casalini.it/4473936>, [consultado el 24 de febrero de 2021].
- Pérez Reverte, Arturo (2003), *La reina del sur*, México: Alfaguara.
- Periódico ABC (2021), “Hallan 9 campos de exterminio en 4 estados del país”, *Nacional*, *Excélsior*, México, 18 de julio, disponible en <https://www.excelsior.com.mx/nacional/hallan-9-campos-de-exterminio-en-4-estados-del-pais/1460623>, [consultado 22 de agosto de 2021].
- Píndaro (1984), *Odas*, México: Secretaría de Educación Pública.
- Platón (1986), *Diálogos IV. República*. Madrid: Gredós.
- Platón (1988), *Diálogos III. Fedón. Banquete. Fedro*, Madrid: Gredós.
- Platón (2000), *La república*, Traducción: Manuel Fernández Galiano y J. M. Pabón. Madrid: Alianza.

- Poema de Gilgamesh* (1996), México: R. Llaca.
- Prados, Luis (2012), “Más allá de la narcoliteratura”, *El País*, 31 de marzo, disponible en https://elpais.com/cultura/2012/03/29/actualidad/1333031481_509952.html, [consultado 29 marzo de 2020].
- Ramírez Heredia, Rafael (2007), “Entrevista”, *Aristegui en CNN*, CNN en español, disponible en <https://www.youtube.com/watch?v=ngy4X-3Hd7ns>, [consultado 20 de mayo de 2023].
- Ramírez Heredia, Rafael (2008) [2006], “Entrevista”, TVC/Aprende TV, disponible en <https://www.youtube.com/watch?v=nO14BcnHHCY>, [consultado el 10 de mayo de 2023].
- Ramírez Heredia, Rafael (2012) [2004], *La Mara*, México: Alfaguara.
- Real Academia de la Lengua (RAE) (2022), *Diccionario de la lengua española*, disponible en <https://dle.rae.es/selva>, [consultado el 12 de noviembre de 2022].
- Redeker, Robert (2014), *Egobody. La fábrica del hombre nuevo*, Bogotá: Fondo de Cultura Económica.
- Reguillo, Rossana (2012), “La narcomáquina y el trabajo de la violencia: Apuntes para su decodificación”, *E-misférica* 8.2 #NARCOMACHINE, disponible en <http://hemisphericinstitute.org/hemi/es/e-misferica-82/reguillo>, [consultado 24 de febrero de 2020].
- Reguillo, Rossana (2021), *Necomáquina: Cuando morir no es suficiente*, Guadalajara, México - Barcelona, España: ITESO-Ned Editorial.
- Reuter, Jas (1985), *Fausto, el hombre*, México: FCE.
- Ricárdez, Rosana (2019), “Sobre la invención de un enemigo formidable. Entrevista a Oswaldo Zavala”, *Revista de Humanidades*, 40, junio, Universidad Nacional Andrés Bello Santiago de Chile, Chile. pp. 275-285.
- Ricoeur, Paul (2003) [1969], *El conflicto de las interpretaciones. Ensayo de hermenéutica*, Argentina: Fondo de Cultura Económica.
- Rincón, Omar (2013), “Todos llevamos un narco adentro: ensayo sobre la narco/cultura/ telenovela como un modo de entrada a la modernidad”, *Matrices*, 7(2), julio-diciembre, pp. 1-33.

