

Sobre la espalda de la ballena

Upon the whale's back

Flávia Soldano-Deheza¹

RESUMEN

Mark Sneed se pregunta si la figura de Leviatán es hoy solo una reliquia olvidada de tiempos pretéritos o es acaso una presencia que perturba nuestros imaginarios contemporáneos. Teniendo en cuenta esta interrogación nos interesaría detenernos en el monstruo marino como elemento fundacional, al mismo que sostén eterno y descentrado del cosmos. De este modo analizaremos las particularidades de la imagen de la ballena (*ketus*) en su asociación simbólica trinitaria con el dragón bíblico llamado Leviatán y con el océano (*yam*). Señalaremos algunas trayectorias del Leviatán, su aparición pre- bíblica en Medio Oriente y su recepción desdoblada como cetáceo y dragón en el texto hebreo masorético y en el retorno de estas figuras en diferentes relatos de la expansión cristiana. En especial nos centraremos en su representación trinitaria como ballena-dragón- océano y su relación con el gran pez de Jonas, para luego analizar su recepción en el siglo XIX.

Palabras clave: Leviatán; ballena; dragón; abismo; cetáceo; trinidad; Jonás.

ABSTRACT

Mark Sneed wonders whether the figure of Leviathan is today merely a forgotten relic of bygone times or perhaps a presence that disturbs our contemporary imaginaries. Taking this question into account, we will focus on the sea monster as a foundational element, one that both sustains and disorients the cosmos. In this way, we will analyze the particularities of the image of the whale (*ketus*) and its symbolic association with the biblical dragon Leviathan and with the ocean (*yam*). We will highlight some trajectories of Leviathan, its pre-biblical appearance in the Middle East, and its dual reception as cetacean and dragon in the Hebrew Masoretic text and in other figures from different stages of Christian expansion. Specifically, we will focus on its trinitarian representation as whale-dragon-ocean and its connection with the great fish of Jonah, before analyzing its reception in the 19th century.

Keywords: Leviathan; Whale; Dragon; Deep; Cetacean; Trinity; Jonah.

Introducción

El historiador rusobritánico Isaiah Berlin (1909-1997) ha sido un pensador referente del siglo XX. En su libro sobre Tolstoi, *The Hedgehog and the Fox. An essay On Tolstoy's View Of history* (1953), cita la frase del poeta griego Arquíloco²: “El zorro sabe muchas cosas, pero

¹ Mestre em Sagradas Escrituras. Professora na Universidad Nacional de Tres de Febrero: Caseros, Buenos Aires – ARG. E-mail: licsoldano@gmail.com.

² Cf. Berlin, I. (“Letters of 14 February and 13 April 1868: I. S. Turgenev, Polnoe sobranie sochinenii i pisem (Moscow/Leningrad, 1960–8), Pis'ma, vii 64, 122” en H. Hardy (Ed.). *The Hedgehog and the Fox. An essay On Tolstoy's View Of history*. Princeton University Press, 2013.

el erizo conoce una gran cosa”³. Tomando esta clasificación que, en palabras de Berlin, a pesar de su simplismo señala alguna verdad, preferimos ubicarnos del lado del zorro que busca las contradicciones, la multiplicidad de finales, y los conecta. Es una perspectiva “centrífuga” que entrecruza y teje el pensamiento incluyendo las grietas, lo equívoco y lo disperso. Sin embargo, no rechazamos el modo “centrípeto” del erizo, ya que ubicar el centro organizado de la significación también aporta a nuestro pensamiento. En definitiva, nos ubicamos en el punto de vista que el antropólogo Latour llama “la túnica sin costuras”⁴, haciendo referencia a Juan 19:23. La túnica tejida de una sola pieza implica un pensamiento que incluye “lo imposible” dando lugar a una perspectiva que hace de la trama y su reverso una nueva superficie por donde las luces y las sombras se multiplican y confunden.

Con esta perspectiva, intentaremos ahondar en la construcción simbólica de la ballena como monstruo. Recorreremos su asimilación con el Leviatán y el abismo para proponer que el cosmos se articula en una insistente trinidad monstruosa. Como San Brendano avanzaremos sobre su espalda para que nos guíe.

1. Algunas miradas sobre el Leviatán

Sneed (2021, p. 4) se pregunta si la figura de Leviatán es hoy solo una reliquia olvidada de tiempos pretéritos o si es acaso una presencia que perturba nuestros imaginarios contemporáneos. La interrogación por cómo “encajar” estos monstruos en la transmisión teológica del texto es para Patton (2012, p.149) la gran pregunta. Por su parte, Grafius (2017) indica que es posible ubicar la teoría sobre estos seres en tres áreas entrelazadas, “(1) el monstruo como caos; (2) el monstruo como trauma; y (3) el monstruo como marca de identidad” (38). Frecuentemente, estas áreas son exploradas en conjunción con otras, particularmente desde que estos temas exhiben “puntos significantes de superposición”. A nosotros nos interesa analizar las particularidades de la ballena y su asociación con el monstruo bíblico llamado Leviatán, teniendo en cuenta esas puntadas significantes superpuestas.

2. La túnica sin costuras

Sostenemos que para acercarnos a los textos antiguos es necesario preguntarnos acerca de la relación entre realidad, verdad y ficción en ese mundo para dar lugar a los discursos, imaginarios y construcciones que devienen de ese tejido sin costuras, como llama Latour a este entramado (2007, p.23). El antropólogo señala que nuestra mirada moderna abreva de las categorizaciones y dicotomías clasificadoras, como natural-sobrenatural, cuerpo-espíritu, mito-logos y racional-irracional, relacionadas entre sí por costuras (p.p.20-22). Pero en el mundo antiguo estos dualismos no existían como pares opuestos, sino que su relación era porosa (Martin, 1995, p.16). Latour propone un punto de vista que, en vez de costuras, observe estos fenómenos como una túnica de un solo tejido, una superficie no de

³ Texto original: “The fox knows many things, but the hedgehog knows one big thing”. Todas las traducciones del inglés son nuestras.

⁴ Cf. p. 6 y ss.

suturas sino de pliegues y reversos. En ese tejido sin costuras Leviatán está habitado por la fuerza y la imagen de la naturaleza, pero también por una voluntad propia. Posee rasgos animales, pero también una agencia que excede a lo natural.

La construcción del monstruo no es sólo una descripción clasificatoria que diferencia entre lo humano y lo no humano, sino que posee una fuerza propia, una singularidad híbrida en la cual lo posible y lo imposible de su imagen se despliegan y pliegan en el mismo movimiento. Volviendo a Latour (2007, p.28), podemos ubicar esta singularidad híbrida como una matriz de prácticas epistémicas que dan lugar a una “mezcla de géneros de seres completamente nuevos”. Una red híbrida de cultura y naturaleza que evidencia que otras significaciones son posibles. Para este autor (2007, p.28), la modernidad implica dos zonas ontológicas diferentes definidas como prácticas: la primera consiste en la red de saberes y materialidades que implica lo híbrido, y la segunda, llamada “purificación”, establece diferencias claras entre el mundo natural y social. La verdadera modernidad consiste en mantener estas prácticas por separado, y con ironía dice “adherimos de buena gana al proyecto de purificación crítica, aunque este no se desarrolle a través de la proliferación de los híbridos” (2007, p.29). Pero si nuestro punto de vista se ubica en el tejido de ambas posiciones como túnica sin costuras se resignificarán los campos semánticos y epistémicos que abordamos y ya no seremos modernos, sino pre-modernos (2007, p.29). Es necesario desvincular la verdad de la realidad.

Es importante destacar, como se mencionó, que Latour incluye las dos posiciones entramadas como el punto de vista pre-moderno, la hibridación y la purificación. En otras palabras, es necesario armar una red centrífuga y centrípeta que incluya y que separe al mismo tiempo, una operación de simultaneidad y oposición. Leer desde la perspectiva del zorro y el erizo.

3. Algunas sospechas

No pondremos el foco en un análisis textual ni redaccional de los pasajes bíblicos donde Leviatán es mencionado, sino que el centro de este trabajo estará en señalar algunas trayectorias de Leviatán, su aparición pre-bíblica en Medio Oriente y su recepción trinitaria como ballena, océano y dragón en el texto hebreo masorético⁵ y en el retorno de esta trinidad en diferentes relatos de la expansión cristiana.

En los relatos hebreos es posible observar que este monstruo trinitario como caos agonista sostiene una batalla con el verdadero protagonista que es Dios. Pero, si bien el abismo y su forma monstruosa serán vencidos, este retornará una y otra vez filtrándose con diferentes nombres y significados, señalando que orden y caos no pueden ser cercenados, sino que son parte de la túnica sin costuras. Hay poder divino porque existe el *Tehom*. En este aspecto, Fishbane propone que

⁵ Para el problema del texto masorético establecido y la recepción y olvido de textos anteriores cf. Trebolle, J., *El proceso de edición de la Biblia hebrea y griega*, Trotta, 2024 y Breed, B. *Nomadic Text*, Indiana University Press. 2004.

La división del mar en el Éxodo, y la esperanza en otros momentos de ayuda divina para la nación o individual, son también representadas en el lenguaje de la lucha con monstruos marinos -reforzando, entonces, la aseveración acerca de que, para los antiguos israelitas, el asunto real era el poder efectivo de Dios, y que el relato o imaginería de antiguas batallas divinas era invocado con la intención de vitalizar o concretizar el clamor del relator (Fishbane, 2003, p.41)

Pero nosotros vamos un poco más allá y conjeturamos, con el punto de vista de los zorros, que hay más en la palabra que lo que la palabra dice. La insistencia del retorno del monstruo marino despierta nuestras sospechas. No podemos quedarnos con que su invocación tenía solamente la función teológica de resaltar el poder divino. Como ya dijimos, observamos el insistente retorno narrativo de la tensión con lo divino en los imaginarios del monstruo, del caos y del abismo. Esta lucha se manifiesta a través de imágenes que invaden y perturban o también en el relato donde el monstruo es lo opuesto al orden del bien. En nuestra perspectiva, este campo semántico despliega, y pliega al mismo tiempo, el intento de atrapar a través de las palabras la inquietante e inatrapable escena fundante de lo humano. En las próximas páginas intentaremos dar cuenta de la figura del abismo, el dragón y la ballena en su condensación mítica. Revisaremos esta construcción en el mundo hebreo y cristiano para llegar a mencionar algunos fenómenos del siglo XIX⁶.

