

STUDIES / ÉTUDES

El narcobanquete: Gastropolítica, violencia y pedagogía del poder en *Fiesta en la madriguera* de Juan Pablo Villalobos

Mónica E. Lugo-Vélez

North Carolina State University, Department of World Languages and Cultures

melugove@ncsu.edu

ORCID: 0000-0002-0924-8761

ABSTRACT

This article explores how *Fiesta en la madriguera* (2010) by Juan Pablo Villalobos constructs a narco-banquet that serves as a de-foundational device in which culinary rituals articulate a gastro-politics that subverts traditional national fictions. Through the childlike gaze of Tochtli, the novel reveals how the narco-state reconfigures Mexican gastronomic practices—such as pozole, herbal infusions, and political banquets—and transforms them into technologies of domination, exclusion, and the pedagogy of power. Combining tools from food studies with contributions from narco-literary criticism and theories of power, the article argues that Villalobos dismantles the foundational fictions studied by Doris Sommer to expose how the narco-state does not simply threaten the nation, but rather de-founds it through the capture and perversion of its most basic cultural rituals.

Keywords: Food studies; Narco-literature; Gastro-politics; De-foundational narrative; Narco-state.

HOW TO CITE THIS PAPER

Lugo-Vélez, Mónica E. "El narcobanquete: Gastropolítica, violencia y pedagogía del poder en *Fiesta en la madriguera* de Juan Pablo Villalobos." *NaKaN: A Journal of Cultural Studies*, no. 7, July 2026, <https://doi.org/10.67187/nakan-journal.7.5>.

Référence électronique / Electronic reference

DOI : 10.67187/nakan-journal.7.5 — URL : <https://nakanjournal.com/el-narcobanquete-gastropolitica-violencia-y-pedagogia-del-poder-en-fieta-en-la-madriguera-de-juan-pablo-villalobos/>

Introducción

Los banquetes, generalmente asociados con hospitalidad, afecto y cohesión social, adquieren en *Fiesta en la madriguera* una dimensión radicalmente distinta. La mesa se transforma en un espacio donde la violencia simbólica y la dominación se dramatizan a través de los rituales culinarios. En la novela de Juan Pablo Villalobos, la comida no cumple una función nutritiva, sino que organiza

jerarquías, regula afectos y modela subjetividades dentro del narcoestado. El dispositivo narrativo que hace posible esta lectura—la mirada infantil de Tochtli—desestabiliza cualquier lectura tradicional de la comida. El niño observa cómo cada práctica gastronómica se convierte en un mecanismo de poder que sostiene la arquitectura emocional, doméstica y política de la madriguera/palacio de su padre, Yolcaut.¹

Si bien la novela ha sido analizada desde perspectivas sobre violencia, los alimentos y las prácticas culinarias han recibido menos atención crítica. Esta laguna resulta significativa, pues la gastronomía en la novela no funciona como simple ambientación, sino como un lenguaje simbólico que articula relaciones de poder, dinámicas afectivas y mecanismos de exclusión. Para abordar dicho eje, este artículo se sitúa en la intersección de los *food studies* y la crítica narcoliteraria, siguiendo las propuestas de Arjun Appadurai sobre la gastropolítica, de Anita Mannur sobre ciudadanía culinaria, de Melanie Joy sobre el carnismo, de Gillian Crowther sobre la comida como artefacto cultural, de Massimo Montanari sobre cultura alimentaria, y de Carole Counihan y Penny Van Esterik sobre identidad y geografías del consumo. A su vez, se integra una reflexión desde la narcoliteratura, incorporando los estudios de Héctor Domínguez Ruvalcaba para contextualizar la estética, la corporalidad y las prácticas de poder del narco.

Este análisis propone que *Fiesta en la madriguera* construye un narcobanquete desfundacional, un dispositivo narrativo donde los rituales culinarios articulan una gastropolítica que subvierten las ficciones nacionales tradicionales. A través de la mirada de Tochtli, la novela revela cómo el narcoestado reconfigura prácticas gastronómicas—como el pozole, el té de hierbas o los banquetes con políticos—para convertirlas en mecanismos de disciplina, exclusión y pedagogía del poder. Este enfoque teórico es indispensable, especialmente para comprender el término “narcoestado”, concepto que aquí se entiende, siguiendo a Oswaldo Zavala, como una matriz de gubernamentalidad donde el crimen organizado y el aparato estatal convergen en prácticas de control territorial y afectivo (156). El narcoestado no es una organización criminal que reemplaza al Estado ni una anomalía externa que lo amenaza, sino una forma de poder que captura y reconfigura instituciones estatales desde dentro. Desde la intimidad de los espacios familiares y domésticos se producen subjetividades específicas: los “sujetos narco”. Como señala Zavala (156-158), el narcoestado opera mediante la

¹David Bell y Gill Valentine señalan que “somos donde comemos” (7), sugiriendo que los espacios de consumo alimentario construyen identidades geográficas y afectivas. La madriguera, en este sentido, no es solo un lugar físico sino una geografía afectiva producida por prácticas alimentarias específicas. El espacio se construye al comer, y comer en la madriguera significa habitar una lógica de poder que define el adentro y el afuera, lo permitido y lo prohibido, lo limpio y lo contaminado.

