

Una mirada decolonial sobre los cuerpos monstruosos y caníbales de los gigantes en *1 Henoc*

A decolonial assessment on the monstrous and cannibalistic bodies of the giants in *1 Enoch*

Madgalena Díaz Araujo¹

RESUMEN

Los gigantes del *Libro de los Vigilantes* (*1 Henoc* 1-36) ofrecen elementos de una monstruización que parte de una construcción de identidades en contraposición a alteridades abyectadas. Su voracidad se observa como negativa, en la medida de su des-mesura. Los espíritus que surgen de ellos plantean otro escenario, a partir de su in-definición. Estos entes que escapan más propiamente a la conceptualización habilitan una mayor posibilidad, en su aspecto grotesco, que se expande al mundo, que es espacio no delimitado. La voracidad puede ser entonces mirada de manera positiva, como apertura al mundo. En este texto, abordamos estas figuras monstruosas y caníbales de *1 Henoc* como elementos que se reconfiguran desde una mirada decolonial, carnavalizadora. Asimismo, habilitan un abordaje crítico sobre las nociones de lo monstruoso y lo canibal que proyecta su definición hacia un espectro más abarcador, vinculado a la liminalidad y descentrado de sus aspectos amenazadores o abyectados.

Palabras-clave: gigantes; *1 Henoc*; decolonial; monstruoso; canibal

ABSTRACT

The giants of the *Book of the Watchers* (*1 Enoch* 1-36) offer elements of a monstrousness based on a construction of identities as opposed to abject otherness. Their voracity is seen as negative, to the extent of their un-mesuration. The spirits that emerge from them pose another scenario, based on their non-definition. These entities that escape conceptualisation more properly enable a greater possibility, in their grotesque aspect, which expands into the world, which is unbounded space. Voracity can thus be seen in a positive light, as openness to the world. In this text, we approach these monstrous and cannibalistic figures of *1 Enoch* as elements that are reconfigured from a decolonial, carnivalesque gaze. They also enable a critical approach to the notions of the monstrous and the cannibal that projects their definition towards a more encompassing spectrum, linked to liminality and decentred from their threatening or abject aspects.

Keywords: giants; *1 Enoch*; decolonial; monstrous; cannibal.

Introducción

En el presente trabajo aportamos un análisis decolonial de los cuerpos monstruosos y caníbales de los gigantes introducidos por el texto de *1 Henoc*. Nuestra intención es, a partir de este “texto”, abordar la complejidad existente en dicha monstruización.

¹ Doutora em História das Religiões e Antropologia Religiosa pela Université de Paris IV – Sorbonne. Atuação profissional: Universidad Nacional de La Rioja; Universidad Nacional de Cuyo. E-mail: magdalenadiazaraujo@yahoo.com.ar

Igualmente, estas figuras, así como los espíritus malignos que surgen de ellos, habilitan una crítica de las nociones de lo monstruoso, elaboradas por J.J. Cohen y retomadas por otros autores. Nuestra intención consiste en proponer una noción de lo monstruoso desde la liminalidad, que posibilita un abordaje más complejo de las diversas manifestaciones de monstruos. La carnavalización y el canibalismo implican desde nuestros territorios una mirada que pone en cuestión su reducción a lo abyecto, en tanto que entidades que generan al mismo tiempo, temor y deseo. A nuestro entender, dicha reducción implica una esencialización que restringe e iguala en los mismos términos las diversas culturas que generan o son afectadas por construcciones monstruosas externas.

1. Los gigantes en *1 Henoc*

Los gigantes aparecen en el *Libro de los Vigilantes* (*1 Henoc* 1-36) como figuras monstruosas y caníbales. Este “texto” (v. Stuckenbruck, 2014), vinculado a Génesis 6,1-4, ha sido objeto de vastas investigaciones, así como su influencia en textos del Judaísmo del Segundo Templo y del Cristianismo primitivo (v. Harkins, Coblentz Bautch, Endres, 2014; Reeves, Reed, 2018; Reed, 2005). Con respecto a su datación (v. Goff, 2010, 2011; Yoshiko Reed, 2005, 2017; Angel, 2014), aquí reseñaremos solamente la posición de Anthea Portier-Young (2014, 2020), quien, siguiendo a George W. E. Nickelsburg (2001, 7, p. 170), lo sitúa a mediados del siglo III antes de Era Común. Dicho contexto es relevante para la autora que abordaremos más adelante, puesto que vincula a los gigantes con los ejércitos helenísticos que oprimen a las comunidades judías.

No podré detenerme aquí en el análisis crítico de las versiones que atestatan estas narraciones (v. Goff, 2010; Stuckenbruck, 2014), ya que en este extenso relato nos centraremos solamente en los elementos que aporta sobre los gigantes. En el núcleo argumental (6-11), se narra el descenso de los Vigilantes o “ángeles caídos” y su unión sexual con las hijas de los hombres. De dicha unión surgen los gigantes, descritos con un apetito voraz que lleva al canibalismo:

7 1 Y tomaron mujeres; cada uno se escogió la suya y comenzaron a convivir y a unirse con ellas, enseñándoles ensalmos y conjuros y adiestrándolas en recoger raíces y plantas. 2 Quedaron encintas y engendraron enormes gigantes de tres mil codos de talla cada uno. 3 Consumían todo el producto de los hombres, hasta que fue imposible a éstos alimentarlos. 4 Entonces los gigantes se volvieron contra ellos y se comían a los hombres. 5 Comenzaron a pecar con aves, bestias, reptiles y peces, consumiendo su propia carne y bebiendo su sangre. (Versión Etíope, Corriente, Piñero, 1984, p. 43-44)

7 1 Estos y todos los demás, en el año 1170 del mundo, tomaron para sí mujeres y comenzaron a mancharse con ellas hasta el momento del cataclismo. Éstas les alumbraron tres razas. La primera, la de los enormes gigantes. 2 Éstos engendraron a los Nefalim, y a éstos les nacieron los Eliud. Aumentaron en número, manteniendo el mismo tamaño y aprendieron ellos mismos y enseñaron a sus mujeres hechizos y encantamientos. [...] 8 3 Después de esto, comenzaron los gigantes a comerse las carnes de los hombres, 4 y éstos empezaron a disminuir en

número sobre la tierra. (Versión Griega, Corriente, Piñero, 1984, p. 43-44)

2

Ante este devastamiento y la corrupción introducida por los conocimientos que los Vigilantes transmiten a la humanidad, se eleva un clamor de la tierra y de los hombres que suscita la intervención divina y de los arcángeles:

10 9 Y a Gabriel dijo el Señor: —Ve a ellos, a esos bastardos, réprobos y nacidos de fornicación, y aniquila de entre los hombres a éstos y a los hijos de los vigilantes. Sácalos, azúzalos unos contra otros, que ellos mismos se destruyan luchando, pues no han de ser largos sus días. 10 Y todos te rogarán por sus hijos, mas nada se concederá a sus padres, pues esperaron vivir casi eternamente; que habría de vivir cada uno de ellos quinientos años. (Corriente, Piñero, 1984, p. 47)

Más adelante en la narración, Henoc revela a los Vigilantes el mensaje divino que acentúa la transgresión de la unión sexual y anuncia el destino de los gigantes:

15 4 Vosotros, santos espirituales, vivos con vida eterna, os habéis hecho impuros con la sangre de las mujeres, en sangre mortal habéis engendrado, sangre humana habéis deseado, produciendo carne y sangre como hacen los que son mortales y perecederos. [...] 8 Ahora, los gigantes nacidos de los espíritus y de la carne serán llamados malos espíritus en la tierra y sobre ella tendrán su morada. 9 Malos espíritus han salido de su carne, porque de arriba fueron creados y de santos vigilantes fue su principio y su primer fundamento. Mal espíritu serán sobre la tierra, y malos espíritus serán llamados. 10 Los espíritus de los cielos en el cielo tendrán su morada, y los espíritus de la tierra, que han nacido sobre la tierra, en ella tendrán su morada. 11 Los espíritus de los gigantes, los *nefilim*, oprimen, corrompen, atacan, pelean, destrozan la tierra y traen pesar [Nickelsburg: “No comen nada, sino que se abstienen de alimentos y tienen sed y azotan”³]. 12 Y se alzan esos espíritus contra los hijos de los hombres y sobre las mujeres, pues de ellos salieron. (Corriente, Piñero, 1984, p. 52-53)

Matthew Goff, en su artículo “Monstrous Appetites: Giants, Cannibalism, and Insatiable Eating in Enochic Literature”, explica esta condena de los espíritus surgidos de los gigantes:

² Cf. texto de Nickelsburg: “7, 1 These and all the others with them took for themselves wives from among them such as they chose. And they began to go in to them, and to defile themselves through them, and to teach them sorcery and charms, and to reveal to them the cutting of roots and plants. 2 And they conceived from them and bore to them great giants. And the giants begat Nephilim, and to the Nephilim were born Elioud. And they were growing in accordance with their greatness. 3 They were devouring the labor of all the sons of men, and men were not able to supply them. 4 And the giants began to kill men and to devour them. 5 And they began to sin against the birds and beasts and creeping things and the fish, and to devour one another's flesh. 6 And they drank the blood. Then the earth brought accusation against the lawless ones”. (Nickelsburg, 2001, p. 182)

³ “15,9 The spirits that have gone forth from the body of their flesh are evil spirits, for from humans they came into being, and from the holy watchers was the origin of their creation. Evil spirits they will be on the earth, and evil spirits they will be called. 10 The spirits of heaven, in heaven is their dwelling; but the spirits begotten in the earth, on earth is their dwelling. 11 And the spirits of the giants <lead astray>, do violence, make desolate, and attack and wrestle and hurl upon the earth and <cause illnesses>. They eat nothing, but abstain from food and are thirsty and smite. 12 These spirits (will) rise up against the sons of men and against the women, for they have come forth from them.”. (Nickelsburg, 2001, p. 267)

A diferencia de los Vigilantes, que son atados y encarcelados en los “valles de la tierra” para esperar el juicio (10.12), no hay ninguna sugerencia en *1 Henoc* 15 de que los espíritus de los gigantes estén fijos en un solo lugar. Las actividades que deben realizar como espíritus indican que su movimiento no está restringido. La idea de que vagan por la tierra concuerda bien con la idea de que están hambrientos. Son espíritus inquietos. Su castigo por comer humanos y otras criaturas de la tierra, al parecer, es que deben permanecer eternamente hambrientos. Esta falta de satisfacción ayuda a explicar su vagabundeo y su estado desagradable, que produce una voluntad de perturbar los asuntos de la humanidad⁴. (Goff, 2010, p. 41. Traducción nuestra)

Por ello, su voracidad, y la insatisfacción que resulta de su castigo, se mantienen como rasgos de estos seres. Asimismo, su espacialidad se construye en oposición a los espíritus celestiales y a los Vigilantes atados a la tierra. Esta etiología de los espíritus malignos (v. Goff, 2010, p. 39) introduce igualmente una desmesura o liminalidad espacial, que no puede ser circumscripta, al mismo tiempo que disuelve su materialidad perceptible y por ello provoca una turbación mayor.

Anathea Portier-Young (2020), en su artículo “Constructing Imperial and National Identities: Monstrous and Human Bodies in Book of Watchers, Daniel, and 2 Maccabees”, analiza el canibalismo de las figuras de los gigantes en *1 Henoc* (1-36), a partir de su configuración como entes desmesurados, en los cuales su apetito caníbal corresponde al desborde de su deseo y de su tamaño. Así lo expresa la autora:

Debido a su tamaño, los gigantes no interactúan con los humanos de forma normal y, por tanto, quedan fuera del ámbito social. Del mismo modo, el parentesco mixto sitúa a los gigantes ambiguamente cerca pero también fuera de los grupos de parentesco y de la especie humana. El Libro de los Vigilantes describe a los gigantes como «bastardos, ... mestizos, ... hijos de la miscegenación» (10:9; cf. 10:15), y describe su origen mixto como una fuente de contaminación o profanación (10:11; 15:4; cf. 10:22; 15:9). Su apetito voraz y caníbal se amplifica en proporción a su tamaño, pero también está condicionado por la exclusión de los gigantes de los vínculos sociales ordinarios y ordenados⁵. (Portier-Young, 2020, p. 162. Traducción nuestra)

De esta manera, su desborde es consecuencia de su nacimiento híbrido, en tanto que hijos de la unión de dos naturalezas diferentes y “una violación del orden cósmico y social y los límites establecidos por Dios en la creación” (Portier-Young, 2020, p. 164).

⁴ “Unlike the Watchers, who are bound and imprisoned in the “valleys of the earth” to await judgment (10:12), there is no suggestion in 1 Enoch 15 that the spirits of the giants are fixed to a single location. The activities they are to conduct as spirits indicate that their movement is not restricted. The idea that they roam the earth accords well with the view that they are hungry. They are restless spirits. Their retribution for eating humans and other creatures of the earth, it seems, is that they must remain eternally hungry. This lack of contentment helps explain their wandering and their disagreeable state, producing a willingness to disturb the affairs of humankind”. (41)

⁵ “Because of their size, giants do not interact with humans in normal ways and are thus outside the social realm. Similarly, mixed parentage places giants ambiguously close to but also outside of kinship groups and the human species. Book of Watchers describes the giants as “bastards, ... halfbreeds, ... sons of miscegenation” (10:9; cf. 10:15), and portrays their mixed origin as a source of pollution or defilement (10:11; 15:4; cf. 10:22; 15:9).¹⁰ Their voracious and cannibalistic appetite is amplified in proportion to their size but also shaped by the giants’ exclusion from ordinary and ordering social bonds”. (162)

Singularmente, Portier-Young emplea la Teoría de los Monstruos de J.J. Cohen (1996/2018; 1999) en su tratamiento de los gigantes:

Jeffrey Cohen sostiene que la vasta escala del cuerpo gigantesco connota poder sobrehumano e identidad transhumana; desafía a la imaginación imaginar un cuerpo más grande de lo que es visible y conocido. Al mismo tiempo, el cuerpo gigantesco es paradójicamente más visible que cualquier otro cuerpo. Este cuerpo magnificado es la corporeidad expuesta. Es familiar: tiene la forma de un ser humano, los órganos, el movimiento, la mente, los apetitos y el habla de un ser humano, y es típicamente masculino. Al mismo tiempo, el cuerpo magnificado es monstruoso (Cohen, 1999, xii)⁶. (Portier-Young, 2020, p. 162. Traducción nuestra)

Esta paradoja del cuerpo humano gigantesco se hace mayor, si retomamos la desmesura espacial trazada por Goff, al perder su materialidad. Donde antes se percibían fragmentos o una totalidad enorme, al convertirse en espíritus no pueden percibirse visualmente. Allí, la liminalidad enuncia una opacidad que no puede conceptualizarse.