4. Leviatán

El nombre Leviatán, (*lînyâthan*) es mencionado en varios pasajes bíblicos, así como en la literatura rabínica. Etimológicamente refiere a lo que se retuerce o retorcido (Day, en *The Anchor Yale Bible Dictionary*, p.295) y refiere al monstruo marino cuya tradición se remonta a la mitología de los pueblos de Medio Oriente y Egipto que relatan la lucha de dioses para reinar. El ciclo ugarítico de Baal y el poema babilónico *Enûma Elish* relatan mitos primordiales de creación, en los cuales el caos es retratado como un dragón marino. En los textos ugaríticos ha sido vocalizado como Lotan o Litan.

Hace cien años, Hermann Gunkel, inspirado en el asirólogo Heinrich Zimmern, propuso en su libro *Creation and Chaos in the Primeval Era and the Eschaton* (1890/2006) el topos denominado *Chaoskampf* como escena primordial del *Enûma Elish*⁷. En estos mitos de batalla cósmica el monstruo representa al caos. Por su parte, algunos autores refieren a la tradición del combate entre Re y Apophis en la mitología egipcia atestiguada en la literatura funeraria y su asociación con Leviatán y *Tannin* (Marzouk, 2015, p.17)⁸.

⁶ Por cuestiones de espacio no incluiremos aquí los relatos del mundo griego, coránico, rabínico y nórdico que dan cuenta de este fenómeno.

⁷ Day, J. Leviathan. En D. N. Freedman (Ed.), *The Anchor Yale Bible Dictionary*, vol. 4, Doubleday. 1992, p. 295.

⁸ Para ampliar el tema de la influencia mítica egipcia y el motivo del *Chaoskampf* en Éxodo, Ezequiel y Jeremías cf. Marzouk, S. *Egypt as a Monster in The book of Ezekiel*, Mohr Siebeck, 2015.

Clifford, R. J. (1994). Creation Accounts in the Ancient Near East and in the Bible. *Catholic Biblical Quarterly Monograph Series* 26, pp. 99-116.

El motivo del *Chaoskampf* en los textos hebreos permite establecer una identidad a través de nombrar a los pueblos vecinos como enemigos identificándolos con los monstruos del caos que Yawheh y Elohim supuestamente logran vencer (Marzouk, 2015, p.18). Esta operación política ha sido llamada “historización del divino conflicto con el dragón y el mar” (Marzouk, 2015, p.18). Marzouk critica esta denominación en la cual se separan historia, mito y tradición. En su punto de vista, al cual adherimos, en el mundo del antiguo mediterráneo no existen estas polaridades, sino que estas categorías funcionan en tensión unas con otras entramadas “con situaciones políticas y eventos históricos” (Marzouk, 2015, p.19).

En nuestro foco, los monstruos del caos primordial insisten y retornan incesantes en los textos bíblicos, a pesar del intento narrativo de enterrarlos y mostrarlos derrotados. En esta misma línea, Grafius (2017, p.41) señala que el caos retorna a veces dulcificado o humillado, pero su insistencia nos da la pauta de que no podrá ser vencido. Es posible leer como Leviatán regresa relatado de múltiples formas en varios pasajes bíblicos: vencido en el Salmo 74:13-14 “Dividiste el mar con tu poder, quebraste cabezas de monstruos (*rashe thanninim*)⁹ en las aguas (*mayim*). Aplastaste las cabezas del Leviatán y lo diste por comida a los habitantes del desierto”¹⁰. Pero alegre en el Salmo 104:25-26 “He allí el grande y ancho mar en donde se mueven seres innumerables, seres pequeños y grandes. Allí lo surcan las naves, allí está este Leviatán que hiciste para que jugara en él”.

En la épica ugarítica de Baal encontramos que Anat, la diosa consorte de ese dios, reclama haber matado al monstruo multicéfalo, quien posiblemente sea *Litān*: “Afirmo que yo levanté al dragón (de entre las profundidades) Yo (...) herí a la retorcida serpiente, la tirana de siete cabezas” (paréntesis nuestro)¹¹. En otro texto ugarítico es el dios Baal quien ha vencido a *Litān*, “Porque tu mataste a *Litān* la serpiente que se retuerce, y acabaste con la serpiente torcida, la tirana de siete cabezas, los cielos devendrán calientes y brillarán”¹². Por su parte, Yam, el dios del mar, el caos y las tormentas o el mar mismo como entidad incommensurable, puede ser asociado a Leviatán “pero no idéntico” y funciona como “elemento cósmico” anterior a la creación del mundo (Marzouk, 2015, p.20).

Como ya mencionamos, en la Biblia hebrea es Yawheh quien vence a Leviatán en el Salmo 74 y se replica en el Salmo 89: 9- 11: “Tú tienes dominio sobre la bravura del mar, (...) Tú quebrantaste a Rahav como a un herido de muerte (...) Tuyos son los cielos, tuya también es la tierra; el mundo y su plenitud, tú los creaste”. Notemos como el mar, *yam* en hebreo, se denomina de la misma forma que las profundidades en el mito ugarítico. Por su parte, el nombre propio Rahav refiere a las tormentas, a la arrogancia y se lo considera una

⁹ Todas las citas bíblicas, salvo aclaración, son de Reina Valera (1995). Santa Biblia, Edición de estudio, Sociedades Bíblicas Unidas.

¹⁰ Las citas bíblicas entre paréntesis son nuestras, así como la transliteración de palabras en el resto del trabajo. Hemos preferido citar los textos transliterados para facilitar la lectura.

¹¹ Day, J. Leviathan. En D. N. Freedman (Ed.), The Anchor Yale Bible Dictionary (vol. 4), Doubleday. p. 295. Cf. A. Herdner. (1963). Corpus des tablettes en cunéiformes alphabétiques découvertes à Ras Shamra-Ugarit de 1929 à 1939. MRS 10. BAH 79. Imprimerie Nationale, 1992

¹² Day, J. Leviathan. En D. N. Freedman (Ed.), The Anchor Yale Bible Dictionary (vol. 4), Doubleday. p. 295. Cf. A. Herdner. (1963). Corpus des tablettes en cunéiformes alphabétiques découvertes à Ras Shamra-Ugarit de 1929 à 1939. MRS 10. BAH 79. Imprimerie Nationale, 1992

de las denominaciones para el monstruo marino, (Swanson, 1997)¹³. Siglos más tarde se lo traducirá directamente por soberbia.

En el babilónico *Enûma Elish* se relata la batalla entre Marduk y Tiamat, la encarnación femenina del abismo como caos y profundidades representada como dragón antropomórfico. El nombre Tiamat se relaciona con la palabra hebrea *tehom*, abismo. Luego de vencerla, Marduk ordena el mundo dividiendo su cuerpo; con una parte crea el firmamento y con la otra, la Tierra. En el relato sacerdotal del Gen 1:2; 1:6-9 encontramos las rémoras de este mito, su influencia es innegable:

La tierra estaba desordenada y vacía, las tinieblas estaban sobre la faz del abismo (*tehom*) (...) Luego dijo Dios: haya un firmamento (*shamayim*) en medio de las aguas (*mayim*) para que separe las aguas de las aguas (...) Al firmamento llamó Dios Cielos (...) A la parte seca llamó Dios Tierra y al conjunto de las aguas (*yam-mim*) llamó Mares (*yam- mim*).

La saturación del sustantivo *yam* en sus variantes se superpone al *tehom*, al abismo. Al partir y ordenar el abismo se lo renombra como aguas y/o mar, pero el dragón, la serpiente de una o varias cabezas, como se dijo más arriba, sigue habitando allí, no ha quedado afuera del cosmos, sino que se ubica en su zona liminar rodeando y amenazando con su pulsación el poder de la divinidad. Volviendo a Latour, la tensión entre caos, dragón y cosmos se trama como la túnica sin costuras. Es una articulación trinitaria.

Es imposible explayarse en todos los relatos y perícopas bíblicas en que la serpiente-dragón y sus condensaciones abismales, como las aguas y el mar, son nombradas y, en general, “domadas” en el texto hebreo. Por lo tanto, solo señalaremos algunas citas, además de las ya mencionadas: Isaías 27:1, 51:9; Salmos 89:10, 91: 13; Job 3:8, 7:12, 26:12, 41:1-34; Ezequiel 32:2. Citaremos solamente la pregunta de Job a la divinidad en 7:12, teniendo en cuenta la resonancia poética, “¿Acaso soy yo el mar o un monstruo marino para que me pongas vigilancia?”. Notemos que la palabra en hebreo para monstruo marino es *tannin*, la misma que en Gen 1:21 “y creó Dios a los grandes monstruos marinos (*eth-hattanninim*)”¹⁴.

5. Jonás y el gran pez

Nos detenemos brevemente en la historia de Jonás. El gran pez (*dag gadol*), que traga a Jonás, ha interrogado a los estudiosos desde siempre. Scott Noegel desarrolla la idea de que el *dag gadol* puede ser interpretado como Leviatán, si bien este nombre no es mencionado en la narrativa bíblica (Noegel, 2015, p.236). En esta propuesta lo acompañan dos autores más: John Day y Lowell Handy, quienes proponen respectivamente que el gran pez se inscribe en la tradición del monstruo marino ugarítico (Day, 1985, p.111; Sneed, 2021, p.147) como animal mitológico (Handy, 2005, pp.77-86; Sneed, 2021, p.146) ¹⁵. Noegel (2015, p.239),

¹³ Swanson, J. Dictionary of Biblical Languages with Semantic Domains : Hebrew (Old Testament) (edición electrónica), Logos Research Systems, Inc.1997.

¹⁴ Nótese que *hattanninim* es el plural de *tannin*.

¹⁵ Cf. Handy, L. K. Joining Leviathan, Behemoth and the Dragons: Jonah's Fish as Monster. *Proceedings Great Lakes and Midwest Biblical Societies*, 25, 2005, 77-85. Day, J, God's Conflict with the Dragon and the Sea: Echoes

basado en que en el mundo hebreo no es posible encontrar diferenciaciones entre los animales marinos, afirma que *dag* podría referir a un animal mítico. A su vez, recorre en el texto de Jonás las posibles alusiones internas, “inner biblical allusions”¹⁶, a la tradición anterior de *tannin*, así como en textos judíos medievales.

