



Perífrasis. Revista de Literatura, Teoría y Práctica

ISSN: 2145-8987

ISSN: 2145-9045

Universidad de los Andes

Yushimito del Valle, Carlos

Necropolítica y catábasis migratoria: una respuesta cosmopolita a los recorridos por el inframundo global en *Señales que precederán al fin del mundo* de Yuri Herrera

Perífrasis. Revista de Literatura, Teoría y Práctica, vol. 14, núm. 28, 2023, pp. 68-85

Universidad de los Andes

DOI: <https://doi.org/10.25025/perifrasis202314.28.04>

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=478174079005>

- ▶ [Cómo citar el artículo](#)
- ▶ [Número completo](#)
- ▶ [Más información del artículo](#)
- ▶ [Página de la revista en redalyc.org](#)



Sistema de Información Científica Redalyc

Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

# Necropolítica y catábasis migratoria: una respuesta cosmopolita a los recorridos por el inframundo global en *Señales que precederán al fin del mundo* de Yuri Herrera

*Necropolitics and Migratory Katabasis: A Cosmopolitan Response to Global Underworld Journeys in Signs Preceding the End of the World by Yuri Herrera*

Necropolítica e catábase migratória: uma resposta cosmopolita às viagens pelo submundo global em *Señales que precederán al fin del mundo* de Yuri Herrera

CARLOS YUSHIMITO DEL VALLE\*  
Universidad Adolfo Ibáñez, Chile

<http://dx.doi.org/10.25025/perifrasis202314.28.04>

Fecha de recepción: 10 de mayo de 2022

Fecha de aceptación: 10 de agosto de 2022

Fecha de modificación: 20 de septiembre de 2022

## RESUMEN

*Señales que precederán al fin del mundo* del escritor mexicano Yuri Herrera examina la emergencia de una subjetividad cosmopolita liberal a partir de la revisión de la *katabasis* náhuatl. Dicho mitologema le sirve para simbolizar la persistencia de violencias e inequidades coloniales ejercidas, como un *continuum* histórico, sobre el frágil cuerpo migrante. En este viaje por la necropolítica de las fronteras territoriales, culturales e identitarias, se destacará la importancia de la mediación intercultural como un mecanismo de reparación ético de rituales y memorias y, por ende, siguiendo en ello a Kwame A. Appiah, de las prácticas de escritura y lectura propias del escenario global.

PALABRAS CLAVE: Yuri Herrera, Kwame A. Appiah, catábasis, cosmopolitismo, des apropiación, identidad, migración, necropolítica

## ABSTRACT

*Signs Preceding the End of the World* by the Mexican writer Yuri Herrera examines the emergence of a liberal cosmopolitan subjectivity based on the revision of Nahuatl *katabasis*. Herrera uses this mythologem to symbolize the persistence of violence and colonial inequities exerted, as a historical *continuum*, on the fragile migrant body. In this journey through the necropolitics of territorial, cultural and identity borders, the importance

\* carlos.yushimito@uai.cl Doctor en Estudios Hispánicos, Brown University.

of intercultural mediation is highlighted as a mechanism of ethical repair of rituals and memories and, therefore, following Kwame A. Appiah, of practices of writing and reading of global stage.

KEY WORDS: Yuri Herrera, Kwame A. Appiah, katabasis, cosmopolitanism, disappropriation, identity, migration, necropolitics

### RESUMO

*Señales que precederán al fin del mundo* do escritor mexicano Yuri Herrera examina a emergência de uma subjetividade cosmopolita liberal a partir da revisão da katabasis náuatle. Essa mitologema serve para simbolizar a persistência das violências e das iniquidades coloniais exercidas, como um continuum histórico, sobre o frágil corpo migrante. Esta viagem pela necropolítica das fronteiras territoriais, culturais e identitárias destaca a importância da mediação intercultural como mecanismo de reparação ética de rituais e memórias e, portanto, seguindo Kwame A. Appiah, das práticas de escrita e leitura do cenário mundial.

PALAVRAS-CHAVE: Yuri Herrera, Kwame A. Appiah, catabase, cosmopolitismo, desapropriação, identidade, migração, necropolítica

En la segunda novela del escritor mexicano Yuri Herrera (Actopan, 1970), *Señales que precederán al fin del mundo* (2009), el lector se encuentra con el relato de un cruce físico o material de la frontera, un recorrido realista que lo inscribe, como tantos otros, en la frágil circulación del cuerpo migrante, representado por la actual narrativa del norte de México. Sin embargo, tras dicho relato figurativo es posible observar un sustrato metafórico que cuenta el viaje desde la tierra de los vivos al inframundo, suerte de doble mundo de la muerte, a la vez moral e identitario. Como se verá en las líneas que siguen, la adaptación del mitologema de la *katabasis* (De Souza) le permite examinar a Herrera el desarrollo de una subjetividad cosmopolita encarnada por Makina, la protagonista de la novela, cuyos atributos como mediadora cultural, incluso en condiciones históricas de violencia extrema (Mbembe), se presentan como un modelo alternativo de convivencia, diálogo y reparación en el marco de la globalización tardocapitalista. De este modo, al atravesar los estratos del ultraje y de la desigualdad coloniales en la obra, Herrera actualiza el modelo del “viaje heroico” clásico (Campbell) al representar la transformación individual de la heroína a partir de la voluntad de aceptación, aunque no sin cuestionamientos ni discrepancias, de múltiples influencias, sensibilidades e identificaciones interculturales que caracterizan la perspectiva del cosmopolitismo liberal (Appiah, *Cosmopolitanism*).

Habría que detenerse entonces, para empezar, en esa zona de ambigüedad donde el texto sitúa inicialmente al lector: “Estoy muerta, se dijo Makina” (11). Así, indeterminada entre el tono asertivo y el predictivo, la entrada al texto debe considerar la posibilidad disémica tanto del desplazamiento desde la supervivencia física —el viaje *real* hacia

el “submundo laboral” transfronterizo (Mora 57; Sánchez 112)—, cuanto de aquel otro realizado a través del fenómeno de la muerte que empuja a la dislocación de un plano de la realidad hacia otro más bien propio del mito o de la fantasía<sup>1</sup>. Para los críticos que con mayor rigor se han aproximado a esta última lectura (Navarro, Sánchez, Almond), la novela dialoga claramente con referentes prehispánicos náhuatl reconstruidos por la etnografía colonial, cuyas fuentes, principalmente recogidas en el *Códex Vaticanus 3738* y la *Historia general de las cosas de la Nueva España* de fray Bernardino de Sahagún, fueron más tarde “sistematizadas por la antropología y los estudios indigenistas en el siglo xx” (Navarro 98). Tanto a nivel estructural cuanto referencial, la novela de Herrera reproduciría entonces la peregrinación de Makina hacia el mundo subterráneo del Mictlán, el país o “reino de los muertos” de las culturas mexicas (Soustelle 141); un viaje dividido en nueve pruebas o niveles que corresponden en la novela a cada uno de los capítulos. Según observa Sánchez, “la concepción de la muerte en la cosmovisión náhuatl incide en la novela tanto en los nombres de los personajes como en la organización y concepción misma del relato” (109), siendo de especial relevancia la ubicación inframundana tradicional del Mictlán —bajo tierra y en el *norte*— para asociar, desde la perspectiva del texto, el viaje ctónico con la migración contemporánea hacia los Estados Unidos (Sánchez 109)<sup>2</sup>.

