



## La corrupción del imaginario dantiano en Las tierras arrasadas, de Emiliano Monge

*The Corruption of the Dantean Imaginary in Among the Lost, by Emiliano Monge*

Recibido: 16-01-2024 Aceptado: 20-08-2025 Publicado: 14-05-2026

Diego Pérez Hernández

Departamento de Didáctica y Práctica  
Facultad de Educación  
Universidad Católica de Temuco<sup>1</sup>  
diego.perez.hernandez@uct.cl

 0000-0003-1326-6089

**Resumen:** Este artículo analiza la corrupción del imaginario escatológico de la Divina comedia en Las tierras arrasadas, de Emiliano Monge. La propuesta interpretativa sostiene que la novela no invierte simplemente los reinos de ultratumba, sino que los degrada moralmente, transformando el infierno, el purgatorio y el paraíso en espacios envilecidos respecto de sus referentes dantianos. Esta corrupción simbólica permite cuestionar las condiciones en que se emiten juicios morales en contextos de violencia postestructural, donde las víctimas actúan como verdugos. Además, la obra pone en evidencia los límites estéticos del imaginario dantesco para representar horrores contemporáneos, revelando su insuficiencia como marco de sentido. Se concluye que la novela exige una respuesta ética, política y representacional ante la crisis humanitaria de los migrantes.

**Palabras claves:** México- imaginario dantiano- tráfico humano.

**Abstract:** This article analyzes the corruption of the eschatological imaginary of The Divine Comedy in Among the Lost, by Emiliano Monge. The interpretative proposal argues that the novel does not merely invert the realms of the afterlife, but morally degrades them, transforming hell, purgatory, and paradise into debased spaces in relation to their Dantean referents. This symbolic corruption makes it possible to question the conditions under which moral judgments are issued in contexts of post-structural violence, where victims are forced to act as perpetrators. Furthermore, the novel highlights the aesthetic limitations of the Dantean imaginary in representing contemporary horrors, revealing its inadequacy as a framework of meaning. The article concludes that the novel demands an ethical, political, and representational response to the migrant humanitarian crisis.

**Keywords:** Mexico- dantean imaginary- human trafficking.

---

Citación: Pérez, D. (2026). La corrupción del imaginario dantiano en Las tierras arrasadas, de Emiliano Monge. *Logos: Revista de Lingüística, Filosofía y Literatura*, 36(1), 318-330. doi.org/ 10.15443/RL3618.



---

<sup>1</sup> Agradezco el apoyo del Núcleo Milenio de Investigación sobre Educación Antirracista Chilena (MRACE).

## Introducción

*Las tierras arrasadas*<sup>2</sup>, del escritor mexicano Emiliano Monge (2015), es un relato complejo, una novela “elaborada con espesor desde distintas dimensiones” (Soto, 2016, p. 74). Una de las más importantes corresponde a la dimensión espacial: Monge se vale de lo infernal y lo mortuorio para abordar críticamente la crisis humanitaria que se vive en la frontera sur de México, por culpa de bandas delictuales que trafican con migrantes centroamericanos que intentan llegar a Estados Unidos. Lo espacial resulta, pues, muy relevante: es en sus desplazamientos por un territorio hostil que las personas que emigran padecen el “último holocausto de la especie” (Monge, 2015, p. 341).

Una de las dimensiones recién mencionadas es política, puesto que tiene que ver con la guerra que el Estado de México le declaró al narcotráfico; otra es sociológica porque aborda un tipo de violencia particular que padecen los migrantes centroamericanos que son víctimas de bandas delictuales y agentes gubernamentales corruptos. Una tercera dimensión corresponde al tipo de literatura al que cabe adscribir *LTA*, a saber, la “literatura de la atrocidad”, género que, si bien surgió originalmente para agrupar obras del holocausto, permite incluir también la novela en cuestión por las afinidades morales que existen entre los reclusos de la *lager* nacionalsocialista y las víctimas de los cárteles de narcotraficantes. Una última dimensión tiene que ver con las “metamorfosis” de la *Divina comedia*<sup>3</sup>: la novela de Monge implica mucho más que una mera recepción del poema sacro: como intentaremos demostrar, se trata más bien de una corrupción del imaginario dantiano.

Poseedor de una carga evidentemente negativa —su etimología remite a “la idea de un acto que altera el estado de las cosas mediante la complicidad o la actuación conjunta de dos o más individuos” (Rodríguez, 2004, p. 341)—, el término corrupción se entenderá aquí como “equivalente a destrucción, devastación o adulteración [...] decadencia, suciedad, desintegración, degeneración, envilecimiento o inmoralidad” (Malem, 2016, p. 26). Para poder mostrar la plausibilidad de que esto es lo que les ocurre en *LTA* a las regiones ultramundanas descritas por Dante en su poema sacro, primero, es necesario abordar cada una de las premisas que la sustentan. De ello se ocupará el resto de la introducción.

En gran medida, la causa de la crisis humanitaria que denuncia artísticamente Monge en su novela corresponde a la lucha contra el tráfico de drogas (Peña, 2018). Uno de los puntos más relevantes de la agenda del presidente mexicano Felipe Calderón (2006-2012) fue la llamada “guerra contra el narcotráfico”, que consistió en la reactivación y militarización de México para enfrentarse a las bandas de narcotraficantes. Parte de esta estrategia fue el programa “Iniciativa Mérida” (2008), un proyecto de colaboración y seguridad internacional en el que participaron Estados Unidos, México, y países centroamericanos y caribeños. Años después, durante el gobierno de Enrique Peña Nieto (2012-2018), se implementó el Programa Integral Frontera Sur, con el propósito de ponerle coto a la violencia sufrida por personas mexicanas y centroamericanas que emigraban a Estados Unidos. En el 2017, finalmente, fue aprobada la Ley de Seguridad del Interior, medida que ha sido criticada desde la historiografía mexicana porque contribuiría a perpetuar la militarización de México, con el consecuente incremento de la violencia, en desmedro de caminos alternativos (Peña, 2018, p. 139).

La violencia sufrida por los migrantes a manos de los cárteles secuestradores es de tipo “superestructural”. Este concepto describe situaciones en las que, para sobrevivir en un ambiente hostil, la víctima debe convertirse en verdugo. Se caracteriza por nublar el entendimiento del

<sup>2</sup> En adelante, me referiré a la novela como *LTA*.

<sup>3</sup> En adelante, me referiré al poema sacro como *DC*.

individuo, quien ahora se ve en una situación en que la pelea por mantenerse vivo es lo único que rige sus acciones, de ahí que “pacíficos migrantes laborales” se conviertan en “criminales sanguinarios”. Lo que caracteriza este tipo de violencia es, así, su efecto corruptor, “su capacidad para despojar a la víctima de su inocencia y cargarla de culpabilidad” (Izcara, 2016, p. 16).

