

**ADVERTIMENT.** L'accés als continguts d'aquesta tesi queda condicionat a l'acceptació de les condicions d'ús establertes per la següent llicència Creative Commons:  <https://creativecommons.org/licenses/?lang=ca>

**ADVERTENCIA.** El acceso a los contenidos de esta tesis queda condicionado a la aceptación de las condiciones de uso establecidas por la siguiente licencia Creative Commons:  <https://creativecommons.org/licenses/?lang=es>

**WARNING.** The access to the contents of this doctoral thesis it is limited to the acceptance of the use conditions set by the following Creative Commons license:  <https://creativecommons.org/licenses/?lang=en>



Universitat Autònoma  
de Barcelona

# El imaginario animal en el Egipto cristiano a partir de los textos coptos

SANDRA TÁRRAGA BONO

Doctorat en Cultures en contacte a la Mediterrània

Director: Dr. Josep Cervelló Autuori

Departament de Ciències de l'Antiguitat i de l'Edat Mitjana

Institut d'Estudis del Pròxim Orient Antic

Enero 2021

# Índice

Prefacio .....	1
Parte 1. Metodología y taxonomía .....	4
Capítulo 1. Introducción, metodología y principios teóricos.....	5
1.1. Introducción a la “cuestión animal” .....	5
1.1.1. Los animales en la Antigüedad: una panorámica .....	6
1.1.2. El debate sobre el raciocinio animal en la Antigüedad .....	9
1.1.3. La “cuestión animal” en los estudios culturales y bíblicos .....	16
1.1.4. La “cuestión animal” en los estudios coptos.....	19
1.1.5. La particular relación de Egipto con los animales.....	20
1.2. Objetivos, principios teóricos y metodología .....	23
1.2.1. Principios teóricos: lingüística cognitiva y teoría de la metáfora .....	24
1.2.1.1. Lingüística cognitiva: el lenguaje como instrumento cognitivo .....	24
1.2.1.2. Teoría de la metáfora. El uso metafórico del mundo animal .....	26
1.2.2. Delimitación cronológica: la Antigüedad Tardía.....	30
1.2.2.1. Egipto durante la Antigüedad Tardía: historia, lengua y literatura .....	32
1.2.2.2. La literatura copta. Problemas metodológicos .....	36
Capítulo 2. Jerarquía cósmica de la creación .....	48
2.1. Criterio jerárquico principal: el cuerpo (κορμη).....	48
2.2. El establecimiento de la jerarquía.....	51
2.2.1. Los seres racionales: los incorpóreos y la imagen de Dios .....	52
2.2.2. Los seres irracionales: los animales.....	62

2.3. Seres incorpóreos (ἄσωματος) y seres corporales (σωματος).....	66
2.3.1. El ideal humano: “parecerse a los ángeles” .....	67
2.3.2. Función de los seres incorpóreos. Los Cuatro Seres Vivientes.....	74
2.4. Taxonomía del mundo animal .....	79
Parte 2. Los animales como metáfora conceptual.....	88
Capítulo 3. Dicotomía humano - animal en los textos coptos.....	89
3.1. Animales como aspectos del alma humana.....	90
3.2. Animales estereotipados como prefiguración de colectivos humanos .....	97
3.3. Imaginería animal en el discurso teológico .....	109
3.3.1. La metáfora pastoral en los textos de Shenute .....	109
3.3.2. Degradación de la naturaleza humana: “parecerse a las bestias irracionales” .....	119
Capítulo 4. Imaginería animal en las entidades supra-humanas.....	140
4.1. Animales en la demonología copta.....	141
4.1.1. Animales como <i>source domain</i> en los discursos demonológicos .....	144
4.1.1.1. El diablo como depredador de pecadores .....	144
4.1.1.2. El diablo como cazador de pecadores.....	149
4.1.1.3. El diablo como serpiente .....	151
4.1.1.4. Otras analogías animales.....	161
4.1.2. Demonios con forma animal: apariciones y posesiones demoníacas.....	165
4.1.3. Animales demoníacos y la religión pagana .....	176
4.2. Un infierno muy fiero: los poderes punitivos y castigos eternos.....	184
4.3. Imaginería animal en la representación de entidades inmateriales y divinas ..	192

Capítulo 5. La tradición <i>firológica</i> en los textos coptos .....	196
5.1. El <i>Fisiólogo</i> : la alegoría cristiana aplicada al mundo natural.....	198
5.1.1. El origen egipcio del <i>Fisiólogo</i> .....	200
5.1.2. El <i>Fisiólogo</i> en Egipto. La versión copta .....	206
5.1.2.1. Evidencias textuales.....	207
5.1.2.2. Evidencias iconográficas .....	236
5.2. La tradición <i>firológica</i> en los textos de Shenute .....	240
Apéndice: Rufo de Shotep, ¿un exégeta alegórico copto de las Escrituras? .....	246
Conclusiones .....	248
Anexo 1: Colecciones de manuscritos .....	257
Anexo 2: Glosario de la esfera semántica animal .....	258
Anexo 3: Índice de obras coptas citadas.....	280
Bibliografía y webgrafía .....	293
Láminas .....	362

## Prefacio

El punto de partida de este estudio fue una investigación realizada para el Máster Oficial en Lengua y Civilización del Antiguo Egipto (Universidad Autónoma de Barcelona, promoción 2013-2015) sobre la traducción copta de una pequeña obra de inicios del cristianismo conocida como el *Fisiólogo*. Esta obra recoge tradiciones antiguas populares sobre aspectos del mundo animal (en algunos casos también vegetal y mineral) y las reinterpreta de forma alegórica en clave cristiana. De esta forma, se intentaba ilustrar diversos aspectos de la religión cristiana de una forma popular y visual, utilizando un recurso similar al de las conocidas fábulas o historias de animales, con contenido didáctico o moral. En 2016 mi proyecto de tesis doctoral, con título “El *Fisiólogo* en Egipto: transmisión literaria y artística de una obra didáctica cristiana” y bajo la dirección del Doctor Josep Cervelló Autuori, fue aprobado por la Comisión de Doctorado en Culturas en Contacto en el Mediterráneo de la UAB, asociado a un contrato predoctoral financiado por el Ministerio de Educación y Formación Profesional del Gobierno del España, dentro del programa de ayudas del para la Formación de Profesorado Universitario (FPU). Los meses iniciales de la investigación pusieron en evidencia la dificultad que entrañaba un estudio en profundidad de la traducción copta del *Fisiólogo*, cuyo rastro parecía reducirse a poco más de lo ya estudiado hasta el momento. Tras un tiempo de muchas dudas, decidí, de conformidad con mi director de tesis, dar un giro a la investigación y ampliar el ámbito de estudio a la concepción del mundo animal, en un sentido más amplio, dentro de la cultura cristiana de Egipto durante la Antigüedad Tardía. Así, el *Fisiólogo* copto se convierte en uno de los aspectos tratados que, junto a otros muchos, contribuye al conocimiento de una parte esencial del mundo con el que convivieron las gentes del Egipto cristiano: los animales.

La realización de la presente Tesis Doctoral ha sido posible gracias al apoyo económico del Programa de Formación del Profesorado Universitario (FPU) del Ministerio de

Educación, Cultura y Deporte. Asimismo, esta tesis no hubiera podido salir adelante sin el apoyo profesional y humano de mi director de tesis, el doctor Josep Cervelló, a quien estoy muy agradecida, sobre todo por su paciencia y comprensión en los momentos más difíciles del proceso. Me gustaría agradecer al doctor Alexander Fidora y a su equipo por acogerme tan bien durante los primeros años de doctorado, en especial a Katia e Isaac, por su amistad y apoyo. Gracias también a mi familia, que siempre está ahí cuando la necesito. A mi hermana Paula, le agradezco infinitamente haber accedido a proporcionarme pequeñas ayudas en esas pequeñas y tediosas tareas; y a mi prima Marta, por acogerme temporalmente en su piso en Barcelona en este último año de doctorado. Por último, a todas aquellas personas que se han cruzado en mi vida durante este tiempo y que han querido transmitirme su amistad y apoyo moral, gracias.

\*\*\*

Los animales han formado desde siempre parte del imaginario humano. La presente tesis doctoral tiene como objetivo recopilar las referencias simbólicas a animales que aparecen en los textos coptos para exponer la influencia que el mundo animal ha ejercido sobre la forma de pensar y conceptualizar el mundo de los cristianos de Egipto durante la Antigüedad Tardía. Para ello se han examinado principalmente los textos religiosos y literarios compuestos en lengua copta. A partir de estos textos se establece, en primer lugar, la posición del mundo animal dentro de la cosmovisión copta, su relación con los seres humanos, la divinidad y las fuerzas demoníacas para, a continuación, analizar el uso metafórico de imaginaria animal en la conceptualización de nociones antropológicas, teológicas y demonológicas. Con este estudio se pretende contribuir al conocimiento general sobre las creencias, actitudes y sentimientos de la comunidad cultural copta de la Antigüedad Tardía.

El primer capítulo es de carácter epistemológico y metodológico y contiene, por una parte, una introducción a la importancia que el mundo animal ha tenido para la humanidad desde la Antigüedad hasta tiempos actuales. Se hace hincapié en las antiguas reflexiones filosóficas en torno a la posición que ocupaban los animales con respecto a los seres humanos y sobre la capacidad de raciocinio animal. Asimismo, se hace mención a la peculiar relación de los egipcios con los animales a nivel cultural y religioso antes de la llegada del cristianismo. Finalmente, se consideran las nuevas

ramas de estudios modernos dedicados al análisis de la influencia de los animales en la cultura humana. Por otra parte, en este capítulo se establece el planteamiento teórico de la investigación, que parte de principios procedentes de la lingüística cognitiva y de la teoría de la metáfora, y se abordan cuestiones metodológicas referentes a la selección del tipo de fuentes y su delimitación cronológica.

En el capítulo 2 se expone, a partir de los textos coptos, la creación de la jerarquía cósmica en la que se insertan los ángeles y los demonios (seres incorpóreos), los humanos (seres corpóreos, pero creados a imagen de Dios) y los animales o seres irracionales. La cosmovisión copta establece una superioridad jerárquica de los seres incorpóreos sobre los corpóreos y de los seres racionales sobre los irracionales. A continuación, se presenta la clasificación taxonómica de los animales propia de los textos coptos, junto a sus atributos y características más relevantes. En el anexo 2, se adjunta un glosario con los términos procedentes de la esfera semántica del mundo animal.

Los capítulos 3 y 4 están dedicados al uso del mundo animal que hacen los textos coptos para la conceptualización de nociones antropológicas (tipos de personas) y de conceptos supra-humanos (entidades demoníacas, los poderes punitivos, el infierno y entidades benéficas o divinas), respectivamente.