Como avanzamos previamente, Anatheia Portier-Young comprende a los gigantes del *Libro de los Vigilantes* como monstruizaciones de los ejércitos helenísticos, a partir del procedimiento de dar vuelta los mitos helenísticos de figuras heroicas gigantescas:

Las ideologías imperiales helenísticas de conquista se transmitían mediante iconografía, leyendas, arquitectura y cultos a los gobernantes que presentaban a estos reyes helenísticos como sobrehumanos. Estas representaciones propagandísticas y sobrehumanas de los monarcas y generales helenísticos encuentran su contrapartida en la literatura judía primitiva. El periodo de los Diadochoi, sus sucesores dinásticos y las primeras guerras sirias es el escenario histórico probable del Libro de los Vigilantes⁷. (Portier-Young, 2020, p. 160. Traducción nuestra)

De las afirmaciones de Portier Young nos interesa destacar un aspecto central, el procedimiento de dar vuelta como práctica de resistencia. Este giro, característico de la carnavalización, nos remite a su vez a cuerpos que se expanden en un “mundo al revés”. Así lo expresa Mijail Bajtin:

La cosmovisión carnalesca (...) se caracteriza principalmente por la lógica original de las cosas «al revés» y «contradictorias», de las permutaciones constantes de lo alto y lo bajo (la «rueda») del frente y el revés, y por las diversas formas de parodias, inversiones, degradaciones, profanaciones, coronamientos y derrocamientos bufonescos. La segunda

⁶ “Jeffrey Cohen argues that the vast scale of the gigantic body connotes superhuman power and transhuman identity; it defies the imagination to picture a body larger than what is visible and known. At the same time, the gigantic body is paradoxically more visible than any other body. This magnified body is corporeality on display. It is familiar: it has the shape of a human, the organs, movement, mind, appetites and speech of a human, and is typically male. At the same time, the magnified body is monstrous”. (162)

⁷ “Hellenistic imperial ideologies of conquest were conveyed by iconography, legends, architecture, and ruler cults that portrayed these Hellenistic kings as superhuman. These propagandistic, superhuman portrayals of Hellenistic monarchs and generals find a counterpart in early Jewish literature. The period of the Diadochoi, their dynastic successors, and the early Syrian Wars provides the likely historical setting for Book of Watchers”. (160)

vida, el segundo mundo de la cultura popular se construye en cierto modo como parodia de la vida ordinaria, como un «mundo al revés».

A diferencia de los cánones modernos, el cuerpo grotesco no está separado del resto del mundo, no está aislado o acabado ni es perfecto, sino que sale fuera de sí, franquea sus propios límites.

El énfasis está puesto en las partes del cuerpo en que éste se abre al mundo exterior o penetra en él a través de orificios, protuberancias, ramificaciones y excrecencias tales como la boca abierta, los órganos genitales, los senos, los falos, las barrigas y la nariz. (Bajtín, 2003, p. 13; cf. Eco, 1990, p. 16)

Estos cuerpos grotescos / liminales se caracterizan también por su in-definición, por su des-mesura, no ya gigantescos sino imposibles de delimitar. El apetito no implica aquí un devorar sino expandirse, mezclarse con el mundo.

Nuestra investigación partirá entonces de estos enunciados sobre el canibalismo de los gigantes, para ampliar los cruces posibles entre diferentes perspectivas que analizan los cuerpos monstruosos y la canibalidad.

2. Lo monstruoso desde su liminalidad

Uno de los enfoques principales para comprender la monstruización ha sido aportado por Jeffrey Jerome Cohen, en sus siete tesis de *Monster Theory: Reading Culture* (2018 [1996]). En nuestra percepción, las primeras tres tesis permiten una comprensión más profunda de lo monstruoso, mientras que las cuatro últimas restringen la misma, al centrarse en los monstruos creados por culturas occidentales. Especialmente, encontramos estos aspectos enunciados en sus tesis 4 (“El monstruo permanece en las puertas de la diferencia”) y 6 (“El miedo al monstruo es realmente una especie de deseo”).

Su tesis 4 sostiene lo siguiente:

El monstruo es la diferencia hecha carne, venida a habitar entre nosotros. En su función de Otro dialéctico o suplemento de tercer término, el monstruo es una incorporación del Afuera, del Más Allá, de todos aquellos lugares que se sitúan retóricamente como distantes y distintos pero que se originan Dentro⁸. (Cohen, 2018, p. 46-47. Traducción y subrayado nuestros)

La tesis 6 afirma:

El monstruo está continuamente vinculado a prácticas prohibidas, con el fin de normalizar y hacer cumplir. El monstruo también atrae. Las mismas criaturas que aterrorizan e interceptan pueden evocar potentes fantasías de evasión; la vinculación de la monstruosidad con lo prohibido hace que el monstruo resulte aún más atractivo como salida temporal de las restricciones. Esta repulsión y atracción simultáneas en el núcleo de la composición del monstruo explica en gran medida su continua

⁸ “The monster is difference made flesh, come to dwell among us. In its function as dialectical Other or third-term supplement, the monster is an incorporation of the Outside, the Beyond—of all those loci that are rhetorically placed as distant and distinct but originate Within”.

popularidad cultural, por el hecho de que el monstruo rara vez puede contenerse en una simple dialéctica binaria (tesis, antítesis... sin síntesis). Desconfiamos y detestamos al monstruo al mismo tiempo que envidiamos su libertad, y quizá su sublime desesperación⁹. (Cohen, 2018, p. 52. Traducción y subrayado nuestros)

Esta fluidez corporal, esta simultaneidad de ansiedad y deseo, garantiza que el monstruo siempre atraerá peligrosamente. (...) Lo monstruoso acecha en algún lugar de ese espacio ambiguo y primigenio entre el miedo y la atracción, cerca del corazón de lo que Kristeva llama «abyección»¹⁰. (Cohen, 2018, p. 54. Traducción y subrayado nuestros)

Dado que intenta comprender las culturas a partir de los monstruos que engendran, impide una mirada más abarcadora de lo monstruoso que propondremos aquí. A nuestro entender, si conceptualizamos lo monstruoso solamente desde sus aspectos vinculados al miedo / terror / lo “ominoso”, como abyección (Kristeva) que genera rechazo y atracción, obturamos la miríada de entidades monstruosas que no generan temor ni deseo.

Nuestra principal crítica a las tesis de Cohen se centra en su identificación de lo monstruoso con lo “ominoso/ *das Unheimliche*” de Freud (1992 [1919]), que Cohen retoma de Kristeva (1989 [1980]). El vínculo establecido entre lo monstruoso y lo “ominoso”, freudiano y burkeano (1757), imprime el aspecto terrorífico a lo monstruoso, limitando otras percepciones. Su mirada parte de una concepción que sitúa lo monstruoso como una creación propia de una cultura, en un momento determinado, pero no observa de qué manera son percibidos esos monstruos u otros monstruos por otras culturas. Desde nuestra percepción, esta mirada esencializa las diversas manifestaciones de lo monstruoso a partir de una visión particular y descarta otras posibilidades, no relacionadas con lo terrorífico, lo abyectado, o mezcla de terror y deseo.