Pero las bandas delictuales no solo corrompen a los migrantes, sino que también a aquellos que, supuestamente, deberían combatirlos. Esto es especialmente cierto a propósito de los cárteles de droga mexicanos, que han visto sus filas engrosadas con exempleados gubernamentales y que tienen a miembros de la policía y del ejército como secuaces (Morris, 2012, p. 30). Así, la corrupción pone a los migrantes “en un callejón sin salida. Cuando aquellos que debían protegerlos se alían con los delincuentes, las víctimas no encuentran otra salida que cooperar con los cárteles de la droga” (Izcara, 2016, p. 17).

Según se expuso más arriba, Monge se refiere a la crisis humanitaria que padecen los migrantes centroamericanos como “el último holocausto de la especie”. De manera similar, Izcara compara la situación de los migrantes centroamericanos con las atrocidades que, como describe Primo Levi en su *Trilogía de Auschwitz*, se perpetraron en los campos de concentración: tal como lo hacían los nacionalsocialistas, los cárteles mexicanos imponen “un orden infernal donde las palizas, el temor por la pérdida de la propia vida, y la privación del alimento, reducen a las víctimas a una situación de lucha por la supervivencia, que hacen que traicionen la solidaridad natural” (Izcara, 2016, p. 17).

Arendt (1998) describe este proceso de corrupción como “muerte de la persona moral”, que significa acallar la conversación interna que cada individuo mantiene consigo mismo. Sin ella, somos incapaces de diferenciar entre el bien y el mal, y, por tanto, de ser solidarios (Varela-Manograsso, 2022, p. 215). En los casos más extremos, la toma de decisiones se torna algo totalmente equívoco y discutible:

Cuando un hombre se enfrenta con la alternativa de traicionar y de matar [...] a sus amigos o de enviar a la muerte a su mujer y a sus hijos, de los que es responsable en cualquier sentido; cuando incluso el suicidio significaría la muerte inmediata de su propia familia, ¿cómo puede decir? La alternativa ya no se plantea entre el bien y el mal, sino entre el homicidio y el homicidio (Arendt, 1998, p. 362).

Al intentar testimoniar esto, los autores del holocausto se enfrentaron al hecho brutal de que ni su experiencia personal ni la tradición cultural había preparado a la humanidad para estas atrocidades: para los testigos, era algo incomprensible; para quienes lo supieron después, algo increíble. Nos hallamos ante el “universo concentracionario” (Rousset, 2004), es decir, un universo aparte, totalmente separado del mundo cotidiano, un reino extraño de una fatalidad sin par, todo lo cual hace casi imposible representarlo en todas sus dimensiones (Gunzberg, 1986). Se trata, precisamente, de una literatura de la “atrocidad”, es decir, un horror que parece carecer de una causa (Ziolkowski, 1977). Si bien está pensada para la literatura testimonial del holocausto, esta categoría admite en su interior *LTA*, no solo porque su autor describe su asunto precisamente como un “holocausto” —otros hablan del “genocidio a manos de grupos delictivos y la desaparición de migrantes en territorio mexicano” (Bustamante, 2022, p. 151)—, sino por los problemas estéticos y morales que este tipo de literatura aborda, problemas que tienen que ver con la pregunta: ¿cómo representar artísticamente lo atroz, los contextos en que, mediante toda clase de tormentos, se asesina la persona moral de los seres humanos, situaciones corruptoras donde las víctimas degeneran en victimarios incapaces de solidarizar con sus semejantes?

Según Arendt, únicamente a través de imágenes inspiradas en las regiones de ultratumba (el hades, el purgatorio y el infierno) es posible describir los lugares donde ocurren esta clase de atrocidades. El común denominador es aquello que causa la corrupción moral de las personas: “las masas humanas

apartadas en esos campos son tratadas como si ya no existieran, como si lo que les sucediera careciera de interés para cualquiera” (Arendt 1998, p. 357).

En este contexto creativo, parece lógico recurrir a Dante. Así como él invoca a las “santas musas” (Alighieri, 2012, “Purgatorio”, v. 8) al comienzo de la segunda cántica, diversos autores de la “literatura de la atrocidad” han acudido a la *DC* en busca de asistencia poética. Uno de ellos es Primo Levi, que se valió del “Infierno” de Dante para infundirle a su novela testimonial un valor universal. Mediante un imaginario inspirado en la *DC*, intentó sortear el problema de traducir lo padecido en el “universo concentracionario” a un lenguaje accesible para lectores que se han formado únicamente en el marco de un código social colectivo natural (Gunzberg, 1986, p. 12). Otro autor es Louis Begley (2016), quien “casi instintivamente”, cogió la mano de Dante e invocó el “Infierno” como modelo para el infierno que el Tercer Reich creó para deshumanizar, supliciar y masacrar judíos (Begley 2016, p. 109). Finalmente, en el marco de la exploración artística del holocausto, Peter Weiss concibió “DC-Projekt”, un ambicioso proyecto de reescritura dramática de la *DC* (Cattermole, 2018).

La lista anterior no pretende ser exhaustiva, sino mostrar que la *Divina comedia* les ha permitido a diversos autores de la “literatura de la atrocidad” intentar representar artísticamente horrores irrerepresentables. Estos tres escritores ilustran uno de los modos fundamentales en que, según Casadei (2010), se puede interpretar y usar el modelo dantiano. Muy desarrollado a partir de 1945, este modo concibe la obra de Dante como la síntesis de la cultura cristiana occidental y confronta la perspectiva del juicio tras la muerte con los extremos alcanzados durante la Segunda Guerra Mundial. En algunos casos, pone de relieve los elementos morales e históricos de la *Divina comedia* y los confronta con los problemas que emergen en una época caracterizada por el silencio de Dios sobre los destinos de los seres humanos (Casadei, 2010, p. 45). Levi, Begley y Weiss, también ilustran lo que Camilletti, Gragnolati & Lampart (2011) llaman “metamorfosis” de Dante, concepto que intenta agrupar la heterogeneidad de formas en que el poeta florentino ha sido usado y reusado, especialmente en el curso del siglo XX. A través, se intenta visibilizar que lo que ocurre con su obra es más que una mera recepción y subrayar que los encuentros creativos con Dante a menudo revelan otra dimensión en que una comprensión del texto filológicamente sustentada es acompañada de aproximaciones más intuitivas e incluso asociativas (Camilletti, Gragnolati & Lampart, 2011, p. 12).