convergencia de violencia extrema y legitimidad institucional donde las fronteras entre lo legal y lo ilegal, lo público y lo privado, lo estatal y lo criminal se vuelven porosas e indistinguibles. Así, la contribución de este artículo consiste en evidenciar cómo los alimentos resignifican las tradiciones culturales en un entorno marcado por la violencia y la corrupción. La madriguera, como espacio narrativo, condensa esta lógica porque funciona como una miniatura del narcoestado, donde se incorporan el lujo, el encierro, la vigilancia y la reproducción del poder. En este sentido, Villalobos desmantela las ficciones fundacionales estudiadas por Doris Sommer para mostrar cómo los alimentos, en lugar de crear cohesión nacional, producen fragmentación, paranoia y subjetividades abyectas. La novela opera como una anti-novela fundacional, pues rechaza las promesas de armonía social que Sommer asocia con el género y desmantela las posibilidades de una lección moralizante. Este contraste ilumina cómo Villalobos toma la narrativa de las novelas de nación solo para evidenciar su fracaso frente a las economías ilícitas y las subjetividades contemporáneas.

La comida, en este sentido, no solo refleja costumbres, sino que produce sentido. Massimo Montanari, en *Food is Culture*, establece que “la comida es una realidad exquisitamente cultural” (93). Esta idea proporciona un marco interpretativo para comprender cómo los alimentos en la novela no solo representan tradiciones mexicanas, sino que son resignificados dentro de las dinámicas de corrupción y exclusión del narcoestado. En el contexto del narcoestado representado por Villalobos, la comida no es neutra, sino que se convierte en un marcador de acceso, un símbolo de poder y una herramienta de exclusión. Massimo Montanari (x) complementa esta idea al afirmar que la comida es cultura cuando se produce, prepara y consume. Este eje es fundamental para entender cómo “la madriguera” transforma la comida en pedagogía narco. La mesa se convierte en un momento de enseñanza en dónde el rey—Yolcaut—le enseña al heredero—Tochtli—qué comer, con quién y bajo qué códigos. Arjun Appadurai, con su concepto de gastropolítica (494), sostiene que la comida constituye un lenguaje mediante el cual se negocian las relaciones sociales y se afirma el poder. La cena entre Yolcaut y el gobernador ejemplifica esta dinámica. La selección del menú, las interrupciones y los gestos de violencia configuran una coreografía que afirma la superioridad del narco sobre la representación del Estado. La gastropolítica no es simplemente el uso instrumental de la comida, sino una performance de poder que produce y reproduce jerarquías. Los alimentos trascienden su dimensión biológica para convertirse en objetos culturales cargados de significado.

Esta transformación ilumina cómo Villalobos convierte cada platillo de la novela en un dispositivo que comunica poder, miedo y pertenencia. Por ejemplo, el

pozole con orejas y dientes servido durante el banquete con el gobernador es un artefacto que construye narrativas de terror y dominación (Villalobos 28). Melanie Joy (29), con su concepto de “carnismo”, explica cómo aprendemos a comer ciertos animales mientras eximimos a otros de ese consumo. En la novela de Villalobos, esta lógica del carnismo se reconfigura de manera inquietante. El pozole se convierte en alegoría del cuerpo fragmentado y síntoma de la violencia narco. Pero aquí la lógica del carnismo se trastorna porque no se trata ya de la explotación de animales, sino de la reducción del cuerpo humano a sus partes comestibles.

Las prácticas alimenticias articulan formas de pertenencia y exclusión que trascienden las fronteras políticas formales. Esta perspectiva resulta clave para entender el viaje a Monrovia, donde el rechazo de Tochtli, Yolcaut y el maestro Mazatzin a los alimentos africanos delimita una frontera simbólica que refuerza su identidad narco y su percepción de superioridad (Villalobos 58). La comida se convierte en marcador de una “ciudadanía narco” que opera mediante la negación del otro. Como señalan Carole Counihan y Penny Van Esterik, la comida es un elemento decisivo de la identidad humana y uno de los medios más efectivos para expresar y comunicar esa identidad (2). En la novela, la mesa narco funciona como un teatro donde se performan roles, se establecen jerarquías y se reproducen códigos de lealtad y pertenencia.

Este marco sirve como el fundamento por el cual se evidencia cómo los alimentos en *Fiesta en la madriguera* no solo reflejan costumbres, sino que producen sentido. La comida resignifica las tradiciones culturales en un entorno marcado por la violencia y la corrupción. A través de la convergencia de los *food studies* y la narcoliteratura, es posible leer cómo Villalobos desmorona las ficciones nacionales que la gastronomía tradicional sostiene y construye una crítica a los mecanismos que no solo gobiernan sino que se comen.

La mesa como escenario simbólico

La madriguera—palacio, refugio y fortaleza simultáneamente—constituye un microcosmos del narcoestado, un espacio donde, siguiendo a Henri Lefebvre (32), se expresa un “espacio de representación” que codifica jerarquías, afectos y formas de control. Para Lefebvre, los espacios no son contenedores neutrales sino construcciones políticas donde se inscribe una particular relación de poder. El menú preparado por la cocinera Cinteotl, cuyo nombre evoca a la deidad mexicana del maíz, encarna la apropiación simbólica de la tradición culinaria mexicana por parte del narcoestado (Villalobos 26). La comida de Cinteotl no niega la del narcoestado, pero tampoco se reduce completamente a él: permanece en un espacio de tensión, de negociación, de contradicción. Como señala Gillian