El capítulo 5 se ocupa de la conceptualización de realidades teológico-morales a partir de realidades zoológicas (reales o ficticias). Este tipo de interpretación alegórica del mundo natural caracteriza la obra conocida en la Antigüedad Tardía como el *Fisiólogo*. En primer lugar, se presentan las evidencias textuales e iconográficas de la existencia de una versión copta del *Fisiólogo*. En segundo lugar, se muestra a partir de los textos de un autor copto, Shenute, cómo esta misma “tradición fisiológica” es aplicada en los discursos teológicos.



## **Parte 1.**

### **Metodología y taxonomía**

## Capítulo 1.

### Introducción, metodología y principios teóricos

#### 1.1. Introducción a la “cuestión animal”

La naturaleza siempre ha inspirado y maravillado al ser humano por su belleza y complejidad. Durante la Antigüedad fue objeto de especulación de filósofos, que formularon diferentes hipótesis sobre la creación y la estructura del universo, intentando desentrañar los enigmas de un mundo que, según muchos, escondía una sabiduría oculta. La necesidad de entender este universo, así como la posición y el papel del ser humano dentro del mismo, es el origen de numerosos procesos mentales para procesar y conceptualizar el cosmos. Dentro de esta jerarquía cósmica, el mundo animal ocupa una posición intermedia entre los seres humanos y los seres inanimados. Los animales son similares y, a su vez, diferentes al hombre, lo cual ha permitido imaginar a los animales como seres humanos y a los seres humanos como animales.

La importancia de los animales en la cultura humana puede apreciarse en el arte, la religión, la literatura, la filosofía y la política, desde las pinturas rupestres de la cueva de Lascaux, pasando por las fábulas de Esopo hasta el actual movimiento en favor de los derechos de los animales. Como diría C. Lévi-Strauss, los animales son *bonnes à penser*<sup>1</sup>, y han sido utilizados por los seres humanos como símbolos y metáforas para hablar sobre sí mismos, sobre sus vecinos y enemigos, y sobre su relación con la esfera trascendente y la divinidad. Asimismo, su valor emocional los convierte también en “buenos para sentir”, lo cual explicaría la efectividad que han tenido estos símbolos,

---

<sup>1</sup> LÉVI-STRAUSS 1964: 127-128.

metáforas, símiles, proverbios y narrativas con las que la humanidad ha convivido durante siglos<sup>2</sup>.

### **1.1.1. Los animales en la Antigüedad: una panorámica**

La interacción del ser humano con los animales durante Antigüedad grecorromana fue vital y muy variada. La economía antigua dependía enormemente de la vida animal. La ganadería constituía una de las bases de la economía mediterránea: los animales domésticos proporcionaban carne, leche y huevos como alimento, lana para los tejidos, así como un medio de transporte para personas y mercancías, y fuerza de tiro para las labores de del campo<sup>3</sup>. También la pesca y la piscicultura ocupaban un lugar importante en el entramado económico mediterráneo, dando lugar a las industrias de la salazón de pescado y al mercado de pescado fresco<sup>4</sup>. Además, la posesión de animales constituía un símbolo de riqueza y estatus, sobre todo en el caso de la posesión de determinados animales como los caballos<sup>5</sup> o, durante la época romana, animales exóticos a modo de mascotas<sup>6</sup>.

En el ámbito religioso, los animales constituían el principal medio de comunicación con la esfera divina. Por una parte, a través del sacrificio animal se pretendía agradecer a la divinidad, solicitarle favores, protección y ayuda, así como apaciguar su ira<sup>7</sup>. Por otra parte, la creencia en que la divinidad podía enviar mensajes a través de la naturaleza dio lugar a los diferentes sistemas de adivinación, que en su mayoría hacían uso de animales (el examen de las entrañas de un animal sacrificado, del vuelo, canto o forma de comer de las aves y de otros comportamientos animales)<sup>8</sup>. Partes de animales aparecen como ingredientes en las recetas mágico-médicas y en los textos mágicos<sup>9</sup>. En la religión grecorromana determinados animales acompañaban a las divinidades, a las que quedaban asociados, como, por ejemplo, el ciervo a Ártemis, el águila a Zeus o la pantera a Dionisio<sup>10</sup>. En la mitología existían híbridos de humano y animal, como los

---

<sup>2</sup> GILHUS 2006: 4; cf. PETTMAN 2018.

<sup>3</sup> Cf. KRON 2014a; KRON 2008; HOWE 2008; BENECKE 1994; RINKEWITZ 1984; PETERS 1998.

<sup>4</sup> Cf. KRON 2014b; KRON 2008.

<sup>5</sup> Cf. HOWE 2014: 140; WILLEKES 2016: 18, 107, 221; CLUTTON-BROCK 1992.

<sup>6</sup> GILHUS 2006: 30; MACKINNON 2014: 277-279.

<sup>7</sup> EKROTH 2014; BURKERT 1983; PRESCENDI 2007; RIVES 2011.

<sup>8</sup> Cf. STRUCK 2014; BOUCHÉ-LECLERCQ 1879-82; JOHNSTON 2008.

<sup>9</sup> GILHUS 2006: 20-21; cf. OGDEN 2014.

<sup>10</sup> GILHUS 2006: 105-107.

centauros o los sátiros; en ocasiones, los dioses podían adoptar forma animal, como Zeus cuando se aparece a Leda en forma de cisne o a Europa en forma de toro, y también podían castigar a los humanos transformándolos en animales<sup>11</sup>. En el caso particular de la religión egipcia, los animales participaban de la esencia de la divinidad; de hecho, muchos de los dioses egipcios fueron representados en forma híbrida, normalmente con cuerpo humano y cabeza animal, o en forma completamente animal. Esto dio lugar, sobre todo a partir de la época tardía, a un floreciente culto a los animales<sup>12</sup>.

En el ámbito del entretenimiento, los animales estaban presentes en la caza como deporte de las élites<sup>13</sup> y, sobre todo en época romana, en las carreras de caballos y carros<sup>14</sup>, en los espectáculos con exhibiciones de animales amaestrados y en combates entre animales, y entre animales y humanos (los *venatores* y *bestiarii*, personas altamente entrenadas para interactuar con los animales salvajes). También se ofrecía como espectáculo la *condemnatio ad bestias* de criminales, pues estos al amenazar a la comunidad habrían elegido actuar y ser tratados como animales<sup>15</sup>. Los espectáculos afirmaban el triunfo de la comunidad humana racional sobre una naturaleza animal impredecible y, por tanto, peligrosa<sup>16</sup>. Los animales exóticos no solo dieron origen a un lucrativo mercado en época romana<sup>17</sup>, sino que su presencia y exhibición en las ciudades ofrecía una prueba simbólica de la extensión del dominio romano<sup>18</sup>.

En el plano cultural, el arte antiguo está repleto de imágenes de animales, que son testimonio del importante lugar que estos ocupaban en la imaginación popular<sup>19</sup>. Estas representaciones pueden ir desde las puramente decorativas a las narrativas y las simbólicas o religiosas. En la literatura, los animales aparecían como protagonistas de las fábulas con el objetivo de dar lecciones morales<sup>20</sup>. En las comedias, los protagonistas a menudo adoptaban características animales; en las de Aristófanes había “coros animales”, en que los integrantes estaban ataviados con disfraces y, a veces, emitían sonidos; en ocasiones estos animales del coro podían participar como

---

<sup>11</sup> GILHUS 2006: 78-82; cf. THUMIGER 2014b; BYNUM 2001; FORBES IRVING 1990.

<sup>12</sup> VERNUS; YOYOTTE 2005; GERMOND 2001; TE VELDE 1980; IKRAM 2005.

<sup>13</sup> MACKINNON 2014; HUGHES 2007; ANDERSON 1985;

<sup>14</sup> BELL; WILLEKES 2014; FUTRELL 2006; HUMPHREY 1986; LONGRIGG 1972.

<sup>15</sup> SHELTON 2014: 466; JENNISON 1937; KYLE 1998.

<sup>16</sup> SHELTON 2014: 467.

<sup>17</sup> BERTRANDY 1987.

<sup>18</sup> SHELTON 2014: 466; FUTRELL 1997.

<sup>19</sup> HARDEN 2014; MORRIS 2007; TOYNBEE 1973;

<sup>20</sup> LEFKOWITZ 2014; HOLZBERG 2002; ADRADOS 1999.

personajes en sí mismos, como por ejemplo en la comedia *Los Pájaros*<sup>21</sup>. En la épica, los animales pueden ilustrar las características emocionales de los personajes, como cuando Aquiles en la *Ilíada* es asociado al león<sup>22</sup>; pueden servir como elemento dinámico en la trama, como instrumento o portadores de mensajes de los dioses, o bien aportar elementos de fantasía, como cuando los hombres de Ulises son convertidos en cerdos<sup>23</sup>. También en la tragedia la imaginería animal se utiliza frecuentemente para ilustrar emociones y estados mentales que comúnmente se asocian con los animales: la agresividad o la victimización<sup>24</sup>.

Los animales, su hábitat y su comportamiento fueron objeto de interés desde el punto de vista zoológico. Aproximadamente un cuarto de la producción escrita que se ha conservado de Aristóteles (384-322 a.C.) consiste en obras dedicadas al mundo animal, su variedad, características y comportamientos<sup>25</sup>: *Historia Animalium* (en nueve libros), *De Partibus Animalium* (en cuatro libros), *De Generatione Animalium* (en cinco libros) y *De Motu Animalium*. Aristóteles desarrolló en sus obras una taxonomía biológica, estableciendo unas bases de diferenciación entre plantas, animales y seres humanos<sup>26</sup>. La perspectiva más empírica de Aristóteles dejó paso a una tendencia a la compilación plasmada en las *Historias Naturales* de los siglos I y II de Plinio (23/24 - 79) y Eliano (ca. 170 - ca. 230) entre otros, dirigidas a un público más amplio. Estas contenían descripciones e informaciones sobre distintos animales (tanto reales como fantásticos) procedentes de todas las partes del imperio, que reflejan una mezcla de conocimiento real combinado con tradiciones y leyendas, en ocasiones bastante fantásticas<sup>27</sup>. Entre los diferentes animales que describe Plinio en su *Historia Natural*, menciona animales exóticos pero reales, como las jirafas (*camelopardalis*, literalmente “camello-leopardo”), pero también animales fantásticos como la esfinge y la mantícora de Etiopía, el unicornio de India o el basilisco de la Cirenaica<sup>28</sup>. La literatura sobre la naturaleza tenderá cada vez más a incorporar elementos fantásticos (*paradoxa* y *mirabilia*), dando lugar a la literatura paradoxográfica, un género que recogía maravillas y portentos de la naturaleza<sup>29</sup>. Este interés por los elementos fantásticos dará origen, con el paso del

---

<sup>21</sup> PÜTZ 2014; ROTHWELL 2007; SIFAKIS 1971.

<sup>22</sup> LONSDALE 1990; SCHNAPP-GOURBEILLON 1981.

<sup>23</sup> HAWTREE 2014.

<sup>24</sup> THUMIGER 2014a; THUMIGER 2008.