Aunque estos autores reconocen que existen fisuras entre Dante y la sensibilidad moderna, defienden que esta contradicción no es irremediable, sino que engendra un conflicto productivo (Camilletti, Gragnolati & Lampart, 2011, p. 11). Otros estudiosos de las “metamorfosis” de Dante se muestran más escépticos en algunos casos. Por ejemplo, a propósito de la evocación en Si esto es un hombre del inspirador canto de Ulises (el que se describe en el Canto XXVI del “Infierno” de Dante), Langer (1991) advierte que, cuando la forma literaria, la alusión y el estilo invaden el testimonio de la víctima sobreviviente, se corre el riesgo de olvidar dónde se está —en el caso de Levi, en Auschwitz— e imaginar continuidades ilusorias (Langer, 1991, p. 45). Por su parte, Begley, reconoce que se sintió incómodo al acudir a la *DC* porque la analogía era imperfecta, incluso chocante (Begley, 2016, p. 109). Se trata de un poema sacro en el que se narra una experiencia trascendente (Steiner, 2003, p. 57): ¿Cómo comparar, entonces, los campos de concentración nacionalsocialistas con el infierno, fruto de “la divina potestad, / el saber sumo y el amor primero” (Alighieri, 2012, “Infierno”, vv. 5-6)?

Evidentemente, Begley no es el único autor consciente de esta discordancia irreconciliable. En Weiss, no obstante, nos hallamos ante una situación más compleja. Como es ampliamente conocido, Adorno (1962) sentenció que “luego de lo que pasó en el campo de Auschwitz es cosa bárbara escribir un poema, y este hecho corroe incluso el conocimiento que dice por qué se ha hecho hoy imposible escribir poesía” (p. 29). Con esa advertencia en mente, el dramaturgo alemán acudió a Dante en busca de asistencia poética para sortear el problema representativo, poético y existencial que implica el lager (Cattermole, 2018). Lo hace, sin embargo, desde la conciencia de la inadecuación de la *DC* para

representar una realidad donde la ley del contrapaso carece de vigencia, lo que obliga a Weiss a subvertir el esquema ideológico y estructural del poema, con el fin de ajustarlo a un horizonte de sentido nuevo en el que no existe la justicia divinal. Weiss, así, “consigue descontar la enorme distancia que nos separa del poema medieval a través de un proceso de resignificación actualizante de la topografía infernal dantiana” (Cattermole, 2018, p. 187).

## La corrupción del imaginario dantiano:

Las siguientes páginas estarán destinadas a intentar evidenciar la plausibilidad de interpretar *LTA* como una obra en la que se corrompe el imaginario asociado al más allá en la *DC*. Para ello, conviene partir señalando que diversos autores han puesto de relieve que, desde el punto de vista simbólico, las “tierras arrasadas” por las que se mueven los migrantes centroamericanos tienen un carácter dantesco infernal (Fuentes, 2018; Perassi, 2019; Calderón & Zárate, 2020; Ferrada, 2021; Gardeazábal, 2022). Asimismo, se ha destacado la existencia de otras referencias al poema medieval. Así, “El infierno” se llama el vertedero de automóviles de “Teñido” y “Encanecido”, donde los criminales llevan los cadáveres de sus víctimas para hacerlos desaparecer. Hallamos, asimismo, “El purgatorio” y “El paraíso”. El primero corresponde a una selva en la que “imperan un estado hobbesiano de naturaleza en el que prevalece la ley del más fuerte” (Gardeazábal, 2022, p. 280); el segundo, al orfanato administrado por el padre Nicho. Irónicamente, allí se criaron los protagonistas de la novela, Estela y Epitafio, así como también otros criminales que circulan por sus páginas.

El sentido del diálogo que *LTA* establece con el poema de Dante ha sido explicado de diversas maneras. Se ha propuesto, por ejemplo, que, por medio de la alegorización del infierno dantiano, resulta posible representar horrores inenarrables: los migrantes se transforman en “mercancías deshumanizadas que los secuestradores torturan con el fin de extorsionar a sus familias, o bien los prostituyen o esclavizan” (Gardeazábal, 2022, p. 280). También, se ha planteado que, en la novela, “la arquitectura vertical de la *DC* se derrumba bajo el peso del tiempo colapsado concentracionario, ese tiempo que no fluye y que se eterniza en el tormento” (Perassi, 2019; p. 47). Especialmente valiosa resulta la interpretación de Peña, que invita a ver la relación entre ambas obras como una inversión:

La referencia al texto de Dante [...] es importante porque invierte por completo un mundo en el que es posible la redención, una salvación o el ascenso. Lo que hay aquí es solo caída, ni el amor [...] puede salvar [a Estela y Epitafio], aún cuando en el amor exista la potencia de la fuga al proceso de des-subjetivación en el que desde niños los personajes han crecido. La legión de trabajadores del Padre Nicho tiene su origen en “El paraíso”, que de alguna manera es el lugar de reclutamiento; una suerte de hospicio a donde van a dar los niños abandonados” (Peña, 2018, p. 145).

Esta interpretación resulta valiosa porque evidencia que, en un mundo donde se invierten las coordenadas morales de la *DC*, en unas “tierras de nadie” donde impera la ley del más fuerte, no existe la redención. Es valiosa, asimismo, porque abre la posibilidad de ir más allá respecto de la “metamorfosis” que sufre el poema sacro en *LTA*. Esto se debe a que, como hemos venido planteando, en los tres lugares que remiten a cada una de las cánticas del poema de Dante —el deshuesadero cuyo nombre es “El infierno”, el orfanato llamado “El paraíso” y la selva conocida como “El purgatorio”— hallamos situaciones que no son simplemente opuestas a lo que mientan sus nombres, sino que implican la perversión o corrupción de sus referentes dantianos. Esto no necesariamente contradice lo propuesto con antelación (o no persigue hacerlo al menos), sino profundizar en las ideas del desplome o la inversión del imaginario asociado a la *DC*. Hablar de corrupción parece más preciso porque, como se expuso más arriba, es precisamente dicho fenómeno —el efecto corruptor de la violencia superestructural, que obliga a las víctimas a convertirse en verdugos junto con la corrupción de diversas autoridades gubernamentales— el que explica que el paso de los migrantes

centroamericanos por México se convierta en un espejo donde se refleja la imagen del infierno de Dante.

