

El *homo sacer* en tres ficciones latinoamericanas

Homo sacer in three Latin American fictions

Emilio Vilches Pino¹

Resumen

Este artículo explora la figura del *homo sacer* a través de tres obras: *Mapocho* de Nona Fernández (2002), *Montacerdos* de Cronwell Jara (1981) y *La muerte y la doncella* de Ariel Dorfman (1990). La biopolítica, popularizada por Michel Foucault y expandida por Giorgio Agamben, es utilizada para investigar cómo se manifiestan el estado de excepción y el *homo sacer* en contextos históricos y sociales de América Latina. Este trabajo revela un eurocentrismo implícito en Agamben al no considerar situaciones de Latinoamérica, como la esclavitud, el colonialismo y las dictaduras militares, realidades que configuran un panorama biopolítico propio del continente. Las tres obras literarias analizadas muestran cómo el colonialismo y el neocolonialismo han generado y perpetuado un estado de excepción que produce cuerpos marginados. Este estudio amplía el análisis de Agamben e invita a reflexionar sobre la persistencia de la violencia en la región, sugiriendo que la literatura es un medio poderoso para visibilizar y cuestionar estas realidades.

Palabras clave: biopolítica, colonialismo, *Homo sacer*, literatura latinoamericana.

Abstract

This article explores the figure of the *homo sacer* through three works: *Mapocho* by Nona Fernández (2002), *Montacerdos* by Cronwell Jara (1981) and *La muerte y la doncella* by Ariel Dorfman (1990). Biopolitics, popularized by Michel Foucault and expanded by Giorgio Agamben, is used to investigate how the state of exception and *homo sacer* manifest themselves in Latin American historical and social contexts. This exploration reveals an implicit eurocentrism in Agamben by not considering Latin American issues, such as slavery, colonialism and military dictatorships. These realities configure a biopolitical panorama specific to the continent. The three literary works analyzed show how colonialism and neocolonialism have generated and perpetuated a state of exception that produces marginalized bodies. By expanding Agamben's analysis, this study invites us to reflect on the persistence of violence in the region, suggesting that literature is a powerful means to make these realities visible and question them.

Keywords: biopolitics, colonialism, *Homo sacer*, Latin American literature.

¹Doctorando en Literatura, Pontificia Universidad Católica de Chile. Correo: envilches@uc.cl ORCID: <https://orcid.org/0009-0004-5969-8287>

Introducción

El italiano Giorgio Agamben en su libro *Homo sacer. El poder soberano y la vida desnuda* (1995), también conocido como *Homo sacer I*², parte de los conceptos de Michel Foucault para ampliarlos y aterrizarlos en el campo de concentración nazi, espacio que el francés no desarrolló y que, para Agamben, junto a la estructura de los grandes Estados totalitarios del siglo XX, es el lugar por excelencia de la biopolítica moderna. El *homo sacer* (“hombre sagrado”), aquella figura del derecho romano arcaico condenada a la imposibilidad de ser sacrificada y que exime de culpa a quien lo mate, es el hilo conductor de Agamben para demostrar que la Modernidad ha construido sus modelos políticos en base a la exclusión (y al mismo tiempo inclusión) del *homo sacer*, que toma diferentes formas a lo largo de la historia, siendo la más evidente el judío detenido en un campo de concentración. Y es que, si bien la biopolítica busca “hacer vivir” a la población, también la puede “dejar morir”. El poder actúa en los propios cuerpos, politizándolos y estableciendo vidas más merecedoras de vivir que otras. Es aquí donde el poder establece su campo de acción y determina ciertos umbrales donde la vida política y la biológica se vuelven una sola, y marcan con la sacralidad a quien no logra cruzar esos umbrales. El *homo sacer* se convierte en el marginado, el que está expuesto a la violencia, el desprovisto de derechos.

Para Agamben, una de las características del modelo biopolítico moderno es su capacidad de adaptación. Es así como traslada el campo de concentración y el *homo sacer* hacia otras situaciones, como el bandido, el refugiado político y el ultracomatoso. Llama la atención, sin embargo, que en *Homo sacer I G*—libro representativo y fuente obligada de cualquier estudio biopolítico contemporáneo— no se haga mención de cualquier realidad que no sea europea. Es cierto que el campo de concentración es un espacio biopolítico extremo, pero han existido en Latinoamérica y África otras realidades igual de macabras que el libro no considera. Por ejemplo, la esclavitud, los indígenas invadidos y condenados al trabajo forzado por el colonizador, las repúblicas nacientes del siglo XIX, que en su conformación expulsaron del proyecto político al *otro* considerado como bárbaro y, por supuesto, las dictaduras, con sus torturados, exiliados y asesinados; tampoco se incluye lo que ocurre en favelas, barriadas y poblaciones, en cárceles y en territorios narco, en hospitales públicos y con personas en situación de calle.

No pocos pensadores y críticos han visto en el pensamiento de Agamben un evidente eurocentrismo. Enrique Dussel (1992), por ejemplo, ha señalado en numerosas ocasiones que Latinoamérica ha vivido en un estado de excepción permanente desde la llegada de los europeos y el consiguiente colonialismo impuesto³. Otro ejemplo, en el artículo “Biopolítica y colonialidad. Una lectura crítica de *Homo sacer I*”, De Oto y Quintana (2010) plantean que resulta notable el hecho de que la *nuda vida*, “una oscura figura del derecho romano arcaico, en que la vida humana se incluye en el orden jurídico únicamente bajo la forma de su exclusión (es decir de la posibilidad absoluta de que cualquiera le mate)” no sea vinculada con los órdenes coloniales, con la producción de sujetos desechables (...) en un marco de absoluta excepcionalidad (p. 50).

Para Quintana y De Oto (2010), el eurocentrismo de Agamben no solo provoca resultados incompletos en cualquier estudio biopolítico basado en sus ideas, sino que refutan al italiano al

² La serie *Homo Sacer* está compuesta por: *Homo sacer I. El poder soberano y la nuda vida* (1995), *Homo sacer II. Estado de excepción* (2003), *Homo sacer III. Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo* (2000), *Homo sacer IV. El uso de los cuerpos* (2014).

³ No solo a Agamben ha criticado Dussel (1992), sino a la configuración eurocéntrica de toda la Historia universal que ha dejado afuera a América Latina y a África.

señalar que “el lugar por excelencia de la biopolítica moderna es el espacio colonial” (p. 52) y no los propuestos por el italiano. Una tesis arriesgada, pero que no deja de tener asidero cuando examinamos históricamente la realidad del continente americano.