Que el autor quisiera alertar sobre esta referencialidad intertextualmente a sus narratarios —eligiendo, por ejemplo, el uso de nombres o títulos de capítulos fácilmente identificables— muestra una clara intención por “resemantizar” un material del pasado, sirviéndose “de dicho imaginario para dotarlo de nuevos sentidos desde coordenadas del presente” (Navarro 99). Como se observará en adelante, este acto de desapropiación y reescritura no solo se dispone con la finalidad de alcanzar un objetivo estético, sino también de problematizar elementos nacionales, particularmente, sus fuentes identitarias e históricas, a fin de poner en diálogo dicha memoria con el flujo de las sensibilidades contemporáneas. La práctica ética de su escritura configura, en definitiva, un espacio de encuentros y obligaciones que bien puede denominarse “cosmopolita”, en tanto resguarda una preocupación universal que respeta la legítima diferencia de los individuos

1. La muerte de Makina en el terremoto a inicios de la historia es sugerida por otras ambigüedades referidas a su cuerpo. Durante su reunión con el señor Dobleú, señala que “sentía la tierra hasta debajo de las uñas como si ella se hubiera ido por el hoyo” (12-13). Al momento de cruzar la frontera, recibe una herida de bala que la atraviesa (55). Sin embargo, apenas requiere de tratamiento médico (65).
2. Estos referentes cifrados incluyen al Señor Dobleú —que corresponde a Tláloc, dios de la fecundidad de la tierra y la lluvia; señor del agua y, por lo tanto, “Water” (oculto en el “W” pronunciado, no a la manera castellana “Doblevé”, sino a la manera inglesa “Dobleú”)—; al Señor Hache —Huitzilopochtli—; y al Señor Q —Quetzalcóalt—. El intermediario Chucho hace alusión a Itzcuintlán, el primer inframundo, llamado el “lugar de los perros” (Sánchez 111).

y de las culturas, y, en consecuencia, modela una subjetividad que se desarrolla en dicho horizonte social (Appiah, *Cosmopolitan Reading* XV). Inscrito en este último régimen de afiliaciones y prácticas de lectura, *Señales que precederán al fin del mundo* puede leerse, en consecuencia, como un documento que se concibe como un medio intersticial y dialógico entre culturas, abierto tanto a encuentros y reconocimientos a pesar de las diferencias culturales (Appiah, *Cosmopolitanism*), cuanto a las posibilidades de servir como un recurso de resistencia y reparación colectiva (Rivera Garza).

## 1. Memoria colonial y necropolítica migrante global

Para empezar, la posibilidad de una lectura asertiva de *Señales que precederán al fin del mundo* ya desestabiliza los códigos de una aproximación realista al texto, situándose en un lugar de enunciación específico de la tradición mexicana. No ha escapado a la crítica el cercano diálogo intertextual que establece Yuri Herrera con Juan Rulfo, en particular, con *Pedro Páramo*. Santiago Navarro ha recordado, por ejemplo, los estudios realizados por Martín Lienhard (“El sustrato arcaico”) y Anthony Stanton (“Estructuras antropológicas”) que relacionaron tempranamente la novela rulfiana con el viaje al Mictlán, cuya imagen correspondería al infierno de Comala (100). Para Francisco Estrada, la tras-humancia de Makina no sería otra que la del propio Juan Preciado, fantasmáticamente extraviado en la temática del alma en pena (294). La reescritura de dicho motivo que, por consiguiente, ya se encuentra “rearticulado como material literario en la tradición” (205) es, de acuerdo con Mauricio Zabalgoitia, consecuencia directa de un encuentro de temporalidades: lo mítico y ancestral en tensión con lo moderno, en ese choque que para Antonio Cornejo Polar definía la totalidad contradictoria de Latinoamérica. Herencia directa de Rulfo, concluye Zabalgoitia, “lo ritual adherido a la muerte —y su posibilidad fantasmagórica— vuelve a ser una instancia para nombrar la fractura”, puesto que es, por sí misma, ya un signo de las dislocaciones de una “realidad fronteriza” (205).

Testimonio de dicha condición liminar, la migración de Makina no será, sin embargo, el producto de un impulso individual, ni apunta nunca a ser definitivo, según se subraya constantemente en el texto: “Ella se iba para nomás volver” (57). A diferencia de la experiencia del hermano extraviado, cuya partida bien puede describirse a partir de los patrones *push-pull* de E. G. Ravenstein, inscritos en el modelo de la típica migración económica (King 12-13); la de Makina “nace de un consenso familiar y requiere de la activación de una serie de relaciones de toda la comunidad” (Sánchez 110). Estas, a decir de Zabalgoitia, insisten “en recuperar una dimensión ritual, al dar cuenta de la intrincada serie de ritos que nutren a los territorios fronterizos y su sistema (propio) de

etnias y castas” (204). La frontera, por lo tanto, atravesada gracias a los vínculos y a los rituales comunales, parecería abrir un horizonte distinto, un mundo-otro, organizado por lo que Mircea Eliade definió como un “tiempo sagrado” afectado por lo reversible y lo recuperable (53). En dicho universo *cíclico* —como se verá profanado al sustituir su naturaleza regenerativa por la *circulación* económica—, los migrantes trasmutan en espectros “mudos e invisibles” (Moreno 116), atrapados en adelante en un ahora continuo en donde se acaba diluyendo su subjetividad y, con ella, sus ataduras colectivas.