Crowther, los alimentos emblemáticos funcionan como “símbolos de identidad nacional, capaces de conectar a las personas con los valores, creencias y logros de un pasado idealizado” (139). Históricamente, el pozole ha sido un plato ritual y comunitario, asociado a celebraciones cívicas, festividades religiosas y momentos de cohesión social. En la novela de Villalobos, sin embargo, las tradiciones no se vinculan con un pasado glorioso sino con un presente corrupto donde los rituales culinarios legitiman y dramatizan la autoridad criminal. Esto se ve en la escena en donde Tochtli cuenta que “Vino [el gober] a cenar a nuestro palacio porque Cinteotl hace un pozole verde succulento. Cállate pinche gober, ¿tú qué chingados sabes?, pendejo, toma tu limosna, cabrón, ándale” (26-27). Esta cita condensa una operación política fundamental en la que la mesa opera como dispositivo de disciplina. El acto de arrojar dinero al rostro del político, a primera vista, parece un gesto excesivo, una muestra de poder económico. Sin embargo, el dinero, normalmente símbolo de intercambio equitativo en las transacciones comerciales, aquí pierde esa función. No circula como pago, sino como arma simbólica, como recordatorio de que la riqueza del narco es mayor que la del funcionario estatal. Por otro lado, al arrojar el dinero, Yolcaut invierte la lógica de la corrupción. Por lo general, el funcionario corrupto demanda dinero del criminal; aquí, el criminal lo impone, lo lanza, lo despilfarra.

El protocolo social de la cena se complica cuando el gober sugiere que el niño “todavía es pequeño para estas cosas” (27), apela a un código de protección infantil que opera fuera de la lógica narco. La reacción de Yolcaut es inmediata y violenta: “Cállate, pinche gober” (27) seguida del acto de arrojarle un fajo de billetes al rostro. Este gesto representa un mecanismo de disciplina pública que expone cómo el poder no solo castiga la desviación, sino que la exhibe públicamente para producir sujeción en los observadores. La risa forzada que “se le escapó con la cara enrojecida” (27) al gobernador demuestra cómo la víctima debe participar en su propia degradación. La humillación del político le enseña a Tochtli la lógica del poder narco como principio organizador de la realidad. Michel Foucault (10) llama a esto “la inscripción del poder en los cuerpos” mediante la visibilidad, ya que la tortura pública produce sujeción no solo en la víctima sino también en los observadores.

La presencia de Tochtli en el banquete con el gober es estratégica. Al exponer al niño a la degradación del gobernador en la mesa, Yolcaut realiza un gesto pedagógico cuya importancia ha sido señalada por Oswaldo Zavala en su análisis del narcoestado. Durante la cena se evidencia cómo el narcoestado penetra el interior de la familia, transformando las relaciones afectivas en máquinas de reproducción de sus lógicas. Tochtli presencia la corrupción en acción, la ve representada en los cuerpos del padre y del político. El heredero aprende,

mediante este ritual alimentario pervertido, que el poder se ejerce sin justificación, que la violencia es comunicación, que la obediencia es el único lenguaje que preserva la vida.

Por otro lado, esto implica también la cooptación de la infancia. Mientras el gobernador intenta restaurar un código que proteja al niño—“todavía es pequeño para estas cosas” (Villalobos 27), Yolcaut lo rechaza violentamente. La infancia de Tochtli no es un período de inocencia o protección sino un tiempo de educación acelerada en los códigos del narcoestado. La mesa narco, entonces, se convierte en aula donde ocurre esta transmisión generacional. Zavala subraya que el narcoestado sustituye la familia por la institución y la lealtad a dicha institución. Tochtli no está siendo instruido como ciudadano mexicano sino como miembro de una dinastía criminal. Su futura obediencia no será fruto de la ley sino de la proximidad afectiva al rey-padre, del reconocimiento de que Yolcaut es más fuerte, más rico, más poderoso que cualquier autoridad formal.

Cinteotl: Saberes subalternos al servicio del poder narco

Tochtli describe a Cinteotl exclusivamente a través de su función culinaria: “Cinteotl hizo pozole verde” (26), “Cinteotl tiene un cajón lleno de hierbas. [...] Cuando no soporto el dolor de la panza, como hoy, Cinteotl me prepara un té de manzanilla” (47). Sin embargo, la cocinera de la madriguera representa una paradoja fundamental del narcoestado, ya que usa sus saberes ancestrales para legitimar un orden basado en la violencia y la corrupción. Como se mencionó anteriormente, su nombre evoca a la deidad mexicana del maíz, Centéotl, asociada a la fertilidad, la abundancia y la continuidad cultural. Esto establece una conexión simbólica con las tradiciones prehispánicas que estructuraron históricamente la identidad mexicana. No obstante, en el contexto de la novela de Villalobos, esta referencia mítica opera como una apropiación perversa. Massimo Montanari señala que “food is culture when it is produced, prepared, and eaten” (3). En la madriguera Cinteotl, prepara pozole, infusiones, tamales, enchiladas, etc. según técnicas tradicionales, pero el consumo de sus platos ocurre en un espacio donde la cultura ha sido sustituida con lógicas de dominación criminal.