Metodología

Más allá de las causas para que Agamben deje fuera de *Homo sacer I* la situación latinoamericana y el colonialismo, buscaremos en la literatura —dispositivo cultural privilegiado para reflejar, visibilizar, cuestionar y modificar realidades— situaciones y personajes que nos permitan ver la forma en que el estado de excepción se ha desarrollado en América Latina y, a partir de ahí, nos preguntaremos si existe un punto de partida, o un hilo conductor, en los distintos ropajes que adopta en nuestro continente el campo de concentración y el *homo sacer*.

Nuestra respuesta es que este eje o punto de partida en común es el colonialismo y, en sus versiones más contemporáneas, el neocolonialismo. Desde el esclavismo hasta el delincuente linchado en una detención ciudadana; desde el indígena obligado al trabajo forzado hasta el sin casa: al seguir la línea hacia atrás el punto de fuga es el colonialismo, especie de punto cero del establecimiento de la biopolítica como modelo occidental impuesto en nuestro continente.

Nuestro objetivo, entonces, es analizar un corpus reducido de obras literarias latinoamericanas, prestando atención a la forma en que muestran el estado de excepción, el campo de concentración y al *homo sacer*. Pero antes delimitaremos los alcances del concepto *homo sacer*, basándonos en las propuestas de Foucault y Agamben. Luego haremos una lectura atenta y crítica de tres obras que bien pueden extenderse a varios países de la región por la similitud de sus temáticas (dictadura, pobreza, colonialismo), detectando marcas que evidencien las conexiones con las raíces colonialistas en la biopolítica de nuestro continente. Estas obras son *Mapocho* de Nona Fernández (2002), *Montacerdos* de Cronwell Jara (1981) y *La muerte y la doncella* de Ariel Dorfman (1990), textos en los que hacen su aparición, en distintas formas y distintos contextos, los conceptos mencionados.

Marco teórico

Foucault (1999) utilizó el concepto biopolítica para referirse a los cambios en la forma en que la vida biológica de los ciudadanos es intervenida y administrada por el poder. La biopolítica disuelve la oposición entre las antiguas categorías griegas *zoé* —vida biológica— y *bios* —vida ciudadana—, pues, en su modelo, el humano pasa a ser un cuerpo en cuya política se pone en cuestión su existencia misma a través de una serie de dispositivos y estrategias. Estas estrategias tienen como fin último la creación de cuerpos dóciles y útiles al sistema productivo.

Para el francés, la antigua soberanía se basaba en el derecho a “dejar vivir y hacer morir”, mientras que en la biopolítica la fórmula es “hacer vivir y dejar morir”. Es decir, en el primer caso el soberano afirmaba su poder en el derecho a condenar a muerte, y el hecho de no matar era solo una más de sus prerrogativas jurídicas. En cambio, en la biopolítica, no se trata del derecho a “hacer morir”, sino de, en apariencia, extender la vida hasta que no haya otra alternativa. En apariencia, pues en el modelo biopolítico no todas las vidas tendrán el mismo valor.

El *homo sacer* es una figura del derecho romano arcaico, en donde la vida humana es asociada a la sacralidad, pero a una distinta a la que conocemos. El hombre sagrado era una persona a quien el derecho declaraba como insacristable, pero estaba permitido matarlo en impunidad. Esta aparente contradicción se resuelve entendiendo que la figura sagrada tenía que ver no con la

preservación de la vida, sino con la pérdida del derecho divino, es decir, no es permitido ofrecerlo a los dioses, porque no es digno. Así, el *homo sacer* es doblemente excluido: del derecho jurídico —se le puede matar impunemente— y del divino —no se puede sacrificar—. Agamben define su existencia como “vida desnuda”. El *homo sacer* es pura *zoé*, pero, en tanto excluido por el poder, se entiende siempre en relación con quien lo excluye, sigue teniendo una existencia política:

Precisamente porque [el *homo sacer*] está siempre expuesto a una amenaza de muerte incondicional, está en perpetua relación con el poder que lo ha expulsado \bandito\. El es pura *zoé*, pero su *zoé*, como tal, está atrapada en el bando soberano, al que debe enfrentarse en todo momento, buscando el modo de eludirlo y engañarlo. En este sentido, como bien saben los exiliados y los bandidos, ninguna vida es más “política” que la suya. (Agamben, 2017, pp. 280-281)

El poder en el mundo occidental se basaría así en la exclusión/inclusión de esta figura. Su propia exclusión implica su inclusión política, paradoja que le da sentido y define el poder de la soberanía que, al dejar de ser una excepción y transformarse en la norma, se instaura como la base del ordenamiento político. Ordenamiento, claro está, que da origen (y sentido) a la violencia política.

Una vez que entendemos el rol del *homo sacer* en la constitución de los sistemas políticos, y al estado de excepción como su homólogo situacional, no es difícil ver cómo estas figuras aparecen en otros contextos. En la última cita, Agamben menciona al bandido y a los exiliados, evidentes cuerpos políticos excluidos, pero no los únicos. A lo largo de *Homo sacer I* también menciona a refugiados políticos, ultracomatosos, condenados a muerte, conejillos de indias humanos utilizados en experimentaciones. No menciona, sin embargo, ninguna de las manifestaciones referidas de nuestra realidad latinoamericana. Comenzaremos aquí el análisis del corpus propuesto aplicando estas ideas.

Discusión

Mapocho (2002) de Nona Fernández

Mapocho, publicada en 2002 por Planeta, marcó el debut en novela de Nona Fernández, autora chilena, actriz de profesión, perteneciente a una generación que creció en el contexto de la dictadura militar, lo que ha influido de forma marcada en sus obras.

En *Mapocho*, principalmente a través del relato de Fausto —exdetenido por la dictadura, ahora historiador contratado por la misma para escribir una Historia de Chile—, se hace referencia a diversos hitos violentos, como la Conquista, la construcción del puente Cal y Canto, el régimen de Ibáñez del Campo y la dictadura de Pinochet, hechos que implican el asesinato, la violación, la desaparición, el exilio y el trabajo forzado como formas de violencia. Dentro de los artículos más interesantes acerca de esta obra tenemos “Mapocho de Nona Fernández: herida y palabra callada” (2010) de Lenka Guaquiante, quien plantea que la novela se articula en base a los cuerpos heridos de los personajes como símbolos de las heridas del país. Otro estudio notable es “*Mapocho* de Nona Fernández; La ciudad entre la colonización y la globalización” (2007) de Andrea Jeftanovic, que

pone a la ciudad como eje para analizar de qué forma el modelo europeo se impuso sobre la realidad local, dejando desfases que hasta hoy no se han superado.