<sup>25</sup> NEWMYER 2014: 517; PREUS 1975,

<sup>26</sup> VEGETTI 1994.

<sup>27</sup> GILHUS 2006: 70.

<sup>28</sup> Plinio el Viejo 8.27, 8.30 y 8.33 [DEL BARRIO SANZ; GARCÍA ARRIBAS; MOURE CASA; HERNÁNDEZ MIGUEL; ARRIBAS FERNÁNDEZ 2003: 147-152]; cf. BEAGON 2007.

<sup>29</sup> BEAGON 2014; JACOB 1983; ROMM 1992.

tiempo, a los bestiarios medievales, que se aproximan al mundo animal desde una perspectiva esencialmente simbólico-alegórica, dejando de lado toda aproximación objetiva a la fauna real<sup>30</sup>.

### 1.1.2. El debate sobre el raciocinio animal en la Antigüedad

Según Esopo, legendario fundador del género literario de las fábulas, hubo un tiempo en que los animales podían hablar y estaban organizados en sociedades<sup>31</sup>, dos características consideradas como específicas de los seres humanos. Aunque los animales antropomorfizados que aparecen en las fábulas poco tienen que ver con los animales reales, lo cierto es que el hecho de atribuirles un intelecto característico de los humanos planteaba cuestiones sobre qué similitudes y diferencias existían entre animales y personas.

En este sentido los animales fueron tratados como objeto de reflexiones y debates filosóficos desde la Antigüedad. La reflexión sobre los animales empezaría en la antigua Grecia, ya en el siglo VIII a.C., con Hesíodo<sup>32</sup>, que en su obra *Trabajos y días* observa que lo que separa a los humanos del resto de animales es su habilidad de escoger entre el bien y el mal, pues Zeus instruyó a los humanos un sentido de la justicia, el cual fue negado a los animales y, en consecuencia, las diferentes especies se devoran entre ellas<sup>33</sup>, quedando así insinuada una distinción intelectual entre humanos y animales. Las fuentes antiguas atribuyen a Pitágoras de Samos (siglo VI a.C.) la creencia en la *metempsicosis* o transmigración de las almas, en virtud de la cual los seres humanos podían reencarnarse en animales y los animales en seres humanos; Porfirio (234 - ca. 305), en su obra *Sobre la abstinencia*, afirmaba que Pitágoras se abstenía de consumir carne porque consideraba que todos los animales estaban dotados de almas racionales capaces, que participaban de sensación y memoria<sup>34</sup>. En general, los filósofos presocráticos, en su búsqueda del principio fundamental de la creación, tendieron a enfatizar las semejanzas entre humanos y animales en naturaleza y sustancia. Así, Empédocles (ca. 492 - 432 BC) insistía en la unidad de toda la creación, formada a partir

---

<sup>30</sup> VOISENET 1994.

<sup>31</sup> LEFKOWITZ 2014; HOLZBERG 2002.

<sup>32</sup> SORABJI 1993: 7.

<sup>33</sup> Hesíodo, *Trabajos y días* 276-280 [PÉREZ JIMÉNEZ; MARTÍNEZ DIEZ 1978: 138].

<sup>34</sup> NEWMYER 2014: 509-510; DOMBROWSKI 1984.

de unos elementos constitutivos comunes y, por tanto, insistía en la necesidad de abstenerse del consumo de animales para no caer en el canibalismo<sup>35</sup>. Una excepción entre los presocráticos la encontramos, según Teofrasto (ca. 371/370 - 288/286 a.C.), en Alcmeón de Crotona (principios del siglo V a.C.), que aparentemente habría sido el primero en afirmar que mientras el ser humano *entiende*, el resto de las especies animales solo *percibe*<sup>36</sup>.

En el siglo V a.C. los sofistas desviaron la atención de sus discursos filosóficos de los fenómenos naturales a los asuntos antropológicos<sup>37</sup>. En sus enseñanzas, el mundo animal empezó a distanciarse de la humanidad, a menudo en términos de inferioridad por su carencia de cultura, tecnología y lenguaje articulado<sup>38</sup>. Jenofonte (ca. 430 - ca. 354 a.C.), uno de los seguidores de Sócrates (ca. 469 - 399 a.C.), declara que su mentor afirmaba la superioridad natural, tanto intelectual como física, de los seres humanos con respecto a las otras especies animales<sup>39</sup>; el propio Jenofonte afirma que el hombre es el único en reconocer la existencia de la divinidad<sup>40</sup>. Con el desarrollo de las escuelas filosóficas de los siglos IV y III a.C. la cuestión de la racionalidad pasó a un primer plano en los debates sobre el mundo animal. A medida que los filósofos consideraban el lenguaje articulado, la sensación y las emociones como productos de la razón, los animales fueron vistos cada vez más como seres, ya no diferentes, sino inferiores a los humanos<sup>41</sup>.

Los escritos de Platón (427-347 a.C.) no ofrecen una visión consistente sobre el mundo animal. En ocasiones, Platón atribuye un elemento racional al alma animal y expresa la posibilidad de que los humanos se reencarnen en animales tras su muerte, pero es difícil establecer su posición al respecto a causa de las contradicciones que hay entre sus obras<sup>42</sup>. Hay evidencias de que algunos seguidores de Platón en la Academia adoptaron posiciones más favorables sobre la racionalidad animal<sup>43</sup>. En cambio, las investigaciones zoológicas de su discípulo Aristóteles, fundador de la escuela peripatética, acentuarán la diferencia intelectual entre humanos y animales.

---

<sup>35</sup> NEWMYER 2014: 510-512; FRENZEL 2001.

<sup>36</sup> NEWMYER 2014: 510; SORABJI 1993: 9.

<sup>37</sup> GUTHRIE 1971: 4.

<sup>38</sup> DIERAUER 1977: 31-32; NEWMYER 2014: 513.

<sup>39</sup> Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates* 1, 4.11-14 [ZARAGOZA 1993: 49-50].

<sup>40</sup> Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates* 1, 4.13 [ZARAGOZA 1993: 49].

<sup>41</sup> NEWMYER 2014: 515; STEINER 2005: 53.

<sup>42</sup> SORABJI 1993: 9-10; DIERAUER 1977: 51; NEWMYER 2014: 516; FRERE 1998.

<sup>43</sup> NEWMYER 2014: 516; NEWMYER 2003: 121; DIERAUER 1977: 10.

La figura de Aristóteles representa un punto de inflexión en la concepción de los animales durante la Antigüedad, siendo el primer autor (el segundo, si consideramos como verídica la afirmación de Teofrasto sobre Alcmeón de Crotona) que negará a los animales la capacidad de raciocinio. En sus obras zoológicas Aristóteles atribuye a los animales unas capacidades intelectuales bastante desarrolladas, aunque son relegadas a meras “semejanzas” (*homoiotetes*) al raciocinio humano<sup>44</sup>; en cambio, en sus obras antropológicas parece creer que el intelecto animal difiere de forma absoluta del intelecto humano cuando afirma que “los demás animales viven principalmente guiados por la naturaleza (...); pero el hombre además es guiado por la razón; solo él posee razón”<sup>45</sup>. Es importante tener en cuenta, como subraya R. Sorabji, que las conclusiones de Aristóteles sobre la ausencia de racionalidad en los animales proceden estrictamente de sus investigaciones biológicas, pero nunca les dio una relevancia moral o ética<sup>46</sup>. Sin embargo, estas conclusiones ejercerían una gran influencia en el posterior debate sobre la racionalidad animal y fueron el punto de partida de los estoicos, que aplicaron a las conclusiones biológicas de Aristóteles una dimensión ética.

En general, el pensamiento post-aristotélico relegará a un segundo plano las semejanzas y puntos de unión entre humanos y animales<sup>47</sup>, mientras que las diferencias, sobre todo aquellas relacionadas con el intelecto, pasarán a un primer plano. En el debate sobre el raciocinio animal, unos defenderán las semejanzas entre humanos y animales mientras que otros defenderán que los animales, al carecer de intelecto, son “categóricamente” diferentes a los humanos. En el centro de este debate sobre el estatus de los animales subyace una voluntad de establecer la posición del ser humano dentro del esquema del mundo creado y en relación con el resto de las criaturas.

Durante los primeros siglos de la era cristiana hubo un especial interés por establecer las fronteras entre el ser humano y los animales, así como la relación de ambos con la

---

<sup>44</sup> Aristóteles, *Investigación sobre los Animales* 8, 588a18-24 [GARCÍA GUAL; PALLÍ BONET 1992: 411]; SORABJI 1993: 13-14; NEWMYER 1914: 517-518.

<sup>45</sup> Aristóteles, *Política* 7, 1332a-b [GARCÍA VALDÉS 1988: 435]; FORTENBAUGH 1971.

<sup>46</sup> SORABJI 1993: 2.

<sup>47</sup> Con la excepción, si creemos las palabras de Porfirio, de Teofrasto, el sucesor de Aristóteles al frente de la escuela peripatética, del que se dice que consideraba a los hombres emparentados con los animales “porque los orígenes de sus cuerpos son los mismos”, refiriéndose “a la piel, a las carnes y a esa especie de humores connatural a los animales” y a la naturaleza del alma. Porfirio, *Sobre la abstinencia* 3, 35.3 [PERIAGO LORENTE 1984: 177]



divinidad<sup>48</sup>. Este interés derivó en un intenso debate entre escuelas filosóficas<sup>49</sup>. Este debate fue iniciado por la escuela filosófica de los estoicos, cuyo sistema ético partía de la premisa de la inexistencia de parentesco entre especies: mientras que los humanos se vinculan a los dioses por ser poseedores de *logos* (*zoon logikon*, “seres vivos racionales”), los animales carecen de pensamiento o “razón interna” (*logos endiathetos*), con la consiguiente carencia de lenguaje o “razón expresada” (*logos prophorikos*) y de emociones; son denominados *ta aloga*, “los irracionales”. Cuando el ser humano tiene un impulso, la razón intercede para guiar al humano, permitiéndole escoger entre aceptarlo o rechazarlo; los animales también sienten impulsos naturales, pero carecen de una razón que los guíe y, por tanto, sus acciones no pueden ser valoradas moralmente, ya que siempre actúan según su naturaleza (*kata physin*). En cambio, los humanos, si escogen ignorar la razón, viven de forma contraria a su naturaleza (*para physin*)<sup>50</sup>. Así pues, dado que los animales carecen de la noción de justicia, los seres humanos no están obligados a mantener una relación de equidad con los animales<sup>51</sup>. Además, según los estoicos, los animales fueron creados por la providencia al servicio de los hombres. La conclusión moral es que el ser humano tiene el derecho de utilizar a los animales para beneficio propio<sup>52</sup>. De la misma forma los epicúreos, según Porfirio, mantenían que los animales, como seres irracionales, no podían ser partícipes de los pactos legales de respeto mutuo; por ello los humanos quedaban justificados para matarlos con el fin de garantizar su seguridad<sup>53</sup>.