El nombre “Cinteotl” funciona, entonces, como lo que Gillian Crowther llama un “emblema nacional” (139) instrumentalizado. Crowther argumenta que los alimentos emblemáticos “conectan a las personas con los valores, creencias y logros de un pasado idealizado” (139), produciendo un sentido de pertenencia colectiva. Sin embargo, este mecanismo de conexión está roto porque el nombre invoca un pasado sagrado que el presente narco profana. Lo que antes simbolizaba vida, fertilidad y cohesión comunitaria ahora se encuentra al servicio de un

sistema que fragmenta, explota y corrompe el tejido social. La cocinera trabaja en la madriguera como una empleada subordinada cuya función se limita a satisfacer los caprichos gastronómicos del rey Yolcaut y, por extensión, de Tochtli—el heredero. Su conocimiento ancestral no la empodera, sino que la ata a su posición subalterna.

Asimismo, los platillos que ella sirve, particularmente sus pozoles, se convierten en “artefactos culturales” que el narcoestado resignifica para construir legitimidad simbólica. Adolfo Castañón (253-255) subraya que, el pozole condensa memorias colectivas y ceremonias de pertenencia. En contextos tradicionales, el acto de preparar pozole se relaciona con el trabajo colectivo—desgranar el maíz, cocer la carne, reunir las hierbas, y su consumo marca ocasiones especiales donde la familia extendida o la comunidad se reúne. Como explica Arjun Appadurai, los alimentos rituales operan dentro de una “gastropolítica” donde “the negotiation of social relationships through food” (495) produce y reproduce jerarquías, pero también solidaridades. Sin embargo, el componente comunitario no existe en los pozoles de Cinteotl dado que ella no tiene voz propia y tampoco aparece fuera de la cocina. La cocinera existe narrativamente solo en relación con su trabajo doméstico, quedando confinada a alimentar el sistema narco.

La ausencia de comunidad contrasta con lo que Doris Sommer (5-7) denomina “ficciones fundacionales”, es decir, narrativas que utilizan elementos culturales para construir historias de unidad y pertenencia colectiva. Villalobos subvierte radicalmente esta lógica. La cocina de Cinteotl no funda nación, sino que funda narcoestado. No produce ciudadanos sino súbditos. No proyecta futuros compartidos sino dominaciones permanentes. Gillian Crowther explica que, “national cuisines must be understood as being shaped by the government, the upper classes, entrepreneurs, restaurateurs, cookbook and food writers, academics, non-governmental agencies, the food industry, and consumers, among others” (140). Aplicando este análisis al contexto de la novela, las tradiciones culturales son apropiadas y resignificadas por un sistema corrupto que las reconfigura y fragmenta el tejido cultural mexicano.

Una particularidad de los pozoles de Cinteotl son las piezas de carne que utiliza para el caldo. Tochtli narra que no le gusta el pozole porque “[...] lo hacen con las cabezas de los cerdos: una vez me asomé a ver el caldo en la olla y había dientes y orejas flotando” (Villalobos 26). Esta descripción revela cómo el niño ha aprendido a leer la violencia en los alimentos, a detectar en el caldo ritual los ecos de la fragmentación corporal que caracteriza al narcoestado. Asimismo, esta cita puede examinarse mediante el concepto de “carnismo” desarrollado por Melanie Joy que lo define como “an invisible belief system, or ideology, that conditions people to

eat certain animals” (29). En otras palabras, las sociedades desarrollan narrativas culturales complejas para normalizar el consumo de carne mientras ocultan la violencia que lo hace posible. El carnismo opera mediante tres principios que Joy denomina las “tres Ns”: comer carne es normal, natural y necesario (30). Estas narrativas permiten que los consumidores se distancien psicológicamente del acto de matar animales, transformando cuerpos en “productos” mediante una serie de mediaciones simbólicas y lingüísticas.

Sin embargo, en el caso de Tochtli, este distanciamiento no ocurre. El niño ve “dientes y orejas flotando” (Villalobos 26), percibe los granos de maíz como dientes adicionales. Su descripción desnaturaliza el pozole al revelar los cuerpos fragmentados que contiene. Esta imagen conecta el pozole con las prácticas de desmembramiento asociadas al narcotráfico. Los “dientes y orejas” que flotan en el caldo funcionan como alegoría del cuerpo violentado por el narcoestado. Julia Kristeva, en su teoría de lo abyecto, describe aquellos elementos que “perturban identidad, sistema y orden” (4). El pozole, en la percepción de Tochtli, se vuelve abyecto, algo que debería nutrir se percibe como grotesco. La escena del pozole expone un orden que se presenta como legítimo pero que está fundamentado en la violencia extrema hacia los cuerpos.

Asimismo, la visión de Tochtli puede conectarse con lo que Castañón (253-254) señala sobre el contexto histórico del pozole al explicar que existen leyendas que vinculan el pozole prehispánico con prácticas rituales que incluían carne humana. Aunque los pozoles contemporáneos usan carne de cerdo, esta memoria cultural persistente carga el platillo con un aura de transgresión. Villalobos juega con esta ambigüedad ya que los “dientes y orejas” que Tochtli ve podrían ser fragmentos de cerdo, pero la descripción evoca inevitablemente cuerpos humanos. El pozole se convierte así en símbolo perfecto del narcoestado; algo que parece tradicional y legítimo contiene, literal y metafóricamente, fragmentos de violencia extrema.