En nuestras culturas andinas, observamos por ejemplo diablos como el Cojuelo que generan risa (García, 2014), familiares muertos o figuras diversas que protegen y conviven/dialogan con los vivos (González Franzani, 2024). Asimismo, existen monstruos que no generan deseo, si no rechazo absoluto, por la imposibilidad de identificarse con ellos. No son siempre abyectados por una sociedad, y por lo tanto reflejo de ella. Hay sociedades o comunidades que conciben como monstruosas a figuras que no han abyectado y que provienen de otras sociedades / comunidades. En otras palabras, existen seres monstruosos que solo generan temor y no deseo. Como observaremos más adelante, las figuras coloniales que ordenaban el aperreamiento de las comunidades originarias difícilmente podían generar deseo o identificación en quienes eran destinatarios de esas prácticas. De igual manera, existen reapropiaciones/ identificaciones explícitas con lo monstruoso y que por ello escapan a lo abyecto. Desde la mirada de Gloria Anzaldúa y su identificación con el cuerpo incompleto, incoherente y fragmentado / desmembrado de Coyolxauhqui (Anzaldúa, 2015,

⁹ “The monster is continually linked to forbidden practices, in order to normalize and to enforce. The monster also attracts. The same creatures who terrify and interdict can evoke potent escapist fantasies; the linking of monstrosity with the forbidden makes the monster all the more appealing as a temporary egress from constraint. This simultaneous repulsion and attraction at the core of the monster’s composition accounts greatly for its continued cultural popularity, for the fact that the monster seldom can be contained in a simple, binary dialectic (thesis, antithesis ... no synthesis). We distrust and loathe the monster at the same time we envy its freedom, and perhaps its sublime despair”.

¹⁰ “This corporal fluidity, this simultaneity of anxiety and desire, ensures that the monster will always dangerously entice. (...) The monstrous lurks somewhere in that ambiguous, primal space between fear and attraction, close to the heart of what Kristeva calls “abjection””.

p. 50; Rodríguez-Bencomo, 2018, p. 79), lo *ch'ixi* de Silvia Rivera Cusicanqui (2018, p. 69-70), hasta el “género colibrí” de Susy Shock (Bidegain, 2012) reivindican como propio lo monstruoso (lo híbrido en el caso de Rivera Cusicanqui), como forma de resistencia ante las imposiciones coloniales.

Comentaremos brevemente algunos aspectos de las tres primeras tesis de Cohen. En la Tesis 1 “El cuerpo del monstruo es un cuerpo cultural”, Cohen observa: “Como una letra en la página, el monstruo significa algo diferente a sí mismo: siempre es un desplazamiento, siempre habita el espacio entre el tiempo de la agitación que lo creó y el momento en el que es recibido, para nacer de nuevo”¹¹ (Cohen, 2018, p. 44. Traducción nuestra). De esta afirmación, nos interesa su desplazamiento, como posibilidad de trasladarse en diferentes espacios y tiempos, modificándose / renaciendo. No obstante, otra frase de esta tesis nos resulta problemática: “El cuerpo del monstruo incorpora literalmente el miedo, el deseo, la ansiedad y la fantasía (ataráxica o incendiaria), dándoles vida y una extraña independencia. El cuerpo monstruoso es pura cultura”¹² (Cohen, 2018, p. 44. Traducción nuestra). Coincidimos con Cohen en que el cuerpo monstruoso es pura cultura, pero nuestras críticas a las tesis 4 y 6 reaparecen aquí, en la incorporación del miedo y el deseo que implican una comprensión restringida de lo monstruoso.

De la Tesis 2 de Cohen, “El monstruo siempre escapa”, retenemos dos aspectos enunciados de esta manera: el cuerpo del monstruo es a la vez corpóreo e incorpóreo.

la «teoría de los monstruos» debe entonces ocuparse de cadenas de momentos culturales, conectados por una lógica que siempre amenaza con cambiar; vigorizada por el cambio y la huida, por la imposibilidad de alcanzar lo que Susan Stewart denomina la deseada caída o - muerte, la detención - de su gigantesco sujeto, la interpretación monstruosa es tanto proceso como epifanía, una obra que debe contentarse con fragmentos (huellas, huesos, talismanes, dientes, sombras, vislumbres oscurecidas, signos del paso monstruoso que sustituyen al propio cuerpo monstruoso).¹³ (Cohen, 2018, p. 45. Traducción y subrayado nuestros)

De aquí nos interesa su aspecto corpóreo e incorpóreo, así como la imposibilidad de aprehender el cuerpo monstruoso, por sus dimensiones extra-ordinarias (que escapan a una comprensión unificadora, o percepción total) y que se distingue a través de sus fragmentos. Dejamos de lado aquí también las referencias a la amenaza, que se vinculan en esta tesis a esa capacidad inexorable / inasible de lo monstruoso.

Es en la Tesis 3 de su Teoría de los Monstruos, “El monstruo es el presagio de una crisis categorial”, donde encontramos su mayor riqueza interpretativa. Allí nos dice Cohen:

¹¹ “Like a letter on the page, the monster signifies something other than itself: it is always a displacement, always inhabits the gap between the time of upheaval that created it and the moment into which it is received, to be born again”.

¹² “The monster’s body quite literally incorporates fear, desire, anxiety, and fantasy (ataractic or incendiary), giving them life and an uncanny independence. The monstrous body is pure culture”.

¹³ ““Monster theory” must therefore concern itself with strings of cultural moments, connected by a logic that always threatens to shift; invigorated by change and escape, by the impossibility of achieving what Susan Stewart calls the desired “fall or death, the stopping” of its gigantic subject,7 monstrous interpretation is as much process as epiphany, a work that must content itself with fragments (footprints, bones, talismans, teeth, shadows, obscured glimpses—signifiers of monstrous passing that stand in for the monstrous body itself)”.

El monstruo siempre escapa porque se niega a una categorización fácil. (...) Esta negativa a participar en el «orden de las cosas» clasificatorio es propia de los monstruos en general: son híbridos inquietantes cuyos cuerpos externamente incoherentes se resisten a los intentos de incluirlos en cualquier estructuración sistemática. Por eso el monstruo es peligroso, una forma suspendida entre las formas que amenaza con hacer añicos las distinciones. (...)

Debido a su liminalidad ontológica, el monstruo aparece notoriamente en tiempos de crisis como una especie de tercer término que problematiza el choque de extremos, como «aquello que cuestiona el pensamiento binario e introduce una crisis».

Como categoría mixta, el monstruo se resiste a cualquier clasificación basada en la jerarquía o en una oposición meramente binaria, exigiendo en su lugar un «sistema» que permita la polifonía, la respuesta mixta (la diferencia en la igualdad, la repulsión en la atracción) y la resistencia a la integración, permitiendo lo que Hogle ha denominado con un maravilloso juego de palabras «un juego más profundo de diferencias, un polimorfismo no binario en la “base” de la naturaleza humana»¹⁴. (Cohen, 2018, p. 45-46. Traducción y subrayado nuestros)

Más allá de sus referencias a la peligrosidad, amenaza, de lo monstruoso con las que disentimos, nos interesa de esta tesis su abordaje desde la ontología liminal. Allí observamos un aspecto transversal de las diferentes manifestaciones monstruosas mencionadas, su resistencia a toda categorización, su polimorfismo y polifonía, que escapan a jerarquías y oposiciones binarias. Precisamente, su escape de las jerarquías y binarismos es lo que nos permite sostener su irreductibilidad en lo “ominoso”.

