

Monstruos propios y ajenos: Demonios y criaturas híbridas en el discurso literario patrístico y monástico

Monsters of our own and others: Demons and hybrid creatures in patristic and monastic literary discourse

Mariano Troiano¹

RESUMEN

Este artículo estudia las visiones monstruosas y demoníacas en obras literarias y relatos de monjes del desierto egipcio de los inicios del movimiento monacal occidental. Utilizaremos la categoría de hibridez enunciada por Macumber (2021) como índice de otredad o peligro; pero también asociada al cuerpo individual del monje como heterotopia (Foucault, 1994), como lugar en construcción de una identidad individual y colectiva. Nuestro objetivo es profundizar, desde conceptos aportados por los Monster Studies, los estudios realizados por Brakke (2001; 2006) y Pinheiro (2024) sobre la compleja relación identitaria que unía a los monjes del desierto egipcio con las apariciones demoníacas y monstruosas que los perturbaban. Entonces, articularemos la percepción de los testigos ante dichas apariciones (no siempre amenazantes o negativas) y sus reacciones, pero, principalmente, las transformaciones operadas en estos en su búsqueda de reafirmación identitaria.

Palabras clave: Monje, Monstruo, Hibridez, Etíope, Identidad.

ABSTRACT

This article examines the monstrous and demonic visions found in literary works and narratives produced by monks of the Egyptian desert during the formative period of the Western monastic movement. Building on Macumber's (2021) idea that hybridity can signal both otherness or danger—and also relate to the monk's body as a heterotopia (Foucault, 1994), a space where personal and group identities are shaped—we aim to expand on the work of Brakke (2001, 2006) and Pinheiro (2024) about how monks dealt with complex identity issues through their encounters with monstrous and demonic figures. Our inquiry thus focuses on the monks' perceptions of such phenomena—understood not invariably as threatening or negative—and their corresponding reactions, with particular emphasis on the transformative processes these encounters catalyzed in their ongoing pursuit of identity formation and reaffirmation.

Keywords: Monk, Monster, Hybridity, Ethiopian, Identity.

Introducción

La condición nociva establecida “a priori” para toda manifestación monstruosa, ha sido discutida por las recientes publicaciones en el campo de los denominados “Monster Studies” (Mittman, 2013). Este campo se desarrolló en gran medida a partir de las siete tesis

¹ Professor Associado da Universidade Nacional de Cuyo. Obteve em 2004 o grau de Mestre (Diplôme d'Études Approfondies) em História das Religiões e Antropologia Religiosa concedido pela Universidade de Paris IV – Sorbonne e em dezembro de 2012 o título de Doutor, com menção “Très honorable”, na mesma disciplina, atribuído pela École Pratique des Hautes Études, de Paris. E-mail: marianotroiano@yahoo.com.ar.

presentadas por Jeffrey Cohen “Monster Culture (Seven Theses)” (2018 (1996)). Sin embargo, estas tesis han tenido que ser ampliadas, ya que uno de los puntos débiles de Cohen fue asumir que las apariciones monstruosas eran, por definición, perjudiciales, enfatizando las expresiones de horror de quienes las presenciaban. En una reciente obra Mikles y Laycock (2021), agregan cinco nuevas tesis que intentan problematizar estos vacíos. En las mismas nos advierten que aceptar la dudosa dicotomía entre “dioses” y “monstruos” es olvidar que se trata de subcategorías que organizan el mundo desde el punto de vista del emisor (Mikles y Laycock, 2021, p. 3; Pippin, 1999). Los dioses pueden actuar como monstruos y los monstruos pueden ser dioses. Este punto en particular ha sido ampliamente analizado en varias obras (Beal, 2002; Asma, 2009), entre las que destacamos la reciente de Esther Hamori (2023), que resalta el accionar “monstruoso” de Dios y su séquito. Es decir, el testigo² siente, ante la manifestación de lo divino, el “terror sagrado” del que nos habla Macumber (2021, p. 1). Esta autora destaca que incluso la hibridez, considerada como característica principal de lo monstruoso, también es compartida por seres divinos (2021, p. 4 y 12ss.; Macumber, 2025).

En el presente artículo analizaremos las visiones monstruosas y demoníacas presentadas por obras literarias y relatos de monjes del desierto egipcio en los inicios del movimiento monacal occidental. Para ello utilizaremos las categorías enunciadas por Macumber, para quien la hibridez no debe ser asociada necesariamente con maldad o bondad sino que indica la otredad o el peligro. Asimismo, examinamos la hibridez en el sentido del cuerpo individual del monje como heterotopía³ (Foucault, 1994) como lugar en construcción de una identidad colectiva, un “espacio difícil” de articular y de habitar (Cohen, 2006, p. 2) pues se encuentra cruzado por identidades comunitarias. Asimismo, haremos uso del concepto de liminalidad, establecido por Macumber (2021, p. 17) como la capacidad de los monstruos/demonios de moverse entre mundos o categorías.

Nuestro objetivo es profundizar desde conceptos aportados por los Monster Studies, los estudios realizados por Brakke (2006) y Pinheiro (2024) sobre la compleja relación identitaria que unía a los monjes del desierto egipcio con las apariciones demoníacas que los perturbaban. Entonces, articularemos las percepciones y reacciones de los testigos ante dichas apariciones (no necesariamente percibidas como amenazantes o negativas), pero, principalmente, las transformaciones operadas en estos en su búsqueda de reafirmación identitaria tanto individual como comunitaria.

1. Demonios, monstruos y etíopes

Hacia el siglo III d. E. C. muchos adeptos al mensaje cristiano en Egipto, entienden que la forma de vivir de acuerdo con estas ideas es renunciar al mundo material y retirarse al desierto en una experiencia de ascetismo y contemplación. Al principio se trata de eremitas (i.e. del desierto) solitarios (como es el caso de Antonio Abad considerado el primero de ellos, hacia fines s. III y primera mitad s. IV) pero paulatinamente se irán conformando comunidades que darán origen a los diferentes monasterios y sus reglas de vida (Maraval, 2005). Los relatos de las experiencias introspectivas de estos monjes tendrán una fuerte influencia no solo en sus comunidades, configurando una determinada identidad cristiana y

² En el sentido más religioso posible del término μαρτυρῶς, referido a quien da testimonio fiel ante lo numinoso (Mateo 24:14, Juan 1:7 y Hechos 1:22, etc.).

³ Agradezco a la Dra. Magdalena Díaz Araujo por iluminarme con la idea del cuerpo como un lugar híbrido y heterotópico.

monacal, sino en las representaciones que de los monstruos y demonios se tendrá en la Edad Media y establecerán las normativas de moral sexual que teñirán gran parte del cristianismo ortodoxo.

Entre las manifestaciones más estructurantes de la identidad monástica que surgen de estos relatos, se encuentran sus enfrentamientos con monstruos híbridos y demonios, descritos muchas veces bajo la figura de un hombre o mujer o niño negros o etíopes, y la superación de estos ataques como confirmación de las virtudes ascéticas del testigo. Es necesario notar que las visiones de los monjes, ajenas a las actuales, están en gran medida determinadas por el contexto cultural helenístico-romano-cristiano en el cual conviven. Por ello, en el presente apartado presentaremos un breve resumen de las consideraciones de lo negro y lo monstruoso establecidas en este contexto cultural.