Hasta ahora no hay estudios de *Mapocho* desde la perspectiva del *homo sacer* y el estado de excepción. Sin embargo, teniendo en cuenta la temática de la novela y los acercamientos críticos a ella, podríamos identificar varias formas del *homo sacer*, partiendo por la más evidente y estudiada: el detenido en dictadura. Sin embargo, por su poca figuración en estudios sobre la obra, me centraré en el trabajador forzado que aparece en el episodio de la construcción del Puente Cal y Canto.

El río Mapocho, antes del siglo XVIII, solía desbordarse y se transformaba en un límite muy difícil de cruzar, además de un problema para la salud pública. Esto hizo necesario un puente realmente firme, pues todos hasta entonces eran, más temprano que tarde, destruidos por la corriente del río. Fue así como en 1767 comenzó la construcción del Cal y Canto, que terminó doce años después, bajo la dirección del Corregidor de Santiago don Manuel Luis de Zañartu, más conocido como el Corregidor Zañartu. Para la construcción del puente, el Corregidor utilizó mano de obra forzada, mayoritariamente de los reos de Santiago, algunos indígenas y esclavos. Muchos de ellos murieron por las nulas condiciones de seguridad y paupérrima alimentación. Bustamante et al. (2004) dicen en *Bordeando al Mapocho: Un lugar diverso e intervenido*:

Se realizaron los trabajos en un ambiente de rígida disciplina y de terror. Algunos albañiles estaban a cargo de la parte técnica; pero el grueso del trabajo, las duras faenas de acarreo y el acopio de materiales, eran realizados por una multitud de presidiarios y esclavos (...) El capataz se hacía obedecer a punta de látigo y garrotazos. Estos prisioneros eran obtenidos sin un debido proceso criminal. Se les acusaba de faltas o delitos menores y eran enviados inmediatamente a trabajar. (pp. 53-54)

Ante algunas protestas ocasionadas por la forma de conseguir mano de obra, el Corregidor se defendía argumentando que eran personas que no tenían derechos y se extrañaba de la defensa que se hacía de ellos, “como si fueran sujetos de particular distinción y mérito, y no ladrones públicos, dignos del más severo castigo” (Zañartu citado en Salazar Naudón, 2011, p. 137). Con todo, muchos reos morían de hambre, de frío, enfermos o en accidentes, y sus cuerpos eran arrojados o arrastrados por el Mapocho, situación que da el punto de partida para que Fernández incorpore este hecho histórico en su novela.

En *Mapocho*, los acontecimientos aparecen en dos versiones: la que incluye Fausto en la Historia oficial y la versión popular, rescatada por la memoria, donde a través de una alegoría y del rumor, aparece la *otra* versión de la construcción del puente:

Dicen que reclutó a cuanto borracho y punga se le cruzó por el camino. Vacío las cárceles, alistó a esclavos, indios y negros, los mezcló a todos y los encerró en un presidio que instaló junto a las obras (...) Dicen que los lamentos de los trabajadores no dejaban dormir a la gente. Parecían verdaderas ánimas en pena, aullando, pidiendo clemencia, un descanso, un respiro. (Fernández, 2008, p. 70-73)

Nona Fernández recrea así un capítulo olvidado o, más bien, ocultado de nuestra historia latinoamericana: el trabajo forzado al que los colonizadores sometieron a indígenas y otros sectores

desfavorecidos en los años de la Colonia. En el discurso oficial no se habla del trabajo forzado ni las condiciones inhumanas en que debían trabajar estas personas, tal como lo evidencia la placa que acompaña los restos del puente en la estación de Metro Cal y Canto⁴. Sus vidas ciudadanas fueron reducidas a simple mano de obra, a cuerpos desechables que al morir no producen un homicida: estos cuerpos son el *homo sacer* y las obras de construcción son un estado de excepción, una mutación del campo de concentración, donde los derechos son abolidos en nombre de una jurisdicción que el soberano determina solo con su palabra. Sus cadáveres arrastrados por el Mapocho son una materialización biopolítica del poder soberano representado por el colonialismo, que se construye sobre esta posibilidad jurídica de dejar morir.

La novela de Fernández hace eco de las palabras de Zañartu, quien, como ya hemos señalado, tenía la convicción de que sus trabajadores eran personas sin derechos y dignas de castigo. Su condición de esclavos o de delincuentes le servía como justificación para condenarlos a la condición sagrada: él no podía matarlos directamente, pero sí podía hacerlos vivir para el trabajo hasta que fuera el momento de dejarlos morir. Narra Fernández (2008):

El Diablo tenía la secreta teoría de que todos esos pelusones pagaban sus culpas en la tierra (...) Dicen que muchos no soportaron tan noble expiación y se fueron débiles por el río. Cuerpos azulosos partieron engrillados por el Mapocho y se perdieron en sus aguas. Indios muertos. Negros. Mestizos. Nadie estaba libre de la furia del Diablo. (p. 73)

La figura del delincuente, a la que el Corregidor despoja de derechos y reduce *a nuda vida*, expuesta a la violencia y a la muerte, es la misma que Agamben asocia con el bandido. Excluido de todo derecho, el bandido se encuentra en una situación de abandono, entendido como la potencial aplicación de la ley; no se trata aquí de una ley particular, sino de la ley en sí misma. En este sentido, el delincuente, como el bandido, se vuelve vida desnuda expuesta a la violencia sin consecuencias: está fuera de la vida política (y, como sabemos, al mismo tiempo dentro de ella). Entenderlo de esta forma conecta el pensamiento de Zañartu con el del doctor Roscher, de la Alemania nazi, quien dirigía investigaciones sobre el salvataje de pilotos a grandes alturas, y le escribe a Himmler para preguntarle si, dada la importancia de sus experimentos y el alto riesgo de muerte que implicaban, sería posible que le enviara “dos o tres delincuentes profesionales” (Agamben, 2017, p. 195) para continuar experimentando.