Los elementos gastronómicos se redefinen como marcadores de poder y control en el narcoestado. Benedict Anderson argumenta que “las comunidades imaginadas se sostienen a través de prácticas simbólicas que generan un sentido de pertenencia colectiva” (6). Aunque Anderson se concentra principalmente en prácticas discursivas como la lectura simultánea de periódicos o el consumo de novelas, su concepto de “comunidades imaginadas” puede extenderse a prácticas culinarias. Anita Mannur propone el concepto de *culinary citizenship*, que permite entender cómo las prácticas alimentarias pueden funcionar como “sitios donde la ciudadanía se contesta e imagina” (11). El “narcobanquete fundacional” no funda nación, sino que expone su desintegración.

El dolor de Tochtli: El cuerpo infantil como archivo del trauma narco

A lo largo de la narrativa, el niño experimenta dolores recurrentes que no tienen explicación orgánica clara, pero que responden a su entorno. El cuerpo infantil se convierte en lo que Diana Taylor (19-20) llama un “archivo” del trauma: un repositorio involuntario de experiencias que no pueden ser articuladas discursivamente pero que se manifiestan como síntomas físicos. Tochtli describe estos episodios de la siguiente forma:

Cuando no soporto el dolor de la panza, como hoy, Cinteotl me prepara un té de manzanilla. A veces me dan unos dolores tan fuertes que hasta me pongo a llorar. Por lo general son como unos calambres, aunque los peores se sienten como un vacío que va creciendo y creciendo y parece que me va a reventar la panza. (Villalobos 47)

Aunque el heredero no describe un dolor concreto hay algo que amenaza con hacer estallar el cuerpo desde dentro. Esta descripción captura la experiencia de vivir en un entorno donde se pervierte la infancia para promover una pedagogía narco. Cathy Caruth señala que, “the body’s experience of trauma” donde “the body remembers what the mind cannot fully process” (3-4). La descripción del dolor funciona como una metáfora involuntaria de un malestar emocional que el niño no puede verbalizar completamente.

Por otro lado, el dolor de Tochtli es un efecto estructural del narcoestado. Oswaldo Zavala explica que el narcoestado no es únicamente una organización criminal, sino “una matriz de gubernamentalidad” (89) que penetra en todos los ámbitos de la vida, incluidos los más íntimos. En este contexto, el dolor estomacal de Tochtli también puede entenderse como lo que Johan Galtung (171) denomina un efecto de “violencia estructural” para refiere a aquella violencia que no se manifiesta como agresión directa sino como condiciones sistémicas que dañan a los individuos. El narcoestado produce cuerpos dolientes no necesariamente mediante violencia física directa contra ellos, sino mediante la construcción de entornos donde el encierro, la vigilancia y la ausencia generan sufrimiento somático.

Otro aspecto que cabe resaltar sobre la incapacidad de Tochtli para explicar sus dolencias se relaciona a las dinámicas de género. La represión de la vulnerabilidad emocional forma parte de la formación del hombre narco. Domínguez Ruvalcaba argumenta que “el cuerpo masculino en la narcocultura está sometido a un régimen de invulnerabilidad performativa” (94) donde expresar dolor emocional se percibe como debilidad. Aunque Tochtli es un niño, conoce este código y distingue que su dolor debe manifestarse como síntoma corporal—socialmente aceptable—en lugar de como sufrimiento emocional,

inaceptable dentro de la masculinidad narco. Judith Butler (140-141) ha teorizado cómo el género funciona no como esencia natural sino como “performance”, es decir, una serie de actos repetidos que producen la ilusión de una identidad sustantiva. En el contexto del narcoestado, la masculinidad narco se constituye precisamente mediante la repetición performativa de actos que demuestran invulnerabilidad.

Tochtli ha aprendido a traducir malestar emocional en síntomas físicos aceptables. Como señala Rita Laura Segato en su análisis de la violencia de género en contextos criminales, “la masculinidad en estructuras mafiosas se constituye mediante la exhibición de una capacidad ilimitada para infligir y soportar dolor físico” (24). El dolor corporal, en este sentido, puede ser incorporado a la narrativa heroica del narco. Sin embargo, el dolor emocional no puede ser integrado a esta narrativa épica porque señala precisamente la vulnerabilidad y fragilidad que la masculinidad narco debe negar. Michael Kimmel argumenta en su análisis de masculinidades hegemónicas que “manhood is equated with power, and power is a zero-sum game” (30-31). Por lo tanto, admitir su vulnerabilidad emocional equivale, dentro de esta lógica, a perder poder, a feminizarse, a volverse indigno de respeto dentro de la jerarquía masculina.

Tochtli no recibe lecciones formales sobre cómo debe comportarse un hombre narco. El niño observa a Yolcaut y aprende qué emociones pueden expresarse—ira, desdén, triunfo—y cuáles deben reprimirse miedo, tristeza, necesidad de cuidado. No obstante, el único espacio donde el heredero puede recibir cuidado emocional es a través de su interacción con Cinteotl. Esta dinámica refuerza la división de género que estructura el narcoestado; las mujeres en roles domésticos, mientras que los hombres ejercen roles públicos, de poder. Esto se debe a que el narcoestado permite el trabajo emocional femenino solo en la medida en que no amenace el orden de género que sostiene el poder masculino.