El encuentro de Makina con el hombre viejo que la ayudará a llegar hasta el señor P, el último de los caciques del narco (67), es significativo al respecto, pues al ser interrogado por el tiempo que lleva en territorio estadounidense afirma estar “de paso” casi “cincuenta años” (66). Esta paradoja resonará inevitablemente en las palabras que formulará más tarde su hermano: “Creo que eso le pasa a todos los que vienen, siguió, Ya se nos olvidó a qué veníamos, pero se nos quedó el reflejo de actuar como si estuviéramos ocultando un propósito” (103). Dicho “reflejo”, que remite claramente a los “ecos” de los personajes rulfianos, sintomatiza el estado límbico que delinea la condición fantasmal del migrante, incapacitado para construir una narrativa histórica. El camarada del hermano con quien Makina se entrevista pareciera revelar dicha atemporalidad al decir: “Es un paisano, dijo él, Se enroló igual que yo, pero él no habla todavía su lengua ... Habla todo el día en pasado, todo un día en presente, todo un día en futuro, para aprenderse los verbos. Hoy tocó futuro”. (103) La fractura del lenguaje y del tiempo cultural revelan que la dislocación fronteriza que sufren los migrantes ocurre también en un orden epistemológico. Todo, en suma, acaba refiriendo a una fantasmagoría política, condición en la que los individuos, al ser emplazados fuera de su localidad, han sido deshistorizados y, por lo tanto, también despolitizados.

En pleno momento de apogeo neoliberal, la formalización de esta pérdida —tanto de historia como de derechos— para Zygmund Bauman puede explicarse como resultado del advenimiento de una sociedad “líquida”, siempre en ansiosa transformación y casi inmediatamente sometida a su propia obsolescencia (15-17). Que Makina describa, durante su inspección del espacio estadounidense, una sociedad “melancólica” detenida por sus hábitos de consumo y sus inseguridades materiales, solo parece reforzar la idea de que esta posible muerte simbólica —que sobreviene, a su vez, como un “final de la historia” en el inframundo norteamericano (Fukuyama 1992)— es también producto de un sistema que, por un lado, condena a los migrantes a una vida de legalidad clandestina o subterránea, y por otro, a una subjetividad vaciada de lazos comunitarios, rituales y propósitos, según corrobora el hermano de esta: “De súbito tenía *dinero* y un nombre

nuevo, pero no tenía idea de qué hacer, hacia dónde ir, cuál se supone que era el rumbo de la persona con ese nombre” (103, mi énfasis).

La posibilidad de que los migrantes se transformen en “fantasmas vivos” (Moreno 116) o “muertos-vivientes” (Mbembe 75) no solo lo intuye Makina al aludir a otros “trans-terrados” retornantes: “Cuando volvió todo seguía igual pero ya todo era otra cosa, o todo era semejante pero no era igual: su madre ya no era su madre, sus hermanos ya no eran sus hermanos, eran gente de nombres difíciles y gestos improbables, como si los hubieran copiado de un original que ya no existía” (21). También lo termina comprobando al enfrentarse a su propio hermano al final de la travesía: “Se inclinó hacia ella, y mientras le daba un abrazo dijo Dale un beso a la Cora. Lo dijo del mismo modo en que le dio el abrazo, como si no fuera su hermana a quien abrazaba, como si no fuera su madre a quien mandaba besar, sino como una fórmula educada” (104). El desapego radical demostrado por este último no solo es, tal como sostiene Estrada, un signo de “borradura” del pasado, un gesto inherente a los procesos de la asimilación cultural (291), sino más bien uno próximo al estado de alienación que sufre ante la inefable experiencia de la guerra (Navarro 114). El “inframundo” de la migración ilegal, por el paréntesis que abre entre el reconocimiento de la vida y el orden jurídico, materializaría así un estado de excepción semejante al que Achille Mbembe ha identificado en las plantaciones esclavistas de África: “En el contexto de la plantación, la humanidad del esclavo aparece como la sombra personificada. La condición del esclavo es, por tanto, el resultado de una triple pérdida: pérdida de un “hogar”, pérdida de los derechos sobre su cuerpo y pérdida de su estatus político. Esta triple pérdida equivale a una dominación absoluta, a una alienación desde el nacimiento y a una muerte social (que es una expulsión fuera de la humanidad)” (31-32). Además, que esta corroboración ocurra en el capítulo séptimo, titulado “El lugar donde son comidos los corazones de la gente” (93-104), y que la escena, en sustitución del mítico Teyollocualóyan, se ubique en una base militar estadounidense, abre una interesante posibilidad de lectura que, sin duda, debe resemantizar el referente cultural original a partir de otras formas administrativas —no ya rituales— de una contemporánea “economía de la muerte”. De acuerdo con Mbembe, el sistema tardocapitalista se rige en la actualidad por una nueva forma de soberanía definida por el derecho a matar, un marco en el que “la política hace hoy del asesinato de su enemigo su objetivo primero y absoluto, con el pretexto de la guerra, de la resistencia o de la lucha contra el terror” (20-21). Si este viejo derecho soberano se restringía antes a espacios nacionales, a territorios coloniales o a ciertos estados de excepción, hoy en día la necropolítica amplía su poder estatal a partir de fuerzas transnacionales que deciden quién vive y quién muere, atendiendo a criterios estrictamente económicos.

Introducido por Mbembe, este concepto de necropolítica suma un componente más a la noción de biopolítica propuesta por Michel Foucault, que suponía el control y la administración de la vida como un poder —un aparato de gubernamentalidad más— asumido por el Estado en el siglo XIX. “En la formulación de Foucault, el biopoder parece funcionar segregando a las personas que deben morir de aquellas que deben vivir. Dado que opera sobre la base de una división entre los vivos y los muertos, este poder se define en relación al campo biológico, del cual toma el control y en el cual se inscribe” (Mbembe 21-22). De allí que esta discriminación sea esencialmente racista. La necropolítica de la era de la globalización se funda, por lo tanto, sobre actos bélicos nómádicos que no buscan ampliar ni anexar territorios ni someter a poblaciones, sino tan solo consolidar recursos estratégicos y obtener utilidades inmediatas a cualquier precio, haciendo así de la violencia no tanto un medio cuanto un fin por sí mismo (53-56).