Vale decir que el Corregidor Zañartu, al someter al trabajo forzado al delincuente junto con el indígena y el esclavo, está situando en una misma posición biopolítica a todos estos cuerpos. La lógica del Corregidor es la misma que tuvo el esclavista que viajó con barcos negreros desde África sin ninguna condición de seguridad y que, ante posibles enfermedades (o intentos de motín) de los tripulantes, los arrojaba aún vivos al océano. Al usar como excusa la jurisdicción y su palabra como ley para situar a estos cuerpos en condición de desprotección, también está conectando con las lógicas del conquistador español que leía (en castellano) el llamado “Requerimiento” ante los indígenas para justificar desde la palabra la matanza y el saqueo.

⁴ Dice la placa: “Estas reliquias de sillares del puente barroco colonial evocan al diseñador, Alarife José A. Birt, y al espíritu público y tenacidad para su construcción del Corregidor Luis Manuel de Zañartu, auxiliado por aborígenes, esclavos negros, mulatos, mestizos y presos. Se habilitó la obra en 1779. Errores humanos y furias del Mapocho lo destruyeron en 1885”.

Montacerdos (1981) de Cronwell Jara

Montacerdos es el título de una obra literaria del peruano Cronwell Jara⁵, llamada así por el nombre de la barriada situada en el Rímac, cerca de la Pampa de Amancaes, Perú, lugar donde se ambienta la obra, y también es la manera en que la gente del pueblo llama a Yococo, el protagonista, precisamente por su habilidad para montar cerdos. *Montacerdos* expone la tensión social, política y económica de aquellos años en que comenzaba la “época del terrorismo en Perú”, y narra el desarraigo de Yococo y su familia, que cargan con el peso de la miseria y de la monstruosidad.

Algunos artículos notables sobre *Montacerdos* son el de Irene López Rodríguez, “El lenguaje híbrido de la marginalidad: *Montacerdos* de Cronwell Jara” (2012); el de Luis Cárcamo-Huechante, “Cuerpos excedentes: violencia, afecto y metáfora en *Montacerdos* de Cronwell Jara” (2007); el de Carlos Yushimito del Valle, titulado “Ilegitimidad y fantasmagoría política: Una lectura del sujeto desechable en *Montacerdos* de Cronwell Jara” (2013), y “Monstruos, animalidad y biopolítica en *Montacerdos* de Cronwell Jara” (2018) de Emilio Vilches. Estas investigaciones tratan distintos temas, como el uso del lenguaje en López Rodríguez o la “población excedente” de las barriadas peruanas en Cárcamo-Huechante. Algunas temáticas que se repiten son la migración campo-ciudad, la población que vive en la marginalidad del espacio y de las instituciones, problemáticas no exclusivas de Latinoamérica, pero sí muy presentes en las agendas de prácticamente todos los gobiernos del continente. Vale decir que de las obras analizadas en este artículo, *Montacerdos* es la que ha tenido un mayor acercamiento crítico al tema de lo biopolítico; más adelante veremos por qué Yushimito del Valle (2013) y Vilches (2018) en sus artículos plantean explícitamente que el personaje Yococo es un *homo sacer*.

Entrando en la obra, podemos partir por Yococo, un personaje que tiene una “monstruosa boca de piraña” y una llaga enorme en su cabeza, infectada, una llaga “mitad pus, mitad costra, tan grande como sandía rajada, deshaciéndole la cabeza” (Jara, 2017, p. 9). Él y su familia llegan a Montacerdos buscando sobrevivir a la miseria, pero son mirados con recelo por los antiguos habitantes debido a su apariencia. La barriada es un espacio marginalizado, “tomado”, con viviendas precarias. López Rodríguez (2012) ha dicho en relación con esto:

[*Montacerdos*] describe los estragos del proceso de migración de una familia monoparental en las periferias urbanas peruanas que a finales del siglo XX fueron invadidas por las masas andinas desplazadas del campo a causa de la pobreza; produciendo lo que en términos sociológicos se conoce como ‘población excedente’. (p. 1)

La “población excedente” de la que habla López Rodríguez tiene que ver sobre todo con grupos familiares fracturados, muchas veces de origen indígena, que viven en la extrema pobreza y que durante años migraron desde zonas rurales hacia Lima y otras ciudades industrializadas del Perú. Estos cuerpos no pudieron entrar en la “ciudad oficial” y quedaron relegados a las barriadas, territorios abandonados por el Estado, marginados de la ciudad moderna y letrada. Yushimito del Valle (2013) dice:

⁵ Cronwell Jara es un escritor nacido en Piura, al norte de Perú, en 1949. *Montacerdos* ha sido editada en varias ocasiones, la primera de ellas en 1981. Acá se cita de la edición 2017.

[Los personajes de *Montacerdos* son] individuos encerrados en un espacio social al margen del proyecto moderno, en que la violencia y la pobreza han anulado todo sentido solidario de comunidad entre los sujetos. Salvo por algunas apariciones esporádicas del Estado-Leviatán que los gobierna —representado en el texto, estrictamente, por la policía montada—, el orden social de *Montacerdos* se articula a la sombra de un Estado invisible, que es al mismo tiempo, invisibilizador. (p. 32)

Yushimito del Valle (2013), además de este certero diagnóstico, nos acerca la novela hacia una lectura desde lo biopolítico. Entre otras consideraciones, sitúa a la familia protagonista como cuerpos de exclusión y a Yococo como un *homo sacer*, por su invisibilidad como sujeto de derechos. Yushimito del Valle (2013) pone como ejemplo el momento en que los hijos de doña Juana obligan a comer ají y excrementos a Yococo:

En una prueba de control biopolítico, el niño, autorizado por el poder que le confiere ser hijo de doña Juana, la dueña de la vivienda en donde ha terminado viviendo la familia, y por lo mismo investido de autoridad, lo desensibiliza, anula su humanidad y, por consiguiente, lo reduce a una condición desechable, a esa categoría que Agamben ha denominado *homo sacer*, el “hombre sagrado” (lo que recuerda la naturaleza inmortal, es decir, mítica, que se le confiere a Yococo) al que cualquiera puede dar muerte impunemente, sin ser considerado homicida. (p. 7)

Así como los hijos de doña Juana sitúan a Yococo como una “nuda vida”, ellos mismos, sin saberlo, son “nuda vida” para el poder. Es más, todo el pueblo es metaforizado como un grupo de humanos-insectos encerrados en una botella peleando por sobrevivir, creando una conexión simbólica con la botella en la que Yococo colecciona insectos. Maruja, la narradora, dice: “Quedamos de repente solos, como en otro mundo pero más grande, como embotellados. Tristes nos dejaron. Pensativos, dolidos. Pues ahora me sentía observada por miles de ojos como desde fuera de una enorme botella de arañas tamaño del mundo” (Jara, 2017, p. 22). Los pobladores de *Montacerdos* son quienes están, simbólicamente, encerrados en esta botella. Están ahí en una posición marginal, son cuerpos excedentes en una constante lucha por sobrevivir, tal como lo expresa Yushimito del Valle (2013): “El topos del *theatrum mundi* coloca a los seres subalternos que pueblan el mundo de la periferia al nivel de insectos desechables y en permanente estado de disputa” (p. 32).