Frente al dolor recurrente de Tochtli, Cinteotl despliega un repertorio de saberes curativos ancestrales. El niño describe con precisión casi etnográfica el contenido de este archivo doméstico:

Cinteotl tiene un cajón lleno de hierbas que sirven para curar las enfermedades. Tiene la manzanilla para la panza, la tila para los nervios, las hojas de naranja para la dieta, la pasionaria para los nervios, el azahar para la digestión, la valeriana para los nervios y un montón de hierbas más, muchas para los nervios. (Villalobos 47)

El cajón de hierbas de Cinteotl revela saberes que operan fuera de los circuitos médico-farmacéuticos modernos. Las infusiones que prepara no son simplemente remedios sino actos de preservación cultural. Cada té es una pequeña resistencia

a la hegemonía de la medicina occidental y, por extensión, a la lógica del narcoestado que tiende a mercantilizar y controlar todos los aspectos de la vida. Esta dinámica refleja lo que Climent-Espino (296-308) explica de que la tensión constitutiva en las prácticas culinarias y curativas preserva identidad cultural y es funcionalizada por estructuras de poder dominantes. Como argumenta Zavala (102-105), el narcoestado opera precisamente mediante la captura de elementos culturales preexistentes que resignifica para sus propios fines. En el palacio, los saberes curativos de Cinteotl tienen el propósito de mantener funcional al heredero del narcoestado.

Las infusiones “para los nervios” (Villalobos 47) nombran lo que el discurso oficial del narcoestado no puede reconocer. Sin embargo, el cajón de té evidencia que los habitantes de la madriguera requieren sedación constante para tolerar su existencia. Paul B. Preciado argumenta que las sociedades contemporáneas gestionan cuerpos y subjetividades mediante “la administración de moléculas y signos” en un régimen que denomina “farmacopornográfico” (33-35). Según Preciado, este régimen opera mediante dos formas complementarias; por un lado, sustancias químicas—fármacos, hormonas, drogas—que modulan estados corporales y psicológicos; por otro, signos e imágenes que producen excitación o sedación. El objetivo del régimen farmacopornográfico es producir subjetividades dóciles cuyo malestar se gestiona mediante el consumo de sustancias en lugar de la transformación de estructuras sociales. En la madriguera, Tochtli se está convirtiendo en un adicto a las infusiones que calman su ansiedad, pero también lo es al propio sistema narco que lo enferma. Su dependencia de las infusiones de Cinteotl anticipa su futura dependencia del sistema de poder que heredará. Las infusiones, lejos de liberarlo, lo encadenan aún más a su posición dentro del narcoestado.

El acervo del trauma se intensifica cuando el lector se convierte en testigo y cómplice del narcoestado, pues ve cómo un niño que requiere cuidado y seguridad emocional para expresar vulnerabilidad es entrenado para negar esas necesidades. Nancy Scheper-Hughes (216) explica que la violencia cotidiana de la negligencia infantil y el abandono emocional produce una capacidad de violencia en la adultez. Esta es, quizá, la dimensión más perturbadora: la violencia se reproduce generacionalmente mediante la destrucción calculada de la capacidad infantil de Tochtli para sentir, nombrar y procesar el sufrimiento emocional.

Yolcaut, ante las recaídas estomacales recurrentes, lleva a su hijo a un médico para que lo atienda. Después de revisar a Tochtli, el médico declara que Tochtli está enfermo “de la psicología” (48). Aunque la novela no narra directamente la reacción de Yolcaut al diagnóstico, podemos inferirla de la respuesta de Tochtli:

“yo no estoy enfermo de la mente, a mí nunca me ha dolido el cerebro” (48). Esta afirmación defensiva revela que el niño ha internalizado que no puede admitir que sufre psicológicamente porque hacerlo implicaría fracasar dentro del código de masculinidad narco. Al negar el dolor mental, Tochtli afirma su pertenencia al orden narco, demuestra que está aprendiendo los códigos correctos, que será capaz de heredar el poder sin sucumbir a la “debilidad” de las emociones.

Sin embargo, el dolor también señala los límites del poder. A pesar de las infusiones y del diagnóstico médico, el cuerpo de Tochtli continúa doliendo. Las dolencias de Tochtli evidencian que el narcoestado, para reproducirse, debe producir sufrimiento incluso en sus propios herederos. También demuestra que la pedagogía del poder es inseparable de la pedagogía del dolor. Tochtli es el archivo donde se registra la violencia del sistema, testimonio de los costos humanos de un orden basado en la dominación criminal.

Monrovia: colapso de la gastropolítica narco y los límites del poder territorial

El viaje a Monrovia, Liberia, representa un punto de inflexión porque el narcoestado enfrenta sus límites materiales y simbólicos. Yolcaut organiza esta expedición con un propósito específico: demostrarle a Tochtli que él “siempre puede” (Villalobos 28). El objetivo del viaje es conseguir hipópotamos enanos de Liberia—especie en peligro de extinción—para el zoológico privado de la madriguera. El zoológico privado conecta directamente con la iconografía de Pablo Escobar, cuyo zoológico en la Hacienda Nápoles se convirtió en uno de los símbolos más reconocibles del narcotráfico colombiano. El zoológico privado reproduce la lógica de control total del narco, donde cada vida tiene su lugar asignado y cada espacio su función determinada.