No negamos los aportes de Cohen con respecto a ciertos procedimientos de monstruización examinados en sus cuatro últimas tesis, que efectivamente se realizan a partir de la abyección¹⁵, si no que entendemos que la noción de lo monstruoso no debe restringirse solamente a ellos. En el caso de *1 Henoc*, vemos a los gigantes, y a los espíritus malignos que

¹⁴ “The monster always escapes because it refuses easy categorization. (...) This refusal to participate in the classificatory “order of things” is true of monsters generally: they are disturbing hybrids whose externally incoherent bodies resist attempts to include them in any systematic structuration. And so the monster is dangerous, a form suspended between forms that threatens to smash distinctions. (...) Because of its ontological liminality, the monster notoriously appears at times of crisis as a kind of third term that problematizes the clash of extremes—as “that which questions binary thinking and introduces a crisis.” (...) A mixed category, the monster resists any classification built on hierarchy or a merely binary opposition, demanding instead a “system” allowing polyphony, mixed response (difference in sameness, repulsion in attraction), and resistance to integration—allowing what Hogle has called with a wonderful pun “a deeper play of differences, a nonbinary polymorphism at the ‘base’ of human nature.””.

¹⁵ Nos parece sumamente relevante, por ejemplo, los procedimientos descriptos en su Tesis 4: “The difficult project of constructing and maintaining gender identities elicits an array of anxious responses throughout culture, producing another impetus to teratogenesis. The woman who oversteps the boundaries of her gender role risks becoming a Scylla, Weird Sister, Lilith (“die erste Eva,” “la mère obscure”), Bertha Mason, or Gorgon. “Deviant” sexual identity is similarly susceptible to monsterization”; (Cohen, 2018, p. 48) “Through a similar discursive process the East becomes feminized (Said) and the soul of Africa grows dark (Gates). One kind of difference becomes another as the normative categories of gender, sexuality, national identity, and ethnicity slide together like the imbricated circles of a Venn diagram, abjecting from the center that which becomes the monster. This violent foreclosure erects a self-validating, Hegelian master/slave dialectic that naturalizes the subjugation of one cultural body by another by writing the body excluded from personhood and agency as in every way different, monstrous”. (Cohen, 2018, p. 49)

surgen de ellos, reflejados en sus tesis. No obstante, quizás las últimas cuatro tesis se aproximan más a los cuerpos gigantescos, como reflejos de la abyección. Mientras que las primeras tres tesis nos interesan desde su abordaje de la imposibilidad de conceptualizar estas figuras, por su acercamiento a la liminalidad de los espíritus malignos.

Por ejemplo, consideramos relevante para nuestro análisis de *1 Henoc* sus afirmaciones desarrolladas en la Tesis 5 (“El monstruo custodia los órdenes de lo posible”):

Los monstruos son aquí [los gigantes de Génesis 6,4], como en otros lugares, representaciones convenientes de otras culturas, generalizadas y demonizadas para imponer una noción estricta de igualdad de grupo. Los miedos a la contaminación, la impureza y la pérdida de identidad que producen historias como el episodio del Génesis son fuertes y reaparecen incesantemente. El Calibán de Shakespeare, por ejemplo, es el producto de esa mezcla ilícita, el «cachorro pecos» de la bruja argelina Sycorax y el diablo.

(...) El monstruo es transgresor, demasiado sexual, perversamente erótico, un transgresor de la ley; y por ello el monstruo y todo lo que encarna debe ser exiliado o destruido¹⁶. (Cohen, 2018, p. 52. Traducción y subrayado nuestros)

En efecto, señalamos como acertada su consideración de la función que cumplen las monstruizaciones: la de construir hiperbólicamente la figura enemiga, a partir de aspectos considerados por una comunidad como negativos, para justificar su destrucción. No obstante, precisamente en este pasaje de Génesis 6,4 las figuras monstruosas no ostentan una clara consideración negativa (Wright, 2013, p. 1-10; Goff, 2021, p. 40-46). Será a partir de exégesis posteriores que se incorporarán estos aspectos, como es el caso de *1 Henoc* (Stuckenbruck, 2014). Y como veremos más adelante, el aspecto negativo de la figura de Calibán será reapropiado positivamente de diversas formas. Otro elemento importante de esta tesis 5 se encuentra en la prohibición de la contaminación o unión de dos naturalezas diferentes, que sí advertimos en *1 Henoc*. Sin embargo, Cohen introduce dicha prohibición como dispositivo unificador del grupo. Si observamos a los gigantes desde la perspectiva de Portier-Young, en cuanto representaciones de las figuras helenísticas, sí cumplen ese objetivo; pero si los analizamos como producto de la unión transgresora de dos naturalezas, la función no se revela tan claramente identitaria. Lo que sí revela, en tanto que transgresión, es una concepción de lo divino que se complejiza en su distanciamiento de la humanidad. En el caso de *1 Henoc*, la infracción se produce en dos órdenes, en la unión sexual de los ángeles con las hijas de los hombres (Bachmann, 2019), pero también en la transmisión de conocimientos divinos a la humanidad (Reed, 2005, p. 24-57; Goff, 2021, p. 43). Por ello, la divinidad no puede entrar en contacto material con lo humano, ni sus conocimientos deben ser desvelados a la humanidad. La transgresión se manifiesta entonces con una función teológica, que excede la identitaria.

¹⁶ “The monsters are here (los gigantes de Genesis 6,4), as elsewhere, expedient representations of other cultures, generalized and demonized to enforce a strict notion of group sameness. The fears of contamination, impurity, and loss of identity that produce stories like the Genesis episode are strong, and they reappear incessantly. Shakespeare’s Caliban, for example, is the product of such an illicit mingling, the “freckled whelp” of the Algerian witch Sycorax and the devil.

(...) The monster is transgressive, too sexual, perversely erotic, a lawbreaker; and so the monster and all that it embodies must be exiled or destroyed”.

El abordaje de J.J. Cohen, se complejiza en el estudio sobre los anormales de Michel Foucault (2007), al considerar estos seres desde su filiación híbrida, mencionada por Portier-Young.

¿Qué es el monstruo en una tradición a la vez jurídica y científica? Desde la Edad Media hasta el siglo XVIII que nos ocupa es, esencialmente, la mezcla. [...] Así, se dirá que es monstruo el ser en quien leernos la mezcla de dos reinos, porque, por una parte, cuando podemos leer, en un único y mismo individuo, la presencia del animal y la de la especie humana, y buscamos la causa, ¿a qué se nos remite? A una infracción del derecho humano y el derecho divino, es decir, a la fornicación, en los progenitores, entre un individuo de la especie humana y un animal. Ya que hubo relación sexual entre un hombre y un animal. o una mujer y un animal, va a aparecer el monstruo, donde se mezclan los dos reinos. (Foucault, 2007, p. 68-69)

La monstruosidad, nos dice Foucault, es el resultado de la transgresión, es la consecuencia de una unión sexual entre dos especies o reinos, es el efecto de la infracción. La etiología de los espíritus malignos, abordada por Goff, se retrae entonces a la causa, a la mezcla sexual de dos espacios/entes que deben estar separados y originan un espacio/ente indefinido.

Otro elemento importante que aporta la construcción caníbal de los gigantes es su vínculo con la ingesta de sangre, en tanto que transgresión primordial en la succión de la vida=sangre (Génesis 9,1-6). Matthew Goff aborda este aspecto en su trabajo “When Monsters Walked the Earth: Giants, Monster Theory, and the Reformulation of Textual Traditions in the Enochic Book of the Watchers” (2021). Allí, Goff enuncia “Este contexto [en tanto que exégesis de Gen. 9] haría aún más chocante la violencia caníbal de los gigantes”¹⁷ (p. 45). El hecho de construir la figura de los gigantes como entidades succionadoras de la vida revela, a mi entender, un aspecto que debemos considerar como matiz en la esencialización del deseo en toda construcción monstruosa. Si lo observamos desde una perspectiva decolonial, donde los gigantes refieren a las figuras opresoras, debemos contemplar que esas figuras, con un nivel extraordinario de violencia, no necesariamente generan deseo en quienes son oprimidos. Ello implicaría que quienes son oprimidos por estas figuras desean ejercer el mismo nivel de violencia que sus opresores, partiendo de una presupuesta esencialización de la violencia que igualaría ambas culturas.