Frente a las posturas estoica y epicúrea que denigraban el estatus de los animales reaccionaron algunos pensadores medioplatónicos y cínicos que, basándose en tradiciones platónicas y pitagóricas, defendían el raciocinio animal y la unidad de toda la creación, resucitando el antiguo principio presocrático. Entre los defensores del raciocinio animal, destacan las figuras de Plutarco de Queronea (ca. 45 - 125), Celso (siglo II, ca.180, cuya obra solo conocemos a través de las citas de Orígenes en el siglo III) y Porfirio de Tiro (ca.234 - principios del siglo IV)<sup>54</sup>.

---

<sup>48</sup> GILHUS 2006: 36

<sup>49</sup> GILHUS 2006: 42.

<sup>50</sup> NEWMYER 2014: 521-523.

<sup>51</sup> NEWMYER 1999: 99-110; NEWMYER 2008: 73-75.

<sup>52</sup> GILHUS 2006: 39-40.

<sup>53</sup> Porfirio, *Sobre la abstinencia* 1, 12.6-7 [PERIAGO LORENTE 1984: 46]; NEWMYER 2014: 525.

<sup>54</sup> GILHUS 2006: 41.

Plutarco trata la naturaleza animal en tres tratados incluidos en su colección de tratados éticos conocidos como *Moralia: Sobre la inteligencia de los animales*, *Los animales son racionales* y *Sobre comer carne*. En *Sobre la inteligencia de los animales*, una mezcla de historia natural e historias extraordinarias, compara las excelencias intelectuales de los animales acuáticos y los animales terrestres y defiende el raciocinio animal en contra de las posiciones estoicas: “si los animales tienen una actividad mental más torpe y discurren peor, no digamos tampoco que no discurren ni tienen actividad mental en absoluto, ni que carecen de racionalidad, sino que poseen una razón débil y turbia, como un ojo con una visión escasa y perturbada”<sup>55</sup>. También exhibe la excelencia de los animales en sus habilidades: “Y quizás resulte ridículo nuestro afán por exaltar la capacidad de aprendizaje de los animales, cuando Demócrito demuestra que los hombres hemos sido discípulos suyos en cuestiones de la máxima importancia: de la araña en el arte de hilar y remendar, de la golondrina en la construcción de viviendas y de los melodiosos cisnes y ruiseñores en el canto imitativo”<sup>56</sup>. La conclusión de Plutarco es que la racionalidad en el mundo animal es una cuestión de grado y no de completa negación. En su *Sobre comer carne*, tratado a favor de la abstención de consumir carne, Plutarco trata de demostrar que los animales, como criaturas afines a los humanos en su posesión de cierto grado de racionalidad, tienen derecho a un trato justo. Plutarco afirma que en el momento de la matanza los animales suplican a sus verdugos por medio de gritos, que los humanos malinterpretan como gritos sin sentido<sup>57</sup>. En su obra *Los animales son racionales*, popularmente conocida por el nombre de su protagonista, *Grilo*, Plutarco crea una historia basándose en el episodio del canto X de la Odisea de Homero, en que Circe transforma a los hombres de Ulises en cerdos. Cuando Ulises pide a Circe liberar a sus hombres, ella responde que primero les pregunte si quieren volver a tener forma humana y, si no quieren, que trate de convencerlos. Circe devuelve a uno de ellos a la forma humana pero no quiere revelar a Ulises su identidad anterior: “Llámalo Grilo (i.e. cerdo), si quieres”<sup>58</sup>. En ese momento empieza un acalorado debate entre Ulises y Grilo, a fin de dilucidar qué naturaleza es superior, la humana o la animal. Grilo no quiere volver a tener el estilo de vida corrupto y ambicioso de los humanos; prefiere seguir siendo un cerdo, mostrando en sus argumentaciones el ideal cínico de la

---

<sup>55</sup> Plutarco, *Sobre la inteligencia de los animales* 963b, [RAMÓN PALERM; BERGUA CAVERO 2002: 274]; GILHUS 2006: 45.

<sup>56</sup> Plutarco, *Sobre la inteligencia de los animales* 974a [RAMÓN PALERM; BERGUA CAVERO 2002: 302-303]; OSBORNE 2007: 34.

<sup>57</sup> Plutarco, *Sobre comer carne* 994e [RAMÓN PALERM; BERGUA CAVERO 2002: 383]; NEWMYER 2014: 529.

<sup>58</sup> Plutarco, *Los animales son racionales* 986b [RAMÓN PALERM; BERGUA CAVERO 2002: 302-303].

vida animal *kata physin*, “según la naturaleza”, frente a la vida humana *kata nomon*, “según la ley”<sup>59</sup>.

La obra de Porfirio *Sobre la abstinencia* contiene el tratado más completo sobre el vegetarianismo filosófico que ha sobrevivido de la Antigüedad. Este tratado, que consta de cuatro libros, no solo es un meticuloso ataque a la matanza de animales, defendiendo un estilo de vida vegetariano y una refutación a la posición estoica sobre la irracionalidad de los animales, sino también un recorrido sobre la literatura filosófica y antropológica existente hasta el momento relativa a la cuestión animal<sup>60</sup>. Los argumentos de Porfirio basados en el parentesco y la justicia entre humanos y animales son similares a los de Plutarco, a los que añade la preocupación neoplatónica por mantener la pureza espiritual, pues ciertos tipos de alimentos promueven las pasiones e impiden el ascenso espiritual que requiere el filósofo<sup>61</sup>.

Tras la implantación del cristianismo en el Imperio Romano, los autores cristianos se incorporaron al debate sobre el raciocinio animal. La visión estoica de la existencia de un vínculo entre el ser humano y la divinidad y de la creación de los animales para beneficio del ser humano encajaba a la perfección dentro la religión judía y cristiana. De hecho, en el relato bíblico de la creación de tradición sacerdotal (Génesis 1:1-2:4), el ser humano es creado, en exclusiva, a imagen y semejanza de Dios y se le concede el dominio sobre los peces del mar, los pájaros del cielo y sobre toda criatura viviente que se mueva sobre la tierra; en cambio, en el relato de tradición “yahvista” (Génesis 2:4-3:24), nada se dice sobre el dominio humano sobre los animales, pero Adán tiene el encargo de asignarles los nombres y de realizar sacrificios animales para Dios<sup>62</sup>. En el siglo I, el judío Filón de Alejandría (ca. 20 a.C. - 50) en su obra *Sobre los animales* (conservada solo en su versión armenia) expresó su opinión a través de un diálogo con su sobrino Alejandro, en el cual este realiza una larga exposición, utilizando los argumentos tradicionales, a favor del raciocinio animal, mientras que Filón se decanta totalmente hacia posiciones estoicas: “Dejemos ahora de criticar la naturaleza y cometer sacrilegio. Elevar a los animales al nivel de la especie humana y otorgar igualdad a los desiguales es el colmo de la injusticia. Atribuir un serio autocontrol a criaturas

---

<sup>59</sup> GILHUS 2006: 51; BRECHET 2005,

<sup>60</sup> SORABJI 1993: 2; PREUS 1983.

<sup>61</sup> NEWMYER 2014: 530.

<sup>62</sup> STONE 2018: 36-37.

indiferentes y casi invisibles es insultar a aquellos a los que la naturaleza ha dotado de la mejor parte”<sup>63</sup>.

Uno de los filósofos más importantes de inicios del cristianismo fue el alejandrino Orígenes. En su tratado de ocho libros conocido como *Contra Celso*, escrito hacia el año 248 en Cesarea, Orígenes (ca. 185 - ca. 154) refuta punto por punto los argumentos del filósofo platónico Celso contra los cristianos expuestos en su tratado *Discurso Verdadero*, escrito sobre el año 178 y que no se ha conservado<sup>64</sup>. Al final de su libro IV, Orígenes trata el tema del estatus de los animales<sup>65</sup>. Al parecer Celso ridiculizaba la ingenua creencia cristiana de que “el pueblo de Dios” es el centro de la creación y que el mundo fue hecho para ellos, afirmando, en cambio, que el mundo fue creado tanto para los humanos como para los animales. Orígenes discrepa y reafirma que Dios creó todas las cosas para servir a los seres racionales (incluso a los animales salvajes, con el objetivo de que el ser humano ejercite su valentía<sup>66</sup>) y que el hecho de que los animales se beneficien también de la creación es un simple resultado secundario<sup>67</sup>. Orígenes critica especialmente la opinión de Celso de que los animales irracionales no solo son más sabios que los hombres sino incluso más amados por Dios<sup>68</sup>.

Los autores cristianos también expresaron su propia visión sobre la creación del mundo en los llamados *Hexaemera* (comentarios sobre los seis días de la creación del libro del Génesis), entre los que destacan los teólogos del siglo IV Basilio de Cesarea (ca. 330 - ca. 377/379), Ambrosio de Milán (ca. 339 - 397) y Juan Crisóstomo (ca. 350 - 407). En estos tratados se insistía en el dominio que desde un principio Adán tuvo sobre los animales, ejemplificado en la asignación de nombres a estos últimos, y que este dominio se debía a su creación a imagen y semejanza de Dios: solo los humanos estarían dotados de razón, *logos*, situándose en una posición jerárquica superior a los animales irracionales. Sin embargo, aunque los autores cristianos indicaban su adhesión al paradigma de dominancia y superioridad humana, a menudo los textos cristianos antiguos reflexionan sobre y a través de los animales, debilitando la solidez de ese paradigma<sup>69</sup>. Como escribiría San Ambrosio de Milán: “no podemos conocernos

---

<sup>63</sup> Filón de Alejandría, *Sobre los animales* 100 [TERIAN 1981: 108].

<sup>64</sup> FRENZ 1991: 478b.

<sup>65</sup> Orígenes, *Contra Celso* 4, 74-99 [CHADWICK 1953: 242-263].

<sup>66</sup> Orígenes, *Contra Celso* 4, 78 [CHADWICK 1953: 246].

<sup>67</sup> Orígenes, *Contra Celso* 4, 74 [CHADWICK 1953: 243].

<sup>68</sup> Orígenes, *Contra Celso* 4, 97 [CHADWICK 1953: 260].

<sup>69</sup> Cf. COX MILLER 2018.

plenamente sin antes conocer la naturaleza de todos los seres animados<sup>70</sup>. Aun así, la visión estoica sobre los animales, con su énfasis en su irracionalidad, fue afianzándose y acabó impregnando por completo el pensamiento de Occidente<sup>71</sup>. Solo a partir de la segunda mitad del siglo XX, con el auge de los movimientos a favor del bienestar y los derechos de los animales, empezarán a atisbarse intentos de revertir el paradigma estoico-cristiano de alienación humano-animal<sup>72</sup>.