- Rivera Hernández, Raúl Diego (2020), *Narratives of Vulnerability in Mexico's War on Drugs*. Palgrave, EE.UU., [consultado el 24 de febrero de 2021].
- Rodrigo, Balam (2018a), *Libro centroamericano de los muertos*, México: Fondo de Cultura Económica
- Rodrigo, Balam (2018b), *Marabunta*, México: Editorial Praxis.
- Román, Gabriela (2014). *En la orilla. Dos obras de teatro para niños [Golondrinas]*. México: Fondo Editorial del Estado de México.
- Ross, Alex (2012) [2010], “Chacona, lamento, walking blues. Líneas de bajo de la historia de la música”, *Escucha esto*, Barcelona: Seix Barral.
- Rougemont, Denis de (1993), *Amor y Occidente*, México: CONACULTA.
- Sade, Marqués (2003), *Los 120 días de Sodoma*, México: Tomo.
- Sade, Marqués (2004), *Justine o los infortunios de la virtud*, Madrid: Cátedra.
- Salcedo, Hugo (2014) [1988], *El viaje de los cantores*, Toluca: Universidad Autónoma del Estado de México.
- Saldierna, Georgina (2021), “Recuperan media tonelada de restos óseos en La Bartolina”, *La Jornada*, México, 11 de julio, disponible en <https://www.jornada.com.mx/notas/2021/07/11/politica/recuperan-media-tonelada-de-restos-oseos-en-la-bartolina/>, [consultado 22 de agosto].
- Salinas, Antonio (2011), *Serial*, México: Tierra Adentro.
- Salman Rocha, Dora Georgina (2019), “El muro más cruel en la frontera más *horrorista*: contar migrantes en *Las tierras arrasadas*”, *Revista de literatura mexicana contemporánea*, mayo-agosto, año XXV, 25(7), University of Texas At El Paso-Ediciones Eón.
- Santa Biblia* (1960), Corea: Sociedades Bíblicas Unidas (versión Reina-Valera).
- Santos, Danilo (2015), “Los territorios de la violencia en la novela policial y la narcoliteratura latinoamericana: Mario Mendoza, Peter Elmore y Alejandro Páez”, *Aisthesis*, 58, Pontificia Universidad Católica de Chile, Facultad de Filosofía, Instituto de Estética, Santiago de Chile, diciembre.

- Sanz, José Abraham (2022), “Sin cuerpo no hay delito”, site adondevanlosdesaparecidos.org, [publicado también en *Noroeste y Quinto Elemento Lab*], 23 de enero, disponible en <https://www.noroeste.com.mx/inndaga/sin-cuerpo-no-hay-delito-ya-nunca-aparecio-GL1814778>, [consultado 15 de julio de 2022].
- Sartre, Jean Paul (1984), *La imaginación*, Madrid: Sarpe.
- Schwartz-Marin, Ernesto y Arely Cruz-Santiago (2018), “Antígona y su biobanco de ADN: Desaparecidos, búsqueda y tecnologías forenses en México”, *Athenea Digital. Revista de Pensamiento e Investigación Social*, 18(1), 2018, pp. 129-153, Universitat Autònoma de Barcelona, doi: <https://doi.org/10.5565/rev/athenea.2260>
- Secretaría de Gobernación (SEGOB) (2022), “Centro Nacional de Identificación Humana, institución única al servicio de la sociedad”. Comunicado. Gobierno de México, 9 de agosto de 2022, disponible en <https://www.gob.mx/segob/prensa/centro-nacional-de-identificacion-humana-institucion-unica-al-servicio-de-la-sociedad?idiom=es>, [consultado 8 de septiembre de 2022].
- Secretaría de Gobernación (SEGOB) (2023), “Aviso General mediante el cual se da a conocer la fecha de inicio de operación del Banco Nacional de Datos Forenses y del Registro Nacional de Personas Fallecidas No Identificadas y No Reclamadas”, *Diario Oficial de la Federación*, 11 de mayo, disponible en https://dof.gob.mx/nota_detalle.php?codigo=5688420&fecha=11/05/2023#gsc.tab=0, [consultado 23 diciembre de 2023].
- Serres, Michel (2011) [1999], *Variaciones sobre el cuerpo*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Sennett, Richard (1997), *Carne y piedra. El cuerpo y la ciudad en la civilización occidental*. Madrid: Alianza.
- Shelley, Mary (2007), *Frankenstein o el moderno Prometeo*, Madrid: Cátedra.