Respecto de las alusiones bíblicas y extrabíblicas que utiliza Noegel para justificar su posición, citaremos que Sneed (145) considera que el ejemplo más potente de este autor se afirma en las resonancias cosmológicas que encuentra en Jon 1:4. El gran viento con el que Yawheh sacude el barco de nuestro héroe podría ser, para Noegel, una influencia del dios babilónico Marduk. Este dios utilizaba los vientos como armas contra su contrincante Tiamat, la serpiente o dragón femenino del abismo o mar primordial. Sus otros ejemplos son más débiles, pero según Sneed (2021, p.146), hay que leerlos todos juntos para obtener el marco de lo que Noegel afirma, a saber: que *dag gadol* puede ser otra forma del Leviatán (240-2). Sin embargo, para nosotros, el desarrollo de Noegel sobre la relación del verbo cavar (*htr*) en Jon 1:13 y en Amos 9:2 resulta relevante en relación a la catábasis (el cosmos late entre catábasis y anábasis). En el relato de Jonás, los marineros “cavan” (reman) en la tormenta, en la oscuridad; en Amos “se cava” en el Sheol. En Jon 2:3 el protagonista clama desde “el seno de Sheol”. En Amos 9:3 los enemigos intentan infructuosamente escapar de Yawheh escondiéndose en las profundidades del mar, pero Él enviará a la serpiente (*nahash*) a destruirlos; la LXX traduce serpiente por dragón. De este modo, Noegel encuentra que, en estas superposiciones, los relatos proféticos de Amos y Jonás están imbuidos también de las tradiciones de Tannin, aunque no lo mencionen¹⁷.

6. Jonás rabínico

Respecto del cristianismo y el mundo medieval, Noegel (2015, p.136) menciona que Jonás es relatado como “milagro, alegoría y visión profética o visión en sueños”. En el mundo rabínico el vientre del pez es la espacialidad del Sheol. Algunos textos judíos gaónicos, como *Pirqe de Rabby Eleazar* (V- VII, Palestina) o *Yalkut Shimoni*, nombran en la historia de Jonás al gran pez como Leviatán. En referencia a Job 41:1 “¿Pescarás tú al Leviatán con un anzuelo o sujetándole la lengua con una cuerda?”, estos relatan que Jonás desciende a las profundidades con un garfio para pescar al monstruo (Noegel, 2015, p.236). El héroe entra por la boca de un pez como “el hombre entra en la gran sinagoga” (Pirqe R., p.10; Friedlander pp.69-70, como se citó en Sneed, p.151). El vientre del pez se torna espacio litúrgico. En el interior del pez, Jonás es iluminado por los ojos resplandecientes del animal, a los cuales se suma la luz de una perla brillante que está dentro también. Esa luz le permite ver los misterios ocultos del abismo, la piedra del cosmos y al leviatán. Enfrentándose a él le muestra el sello del pacto. A pesar de que el monstruo huye, logra darle caza con el garfio. Luego asciende con él y lo mata. El Leviatán es repartido como comida sacrificial para los justos en el

of a Canaanite Myth in the Old Testament. University of Cambridge Oriental Publications, No. 35, Cambridge University Press Archive, 1985.

¹⁶ Cf. Noegel, p. 240, para ver su justificación del concepto por sobre el de intertextualidad.

¹⁷ Noegel cita como referencia a Paul, Sh. M. Amos. *Hermeneia/ A Critical and Historical Commentary on the Bible*, Fortress Press, 1991, pp. 278-279. Recomendamos la lectura del texto de Noegel para profundizar en su rica teoría de “inner allusions” entre la historia de Jonás y la tradición del Leviatán.

banquete mesiánico¹⁸ (Pirqe R., p.10; Friedlander, pp.69–70, como se citó en Sneed, p.152; Noegel, pp.236-7).

7. Jonás cristiano

Noegel (2015, p.237) se explaya ubicando cómo en el mundo cristiano la figura de Jonás se volvió alegórica. Impregnados de la sentencia de Mat 12:39-40 “La generación mala y adultera demanda señal, pero la señal no le será dada sino la señal (*semeion*) del profeta Jonás, entonces el Hijo del Hombre estará en el corazón de la tierra tres días y tres noches”, los cristianos vieron en Jonás la señal o signo de la salvación en el descenso y el ascenso de Cristo. De este modo, el signo de Jonás nos ubica en el plano de la catábasis y la anábasis. El investigador avanza mencionando que algunos autores de la patrística griega identificaron a Cristo con el gusano con el que se pesca al Leviatán en Job 41:1 y que fue señuelo para el demonio en el descenso¹⁹.

Gregorio de Nisa (335-395) es uno de los padres que utiliza la metáfora del anzuelo y la carnada para ilustrar su noción de “la salvación por la decepción”. Satanás, quien había ya decepcionado a la humanidad con el pecado, se asombra con la mortalidad de Cristo y consume su carne en la catábasis. Pero luego Cristo muestra su fuerza salvadora de la muerte, entonces Satanás deviene en el gran decepcionado, “Por esta razón, se tragó el anzuelo de la deidad, y así el dragón fue cazado con el anzuelo, justo como fue dicho en el libro de Job ‘Cazarás al dragón con un anzuelo’”²⁰. Constas aclara que esta metáfora singular,

no se inventó *ex nihilo* y fue subsecuentemente impuesta sobre la Escritura. Mas bien se derivó de una fusión teológicamente consistente de varios pasajes bíblicos, incluyendo Job 40-41; Ps 104:26 (LXX103:26) e Isa 27:1, todos interesados en burlar al dragón cósmico y arrastrarlo desde las profundidades del mar con el anzuelo. Más aún, uno no va típicamente a pescar en las lagunas mitopoéticas sin un gusano, y así en Sal 22:6 (LXX 21:6), ‘Soy un gusano y no un hombre’, se garantizó un lugar central en esta tradición. (2004, pp.148-9)

8. ¿Existió la ballena?

¿Para qué era necesario detenerse en Leviatán y Jonás? Queremos llegar a la ballena. Hasta ahora Leviatán se nos presenta como abismo, mar, profundidad, y su sustitución por

¹⁸ Noegel cita para esta referencia a Eisenstein, Y. D. *Otzar Midrashim, vol. 1* New York: Nobel offset printers, 1915 pp. 217-222 (en hebreo). Por su parte, Sneed toma la cita de Schirmann “The Battle Between Behemoth and Leviathan According to an Ancient Hebrew Piyut”, en PIASH, 4, 1970, pp. 327–69. El topo de la carne de Leviatán como banquete mesiánico tiene sus antecedentes escatológicos en los siguientes textos del Segundo Templo 4 Ezra 6:49- 52; Apocalipsis de Baruc 29:4; 1 Enoch 60:7-10, 24 (Sneed, 147). Es necesario también ubicar la recepción del Salmo 74: 14.

¹⁹ Noegel se pregunta si podemos ver el gusano allí mencionado como una exégesis de Jonás 4:7, “Mas al venir la mañana del día siguiente, Dios preparó un gusano, el cual hirió la calabacera, y esta se secó”.

²⁰ Gregory of Nyssa. *On the Three-Day Period between the Death and Resurrection of Christ*, Ed. Ernest Gebhardt (GNO 9; Leiden: Brill, 1967) 280-81, lines 16-18, 4-16. En Constas, 2004, p. 144.

dragón, serpiente marina. Es necesario mencionar la gran cantidad de relatos míticos griegos donde se recrean estas figuras monstruosas y su lucha primordial²¹. No nos explayaremos en ellos por cuestiones de espacio, lo que interesa es señalar que es posible leer y estudiar los modos de existir, los imaginarios, la historia del mediterráneo antiguo y tardoantiguo también con la perspectiva de la túnica sin costuras, para encontrar las hibridizaciones culturales que lo componen.

En 1931, Burkert (1995) planteaba la necesidad de detenerse en los “préstamos” y “correspondencias” entre la cultura griega y la oriental para sacarlas de su aislamiento académico. Es posible que, dado que en el siglo VIII a. C. hubo contacto directo entre Asiria y una cultura griega “mucho menos consciente de sí misma y por lo tanto más maleable y abierta a la influencia extranjera (...) haya sido la época formativa de la civilización griega la que experimentó la revolución orientalizante” (8).

No es fácil encontrarse con las ballenas naturales en la pictografía antigua ni en la arqueología, de hecho, muchos han supuesto que no se las conocía (Papadopoulos y Ruscillo, 2002, pp.188-201). Pero, siguiendo a estos arqueólogos (2002), haremos un breve repaso del tema. Estos autores revisan la relación de la cultura mediterránea con los cetáceos a fin de establecer una articulación entre las posibilidades arqueológicas, semánticas y las tradiciones mediterráneas artísticas y narrativas para dar cuenta de que estos espléndidos mamíferos fueron conocidos en esas costas (187-8). Para ello, comienzan reseñando el encuentro arqueológico en el área del Ágora ateniense de una escápula de ballena finlandesa²² (850 a. C.).

Papadopoulos y Ruscillo afirman que la palabra *ketus* se encuentra ya en Apolodoro (*Ketus Troias*) y refiere a monstruos marinos en general y a grandes peces, como el atún. En el capítulo 12 de la *Odisea*, Scylla es descripta con esa nominación y traducida como un monstruo marino (2002, 202, 207). Para el siglo IV a. C., Aristóteles (384-322) menciona en su *Historia Animalium* al cetáceo que tira chorros de agua (6.12[566b, 2, 210] y describe con precisión a la ballena barbada o *musteketos* (3.12[519^a-24]. Plinio el Viejo (23 a.C-79 d.C.), en su *Naturalis Historia*, refiere a las *ballena* gigantes del Océano Índico y del Mar Arábigo (como se citó en Papadopoulos y Ruscillo, 2002, pp.105-6). Los autores nos aclaran que, si bien *ketus*, luego *cetus* en el mundo latino, refiere a todos los cetáceos, el nombre *phallaina*, que deriva en latín *balaena*, en cambio, es específico de la ballena. Sin embargo, ambos términos fueron usados indistintamente.

Estrabón (64 a.C-23 d.C), citado por Arriano de Nicomedia (*Historia Índica* 39.4), menciona un *ketus* de aproximadamente 25 metros de largo que encalló en el Golfo Pérsico. Por su parte, Arriano (89-146/160 a. C.) agrega que su cuerpo estaba cubierto por moluscos, como les sucede a muchas ballenas (en Papadopoulos y Ruscillo, 2002, p.106). Plinio el Viejo da cuenta de que los habitantes de Gedrosia, en las áridas zonas costeras del actual Pakistán

²¹ Para consultar un desarrollo de la iconografía griega, romana y etrusca de ketos cf. Boardman, J. Very like a whale – Classical sea monsters. En: A. E. Farkas, P. O. Harper, E. B. Harrison (Eds.), *Monsters and Demons in the Ancient and Medieval Worlds. Papers Presented in Honor of Edith Porada*. Mainz,1987, pp. 73-84.