### 1.1.3. La “cuestión animal” en los estudios culturales y bíblicos

En las últimas décadas, el mundo animal ha adquirido un mayor protagonismo en campos como la ética, con la emergencia en los años 70 del movimiento a favor de los derechos de los animales y el consiguiente desarrollo de leyes de derecho animal; la ciencia, con estudios sobre ecología de campo y etología cognitiva (que han puesto de manifiesto la rica vida mental y emocional de muchos animales, así como la complejidad de sus formas de comunicación e interacción); hasta llegar al surgimiento de los llamados *Animal Studies*, como una nueva rama de los estudios culturales. Según C. Wolfe<sup>73</sup>, destacada teórica en el campo de los *Animal Studies*, este giro hacia el mundo animal se inserta dentro de un “impulso democrático más amplio hacia la inclusividad de todo género, raza, orientación sexual y, en este caso, especie”. Durante los años 90, obras como las de D. Haraway, *Primate Visions*<sup>74</sup>, y J. Derrida, *L’Animal que donc je suis*<sup>75</sup>, marcarían el inicio de los *Animal Studies* y desde entonces estos nuevos estudios han ido gradualmente adquiriendo un espacio teórico y crítico propio<sup>76</sup>. M. DeMello define los *Animal Studies* o *Human-Animal Studies* como un campo interdisciplinar que explora los espacios que los animales han ocupado en el mundo social y cultural humano y sus interacciones con los seres humanos<sup>77</sup>.

En el campo de la historia, estos nuevos estudios emergen de una tradición que explora las múltiples formas en que los humanos construyen y “se construyen” a partir de los

---

<sup>70</sup> Ambrosio, *Hexamerón* 6, 2.3 [BANTERLE 1996<sup>2</sup>: 345].

<sup>71</sup> SORAJBI 1993: 2.

<sup>72</sup> NEWMYER 2014: 531-532.

<sup>73</sup> WOLFE 2009: 568.

<sup>74</sup> HARAWAY 2003.

<sup>75</sup> DERRIDA 2006.

<sup>76</sup> WOLFE 2009: 565-570.

<sup>77</sup> DEMELLO 2012: 4-5.

animales con el objetivo de entender cómo los animales y su interacción con el ser humano han contribuido históricamente a modelar y concebir el mundo. Así pues, este nuevo enfoque considera que los animales han jugado un papel significativo en la construcción cultural y, por lo tanto, son tan parte de la cultura humana como los propios humanos<sup>78</sup>. En el campo de la literatura, como señala S. McHugh<sup>79</sup>, la lectura de los animales difícilmente puede escapar a la tradicional consideración de los animales literarios como representaciones metafóricas y figuras para expresar significado. Pero, como señala C. Kenyon-Jones<sup>80</sup>, las metáforas animales no solo nos aportan información sobre su autor, sino que desempeñan otro tipo de labor cultural: el de modelar las formas de pensamiento fuera del ámbito literario, como en la educación, la política y la ciencia.

Uno de los objetivos principales de los *Animal Studies* es cuestionar el esquema antropocéntrico de las disciplinas de estudio y reinterpretar las visiones tradicionales sobre la dicotomía humano-animal que, sobre todo en el pensamiento occidental, han estado dominadas por un profundo antropocentrismo. Tradicionalmente se ha asumido que, dado que los animales son “absolutamente diferentes” a nosotros, se confirma nuestro derecho a dominarlos; y, sin embargo, en ocasiones nuestras tradiciones han difuminado las líneas entre animales y humanos, como expone J. Derrida en el conjunto de textos publicados póstumamente en el libro *L'Animal que donc je suis*, quebrantando, desestabilizando o pluralizando esta dicotomía humano-animal<sup>81</sup>.

M. Lundblad<sup>82</sup> vincula los *Animal Studies* a una explícita reivindicación en defensa de los animales, algo que para él corre el riesgo de caer en prescripciones ahistóricas y universalistas sobre cómo tratar o interactuar con los animales. Por ello, junto a los *Animal Studies*, propone abrir un nuevo espacio, al que denomina *Animality Studies*, para describir un tipo de estudios que no priorizan de forma explícita esta reivindicación, pero sí comparten el interés por estudiar la forma de pensar sobre animales “reales”, en relación con los estudios culturales, y por poner de manifiesto la importancia e influencia del mundo animal y de su relación con el ser humano en la conformación de la cultura humana. Según Lundblad, todavía hay mucho por hacer en el campo de los *Animality*

---

<sup>78</sup> FUDGE 2006.

<sup>79</sup> MCHUGH 2006.

<sup>80</sup> KENYON-JONES 2001; MCHUGH 2006.

<sup>81</sup> DERRIDA 2006.

<sup>82</sup> LUNDBLAD 2009: 497.

*Studies*, en particular en el estudio sobre cómo ha cambiado la construcción mental del mundo animal en relación con el ser humano y cómo los discursos sobre “lo humano” y “lo animal” se han plasmado en diferentes categorías identitarias dentro del propio ser humano<sup>83</sup>.

Esta sensibilidad e interés por el mundo animal ha entrado también en el ámbito de los estudios bíblicos; ejemplo de ello sería la obra de K. Stone, *Reading the Hebrew Bible with Animal Studies*, donde muestra que la Biblia describe unas relaciones complicadas, a veces contradictorias, entre humanos, animales y Dios. La literatura bíblica usa simbólicamente el lenguaje pastoral para referirse a la relación de los israelitas con sus líderes políticos y con Dios. Según Stone, el desarrollo de este lenguaje procede de la familiaridad de los israelitas con lo que se ha denominado *companion species*<sup>84</sup>, que llevó a los autores bíblicos a representar a los propios israelitas como el rebaño de ovejas y cabras liderados por un pastor divino o político. Igualmente, Stone considera la importancia de lo que llama *neighbor species*, animales no tan cercanos a los israelitas pero que también les proporcionaron otro tipo de simbolismo, como el del depredador. Así pues, la presencia de estos animales moldeó la literatura bíblica y la de las religiones que hicieron uso de ella, como es el caso de la literatura cristiana de Egipto, cuyo uso de la simbología animal es el objeto de estudio de esta tesis.

Asimismo, y en directa vinculación con los *Animal Studies*, han surgido también diferentes estudios dentro de la hermenéutica bíblica, agrupados comúnmente bajo el nombre de *Ecological Hermeneutics* y que buscan en la Biblia argumentos a favor de una sensibilización hacia la naturaleza y los animales y en contra de este antropocentrismo que ha llevado a una sobreexplotación del medio ambiente, responsable de la actual crisis ecológica y medioambiental<sup>85</sup>. Este tipo de estudios ha resaltado la preocupación por el bienestar animal que muestran algunos pasajes bíblicos, por ejemplo, la obligación de devolver un buey o asno extraviado, de liberar al asno caído bajo su carga, o de aplicar el día de descanso semanal también a los animales<sup>86</sup>, así como el relato en que el ángel de Dios le recrimina a Balaam: “¿Por qué

---

<sup>83</sup> LUNDBLAD 2009: 498.

<sup>84</sup> Término acuñado en HARAWAY 2003. El concepto de *companion species* hace referencia a especies diferentes que, a lo largo del tiempo han compartido una historia, una estrecha proximidad y unos objetivos, se han desarrollado juntas y han ejercido un mutuo impacto en su desarrollo, de manera que la identidad de una no sería la misma sin la influencia de la otra.

<sup>85</sup> HABEL 2008.

<sup>86</sup> Éxodo 23:4-5,12.

has golpeado a tu asna?”<sup>87</sup>. Otros autores han destacado pasajes como los de Salmos 104 y Job 38-41, donde el dominio humano sobre la naturaleza está completamente ausente y, en cambio, se afirma la relación directa de los animales con el Creador, que provee, se preocupa por ellos y se compadece de ellos; y, a su vez, los animales son utilizados en numerosas ocasiones por Dios para cumplir sus propósitos, como por ejemplo en el caso de las plagas del Éxodo. En Salmos 36 se afirma que Dios salva tanto a humanos como a animales y en Isaías 43, que los animales veneran a Dios<sup>88</sup>.

La presente tesis doctoral se enmarca en estas corrientes de estudios interesadas por la “cuestión animal”. Su perspectiva histórico-literaria la inserta sobre todo dentro lo que M. Lundblad denomina como *Animality Studies*, que se centra en el estudio del papel de los animales en la historia cultural humana. Los textos cristianos de Egipto están salpicados de numerosas referencias a animales, muchas de ellas procedentes de la simbología animal bíblica, utilizadas metafóricamente para expresar nociones antropológicas, teológicas y demonológicas.

#### **1.1.4. La “cuestión animal” en los estudios coptos**

En el campo de los estudios coptos no se ha prestado demasiada atención a los animales. Cuando se hace referencia a ellos, es normalmente de manera incidental, debido a su presencia en el objeto de estudio principal, ya sea un texto o una obra de arte. En terreno artístico, por ejemplo, tales referencias se dan en las publicaciones generales sobre arte copto, en aquellas piezas con iconografía animal (alguna de las cuales es bastante recurrente, como la del cazador, san Menas entre los camellos, santa Tecla *ad bestias*<sup>89</sup> o el águila en las estelas funerarias), en publicaciones sobre yacimientos donde se conserva decoración mural con motivos animales (como por ejemplo en Bawit, Kellia o El Bagawat) o en publicaciones centradas en una determinada

---

<sup>87</sup> Números 22:32.

<sup>88</sup> STONE 2018: 91-181.

<sup>89</sup> Cf. DAVIS 2001: 195-200, para un catálogo de las *ampullae* publicadas con iconografía de santa Tecla.



iconografía animal<sup>90</sup> o en la decoración animal de determinados manuscritos<sup>91</sup>. En el terreno de la exégesis textual, el análisis del papel de los animales es incluso más limitado; aparte de posibles referencias en las publicaciones o traducciones de aquellos textos donde aparecen animales, podemos destacar estudios como el de D. Brakke<sup>92</sup>, que incluye consideraciones sobre demonios que toman forma animal, con especial énfasis en la serpiente en los escritos de Shenute; el estudio de A. Shisha-Halevy sobre los recursos retóricos en los textos de Shenute, que incluyen el uso de imaginería procedente del mundo animal<sup>93</sup>; o los aportes de K. Dosoo sobre el uso figurativo y textual de animales en los textos mágicos coptos<sup>94</sup>.

Así pues, no existe un tratamiento sistemático de la influencia que el mundo animal ha ejercido sobre la cultura copta. Mi intención es que esta tesis doctoral contribuya a abrir una nueva perspectiva “animalista” dentro de los estudios coptos en general, al destacar las abundantes imágenes procedentes del mundo animal que encontramos en la producción literaria de los cristianos de Egipto. Es importante señalar que el mundo animal representado en la cultura copta no es un reflejo del mundo animal “real”, sino que este nos llega mediado por los objetivos (retóricos, simbólicos o artísticos) y perspectivas de sus autores. Sin embargo, sí puede considerarse, como sugiere I.S. Gilhus<sup>95</sup>, que en estos textos quedaron reflejadas las concepciones populares sobre el mundo animal, en general, o sobre determinados animales, en particular. Todo este imaginario animal conforma todo un “bestiario”, en el que los animales son portadores de significados y valores específicos de la cultura copta.