Goff (2021), siguiendo las proposiciones de Cohen, así como las de Timothy Beal y David Gilmore en su consideración de lo monstruoso como “personificación de *das Unheimliche*” (Beal, 2002, 4; Gilmore, 2003, 4-5), sostiene esta esencialización con los siguientes términos:

Esta interpretación del tema ofrece una forma psicoanalítica de explicar el tropo transcultural de que los monstruos, aunque vencidos por los héroes, suelen sobrevivir para luchar un día más. En esta interpretación del tema, el monstruo y su derrocamiento constituyen una proyección del yo. En esta interpretación del tema, el monstruo y su derrocamiento constituyen una proyección del yo, que se reprime eficazmente, pero que permanece, acechando en las sombras de la mente humana. La universalidad del tropo, en esta línea de pensamiento, concuerda con la valoración de que, a pesar

¹⁷ “This context would make the giants’ cannibalistic violence even more shocking”. (Goff, 2021, p. 45)

de la diversidad de las culturas humanas, la naturaleza física del cerebro y, por tanto, su funcionamiento interno permanecen constantes¹⁸. (Goff, 2021, p. 49. Traducción y subrayado nuestros)

Como observaremos a continuación, dicha esencialización resulta problemática al considerar una identificación de quien recibe construcciones monstruosas externas a su cultura o que, aún en el caso de que sea una creación propia, no permite dicha identificación o deseo de ser lo monstruoso. Al mismo tiempo, distinguimos dispositivos de reapropiación de lo monstruoso que carnavalizan, modifican monstruizaciones ajenas a una cultura.

3. La canibalización como subjetividad

¿Qué sucede cuando la monstruización es aplicada sobre nuestros propios cuerpos, cuando somos lo monstruoso, lo caníbal?

Al revés de la monstruización de los ejércitos helenísticos producida en *1 Henoc*, la canibalización de los propios cuerpos invadidos durante la colonia se traduce como mitos fundantes, donde las subjetividades se construyen como teriomórficas y desbordadas.

En su primer viaje, Colón escribe: «entendió también que lexos de allí avía hombres de un ojo y otros con hoçicos de perros que comían los hombres, y que en tomando uno lo degollavan y le bevían la sangre y le cortavan su natura» (p. 89); y el 23 de noviembre vuelve a hacer referencia al mismo tipo de seres: «aquellos indios que llevava llamavan Bohío, la cual dezían que era muy grande y que avía en ella gente que tenía un ojo en la frente, y otros que se llamavan caníbales». (Toledo Cuesta, 2013, p. 103. Subrayado nuestro)

La tierra de los caníbales que vimos en el mapa de Waldseemüller fue localizada en la misma área de los animales salvajes y de los pueblos que vivían en la selva. Una pierna y una cabeza, que cuelgan de las ramas, fueron cuidadosamente dispuestas para empezar un fuego. (Mignolo, 2016, p. 321, 325. Subrayado nuestro)

Muchas imágenes demuestran escenas de canibalismo; junto con los calificativos del título de la crónica –“caníbales”, “desnudos”, “salvajes”–, estos tropos del salvajismo reforzaron el imaginario europeo nutrido ya por las imágenes de hombres con cabeza de perro etc. de Heródoto y de Plinio, concretizándolo ahora, empero, en los indígenas. Mientras que la Historia de Staden tuvo un enorme éxito coetáneo en Europa, donde fue asimismo integrada en *Los Grandes Viajes de De Bry*. (Schlickers, 2015, p. 66. Subrayado nuestro)

A su vez, esos tropos se extienden hasta nuestros tiempos, como afirma Lewis R. Gordon: “Fanon utiliza el lenguaje teriomórfico destinado a describir animales, para destacar

¹⁸ “This understanding of the issue offers a psychoanalytic way to explain the cross-cultural trope that monsters, while conquered by heroes, typically survive to fight another day.¹⁵⁷ In this construal of the topic, the monster and his overthrow constitute a projection of the id. It is effectively repressed but nonetheless remains, lurking in the shadows of the human mind. The universality of the trope, in this line of thinking, accords with the assessment that, despite the diversity of human cultures, the physical nature of the brain and thus its inner workings remain constant”. (Goff, 2021, p. 49)

las dimensiones infrahumanas de su bidimensional ser epidérmico” (Gordon, 2009, p. 242). Y en las propias palabras de Fanon:

Me recorría con una mirada objetiva, descubría mi negrura, mis caracteres étnicos, y me chocaban los oídos la antropofagia, el retraso mental, el fetichismo, las taras raciales, los negreros y sobre todo, sobre todo, aquel negrito del África tropical. (Fanon, 2009, p. 113. Subrayado nuestro)

En el principio de la historia que los otros me han hecho, se había colocado muy a la vista el pedestal de la antropofagia, para que me acuerde. Se describían en mis cromosomas algunos genes más o menos espesos que representaban el canibalismo. (Fanon, 2009, p. 118. Subrayado nuestro)

El *negro* es una bestia [...] el *negro* me va a comer. (Fanon, 2009, p. 114. Subrayado nuestro)

El aperreamiento que aborda José Meneses Ramírez (2020) evidencia desplazamientos posibles, como narrativas alternativas a esos mitos fundantes que se reconfiguran en otras antropofagias. Así lo explica:

El aperreamiento, nombre dado por los españoles, es una práctica de castigo y tormento que lleva la violencia física y simbólica más allá de los moldes legales, por lo cual, si atendemos a la indicación de Derrida, se trata de una bestialidad.

Más allá de su naturaleza nominal, una vez que superó las fronteras de la acción, este sustantivo monstruoso (verbo salpicado de sustantivo, sustantivo manchado de verbo) indica por un lado el comando hacia los perros para devorar a un individuo; pero también, como infinitivo («aperrear»), señala la acción silenciosa, atemporal, a través de la cual un ser humano es devorado por el perro; nos indica gráficamente cómo el cuerpo de un ser humano es hecho uno con el perro, a través de un proceso digestivo (incorporación). (Meneses Ramírez, 2020, p. 31. Subrayado nuestro)

En este procedimiento de bestialización, la deglución hace uno al ser humano y al perro, al mismo tiempo que bestializa a quien da la orden del aperreamiento:

Pero lo más importante es que, a través de ese acto, el sujeto comandante del perro se refleja en los rasgos animales para transformarse en un monstruo, mitad perro, mitad hombre; un binomio orientado a la muerte.

El término utilizado por los cronistas da cuenta de esta red de relaciones in-corporales y monstruosas suscitadas por el acto de aperrear. En este sentido, Derrida afirma:

La bestia sería devoradora y el hombre devoraría a la bestia. Devoración y voracidad. De lo que se trata es de la boca, de los dientes, de la lengua y de la violenta precipitación a morder, a engullir, a tragarse al otro, a tomarlo dentro de sí, también para matarlo o llevar a cabo su duelo” (2010, p. 43)”. (Meneses Ramírez, 2020, p. 31. Subrayado nuestro)

La antropofagia se realiza a través de la bestialización y la monstruización de quien es devorado e, inversamente, de quien ordena devorar. Aquí, la voracidad expresa también

la transgresión de las normas de lo humano y su monstruización como forma de des-mesura. En un giro carnavalizador, los caníbales ya no son los cuerpos colonizados, sino los de los colonizadores.