Esta botella, donde están encerrados los insectos, podemos asociarla a un estado de excepción permanente, donde la legalidad ha sido cancelada y la supervivencia es la única ley. El insecto representa al animal sin identidad y no deseado, al que se expulsa de la casa y es aplastado sin culpas ni culpables. Vilches (2018) menciona:

Toda la obra parece ser una metáfora de la botella donde Yococo mantiene encerradas a moscas y arañas. Al aumentar la visión con una lupa se pueden ver cómo pelean por sobrevivir en un medio opresor del cual no pueden escapar. Y parece ser que Yococo y su familia son esos insectos encerrados, todo el pueblo lo es. Un grupo de población excedente arrojada al mundo, peleando por mantener un espacio vital que ni siquiera está oficializado como ciudad, sino que se queda

en un intermedio, en una zona marginal donde el poder del Estado llega poco y llega mal. (p. 9)

Este espacio vital marginal que menciona Vilches (2018), siguiendo las ideas de Agamben, podemos relacionarlo con una nueva forma de campo de concentración:

En el campo, el estado de excepción, que sustancialmente era una suspensión temporal del ordenamiento sobre la base de una situación fáctica de peligro, ahora adquiere un marco espacial permanente que, en cuanto tal, permanece, sin embargo, constantemente afuera del ordenamiento normal. (Agamben, 2017, p. 259)

La barriada, entonces, se sitúa como una versión del campo de concentración, donde motivos socioeconómicos y biopolíticos —pero también neocoloniales— marcan el umbral entre la ciudad y sus excedentes. Y en el campo, la figura del *homo sacer* pierde su condición de excepción y se vuelve la norma; así, todos los personajes de *Montaceros* son el *homo sacer*, expuestos a la violencia concreta y simbólica del Estado, pero también a la violencia ejercida entre ellos por su supervivencia.

Hay en *Montaceros* una fuerte crítica al Estado y su incapacidad de administrar un sistema de vida justo. La población excedente es violentada en sus derechos por la falta de oportunidades y por la desigualdad. También está presente la crítica a la institución familiar (familias mal constituidas, “huachos”), a la policía y a la iglesia. Basta recordar la escena en que el sacerdote no le ofrece la hostia a Griselda —madre de Yococo— y su familia:

Los vecinos hacían fila, cruzados de brazos, limpios de piojos y olorosos. Bien peinados. Y el cura: rubio, mejillas rosadas, cara de ángel, les regalaba una preciosa hojita blanca (...). Mamá Griselda y Yococo también hicieron fila y cuando les tocó turno, el cura: rubio, mejillas rosadas, cara de ángel, los miró desconcertado, no supo qué hacer, y luego hizo como si Yococo y mamá fuesen invisibles. (Jara, 2017, p. 27)

El cura rubio parece excluir a la familia de Yococo por su apariencia, estableciendo así jerarquías eugenésicas. Los vecinos limpios sí tienen un espacio en la iglesia, mientras que Yococo, con su enorme llaga, y su familia quedan fuera. La familia, el Estado, la policía y la iglesia, instituciones que debieran aparecer como protectoras, en *Montaceros* son corruptas, mal constituidas y discriminadoras. Son un brazo más del poder biopolítico que domina el micromundo del pueblo.

Por otro lado, el espacio marginalizado de la ciudad donde se levantan las barriadas obedece a lógicas colonialistas. Dice Andrea Jeftanovic (2007):

La ciudad nace en Hispanoamérica del gesto violento y dominador del español que instala su ciudad encima de la antigua ciudad pre-americana para borrar su cultura. Es así como la ciudad se afirma sobre la negación, en oposición a la barbarie, y esta ciudad europea imitada, occidental se erige como ‘civilización’ y paradigma a seguir. (p. 73)

El conquistador europeo, siguiendo estas ideas, fundó ciudades no solo como espacios para vivir, sino como representaciones de su proyecto político. Y ese proyecto marcaba un adentro y un

afuera: una ciudad oficial y una periferia donde la barbarie fuera invisibilizada. Santiago de Chile fue instaurada de la misma forma, marcando límites geográficos y simbólicos entre un acá y un allá; primero fue el río Mapocho, más adelante los límites del Camino de Cintura del intendente Vicuña Mackenna, hasta llegar a las notables diferencias de infraestructura, recursos y accesibilidad entre las comunas centrales y de oriente de la capital, en contraste a las periféricas (Leyton Robinson & Huertas, 2012).

Las barriadas peruanas donde se ambienta *Montaceros* se sitúan en las mismas lógicas. Territorios informales y marginalizados donde habita “la barbarie”, los “insectos” apartados de la oficialidad por motivos económicos y biopolíticos. Son espacios en un continuo estado de excepción donde la vida desnuda deja de ser la excepción: lógicas colonialistas que perviven y hacen aparecer nuevamente al *homo sacer* en toda su vulnerabilidad. Ejemplo evidente de esto es que, al final del relato, la policía terminará aplastando a Yococo como quien pisa a un insecto: lo matan y ni siquiera se enteran.

***La muerte y la doncella* (1990) de Ariel Dorfman**

Como ya hemos señalado, Agamben propone a los regímenes totalitarios como uno de los dos espacios paradigmáticos de lo biopolítico (aunque nunca se detenga ni ejemplifique con los totalitarismos latinoamericanos). Las dictaduras de los años setenta y ochenta en nuestro continente son ejemplos claros de un estado de excepción permanente, donde el *homo sacer* se corporiza en el detenido político, del torturado, del desaparecido. Un contexto donde un soberano autodesignado impone políticas y prácticas que violan cualquier derecho humano fundamental, tal como señala Adriana Gentile (2018):

La *nuda vida* es una vida disponible, eliminable. En los campos clandestinos de detención de la última dictadura eran espacios sin ley donde el poder se enfrentaba a la vida para hacer de ella lo que quisiera, ya que los prisioneros/secuestrados no gozaban del estatuto de prisioneros de guerra según la Convención de Ginebra ni la de imputados por un delito. (párr.2)

De este tema hablan numerosas obras literarias latinoamericanas —incluyendo a *Mapocho* de Fernández—, pero una que logró trascender mediáticamente, al punto de ser llevada al cine por Roman Polanski, es *La muerte y la doncella* de Ariel Dorfman⁶.