La corrupción asociada al narcotráfico corresponde a uno de los problemas artísticamente abordados por Monge: son unos policías corruptos quienes le tienden una emboscada a Estela, y es con unos militares igualmente corruptos con los que ella se entiende en relación con el tráfico de migrantes. Pero la depravación criminal también alcanza a miembros de la Iglesia: como ya se dijo, quien está a cargo del hospicio es un siniestro sacerdote. Es posible que exista una conexión entre este personaje, y los vínculos de la Iglesia y el narcotráfico en México: como sugiere González (en Pérez-Rayón 2006), hay una suerte de “narcocatolicismo”, sustentado en el contubernio de sacerdotes y narcotraficantes. Se trata de algo problemático porque

pretende que la administración de sacramentos a los narcos y sus familiares, o la muy probable recepción de jugosos donativos, sin preguntarse de dónde vienen, están por encima de cualquier consideración con respecto a los deberes de la justicia penal (en Pérez-Rayón, 2006, p. 151).

Con el fin de evidenciar que, en *LTA*, opera una corrupción sobre las regiones escatológicas asociadas a la *DC*, en las siguientes secciones, intentaremos patentizar algunas divergencias significativas, haciendo énfasis en la “perversión” que envuelve “El infierno”, “El purgatorio” y “El paraíso”, en el sentido de que, de alguna forma, operan como lugares “cómplices” del actuar criminal de los delincuentes que trafican, torturan y esclavizan a los migrantes centroamericanos”.

### La corrupción del infierno

Las regiones de ultratumba no solo han alimentado creencias, sino que también se han convertido en fuente de imágenes utilizadas para problematizar situaciones terrenales. Se trata de algo especialmente cierto a propósito del infierno, la tenebrosa región subterránea que, aunque cayó para muchos en el descrédito, ha seguido siendo utilizada por varios de los más importantes poetas, dramaturgos y novelistas.

Una de las principales diferencias que existe entre los infiernos tradicionales y los metafóricos tiene que ver con la justicia. Tradicionalmente, la condena infernal era, al menos, un signo de la justicia divina. Ahora, por el contrario, el infierno es un estado en el que uno entra cuando enfrenta un sufrimiento experimentado de un modo arbitrario, sin sentido. *LTA* ilustra elocuentemente esta divergencia. Quienes deben dejar “toda esperanza” (Alighieri 2012, “Infierno”, III, v. 9) no son pecadores, sino gente inocente, migrantes que huyen de la pobreza y la violencia. Esto supone una alteración del bátraro, una inversión del sentido que, tradicionalmente, poseen las regiones infernales: el infierno (figurado) al que son arrojados los emigrantes no corresponde a una situación merecida, surgida de la mente de una divinidad justa y bondadosa, sino que es consecuencia de bandas delictuales que actúan impunemente y con el auxilio de distintos agentes corruptos.

Ahora bien, en relación con el vertedero llamado “El infierno”, existe un aspecto no poco interesante. Según adelantamos más arriba, corresponde al sórdido dominio de Encanecido y Teñido. Allí, distintos delincuentes llevan los cuerpos de sus víctimas para hacerlos desaparecer. Los cadáveres son trozados a machetazos y luego arrojados a las llamas. Lo dantesco de la situación —el olor nauseabundo que expelen los cuerpos humanos “destazados”, el fuego que los consume, la oscuridad que encubre el ilícito...— explica por qué dicho lugar se llama El infierno. Dada la función que cumple este lugar, en relación con otros infiernos terrenales, la novela de Monge exhibe un aspecto poco frecuente: no solo es un lugar injusto, sino que también corrompido. Esto se debe a que contribuye a perpetuar la situación de injusticia e impunidad: en *LTA*, lejos de ser el lugar donde los malvados reciben un castigo divino y justo, el deshuesadero llamado “El infierno” es donde bandas criminales borran las huellas de los asesinatos que perpetraron.

Uno de los personajes más importantes de la novela, el “para”<sup>4</sup> Merolico, será vendido como esclavo a Encanecido y Teñido para que trabaje deshaciéndose de los cadáveres que llevan criminales. Se trata de un personaje de una complejidad simbólica insuficientemente explorada hasta ahora. Tras ser secuestrado, con el fin de calmar al resto de migrantes que viajan con él en el tráiler, comenzará a verles el futuro en las manos. A uno, le dice que, antes de que muera, “habrás gozado de una vida nueva y plena... habrás vivido días de luz y calores... atrás habrá quedado este tiempo horrible y doloroso... será toda esta tristeza apenas un recuerdo... una bisagra entre una y otra vida” (Monge, 2015, p.116). Y a una “sinnombre” le augura: “encontrarás al hombre que ya te está a ti esperando... tendrán varios hijos juntos... te espera a ti además un buen trabajo... el que soñaste tantos años... el trabajo que has querido siempre... llenarás cajas con fruta” (Monge, 2015, p.157). A otra mujer le vaticina: “te esperan el amor y la pasión... hay para ti un hombre rubio y alto... güero como el oro y grande y fuerte [...] te espera una vida larga... plena y llena de alegrías” (Monge, 2015, p.221).

Se podría decir que las imágenes evocadas por los augurios tienen connotaciones paradisiacas: implican, por una parte, la ausencia de horror, dolor, tristeza y oscuridad; por otra, una duradera y gozosa combinación de novedad y plenitud, de luminosidad y calor, de amor, pasión y descendencia, de encuentro con seres queridos, de plenitud y alegría, de árboles copiosos de frutos (¿una reminiscencia del jardín del Edén?), de consecución de lo soñado, y de recompensa por el trabajo y los ruegos realizados.

Irónicamente, escuchar los vaticinios de Merolico solo servirá para que él se salve: al estar rodeado por los migrantes que van con él en el convoy, no será alcanzado por las balas que dispararon los policías corruptos contratados por el padre Nicho para deshacerse de Estela. Dado su carácter de consejero falaz, resulta inevitable recordar al Ulises de Dante. En la *Comedia*, vemos al laertíada en la octava fosa del octavo círculo del infierno, que “toda resplandecía en llamaradas” (Alighieri, 2012, “Infierno”, XXVI, v. 31). Allí, es castigado por haber malaconsejado a su tripulación, que halló la muerte por seguirlo más allá de las Columnas de Hércules, hacia el hemisferio sur. A estos, cuenta Ulises, “[...] les hice tan ansiosos / del camino con [...] breve arenga, / que no hubiera podido detenerlos” (Alighieri, 2012, “Infierno”, XVI, vv. 121-3). Su tormento consiste en arder en lenguas de fuego, suplicio que, de acuerdo con la ley del talión, evoca las lenguas con las que el rey de Ítaca y otros brindaron consejos engañosos. De manera similar, Merolico —palabra que, según el DLE, significa “charlatán”— terminará en vuelto en llamas. Luego de que los policías corruptos lo vendieran como esclavo de El Infierno, cuando acabó de trozar los cadáveres de los migrantes acribillados, se quemará a lo bonzo: “empapándose en el líquido que cae sobre su cuerpo se da vuelta y se acerca hacia las llamas, donde mete luego las dos manos”. Más adelante, el narrador agrega que las usa “como antorchas” y “se enciende entero: apretando la quijada y ardiendo como tea, el más viejo de entre todos los ‘sinvoz’ salta entonces de cabeza hacia las llamas” (Monge, 2015, p.252).