²² Miembro del tipo balaenoptera, las segundas en tamaño luego de la ballena azul. Los autores aclaran que se han encontrado muy pocas vértebras de ballena en la zona del Egeo y menos aún en el Mediterráneo oriental (101).

y el Baluchistán iraní, construían sus casas con mandíbulas y huesos de *ketos* (Plinio el Viejo, *Naturalis Historia* 9.27, citado en Papadopoulos y Ruscillo, 2002, p.204).

Las denominaciones *ketos* y *phallaina* están atestiguadas en autores como Filóstrato, Galeno, Opio, Aristófanes, Porfirio y también los latinos, como Juvenal (2002, pp.100-106). Por su parte, el poeta y astrólogo latino Manilio (I d.C.) describe al *cetus* como el monstruo marino del mito de Andrómeda, y lo sitúa en los cielos, nombrando así a una constelación, que en la modernidad comenzará a confundirse con el nombre ballena. Quizás este embrollo hunda sus raíces en el siglo IX cuando el zodíaco tomó forma cristiana y los nombres paganos del catasferismo fueron sustituidos por profetas, las “‘Zodiologías’ equipararon...a Piscis con el profeta Jonás... el próximo paso fue equiparar Cetus con la ballena de Jonás” (Hoffmann, 2023, p.302). El *Ketos* se asimila a la profundidad, pero también al *shamayim*, la bóveda celeste de los hebreos que como podemos observar contiene al abismo, Yam. Otra vez el *ketos* articulado y articulante del cosmos.

Estos investigadores (2002, p.213) mencionan que el evento más llamativo que relata Plinio respecto de las ballenas se sitúa en el Mediterráneo oriental cercano al año 58 a.C. El naturalista relata que, en ese año, el edil Marcus Scaurus volvió desde Jaffa a Roma con el asombroso esqueleto de una bestia también nombrada como *belua* (2002, p.101), de proporciones gigantes. Lo notable es que en la ciudad de Jaffa, la Joppa bíblica, Andrómeda es encadenada a la roca para ser sacrificada al monstruo *ketos* y Perseo lo mata en ese lugar. También en Joppa, Jonás aborda el barco para escapar de la divinidad, quien le ha ordenado ir a Nínive (2002, p.214; Melville, 2019, p.463).

9. La LXX y la Vulgata

La figura del Leviatán y las diferentes nominaciones del monstruo marino sufrieron cambios a lo largo del tiempo hasta convertirse en la encarnación de Satán y sus demonios. Es posible registrar variaciones simbólicas de estos monstruos en las dos grandes traducciones del Antiguo Testamento, en la versión griega de la Septuaginta (LXX), terminada a fines del siglo I a. C., y en la Vulgata Latina, finalizada a principios del V d. C. (Kiessling, 1970, p.167). Kiessling afirma que con la traducción de estos términos y los cambios de época se fueron agregando significados novedosos que no se desprenden del texto hebreo (Kiessling, 1970, p.169).

Como ya se mencionó, la LXX traduce Leviatán por *ketos* en varias oportunidades y particularmente en Jon 2:1 “Pero el Señor²³ tenía dispuesto un gran pez (*kētei megalō*)²⁴ para que se tragara a Jonás, y Jonás estuvo en el vientre del pez (*en tē koilia tou kētous*)²⁵ tres días y tres noches”. Del mismo modo, en la versión de Nuevo Testamento de Nestlé- Aland (1981), así como en la von Tischendorf (1869-1872)²⁶, la referencia de Mat 12: 40 al vientre del gran pez se traduce como *tou Ketous*.

²³ Κύριος.

²⁴ Brenton, L. C. L. The Septuagint Version: Greek (Jon 2:1). Samuel Bagster & Sons. 1851.

²⁵ Brenton, L. C. L. (The Septuagint Version: Greek (Jon 2:1). Samuel Bagster & Sons.1851.

²⁶ Aland, K. et al. Novum Testamentum Graece. 28th Edition. Deutsche Bibelgesellschaft. 2012.

Noegel (2015, p.239) considera que la traducción de la LXX influyó en la transmisión cristiana del monstruo. Recordemos que *kētos* puede ser entendido en el mundo del mediterráneo antiguo como un gran pez, una ballena o como monstruo marino. Al respecto, la Vulgata traduce Jon 2:1 de la siguiente forma, “*Et præparavit Dominus piscem grandem ut deglutiaret Jonam: et erat Jonas in ventre piscis tribus diebus et tribus noctibus*”²⁷; y Jon 2: 10, “*Et dixit Dominus pisci, et evomuit Jonam in aridam*”²⁸. Pero en su versión de Mat 12: 40, ya no traduce por *piscis*, sino por *cetus*, “*Sicut enim fuit Jonas in ventre ceti tribus diebus, et tribus noctibus, sic erit Filius hominis in corde terræ tribus diebus et tribus noctibus*”²⁹.

Volviendo a la traducción griega, encontramos que en Gen 1:21 *tanninim* es traducido por *Kētos*, “posiblemente para evitar atribuirle a Dios la creación del mal” (1970, p.169). Mientras en las otras catorce veces que el término es mencionado lo traduce por *drakon*, que en general, en esa tradición, refiere a una *python* o serpiente de varias cabezas enviada por los dioses como castigo. Como ya se observó, entre los judíos de habla griega esta forma se vinculó con Satán e influyó en el autor de la Vulgata (1970, p.168). Sin embargo, y en palabras de Kiessling (1970, p.169), Jerónimo sigue este modelo solo nueve veces, y no es claro en las otras seis oportunidades. Seguramente influenciado por la LXX traduce a los grandes monstruos marinos de Gen 1: 21 por *cetus*; pero al nombrar a los monstruos marinos hostiles en Job 7: 12 e Isa 27: 1 también como *cetus* nos da la pauta de que ese sustantivo podría también simbolizar el mal, como *draco* (Kiessling, 1970, p.169),

Mientras la LXX traduce Job 40: 25 por *drakon*, en la Vulgata lo encontramos como leviatán. A su vez, en la LXX, Rahav (Job 9: 13 y 26:12) toma el nombre griego de *kētos*, pero en otros lugares como, por ejemplo, el Ps 89:11 [LXX 88: 11]; Ps 40: 5 [LXX 39:5]; Isa 51:9, se lo asocia con la arrogancia y la vanidad (*hyperephanoς, mataioteς*). Jerónimo lo traduce como *superbia*. De esta forma, el dragón, Satán, el pecado y la soberbia quedan asociados (1970, 172). En el siglo VII, el obispo y poeta latino Adelmo de Sherborne (639-709) menciona a la *balaena* como símbolo de *superbia*: “*Et nequaquam crudelissimam superbiae balaenam caeterarum vir-tutum devoratricim humilitatis circulo declinant.*” (como se cita en Kiessling, 1970, p.172).

Debido a que en las versiones griega y latina se sustituyó trece veces el sentido de chacal de la palabra *tan* por *drakon*, utilizada mayormente por los profetas para anunciar las catástrofes y el caos, como por ejemplo en Jer 10: 2, 40: 33; Job 30:29, Miq 1:8, el significado de *drakon* queda también asociado a la desolación. Hasta ese momento, los monstruos bíblicos se relacionaban con las batallas y ciclos cósmicos, eran los enemigos y contrincantes de la divinidad (1970, p.173)³⁰. Pero ahora también se encuentran en las áreas desoladas del pecado y el orgullo, por lo tanto, la vanidad y la arrogancia se asocian a su figura. De este modo, para Kiessling la figura del monstruo marino se traslada del desorden cósmico al

Von Tischendorf, L.F.K. Novum Testamentum Graece. Edition Octava. Critica Maior. 1869-1872.

²⁷ Biblia Sacra juxta Vulgatam Clementinam. (2005). (Ed. electrónica, Jon 2:1). Logos Bible Software. <https://app.logos.com/books/LLS%3AVULGATACLEM/references/bible%2Bvul2.32.2.1>

²⁸ Biblia Sacra juxta Vulgatam Clementinam. (2005). (Ed. electrónica, Jon 2:10). Logos Bible Software. <https://app.logos.com/books/LLS%3AVULGATACLEM/references/bible%2Bvul2.32.2.11>

²⁹ Biblia Sacra juxta Vulgatam Clementinam. (2005). (Ed. electrónica, Mt 12:40). Logos Bible Software. <https://app.logos.com/books/LLS%3AVULGATACLEM/references/bible%2Bvul2.61.12.40>

³⁰ Como en Miqueas 1:8, “Por esto me lamentaré y gemiré; andaré descalzo y desnudo aullando como los chacales, lamentándome como avestruces”. Nótese como en la versión R. V. (1995) *Tan-nin*, sustantivo plural, está entendido como chacales. En cambio, el plural *Tannin*, monstruo del mar, es *tanninim* תַּנִּינִים.

“desorden interno” (174)³¹. Este autor (174) afirma que más tarde: “La traducción casi consistente de Jerónimo de **¶** con *draco* obviamente alentó el uso continuo de *draco* como enemigo personal”.

Por nuestra parte, y como ya hemos mencionado, el monstruo marino es articulador del cosmos, pero observamos como más tarde en las narrativas hebreas y cristianas es ubicado como enemigo a ser derrotado. De todos modos, coincidimos con Kiessling en que ahora esta situación presenta una nueva figura en la batalla individual y social contra el pecado. Tomemos el ejemplo de Job 30: 29 “He venido a ser hermano de chacales (**¶, tan**) y hermano de avestruces” (*ah hayithi lethannim werea livnoth yaanah*). La Vulgata traduce “*Frater fui draconum, et socius struthionum*”³². Es así que Gregorio Magno (540-604) comenta,

¿Qué se ha dicho por el nombre de dragones más que la vida de hombres malvados? De acuerdo a lo que dijo el profeta: ‘Echaron viento como dragones’. Porque los hombres pervertidos echan viento como dragones, cuando están inflados con orgullo maligno. (En Kiessling, 1970, p.172)

10. El *Physiologus*

Durante la Edad Media, el cetáceo fue protagonista indiscutible de dos imágenes que tuvieron larga fama: la que se traga al pobre pecador, en referencia al episodio bíblico de Jonás, y aquella que la hace pasar por una isla sobre la que un grupo de incautos marineros deciden fondear. Según Hernández González (1993, p.288), esta tradición se atestigua en la literatura persa, como el *Avesta*, y en ese gran tratado judío que es el Talmud.