La muerte “administrativa” del hermano, asimilado ahora como elemento del ejército estadounidense, no puede dejar de leerse como un sacrificio vaciado de ritualidad. Ubicado en ese más allá límbico, entre la vida y la muerte, al reemplazar al ciudadano estadounidense cuyo nombre en adelante poseerá (98-99) deviene en lo que Giorgio Agamben definió como un *homo sacer*: el sujeto ilegal, excluido de derechos y, por lo tanto, desechable —sacrificable— para el Estado (188). La legitimidad de este último, aparato policial de control y vigilancia, no solo estará representada en la novela por la familia que contrata al migrante, sino también por el ejército que luego lo enviará a la guerra. Su incorporación al aparato transnacional que disemina la política de la guerra y la muerte en el nuevo *locus* postcolonial estadounidense (“iban a mandarlo a combatir del otro lado del mundo”, 98) se produce simbólicamente como una canibalización cultural y, al mismo tiempo, como una alienación que Mbembe ha descrito a partir de la noción del “devenir-objeto” (24): la cosificación que sufren los sujetos que, integrados a la lógica de la necropolítica, se constituyen en una nueva forma de mercancía, “una simple herramienta e instrumento de producción” (34). Tal como se observa en el texto, Makina metaforiza la decepción que sufre al ver el proceso de desafiliación de su hermano a través de la imagen del sacrificio: “Fue como si le arrancara el corazón, como si se lo extirpara limpiamente y lo pusiera en una bolsa de plástico y lo guardara en el refrigerador para comérselo después” (104). El sacrificio se vacía igualmente de su significado ritual, pues el corazón se conserva ahora en una bolsa refrigerada como si fuera un producto más de consumo. Habría que recordar que una lectura desritualizada del sacrificio dio lugar a las narrativas sobre el canibalismo, lo que contribuyó, tempranamente, a la construcción de la alteridad americana (Jáuregui).

A pesar de discursos como los de Hardt y Negri que plantean que en la actual fase del neoliberalismo se asiste a una nueva etapa de soberanía global sostenida por la

descentralización del poder, lo cierto es que los Estados Unidos continúan ejerciendo un papel activo tanto como poder central como descentralizado gracias a diversos regímenes, tecnologías y aparatos de gubernamentalidad, entre los cuales hay que contar su “geopoder” como supraestado militar capaz de intervenir sobre soberanías internacionales: “The United States remained a *hegemon* and its source of power was its ability to generate forms of regulation across particular connectivities that emerged as independent as well as to recuperate the historicized inequalities generated by earlier phases of imperialism” (Grewal 21). Que un relato sobre los cruces migratorios termine criticando un sistema bélico que se ha acentuado en los últimos años con su expansión de mercados y consolidación de recursos estratégicos, no solo parece tener como finalidad historizar un antiguo relato hemisférico, sino también actualizarlo, poniendo en diálogo dos procesos globalizadores —el de 1492 y el posterior a 1989— a través de narrativas que apuntan al trauma de la inequidad del choque cultural y las consiguientes asociaciones con discursos apocalípticos.

Obsérvese que la actitud crítica de la novela con respecto a la memoria colonial prehispánica se puede notar claramente al inicio, cuando la ciudad de la que parte Makina es descrita como una suerte de espacio catastrófico. Se trata, a todas luces, de una zona desventrada por la práctica minera que, literalmente, se alimenta de los hombres, y cuyo terremoto no solo es signo de la precariedad del suelo —de la tierra, es decir, de la nación—, sino también de las prácticas asociadas con el mal gobierno que se “traga” a sus habitantes y sus hogares: “La Ciudadcita estaba cosida a tiros y túneles horadados por cinco siglos de voracidad platera y a veces algún infeliz descubría por las malas o a lo pendejo que habían sido cubiertos” (12)<sup>3</sup>. El breve fragmento parece anunciar las condiciones materiales y espirituales que se constituirán en móviles para la migración, ese *des/tiempo* anticipado aquí por el terremoto, la “locura telúrica” (11). La simbolización de este último que empieza rompiendo todo lazo de afiliación —la escuela, la cancha de fútbol— y de filiación —los hogares—, acabará reafirmando precisamente donde la historia empieza su relato: sobre ese inframundo norteño en el que se desarraiga a las personas, bien por acción de la violencia que destruye los vínculos, el afecto y la seguridad locales, bien por la ausencia de un Gobierno que apenas puede entretenerse como tal en los residuos de la economía extractiva que pauperiza a los individuos, signo radical de la vieja historia colonial de la zona.

3. Aunque innombrada, es posible inferir que la Ciudadcita corresponde a una ciudad de Hidalgo, estado donde nació el autor y a la cual caracteriza un largo historial de prácticas extractivas. Herrera le ha dedicado un texto de no ficción, *El incendio de la mina El Bordo* (2018). Por razones igualmente biográficas puede suponerse que se trata, además, de la ciudad de Pachuca, capital del estado fundada a partir de la industria minera de sus cercanías.

## 2. Narcotráfico, neoliberalismo y apocalipsis colectivo

Cierto consenso entre los analistas señala que el auge de la criminalidad asociada con el narcotráfico está paradójicamente relacionado con el modelo político y económico implementado por el Gobierno mexicano desde 1994, fecha de la firma del Tratado de Libre Comercio de América del Norte (TLCAN) (García Canclini, Solís, Medina). De acuerdo con el economista Salvador Medina, aunque desde mediados de la década de 1990 la integración comercial y la atracción de inversión extranjera crecieron sostenidamente en México, dichos avances no se han visto reflejados en el aumento del PIB nacional ni en el alivio consiguiente de sus altas tasas de desempleo. A diferencia del Estado mexicano, las organizaciones del narcotráfico han sabido adaptarse, por el contrario, con éxito a dichas pautas del modelo neoliberal, funcionando, desde la ilegalidad, como empresas capitalistas dedicadas a la exportación de mercancía hacia los Estados Unidos, al tiempo que han conseguido consolidar un modelo administrativo propio gracias a la corrupción gubernamental y a la autonomía militar que garantiza su producción y distribución (Medina).

Frente a un Estado considerado ineficiente para gestionar el bienestar ciudadano, y su consiguiente descrédito institucional, el narcotráfico ha conseguido sustituir progresivamente muchas de sus funciones: aprovechándose de la precarización laboral, ocupándose de ciertos gastos sociales, recolectando “impuestos” (o cuotas de extorsión) o generando empleos (Solís, Medina). No es de sorprender, por eso mismo, que pueda considerarse en la actualidad al narcotráfico, según lo hace José Luis Solís, como un “estado capitalista periférico” paralelo al oficial, pero con una organización política y tecnocrática neoliberal propia que, gracias a la corrupción, posee una fuerte presencia representativa en los distintos gobiernos locales (8-9). Al déficit de legitimidad institucional que hace que el ciudadano promedio no se identifique con el Estado, deben añadirse los efectos que produce la cesión de soberanía ante los poderes que desterritorializan los Estados-Nación a partir de una movilidad financiera e informativa facilitada por los flujos globales (Appadurai 6-7; 36-37). Constituido así en un aparato funcional del sistema neoliberal, el narcotráfico contribuye a la economía formal de México y también a diseminar el propio modelo de control necropolítico, regulando, transnacionalmente, a su población, sobre todo a través de los canales abiertos por la migración ilegal fronteriza que convierte a los sujetos migrantes en mercancía (Medina). *Señales que precederán al fin del mundo* relata una alegoría de la globalización, de su trauma y de su recorrido: no solo a través de la muerte como signo o metáfora, sino también a través de la economía de la muerte y de las políticas que la sostienen.