Thompson informa que para la percepción romana el color de la piel indicaba un tipo antropológico distintivo. Se caracterizaba a los etíopes para designar una combinación particular de piel negra, pelo crespo, labios gruesos y nariz chata, pero diferentes de otros tipos somáticos de piel oscura (1979, p. 63-64). Incluso el color de la piel indicaba características de personalidad. Tanto etíopes como egipcios eran marcados como frívolos, pacíficos, cobardes y astutos. (Isaac, 2004, p. 151 y 158)⁴. Por otro lado si bien Snowden niega la existencia de prejuicios raciales de parte de los romanos (1983, p. 73), Thompson opina por contrario que existían pero que el individuo podía superar esta percepción social asimilando la cultura romana (Thompson, 1979, p. 85 y p. 162; Cf. Snowden, 1983, p. 93-94). Isaac, por su parte, matiza ambas posturas aunque acepta que los romanos establecían ciertas diferencias basadas en caracteres somáticos, aunque las relativiza ya que se encuadraban en términos de una oposición cultural norte y este (Isaac, 2004, p. 49). En este sentido, Snowden (1983) indica que romanos y griegos reaccionan estéticamente tanto a pieles negras como blancas (p. 76) y algunas fuentes incluso describen a los etíopes como hermosos (p. 77-78). En una misma dirección, Rothschild agrega que en copto (lengua de Egipto donde surge el movimiento monacal) la palabra para referirse al país es *kēme*, que significa la “Tierra Negra” (*kēme*, *kame*, *kamē*, *kmne*, *kam*, ‘negro’) y las referencias al Nilo como “Rio Negro” son comunes (Rothschild 225 nota 11). Es decir en Egipto existía una concepción positiva de dicho color⁵. Se trata, entonces, de una interpretación ambigua que como veremos surge de ciertos estereotipos culturales romanos y de la exégesis de pasajes bíblicos.

En el marco de los textos cristianos, la asociación del mal con el color negro parte desde la interpretación del bien con la luz y con Dios como su creador en Génesis 1, 3-4. Entre los escritos cristianos primitivos, en la *Carta de Bernabé* (fines s. I-principios s. II), se identifica claramente al mal con el color negro (ὁ μέλας) (*Carta de Bernabé* 4:9, 20:1, Holmes, 2007³, p. 390-391 y 438-439). Rothschild, afirma “Desde el siglo III, varios autores cristianos incluyendo Orígenes, Jerónimo, Dídimo el Ciego y Paulino de Nola, asociaron “Etíopes” con el pecado y el vicio”⁶ en un término que englobaba a varios grupos subsaharianos de piel

⁴ Sobre estos mecanismos artificiales de la Fisionomía aplicados por los antiguos ver lo indicado por Benjamin, 2017, p. 250.

⁵ Asimismo, Rothschild indica que la palabra griega αἰθιοπία (Etiopía) deriva del verbo αἶθειν (aíthein) ‘quemar’ sumado al adjetivo ὤψ (ops) “cara, rostro”, aquí referido a cualquier persona con una apariencia somáticamente “negra” (2019, p. 226)

⁶ “Beginning in the third century, Christians including Origen, Jerome, Didymus the Blind and Paulinus of Nola associated ‘Ethiopians’ with sin and vice”. (Rothschild, 2019, p. 226). Traducción nuestra.

oscura. (2019, p. 226). Para Snowden, esta consideración simbólica del color negro con el mal y el blanco con la bondad, también incluye a griegos y romanos, pero no debe aplicarse más allá de ese marco simbólico (1983, p. 82-83). Incluso, afirma el autor, el Cristianismo, continúa dicho simbolismo para establecer al etíope como el hombre más negro habitando los confines del mundo, hacia donde la Iglesia debía evangelizar. Es decir, para este autor, el tipo somático etíope se convierte en parte de las imágenes sobre la oscuridad y la claridad espiritual, al punto que Orígenes declara que todo ser humano es etíope en su alma antes de recibir el mensaje cristiano (Snowden, 1979, p. 198). Así, resume Snowden, incluso los más oscuros y remotos de los hombres pueden ser convertidos y nadie estaba fuera de la salvación (1979, p. 201). En efecto, hacia mediados del s. II E.C., Orígenes retoma este simbolismo junto con la idea de cierta belleza etíope. Si bien asocia la piel negra de ciertos pueblos subsaharianos con el pecado y el vicio en su *Comentario al Cantar de los Cantares* 2, 1; se preocupa por la calificación, en 1,5, de la piel negra como hermosa. Para salvar esta contradicción con su interpretación previa, el alejandrino argumenta que los cristianos pueden considerar la piel negra como redimible dice: “Si os habéis arrepentido, entonces, vuestra alma será en efecto negra por vuestros antiguos pecados, pero vuestra penitencia os dará algo que yo quiero llamar belleza etiópica (*Aethiopici decoris*)” (Orígenes, *Homilías al Cantar de los Cantares* 1, 6; Rousseau, 1953, p. 72)⁷. Es decir, más allá de este simbolismo, tanto Orígenes como Agustín (principios del s. IV E.C.) subrayan la misión ecuménica del Cristianismo por la cual todos los pueblos, los más negros y los más blancos estaban llamados a la salvación. (Snowden, 1983, p.100 y p. 104-105).

En lo referente a los monstruos, Agustín, autor de enorme influencia en el pensamiento cristiano medieval, considera que el mal y la monstruosidad no existen en el plan divino. El mal es identificado con la corrupción o falta de las características naturales, es un daño que sufren las creaturas. Así, el mal o la monstruosidad absolutas no pueden existir en sí, solo como negación o falta (Agustín, *Confesiones* VII, 12, 18-13,19; p. 359-361). En la *Ciudad de Dios* (*ciu.*), se destacan las particularidades físicas extraordinarias que, para Agustín, hombre influenciado por su cultura romana, son claves de la “monstruosidad”: ojos en medio de la frente, hermafroditas, pigmeos, etc. Sin embargo, todos existen por voluntad divina y evidencian la belleza y diversidad del Universo de acuerdo con ella. Así, no importa forma, color, movilidad o tipo de voz⁸, Dios es el creador de todas las cosas, por lo tanto todos estos hombres descienden de Adán. La conclusión no deja lugar a dudas: “Para concluir con prudencia y cautela: o los monstruos tan raros que se citan de algunos pueblos no existen en absoluto; o, si existen, no son hombres y si son hombres, proceden de Adán” (*ciu.* XVI, 8; Sáez, 2023, p. 22). Los monstruos carentes de razón, no son humanos y si son racionales, entonces pertenecen a la humanidad descendiente de Adán. Como nos explica Umberto Eco en su *Historia de la Fealdad*, los monstruos también son hijos de Dios, “son bellos porque son seres y como tales contribuyen a la armonía del conjunto” (2007, p. 46).

Por su parte, Gregorio Magno (540-604), nos dice Garófalo, no propone una definición del monstruo, sino que hace una utilización adjetiva de la terminología asociada a lo monstruoso a partir de sus atributos más negativos (2014, p. 161). Estos atributos se integran en la figura demoníaca como manifestaciones de ésta para indicar, siguiendo a Agustín, como el mal y el pecado habían corrompido al Cosmos. (Garófalo, 2014, p. 162).

⁷ “Si au contraire tu fais pénitence, ton âme sera noire à cause des fautes d’autrefois, mais à cause de ta pénitence, elle aura, pour ainsi dire, quelque chose d’une beauté éthiopienne”. (Rousseau, 1953, p. 72-73). Traducción nuestra.