### **1.1.5. La particular relación de Egipto con los animales**

---

<sup>90</sup> Cf. por ejemplo, MAHMOUD MOHAMED 1999: 262-272, que trata sobre diferentes motivos iconográficos en la cerámica, entre los que destaca los motivos animales: el pez, el caballo, la rana, el león y la paloma. ORTALI 2012: 373-383 y SPANEDDA 2012: 511-532, sobre la iconografía de diferentes aves en tejidos; BRUNE 2004: 1185-1203, sobre la representación y significado del pavo real en el arte copto; o LEBET-MINAKOWSKA 2004: 1359-1363, sobre la representación y significado del centauro (híbrido humano-animal) en los textiles coptos.

<sup>91</sup> Cf. FLEURIER 2007: 187-198, sobre la extraordinaria decoración con escenas animales de un manuscrito procedente del Monasterio Blanco (FR-BN Copte 129<sup>11</sup> fols. 112-127); DOWNER 2004: 1205-1219, sobre la representación de un unicornio en un manuscrito copto de la Biblioteca Pierpont Morgan (M581).

<sup>92</sup> BRAKKE 2006.

<sup>93</sup> SHISHA-HALEVY 2011: 451-498.

<sup>94</sup> DOSOO 2016; DOSOO 2018: 11-56.

<sup>95</sup> GILHUS 2006: 7.

El sociólogo A. Franklin ha señalado que no existe una relación primordial, profunda y objetiva en la percepción de los animales que sea común a todos los seres humanos. Cada cultura observa y concibe a los animales de una forma específica, moldeada en función de una gran variedad de factores y preocupaciones sociales, que Franklin denomina como *zoological gaze*<sup>96</sup>. Así pues, cada cultura tiene su propio “bestiario” conceptual, en el que los animales son portadores de unos significados y valores específicos.

Egipto tiene una rica y diversa fauna con la que los egipcios han vivido en estrecho contacto, dando origen al “bestiario” conceptual egipcio<sup>97</sup>. Numerosas tumbas nos muestran pruebas de esta fructífera convivencia, con escenas donde los animales son representados de forma más o menos naturalista, trabajando junto a los humanos en las labores del campo o en su hábitat natural, en escenas de caza y pesca. Sin embargo, también debían convivir con otro tipo de animales menos beneficiosos, como las molestas infestaciones de insectos<sup>98</sup> o una fauna potencialmente peligrosa, e incluso mortal: lo que denominaríamos, en términos mencionados anteriormente, las *neighbour species*, que influyeron en la conformación de la cosmovisión egipcia. Muchos de estos animales, que habitaban en el desierto, fueron asociados al dios egipcio del desierto y del caos, Seth<sup>99</sup>. El temor ante serpientes y escorpiones se manifiesta en los mitos y en los textos mágicos. Especialmente significativas son las llamadas estelas *cippi*, donde el dios Horus niño está normalmente representado de pie sobre dos cocodrilos y agarrando en sus manos peligrosos animales del desierto, como serpientes, escorpiones, leones y antílopes. Se creía que el agua derramada sobre estas estelas tenía la capacidad de curar afecciones causadas por el veneno de serpiente o escorpión<sup>100</sup>.

La escritura jeroglífica, considerada sagrada (*mdw ntr*, palabras del dios), contenía una gran cantidad de signos procedentes de la fauna egipcia. Sin duda, la mayor particularidad de Egipto con respecto a sus vecinos fue la importancia que los animales y su simbolismo adquirieron en el plano religioso. Numerosos dioses egipcios estaban

---

<sup>96</sup> FRANKLIN 1999: 62-83.

<sup>97</sup> VERNUS; YOYOTTE 2005.

<sup>98</sup> Evidencias procedentes del yacimiento bizantino de Kom el-Nana en Amarna sugiere que las comunidades sufrieron diferentes infestaciones de insectos relacionadas con la comida y el almacenamiento, a pesar de la aridez de la zona. Cf. PANAGIOTAKOPULU 2001: 1244.

<sup>99</sup> TE VELDE 1967.

<sup>100</sup> RITNER 1989.

asociados a determinado animal, considerado como el receptáculo de su poder, y podían aparecer representados de forma híbrida e incluso completamente teriomorfa<sup>101</sup>. Durante el primer milenio a.C. adquirió especial importancia el llamado “culto a los animales”, que se convirtió para los egipcios en una especie de símbolo nacional<sup>102</sup>. Este culto podía manifestarse de dos formas distintas. Por una parte, se manifestaba en la veneración como a un dios de un único ejemplar escogido dentro de una especie animal, como es el caso del culto a los toros Apis de Menfis, Buchis en Armant y el-Tod y Mnevis en Heliópolis, considerados como la encarnación de los dioses Ptah, Montu y Re respectivamente; a su muerte, estos animales eran embalsamados y enterrados con grandes ceremonias en las catacumbas destinadas a tal efecto<sup>103</sup>. Por otra parte podía manifestarse también a través del culto a toda una especie, aunque estos animales no eran considerados sagrados en sí mismos, sino que tenían un vínculo especial con la divinidad a la que estaban asociados; sus ejemplares eran criados en establecimientos anexos a los templos para su posterior sacrificio, momificación y venta a los peregrinos, que depositaban las momias como ofrenda votiva para dicha divinidad; ejemplos de este tipo de animales serían los gatos, sagrados para la diosa Bastet, o los ibis y babuinos, sagrados para el dios Thot<sup>104</sup>. Esta particularidad egipcia fue vista con extrañeza por parte de los autores grecorromanos de la época<sup>105</sup>. Heródoto, por ejemplo, toca el tema del culto animal egipcio en varias ocasiones, aunque evita emitir un juicio de valor al respecto: “si yo explicara el motivo por el que se les conceptúa con carácter sagrado, acabaría hablando de cuestiones divinas, temas que yo expresamente evito tener que sacar a colación”<sup>106</sup>. En cambio, Diodoro Sículo muestra su asombro ante el hecho de que los egipcios “no sólo no declinan o se avergüenzan” de practicar el culto a los animales, “sino que, por el contrario, se enorgullecen y recorren las ciudades y el campo con insignias particulares como ocupados en los más grandes honores de los dioses”<sup>107</sup>. Plutarco rechaza el culto animal como tal<sup>108</sup>, aunque trata de comprenderlo de una forma simbólico-alegórica para poder aceptarlo<sup>109</sup>.

---

<sup>101</sup> VERNUS; YOYOTTE 2005: 29-30.

<sup>102</sup> SMELIK; HEMELRIJK 2016: 1863-1864.

<sup>103</sup> DODSON 2005: 72.

<sup>104</sup> IKRAM 2018.

<sup>105</sup> SMELIK; HEMELRIJK 2016: 1869-1981.

<sup>106</sup> Heródoto 2.65.2 [SCHRAEDER 1977: 354].

<sup>107</sup> Diodoro de Sicilia 1.83.4 [PARREU ALASÁ 2001: 151].

<sup>108</sup> Plutarco, *Isis y Osiris* 71 [PORDOMINGO PARDO; FERNÁNDEZ DELGADO 1995: 79]: “Pero la mayoría de los egipcios, al venerar a los propios animales y tratarlos como dioses, no solo han entrelazado los ritos sagrados de irrisión y burla (este es el menor mal de su estulticia), sino que se origina una funesta creencia que hunde a los débiles e inocentes en la pura superstición y a los más cínicos y audaces los hace caer en razonamientos ateos y salvajes. Por esta razón no es inapropiado examinar también lo que hay de plausible en estos temas”.

<sup>109</sup> HANI 1976: 382.

Con la llegada y difusión del cristianismo en Egipto, los egipcios cristianos incorporarían a su acervo cultural una gran variedad de imágenes animales procedentes de las Escrituras. Con el tiempo, la implantación del cristianismo, con su concepción monoteísta de la divinidad, acabará suponiendo el fin de la religión tradicional egipcia. Sin embargo, durante bastante tiempo los cristianos de Egipto convivieron con las formas de religión tradicionales, incluyendo su particularidad más notoria, el culto a los animales. Ante este culto, los autores cristianos reaccionaron con dureza, considerándolo como el ejemplo más despreciable de la religión pagana y resultado de la degeneración humana<sup>110</sup> y ello influyó sin duda de forma negativa en la percepción que los escritores cristianos tuvieron sobre los animales.

## **1.2. Objetivos, principios teóricos y metodología**

El objetivo de la presente tesis doctoral es estudiar la influencia que el mundo animal ha ejercido sobre la forma de pensar y concebir el mundo de los cristianos coptos. Para ello se ha realizado un exhaustivo vaciado de textos literarios en lengua copta, seleccionando aquellos pasajes que contienen referencias simbólicas al mundo animal. Este estudio no pretende ser una “historia” de la fauna egipcia, por lo que no se han tenido en cuenta aquellas referencias a animales cuando estos son considerados como bienes poseídos, alimento o medio de transporte.

Es evidente que la concepción del mundo animal en el Egipto cristiano estará directamente influenciada por la tradición judeocristiana y por su libro sagrado, la Biblia. Sin embargo, dado que los animales son portadores de unos significados y valores culturalmente específicos<sup>111</sup>, su estudio a partir de los textos coptos puede mostrar particularidades propias de la cultura cristiana en Egipto.

Este estudio sobre la influencia del mundo animal en la cultura copta tendrá dos partes:

---

<sup>110</sup> SMELIK; HEMELRIJK 2016: 1981-1995; ZIMMERMANN 1912.

<sup>111</sup> FRANKLIN 1999: 62-83.

1. La conceptualización copta del mundo animal, a partir de: a) el estudio de la posición que los animales ocupaban dentro de la cosmovisión cultural copta; b) la realización de una clasificación interna del mundo animal, de sus componentes y de su esfera conceptual asociada.
2. El uso metafórico del mundo animal como instrumento cognitivo para conceptualizar nociones antropológicas, teológicas y demonológicas más abstractas.

### **1.2.1. Principios teóricos: lingüística cognitiva y teoría de la metáfora**

#### **1.2.1.1. Lingüística cognitiva: el lenguaje como instrumento cognitivo**

En el presente estudio, la conceptualización del mundo animal dentro de la cultura copta a partir de sus textos y de la terminología animal reflejada en ellos se basa en principios teóricos procedentes de la lingüística cognitiva. La lingüística cognitiva es un enfoque interdisciplinar de estudio de la lengua surgido en la segunda mitad del siglo XX y que considera el lenguaje como un instrumento epistemológico del ser humano, que le permite organizar, procesar y transmitir información y conocimiento. Según esta disciplina, el lenguaje no refleja de forma objetiva el mundo exterior, sino que está influido por las necesidades, intereses y experiencias de individuos y culturas<sup>112</sup>. Así pues, la lingüística cognitiva parte de la premisa *humboldtiana* de la existencia de una relación entre pensamiento, lengua y cultura<sup>113</sup>.