El cuerpo de Makina —como antes el de su hermano— es ahora administrado por el narco, el cual fetichiza su capacidad mediadora, empáticamente natural en ella. El pueblo hidalguense —previsiblemente indígena y pobre— del que parte la protagonista, apenas posee una centralita telefónica, la única “en kilómetros y kilómetros a la redonda” (19), que solo ella —competente en tres lenguas: la indígena, la latina y el gabacho (inglés)—, puede operar. Es ella con su competencia lingüística (27-28), su sensibilidad conciliadora (88-89) y su saber local (48), quien se constituye en una suerte de agente “respetada” (19), es decir, autoridad en un territorio a todas luces ausente de Estado. Al quedar transformada en adelante en una simple intermediaria del tráfico comercial más notoriamente neoliberal en el presente, ella misma será un ejemplo de la ruptura de la comunicación en los cuerpos migrantes ahora convertidos en mercancía sin valor y, en consecuencia, obsoletos y desechables.

Habituada a las negociaciones y pactos, así como a la dimensión ritual de estos últimos (Zabalgoitia 204), Makina negocia por igual con dicho sistema del tráfico de bienes y sujetos, y con esa otra red de reciprocidad comunal que, a través de su herencia organizativa indígena y los afectos solidarios del destierro —a través de lo que Grewal ha llamado “economic mediation” (6)— acaba por constituir una forma paralela de hospitalidad étnica que le permite, ya no solo cruzar, sino orientarse del otro lado del “límite de la tierra” (36). Sin embargo, al sustituir al Estado, el poder del narcotráfico organiza y autoriza para ella su circulación transnacional, proporcionándole, incluso, una nueva identidad al final de su viaje: “Makina tomó el legajo y miró su contenido. Ahí estaba ella, con otro nombre y otra ciudad de nacimiento. Su foto, nuevos números, nuevo oficio, nuevo hogar. Me han desollado, musitó” (118-119). El *desollamiento* que refiere por igual al sacrificio y al descarnamiento —es decir, a la entrada definitiva a la tierra de los muertos—, no hace más que subrayar la vulnerabilidad del migrante que circula, fantasmalmente entre dos estados de excepción: el determinado por el narco en México y el que, en el subsuelo civil de la marginalidad estadounidense, se abre para los sujetos vaciados de derechos y por igual piezas sustituibles del progreso. Nada más atravesar la frontera, por ejemplo, Makina interpreta mal un signo que abre para ella ese nuevo territorio inframundano: “Luego vio a lo lejos un árbol y debajo del árbol a una mujer embarazada... Y pensó que ese era buen augurio si alguno: un país donde una que anda de cría camina por el desierto y se echa a dejar que esta le crezca sin ocuparse de nada más” (47). El tono bíblico del pasaje asocia en un primer momento la entrada al espacio nuevo con el nacimiento y la maternidad, para dar a continuación, no obstante, una visión contraria. No se trata de una mujer gestante, tal como descubre al aproximarse, sino de un cuerpo corrupto por la muerte: “Era un pobre infeliz hinchado de putrefacción al

que los zopilotes ya le habían comido los ojos y la lengua”. (48). La imagen apocalíptica subraya la pérdida de sentido, a la vez el testimonio (los ojos) y la comunicación (la lengua) extraídos del cuerpo.

En ello, en su poder para disponer de la vida y gestionar la muerte, el narcotráfico no se diferencia de la fuerza militar estadounidense, según se puede comprobar al observar la trayectoria paralela del hermano convertido, asimismo, en una “carnada” funcional para la necropolítica de la guerra y sus intereses mercantiles. Que el recorrido migrante, de sur a norte, se traduzca ahora en un viaje desde la vida a la muerte, reivindica una perspectiva histórica de viejas cicatrices coloniales, pero también un lugar de memoria desde el cual empezar a pensar el futuro. Según observa Zabalgoitia, esta novela parece replantear “la idea de que el problema, desde el que emerge toda violencia, es siempre de modo, de ritualidad”. De allí que “el sustrato mítico-popular que estos sujetos migrantes resignifican con mayor fuerza [sea] la muerte” (204). Condición afásica, de abolición o invisibilidad, también la muerte puede recuperar su fuerza ritual para poder narrar, desde ella, su hasta entonces silenciado ímpetu regenerativo.

### 3. “Una es la puerta”: una lectura cosmopolita de la frontera

Una de las responsabilidades éticas que asume el texto de Yuri Herrera consiste en narrar, desde un marco semejante de barbarie, la violencia y la muerte; es decir, examinando también la cultura —la escritura que la enuncia— como un testimonio del horror contra las víctimas y, al mismo tiempo, como una posible reparación de sus voces abandonadas al margen de la historia (Benjamin 256). A través de Makina, *Señales que precederán al fin del mundo* admite su responsabilidad como intermediario de ese “eco del horror” sin el cual, según Adorno, no podía dejar de entenderse la obligación del arte después de Auschwitz (54). ¿Cómo seguir narrando el archivo tanático, en efecto, después de la muerte? O para utilizar las palabras de la escritora mexicana Cristina Rivera Garza: “¿Cuáles son los diálogos estéticos y éticos a los que nos avienta el hecho de escribir, literalmente, rodeados de muertos?” (19). Al asumir un papel de mediadora, Makina pasa a significar no solo al sujeto que transita y, por lo tanto, atestigua el trauma de la dislocación geográfica e identitaria, sino también el ámbito —cultural y afectivo— que se traspassa. Antes de partir, ella misma lo habrá formulado de la siguiente manera: “Una es la puerta, no la que cruza la puerta” (19). En otras palabras, siendo a la vez el fantasma y la fantasmagoría, el testigo y también el testimonio. Es en la frontera misma, puerta de comunicación, donde se pueden perder, encontrar o recuperar múltiples temporalidades históricas; el “tiempo-ahora” que, para Walter Benjamin, permitía una entrada

epistemológica a la espectralidad de la historia, ahora alejada del tiempo lineal, “homogéneo y vacío” de la modernidad (315).