⁸ Los Cinocéfalos (hombres con cabeza de perro) se comunicaban ladrando. (*ciu.* XVI, 8, Sáez, 2023, p. 21).

Así, para Gregorio, hablar de monstruos es hablar de demonios, entre cuyos atributos son calificados de moros (*Dial.* IV, 19, 3; Vogüé; Antín, 1980, p. 72-73; Garófalo, 2014, p. 162) o incluso de totalmente negros (*Dial.* II, 4, 2; Vogüé; Antín, 1979, p. 152-153; IV, 37, 12; Vogüé; Antín, 1979, p. 132.133; XL, 7; Vogüé; Antín, 1979, p. 142-143) y que gritan como animales (*Dial.* III, IV, 2; Vogüé; Antín, 1979, p. 270-271). Observamos que para Gregorio el conjunto de atributos negativos por él asociados al cuerpo del monstruo/demonio ya denuncian sus intenciones y previenen sobre su maldad esencial.

Finalmente, Isidoro de Sevilla (570-636) tampoco considera que los monstruos sean antinaturales puesto que y citamos al hispano:

[...] suceden por voluntad divina, y voluntad del Creador es la naturaleza de todo lo creado. [...] En consecuencia, el portento no se realiza en contra de la naturaleza, sino en contra de la naturaleza conocida. Y se conocen con el nombre de portentos, ostentos, monstruos y prodigios, porque anuncian (*portendere*), manifiestan (*ostendere*), muestran (*monstrare*) y predicen (*praedicare*) algo futuro. [...] 4 en ocasiones Dios quiere indicarnos lo que va a suceder al través de determinados perjuicios de los que nacen [...] advierten e indican a algunos pueblos u hombres las desgracias futuras. Y esto es cosa probada por múltiples experiencias” (*Etimologías* XI, 30, 3, 1-4. Oroz Reta; Casquero; Díaz y Díaz, 2004, p. 878-879).

Si bien, como veremos la asociación entre demonios, el negro y los etíopes surge en numerosas ocasiones en las crónicas de los monjes egipcios, Snowden concluye que se trata de un aspecto secundario que no da origen a un sentimiento racista. Según el autor, esta asociación se limita solo a la demonología y no logra imponerse a la idea de la misión ecuménica cristiana destinada también a los etíopes, resultando en una visión igualitaria hacia éstos tanto en teoría como en práctica de parte de la Iglesia primitiva (Snowden, 1983, p. 108). Sin embargo, como veremos a través del análisis de las fuentes (y han afirmado otros autores) esta postura *naïf* del autor, necesita complejizarse. Tal como indican Mittman y Hensel: “... todos los monstruos son creaciones humanas. Existen porque los creamos y definimos como tales”. (2018, p. x)⁹. Son creaciones de la imaginación de los testigos, una creación indócil, que representa para este monje, una necesidad de construcción identitaria a la vez que una amenaza de destrucción de la misma.

2. Demonios y creaturas híbridas en la construcción de la identidad monástica

En este sentido, es importante destacar que las consideraciones reflejadas por las fuentes con respecto al monstruo/demonio no son inofensivas. Como indica Pinheiro, las personas creían firmemente en estas manifestaciones que eran una realidad objetiva para ellos (2024, p. 48) y actuaban en consecuencia determinando su identidad individual y colectiva.¹⁰ Así, buscamos analizar como los cuerpos monstruosos/demoníacos y etíopes sirvieron como herramienta estructurante del sujeto monástico. Afirma Asma:

⁹ “This is because all monsters are human creations. They exist because we create or define them as such”. (Mittman y Hensel, 2018, p. x). Traducción nuestra.

¹⁰ Puede argumentarse que en algunos casos se trata de la crónica ficticia de vidas de monjes, elaboradas por su autor en base a sus experiencias, como es el caso de la Vida de Pablo de Tebas. Sin embargo, aún en este caso, los lectores a quienes está destinado el relato, comprenden la realidad y el efecto de tales manifestaciones.

“El monstruo, por supuesto, es un producto y un habitante habitual de la imaginación, pero la imaginación es una fuerza impulsora de toda nuestra percepción del mundo. Si encontramos monstruos en nuestro mundo, unas veces es porque realmente están ahí y otras porque los hemos traído con nosotros”. (2009, p. 14)¹¹.

Si bien cuando el demonio/monstruo se manifiesta ante el monje provoca en ocasiones terror, también surgen en las fuentes otras emociones más matizadas. Lo concreto es que incita un cambio de estado, un movimiento interior en el testigo (Carroll, 1990, p. 24ss). En este sentido, las apariciones de monstruos, en especial en el caso de los demonios, pueden ser consideradas por una concepción tradicional del monstruo, como una amenaza cognitiva, “desafíos a los fundamentos de la forma de pensar de una cultura” (Carroll, 1990, p. 34)¹². Sin embargo, en los casos que analizaremos estas amenazas sirven para reafirmar la visión del mundo, la estructura identitaria de la vida monástica (Brakke, 2006; Reis, 2024; Macumber, 2025).

Este efecto de reconfiguración que la práctica de la vida monástica ejerce sobre los fundamentos sobre monstruos y etíopes de la cultura tardo-antigua en Egipto, se puede apreciar mejor indagando en fuentes paralelas a las crónicas de las experiencias de los monjes. Fuentes que, como nos indica Nogueira, aportan una “lectura del cristianismo primitivo a través de sus propias formas de expresión” (2019, p.12). Así, el análisis de los “Hechos apócrifos”, que mezclan elementos del género de los *Hechos de los Apóstoles*, de los evangelios y de la novela griega, nos permitirá observar como los cristianos utilizaron “temas y modos de narrar propios de la cultura popular” (Nogueira 2019 p.14). En el caso particular de la fuente que trataremos, Bovon y Matthews nos dicen:

“Las narraciones reunidas en los *Hechos de Felipe* están escritas en un griego *koiné* popular, correcto pero rudimentario en vocabulario, sintaxis y estilo. Aunque los eruditos modernos podrían quejarse de estas deficiencias formales, también pueden alegrarse de tener un acceso tan excepcional a la expresión escrita de los sencillos creyentes cristianos de la Antigüedad Tardía. La literatura no canónica es preciosa porque conserva una buena parte de los escritos populares que sobreviven de la Antigüedad”. (Bovon; Matthews, 2013, p. 28)¹³

En los *Hechos de Felipe* (*A.Phil.*) compuesto en Asia menor por una comunidad ascética del siglo IV (Bovon; Matthews 2013, p. 29),¹⁴ el apóstol realiza un viaje evangelizador en el

¹¹ “The monster, of course, is a product of and a regular inhabitant of the imagination, but the imagination is a driving force behind our entire perception of the world. If we find monsters in our world, it is sometimes because they are really there and sometimes because we have brought them with us.” (Asma, 2009, p. 14). Traducción nuestra.

¹² “[...] challenges to the foundations of a culture’s way of thinking”. (Carroll, 1990, p. 34). Traducción nuestra.

¹³ “The narratives brought together in the Acts of Philip are written in a popular Koine Greek, which is correct but rudimentary in vocabulary, syntax, and style. While modern scholars might complain about these formal weaknesses, they may also rejoice over having such exceptional access to the written expression of simple Christian believers of late antiquity. Noncanonical literature is precious because it preserves a good portion of the popular writings that survive from antiquity” (Bovon; Matthews 2013, p. 28). Traducción nuestra.