Esta obra fue publicada como texto en 1990 y estrenada en teatros al año siguiente, en pleno proceso de transición a la democracia en Chile. La trama gira en torno a Paulina Salas, una mujer chilena —aunque podría ser de cualquier país latinoamericano que esté saliendo de una dictadura— que en el pasado fue secuestrada y torturada por aparatos de represión. Paulina está casada con Gerardo Escobar, un abogado destacado que está participando en una comisión que pretende obtener la verdad acerca de los crímenes cometidos en dictadura. El conflicto surge cuando Paulina cree reconocer por su voz al médico que la torturó y violó mientras duró su detención, y lo secuestra para hacer justicia por su propia mano.

⁶ Ariel Dorfman nació en Buenos Aires en 1942. Vivió su infancia en Estados Unidos y se trasladó a Chile en 1954. Fue asesor cultural de Salvador Allende y, tras el golpe de Estado de 1973 se exilió en París, luego Ámsterdam y finalmente en Washington.

Algunos estudios críticos acerca de esta obra son el de Cathy Maree (1995), que aborda la obra desde el lenguaje testimonial y desde la crisis como eje que une a los personajes de ambas obras (aunque desde perspectivas distintas) y el de Brian William Betterman (2009), que se centra en analizar simbólicamente el periodo de la transición a la democracia en Chile y Argentina, y cómo *La muerte y la doncella* puede ayudar a los chilenos a “enfrentar su historia dolorosa y avanzar hacia una catarsis colectiva” (Betterman, 2009, p. 70). Acerca de lo biopolítico, nada se menciona.

Entrando a la obra de Dorfman, lo primero que salta a la vista es que, a través del relato de la protagonista, nos enteramos de lo que vivió en el centro de detención, es decir, los abusos sexuales que sufrió por parte de un médico al que nunca pudo ver, por encontrarse vendada. El centro de detención clandestino en dictadura se vuelve un símil del campo de concentración de Agamben, y el detenido político aparece como el *homo sacer*, representado aquí por la protagonista Paulina Salas. El doctor Miranda, quien (al parecer) la torturó y abusó sexualmente, describe cómo las detenidas se transformaban en solo cuerpos vulnerables de recibir violencia de manera impune:

(...) Me hicieron llegar a unas sesiones donde mi tarea era determinar si los detenidos podían aguantar la tortura, especialmente la corriente. Al principio me dije que con eso les estaba salvando la vida (...) poco a poco la virtud se fue convirtiendo en algo diferente, en algo excitante (...) y cuando me tocó atender a Paulina Salas ya era demasiado tarde (...) Empecé a brutalizarme, me empezó a gustar de verdad. Se convierte en un juego. Te asalta una curiosidad entre morbosa y científica. ¿Cuánto aguantará esta? ¿Aguantará más que la otra? (...) Puedes hacer lo que quieras con ella, está enteramente bajo tu poder (...) Vamos doctor, me decían, no va a rehusar carne gratis, ¿no? (Dorfman, 1992, p. 70-71)

Como vemos, el médico confiesa —aunque luego se desdice— su culpabilidad en las violaciones y torturas cometidas en dictadura. Para él Paulina Salas y cualquier detenida ha dejado de ser un ser humano con derechos y dignidad, y se ha transformado en “carne” bajo su poder. El médico torturador es el soberano dentro del campo que ahora asume la forma de centro de detención. La visión que tiene este médico es homologable a la de todo el aparato dictatorial que ve en el detenido nada más que “nuda vida”. El detenido en dictadura es despojado de todos sus derechos y convertido en un enemigo sobre el cual ejercer la violencia en cualquiera de sus formas, y el detenido desaparecido es el ejemplo más extremo, pero también el más claro.

El detenido desaparecido cumple con los dos puntos que Agamben califica como fundamentales para situar al *homo sacer*: es insacristable y su asesinato no tiene culpables. Aquí podemos hacer un paralelo con el genocidio judío de la Segunda Guerra, en cuanto ambos —judío y detenido desaparecido— no son víctimas sacrificiales, sino simplemente vida desnuda exterminada por motivos políticos. El detenido desaparecido ni siquiera cuenta con ritos funerarios: es solo carne arrojada al mar. Dice Agamben respecto al judío, en una cita que perfectamente podemos aplicar al desaparecido:

Los judíos no fueron exterminados en el transcurso de un gigantesco y delirante holocausto, sino literalmente, como había anunciado Hitler, ‘como piojos’, es decir, como vida desnuda. La dimensión en la que tuvo lugar el exterminio no es ni la religión ni el derecho, sino la biopolítica. (Agamben, 2017, p. 176)

Así, el procedimiento de tortura del doctor Miranda en *La muerte y la doncella*, que en un comienzo exigía como parte ritual el uso de la música de Schubert, pronto pierde cualquier dimensión pseudo sacrificial y se transforma en una simple situación de abuso de poder biopolítico sobre carne despojada de derechos.

Cuando el doctor Miranda habla de una “curiosidad entre morbosa y científica” nos está hablando de toda una red de relaciones que la medicina ha establecido con el poder biopolítico desde sus comienzos. Es más, para Agamben (2017) “en el horizonte biopolítico que caracteriza a la Modernidad, el médico y el científico se mueven en aquella tierra de nadie que, en otro tiempo, solo podía penetrar el soberano” (p. 245). Agamben justifica sus palabras con ejemplos contundentes de casos en que la ciencia y la medicina han influido directamente en situaciones biopolíticas —como la experimentación con seres humanos en el contexto del nazismo, pero también en países democráticos, como Estados Unidos— llegando incluso a difuminar los límites entre la vida y la muerte, que de categorías biológicas han pasado, gracias a las tecnologías de la medicina, a convertirse en categorías biopolíticas.