Si se admite una lectura de Makina no como el sujeto que “cruza la puerta” sino como la “puerta” misma, debe considerarse entonces su personificación como un símbolo del choque dicotómico que dio lugar a América Latina desde el momento inicial del encuentro; por igual, atendiendo a su tensión oximorónica y a su inevitable sincretismo. De allí que el relato de su viaje revele, sobre todo, cómo la muerte va perdiendo su condición ritual, acaso la más significativa de las señales que anunciarán el fin simbólico del mundo; el final de una manera de estar y de pertenecer en él a través de saberes, arraigos y ceremonias que se destruyen para dar paso a la incertidumbre de transitar (vivir) en una “franja difusa” que separa “lo que desaparece y lo que no ha nacido” (13). Ante los ojos de los lectores, puestos a manera de testigos, la novela muestra ese momento de crisis en el que colapsarán, de forma radical, dos modos conflictivos de entender la catástrofe.

Por un lado, para las prácticas necropolíticas del sistema neoliberal y su flujo transnacional contemporáneo, lo terminal será siempre un hecho definitivo, limítrofe con lo “consumido”; la extenuación de los recursos en un mundo altamente sobrexplotado. Al igual que al inicio de la novela, el fin de esta historia económica encarará a los sujetos con un espacio “vaciado de tierra” por la maquinaria extractiva de la modernidad: “Y cuando llegó y divisó lo que buscaba aquello era una pura oquedad. Pero todavía había máquinas trabajando. Fue lo primero que vio cuando le señalaron el sitio: excavadoras hurgando el suelo obstinadamente como si tuviesen que vaciar la tierra con urgencia”. (78) Por el contrario, el del tiempo indígena náhuatl –que permanece, durante toda la novela, latente como un sustrato–, es cíclico, regenerativo, y por consiguiente su catástrofe es tan solo una señal de los cambios que acarrear las sucesivas e ineludibles edades del mundo (Paz 130). Así, frente al mundo impío y cruel que ha “sacrificado” sin ritual alguno al hermano transmutándolo apenas en un objeto utilitario que mantendrá en funcionamiento el aparato necropolítico (Navarro 114), el sacrificio final de Makina parece recuperar un sentido ceremonial que involucra tanto el aprendizaje individual del cruce –una herida o cicatriz sobre el cuerpo propio–, cuanto el saber colectivo que ella misma encarna como presente y memoria de su localidad. Por ello, en la conclusión de su historia-viaje, el espacio/condición que Makina alcanza ya no será el de la “pura oquedad” que moviliza el deseo económico y material fraterno, sino, por el contrario, una etapa subsiguiente: “Evocó a su gente como a los contornos de un paisaje amable que se difumina, el Pueblo, la Ciudadcita, el Gran Chilango, aquellos colores, y entendió que lo que le sucedía *no era un cataclismo*; lo comprendió con todo el *cuerpo* y con toda su *memoria*” (119, mi énfasis). Que esa muerte es apenas una transformación, no

una circunstancia definitiva, lo ha ido anunciando también el texto como un contrapunto entre las dos representaciones de las experiencias migrantes.

Por consiguiente, a diferencia de su hermano, la adquirida condición espectral de Makina le permite salir de la “duración temporal ‘ordinaria’ para reintegrar[se] [a]l tiempo mítico reactualizado por el ritual mismo” (Eliade 53), es decir, ingresando, a continuación, a un “tiempo sagrado”. Gracias a este ritual de memoria —que transforma ahora su voz en una interpelación—, tanto las víctimas de la historia colonial como las del presente consiguen enunciarse a través del ejercicio de lo que Jacques Derrida denominó *fantología* [hauntologie]: una ontología de lo fantasmal que acepta el “asedio” del pasado: un espectro con el que hay que aprender a convivir, escuchándolo y cediendo “a su voz” (Derrida 12-13). No otra es la voz que habla a través de Makina, ese plural espectral conjurado, cuando a poco de dejar la base militar, esta última es detenida y sometida por la autoridad migratoria:

Nosotros somos los culpables de esta destrucción, los que no hablamos su lengua ni sabemos estar en silencio. Los que no llegamos en barco, los que ensuciamos de polvo sus portales, los que rompemos sus alambradas. Los que venimos a quitarles el trabajo, los que aspiramos a limpiar su mierda, los que anhelamos trabajar a deshoras. Los que llenamos de olor a comida sus calles limpias, los que les trajimos violencia que no conocían, los que transportamos sus remedios, los que merecemos ser amarrados del cuello y de los pies; nosotros, a los que no nos importa morir por ustedes, ¿cómo podía ser de otro modo? Los que quién sabe qué aguardamos. Nosotros los oscuros, los chaparros, los grasientos, los mustios, los obesos, los anémicos. Nosotros, los bárbaros. (109-110)

Esta función poscolonial del texto hace que *Señales que precederán al fin del mundo* pueda describirse como una *necroescritura*, noción introducida por Cristina Rivera Garza para referir, por un lado, las condiciones de precariedad que acaban imponiéndose en un contexto de violencia; y, por otro, para repensar el acto de la escritura, a la vez un ejercicio ético y una práctica estética (19-20). La escritura, en consecuencia, no solo está llamada a relatar la muerte haciendo de esta un tropo literario, sino también a desafiarla formalmente al sustituir la voz autoritaria —orgánica— del “cuerpo textual”, apelando, por el contrario, a una voz residual, a los “ecos” y “murmillos” que Juan Rulfo incorporó en la tradición mexicana (17). En un contexto necropolítico semejante al presente, los escritores ya no “dan a luz” textos —según la vieja metáfora del optimismo moderno—, sino que pasan a establecer, con dichos “cadáveres textuales”, una nueva relación semejante a la de los “forenses” que “los leen con cuidado, los interrogan, los

excavan o los exhuman a través del reciclaje o la copia, los preparan y los recontextualizan, los detectan si han sido dados de alta como desaparecidos” (Rivera Garza 39). Por ello, a través de la voz de Makina, la novela se conduce por un espacio necropolítico en el que la muerte, al recontextualizar una alegoría indígena, convoca a sus víctimas y las reintegra al presente gracias a un nuevo ritual de memoria y reescritura. La resemantización del mito náhuatl, convertido ahora en el mito del migrante contemporáneo, devendría así en una “desapropiación”, puesto que el texto narrativo se torna un palimpsesto a través del cual pasado y presente establecen una relación dialógica, generando un nuevo sentido de comunalidad (Rivera Garza 267). La escritura recupera así su sentido ritual y, a través de la superposición temporal, contribuye a generar la ambigüedad interpretativa a la que se enfrenta al lector y lo desafía.