Sin duda, al menos en parte, su suicidio se debe a la sensación de absurdo, que deriva de la percepción de que vive atrapado en una suerte de cárcel temporal, de sentir que terminó en la situación de la que huyó. Como vimos, Merolico fue un miembro de una organización paramilitar. Se trata de un dato clave porque, según Palencia-Frener (2014), entre 1966 y 1983, miles de trabajadores indígenas se vieron forzados a migrar por culpa de bandas paramilitares que actuaban bajo el amparo del Estado (Palencia-Frener, 2014, p.165). Seguramente, fue la evocación de este pasado lo que lo llevó a quemarse a lo bonzo: poco antes de suicidarse, recuerda los años “en que hubo de sumarse él a los paras, esos años que pasó pues destrozando poblaciones, desmembrando embarazadas, destazando niños y mayores: ya sabía que volverían la luz y el fuego” (Monge, 2015, p.249). Quizás esta sea la única profecía que se cumplirá porque, efectivamente, terminó volviendo a arrojar cadáveres “destazados” a las llamas. En este contexto, justo antes de prenderse fuego, “razona riéndose el más

<sup>4</sup> En Guatemala y otros países, “para” es apócope de “paramilitar”.



viejo de entre todos los sinDios”: “está todo aquí conmigo... mi presente y mi futuro” (Monge, 2015, p.252).

Sin embargo, como habíamos propuesto, considerando la atmósfera dantesca que se respira en la novela, su muerte también debe asociarse con el rol que desempeña entre los migrantes secuestrados, consistente en infundirles un optimismo que conduce a la ruina. Sumado a que su nombre significa “charlatán” y que muere envuelto en lenguas de fuego, el hecho de que les haya hecho creer a los “sinDios” que era posible llegar a una suerte de paraíso terrenal hace recordar al Ulises de Dante, que es supliciado por ser un mal consejero. Con ello, si se quiere, *LTA* se articula como una crítica de aquellos discursos que, desde un optimismo banal, producen visiones idealizadas de la realidad, visiones que excluyen aquellos aspectos negativos que inevitablemente encontraremos en ella.

Ahora bien, Merolico no es una mera actualización del Ulises dantiano, sino su versión corrompida. Para comprender por qué, es preciso recordar que uno de los pasajes más inspiradores de la *DC* debe ser el canto de Ulises, la arenga que le da a su tripulación para persuadirlos:

Oh hermanos —dije—, que tras de cien / mil peligros a occidente habéis llegado, / ahora que ya es tan breve la vigilia / de los pocos sentidos que aún nos quedan, / negaros no queráis a la experiencia, / siguiendo al sol, del mundo inhabitado. / Considerar cuál es vuestra proge: / hechos no estáis a vivir como brutos, / mas para conseguir virtud y ciencia (Alighieri, 2012, “Infierno”, XXVI, vv. 112-120).

Para Begley, es esta la afirmación más noble de la dignidad humana que conoce y no puede imaginar otro lugar donde fuera tan necesaria que Auschwitz (Begley, 2016, p. 111). Por eso seguramente, parte de estos versos son los que Levi (2015) le recita a Pikolo en *Si esto es un hombre* en el capítulo titulado precisamente “El Canto de Ulises”. Lo hace con la urgencia de quien sabe que, posiblemente, será asesinado y que con él morirá algo sumamente valioso, “[...] algo gigantesco que [él] mismo solo [ha] visto ahora, en la intuición de un instante, tal vez el porqué de nuestro destino, de nuestro estar hoy aquí...” (Levi, 2015, p. 125). Muy por el contrario, en las palabras de Merolico no hallamos nada relacionado con la dignidad humana: su discurso no apunta a recordarles a los secuestrados que son seres humanos y no animales, sino infundirles un optimismo vacuo. Es, en ese sentido, un Ulises degradado: una paramilitar genocida y charlatán.

### La corrupción del purgatorio

Similar es lo que ocurre con El purgatorio, que designa un lugar donde sucede algo completamente opuesto a lo que se cree que acontece en la región del más allá con ese nombre. Antes de explicar por qué, es preciso aclarar que, al menos en parte, desde el punto de vista topográfico, el referente no parece corresponder al descrito por Dante. En la *DC*, corresponde a una ciudad fortificada surgida a partir de la tierra que Satán movió en su caída. Tiene la forma de una montaña cónica y, por consiguiente, es lo contrario del infierno. Es tan elevada que supera el reino sublunar de germinaciones y corrupciones: de ahí que sea un lugar inmutable y eternamente fértil. Esto explica el asombro de Dante: “¡oh maravilla! pues cuando él cortó / la humilde planta, volvió a nacer otra / de donde la arrancó, súbitamente” (Alighieri, 2012, “Purgatorio, I, vv. 133-135).

En *LTA*, en cambio, corresponde a unas cuevas cuyo nombre se debe a que el agua se limpia en ellas: “El Purgatorio es los riñones y el hígado que purgan a la jungla” (Monge, 2015, p.307). En función de su naturaleza cavernosa, su referente parece ser una versión más “oficial” del purgatorio. De acuerdo con von Wobeser (2015), sus rasgos más importantes derivaban “del lugar del cual fue originario: el infierno. De allí procede su ubicación subterránea y su naturaleza cavernosa, oscura y húmeda” (von Wobeser, 2015, p.155). Ahora bien, pese a esa cercanía, el purgatorio es un lugar de



acendramiento espiritual y de esperanza. A partir del Concilio Tridentino (1545 - 1563), el purgatorio se fue “acercando” cada vez más al paraíso. Entonces, “fue considerado entonces antesala del cielo”. Agarró fuerza la idea “de que la Virgen y los santos descendían a él para apoyar y consolar a las almas. Las penas ya no se concibieron primordialmente como castigo sino como purificación” (von Wobeser, 2015, p.158). Se pensaba, asimismo, que los ángeles de la guarda descendían para llevar consuelo [...] y que las llamas del purgatorio podían extinguirse gracias a la sangre de Cristo (von Wobeser, 2015, p.171). Todos estos factores, sumados a la conciencia de que “ya estaban glorificadas y se encontraban a un paso del paraíso”, hacían que se creyera que las ánimas “toleraban sus penas con paciencia y resignación” (von Wobeser, 2015, p.167).