Además de *La muerte y la doncella*, en la literatura latinoamericana existen numerosos ejemplos en que la ciencia y la medicina tienen implicancias biopolíticas. Un ejemplo que cabe mencionar es *El hombre artificial* de Horacio Quiroga (1910). Este relato nos habla de tres científicos que están experimentando para crear vida de forma artificial; primero lo hacen construyendo una rata, luego un ser humano. Sin embargo, para que este ser humano realmente “viva”, necesitan transferirle un golpe de energía desde el sistema nervioso de un humano real y la única forma de provocar una carga de energía de tal intensidad, según los científicos, es la tortura. Entonces secuestran a un hombre de la calle, a un mendigo, para “robarle” su sistema nervioso y hacer vivir su creación. Este hombre ultrajado dentro de la sala de experimentación —que asume el lugar del campo de concentración— se transforma en un *homo sacer* en favor de un experimento médico-científico. Un hombre de la calle, porque el *homeless* es un paradigma también de lo biopolítico, un ser cuya muerte es invisible a los ojos de la sociedad.

Volviendo al periodo dictatorial chileno, es cierto que muchos médicos asumieron el rol de torturadores y muchos de ellos siguieron ejerciendo en impunidad bien entrada la democracia. Además, las tecnologías de la ciencia y la medicina incluso fueron métodos para asesinar, tal como ocurrió con el gas sarín, creado por los nazis e implementado y popularizado por el químico Eugenio Berríos para la DINA (UNESCO, 2015).

¿Y qué tiene que ver esto con el (neo)colonialismo? Pues es sabido que la dictadura en Chile fue parte de un contexto de Guerra Fría y que Estados Unidos tuvo un rol importante en su gestación y operatividad. Implementada en 1975, la Operación Cóndor —respaldada, dirigida y financiada por Estados Unidos— significó una red de persecución política, tortura y muerte en gran parte de Latinoamérica, incluyendo el uso de sicarios en contra de sectores comunistas o potencialmente subversivos. Con envenenamientos y coches bomba asesinaron a decenas de políticos y militares opositores con el fin de evitar otra Cuba. Una intervención que llevó al extremo las prácticas biopolíticas neocoloniales que Estados Unidos aplicó (UNESCO, 2015).

Un último alcance sobre *La muerte y la doncella*: cuando Paulina secuestra a su supuesto torturador y abusador, lo juzga ella, sin pruebas más que su voz. Lo maniata y tortura, lo amenaza con un arma, le niega la posibilidad de una legítima defensa. Paulina despoja de derechos a su detenido y transforma su hogar en una especie de estado de excepción. Mas ¿es este médico un *homo sacer*? Es cierto que la situación como secuestrado y juzgado sin margen legal sitúa al médico en un ser desprotegido y vulnerable a la violencia; sin embargo, no se ajusta a los criterios de

Agamben para ser considerado *homo sacer*. Primero, porque es un ser “con identidad”, nombre y apellido, profesión. Su asesinato quedaría impune, independiente de su responsabilidad en las atrocidades contra Paulina. Los personajes lo saben: asesinarlo es condenarse. Por otro lado, desde que el médico es secuestrado y hasta el final, existe cierta ritualidad. Paulina utiliza recursos verbales y físicos para demostrar su poder, pero son recursos que buscan cierto objetivo reivindicatorio. El médico, pese a su vulnerabilidad, nunca se transforma en “carne”, en *nuda vida*. Agamben no lo explicita, pero el “anonimato” del detenido político, del esclavo, del trabajador forzado, del delincuente, del mendigo, parece preparar las condiciones ideales para la aparición del *homo sacer*.

Conclusiones

Para Giorgio Agamben el campo de concentración es el paradigma moderno de lo biopolítico, y el *homo sacer* es la figura que puebla ese campo, que ya no es solo un territorio de detención judío durante la Segunda Guerra, sino que hoy asume diversas formas. Pero, así como Agamben detecta un punto ciego en Foucault, es notorio que Agamben también tiene un punto ciego: su eurocentrismo. El italiano, en su paradigmático *Homo sacer I*, ni siquiera menciona situaciones históricas tan extremas como las que han ocurrido en América Latina, desde la esclavitud hasta llegar a las dictaduras militares. Por supuesto, esto no invalida la propuesta de Agamben; al contrario, sus ideas abren discusiones nuevas, y sirven para pensar en cómo se ha desarrollado lo biopolítico en Latinoamérica. A partir de tres obras literarias, hemos intentado hacer un recorrido por estas formas biopolíticas, pasando por el trabajo forzado en tiempos coloniales, la figura del delincuente, el marginado de la ciudad por motivos económicos y el detenido político. Hemos comprobado, además, cómo el campo de concentración ha asumido aquí diversas formas, pero siempre con un hilo conductor: el colonialismo y, en su forma contemporánea, el neocolonialismo. Estas marcas se presentan siempre como un punto cero, una especie de big-bang que atraviesa la historia de nuestras desigualdades e injusticias históricas hasta hoy.

Latinoamérica es un territorio grande y diverso, por lo que abarcar en un artículo la multiplicidad de vestiduras del *homo sacer* en Latinoamérica es imposible. Sin embargo, las obras propuestas y analizadas toman temáticas que se pueden replicar, con matices, en distintas naciones del continente. Por ejemplo, el trabajo forzado indígena —como aparece en *Mapocho*— es una realidad que afectó a prácticamente todos los países colonizados. El asesinato de los mismos indígenas y la esclavitud también son realidades que se repiten, en algunos países con más fuerzas que en otros, pero que han proyectado una sombra de desigualdades, traumas y desfases que hasta hoy no logran ser superados. Algo similar a lo que ocurre con la configuración de las ciudades que fundaron los colonizadores, espacios imaginarios primero y concretos después, creados a imagen y semejanza de las ciudades europeas, pero que no consideraron las realidades locales en su diseño e implementación. Eran evidentes las fracturas y problemáticas relacionadas a la configuración de un “adentro” (moderno y europeo) y un “afuera” (indígena, pobre) que esta práctica colonial generaría, aunque es difícil saber si el colonizador pudo proyectar las injusticias y desigualdades que tal forma de diseñar la ciudad provocaría en toda la historia de nuestro continente, originando la marginalidad urbana representada por las barriadas en Perú, pero también sus símiles en casi todos los países conquistados: las poblaciones “callampa” y las tomas de terreno en Chile y las favelas en Brasil son solo dos ejemplos de una realidad que atraviesa Latinoamérica.