Asimismo, los canibalismos se reconfiguran en otras antropofagias, a través de Suelly Rolnik (2006) y Eduardo Viveiros de Castro (2013). En ambas miradas, el procedimiento de dar vuelta la perspectiva nos habilita una mirada situada sobre la vigencia de las figuras desmesuradas y su canibalidad. Ambos parten del “Manifiesto Antropófago” de Oswald de Andrade (1928), que enuncia singularmente: “Nunca fuimos catequizados. Lo que hicimos fue Carnaval”. Las cartografías de Rolnik construyen entes atravesados/afectados por el espacio, en desplazamientos que nos modifican, devorando y devorándonos, en formas rizomáticas que crean formas de vida alternativas. El perspectivismo de Viveiros de Castro “retoma la antropofagia oswaldiana en nuevos términos” (2013, p. 94), alterando visiones dialécticas occidentales.

Lo caníbal se construye igualmente como un tropo en la figura del Calibán shakespeariano. Y dicho tropo marca justamente nuestra lectura crítica de las tesis de Cohen, puesto que se constituye como subjetividad que cuestiona los binarismos en los que se lo quiere encuadrar. Así lo explican Carlos Aguirre Aguirre y María Rita Moreno:

El gesto de Caliban es, siguiendo a Hall, un ejercicio de diferenciación impuro en tanto que no se rige por los binarismos amo/esclavo, colono/colonizado, mismo/otro, etc. Esto no significa que Caliban no sea esclavo, colonizado u otro, sino que señala que Caliban es el bárbaro no humano que, aunque carga con esas inscripciones imperiales, las desautoriza por medio de una fuga o deslizamiento respecto de sus condiciones de enunciación originales (Hall, S. 2003, 484). (Aguirre Aguirre; Moreno, 2023, p. 9)

La fuga o deslizamiento se produce a partir del lenguaje, ese gesto de devorar que deglute las categorías y crea, inventa nos dicen Aguirre Aguirre y Moreno, otras entidades. El lenguaje como parte de ese cuerpo grotesco que se abre al mundo, se desborda cuestionando los límites desde su liminalidad.

Estas antropofagias /canibalizaciones nos permiten mirar desde otra perspectiva nuestros propios cuerpos caníbales, grotescos, monstruosos. Si hemos construido nuestras subjetividades partiendo de esos entes desmesurados, ¿cómo los carnavalizamos?

Dicha carnavalización, implica entonces una reconsideración de la violencia como atributo bestializador, el deseo no se constituye a partir de la imagen negativa que le es impuesta, sino desde una revalorización, desde nuestros propios términos, de nuestra liminalidad que escapa a categorías binarias y propone nuevas aperturas al mundo. El acto de devorar no implica en estas antropofagias la succión de la vida ni el deseo de ser el opresor; por el contrario, propone un vínculo diferente con lo viviente (Rolnik, 2019).

Consideraciones finales

Los gigantes del *Libro de los Vigilantes* ofrecen elementos de una monstruización que parte de una construcción de identidades en contraposición a alteridades abyectadas. Su voracidad se observa como negativa, en la medida de su des-mesura. Los espíritus que surgen

de ellos plantean otro escenario, a partir de su in-definición. Estos entes que escapan más propiamente a la conceptualización habilitan una mayor posibilidad, en su aspecto grotesco, que se expande al mundo, que es espacio no delimitado. La voracidad puede ser entonces mirada de manera positiva, como apertura al mundo.

En este texto, hemos abordado estas figuras monstruosas y caníbales de *1 Henoc* como elementos que se reconfiguran desde una mirada decolonial, carnavalizadora. Asimismo, habilitan un abordaje crítico sobre las nociones de lo monstruoso y lo canibal que proyecta su definición hacia un espectro más abarcador, vinculado a la liminalidad y descentrado de sus aspectos amenazadores o abyectados.

Referencias

AGUIRRE AGUIRRE, Carlos; MORENO, María Rita. Entre Calíbanes. Maldecir al amo, inventar millones de lenguas. **Estudios de Filosofía Práctica e Historia de las Ideas**, 26, 2023, Dossier p. 1-16. <https://qellqasqa.com.ar/ojs/index.php/estudios/article/view/701>

ANGEL, Joseph L. Reading the Book of Giants in Literary and Historical Context. **Dead Sea Discoveries**, 21, 2014, p. 313–346.

ANZALDÚA, Gloria. **Light in the dark/ Luz en lo oscuro**. Rewriting identity, spirituality, reality. Duke University Press, 2015.

AVRAMESCU, Cătălin. **An Intellectual History of Cannibalism**. Trans. A. Ian Blyth. Princeton: Princeton University Press, 2009.

BACHMANN, Veronika. ¿Hombres celestiales seducidos por hijas de los hombres? Las versiones del relato sobre la unión sexual de “hijos de Dios” con “hijas de los hombres” en el judaísmo temprano (Gn 6,1-4). In SCHULLER, Eileen; WACKER, Marie-Theres. **Primeros escritos judíos. Escritos apócrifos y pseudoepigráficos. La Biblia y las mujeres**. Navarra: Verbo Divino, 2019, p. 133-160.

BAJTIN, Mijail. **La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento. El contexto de Francois Rabelais**. Versión de Julio Forcat y César Conroy. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, Alianza Editorial, 2003.

BAYNES, Leslie. The Watchers Traditions in 1 Enoch’s Book of Parables. In HARKINS, Angela Kim; COBLENTZ BAUTCH, Kelley; ENDRES, John C. **The Watchers in Jewish and Christian Traditions**. Minneapolis: Fortress Press, 2014, p. 151-163.

BEAL, Timothy K. **Religion and Its Monsters**. New York/London: Routledge, 2002.

BIDEGAIN, Claudio. **Trans-gresiones en magenta. El aletear colibrí de Susy Shock como militancia**. Ponencia presentada en el marco del I Coloquio Internacional Saberes Contemporáneos desde la Diversidad Sexual: Teoría, Crítica, Praxis. Rosario: Facultad de Humanidades y Artes (UNR), junio de 2012.

CARROLL, Noël. **The Philosophy of Horror or Paradoxes of the Heart**. New York: Routledge, 1990.

CHARLESWORTH, James H. **The Old Testament Pseudepigrapha**. 2 vol. New York: The Anchor Bible Reference Library – Doubleday, 1983-1985.

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

COHEN, Jeffrey Jerome. **Of giants: sex, monsters, and the Middle Ages**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1999.

CORRIENTE, Francisco; PIÑERO, Antonio (trad.) Libro 1 de Henoc (Etiópico y griego). In DIEZ MACHO, Antonio. **Apócrifos del Antiguo Testamento**. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1984, vol. IV, p. 11-143.

DONNELLY, Mark P.; DIEHL, Daniel. **Eat Thy Neighbour: A History of Cannibalism**. Stroud: Sutton, 2006.

ECO, Umberto. **Historia de la fealdad**. Barcelona: Random House Mondadori, 2007.

ECO, Umberto. **Los marcos de la “libertad” cómica**. In: ECO, Umberto; IVANOV, V.V.; RECTOR, Monica. ¡Carnaval! México: Fondo de Cultura Económica, 1990, p. 9-20.

FANON, Franz. **Piel negra, máscaras blancas**. Madrid: Akal, [1952] 2009.