- Soichet, Catherine (2023), “Qué es el Título 42 y cómo y cómo funciona esta política fronteriza de EE.UU. que llega a su fin el 11 de mayo?”, *CNN español*, publicado y consultado 9 de mayo, disponible en <https://cnnespanol.cnn.com/2023/05/09/que-es-titulo-42-politica-fronteriza-permite-deportacion-rapida-orix/>
- Spagat, Elliot y Fabiola Sánchez (2022), “Semana de violencia del narco inquieta a mexicanos”, *Los Ángeles Times*, 15 de agosto, disponible en <https://www.latimes.com/espanol/mexico/articulo/2022-08-15/semana-de-violencia-del-narco-inquieta-a-mexicanos>, [consultado 7 de septiembre de 2022].
- Turati, Marcela (2023), *San Fernando: última parada. Viaje autorizado en Tamaulipas*, México: Aguilar.
- Turner, Bryan (1989), *El cuerpo y la sociedad*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Uribe, Sara (2012), *Antígona González*, México: Sur + [libro electrónico].
- Uribe, Sara y Karen Villeda (2017), “¿Me ayudarás a levantar el cadáver? Diálogo con Sara Uribe”, *Nexos*, 16 de febrero 2017, disponible en <https://cultura.nexos.com.mx/?p=12147> [edición electrónica].
- Valencia, Sayak (2016), *Capitalismo gore*, México: Paidós.
- Vallejo, Fernando (2015), *La virgen de los sicarios*, México: Editorial Gandhi.
- Vanden Berghe, Kristine (2016), “Escribir el presente histórico mexicano: narrar desde narcolandia”, en Robin Lefere (2016), *La ficcionalización de la historia en la literatura hispánica*, Italia: Fabrizio Serra Editore, pp. 245-262.
- Vargas, Isaac (2022), “La desaparición en México: inconsistencias y vacíos de las cifras oficiales”, *Nexos*, México, 12 de julio, disponible en <https://seguridad.nexos.com.mx/la-desaparicion-en-mexico-inconsistencias-y-vacios-de-las-cifras-oficiales/>
- Vázquez-Enríquez, Emily Celeste (2019-2020), “*Las tierras arrasadas*, de Emiliano Monge: La frontera en movimiento”, *Mester*, 48(XLVI-II) (2019/2020) [sic]1, University of California at Los Angeles, pp. 3-22, [consultado el 24 de febrero de 2021].

- Vega, Andrea, “Banco Nacional de Datos Forenses Sigue sin Operar a 3 Meses de su Arranque”, NMAS Noticias, Nacional, disponible en <https://www.nmas.com.mx/nacional/banco-nacional-de-datos-forenses-no-opera-hace-tres-meses-anunciaron-arranque/>, [consultado 1 de septiembre de 2024].
- Velázquez, Carlos (2011), *La marrana negra de la literatura rosa*, México: Sexto Piso.
- Velázquez, Carlos (2012), *La Biblia vaquera*, México: Sexto Piso.
- Velázquez, Carlos (2013), *El karma de vivir al norte*, México: Sexto Piso.
- Velázquez, Carlos (2017a), *La efebua salvaje*, México: Sexto Piso.
- Velázquez, Carlos (2017b), *El pericazo sarniento (Selfie con cocaína)*, México: Cal y Arena.
- Vigarello, Georges (2017) [2014], *El sentimiento de sí. Historia de la percepción del cuerpo. S. XVI-S. XX*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Villalobos, Juan Pablo (2010), *Fiesta en la madriguera*, Barcelona: Anagrama.
- Villalobos, Juan Pablo (2018), *Yo tuve un sueño*, México: Anagrama.
- Villanueva, Dora (2022a), “Tráfico humano deja a narcos ganancias hasta de 2 mil 300 mdd”, Economía, *La Jornada*, 4 de julio, disponible en <https://www.jornada.com.mx/2022/07/04/economia/020n1eco>
- Villanueva, Dora (2022b), “Migrantes, mina de oro para el crimen organizado”, Economía, *La Jornada*, 12 de julio, disponible en <https://www.jornada.com.mx/2022/06/12/economia/012n1eco>
- Virgilio (1970), *La Eneida*, Barcelona: Editorial Juventud.
- Ward, Laura y Will Steeds (2007), “Imágenes del infierno”, *Demonios visión del diablo en el arte*, España: Edilupa Ediciones.
- Warkentin, Gabriela (2022), “Los retos del Centro Nacional de Identificación Humana en el país de los 100 mil desaparecidos”. Entrevista con Yezka Garza, coordinadora general del Centro Regional de Identificación Humana [capítulo Coahuila], *Al habla con Warkentin* [podcast], *El País*, publicado 31 de mayo, disponible en <https://open.spotify.com/episode/1GyaqRms0CFEd7tRtamGG4?si=f4fc78f2b9234279>, [consultado 21 de julio de 2022].