¹⁴ *A.Phil* I-VII es quizá la fusión de varios relatos independientes originalmente relacionados con Felipe el evangelista (Hch 6,1-6). *A.Phil* VIII hasta el martirio relata el viaje misionero y el martirio del apóstol Felipe. Le acompañan su compañero de las listas de los Doce del Nuevo Testamento, Bartolomé, y su hermana, Mariamne, probablemente María Magdalena. En cuanto a la fecha de producción propuesta, los pasajes de mayor nivel

cual encuentra diferentes, animales, demonios y monstruos. El texto muestra que las apariciones monstruosas no generan una uniformidad de emociones. En *A.Phil.* III, 5-8 (Bovon; Matthews 2013, p. 49-50) la aparición de un águila parlante (Jesús) maravilla al apóstol con su belleza. Incluso durante su viaje misional por el desierto, ante la aparición de un dragón gigantesco renegrido (μεμελανωμένον) y su sequito de serpientes, Felipe se muestra impresionado ante la aparición, pero no temeroso y anima a sus compañeros a no asustarse (*A.Phil.* IX, 1-2). Incluso puede argumentarse que estas apariciones monstruosas y amenazas demoníacas modifican el carácter del apóstol. En efecto, al momento de conocer el destino de su misión evangelizadora, Felipe se queja y llora (*A.Phil.* VIII, 2 y 8, 9), su debilidad de carácter es contrapuesta a la fortaleza de María Magdalena e incluso Jesús se refiere al apóstol como impetuoso e irascible (τολμηρός και ὀργίλος) (Bovon; Bouvier; Amsler, 1999, p. 242-243). Es por ello que Jesús solicita a María Magdalena (Bovon; Matthews 2013, p. 19) y Bartolomé que lo acompañen. Sin embargo, a lo largo del viaje y a raíz de los sucesos relatados, el apóstol revela, poco a poco, su rol de líder de la compañía de misioneros. En *A.Phil.* XI, por ejemplo, Felipe se enfrenta a 50 demonios /serpientes (οἱ δαίμονες ἑρπετοῖς ὁμοιωθέντες) y al dragón/ demonio¹⁵ que los comanda al tiempo que sostiene a sus compañeros temeroso ante tal aparición monstruosa (*A.Phil.* XI, 1-5).

Pero la transformación el apóstol es más profunda. Al inicio de su viaje, el trío encuentra dos animales, un cabrito (ἔριφον) y un leopardo (μέγας λόπαρδος), símbolos de la redención universal y expresión de la victoria cristiana sobre el paganismo (Bovon; Matthews 2013, p. 29), quienes adoptan el comportamiento cristiano y se unen al equipo apostólico en su viaje misionero. Ambos no solo hablan con voz humana (ανθρώπινη φωνή) y abandonan su naturaleza bestial (θηριώδη φύσιν) (*A.Phil.* VIII, 16-18), sino que adquieren una marcha bípeda (*A.Phil.* VIII, 20, XII, 8).¹⁶ El texto destaca su estatus de cristianos elegidos pues pueden acompañar al apóstol en su misión (Bovon; Bouvier; Amsler, 1999, p. 269, nota 46). Felipe reafirma su misión e identidad, no sólo al ser reconocido por ambos animales como guía espiritual, sino también al transformarlos dándoles una apariencia humana (τὴν ὁμοιότητα τῶν ἀνθρώπων), bien que incompleta (*A.Phil.* XII, 8. Bovon; Bouvier; Amsler, 1999, p. 306-307)¹⁷ ante el asombro (ἐθαύμαζον) de quienes observan estos animales parlantes acompañarlo (*A.Phil.* XIII, 2).

Esta reconfiguración de elementos culturales como instrumentos eficaces en la construcción de la identidad monástica se observa igualmente en las biografías de los monjes del desierto. Si bien se trata en numerosos casos del enfrentamiento con los demonios, existen en las biografías algunos enfrentamientos destacados con monstruos que conforman pasos en la construcción de su identidad. En el relato de quien sería el modelo de estos monjes, la *Vida de Antonio* (VA), escrito por Atanasio de Alejandría poco después de la muerte Antonio (356), se relata el breve encuentro del asceta con un centauro. En la fuente, los días previos el Adversario ha atacado Antonio con una multitud tal de bestias salvajes y demonios que los eventuales visitantes oían el ruido de los combates (VA 51,3). Sin embargo, en esta ocasión el monstruo híbrido se limita a golpear la puerta de la cueva del monje para anunciar su llegada. Tal vez para acentuar la desestabilización emocional del testigo. De acuerdo con el relato se trata del último intento del demonio por doblegar a Antonio, quien ante “[...]”

literario, la mayoría de ellos siendo oraciones, son probablemente más antiguos y pueden ser citados de fuentes anteriores por los autores de los *A.Phil.* (Bovon; Matthews, 2013, p. 29).

¹⁵ Cf. Bovon; Bouvier; Amsler, 1999, p. 285, nota 9 y especialmente (*A.Phil.* XI, 5).

¹⁶ Ver Bovon; Matthews 2013, p. 19.

¹⁷ Cf p. 306-307, nota 10

una bestia, de apariencia humana hasta los muslos, pero con patas y pies como los de un asno” (VA 53,2. Bartelink, 1994, p. 276-277)¹⁸, se limita apenas (μόνον) a hacer el signo de la cruz y enfrentarlo. La bestia (θηρίον), dice el texto, huye con sus demonios y muere. “La muerte de la bestia fue la caída de los demonios” (VA 53,3. Bartelink, 1994, p. 278-279)¹⁹. En este caso la imperturbabilidad del monje ante el intento final por alejarlo de su *telos*, confirma no solo el poder adquirido por el alma del asceta en el control de las emociones que su cuerpo transmite a su alma, sino que también es una marca de haber alcanzado su identidad monacal, a la vez que indica pautas del comportamiento comunitario a sus lectores.

Jerónimo, el gran defensor del Monaquismo en Occidente y fundador de las hagiografías latinas (Leclerc, 2007, p. 11), relata, a través de textos que reúnen característica similares a la novela griega, (Leclerc, 2007, p. 35 ss) la vida ejemplar de monjes del desierto. En la *Vita Pauli* (VP), escrito hacia el último cuarto del s. IV (Leclerc, 2007. P. 15), refiere el viaje de Antonio en búsqueda de quien presenta como su antecesor, Pablo de Tebas. En su camino, Antonio encuentra dos criaturas híbridas, un centauro y un sátiro, que le indican la dirección a seguir. También encuentra otras criaturas que lo ayudan, como la loba que avisa a Antonio de la localización de la cueva de Pablo, así como el cuervo que les da de cenar cuando se encuentran (VP, 10, 2-3), y los leones, a los que Antonio se enfrenta sin temor y que cavan la tumba para enterrar a Pablo cuando muere (VP, 16, 2-6).