FOUCAULT, Michel. **Los anormales**. Curso en el Collège de France (1974-1975). México: Fondo de Cultura Económica, 2007.

FRÖHLICH, Ida. Mesopotamian Elements and the Watchers Traditions. In HARKINS, Angela Kim; COBLENTZ BAUTCH, Kelley; ENDRES, John C. **The Watchers in Jewish and Christian Traditions**. Minneapolis: Fortress Press, 2014, p. 11-24.

GARCÍA RODRÍGUEZ, Raúl Ernesto. La carnavalización del mundo como crítica: risa, acción política y subjetividad en la vida social y en el hablar. **Athenea Digital**, 13(2), julio 2013, p. 121-130.

GARCÍA, Sonia. Diabluras de carnaval. In: GONZÁLEZ PÉREZ, Marcos. **Carnavales y Nación. Estudios sobre Brasil, Colombia, Costa Rica, Cuba y Venezuela**. Bogotá: Intercultura, 2014, p. 90-110.

GILMORE, David. **Monsters: Evil Beings, Mythical Beasts, and All Manner of Imaginary Terrors**. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2003.

GOFF, Matthew. 1 Enoch. In COOGAN, M.D. **The Oxford Encyclopedia of the Books of the Bible**. 2 vols. New York: Oxford University Press, 2011, vol. 1, p. 224-237.

GOFF, Matthew. Deep Time, the Monstrous, and the Book of the Watchers in the Hellenistic Age. In BEYERLE, Stefan; GOFF, Matthew. **Notions of Time in Deuterocanonical and Cognate Literature**. Berlin, Boston: De Gruyter, 2022, p. 429-452.

GOFF, Matthew. Monstrous Appetites: Giants, Cannibalism, and Insatiable Eating in Enochic Literature. **Journal of Ancient Judaism**, Volume 1, Issue 1, mayo 2010, p. 19-42.

GOFF, Matthew. Warriors, Cannibals and Teachers of Evil: The Sons of the Angels in Genesis 6, the Book of the Watchers and the Book of Jubilees. **Svensk Exegetisk Årsbok**, 80(1), 2015, p. 79–97.

GOFF, Matthew. When Monsters Walked the Earth: Giants, Monster Theory, and the Reformulation of Textual Traditions in the Enochic Book of the Watchers. **The Journal of Gods and Monsters**, 2(1), 2021, p. 39-57.

GONZÁLEZ FRANZANI, Macarena. **Lo liminal y lo monstruoso em las animitas chilenas**. Conferencia dictada en el marco del Primeiro Seminário do Grupo de Pesquisa “Monstros e corpos grotescos. Narrativas e ontologías no Cristianismo primitivo”. PUC Campinas, mayo 2024.

GORDON, Lewis R. A través de la zona del no ser. Una lectura de Piel negra, máscaras blancas en la celebración del octogésimo aniversario del nacimiento de Fanón. In: FANON, Franz. **Piel negra, máscaras blancas**. Madrid: Akal, 2009, p. 217-259.

HARKINS, Angela Kim; COBLENTZ BAUTCH, Kelley; ENDRES, John C. **The Watchers in Jewish and Christian Traditions**. Minneapolis: Fortress Press, 2014.

KNIBB, Michael K. The book of Enoch or books of Enoch? The Textual Evidence for 1 Enoch. In BOCCACCINI, Gabriele; COLLINS, John J. **The Early Enoch Literature**. Leiden: Brill, 2007, p. 21-40.

KRISTEVA, Julia. **Poderes de la perversión. Ensayo sobre Louis-Ferdinand Céline**. México-Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 1980, 1989.

LEPE-CARRIÓN, Patricio; MARTÍNEZ ANDRADE, Luis; MENESES RAMÍREZ, José Manuel. **ChiChitlaluiztli, racialización y cacería humana. Ensayos sobre necropolíticas en América Latina**. Temuco: Ediciones Universidad de la Frontera, 2020.

MIGNOLO, Walter. **El lado más oscuro del Renacimiento. Alfabetización, territorialidad y colonización**. Popayán: Editorial Universidad del Cauca, 2016.

NICKELSBURG, George W. E. **1 Enoch 1: A Commentary on the Book of 1 Enoch, Chapter 1–36: 81–108**. Minneapolis, MN: Augsburg Press, 2001.

PORTIER-YOUNG, Anthea. **Apocalypse against Empire: Theologies of Resistance in Early Judaism**. Grand Rapids: Eerdmans, 2011.

PORTIER-YOUNG, Anthea. **Constructing Imperial and National Identities: Monstrous and Human Bodies in Book of Watchers, Daniel, and 2 Maccabees**. Interpretation, 74(2), 2020, p. 159-170.

PORTIER-YOUNG, Anthea. Symbolic Resistance in the Book of the Watchers. In HARKINS, Angela Kim; COBLENTZ BAUTCH, Kelley; ENDRES, John C. (editores) **The Watchers in Jewish and Christian Traditions**. Minneapolis: Fortress Press, 2014, p. 39–49.

REED, Annette Yoshiko. **Fallen Angels and the History of Judaism and Christianity: The Reception of Enochic Literature**. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

REED, Annette Yoshiko. Categorization, Collection, and the Construction of Continuity: 1 Enoch and 3 Enoch in and beyond “Apocalypticism” and “Mysticism”. **Method and Theory in the Study of Religion**, 29, 2017, p. 268-311.

REEVES, John C.; REED, Annette Yoshiko. **Enoch from Antiquity to the Middle Ages: Volume I Sources from Judaism, Christianity, and Islam**. Oxford: Oxford University Press, 2018.

RODRÍGUEZ-BENCOMO, Albeley. El “cuerpo vibrátil” de Giuseppe Campuzano como lugar para una metodología artística indómita. **Revista Index, Revista de Arte contemporáneo**, N° 5, 2018, p. 77–85.

ROLNIK, Suely. **Cartografia sentimental. Transformações contemporâneas do desejo**. 2ª ed. Rio Grande do Sul: UFRGS Editora; Editora Sulina, 2006.

ROLNIK, Suely. **Esferas de la insurrección**. CABA: Tinta Limón, 2019.

SCHLICKERS, Sabine. **La Conquista imaginaria de América: Crónicas, literatura y cine**. Frankfurt: Peter Lang, 2015.

STEWART, Susan. **On Longing; Narratives of the Miniature, the Gigantic, the Souvenir, the Collection**. Durham: Duke University Press, 1993.

STUCKENBRUCK, Loren T. **The Myth of Rebellious Angels** (Studies in Second Temple Judaism and New Testament Texts). Tübingen: Mohr Siebeck, 2014.

SULLIVAN, Kevin. The Watchers Traditions in 1 Enoch 6–16: The Fall of Angels and the Rise of Demons. In HARKINS, Angela Kim; COBLENTZ BAUTCH, Kelley; ENDRES, John C. (editores) **The Watchers in Jewish and Christian Traditions**. Minneapolis: Fortress Press, 2014, p. 91-103.

TOLEDO CUESTA, Sandra. **Diario de a bordo: la ficcionalización del Nuevo Mundo**. Tesis (Grado). Universidad Autónoma de Barcelona. Barcelona, 2013.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **La mirada del jaguar. Introducción al perspectivismo amerindio**. Buenos Aires: Tinta Limón, 2013.

WRIGHT, Archie T. **The Origin of Evil Spirits: The Reception of Genesis 6:1-4 in Early Jewish Literature**. 2 ed. Tübingen: Mohr Siebeck, 2013.

Recebido em 12/05/2025

Aceito em 22/06/2025