Contemplemos ahora el tratado griego escrito en Alejandría entre el siglo II y V d. C. llamado *Physiologus*, de autor desconocido. Para dar cuenta de algunas cuestiones del dogma cristiano compila y describe animales reales y ficcionales basado en la *Naturalis Historia* de Plinio El Viejo (Gómez, 2009, p.140). Docampo Álvarez (2000) entiende que debe ser analizado como “un exégeta de la naturaleza, es decir que explica la naturaleza según los presupuestos de la fe cristiana, pero al mismo tiempo trata de compaginar las enseñanzas bíblicas con ciertos contenidos culturales del mundo pagano” (Álvarez (2000, p.27). Los Padres de la Iglesia tomaron estos relatos como alegorías de “Cristo, del diablo, del bien, del mal, de ciertas virtudes y vicios para sacar de ellos una moraleja aplicable a los fieles cristianos” (Hernández González, 1993, pp.292-3). Los numerosos códices que han permanecido dan cuenta del éxito de este tratado. Sus redacciones corresponden a épocas posteriores y a las lenguas latina, armenia, siríaca, etíope y árabe. Los animales descriptos son los mencionados también en la Vulgata y en las otras versiones bíblicas y son la fuente de los *Bestiarii* medievales (Hernández González, 1993, p.292). El papa Gelasio I prohibió la lectura de esta obra en el Concilio de Roma en 496 (2000, 29-31).

³¹ Notemos como el campo de la inferioridad comienza a desplegarse con el cristianismo. Su ejemplo más claro lo encontramos en Confesiones de San Agustín.

³² Biblia Sacra juxta Vulgatam Clementinam. (2005). (Ed. electrónica, Job 30:29). Logos Bible Software. <https://app.logos.com/books/LLS%3AVULGATACLEM/references/bible%2Bvul2.18.30.20>

La versión del *Physiologus Latinus* gozó de amplia difusión en lenguas romances, latinas y germánicas, contando con más doscientos cincuenta manuscritos escritos entre el siglo XII y el XV (Hernández González, 1993, p.292). Aquí citaremos la versión C latina, llamada *Physiologus Bernensis* o Fisiólogo de Berna, del siglo IX, basada en el texto griego. Esta obra es considerada de “gran trascendencia” debido a sus treinta y cinco ilustraciones en color (Docampo Álvarez, 2000, p.41). El cetáceo, animal gigante nombrado como aspidoquelone (*aspidochelōnē*) o tortuga escudo, puede ser visto como una alegoría del demonio y el pecado que engaña atrayendo con su dulzura a quienes tienta para luego devorar³³,

15. Del gran cetáceo aspidoquelone

Hay en el mar un cetáceo el aspidoquelone; tiene dos naturalezas. La primera es esta: si tiene hambre abre la boca y de ella sale un olor muy intenso y tan agradable que los peces pequeños se congregan en torno a su boca y van tras su aroma (...) y cuando su boca está llena encierra a todos los peces y los traga (...)

De la segunda propiedad del pez

Porque en su conjunto se muestra tal como una pequeña isla. Por su parte los navegantes suponen que se trata de una isla y tras el azote de la tempestad amarran sus naves a ella. Y cuando encienden fuego para cocinar o calentarse, al sentir el fuego se sumerge en las profundidades y arrastra consigo todas las naves amarradas.

A este animal se asemejan las mujeres fornicadoras, de las que dice Salomón: Porque mana la miel de los labios de la meretriz que unge su rostro con ungüento; pero después resulta más amarga que la hiel (...) y más cortante que una espada de doble filo; ella hunde en las tinieblas al pecador (...) Con razón, por tanto, es asimilada la mujer a este pez. (Versión C del *Physiologus Latinus*, en Docampo Álvarez, 2000, p.55)

Hernández González (1993, p.293) para su estudio sobre el precedente del *Physiologus* en la *Nauigatio Sancti Brendani* se basa en la edición “de Francis J. Carmody, (*Physiologus latinus versio* Y en University of California Publications in Classical Philology, vol. 12, núm./-194-, pp. 95-134, p. 125)”. Esta versión presenta algunos cambios respecto de la anterior,

Sobre el cetáceo, es decir el aspidocéleon. El Fisiólogo ha dicho sobre un cetáceo que hay en el mar: de nombre se llama aspidocéleon, muy grande, igual que una isla y más pesado que la arena y que tiene forma de diablo. Los marineros, por su parte, desconocedores amarran a él sus barcos como si los amarraran a una isla, y clavan en él las anclas y las estacas del barco, y encienden fuego sobre él para cocinarse algo; pero si el cetáceo siente calor, orina, bajando a las profundidades y hunde todas las naves. – Así también, tú hombre, si te cuelgas y te atas a ti mismo a la esperanza del diablo, te hunde juntamente con él en el averno del fuego. (Hernández González, 1993, p.294)

El texto continúa, pero nuestro interés es señalar como aquí el cetáceo está directamente relacionado con lo diabólico. Haciendo mención a textos apócrifos, hebreos y cristianos, donde se relatan huidas de héroes y heroínas que escapan de enemigos, a los que

³³ Para otras versiones de ese relato cf. Pritchard, R.T. (Ed.). La historia de las batallas de Alejandro: Historia de Prelis, versión J1 (vol. 34). Instituto Pontificio de Estudios Medievales, 1992, p. 177. Rosen, T. The Hebrew Mariner and the beast. Mediterranean Historical Review. 1(2), 1986, pp. 238-244.

llama cetáceos, termina diciendo, “los tres jóvenes huyeron del rey Nabucodonosor, un gran cetáceo (*magnus cetum*) (...). El *Physiologus* ha hablado correctamente sobre el aspidocéleon” (Hernández González, 1993, p.294, paréntesis nuestro).

11. El santo y la ballena

La batalla entre el santo y el monstruo es un tópico literario en las hagiografías medievales, pero no todos esos encuentros son violentos. Si bien retratan la lucha entre el bien y el mal, algunos relatos señalan otras complejidades (Riches, 2003, p.219). En el caso del santo irlandés San Senán (488-560), encontramos que el dragón que debe expulsar de la isla por encargo del ángel Rafael tiene, entre otros atributos monstruosos, cola de ballena. Los dragones en sus múltiples formas como extensión del demonio (Riches, 2003, p.208) emergen en las narrativas de la cristiandad occidental “operando como metáforas de creencias heterodoxas y pre-cristianas (...) y son habitúes de la cultura visual medieval (...) en el contexto de la discusión de encuentros entre humanos y monstruos” (Riches, 2003, p.198).

Nos interesa situar un caso en el cual el cetáceo no está, en primera instancia, asociado al dragón o al maléfico. Al igual que el relato de San Senán, la narración de *La Nauigatio Sancti Brendani Abbatis* se inscribe en los populares relatos de viajeros medievales y en especial en los periplos que buscan la tierra prometida, *terra reprobmissionis sanctorum*, siendo, de este modo, un periplo de carácter teológico y cosmológico (Søndergaard, 2014, p.18). La aventura en búsqueda del mundo inaccesible, el “Otro Mundo”, es un *topos* mítico que se repite a lo largo del tiempo manifestándose como “viajes y peregrinaciones (materiales, mentales, espirituales) concebidos en los términos propios de cada sociedad y cada tiempo” (Galán, 2019, 69). Particularmente, este relato se inscribe en el género de los *immram* que narran viajes al mundo desconocido, misterioso e inaccesible. Iannello (2013, p.22) ubica la transición que proporcionaron estos relatos entre el mundo celta precristiano y el cristianismo teniendo en cuenta que Irlanda no fue conquistada por el Imperio romano. Es decir, su latinización se produjo vía el cristianismo que aportó elementos grecorromanos a la cultura celta. *La Nauigatio* es un ejemplo de cómo la fusión del acervo mítico anterior colaboró en la expansión cristiana. Tan es así que algunos monjes se dedicaron a la vida ascética viajando en naves individuales al estilo de los anacoretas (2013, pp.22-30).

De esta leyenda irlandesa se conservan cien manuscritos, ya que, debido a su fama, se extendió por el mundo occidental (2014, p.14). La versión más antigua con la que contamos es la *Nauigatio Sancti Brendani Abbatis*, basada en fuentes grecolatinas. Si bien se la ubica entre el siglo VIII y el X, se supone que existió un “Urtext” (2014, p.14). Por su parte, el monje Benedeit nos ha legado, dentro de la tradición anglonormanda, el texto llamado *Voyage of Saint Brendan*. Del siglo XII es la *Sankt Brandans Reise*, de tradición germánica, basado en un manuscrito perdido (p.15). La llegada del cristianismo incluye lugares como Jerusalén y el tema de la Creación junto “a la ascensión, la devoción y la Esperanza” (Caba, 2012, 0573). Algunos autores, entre los que se cuenta Asín Palacios, ponen de relieve las influencias mediorientales e imágenes del Corán³⁴. Por su parte, el orientalista De Göeje en 1891

³⁴ Para ampliar, cf. la séptima nota al pie en Hernández González, 1993, p. 289.

menciona la cercanía con los viajes de Simbad (como se cita en 2019, 75)³⁵. Es importante señalar que todas estas obras están relacionadas y tienen elementos narrativos en común (75), convirtiéndose en “fuente inagotable de lecturas y relecturas” al condensar los imaginarios de viajes cosmológicos (Caba, 2012, 0590). Numerosos mapas medievales dan cuenta de los muchos lugares posibles para ubicar la isla del santo. Algunos del siglo XIII la ubican al sudoeste de Irlanda; luego, en el XIV, se la sitúa en Canarias. Sin embargo, en algunos lugares se menciona que es imposible hallarla. Como curiosidad, notamos que la bahía de Samborombón en la provincia de Buenos Aires, Argentina, debe su nombre a la expedición de Magallanes. Estos hombres interpretaron que la forma de la bahía se debía al desprendimiento de la isla de San Borondón, como se la denominó en el archipiélago de Canarias. (Galán, 2019, p.71).