Asimismo, el viaje a Monrovia marca un cambio radical en el universo alimentario de los habitantes del palacio. Al salir del espacio cerrado de la madriguera—donde cada comida está cuidadosamente preparada por Cinteotl—Tochtli, Yolcaut y el maestro Mazatzin se enfrentan a un mundo que ya no responde a estas lógicas. La comida, que hasta este punto ha funcionado como sistema cargado de significado, se convierte en Monrovia en fuente de desconfianza y desestabilización. Tochtli describe la comida africana:

Cuando nos despertamos, los sirvientes de nuestro hotel, el Mamba Point Hotel, nos llevan de comer a nuestra habitación. Nos llevan: hamburguesas, papas, una carne dura y ensaladas de lechuga que tiramos a la basura para no enfermarnos de las enfermedades de Monrovia. (Villalobos 58)

Esta cita condensa múltiples formas de colapso. Primero, la comida del hotel está completamente desprovista de las resonancias culturales que caracterizaban los alimentos en la madriguera. La comida es genérica, internacional, diseñada para turistas y viajeros de negocios, no para narcotraficantes mexicanos acostumbrados a que cada platillo comunique su posición en el orden social. En segundo lugar, la ausencia de Cinteotl resulta crítica pues sus conocimientos garantizaban que la comida fuera segura. En Monrovia, esta mediación desaparece.

Este rechazo puede analizarse por medio del concepto de “culinary citizenship” de Anita Mannur que argumenta que “food becomes a crucial site where citizenship is contested and imagined” (17), señalando cómo las prácticas alimentarias—qué comemos, qué rechazamos, cómo preparamos—funcionan como marcadores de pertenencia a comunidades imaginadas. En contextos dispóricos o transnacionales, la comida permite “performances of belonging that work to undermine official forms of citizenship” (19). Los migrantes mantienen su identidad mediante prácticas culinarias que los conectan con sus lugares de origen y rechazan los alimentos del país receptor como forma de resistencia cultural. Mannur señala que “culinary practices become sites where racial and cultural hierarchies are inscribed” (23). En este contexto la comida de Monrovia se vincula con enfermedad, mientras que México—o más específicamente, la madriguera—se imagina como espacio de salud. Asimismo, el narcoestado mexicano, al no consumir la comida africana, se posiciona dentro de jerarquías globales de raza y desarrollo donde África ocupa el lugar más bajo. Esta posición es profundamente irónica dado que el narcotráfico es criminalizado y racializado por los poderes globales del norte—Estados Unidos, Europa—que presentan a los narcos mexicanos como amenaza civilizatoria.

La desconfianza alimentaria escala hacia un miedo generalizado que eventualmente fractura la unidad del grupo narco. Tochtli narra otro episodio culinario en Monrovia:

El ron del país Liberia viene en unas botellas oscuras, como si fuera veneno, pero es muy bueno porque quita lo aburrido. Si te tomas un vaso te dan ganas de reír y si te tomas más cuentas chistes [...] El ron del país de Liberia se toma con Coca-Cola y con hielo. Eso se llama una cuba. Franklin Gómez (Mazatzin) prefiere tomarlo caliente, sin hielo. Dice que los hielos del Mamba Point Hotel pueden tener las enfermedades fulminantes de Monrovia. Winston López (Yolcaut) prefiere enfermarse que tomar las cubas calientes que saben a mierda sin hielo. (62-63)

Esta cita revela tensiones fundamentales sobre cómo gestionar el riesgo en territorio no controlado. El maestro Mazatzin adopta una posición extrema de

rechazo ya que prefiere consumir ron caliente antes que arriesgarse al hielo preparado con agua local. En cambio, la preferencia de Yolcaut al tomar cubas con hielo revela una disposición diferente hacia el riesgo. En la madriguera, el control total y placer ilimitado coexisten, pero en Monrovia, se debe elegir.

El viaje a Monrovia revela que el poder del narcoestado no es transferible. Los mecanismos que producen control en México no existen en Liberia. Yolcaut llega a Monrovia con dinero, pero sin las infraestructuras de poder que el dinero por sí solo no puede comprar. La estancia en Monrovia expone la imposibilidad de sostener el proyecto narco más allá de sus límites territoriales. El narcoestado no es un orden alternativo viable al Estado nación sino un parásito que se lucra del Estado y de sus infraestructuras para existir.

Finalizando el narcobanquete

Este artículo ha propuesto que *Fiesta en la madriguera* construye un narcobanquete desfundacional como un dispositivo narrativo donde los rituales culinarios articulan una gastropolítica que subvierte las ficciones nacionales analizadas por Doris Sommer. La comida se convierte en un lenguaje fundamental que revela cómo el narcoestado penetra los gestos más íntimos. La tesis se ha demostrado mediante cuatro momentos gastronómicos claves. Primero, la cena entre Yolcaut y el gobernador funciona como núcleo gastropolítico donde la comida ritualiza jerarquías y la hospitalidad se transforma en teatro de sometimiento. Luego, a través de la figura de Cinteotl y su pozole representan la apropiación de tradiciones culinarias mexicanas al servicio del narcoestado. En tercer lugar, el dolor estomacal de Tochtli y su diagnóstico psicológico revelan cómo el narcoestado gestiona cuerpos mediante un régimen farmacopornográfico. Por último, el viaje a Monrovia expone los límites territoriales del poder narco y evidencia que, sin sus infraestructuras de control, el poder narco se disuelve en paranoia.