Sin embargo, en el presente artículo nos centraremos en las criaturas híbridas como signo de la otredad, pero también del cuerpo del monje y del monstruo como heterotopía o espacio en construcción y conflicto que indicamos en la introducción. En VP 7,4, Antonio se encuentra con un hombre mitad caballo (*hominem equo mixtum*) o Centauro, ante el cual el monje se protege con el signo de la cruz y le pregunta por el camino a seguir. Sin ningún atisbo de violencia, el centauro intenta comunicarse pero se limita a señalarle el camino. (VP 7, 5). En este párrafo quisiéramos destacar tres cosas. Por un lado, Antonio si bien asombrado por la aparición (se protege con la señal de la cruz), no duda en encarar al monstruo para preguntarle su camino. En segundo lugar, Jerónimo parece indicar que el monstruo es, al menos inicialmente, un hombre, aunque con dificultades para comunicarse, pero que entiende la pregunta de Antonio, pues le indica el camino a seguir. En tercer lugar, el autor destaca la buena voluntad del centauro que intenta expresar de sus labios horrendos palabras “dulces” (*blandus*) (Leclerc, 2007, p. 158-159). Finalmente, el propio Jerónimo se pregunta si se trata de un demonio o una criatura monstruosa (*monstruosorum animalium* Leclerc, 20007, p. 158-159) del desierto. En todo caso el monje no teme a la aparición, sea demoníaca o no, de hecho de serlo sería una confirmación de su identidad ascética. Igualmente, su reacción ante el encuentro con el monstruo híbrido no solo lo reafirma en su identidad y fortaleza espiritual, sino que éste resulta indispensable para cumplir con su misión. El monstruo es una ambigüedad que refleja la lucha interna del monje en su interdependencia cuerpo y alma. Subrayamos esto, pues tal como nos dice Cox Miller, el marco cultural dotaba al centauro de una sexualidad hipermasculina y violenta, y de una hostilidad hacia las normas fundacionales de la cultura, “especialmente las relaciones de amistad con los invitados y hospitalidad y la institución del matrimonio”. (Cox Miller, 2019 p. 81)²⁰. Un ser liminal, fronterizo (Macumber, 2021, p. 17), una mezcla de animal y humano,

¹⁸ “ [...] il vit une bête, d'apparence humaine jusqu'aux cuisses mais ayant des jambes et des pieds comme ceux d'un âne”. (Bartelink, 1994, p. 277). Traducción nuestra.

¹⁹ “La mort de la bête était la chute des démons”. (Bartelink, 1994, p. 279). Traducción nuestra.

²⁰ “[...] specially relations of guest-friendship and hospitality and the institution of marriage”. (Cox Miller, 2019 p. 81). Traducción nuestra.

de bestialidad y civilización, lo salvaje íntimo dentro de lo humano. Una heterotopía. Es decir, es un enfrentamiento más del monje con sus demonios íntimos y una confirmación de su triunfo sobre ellos. “Al mismo tiempo, el centauro también indica la ambivalencia del desierto como paisaje, ya que representa una naturaleza salvaje que el ideal ascético de lo humano desataba al mismo tiempo que intentaba controlarla” (Cox Miller 2019, p. 83)²¹.

A continuación del cruce con el centauro, y todavía no recuperado de su asombro, Antonio encuentra en VP 8,1 a un sátiro “un homúnculo con nariz ganchuda, frente erizada de cuernos y cuyo cuerpo terminaba en patas de cabra” (VP 8,1 Leclerc, 2007, p. 160-161)²². El monje se prepara para el combate pero el monstruo viene en paz, le aporta provisiones para el viaje, le habla reconociéndose como Fauno, Sátiro e Incubo y le suplica una plegaria por su pueblo. Nos indica Cox Miller, que la figura del sátiro, de nuevo como el centauro, también funcionaba en un sistema de especulación sobre los límites de la cultura (Cox Miller 2019, p. 85). El sátiro era, pues, como el centauro, una figura ambivalente de bestialidad y humanidad, seducción y repulsión, esterilidad y fertilidad. Jerónimo, nos dice Cox Miller, “estaba familiarizado con esta ambivalencia” (2019, p. 86)²³. En la invectiva final del santo (VP 8, 5), se ve la inversión que hace Jerónimo de la figura habitualmente salvaje del sátiro para contrastar la sociedad urbana corrupta, con un mundo natural incorrupto y auténticamente cristiano. Oposición que refleja además, según Cox Miller, un enfrentamiento político entre una forma cristiana de entender al mundo desde las urbes comandadas por los obispos y las comunidades cristianas ascéticas del desierto. (Cox Miller, 2019, p. 92)

Asimismo, la autora destaca la importancia de la figura del centauro como imagen que contiene en sí misma tanto el polo negativo como el positivo del desierto como paisaje ambivalente de la identidad ascética y agregamos nosotros, *in extenso* de las identidades antropológicas comunitaria y cristiana. El centauro como símbolo de la identidad ascética. Identidad basada en la unión e interdependencia entre cuerpo y alma, pero en la cual el cuerpo es un campo de batalla. Nos dice la autora: “Pero el cuerpo ascético era un cuerpo en crisis, porque la estructura de su naturaleza revelaba un salvajismo que era a la vez físico y psicológico” (Cox Miller 2019 p. 93)²⁴. El cuerpo se resiste al ascetismo y despierta pasiones en el alma, por lo cual como dirá Pinheiro, los monjes necesitan del discernimiento de la razón, para enfrentar la complejidad de la teoría y prácticas ascéticas (Pinheiro, 2024, p.54; Cox Miller 2019, p.94)

Tal como expone Jerónimo, el demonio puede simular la apariencia de los monstruos para aterrorizar al testigo (VP 7, 6) o para tentar su cuerpo y despertar pasiones en el alma. En los *Hechos de Pedro*, escrito en el sudoeste de Asia menor hacia finales s. II (Bremmer, 1998, p. 16-18), un demonio femenino es descrito como muy fea y no egipcia, sino “muy etíope” (*Ethiopiissimam*), muy negra (*APetr. XXII*)²⁵. El apóstol explica que representa todo el poder de Simon, el mago.²⁶ Brakke retoma la mención del demonio etíope en *APtr* 22

²¹ “At the same time, the centaur also indicates the ambivalence of the desert-as-landscape, since it pictures a wildness that the ascetic ideal of the human unleashed at the same time as it tried to control it” (Cox Miller 2019, p. 83). Traducción nuestra.

²² “[...] un homuncule au nez crochu, au front hérissé de cornes, et dont l'extrémité du corps finissait en pieds de chèvre”. (Leclerc, 2007, p. 160-161). Traducción nuestra.

²³ “Jerome was familiar with this ambivalence”. (Cox Miller 2019, p. 86). Traducción nuestra.

²⁴ “But the ascetic body was a body in crisis, because plumbing its nature revealed a wildness that was both physical and psychological”. (Cox Miller 2019 p. 93). Traducción nuestra.

²⁵ Cf Snowden, 1983, p. 99-100.