Es fácil imaginar que *La Nanigatio* abunda en episodios fantásticos. Por nuestra parte, indagaremos en el pasaje que refiere al cetáceo nombrado como *Jasconius*. Pero antes resumiremos brevemente el relato. San Brendano se lanza al mar acompañado de un grupo de monjes en búsqueda de la *terra reprobmissionis sanctorum* situada en lugares lejanos. El viaje es guiado por emisarios divinos y augurios indicadores de la travesía (2019, p.85). Para llegar a destino es necesario cumplir con algunos pasos y pruebas que recuerdan episodios evangélicos, como el ayuno de cuarenta días. El santo seguido por los monjes como discípulos, inicia el periplo que toma siete años de peregrinación por islas que, si bien reproducen el entorno geográfico, se plantean como un espacio liminar de iniciación. Un ciclo circular y litúrgico de celebración de la Pascua, encuentro y relación con seres fabulosos que incluye exorcismos, atravesamiento del mundo oscuro situado en las islas y el motivo de los tres días para encontrar la tierra buscada y retornar al monasterio (Galán, 2019, p.72).

Por su parte, la investigadora Susana Caba (2012, 0592) menciona que el santo navega “por una geografía insular extraña (...) que enraíza profundamente con tradiciones latinas que retroceden hasta la Biblia y el *Physiologus*”. El episodio del cetáceo de nombre *Jasconius* “se convierte asimismo en el origen de la isla intermitente y sus representaciones gráficas” (Caba, 2012, 0592). Describe al cetáceo, al que llama ballena, como símbolo ambiguo

pues, como establece Carlos Alvar (2002): `Al margen de los ecos bíblicos (Jonás), la ballena en la cristiandad medieval es más bien una *figura diabólica* y así la muestra el *Physiologus* (pues la nave simboliza al hombre o a la propia Iglesia). (Caba, 2012, 0592)

La autora se basa en *Le voyage de Saint Brendan* para hablar de los tres episodios donde el cetáceo es un motivo literario. El santo viaja en círculo durante siete años llegando a las mismas islas hasta que, en el séptimo año, encuentra el centro, compuesto del infierno y la tierra ansiada. En esta versión anglonormanda (versos 441-478) el mensajero divino indica que deberán viajar hacia la isla para celebrar la misa de Pascua. Al respecto, Søndergaard relata que en *La Nanigatio* el guía divino o procurador los conduce hacia el destino por cuarenta días (2014, p.18). En ambas versiones el viaje incluye paradas anteriores en otras islas alegóricas en medio de nieblas y oscuridad, lo que los obliga a navegar a toda velocidad por “tres días” (Søndergaard), 2014, p.23). Siguiendo el mismo episodio, observamos que, en la versión irlandesa, *Betha Brenainn Chuana Ferta* (*Vida de Brendano de Clonfert*), la espalda del

³⁵ Hernández González discute que esta obra sea entendida como tradición anterior. Cf. 1993, 288-9.

cetáceo (*great sea beast*) emerge desde el abismo en medio de la tempestad (Stokes, 1890, 99-116, citado en Hernández González, 1993, 284-5, paréntesis nuestro)³⁶. Luego, en los otros dos textos de referencia, la espalda del cetáceo está flotando quieta y firme, como una isla. Al llegar, el abad no desciende de la nave, pero sí sus compañeros, quienes celebran la misa en el lomo del animal. Tras ello, encienden un fuego que al crecer hace mover la isla, “alejándose de la nave” (Caba, 2012, 0593). Por su parte, la *Nauigatio* relata: “El varón de Dios (...) Sabía, en efecto, cuál era aquella isla, pero, sin embargo, no quiso decírselo para que no se aterrorizaran” (Hernández González, 1993, p. 286). Los monjes, espantados, piden el auxilio del santo, quien los salva uno por uno subiéndolos a la nave, “Después, la isla era llevada hacia el mar, pero el fuego pudo verse ardiendo a más de dos millas” (Hernández González, 1993, p.286). El abad les informa que no es tierra firme donde han desembarcado, sino “un pez marino de los mayores” (Caba, 2012, 0593). Es relevante destacar que en *La Nauigatio* el abad informa a los frailes que este gran pez intenta juntar la cola con la cabeza,

Hijitos, no os asustéis, pues Dios me ha revelado esta noche mediante una visión el secreto de este suceso. Donde hemos estado no es una isla, sino un pez (*sed pisces*), el primero de todos que nadan en el océano. Siempre está buscando juntar su cola simultáneamente con la cabeza y no puede por su longitud. Tiene el nombre de Jasconius. (Selmer, 1959, citado en Hernández González, 1993, p.286. Paréntesis nuestro)³⁷

En el segundo episodio (versos 831-846), los navegantes peregrinos vuelven a la isla cetáceo para la Pascua donde encuentran en su lomo el caldero del año anterior. El animal no se ha desplazado y sigue inmóvil en el mismo lugar. Para Caba (2012, 0593), esto lo “aproxima al concepto de isla, pierde así su perspectiva animal y se aleja del bestiario y sus características diabólicas. Se da pues una total transformación de lo animal en mineral, en geografía pura”. El tercer momento transcurre durante el séptimo año cuando, otra vez, se celebra la Pascua (versos 1615-1620). La escena es significativa, ya que luego de la misa se encuentran con la tierra sagrada (Caba, 2012, 0593). La figura de cetáceo ve transformada su función diabólica “que evoca el encierro de Jonás (en la tradición tardío antigua y medieval) en un territorio geográfico: una isla fija en medio del océano, pero inhacitable para quienes no tengan Fe en Dios” (2012, 0594, paréntesis nuestro). La isla imprecisa aparece y desaparece ocultando su localización como tierra sagrada. Pero, en la versión latina de *La Nauigatio*, es *Jasconius* quien los lleva en su espalda hacia la tierra “de promisión de los santos (...) y allí pasaréis cuarenta días, y después Dios os conducirá de nuevo a la tierra de vuestro nacimiento” (citado en Hernández González, 1993, p.287).

También Hernández González (304-5) se inclina por resaltar la influencia del *Physiologus Latinus* en las versiones del viaje del irlandés. Pero destaca dos cuestiones que recoge la *Nauigatio* que no provienen de esa fuente. La primera refiere al nombre *Jasconius* y la segunda trata sobre el movimiento de torsión infructuoso del cetáceo que intenta juntar la cabeza con la cola. Respecto del nombre, podría “derivar del islandés *iasc*: pez” y el sufijo aumentativo *-ionius* (Selmer, citado en 1993, 305), y podría estar relacionado con el mitológico *kraken*, monstruo marino nórdico cuyo lomo sobresale del mar y se confunde con una isla.

³⁶ Cf. Stokes, W.Lives of Saints from the Book of Lismore. Oxford, 1896, pp. 99- 116 (el texto en irlandés) y pp. 47-261 (la traducción inglesa) citado en nota al pie en Hernández González, 1993, p. 285.

³⁷ Cf. Selmer, C. Nauigatio Sancti Brendani Abbatis, from early Latin Manuscripts, University of Notre Dame Press,1959. Citado en segunda nota al pie en Hernández González, 1993, 286.

Acerca de la segunda cuestión, Hernández González (1993, p.305) refiere al posible enraizamiento con un monstruo mitológico germánico llamado serpiente Midgard, “la Midgard es la representación del Océano y su poder destructor y es de tal longitud que llega a rodear la tierra y se muerde la cola”. Este autor (306-7) finaliza comentando la notable disimilitud entre el modo del *Physiologus* de presentar al cetáceo y el de *La Nanigatio*. En esta última leyenda, el animal aloja en su espalda a los frailes cada año para la celebración de la Pascua e incluso los traslada hacia la isla ansiada, por lo tanto, es visto como bondadoso y colaborador con el designio divino. En cambio, en el primer texto, el monstruo es negativo y diabólico, “*figuram habens diaboli*”, y como tal seduce para atrapar a los incautos pecadores.

En cuanto a las costumbres de las ballenas, sabemos que, al sumergirse “la cola permanece en la superficie y es la única parte visible del animal antes de desparecer por completo” (Lombo Montañés, 2022, p.8). Quizás haya sido esa visión la que provocó la imagen reseñada. Pero también es posible aventurar que en la representación del cetáceo que retorciéndose intenta juntar la cola con la cabeza retorna la idea del Leviatán como monstruo marino. De este modo, se condensa el mito canaanita acerca del triunfo de Baal sobre Yam, así como el escarnio del dragón de siete cabezas y el triunfo sobre Lotan. También es posible escuchar la resonancia del mito babilónico. Retomemos Isa 27: 12, “En aquel día Jehová castigará (...) a Leviatán, la serpiente veloz (*bariah*), a Leviatán, la serpiente tortuosa (*'aqalaton*), y matará al dragón (*tannin*) que está en el mar (*yam*)”, (el adjetivo *'aqalaton* refiere a retorcida, torcida, tortuosa, posición espiralada lista para atacar). El Dios hebreo, en el *illo tempore* de la batalla cósmica, doma y vence al desorden y al caos, encarnados en monstruo marino que habita en el mar, y que por momentos es el mar mismo. Su soberanía se asienta y comienza a ordenar los bordes de su reino para que luego el pacto de fidelidad con su pueblo sea posible.

Pero volvemos sobre el tema de lo que retorna, la eterna insistencia del caos que desborda la obra divina. Las versiones del viaje del santo irlandés dan cuenta de una transformación de la función mítica del cetáceo. Este ya no es el oponente maligno de la divinidad que seduce con la tentación, sino que se despliega en una temporo-espacialidad sagrada, un territorio litúrgico solo localizable para la santidad. Sin embargo, en su filiación con los mitos nórdicos y, en nuestra interpretación, con el Leviatán, Tannín y el abismo se señala que un mínimo miasma narrativo enturbia la pureza de Jasconius. La eterna batalla cósmica se hace presente, retorna en un pequeño detalle liminar, apenas perceptible, recordándonos su atemporalidad. La insistente tensión primordial nos indica que la textura del cosmos es siempre monstruosa. En el reverso del telar narrativo, los nudos del cetáceo, el océano y el dragón se entrelazan con la misma atadura.

12. El *Hydrarchos*

Hasta ahora, el *cetus* se nos ha presentado como un monstruo marino y un pez gigante con resonancias de la ballena, pero sin llegar a situarla como tal. Nosotros estimamos que la ballena es parte de la envoltura mítica del *dag-gadol*, de *Jasconius* y del aspidoquelone. Notemos como ya en el siglo XII encontramos una referencia que va acercando el nombre de ballena al del monstruo marino. Hugo de San Víctor en su bestiario *De bestiis et aliis rebus* (1140) describe al cetáceo como *bellua* y *cetus* (Hernández González, 1993, p.300). Anteriormente,

en el siglo VII, Isidoro de Sevilla había diferenciado *cetus de ballena* por el gran tamaño de la primera, pero sin dejar de considerarlo un monstruo (Hoffman, 2023, p.328; Isidoro de Sevilla, 2004, p.924).