Y, por supuesto, las dictaduras militares, tantas y tan cruentas que se han transformado en otra herida abierta de Latinoamérica. Existen muchos puntos en común entre las fórmulas autoritarias de lo colonial y lo dictatorial —autoritarismo, imposición de una idea política, anulación de la democracia, cultura de impunidad, etc.—, pero también con lo neocolonial, con los modelos económicos y las razones políticas. Estados Unidos, sobre todo, ha sido un titiritero de las dictaduras por motivos políticos en América, financiando golpes de Estado y operaciones criminales. Esas dictaduras han proyectado sus consecuencias en todo orden, partiendo de la más directa y evidente: los cuerpos de los torturados y asesinados sin culpables. *Mapocho* de Fernández habla de estos cuerpos sin tumba que navegan en un río que nunca se lleva los cuerpos, y también *La muerte y la Doncella*, que refiere a los traumas provocados por la falta de justicia y por la artificialidad de un modelo económico triunfalista impuesto sobre cenizas aún encendidas. Literatura latinoamericana que habla de las consecuencias de las dictaduras en cuerpos físicos y cuerpos sociales hay suficiente como para crear un género y conceptos, como la posmemoria, que evidencian la falta de reparación y la persistencia de la memoria que se niega a olvidar a sus muertos. Pero eso es tema de otros trabajos.

Finalmente, valga decir que existen numerosas formas no tratadas en este trabajo en las que podemos explorar el tema del campo y del *homo sacer* con Agamben como guía y con la literatura de nuestro continente como fuente. Problemáticas sociales más actuales han hecho aparecer con fuerza figuras como el narco o el inmigrante ilegal, antes no muy presentes, pero que hoy, con todas sus complejidades, brindan la oportunidad de nuevas formas muy interesantes de abordar las preguntas por lo biopolítico.

Referencias

- Agamben, G. (2004). *Homo sacer II. Estado de excepción*. Pre-Textos. (Obra original publicada en 2003)
- Agamben, G. (2010). *Homo sacer III. Lo que queda de Auschwitz: El archivo y el testigo*. Pre-Textos. (Obra original publicada en 2000)
- Agamben, G. (2017). *Homo sacer. El poder soberano y la vida desnuda*. Adrinada Hidalgo Editorial. (Obra original publicada en 1995).
- Agamben, G. (2018). *Homo sacer IV. El uso de los cuerpos*. Pre-Textos. (Obra original publicada en 2014).
- Betterman, B. W. (2009). *Armaz el rompecabezas: la memoria y la tortura en La muerte y la doncella de Ariel Dorfman y La escuela de Alicia Partnoy* [Tesis de grado, Florida Atlantic University].
<https://search.worldcat.org/es/title/armar-el-rompecabezas-la-memoria-y-la-tortura-en-la-muerte-y-la-doncella-de-ariel-dorfman-y-la-escuelita-de-alicia-partnoy/oclc/438753672>
- Bustamante, L., Gazzana, S., Herrera, E., Martínez, M., & Pérez, C. (2004). *Bordeando al Mapocho: Un lugar diverso e intervenido* [Tesis de grado, Universidad de Chile].
<https://repositorio.uchile.cl/handle/2250/144915>
- Cárcamo-Huechante, L. E. (2005). Cuerpos excedentes: violencia, afecto y metáfora en *Montacerdos* de Cronwell Jara. *Revista de crítica latinoamericana*, 61, 165-180.
<https://doi.org/10.2307/25070266>

- De Oto, A., & Quintana, M. M. (2010). Biopolítica y colonialidad. Una lectura crítica de *Homo sacer I. Tabula Rasa*, 12, 47-72.
<https://doi.org/10.25058/20112742.384>
- Dorfman, A. (1992). *La muerte y la doncella*. Ediciones de la Flor. (Obra original publicada en 1990).
- Dussel, E. (1992). *1492: El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del mito de la Modernidad*. Nueva Utopía.
- Fernández, N. (2008). *Mapocho*. Uqbar Editores. (Obra original publicada en 2002).
- Foucault, M. (1979). *Microfísica del poder*. Piqueta.
- Foucault, M. (1999). *Escritos esenciales. Estética, ética, hermenéutica*. Paidós.
- Foucault, M. (2000). *Los anormales*. Fondo de Cultura Económica.
- Gentile, A. (19-23 de noviembre de 2018). *Paralelismo entre el modelo policial de la dictadura y el actual* [Ponencia]. 8va conferencia latinoamericana y caribeña de Ciencias Sociales, Buenos Aires, Argentina.
https://www.clacso.org.ar/conferencia2018/presentacion_ponencia.php?ponencia=201846134537-2609-pi
- Guaquiante, L. (2010). *Mapocho de Nona Fernández: herida y palabra callada*. Letras.
<http://www.letras.mysite.com/nf131010.html>
- Jara, C. (2017). *Montacerdos*. Editorial Montacerdos. (Obra original publicada en 1981).
- Jeftanovic, A. (2007). *Mapocho de Nona Fernández: la ciudad entre la colonización y la globalización*. *Chasqui*, 36, 73-84.
<https://www.jstor.org/stable/29742200>
- Leyton Robinson, C. & Huertas, R. (2012). Reforma urbana e higiene social en Santiago de Chile: La tecno-utopía liberal de Benjamín Vicuña Mackenna (1872-1875). *Dynamis*, 32(1), 21-44.
<https://dx.doi.org/10.4321/S0211-95362012000100002>
- López Rodríguez, I. (2012). El lenguaje híbrido de la marginalidad: *Montacerdos* de Cronwell Jara. *El Cuento en Red. Estudios sobre la ficción breve*, 25, 30-44.
- Maree, C. (1995). ¿Verdad y reconciliación? El pasado enfrentado en *La muerte y la doncella* de Ariel Dorfman y *Playland* de Athol Fugard. *Actas del XII Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas*, 7, 61-68.
https://cvc.cervantes.es/literatura/aih/pdf/12/aih_12_7_011.pdf
- Quiroga, H. (1998). *El hombre artificial*. Editorial Lozada. (Obra original publicada en 1910).
- Salazar Naudón, C. (2011). *La vida en las riberas. Crónica de las especies extintas del barrio Mapocho*. Urbatorivm.
- UNESCO. (2015). *Operación Condor. 40 años después*. Centro Internacional para la promoción de los derechos humanos Baltazar Garzón.
<https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000246404>
- Vilches, E. (2018). Monstruos, animalidad y biopolítica en *Montacerdos* de Cronwell Jara. *Revista Eterna*, 3, 124-134.
<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=7491208>
- Yushimito del Valle, C. (2013). Ilegitimidad y fantasmagoría política: Una lectura del sujeto desechable en *Montacerdos* de Cronwell Jara. *Anales de Literatura Hispanoamericana*, 42, 29-40.
<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4554824>