Fiesta en la madriguera confronta a los lectores con una pregunta que trasciende lo literario: ¿qué significa comer en un contexto donde las estructuras de producción, distribución y consumo han sido penetradas por el crimen organizado? La novela no ofrece soluciones ni esperanzas fáciles pues, deja a los lectores con una imagen perturbadora, un niño que espera su coronación como el rey del narco. La madriguera permanece cerrada, Tochtli continúa su formación narco, el sistema se reproduce generacionalmente. Pero al exponer con precisión devastadora cómo opera ese sistema realiza un gesto crítico fundamental: hace visible lo que las narrativas oficiales intentan naturalizar u ocultar.

El narcobanquete es un síntoma de crisis más profunda en el proyecto nacional mexicano. Cuando las prácticas gastronómicas que tradicionalmente construían cohesión son capturadas y pervertidas por lógicas criminales, la posibilidad misma de imaginar futuros colectivos se desintegra. El narcobanquete no funda una nueva nación, sino que expone la desfundación de la existente. La imposibilidad de sostener ficciones de unidad cuando la violencia criminal ha penetrado las estructuras más básicas e íntimas de la vida familiar. Documentar cómo opera la desfundación es primer paso necesario para imaginar cómo podría deshacerse.

Trabajos citados

- Anderson, Benedict. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. Verso, 2006.
- Appadurai, Arjun. "Gastro-Politics in Hindu South Asia." *American Ethnologist*, vol. 8, no. 3, 1981, pp. 494-511.
- Bell, David and Gill Valentine. *Consuming Geographies: We Are Where We Eat*. Routledge, 1997.
- Butler, Judith. *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. Routledge, 1990.
- Caruth, Cathy. *Unclaimed Experience: Trauma, Narrative, and History*. Johns Hopkins UP, 1996.
- Castañón, Adolfo. "The evolution of Mexican Cuisine: Five Gastronomical Seasons, Mole, Pozole Tamal, Tortilla, and Chile Relleno." *Food, Texts and Cultures in Latin America and Spain*, editado por Rafael Climent-Espino y Ana María Gómez-Bravo, Vanderbilt UP, 2020, pp. 238-271.
- Climent-Espino, Rafael. "A Gastrocritical Reading of Miguel Ángel Asturias's Early Narrative: Legends of Guatemala, The President, and Men of Maize." *Food, Texts and Cultures in Latin America and Spain*, editado por Rafael Climent-Espino y Ana María Gómez-Bravo, Vanderbilt UP, 2020, pp. 295-317.
- Counihan, Carole, y Penny Van Esterik. "Introduction." *Food and Culture: A Reader*, editado por Carole Counihan y Penny Van Esterik, Routledge, 2013, pp. 1-10.
- Crowther, Gillian. *Eating Culture: An Anthropological Guide to Food*. U of Toronto P, 2013.
- Domínguez Ruvalcaba, Héctor. *Translating the Queer: Body Politics and Transnational Conversations*. Zed Books, 2016.
- Douglas, Mary. *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*. Routledge, 2002.
- Fanon, Frantz. *Black Skin, White Masks*. 1952. Traducido por Charles Lam Markmann, Grove Press, 1967.
- Foucault, Michel. *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977*. Editado por Colin Gordon, traducido por Colin Gordon et al., Pantheon Books, 1980.
- Galtung, Johan. "Violence, Peace, and Peace Research." *Journal of Peace Research*, vol. 6, no. 3, 1969, pp. 167-191.
- Hochschild, Arlie Russell. *The Managed Heart: Commercialization of Human Feeling*. U of California P, 1983.
- Joy, Melanie. *Why We Love Dogs, Eat Pigs, and Wear Cows: An Introduction to Carnism*. Conari Press, 2010.
- Kimmel, Michael. *Manhood in America: A Cultural History*. Oxford UP, 2012.
- Kristeva, Julia. *Powers of Horror: An Essay on Abjection*. 1980. Traducido por Leon S. Roudiez, Columbia UP, 1982.
- Lefebvre, Henri. *The Production of Space*. Traducido por Donald Nicholson-Smith, Blackwell, 1991.
- Lévi-Strauss, Claude. *The Raw and the Cooked: Introduction to a Science of Mythology*. 1964. Traducido por John y Doreen Weightman, Harper & Row, 1969.
- Mannur, Anita. "Culinary Nostalgia: Authenticity, Nationalism, and Diaspora." *MELUS*, vol. 32, no. 4, 2007, pp. 11-31.

- Montanari, Massimo. *Food is Culture*. Traducido por Albert Sonnenfeld, Columbia UP, 2006.
- Preciado, Paul B. *Testo Junkie: Sex, Drugs, and Biopolitics in the Pharmacopornographic Era*. 2008. Traducido por Bruce Benderson, The Feminist Press, 2013.
- Said, Edward W. *Orientalism*. Pantheon Books, 1978.
- Scheper-Hughes, Nancy. *Death Without Weeping: The Violence of Everyday Life in Brazil*. U of California P, 1992.
- Segato, Rita Laura. *Las estructuras elementales de la violencia: Ensayos sobre género entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos*. Prometeo Libros, 2010.
- Sommer, Doris. *Foundational Fictions: The National Romances of Latin America*. U of California P, 1991.
- Taylor, Diana. *The Archive and the Repertoire: Performing Cultural Memory in the Americas*. Duke UP, 2003.
- Villalobos, Juan Pablo. *Fiesta en la madriguera*. Anagrama, 2010.
- Zavala, Oswaldo. *Los cárteles no existen: Narcotráfico y cultura en México*. Malpaso, 2018.