A través de los siglos la creatura bíblica que tragó a Jonás se fue transformando en un enorme animal. Hoffman relata que en siglo XVII un mapa celeste holandés introduce el nombre ballena en el grupo estelar de Andrómeda que ya hemos mencionado (2023, p.336). Finalmente, la constelación *Ketus* se transforma en ballena.

Paralelamente, en épocas modernas encontramos, con respecto a Mat 12:40, la traducción “whale” en la Biblia de William Tyndale (1534)³⁸. Sin embargo, en Jon 1:17 traduce literalmente “greate fyshe” (Noegel, 2015, 236). Noegel nos aclara que la Biblia King James de 1611 toma esta “bifurcación” en referencia a estos pasajes (2015, p.236). En ese período la ballena comienza a perfilarse como un animal perteneciente a la categoría de los peces. Y en el siglo XVIII es descripta como mamífero por Carl Linnaeus (Hoffman, 2023, p.304). Sin embargo, la ballena vuelve a presentarse una y otra vez en su devenir monstruoso.

Veamos ahora algunas escenificaciones del Leviatán y la ballena en épocas más recientes. Nos detendremos en un curioso evento del siglo XIX. Albert Koch (1804-1867) fue un naturalista y empresario germanoamericano. Apasionado estudioso de los fósiles, expuso al monstruo *Hydrarchos*, “el espectacular montaje (...) en el Apollo Saloon de Nueva York en 1845 y que fue presentado como esqueleto de una serpiente marina” (Lombo Montañés, 2022, p.6). El fraude fue descubierto por los especialistas, quienes hallaron dónde residía la trampa, la serpiente monstruosa estaba montada con “restos de un cetáceo extinto” llamado *Basilosaurus*. El nombre *Basilosaurus* (Rey saurio) de este cetáceo prehistórico provino de una equivocación. Los fósiles de esta ballena, hallados en las cercanías del río Ouachita, Arkansas, en 1830, fueron confundidos con los de un reptil gigante. ¿Acaso era un dragón? Sus vértebras y huesos eran de tal tamaño que, del mismo modo que los habitantes de Gedrosia, se utilizaron por los pobladores de este lugar como material de construcción y mobiliario. Poco tiempo después, el anatomista británico Richard Owen reconoció a la ballena en el reptil gigante. Este cetáceo, propio del Eoceno, se desplazó en las aguas hace 40 millones de años. Al ser sus aletas pequeñas, se cree que su cuerpo “se ondulaba como una serpiente” y posiblemente se extinguió en la era del hielo. Notemos entonces, que, a mediados del siglo XIX, es la ballena la que condensa al monstruo, la ballena ya es monstruosa por derecho propio³⁹.

Poco después del estudio de Owen, Koch pone en escena a la supuesta serpiente marina *Hydrarchos*. El naturalista había utilizado huesos de al menos dos basilosauros para

³⁸ Tyndale, para su traducción del N. T. y algunos libros del A. T., entre los que se encuentra el libro de Jonás, se basó principalmente en la Vulgata latina y en el texto de Lutero. La obra fue completada por Myles Coverdale, quien publicó la primera Biblia impresa en inglés (1531). Esta es la fuente principal de la King James. Cf. Lewis, J. P. (1992). Versions, English: Pre-1960 English Versions. En D. N. Freedman (Ed.), The Anchor Yale Bible Dictionary, vol. 6, p. 816. Doubleday.

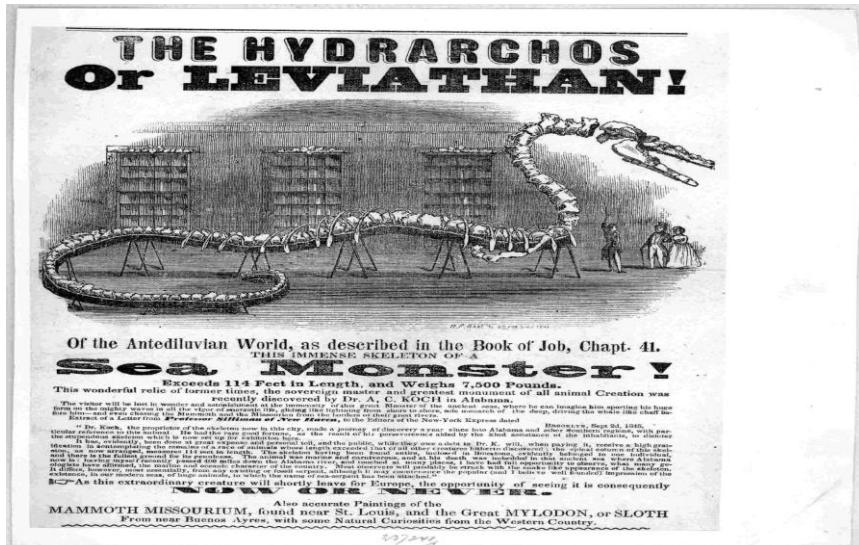
³⁹ Basamos nuestra conjectura en las referencias que hemos encontrado. Seguramente esta idea pueda ser rastreada en textos e imágenes anteriores.

confeccionarla, entre otros fósiles. Por lo tanto, su tamaño era extraordinario, sobre todo su llamativa cola serpentina y su enorme cabeza⁴⁰.

Si bien Koch no logró engañar a los paleontólogos, el montaje gozó de un éxito rotundo con el público, que acudía a ver al monstruo maravilloso. Los diarios de la época no tardaron en relacionar al monstruo marino *Hydrarchos* “con la maldad original, el Diluvio, Caín y el Arca de Noé”⁴¹ (Jones, 1989, citado en Lombo Montañés, p.4).

Muchos siglos más tarde de las tablillas ugaríticas, de los escritos hebreos, de los santos viajeros medievales, volvemos a encontrarnos con el monstruo y sus condensaciones. En un mundo cuyo imaginario se ve compelido por el paradigma de las ciencias, la técnica, la industria y sus criterios de verdad fáctica y producción, el cosmos serpenteante reaparece e incluye a la ballena. Ahora lo encontramos revestido de otro lenguaje, pero sus nombres desplazan, situándose uno en el espacio de otro, uno en el tiempo del otro; vértebras de ballenas como saurios, serpientes marinas que son ballenas, miles de años montados como simulacros y un público ansioso de volver a escuchar las diferentes versiones de la batalla cósmica. La novedad de este público es que ahora necesita “ver para creer”⁴². La imagen se vuelve materialidad, los referentes deben ser vistos y palpables.

Adjuntamos una imagen de periódico de 1845 guardada en la Biblioteca del Congreso de los Estados Unidos⁴³. En esta se presenta al esqueleto como “Hydrarchos o Leviathan. Del mundo antediluviano, como es descripto en el libro de Job, capítulo 41”.



⁴⁰ https://chasingflukes.com/glossary-contents_104basilosaurus/.

⁴¹ Para ampliar cf. Jones, D. E. (1989). Doctor Koch and his immense antediluvian monsters. Alabama Heritage, 12, pp. 2-19.

⁴² Cf. Juan 20:25.

⁴³ (1845). *The Hydrarchos or Leviathan! of the Antediluvian world, as described in the Book of Job, Chapt. 41. This immense skeleton of a sea monster! exceeds 114 feet in length and weighs 7,500 pounds ... As this extraordinary creature will shortly leave.* [Pdf] Recuperado de la Biblioteca del Congreso (EE.UU.), <https://www.loc.gov/item/2021768127/>.

13. Moby Dick

En la novela *Moby Dick* se actualiza la eterna batalla cósmica, el tiempo es el tiempo del abismo, suspendido en la eternidad, como el tiempo de la ballena, “Nada puede afirmarse de *Moby Dick*, excepto que es una lucha; el resto es canción” (Forster, 1985, p.138). El cosmos es batalla en sí mismo; no es la confrontación entre dos fuerzas, sino la tensión que sostiene el relato. Hemos visto anteriormente como las fuerzas del cosmos insisten y resignifican lo incommensurable, y como lentamente el cristianismo convierte esta ficción en una batalla espiritual entre dos fuerzas antagónicas. Sin embargo, Leviatán retorna una y otra vez indicando que caos y orden son el mismo monstruo que se muerde la cola.

Consideremos la historia de Jonás y sus múltiples reactualizaciones. ¿Qué textura temporal tienen los tres días y las tres noches en el vientre del gran pez? ¿Cuáles son y dónde están esas profundidades que Jonás llama Sheol? (2:2). “Las aguas me envolvieron hasta el alma, me cercó el abismo (*tehom*) (...) más tú sacaste mi vida de la sepultura” (2:6). Jonás se redime en las profundidades del cosmos, el vientre del pez es un espacio liminar. La historia de Jonás es una catábasis. Ha sido arrojado desde la superficie (1:15) para encontrarse con otra superficie en la que queda inmerso y suspendido en el caos primordial. Es un momento litúrgico: “Mas yo, con voz de alabanza, te ofreceré sacrificios; cumpliré lo que te prometí” (2:9). Entonces, Jonás (2:11) vuelve al mundo vomitado por el pez, *et evomuit Jonam in aridam*⁴⁴.

También San Brendano atraviesa una catábasis en el abismo, cruza los círculos del caos primordial para llegar a la isla litúrgica en la espalda del monstruo, espacio suspendido y eterno que ya nadie podrá ubicar. Pero en el primer encuentro con la espalda de la ballena los monjes también son expulsados de ella. Jonás es arrojado a la profundidad en medio de un relato abismal. Es tragado por el pez debido a su desobediencia y “vomitado” luego de su acto litúrgico transformador. En el relato de la *Navigatio*, estos monjes son expulsados de la espalda de la ballena por su incredulidad y se salvan por la intervención del santo que los restituye dentro de la nave. Del mismo modo, Ismael, el narrador de *Moby Dick*, salva su vida gracias a la fuerza centrípeta del océano. El gran pez, (el *cetus*, la ballena), es el símbolo transformador donde la materialidad de la catábasis y la anábasis tiene lugar.

Los monjes irlandeses recorren la nave, símbolo de un espacio suspendido del mundo, los círculos litúrgicos para llegar a la tierra improbable. Transformados, vuelven a la espalda de la ballena, que esta vez se vuelve territorio de la anábasis debido a la operación de lo sagrado en su propia superficie. También la isla cetáeo-ballena se transforma, se santifica, y como resultado será imposible hallarla. En *Moby Dick*, el ballenero Pequod es un cosmos en sí mismo, su viaje transcurre en el abismo invocando al gran cachalote monstruo marino (*sperm whale*) que precede al diluvio.