²⁶ En *APetr.* VIII-XII también se menciona la negritud del demonio y un perro que habla en dos erguido en dos patas que muere luego de cumplir su misión (Elliott, 20053, p. 542-545).

siguiendo la línea expuesta por Snowden sobre la diferenciación establecida por los conquistadores romanos entre diferentes tipos somáticos de piel oscura (1979, p. 63-64, Brakke 2001, p. 507). Sin embargo, esto depende del testigo pues, tal como vimos, tanto etíopes como egipcios eran marcados por las características de personalidad asociadas al color de su piel (Isaac 2004, p. 151 y p. 158). Por supuesto, ante las asociaciones negativas que la piel oscura recibía en la cultura romana, es posible que los monjes egipcios destacaran la intensidad de la negritud y consideraran a los etíopes como pecadores (Brakke 2001, p. 607-508). En todo caso, un elemento que será particularmente estudiado por Brakke: la tentación erótica del demonio etíope (2001 y 2006) no aparece explícita en el párrafo de *APtr* pero sí es insinuado en los *Hechos de Felipe*. Durante el enfrentamiento con los 50 demonios (*APhil* XI, 6-7), el dragón confiesa a Felipe que su padre es llamado Tenebroso (Σκόρος) y su madre negritud (Μελανία)²⁷. Afirma que si bien pueden cambiar de forma (μετασχηματίζω), su apariencia original es : “Y nos han traído al mundo como tenebrosos y negros, con pies pequeños, pelo retorcido, sin rodillas, piernas como el viento, aéreos, con ojos centelleantes, barbas puntiagudas, pelo parados, seres odiosos, locos por las mujeres (γυναικομανεῖς), macho y hembra (ἀρρενόθηλας)”. (*APhil* XI, 7. Bovon; Bouvier; Amsler, 1999, p. 292-293). El texto indica elementos que hemos destacado anteriormente. Por una parte, la forma original híbrida/monstruosa de los demonios y su carácter lujurioso, en espejo con la transformación espiritual del apóstol. Por otra parte, la fuente reafirma la asociación entre negritud/maldad/poder seductor del demonio/dragón al tiempo que confirma la identidad de Felipe/apóstol en su victoria sobre este. En efecto, luego de construir una Iglesia para congraciarse con el apóstol, el demonio se manifiesta “más negro que un Etíope” (Αἰθίοπα μελανώτερον), se reconoce derrotado y se autoexilia (*APhil* IX, 8)

Como indicamos, las apariciones de demonios etíopes intentando corromper eróticamente al monje han sido particularmente estudiadas por David Brakke y como expone el autor, la asociación de la negritud etíope con el pecado no estaba exenta de cierta ambigüedad centrada en el deseo (Brakke, 2001, p. 521 y Pinheiro, 2024, p. 54). En este sentido, la primera mención de este tipo de asociaciones en la literatura monástica, la encontramos en la *Vida de Antonio*. El contexto es de una tentación erótica, donde primero el demonio sugiere pensamientos impuros, luego se manifiesta al monje por la noche en forma de mujer de color no especificado y luego la aparición de un niño negro (todavía no etíope). “(Antonio dice al demonio) eres negro en tu mente y débil como un niño” (VA 6.4 Bartelink, 1994, p. 148-149 y nota 2, p. 147)²⁸. Sin embargo, lo que nos interesa es como el demonio se percibe a sí mismo:

“He engañado a muchas personas, y a la mayoría he derrotado [...] Soy yo, el amante de la fornicación (πορνεία). Soy yo a quien se ha confiado con sus emboscadas y sus excitaciones ir contra la juventud, y soy llamado el espíritu de la fornicación (πνεῦμα πορνείας). ¡Cuántas personas que deseaban ser prudentes he engañado! ¡Cuántas personas que profesaron ser así los he persuadido de cambiar excitándolos! Soy yo en cuyo relato el profeta culpa a los que han caído, diciendo: “Os ha engañado el espíritu de fornicación” (Oseas 4:12). Pues fue a través de mí que se tropezaron. Soy yo quien tanto a menudo te preocupaba y que tan a menudo fue derrotado por ti” (VA 6.1-3, Bartelink, 1994, p. 146-149)²⁹.

²⁷ Bovon; Bouvier; Amsler, 1999, p. 293, nota 35.

²⁸ “[...] tu as l'esprit noir et tu es faible comme un enfant”. (Bartelink, 1994, p. 148-149). Traducción nuestra.

²⁹ “J'ai trompé beaucoup de gens et en ai terrassé bien davantage [...] Moi, je suis l'ami de la fornication. C'est moi qui me suis chargé d'y amener par des pièges et d'y exciter les jeunes gens: on m'appelle l'esprit de

Como indica Brakke el poder del espíritu de la fornicación no reside en el demonio, sino en la fuerza irresistible proyectada por el monje mismo hacia el objeto erótico ya sea una mujer o un niño. El demonio negro exterioriza la experiencia del monje dentro de sí mismo, de su deseo aparentemente irresistible. “Los antiguos a menudo imaginaban la pasión del Eros no como originada dentro de sí mismos, sino como una fuerza o enfermedad demoníaca invasora cuyo atractivo empuje los deja impotentes” (Brakke, 2001, p. 511)³⁰.

Sin embargo, Antonio logra vencer a su demonio inscribiendo este drama de la vida ascética en el marco más amplio de la construcción del sujeto cristiano y de la identidad monástica en combate con el mal (Brakke, 2001, p. 511).

Otra imagen la aporta Dídimo el Ciego, adepto a las ideas de Orígenes y viviendo en Alejandría, es decir un lugar particular en Egipto donde se entrecruzan las culturas monástica, episcopal y académica de los cristianismos tardoantiguos. Dídimo hacia el 387 ofrece, la imagen de un etíope sexualizado (Brakke, 2001, p. 515). Así, Dídimo interpreta el versículo de Sofonías 2, 12 “También vosotros los de Etiopía seréis muertos con mi espada”, como indicando que las personas de color, literalmente los etíopes, son prole del demonio que es negro (*Comentario a Zacarías* 3, 195-97. Doutreleau, 1962, p. 712-14). Brakke destaca la carga sexual de este pasaje:

“En la construcción de Dídimo, el etíope negro y pulposo encarna la idolatría y los deseos carnales que los cristianos han abandonado por la verdad y el amor divino; perversamente, desean cumplir los deseos (ἐπιθυμία) “del padre de quien nacieron”. Pero de la voluntaria herida de flecha sobre esta descendencia de Satanás, cuya genealogía diabólica se manifiesta en su piel negra, se levantan los hijos de Sion, hombres ortodoxos que se oponen a los herejes griegos. Ansiedades acerca del deseo debido e indebido y sobre hijos legítimos e ilegítimos se encuentran en el etíope, que desempeña el papel sexualizado del hijo malo en un drama queer cuyo clímax es la generación de “hombres eclesiásticos” legítimos”. (Brakke 2001, p. 515)³¹

Así, varios de los relatos de demonios etíopes despliegan la hipersexualidad estereotipada y la carnalidad del etíope con el fin de traer estabilidad a una identidad monástica en constante cambio. “El encuentro con el etíope demonio, a la vez atractivo y aterrador en su condensada representación visual del deseo erótico del yo, impulsa al monje a solidificar su posición como monje, especialmente como buen padre o hijo en la relación

fornication. Combien en ai-je trompés qui voulaient vivre dans la tempérance! Combien d'autres, qui faisaient profession d'y vivre, ai-je fait changer d'avis en les excitant. 3. Je suis celui dont parle le prophète quand il blâme ceux qui sont tombés, en disant: ' Vous avez été égarés par l'esprit de fornication'. C'est moi, en effet, qui leur ai fait un croc-en-jambe. Je suis celui qui t'ai souvent troublé, mais qui, autant de fois, s'est vu repoussé par toi”. (Bartelink, 1994, p. 147 y 149). Traducción nuestra.

³⁰ “The ancients often imagined the passion of eros not as originating within themselves but as an invasive demonic force or disease whose attractive pull left them feeling powerless” (Brakke, 2001, p. 511). Traducción nuestra.