En el purgatorio que hallamos en *LTA* ocurre todo lo contrario. Hasta esas cuevas será guiado un grupo de migrantes, engañados por “los dos chicos de la selva”, el par de hermanos que se gana la vida llevándoles víctimas a bandas de traficantes. Entre los emigrantes hay una mujer embarazada, “Quienaúnpresumedealma” (Monge, 2015, p.301). En cierto sentido, ella constituye el centro de esta parte del relato. Una serie de indicios sugieren que entre ella y los hermanos existe un vínculo, aunque no se precisa cuál (¿será la madre tal vez?). El narrador pareciera querer hacernos creer que, en virtud de esta relación, la mujer tendrá un destino distinto, menos terrible que el de otros emigrantes, que los hermanos intentarán protegerla: “—¡Por favor no le haga nada! —pide el menor abriendo sus dos ojos asustado, sintiendo en el pecho otra vez el raro aguijonazo que sintiera hace un rato y avistando cómo echa el mayor a andar sus pasos” (Monge, 2015, p.306).

Poco después, este último la encontrará en el fondo de una de las cuevas, donde se dispone a dar a luz. “Laquetieneaúnsusombra”, entonces, intentará ganarse la simpatía o la compasión del mayor. De nada servirá, sin embargo, el gesto: “aprovechando el impulso con el que llega hasta ella, [...] deja caer furioso su machete y con un único tajo corta el cuello de la mujer que pierde así su sombra” (Monge, 2015, p.309). Luego, el muchacho proferirá una serie de reproches y lamentos: ¡no tenías que haber venido... si también me conociste por qué putas te viniste [...] ¡o me tenías que haber dicho tú a mí algo... tenías que haberte tú acordado [...] me tenías tú que haber reconocido!” (Monge, 2015, p.309).

El carácter irónico que, en relación con el purgatorio, posee este crimen opera en dos niveles. El primero tiene que ver con la versión “tradicional” del purgatorio: aunque la sonrisa de la mujer quizá podría haber sido el inicio de una reconciliación, allí no hay resarcimiento ni expiación de faltas cometidas, sino lo que parece ser una suerte de venganza: el mayor de los chicos la castiga con la pena capital —la decapita— por no haberlo reconocido, lo que, si se quiere, implica la idea de haberse olvidado de él y de su hermano. En función de esta barbaridad doblemente brutal, el lugar en cuestión no es escenario de ninguna purificación, sino de la transformación del muchacho en un asesino (e, incluso, si aceptamos la hipótesis de que es la madre, en un parricida). Además, en este purgatorio no existen personajes que sean parangonables con los seres celestiales que asisten a los penitentes: no hay nada que se asemeje siquiera a, por ejemplo, el ángel encargado de cruzar las almas de los muertos admitidos en el purgatorio: “A popa estaba el celestial barquero, / cual si la beatitud llevara escrita; / y dentro había más de cien espíritus” (Alighieri, 2012, “Purgatorio”, vv. 43-45). En ese lugar, no hay consuelo ni compasión, sino un rencor sin límites. Se trata de un contraste radical, puesto que es precisamente en el purgatorio donde, a la luz del poema sacro, personajes que vienen de lejos deberían hallar consuelo, palabras reconfortantes. Recuérdense, por ejemplo, cómo Beatriz acoge a Dante: “¿qué fosos se cruzaron, qué cadenas / hallaste tales que del avanzar / perdiste de tal forma la esperanza?” (Alighieri, 2012, “Purgatorio”, XXIX, vv. 28-30). Y poco después, le da a probar las aguas del río Leteo: “Abrió sus brazos la mujer hermosa; / y hundióme la cabeza con su abrazo / para que yo gustase de aquel agua” (Alighieri, 2012, “Purgatorio”, XXXIII, vv. 100-102). En las aguas del purgatorio de la novela no hay ni expiación ni perdón, sino la transformación de un niño en un asesino. Evidentemente, además, este purgatorio no es la etapa previa de ningún paraíso; no es “[...] el

segundo reino / donde el humano espíritu se purga / y se subir al cielo se hace digno” (Alighieri, 2012, “Purgatorio”, I, vv. 4-6): el lector sabe que, poco más adelante, los emigrantes caerán en el infierno de los traficantes de personas.

Pero el purgatorio construido por Monge parece oponerse al de Dante en un nivel todavía más interesante. De acuerdo con lo expuesto anteriormente, en la *DC*, esta región escatológica se caracteriza por una gran feracidad. La situación que ocurre en *LTA* también implica la idea de fecundidad, puesto que es allí donde la mujer va a dar a luz. Sin embargo, esta cualidad del purgatorio se activa solo para ser destruida, para ser cercenada con el machete del mayor de los niños.

Estos, además, en tanto que guían a los migrantes por el purgatorio, corresponden a una versión corrompida del Virgilio dantiano. En la segunda cántica del poema sacro, este se muestra particularmente paternal con el poeta florentino. Por ejemplo, al comienzo le dice “[...] sigue mis pasos, hijo: / volvamos hacia atrás, que esta llanura / va declinando hasta su último margen” (Alighieri, 2012, “Purgatorio”, vv. 112-114). Los “chicos de la selva”, por el contrario, asesinan a una de sus seguidoras y conducirán al resto de los migrantes a la esclavitud y la muerte.

### La corrupción del paraíso

El paraíso ensalzado en la *DC* es un lugar con connotaciones positivas. Allí, los habitantes del primer círculo “[...] gozan de manera diferente / sintiendo el Soplo Eterno más o menos” (Alighieri, 2012, “Paraíso”, I, vv. 35-36<sup>5</sup>). Además, a diferencia de las cosas percibidas a través de los sentidos en el mundo terrenal, “que se corrompen y duran poco” (VII, v. 126) en el paraíso gozan de una existencia plena, libre de corrupción, de ahí que un bienaventurado le explique a Dante que “los ángeles, hermano, y este puro / país en el que estamos, fueron hechos / tal como son, en su entera existencia” (vv. 130-132.). Se trata de un reino donde “el gozo se eterniza” (v. 148); donde la felicidad lo inunda todo, incluso la mente del poeta: “por tantos cauces llena la alegría / mi mente, y de sí misma se recrea / pues soportarlo puede sin fatiga” (vv. 19-21). Allí, está la “fuente vivaz” de la esperanza humana, la Virgen María (XXXIII, v. 12).