La figura del gran pez, *dag gadol*, sigue desvelando a los estudiosos, como se dijo más arriba, y su multiplicidad hermenéutica se escabulle entre los intentos de darle sentido. Al igual que la evanescente isla ballena, es imposible naturalizarla. También *Moby Dick* se mueve en un espacio liminal, “era la ultra terrenal ocurrencia de que *Moby Dick* era ubicuo;

⁴⁴ Biblia Sacra juxta Vulgatam Clementinam. (2005). (Ed. electrónica, Jon 2:11). Logos Bible Software. <https://app.logos.com/books/LLS%3AVULGATACLEM/references/bible%2Bvul2.32.2.11>

de que en verdad se le había visto en latitudes opuestas en un solo y mismo instante al mismo tiempo" (Melville, 2019, p.266).

Las montañas toman forma de ballena en el capítulo 57, "imágenes que semejan petrificadas formas del leviatán (...) en países montañosos (...) captaréis aquí y allá fugaces vistazos de los perfiles de ballenas (...) como las islas Salomón, que aún siguen incógnitas" (360). Otra vez, como la isla del santo irlandés, es imposible volver a hallar estas figuras. Cómo no pensar aquí en las *Etymologiae* (VII) de Isidoro de Sevilla, "Son una clase de bestias de enormes proporciones y dotadas de un cuerpo semejante a una montaña" (2004, p.927).

En el capítulo 82, Melville (2019, p.464) se refiere a San Jorge y al dragón. Allí se explaya sobre cómo las ballenas y los dragones "están extraña y desordenadamente mezclados y a menudo unos están en el lugar de otros". En la batalla final, Ahab, antes de morir fija en la espalda de la ballena su hierro, pero también su maldición. Los movimientos del gran cetáceo se tornan serpentinos, como los del *tannin*, "se retorció de lado (...) giró de lado (...) agitaba de lado a lado su predestinadora cabeza (...) revolviéndose bajo el agua" (Melville, 2019, pp.681-683).

Moby Dick "es un abismo en sí misma y excede a la idea de su propia especie" (Melville, 2019, p.264). El tiempo eterno del cosmos, del abismo inmutable toma relieve luego del encuentro fatal con el monstruo blanco: "La gran mortaja del mar se meció lo mismo que se mecía cinco mil años atrás" (685). Ismael, en su anábasis, vuelve al mundo tomado del ataúd que "surgió verticalmente del mar" ((Melville, 2019, p.687).

Consideraciones finales

A lo largo de estos relatos, ballena (gran pez, cetáceo), abismo y dragón se nos presentan formando una articulación trinitaria; una trinidad insistente que pulsa entre Yam y Shamayim anudada por el cosmos. Con la perspectiva de la túnica sin costuras hemos visto que el supuesto desorden, el caos que la teología cree haber vencido, es el ordenamiento de esa temporo-espacialidad singular que llamamos cosmos y que se presenta como orden y desorden al mismo tiempo.

El viaje del ballenero Pequod, Jonás dentro del *dag gadol* y San Brendano junto a los monjes irlandeses son los habitantes de ese cosmos suspendido. Peregrinan por el tiempo del abismo, por el *Tehom* en búsqueda de un *cetus*, del *dag-gadol*, de un *ketos*, de un *Tannin*, de *Rahav*, de la *balaena*, de *draco*, de *Jasconius*, del aspidoquelone, del *Hydrarchos*, de Yam, de Moby Dick, del Leviatán "que durante seis mil años -y nadie sabe anteriormente cuantos millones de eras-" (Melville, 2019, p.471) se eternizan en el limen que es el cosmos abismal.

Referencias

BERLIN, Isaiah. **The hedgehog and the fox. An essay on Tolstoy's view of history.** Nueva Jersey: Princeton University Press, 2013.

BURKERT, Walter. **The orientalizing revolution. Near eastern influence on greek culture in the early Archaic Age.** Cambridge: Harvard University Press, 1995.

CABA, Susana V. **La isla fantástica de san Brandán.** Entre literatura y cartografía. En V Congreso Internacional de Letras, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, 2012. Disponible en: <http://eventosacademicos.filo.uba.ar/index.php/CIL/V-2012/paper/viewFile/2301/1441>. Acceso en 11/04/25.

COHEN, Jeffrey Jerome (Ed.). **Monster theory: reading culture.** University of Minnesota Press, 1996. Disponible en: <http://www.jstor.org/stable/10.5749/j.ctttsq4d>. Acceso en 11/04/2025.

CONSTAS, Maximos. The last temptation of Satan: Divine deception in greek patristic interpretations of the passion narrative, **Harvard Theological Review**, v. 97, n. 2, 2004, pp. 139-163; 147-149.

COVARSÍ CARBONERO, Jaime. **Homo narrator.** Editum. Ediciones de la Universidad de Murcia, 2021.

DAY, John. Leviathan. En FREEDMAN, David Noel (Ed.), **The Anchor Yale Bible Dictionary**, Nueva York: Doubleday, v. 4, 1992, p. 295.

DOCAMPO ÁLVAREZ, Pilar; MARTÍNEZ OSENDE, Javier y VILLAR VIDAL, José Antonio. La versión C del Fisiólogo Latino. El codex bongarsianus 318 de Berna. **Medievalismo**, n. 10 (diciembre), 2000. Disponible en: <https://revistas.um.es/medievalismo/article/view/51801>. Acceso en 11/04/2025.

FISHBANE, Michael. **Biblical and Rabbinic myth making.** New York: Oxford University Press, 2003.

FORSTER, Edward Morgan. **Aspects of the novel.** Harcourt Inc., 1985.

FOX, Michael V. Behemoth and Leviathan, **Biblica**, v. 93, fasc. 2, 2012, pp. 261–67.

GALÁN, Lía. La Navigatio Sancti Brendani Abbatis: Eneas en el medioevo. **Revista de Estudios Clásicos**, v. 46, 2019, pp. 69-95. Disponible en: https://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.14281/pr.14281.pdf. Acceso en 11/04/25.

GÓMEZ, Nora Marcela. La representación de la condena como devoración. En: CAÑAS MURILLO, Jesús et al (Eds.). **Medievalismo en Extremadura: Estudios sobre literatura y cultura hispánicas de la Edad Media.** Extremadura: Universidad de Extremadura, 2009, p. 133-150.

GRAFIUS, Brandon. Text and terror: Monster theory and the hebrew Bible. **Currents in Biblical Research**, SAGE Publications, v. 16, n. 1, 2017, pp. 34-39.

HERNÁNDEZ GONZÁLEZ, Fremiot. El episodio de la ballena en la Nauigatio Sancti Brendani y su precedente en el Physiologus. **Fortunatae**, n. 5 (junio), 1993, pp. 283-307.

Disponible en: <https://www.ull.es/revistas/index.php/fortvnatae/article/view/2977>. Acceso en 11/04/2025.

HORKHEIMER, Max; ADORNO, Theodor. **Dialéctica de la Ilustración**. Traducción de Juan José Sánchez, Madrid: Trotta, 1994.

IANNELLO, Fausto. **Jasconius Rivelato. Studio comparativo del simbolismo religioso dell’ “Isola Balena” nella Navigatio sancti Brendani**. Biblioteca di Studi Storico-Religiose 9. Alessandria: Edizioni dell’Orso, 2013.

KIESSLING, Nicolas K. Antecedents of the medieval dragon in sacred history. **Journal of Biblical Literature**, v. 89, n. 2, 1970, pp. 167-77. Disponible en: <https://doi.org/10.2307/3263046>. Acceso en 11/04/2025.

LATOUR, Bruno. **Nunca fuimos modernos. Ensayos de antropología simétrica**. Traducción de Víctor Goldstein. Buenos Aires: Siglo XXI, 2007.

LOMBO MONTAÑÉS, Alberto. A lomos de la ballena. Conversaciones heterodoxas entre Moby Dick y la historia. **Mètode**, v. 1, n. 112, 2022, pp. 4-9. Disponible en: <https://metode.es/revistas-metode/article-revistes/a-lomos-de-la-ballena.html>. Acceso en 11/04/25.

MARTIN, Dale. **The Corinthian Body**. Yale University Press, 1995. Disponible en: <https://archive.org/details/corinthianbody0000mart/page/n5/mode/2up>. Acceso en 11/04/2025.

MARZOUK, Safwat. **Egypt as a monster in The Book of Ezekiel**. Tubinga: Mohr Siebeck, 2015.

MELVILLE, Herman. **Moby Dick o La Ballena**. Edición y traducción de Fernando Velasco Garrido. Madrid: Akal, 2007.

NOEGEL, Scott B. Jonah and Leviathan. Inner-biblical allusions and the problem with dragons. **Henoch**, v. 37, n. 2, 2015, pp. 236-260.

PAPADOPOULOS, John K.; RUSCILLO, Deborah. A Ketos in early Athens: An archaeology of whales and sea monsters in the Greek World. **American Journal of Archaeology**, v. 106, n. 2, 2002, pp. 187-227. Disponible en: <https://doi.org/10.2307/4126243>. Acceso en 11/04/2025.

RICHES, Samantha J.E. Encountering the monstruos: saints and dragons in the medieval thought. En: BILDHAUER, Bettina; Mills, Robert (Eds.). **The Monstruos Middle Ages**. Toronto: University of Toronto Press, 2003, pp. 196- 218.

ROUSSEAUX, Fabiana. **Sueños y testimonios. Inconsciente y discurso jurídico**. Buenos Aires: La Cebra, 2024.

SNEED, Mark R. **Taming the beast: A reception history of Behemoth and Leviathan**. Berlín, Boston: De Gruyter, 2021.

Flávia Soldano-Deheza
Sobre la espalda de la ballena

SØNDERGAARD, Leif. Paradise (?) in versions of saint Brendan's travels. **Revista Canaria De Estudios Ingleses**, n. 68 (julio), 2014, pp. 13-25. Disponible en: <https://www.ull.es/revistas/index.php/estudios-ingleses/article/view/3151>. Acceso en 11/04/25.

SWANSON, James. **Dictionary of Biblical Languages with Semantic Domains: Hebrew (Old Testament)**, Logos Research Systems, Inc., 1997.

Recebido em 14/06/2024
Aceito em 10/06/2025