³¹ “In Didymus’s construction, the black and fleshly Ethiopian embodies the idolatry and carnal desires that Christians have abandoned for truth and divine love; perversely, they wish to perform the desires of the father from whom they are born. The choice shaft’s wounding of this offspring of Satan, his diabolical genealogy made manifest in his black skin, raises up children of Zion, orthodox men, to oppose children of the Greeks, heretics. Anxieties about proper and improper desire and about legitimate and illegitimate children meet in the Ethiopian, who plays the sexualized role of the bad son in a queer drama whose climax is the engendering of legitimate “ecclesiastical men” (Brakke 2001, p. 515). Traducción nuestra.

maestro-discípulo” (Brakke, 2001, p. 527). Sin embargo, esa definición del yo monacal ascético se manifiesta con mayor fuerza, cuando el propio etíope reconoce los pecados que su piel y el estereotipo cultural le imponen. Tal es el caso del monje etíope Moisés, quien con su cuerpo y experiencia ascética muestra el poder transformador del régimen monástico. Paladio de Galacia (hacia 420 d. E. C) en su *Historia Lausiaca* lo menciona como doblemente marcado “un etíope de nacimiento, que era negro” (*Historia Lausiaca* 19; Butler, 1904, p. 58)³². Moisés es un antiguo esclavo, ladrón, incluso asesino. Paladio, cuenta el duro trabajo de Moisés para liberar su “razón” de su disposición a la intemperancia y la fornicación. (*Historia Lausiaca* 19; Butler, 1904, p. 60). La vida ascética de Moisés manifiesta la transformación del yo “mundano” en el yo-monacal. Sin embargo, esta misma experiencia encierra una aparente contradicción, según la fuente, el mismo etíope cuya negritud indica su maldad demoníaca se ha arrepentido y abandonado el mal. El demonio se ha vuelto un monje. Pero para ello, el demonio-etíope debe fragmentarse, renunciando a su “etiopidad”, a su deseo y así convertirse en monje-asceta. Pero es un combate constante e indefinido, como dice Brakke:

“Porque el fin de la “guerra” con los demonios, y por lo tanto con el yo, sería el fin del proyecto ascético en sí y, por lo tanto, era imposible, como insisten numerosos dichos de los padres. El potencialmente transformable yo arrepentido (monje) requiere un yo fijo y recalcitrante (demonio) al que renunciar. El monje deseaba ser perfecto, pero no del todo, pues de conseguirlo ya no sería necesaria la vida ascética-monástica. El etíope encarnaba esta ambivalencia, tan implacablemente poderosa en su macrofálica sexualidad y, sin embargo, rara pero sorprendentemente, susceptible de transformación ascética. El etíope era realmente demoníaco, pero no del todo”. (Brakke, 2001, p. 533)³³

Consideraciones finales

Los artículos de David Brakke (2001; 2006), Patricia Cox Miller (2019 (2001) y Marcus Reis Pinheiro (2024) indagan la complejidad en la construcción del sujeto monástico y la importancia de la ascesis en la definición de su identidad. No se trata de seguir un manual de reglas establecidas, sino de un enfrentamiento del monje consigo mismo en busca de una identidad donde cuerpo y alma se interrelacionan constantemente. Es decir, lo que las fuentes nos exhiben es un diálogo entre las teorías doctrinarias sobre el nuevo sujeto cristiano y las prácticas de los monjes que son determinadas por estas teorías a la vez que las construyen y reconfiguran en su diario enfrentamiento con las realidades de la interdependencia cuerpo/alma.

En el marco de este análisis, las figuras culturalmente estereotipadas de los monstruos híbridos y los demonios etíopes, nos ayudan a precisar los mecanismos de este diálogo. Como indica Pinheiro el demonio es una forma especular, una figura fronteriza entre las subjetividades humanas y el exterior (2024, p. 46). Así, la identidad del monje no se construye sobre la negación de su deseo, sino sobre su reconocimiento, sobre la interpretación racional

³² “[...] Λιθίοψ τῷ γένει μέλας” (Butler, 1904, p. 58). Traducción nuestra.

³³ For the end of “warfare” with the demons—and thus with the self—would have meant the end of the ascetic project itself and thus was impossible, as numerous sayings of the fathers insist.¹³⁴ The transformable, potentially repentant self (monk) required a fixed, recalcitrant self (demon) to renounce. The monk desired to be perfect but not quite. The Ethiopian embodied this ambivalence, so unrelentingly powerful in his macrophallic sexuality and yet, rarely but amazingly, amenable to ascetic transformation. The Ethiopian was indeed demonic but not quite. (Brakke, 2001, p. 533). Traducción nuestra.

que permite distinguir que deseos provienen del sujeto y cuales son impuestos del exterior, demonio o monstruo. Así, tanto demonios etíopes como monstruos se vuelven un elemento indispensable para la práctica ascética de la construcción de la identidad monástica (Pinheiro, 2024, p. 54). Existe una identificación entre el monje y el monstruo/ demonio, este proviene de los pensamientos del monje pero a la vez son dos entidades autónomas. El monje debe combatirlo para crear su identidad. Y el cuerpo del monje es esta “arena”, esta heterotopía en la cual se desarrolla el combate donde el demonio genera o impone pensamientos y emociones (Pinheiro, 2024, p. 57; Brakke, 2001, p. 533).

Así como nos dicen Agustín de Hipona e Isidoro de Sevilla, el monstruo es esencial pues manifiesta la belleza de la creación y posee una relación directa o indirecta con la divinidad. Como hemos visto en las fuentes, los textos indican la ambigüedad del monstruo/demonio ¿dónde termina el monstruo y dónde empieza el hombre? Esta dicotomía entre el monstruo deseado externo y el monstruo mundano interior, aterroriza a los monjes del desierto. El monstruoso etíope es temido y deseado, no solo por los miedos, contruidos culturalmente, que el monje proyecta en el demonio, sino porque representa una herramienta indispensable (e incluso necesariamente invencible) en la construcción del sujeto monástico. “[...] la ambigüedad del etíope [...] que ejemplificó una ambivalencia sobre el ser humano intratable pero reformable que se encontraba en el corazón del proyecto monástico.” (Brakke, 2001, p. 507).

La necesidad de la manifestación de monstruos y demonios para la constante construcción del sujeto monástico y la definición de su identidad es reflejada por las fuentes mismas. Jerónimo, nos dice en *Vida de Hilarión* 31, 5 (principios del s. IV) que el monje en busca de un lugar retirado y salvaje se alegra al descubrir las ruinas de un antiguo templo y percibir que sus enemigos demoníacos habitan allí. Por ello elige quedarse en ese lugar durante cinco años (Leclerc et al, 2007 p. 292-293). Y en la obra *Apophthegmata de los santos padres* que reúne una serie de conversaciones, sentencias y prácticas de los monjes (Guy 1993 p. 18-19) compuesto hacia finales del s. V (Guy, 1993, p. 82-83), un maestro le aconseja a su discípulo de suplicar a Dios para que le aporte nuevos combates, “ya que a través de los combates el alma progresa” (*Apophthegmata patrum* 7.12; Guy, 1993, p. 342-343).

Referencias

- AMSLER, Frédéric. **Acta Philippi: Commentarius**. (Corpus Christianorum. Series Apocryphorum, 12). Turnhout: Brepols, 1999.
- ASMA, Stephen. T. **On monsters : an unnatural history of our worst fears**. New York: Oxford University Press, 2009.
- BARTELINK, Gerard J. M. **Athanase d’Alexandrie. Vie d’Antroine**. Paris: Cerf, 1994.
- BEAL, Timothy. K. **Religion and its monsters**. New york-London: Routledge, 2002.
- BOVON, François; BOUVIER, Bertrand; AMSLER, Frédéric (eds.). **Acta Philippi: Textus**. (Corpus Christianorum. Series Apocryphorum 11). Turnhout: Brepols, 1999.
- BOVON, François; MATTHEWS, Christopher R.; (trads). **The Acts of Philip : a new translation**. Waco: Baylor University Press, 2013.