- White, Hayden (1992) [1973] *Metahistoria. La imaginación histórica en la Europa del Siglo XIX*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Wieviorka, Michel (2006), “La violencia: destrucción y constitución del sujeto”, *Espacio Abierto*, 15(1y 2), enero-junio, 2006, pp. 239-248, Universidad del Zulia, Maracaibo, Venezuela.
- Yehya, Naief (2012), “La belleza y el cyborg. El ideal de la belleza, su representación y la manipulación de la carne”, *Replicante*, 10 octubre, disponible en <https://revistareplicante.com/la-belleza-y-el-cyborg/>, [consultado 10 de agosto de 2021].
- Yourcenar, Marguerite (1985), *Fuegos*, Madrid: Alfaguara.
- Zárate, Julio (2019) “Crónica, ficción y testimonio: la migración centro-americana y su paso por México en *Amarás a Dios sobre todas las cosas*, de Alejandro Hernández”, *Diálogos*, 23(1), Universidad de Costa Rica, pp. 180-192, disponible en <http://dx.doi.org/10.4025>, [consultado el 24 de febrero de 2021].
- Zárate, Julio (2020), “Contexto y recorrido migratorio de El Salvador a Estados Unidos en *Odisea del norte*, de Mario Bencastro”, *Nueva revista del Pacífico*, 73, (pp. 20-38), [consultado el 24 de febrero de 2021].
- Zavala, Oswaldo (2018), *Los cárteles no existen*, Barcelona: Malpaso Ediciones [libro electrónico].
- Zavala, Oswaldo (2022), *La guerra en las palabras. Una historia intelectual del “narco” en México (1975-2020)*, México: Penguin Random House [libro electrónico].
- Žižek, Slavoj (1992), *El sublime objeto de la ideología*, Buenos Aires: Siglo XXI editores.
- Zurita, Raúl (2016) [1982], *Anteparáiso*, Cd. de México: Almadía.
- Zurita, Raúl (2023) [1979], *Purgatorio*, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, disponible en https://www.cervantesvirtual.com/portales/raul_zurita/imagenes_portadas/imagen/imagenes_portadas_01_raul_zurita_purgatorio/, [consultado el 22 de enero de 2023].



El imaginario del cuerpo en la narcoliteratura de la migración

Estudio de caso:
Las tierras arrasadas de Emiliano Monge

De la autoría de Heber Sidney Quijano Hernández. Se terminó de imprimir el 14 de noviembre de 2025, en Litho Kolor S.A. de C.V., ubicado en Vialidad las Torres núm. 605, Col. Sta. María de las Rosas, Toluca, Estado de México. En su composición se utilizaron las fuentes *Overlock* y *Roboto Serif*.

La edición estuvo a cargo de la Dirección de Bienes Públicos del Conocimiento de la Secretaría de Ciencia, mediante el Departamento de Libros Abiertos, y consta de 300 ejemplares.

María de los Ángeles García Moreno
Osvaldo Renato Millán Zea
Juan Manuel García Guerrero
Patricia Vega Villavicencio

Análisis e interpretación del sistema antiplagio
Corrección de estilo y ortotipográfica
Diseño de forros e interiores
Coordinación editorial

Por disposición del Reglamento de Acceso Abierto se publica la versión PDF de este libro en el Repositorio Institucional de la Universidad Autónoma del Estado de México.



Heber Sidney Quijano Hernández

es Doctor en Humanidades por la Universidad Autónoma del Estado de México (UAEMEX), donde es docente.

Obtuvo el Premio Internacional de Poesía Gilberto Owen Estrada, la Presea Metepec y la Presea Ignacio Manuel Altamirano (UAEMEX) al mérito académico.

Ha sido becario del Programa de Estímulo a la Creación y el Desarrollo Artísticos en dos ocasiones. Tiene 6 libros publicados de escritura creativa, 5 pliegos de poesía, así como capítulos de libro y artículos académicos. Ha sido columnista en periódicos locales, y locutor, productor y guionista en UniRadio 99.7 FM.

Se examina la violencia del crimen organizado sufrida por los migrantes que transitan por México hacia Estados Unidos, particularmente las variantes del narcotráfico, y las expresiones literarias que le han dado protagonismo al concepto de narcoliteratura de la migración. Lo anterior a partir del análisis de la novela *Las tierras arrasadas* de Emiliano Monge, la cual es tomada como el ejemplo sintomático de dicho fenómeno. El lector podrá observar que el crimen organizado y el narcotráfico se han convertido en una necromáquina de crisis para el Estado, al igual que advertirá el concepto de cuerpo nulo en la desaparición de cadáveres. Todo ello a partir de postulados teóricos de Giorgio Agamben, Rossana Reguillo y David Le Breton.



Corolario del Antropoceno

ANÁLISIS LITERARIO

Serie que explora, desde perspectivas científicas, las huellas del ser humano en la era del Antropoceno. Cada volumen de la categoría Análisis Literario ofrece una mirada crítica y reflexiva de la palabra que narra, interpreta y cuestiona nuestro impacto en el mundo.