Aunque el silencio al final de la historia (119) se levante como un muro interpretativo para el lector, es posible inferir que la “muerte” de Makina no será una condición definitiva, sino tan solo una transición que la llevará hacia una sensibilidad distinta, en consecuencia, transformando en adelante su subjetividad. Por su inclinación a pensar el mundo propio y el extraterritorial como un espacio continuo; por su apertura para entender y negociar la diferencia; por su prioridad al momento de reactivar y proponer problemáticas de índole ético, y por su naturaleza inherentemente mediadora, es posible calificar dicha sensibilidad como “cosmopolita” (Appiah *Cosmopolitanism*). En un marco de circulación de narrativas globales, se abre así la posibilidad de que un relato local, con sus propios códigos y singularidades lingüísticas, con sus exigencias que tal vez exceden, naturalmente, las posibilidades de su traducción, pueda diseminarse, resemantizarse y generar, a su vez, un tipo específico de lector y de lectura que lo reinscriba en un nuevo orden mundializado. Después de todo, su naturaleza dialógica determina una recepción específica y, sobre todo, un “modo de lectura” igualmente cosmopolita (Appiah, *Cosmopolitan Reading* 211). En primer lugar, debido a que, en su nivel formal más básico, el texto conserva cierta autonomía y complejidad expresiva sin apelar a glosarios que lo expliquen; porque no cede propiamente a un modelo literario occidental —el *bildungsroman* de Makina, en efecto, transgredirá muchas de las convenciones elementales de dicho patrón novelístico—, y finalmente, porque exige del lector transnacionalizado una aproximación moral a un tema y a una realidad que no le son familiares (Appiah, *Cosmopolitan Reading* 212-214). Aunque la violencia del narcotráfico, la guerra y la migración no le son ajenas a las agendas políticas del mundo desarrollado, una lectura cosmopolita le ofrece a sus lectores, por el involucramiento lingüístico, cultural y afectivo que demanda, una nueva perspectiva a dichas problemáticas. De alcanzar este último objetivo, es decir, entregar su mensaje —tal como Makina,

al cruzar la frontera—, el texto consumaría su misión mediando entre valores y conocimientos distintos, y a través de su propio poder para circular y reescribirse, permitiría un aprendizaje mutuo y una saludable influencia.

La historia narrada por el propio hermano concluye la trashumancia de Makina por la nueva geografía, ya no física sino cultural del territorio extranjero. La nieve ha sustituido antes al desierto (61), y las ciudades, con sus equívocos rituales de consumo y paranoia tardocapitalista, los del ámbito de reciprocidad y comunalidad de su aldea. Pero la verdadera “fascinación”, que no se ha permitido sentir en el Gran Chilango —la capital mexicana, se entiende—, es inevitable que ocurra en los Estados Unidos, cuya sociedad, involuntariamente, Makina observa y aprende a conocer durante su solitaria y penosa errancia extraterritorial. La transformación que esto produce implica desde luego no solo el recorrido etnológico —y con ello su evaluación praxiológica y epistemológica— de la nueva cultura, sino también la proximidad afectiva (axiológica) de la nueva realidad social. Este proceso involucra lo que Todorov, al pensar el encuentro europeo con los habitantes y epistemes del Nuevo Mundo, organizó a partir de la tríada amar-conquistar-conocer y sus complejas variaciones e intercambios durante el periodo de conquista y colonización americana (1987).

La *katabasis*, convertida en una experiencia radical de aprendizaje (De Souza, Campbell), es inevitablemente también una transformación interior. No puede pasarse por alto que la idea del viaje como un recorrido que afecta al cuerpo migrante y a su identidad ha sido afirmada claramente por el propio autor: “Es la historia de alguien que está reconstruyendo su identidad, renombrándose a sí misma pero no tanto en función de renunciar a un nombre por otro o a una identidad por otra, sino es la comprensión de que en ese viaje, en esa transición, está su nuevo nombre, de que ahí está su nueva identidad” (Aguilar 2009). Y será precisamente a través de detalles acumulados de forma imperceptible, pero gradual, que la novela mostrará al lector la conversión de Makina en una migrante: un proceso que es económico y político, pero que, desde la perspectiva de Herrera, parece ser fundamentalmente afectivo. Si para el hermano este aprendizaje se produce a través de la supervivencia en la guerra —ese otro ritual de deudas y culpas nacionales que es todavía para este un horizonte por descubrir: “Debe de haber algo por lo que pelean tanto” (103)—, para Makina, en cambio, la asimilación ocurrirá en otro nivel de la experiencia, a través de múltiples procesos transculturales. Después de todo, la tarea de mediación que ha ejercido siempre, su sensibilidad para percibir la “fermentación” del paisaje, la hacen capaz de entender y de identificarse con quienes se encuentra en el camino.

Durante su deambular, sus aprendizajes sobrevienen, en efecto, como señales que anuncian el final de un mundo íntimo y comunitario que simbólicamente se “destruirá”

al entrar en contacto con otros valores y códigos. Estos serán, desde luego, positivos, según se ve en su encuentro con el hombre negro (85-87)<sup>4</sup>, con la pareja gay (90), con los migrantes convertidos en activos sujetos económicos (63) o con el lenguaje, esa “lengua intermedia” (73) que sintetiza, al igual que ella, las tensiones de los encuentros culturales. Se está, por ello, ante un aprendizaje que incorporará a la protagonista en la agenda del liberalismo cosmopolita, haciendo que trascienda la mera etnografía del encuentro, para permitirle conocer y “amar” a través de la valoración, no exenta de fricción, de las diferencias y las semejanzas propias de los cruces e hibridaciones culturales. La transformación identitaria de Makina descrita en la novela apunta a lo que, siguiendo en ello a Kwame Appiah (*Cosmopolitanism* 111), puede definirse a partir de la constitución de un sujeto cosmopolita, capaz de reconocer y respetar la diferencia cultural, de mediar sin imponer valores, y de apreciar, por lo tanto, la “contaminación” de los encuentros, incluso cuando, como en esta fábula, provienen de la violencia misma del desarraigo.