BRASSE, David. Ethiopian Demons: Male Sexuality, the Black-Skinned Other, and the Monastic Self. **Journal of the History of Sexuality**, Austin, v. 10, n. 3/4, p. 501–535, 2001. Disponible en <http://www.jstor.org/stable/3704758>. Acceso el 5 de enero de 2025.

BRASSE, David. **Demons and the making of the monk: Spiritual combat in early Christianity**. Cambridge-London: Harvard University Press, 2006.

BREMMER, Jan (ed.). **The Apocryphal Acts of Peter. Magic, Miracles and Gnosticism**. Leuven: Peeters, 1998.

BUTLER, Dom O. **The Lausiac History of Palladius II**. The Greek Text edited with Introduction and Notes. Massachusetts: Cambridge University Press, 1904.

CARROLL, Noel. E. **The philosophy of horror**. New York: Routledge, 1990.

COHEN, Jeffrey. J. **Hybridity, identity, and monstrosity in medieval Britain: on difficult middles**. New York: Palgrave Macmillan, 2006.

COHEN, Jeffrey J. “Monster Culture (Seven Theses)”. In MITTMAN, Asa S.; HENSEL, Marcus (eds.). **Classic Readings on Monster Theory: Demonstrare Volume 1**. Leeds, Arc Humanities Press, 2018, p. 43-54.

COX MILLER, Patricia. Jerome's centaur: A hyper-icon of the desert. In COX MILLER, Patricia. **The poetry of thought in late antiquity: Essays in imagination and religion**, London-New York: Routledge, 2019 (2001), p. 75-99.

DE VOGÜÉ, Adalbert; ANTÍN, Paul (eds.). **Gregoire le Grande. Dialogues**. Tome II. Livres I-III, (SC 260). París: Cerf, 1979.

DE VOGÜÉ, Adalbert; ANTÍN, Paul (eds.). **Gregoire le Grande. Dialogues**. Tome III. Livres IV. (SC 265). París: Cerf, 1980.

DOUTRELEAU, Louis. **Didyme l'Aveugle. Sur Zacharie**, tome II, Livres II et III. Texte inédit d'après un papyrus de Tour. (SC 84). París: Cerf, 1962.

ECO, Humberto. **Historia de la Fealdad**. Madrid, Lumen, 2007.

ELLIOTT, James K., (ed.) **The Apocryphal New Testament: A Collection of Apocryphal Christian Literature in an English Translation**. Oxford: Oxford University Press, 2005³.

ENCUENTRA ORTEGA, Alfredo (trad.). **Agustín de Hipona. Confesiones**. (Gredos 387). Madrid: Gredos, 2010.

FOUCAULT, Michel. Des espaces autres. In DEFERT, Daniel; EWALD, François; LAGRANGE, Jacques (eds.). **Dits et écrits IV 1980-1984**. París, Gallimard, 1994, p. 752-762.

GARÓFALO, Hernán. Algunas consideraciones respecto a los monstruos, los monstruosos y los demonios en la obra de Gregorio Magno (siglos VI-VII). In ALETA DE SYLVAS, Graciela; DOMÍNGUEZ, Nora (coord.), **Monstruos y Monstruosidades: perspectivas disciplinarias IV**, Buenos Aires: Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos, 2014, p. 159-164.

GUY, Jean-Claude. **Les Apophtegmes des Pères**, Tome I. Chapitres I-IX. (SC 387). París: Cerf, 1993.

HAMORI, Esther J. **God's Monsters**. Vengeful Spirits, Deadly Angels, Hybrid Creatures, and Divine Hitmen of the Bible. Minneapolis: Broadleaf Books, 2023.

HOLMES, Michael W. **The Apostolic Fathers**. Greek Texts and English Translations. Grand Rapids: Baker Academic, 2007³.

ISAAC, Benjamin. **The Invention of Racism in Classical Antiquity**. Princeton-Oxford: Princeton University Press, 2004.

ISAAC, Benjamin. **Empire and Ideology in the Graeco-Roman World**. Cambridge: Cambridge University Press, 2017.

LECLERC, Pierre et al.. **Jerome. Trois Vies des Moines** (Paul, Malchus, Hilarion). (SC N°508). Paris: Cerf, 2007.

MACUMBER, Heather. **Recovering the monstrous in Revelation**. Maryland: Lexington Books/Fortress Academic, 2021.

MARAVALL Pierre. D'Antoine à Martin : aux origines du monachisme occidental". **Vita Latina**, Roma, n.172, 2005, p. 72-82. Disponible en doi : <https://doi.org/10.3406/vita.2005.1185>. Acceso el 15 de enero de 2025.

MIKLES, Natasha L. y LAYCOCK, Joseph P. (eds.). **Religion, Culture, and the Monstrous. Of Gods and Monsters**. Lanham-Boulder- New York- London: Lexington Books, 2021.

MITTMAN, Asa S. y DENDLE, Peter J. **The Ashgate Research Companion to Monsters and the Monstrous**. London-New York: Routledge, 2013.

NOGUEIRA, Paulo. **El Cristianismo primitivo como religión popular**, Salamanca: Ediciones Sígueme, 2019.

OROZ RETA, José; CASQUERO, Marcos M.; DÍAZ Y DÍAZ, Manuel. **Isidoro de Sevilla. Etimologías**. Madrid: BAC, 2004.

PINHEIRO, Marcus R. (2024). Subjetividade e demônios nos Padres do Deserto (III e IV d.C.). **Terceira Margem**, Rio de Janeiro, v. 28, n. 55. Dossiê mística e subjetividade, 2024, p. 45-60. Disponible en doi: <https://doi.org/10.55702/3m.v28i55.62187>. Acceso el 5 de enero de 2025.

PIPPIN, Tina. **Apocalyptic Bodies: The Biblical End of the World in Text and Image**. London-New York: Routledge, 1999.

ROTHSCHILD, Clare K. Ethiopianising the Devil: ὁ μέλας in Barnabas 4. *New Test. Studies*. Massachussets. v. 65, n. 2, pp. 223 – 245, Abril 2019. Disponible en doi: <https://doi.org/10.1017/S0028688518000395>. Acceso el 5 de enero de 2025.

ROUSSEAU, Olivier. **Origen. Homilies sur le Cantique des Cantiques**. (SC 37). Paris: Cerf, 1953.

SÁEZ, Rosa Maria M. (trad.). **Agustín de Hipona. La Ciudad de Dios**. Libros XVI-XXII (Gredos 416). Madrid: Gredos, 2023.

SNOWDEN, Frank. M. **Blacks in Antiquity. Ethiopians in the Greco-Roman Experience**. Massachusetts: Harvard University Press, 1970.

SNOWDEN, Frank. M. **Before Color Prejudice. The Ancient View of Blacks**. Massachusetts: Harvard University Press, 1983.

THOMPSON, Lloyd. **Romans and Blacks**. London-Oklahoma: Routledge-Oklahoma University Press, 1989.

Recebido em 25/03/2025

Aceito em 29/06/2025