Asimismo, se utilizan conceptos procedentes de algunas ramas de la antropología cognitiva, como la *Folk Biology* y la etnosemántica. La *Folk Biology* estudia la conceptualización cultural del mundo a través de las clasificaciones cognitivas precientíficas (las llamadas *folk taxonomies*) que el ser humano ha hecho del universo biológico que lo rodeaba<sup>114</sup>. Esta conceptualización del mundo estaría influida por la

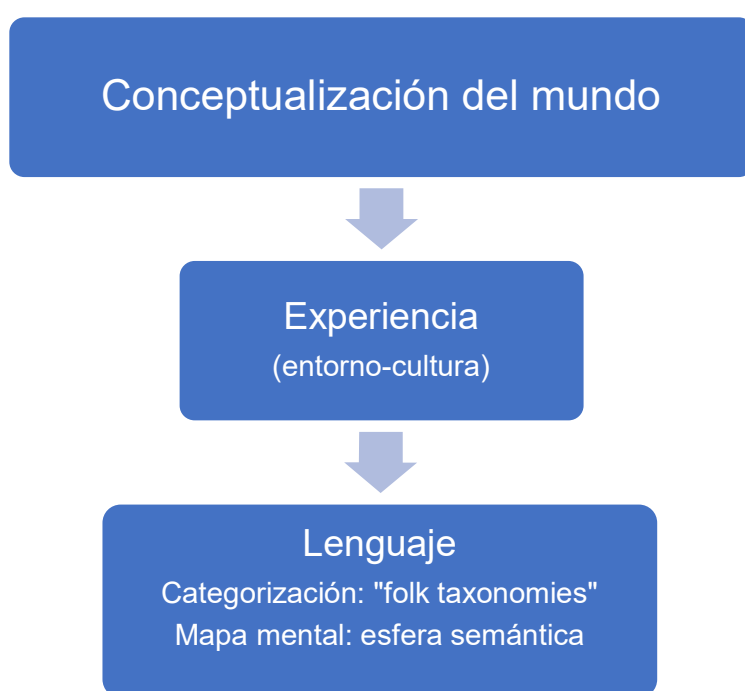
---

<sup>112</sup> GEERAERTS; CUYCKENS 2007: 3-5.

<sup>113</sup> DIRVEN; WOLF; POLZENHAGEN 2007: 1204.

<sup>114</sup> BERLIN; BREEDLOVE; RAVEN 1973: 214-242

interacción y conocimiento del ser humano con su entorno local<sup>115</sup>. Por su parte, la etnosemántica sostiene que las categorías conceptuales del lenguaje reflejan y crean las percepciones humanas del mundo. La etnosemántica tiene como objetivo explorar la forma en que el lenguaje divide y designa un determinado ámbito cultural (en este caso el mundo animal), con el fin de establecer un “mapa mental” del hablante a través de la presentación de la terminología relacionada con dicho ámbito cultural<sup>116</sup>. En este estudio emplearemos la noción de esfera semántica o conceptual (*Sinnbezirk*) de L. Weisgerber<sup>117</sup>: el conjunto de lexemas (sustantivos, adjetivos, verbos) utilizados en relación con el mundo animal.



Teniendo esto en cuenta, podemos suponer que:

1. Las particularidades del entorno geográfico y cultural de Egipto influyeron sobre la forma (precientífica) en que los egipcios conceptualizaron y categorizaron el universo que los rodeaba, dentro del cual se encontraba el mundo animal.

<sup>115</sup> VANPOOL, C.S.; VANPOOL, T.L. 2009: 529-530.

<sup>116</sup> OTTENHEIMER; PINE 2019<sup>4</sup>: 24

<sup>117</sup> WEISGERBER 1963, citado en MARTÍNEZ HERNÁNDEZ 1976: 905-906

2. Como instrumento cognitivo, la lengua egipcia reflejaría la forma en que los egipcios conceptualizaban y clasificaban la realidad.
3. El estudio de la terminología o esfera semántica utilizada en los textos para referirse al mundo animal permitiría establecer un “mapa mental” del hablante.

Así pues, a partir del estudio de los textos coptos podemos extraer información sobre cómo los coptos estructuraban su universo y los seres animados que en él habitan, entre ellos, los pertenecientes al mundo animal. En el capítulo 2 se procede a ubicar el mundo animal dentro del conjunto de seres animados, así como a establecer una clasificación interna del mismo. En el anexo 2 se expone un glosario del mundo animal, junto a toda una serie de términos vinculados a su esfera semántica, que constituye el “mapa mental” semántico del mundo animal copto. Para realizar este glosario además de los textos de autores coptos seleccionados, se ha utilizado también como fuente de terminología la traducción sahídica de la Biblia<sup>118</sup> y el diccionario copto de W.E. Crum.

Una vez establecida la conceptualización de los animales y su posición dentro de la cosmovisión cultural copta, podemos pasar a estudiar con propiedad la forma en que el mundo animal sirvió, él mismo, como instrumento para conceptualizar nociones antropológicas, teológicas y demonológicas más abstractas.

### **1.2.1.2. Teoría de la metáfora. El uso metafórico del mundo animal**

El lenguaje ofrece a los seres humanos una gran variedad de posibilidades creativas para dar forma a las creencias y prácticas que estructuran su mundo y a ellos mismos. En lingüística cognitiva, la metáfora es uno de los principales mecanismos cognitivos que permite la abstracción de conceptos a partir de la percepción. La noción de metáfora ha sido objeto de análisis por parte de la filosofía, la retórica, la lingüística y la teoría literaria, sin que se haya llegado a una única definición consensuada.

---

<sup>118</sup> En este estudio hemos utilizado la versión digital presente en el proyecto digital Coptic SCRIPTORIUM (Sahidic Corpus Research: Internet Platform for Interdisciplinary multilayer Methods), creado por SCHROEDER (Universidad de Oklahoma) y ZELDES (Universidad de Georgetown).

El estudio de la metáfora propiamente dicho empieza con Aristóteles, que es considerado como el padre de llamada “teoría de la sustitución” o “teoría de la comparación”. Aristóteles creía que las metáforas eran comparaciones implícitas basadas en un principio de analogía, en virtud del cual se asigna a una cosa el nombre de otra. Esta interpretación tradicional de la metáfora se basa en sus características lingüísticas, pero ignora las características cognitivas, retóricas y pragmáticas (intenciones y sentimientos), reduciendo el papel de la metáfora en el discurso a un simple instrumento estilístico, poético u ornamental<sup>119</sup>.

La “teoría de la comparación” dominó el estudio de la metáfora durante dos mil años, hasta que fue superada por la “teoría de la interacción”, formulada por I.A. Richards<sup>120</sup> y M. Black<sup>121</sup>, que señalaron la función de la metáfora como instrumento cognitivo. El principio subyacente de este enfoque cognitivo es que las experiencias básicas determinan el modo en que pensamos sobre el mundo y que este se manifiesta en el lenguaje<sup>122</sup>. Según esta teoría, en una metáfora (pensemos, por ejemplo, en “el lobo de Wall Street”) hay dos sujetos expresados por medio de una única palabra o frase (un “hombre” y un “lobo” expresados por medio de la palabra “lobo”), cuyo significado es el resultante, no de la sustitución, sino de la interacción entre ambos<sup>123</sup>. En la expresión “el hombre es un lobo”, “el hombre” sería el sujeto principal y “el lobo”, el sujeto subsidiario. Las metáforas funcionan aplicando al sujeto principal (el hombre) un sistema de “implicaciones asociadas” características del sujeto subsidiario (el lobo). Sin embargo, la interacción es un poco más compleja: no todo lo asociado con el lobo es aplicable al ser humano. Estas asociaciones no aplicables se ignoran en favor de aquellas que pueden relacionar al lobo con el hombre. Pero el sujeto subsidiario de la metáfora (el lobo) también queda afectado por su relación con el sujeto primario; como observa Black: “Si llamar a un hombre lobo evidencia algo sobre el hombre, no debemos olvidar que la metáfora hace parecer al lobo más humano de lo que lo sería en otro contexto”<sup>124</sup>.

Desde la perspectiva de la semántica cognitiva, G. Lakoff y M. Johnson consideran que la esencia de la metáfora es entender o experimentar una determinada cosa (lo que

---

<sup>119</sup> CHARTERIS-BLACK 2004: 19, 25.

<sup>120</sup> RICHARDS 1936.

<sup>121</sup> BLACK 1962.

<sup>122</sup> CHARTERIS-BLACK 2004: 15.

<sup>123</sup> RICHARDS 1936: 93.

<sup>124</sup> BLACK 1962: 44.



denominan *target domain*) en los términos de otra (lo que denominan *source domain*)<sup>125</sup>. La aplicación de la metáfora consiste en la proyección (*mapping*) del dominio conceptual del *source domain*, expresado en lenguaje e imaginaria, sobre el *target domain*, que es aquel sobre el cual se pretende hacer referencia en el discurso<sup>126</sup>. Las metáforas tienden a caracterizar conceptos abstractos (*target domain*) en términos de conceptos más concretos, procedentes de experiencias naturales (*source domain*), es decir, de la experiencia corporal y de la interacción con el entorno físico y social<sup>127</sup>. Según este enfoque, las expresiones metafóricas están motivadas por una idea subyacente, las llamadas “metáforas conceptuales”, que contribuyen a resolver su tensión semántica. Así pues, en la expresión metafórica “el hombre es un lobo”, subyace la metáfora conceptual LAS PERSONAS SON ANIMALES.

Lakoff afirma que la esencia de la metáfora radica en el proceso mental por el que se conceptualiza un dominio mental en los términos de otro, y no en la plasmación lingüística de la metáfora<sup>128</sup>. La forma sintáctica en que se exprese este proceso mental (“A es B” (metáfora) o “A es como B” (símil)) solo indica un matiz de grado sobre la literalidad de la afirmación, pero en ambos casos el sentido cognitivo es el mismo: un concepto A se comprende en los términos de otro B. La construcción sintáctica que denominamos “símil” simplemente indica un matiz más débil de literalidad<sup>129</sup>. A efectos de este estudio, los símiles y las metáforas son tratados indistintamente a nivel cognitivo, pese a la estructura lingüística particular que cada uno presenta. El mismo proceso mental se produce en el caso de la alegoría, generalmente concebida como una metáfora extendida a toda una situación o escena.

G. Lakoff y M. Turner han establecido un modelo cultural al que han denominado “La Gran Cadena del Ser” (*the Great Chain of Being*), para explicar cómo los seres que integran el cosmos se relacionan entre ellos. Esta Gran Cadena del Ser ubica a los diferentes tipos de seres y sus propiedades (y comportamientos asociados a estas propiedades<sup>130</sup>) en una escala jerárquica en la que los seres “superiores” y sus

---

<sup>125</sup> LAKOFF; JOHNSON 1980: 5.

<sup>126</sup> GRADY 2007: 190.

<sup>127</sup> ROHRER 2007: 32-33; LAKOFF; JOHNSON 1980: 122.