La lista anterior no pretende ser exhaustiva, sino establecer una base para apreciar cuán irónico es que se llame “El paraíso” el orfanato donde se criaron Estela, Epitafio y otros criminales que convierten las vidas de los emigrantes en un infierno. La ironía se hace aun mayor si se considera la desesperanza que engendra. En la *DC*, este afecto se relaciona con el hecho de que los condenados al bátrato han perdido la facultad de contemplar a Dios, conferida en diverso grado a todas las criaturas sobre la tierra, en el purgatorio y en el paraíso y, con eso, también han perdido toda esperanza”, es decir, su existencia se halla cerrada, “sin desembocadura posible en la comunidad divina” (Aueberbach, 2011, p.183). La desesperanza que padecen los réprobos, así, implica renunciar para siempre a la esperanza de que algún día podrán acceder al paraíso y reunirse definitivamente con Dios. A la luz de lo recién expuesto, debería poder apreciarse esta otra contradicción que proponemos en relación con el orfanato: en la *DC*, el paraíso es aquello con lo que los condenados al infierno no pueden esperanzarse; en *LTA*, corresponde al hospicio desde donde salen traficantes, torturadores y asesinos de migrantes: es el origen, en definitiva, de los criminales que sumirán a los “sinnombre” en la desesperanza. El paraíso pasa de ser la bienaventuranza imposible de alcanzar al origen de aquello que impide llegar a la meta deseada.

¿Se podría afirmar también que, para los migrantes que son acarreados por *LTA*, su meta es también algo utópico, una suerte de paraíso terrenal? ¿Es lícito decir que la vida que esperan encontrar en Estados Unidos es un espejo donde se refleja la imagen del paraíso? En su artículo, Fuentes señala que “si para los migrantes centroamericanos Estados Unidos representa el paraíso anhelado, México

<sup>5</sup> Todos los versos de este párrafo están tomados del “Paraíso”.

es el infierno real que solo unos cuantos consiguen cruzar” (Fuentes, 2018, p.41). Recordemos, además, otra novela reciente sobre la migración a Estados Unidos: *Paraíso Travel* (2017), del escritor colombiano Jorge Franco. El título se debe a la compañía de viajes a la que acuden los protagonistas para migrar —de manera irregular— a Estados Unidos, es decir, en palabras de la “ejecutiva” de Paraíso Travel, para realizar el “más grande de los sueños” (Franco, 2017, p.146).

¿Ocurre lo mismo con los desafortunados migrantes que hallamos en *LTA*? ¿Ven Estados Unidos como un lugar paradisíaco? A juzgar por sus motivaciones, no. Esto dice uno: “estoy haciendo yo este viaje... tenía allá una familia... no quería yo hacerlo... me sacaron de mi casa... me mataron mi familia... yo allá no tengo ya nada... por eso estoy haciendo el viaje” (Monge, 2015, p.271). Otro confiesa que tuvo que huir porque fue inculcado en el asesinato de casi todos los de su pueblo: “entonces me acusaron... dijeron que era yo el que los había matado a todos... y tuve entonces que escaparme” (Monge, 2015, p.274). A otro lo mueven razones familiares: “quiero ir nomás para volver después con mis promesas... le prometí a mi hija una laptop... a mi hijo una chamarra de los Cubs... le prometí a mi esposa traer dinero...” (Monge, 2015, p.303). A la luz de estos testimonios, difícilmente podría decirse que andan tras algo así como un paraíso terrenal: su objetivo es escapar de la violencia y de la soledad, o acceder a mejores condiciones materiales. No parece haber nada de utópico o paradisíaco en ello.

Pero el paraíso dantiano no es solo fuente de esperanza, sino también de una especie de comprensión consoladora respecto del exilio. Allí, en efecto, Dante tendrá la oportunidad de platicar con su tatarabuelo, Cacciaguida, quien le vaticinará que será desterrado de Florencia: “[...] dejarás cualquier cosa que quieras / más fuertemente; y esto es esa flecha / que antes dispara el arco del exilio. / Probarás cuán amargamente sabe /el pan ajeno y cuán duro es subir / y bajar las ajenas escaleras” (Alighieri, 2012, “Paraíso”, XVII, vv. 55-60). Cuando Begley leyó estos versos, sintió que Cacciaguida le estaba hablando a él: “I had left Poland in 1946, at the age of 12, having lived there all through World War II, and knew that exile is bitter even if the place of your birth has rejected you” (Begley, 2016, p. 107). Muy por el contrario, nada de lo que digan los personajes del orfanato llamado “El paraíso” les ayudará a los migrantes a comprender lo que sufren; es, de hecho, el origen de sus tormentos.

## Conclusiones

El objetivo de este trabajo es patentizar la importancia que, en la lectura de *LTA*, posee la corrupción de los tres lugares de ultratumba que recorre Dante en la *DC*, a saber, el infierno, el purgatorio y el paraíso. De acuerdo con nuestra propuesta interpretativa, la obra no se limita a trastocarlos en relación con sus protagonistas —en el sentido de que el descenso al infierno de Epitafio y Estela se inicia en un orfanato llamado “El paraíso”—, sino que también pervierte las significaciones y las evocaciones que, tradicionalmente, estas regiones escatológicas generan. Esto quiere decir que se hallan “corrompidos”, en tanto que “El Infierno”, “El Purgatorio” y “El Paraíso” son lugares donde ocurre todo lo contrario de lo que implican los nombres en sus contextos originales.

De lo anterior, es posible extraer algunas conclusiones. La primera consiste en que, en relación con la problematización artística emprendida por Monge de la situación de los migrantes que, en su paso por México, son víctimas de bandas criminales, resulta productivo ir más allá de la sola consideración del infierno y preguntarse qué sentido tiene la perversión no solo de este último lugar escatológico, sino también del purgatorio y del paraíso. Al respecto, se puede concluir que la corrupción sirve para hacer aún más desoladora la situación de los migrantes: para ellos, no hay ni purgatorio ni paraíso; el bátrito simbólico que encontrarán más allá de la frontera no es sino una prolongación del infierno del que intentaban escapar. Ahora bien, no es simplemente que, para los emigrantes, no exista redención o salvación. Esto se debe a que, irónicamente, a pesar de sus nombres, los lugares asociados a dichas

nociones —el purgatorio y el paraíso— son algo que, en función del sufrimiento, la impotencia y la desesperanza que pesa sobre los personajes, deviene algo indistinto del infierno. Lo que esta perversión implica es que aquellos términos religiosos que podrían haber infundido una cierta esperanza, la creencia de que es posible salvarse, termina siendo algo que contribuye a su perdición. Con ello, si se quiere, la novela parece sugerir que, frente a la crisis humanitaria asociada al tráfico de personas migrantes, las soluciones no deben ser de tipo espiritual: el problema es, ante todo, algo relacionado con políticas públicas, no con esperanzas de tipo religioso.