## Bibliografía

- Adorno, Theodor, “Les fameuses années vingt”. *Modèles critiques*, Payot, 2003, pp. 51-59.
- Agamben, Giorgio, *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo*. Traducido por Antonio Cuspina, Pre-textos, 2014.
- Aguilar, Janet. “Yuri Herrera indaga la migración y el lenguaje en su nueva novela”. *El Universal*, diciembre 6 de 2009, <https://archivo.eluniversal.com.mx/cultura/61594.html>.
- Almond, Ian. *World Literature Decentered: Beyond the “West” through Turkey, Mexico and Bengal*. Routledge, 2022.
- Amadas, Mario y Marc García. “Yuri Herrera. El discurso del arte siempre desbordará el discurso pragmático del poder”. *Quimera*, núm. 315, 2010, pp. 37-39.
- Appadurai, Arjun. *Fear of Small Numbers. An Essay on the Geography of Anger*. Duke University Press, 2006.
- Appiah, Kwame. “Cosmopolitan Reading”. *Cosmopolitan Geographies. New Locations in Literature and Culture*, editado por Vinay Dharwadker, Routledge, 2001, pp. 197-227.

4. Es interesante lo programático que resulta este pasaje: “Nunca en su vida había visto tantos negros de cerca y de súbito parecían ser la clave de su búsqueda” (85). Si se considera el historial de racismo contra la comunidad afroamericana estadounidense, dicha “clave de la búsqueda” adquiere un claro sentido poscolonial. En la identificación afectiva con él se expresa así una alianza interétnica o subalterna: “Por primera vez desde que cruzó se sentía bienvenida” (86).

- Appiah, Kwame. *Cosmopolitanism. Ethics in a World of Strangers*. Norton, 2006.
- Bauman, Zygmunt. *Modernidad líquida*. Traducido por Mirta Rosenberg, FCE, 2013.
- Benjamin, Walter. *Illuminations: Essays and Reflections*. Schocken Books, 1968.
- Campbell, Joseph. *The Hero with a Thousand Faces*. New World Library, 2008.
- Cornejo Polar, Antonio. *Escribir en el aire. Ensayo sobre la heterogeneidad socio-cultural en las literaturas andinas*. Horizonte, 1994.
- De Souza, Eudoro. *Catabases. Estudos Sobre Viagens aos Infernos na Antiguidade*. Annablume, 2013.
- Derrida, Jacques. *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*. Traducido por José Miguel Alarcón, Trotta, 1998.
- Donoso, Pedro. "Homero vuelve a México". *Revista de libros de la Fundación Caja Madrid*, núm. 144, 2008, pp. 49-50.
- Eliade, Mircea. *Lo sagrado y lo profano*. Trad. Luis Gil Fernández. Paidós, 2021.
- Estrada, Francisco. "Novela corta, migración y presente en *Señales que precederán al fin del mundo* de Yuri Herrera". *En breve. La novella corta en México*, editado por Anadeli Bencomo y Cecilia Eudave, Editorial CUCSH-UDG, 2014, pp. 287-302.
- Fukuyama, Francis. *El fin de la historia y el último hombre*. Traducido por Pedro Elías. Planeta, 1992.
- García Canclini, Néstor. "Cómo dejó de ser Tijuana laboratorio de la posmodernidad. Diálogo con Fiamma Montezemolo". *Alteridades*, vol. 19, núm. 38, 2009, pp. 143-154.
- Grewal, Inderpal. *Transnational America. Feminism, Diasporas, Neoliberalisms*. Duke University Press, 2005.
- Hardt, Michael y Antonio Negri. *Imperio*. Traducido por Alcina Bixio, Paidós, 2012.
- Herrera, Yuri. *Señales que precederán al fin del mundo*. Periférica, 2009.
- Herrera, Yuri. *El incendio de la mina El Bordo*. Periférica, 2018
- Jáuregui, Carlos. *Canibalia. Canibalismo, calibanismo, antropofagia cultural y consumo en América Latina*. Casa de las Américas, 2005.
- King, Russell. *Theories and Typologies of Migration: An Overview and a Primer*. Malmö Institute for Studies of Migration, Diversity and Welfare (MIM), 2013.
- Lienhard, Martin. "El substrato arcaico en *Pedro Páramo: Quetzalcoatl y Tloloc*". *Iberoamérica. Historia, sociedad, literatura. Homenaje a Gustav Siebenmann*, editado por José Manuel López de Abiada y Titus Heydenreich, Editorial Wilhelm Fink, 1983 pp. 473-490.

- Mbembe, Achille. *Necropolítica seguido de Sobre el gobierno privado indirecto*. Traducido por Elisabeth Falomir, Melusina, 2011.
- Medina, Salvador. “Neoliberalismo mexicano: Ambiente perfecto para el narco”. *Nexos*, enero 26 de 2015, <https://redaccion.nexos.com.mx/neoliberalismo-mexicano-ambiente-perfecto-para-el-narco>.
- Mora, Vicente Luis. “La identidad migrante y su reflejo literario en libros sobre inmigración en los Estados Unidos”. *Impossibilia*, núm. 2, 2011, pp. 48-62.
- Moreno Montero, Antonio. “Señales que precederán al fin del mundo de Yuri Herrera”. *Revista de literatura mexicana contemporánea*, núm. 48, 2011, pp. 115-116.
- Navarro Pasto, Santiago. “La violencia en sordina en *Señales que precederán al fin del mundo* de Yuri Herrera”. *iMex. México Interdisciplinario*, núm. 1, 2012, pp. 93-126.
- Paz, Octavio. *Posdata*. Siglo XXI, 2005.
- Poniatowska, Elena. “Trabajos del reino, libro del escritor Yuri Herrera”. *La Jornada*, diciembre 5 de 2004, <https://www.jornada.com.mx/2004/12/05/03aa1cul.php>
- Rivera Garza, Cristina. *Los muertos indóciles. Necroescrituras y desapropiación*. Tusquets, 2013.
- Sánchez Becerril, Yvonne. “México nómada: *Señales que precederán al fin del mundo* de Yuri Herrera, y *Efectos secundarios* de Rosa Beltrán”. *Escrituras plurales: migraciones en espacios y tiempos literarios*, editado por Silvana Serafín, La Toletta, 2014, pp. 107-121.
- Solís, José Luis. “Neoliberalismo y crimen organizado en México: El surgimiento del Estado narco”. *Frontera Norte*, núm. 25, 2013, pp. 7-34.
- Stanton, Anthony. “Estructuras antropológicas en *Pedro Páramo*”. *Nueva Revista de Filología Hispánica*, XXXVI, 1988, pp. 567-606.
- Soustelle, Jacques. *El universo de los aztecas*. FCE, 2018.
- Zabalgoitia Herrera, Mauricio. “Reescribir en el aire: biopolítica, mitología y heterogeneidad en las literaturas norteñas mexicanas”. *Cartaphilus, Revista de Investigación y Crítica Estética*, núm. 10, 2012, pp. 195-207.