La corrupción simbólica permite, a su vez, problematizar las condiciones en que se emite un juicio moral. En el universo de Monge, marcado por la violencia postestructural, las víctimas son obligadas a comportarse como verdugos. ¿Cómo habría juzgado Dante a los “chicos del bosque” por asesinar a la mujer en el purgatorio de la novela? ¿Qué habría hecho con Merolico? ¿Lo habría mandado al bosque de los suicidas? La estructura escatológica de Dante, basada en un orden divino y una justicia trascendente, resulta insuficiente para abordar la ambigüedad moral radical de la situación de estos y otros personajes. De allí que *LTA* no solo corrompa el imaginario dantesco: lo exhibe como inadecuado para representar estéticamente los horrores contemporáneos. En lugar de ofrecer consuelo moral o una salida trascendente, la novela revela la aborda críticamente una crisis humanitaria que exige, no solo fe o redención, sino una respuesta política, material, ética y estética.

## Referencias bibliográficas

- Adorno, Th. (1962). *Prismas: la crítica de la cultura y la sociedad*. Barcelona: Ariel.
- Alighieri, D. (2012). *Divina comedia*. Madrid: Cátedra.
- Arendt, H. (1998). *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid: Taurus.
- Auerbach, E. (2011). *Dante, poeta del mundo terrenal*. Barcelona: Acantilado.
- Begley, Louis (2016). Living with Dante. *The American Scholar*. 85(3). 107-111.
- Bustamante, G. (2022). Memoria personal y colectiva en la poesía de Balam Rodrigo: *Marabunta y Libro centroamericano de los muertos*. *Connotas. Revista de crítica y teoría literarias*. N°25, 149-179. DOI: <https://doi.org/10.36798/critlit.v0i25.413>
- Calderón, T. & Zárate, J. (2020). El laberinto fúnebre de la frontera y la deshumanización del migrante en *Las tierras arrasadas* de Emiliano Monge. *Literatura y Lingüística*. N°41. 15-35. DOI: 10.29344/0717621X.41.2260
- Cattermole, C. (2018). La “Divina comedia” “a contrapelo” en la obra de Peter Weiss: “DC-Projekt” y “Estética de la resistencia”. *Tenzone: revista de la Asociación Complutense de Dantología*. N°19. 177-210.
- Casadei, A. (2010). Dante nel Ventesimo Secolo (e oggi). *L'Alighieri*. N°35. 45-74.
- Ferrada, R. (2021). Migración, despojo y amores perdidos en *Las tierras arrasadas* de Emiliano Monge. *Universum*. Vol. 35. N°1. 253-271. DOI: <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-23762021000100253>
- Franco, J. (2017). *Paraíso Travel*. Bogotá: Random House.
- Fuentes, F. (2018). La novela mexicana sobre la migración centroamericana. *América crítica*. Vol. 2(1). 39-54. DOI: 10.13125/americacritica/3301
- Gardeazábal, C. (2022). Humanitarismo literario y migración forzada: un estudio de *LTA* de Emiliano Monge. *Co-herencia*. Vol. 19(36). 269-292. DOI: 10.17230/co-herencia.19.36.10
- Gragnotati, E., Camilletti, F., Lampart, F. (2011). Metamorphosing Dante. Gragnolati, E.; Camilletti, F., Lampart, F. (eds.). *Metamorphosing Dante: Appropriations, Manipulations, and Rewritings in the Twentieth and Twenty-First Centuries*. Berlín: Turia+Kant, 9-18.
- Gunzberg, L. (1986). Down among the Dead Men: Levi and Dante in Hell. *Modern Language Studies*. 16(1). 10-28.

- Izcara, S. (2016). Violencia postestructural: migrantes centroamericanos y cárteles de la droga en México. *Revista de estudios sociales*. N°56. 12-25. DOI: <https://doi.org/10.7440/res56.2016.01>
- Langer, L. (1991). *Holocaust testimonies: the Ruins of Memory*. New Haven y Londres: Yale University Press.
- Levi, P. (2015). *Si esto es un hombre*. Barcelona: Austral.
- Malem, J. (2016). La corrupción. Algunas consideraciones conceptuales y contextuales. *V. A. P.* 104(II). 25-41.
- Monge, E. (2015). *Las tierras arrasadas*. México, D. F.: Random House.
- Morris, S. (2012). Corruption, Drug Trafficking, and Violence in Mexico. *The Brown Journal of World Affairs*. Vol. 18. N°2. 29-43.
- Palencia-Frener, S. (2014). Rebelión social y contrainsurgencia en Guatemala, 1981-1983. *Revista LiminaR. Estudios sociales y humanísticos*. XII(1). 161-176.
- Peña, A. (2018). Vidas residuales: el arte en los tiempos de guerra. *Las tierras arrasadas* (2015) de Emiliano Monge. *Mitologías hoy*. Vol. 17. 135-149. DOI: <https://doi.org/10.5565/rev/mitologias.544>
- Perassi, E. (2019). En el pecho encerrada una tormenta: apropiaciones dantescas en la literatura latinoamericana contemporánea. *Letteratura e letteratura*. N°13. 33-49. DOI: <https://doi.org/10.19272/201909801003>
- Pérez-Rayón, E. (2006). Iglesia católica, Estado y narcotráfico. Un desafío hacia el siglo XXI. *Sociológica*. Vol. 21. N° 62. 139-173.
- Rodríguez, L. (2004). Delimitación del concepto penal de corrupción. *Revista de Derecho de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso*. XXV. 339-359.
- Rousset, David (2004). *El universo concentracionario*. Barcelona: Anthropos.
- Soto, S. (2016). El terror se está llenando de preguntas. *Dossier*. N°34. 74-76.
- Steiner, G. (2003). *Lenguaje y silencio: ensayos sobre la literatura, el lenguaje y lo inhumano*. Barcelona: Gedisa.
- Varela, A. (2022). Los ecos de la violencia. La genealogía arendtiana de violencia como desingularización. *Ideas y Valores*. 71(179). 205-229. DOI: <https://doi.org/10.15446/ideasyvalores.v71n179.80329>
- von Wobeser, G. (2015). *Cielo, infierno y purgatorio durante el virreinato de la Nueva España*. México, D. F.: UNAM.
- Ziolkowski, T. (1977). The Literature of Atrocity (reseña). *The Sewanee Review*. 85(1). 135-143.