<sup>128</sup> LAKOFF 1993: 203.

<sup>129</sup> LAKOFF; TURNER 1989: 133.

<sup>130</sup> Según Lakoff y Turner, las propiedades de los seres se asocian a determinados comportamientos, de manera que se establece una relación causal, que es denominada como “teoría general sobre la naturaleza de las cosas” y que es en gran parte inconsciente y automática. De esta manera, el comportamiento característico de un tipo de ser es la consecuencia de sus atributos característicos. LAKOFF; TURNER 1989: 170-171.

propiedades están por encima de los seres “inferiores” y sus propiedades<sup>131</sup>. El conocimiento de esta Gran Cadena es esencial para la comprensión de la cosmovisión de una cultura y de su producción literaria<sup>132</sup>. Dentro de la Gran Cadena se distinguen dos versiones, una básica y otra extendida. La “básica”, en gran parte inconsciente y tan fundamental para el pensamiento que apenas es percibida, trata la relación del ser humano con formas “inferiores” de existencia: animales, plantas y objetos inanimados. Por su parte, la Gran Cadena “extendida” trata la relación del ser humano con la sociedad, Dios y el Universo. Lo que caracteriza a cada uno de los niveles son sus propiedades “superiores”, es decir, las que no comparte con los de nivel inferior y que son denominadas como “caracterización genérica de nivel”<sup>133</sup>. Así pues, los objetos inanimados se caracterizan por sus atributos físicos; las plantas, por su función biológica; los animales, por su comportamiento instintivo; y los humanos, por su capacidad de razonamiento. Dentro de cada uno de estos niveles hay subniveles de jerarquización interna en función de los diferentes grados en que se presenten estas características. Así pues, dentro del reino animal existe una jerarquía en la que se situarían los diferentes grupos animales (salvajes, domésticos, volátiles, reptiles...), cada una de las cuales presentará unas características propias. Esta jerarquía equivaldría a la clasificación precientífica del mundo biológico que hemos denominado *folk taxonomies* (cf. 1.2.1.1).

Cuanto más alto está un ser o un atributo distintivo en la Gran Cadena menos accesible es a nuestra percepción y entendimiento<sup>134</sup>. Por ello es frecuente el uso de términos o propiedades procedentes de los niveles inferiores de la jerarquía de la Gran Cadena para comprender aspectos más complejos y abstractos, situados en niveles superiores. En los textos religiosos las metáforas son un instrumento fundamental ya que, a través de ellas, lo desconocido o trascendental puede ser conceptualizado en términos de lo que ya se conoce<sup>135</sup>.

J. Charteris-Black reivindica la inclusión dentro la teoría cognitiva de la metáfora de una perspectiva pragmática que tenga en cuenta la finalidad de su uso dentro de un específico contexto discursivo. Según esta perspectiva, las metáforas no son un

---

<sup>131</sup> LAKOFF; TURNER 1989: 166.

<sup>132</sup> LAKOFF; TURNER 1989: 167.

<sup>133</sup> LAKOFF; TURNER 1989: 168.

<sup>134</sup> LAKOFF; TURNER 1989: 169.

<sup>135</sup> CHARTERIS-BLACK 2004: 173.

requerimiento del sistema semántico sino una elección del hablante; la elección de una metáfora conceptual u otra puede estar condicionada por consideraciones cognitivas, semánticas y pragmáticas, así como por otras de carácter ideológico, cultural e histórico<sup>136</sup>. El uso de la metáfora frecuentemente tiene una función persuasiva subyacente y puede influenciar la forma en que se percibe una cierta realidad. La efectividad de la metáfora como instrumento persuasivo se basa en su potencial para provocar un impacto emocional<sup>137</sup>. Las emociones, al igual que la percepción de la metáfora, son parte de la subjetividad interior del hablante, por lo que el análisis de las metáforas es, a menudo, una exploración de su particular percepción del mundo<sup>138</sup> y puede proporcionar información sobre creencias, actitudes y sentimientos de la comunidad lingüística en que funcionan dichas metáforas<sup>139</sup>.

Así pues, los animales forman parte de la imaginación cultural humana y han sido utilizados en las descripciones de personas y en las imágenes de la divinidad y de las fuerzas malignas. En este estudio se analiza cómo el nivel animal (cuya articulación procede de la observación y la experiencia características de la cultura copta) es utilizado de forma metafórica como *source domain* para entender niveles superiores más abstractos de la “Gran Cadena” (el *target domain*: aspectos antropológicos, teológicos y demonológicos), a través la transferencia de su dominio conceptual (lo que hemos denominado esfera semántica, cf. 1.2.1.1.). La comprensión de estas metáforas se basa en un previo análisis de la jerarquía cósmica (o “Gran Cadena del Ser”), desde la divinidad hasta el mundo animal, así como la taxonomía interna de los animales, que se desprende a partir a los textos coptos. Además, con el análisis de este uso simbólico y metafórico de los animales contribuimos a arrojar luz sobre las creencias, actitudes y sentimientos de la comunidad lingüística copta.

### **1.2.2. Delimitación cronológica: la Antigüedad Tardía**

La historiografía moderna considera la Antigüedad Tardía (*Late Antiquity*) como el periodo que se extiende entre los años 250 y 800 aproximadamente<sup>140</sup>, con variaciones

---

<sup>136</sup> CHARTERIS-BLACK 2004: 248.

<sup>137</sup> CHARTERIS-BLACK 2004: 9-11, 23.

<sup>138</sup> CHARTERIS-BLACK 2004: 11.

<sup>139</sup> CHARTERIS-BLACK 2004: 13.

<sup>140</sup> BOWERSOCK; BROWN; GRABAR 1999: ix.

en función de la perspectiva (teológica, política, social o cultural) desde la que se hace la aproximación. El establecimiento de la Antigüedad Tardía como un periodo distintivo y decisivo de la historia tiene su origen en los estudios de P. Brown, *The World of Late Antiquity*<sup>141</sup>, donde revisa la tradicional consideración de este periodo como “declive y caída” de la precedente gloriosa época de la civilización clásica grecorromana, que se desprende de la obra de E. Gibbon, *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*<sup>142</sup> o de A.H.M. Jones, *The Decline of the ancient World*<sup>143</sup>. Brown insiste en la importancia de este periodo histórico como una época de transición y grandes cambios, pero también de continuidad cultural.

P. Cox Miller ha subrayado la sensibilidad que se aprecia en los textos de la Antigüedad Tardía hacia la imagen, la metáfora y el símbolo como técnica retórica para intensificar la sensibilidad figurativa de los discursos<sup>144</sup>. De hecho, esta autora utiliza la expresión *poiesis of nature* para referirse a este fenómeno. El mundo animal fue sujeto a un proceso de metaforización que lo convirtió en un extraordinario vehículo de significado, utilizado para explicar realidades, conceptos y concepciones religiosas, éticas y antropológicas. En estos casos, los autores no usaban estas imágenes animales como simples anécdotas u ornamentos retóricos, sino como una parte esencial para la comprensión del mensaje, como vehículo de significado y medio de enseñanza.

En este estudio, adoptamos el concepto de Antigüedad Tardía en su sentido más amplio, desde una perspectiva cultural, entre los años 250 y 800. La conquista árabe de Egipto en 641 no tuvo efectos culturales inmediatos y la lengua copta continuó siendo productiva hasta aproximadamente el siglo XII<sup>145</sup>. A partir de los siglos VIII-IX, como se verá más adelante, la lengua copta se utilizará fundamentalmente para la reorganización, copia y traducción (del sahidico al bohaírico) de la producción literaria anterior, a medida que iba siendo progresivamente reemplazada por la lengua árabe y la literatura copto-árabe<sup>146</sup>.

---

<sup>141</sup> BROWN 1971.

<sup>142</sup> GIBBON 1779.

<sup>143</sup> JONES 1966.

<sup>144</sup> COX MILLER 2001: 1.

<sup>145</sup> BOUD'HORS 2012: 224.

<sup>146</sup> ORLANDI 2016: 26.

### 1.2.2.1. Egipto durante la Antigüedad Tardía: historia, lengua y literatura

En Egipto, la Antigüedad Tardía corresponde al periodo de afirmación de la religión cristiana sobre la religión tradicional egipcia y grecorromana, una vez finalizó la época de las persecuciones a cristianos<sup>147</sup>. Durante el siglo II se creó en Alejandría la escuela catequética, la primera y más importante institución de enseñanza teológica de la antigüedad cristiana<sup>148</sup>. Los directores más importantes de esta escuela fueron Clemente de Alejandría (en el cargo de 190 a ca. 203) y sobre todo Orígenes (en el cargo de 215 a ca. 231). A pesar de ser una figura controvertida, las enseñanzas de Orígenes influyeron enormemente en la formación de la doctrina y teología del monacato y cristianismo internacional en general y egipcio en particular, como podrá observarse en las numerosas referencias a este personaje a lo largo del desarrollo de este estudio. Después de Orígenes, la escuela catequética empezó a perder importancia a medida que aumentaba la importancia e influencia del patriarca. Tras vivir un breve esplendor con la figura de Dídimos el Ciego (en el cargo de ca. 313 a 398), la historia de la escuela se desvanece<sup>149</sup>.

También es en este periodo cuando surgen y se afianzan dos instituciones fundamentales en la historia del Egipto cristiano: el patriarcado, ubicado en la sede episcopal de Alejandría, y el monacato, que acabó difundiéndose por todo el país. Durante la Antigüedad Tardía, la historia de Egipto estuvo marcada por numerosas controversias doctrinales. La primera fue la crisis arriana, que surgió en el seno de la propia Alejandría y que se extendería al resto de la cristiandad; esta crisis enfrentó al patriarca de Alejandría, Alejandro (en el cargo de 312 a 326), a Arrio (ca. 270 - 336), presbítero alejandrino, que afirmaba que Dios-Hijo no era de la misma sustancia que Dios-Padre. El tema fue tratado en el Concilio de Nicea de 325, que condenó las posiciones arrianas, aunque el final de esta crisis no llegó a hasta que el emperador Teodosio I (en el cargo de 379 a 395) emitió el Edicto de Tesalónica en 380, confirmando

---

<sup>147</sup> La conocida como “la gran persecución”, empezada por el emperador Diocleciano en 303, fue especialmente dura en Egipto, como nos testimonia Eusebio de Cesarea. Esta tuvo tal impacto en el imaginario de los egipcios cristianos que la iglesia copta tomó el año 284 (año del ascenso al trono de Diocleciano) como el punto de partida de su propio calendario: la “Era de los Mártires” (AM). La persecución de Diocleciano proporcionó a la tradición cristiana un gran número de santos mártires (reales y ficticios) y, además, hizo surgir toda una leyenda negra en torno a Diocleciano, que quedó plasmada en la hagiografía copta. Las breves actas de los mártires no lograron satisfacer el deseo de los fieles de recordar con el debido honor la memoria de los mártires, por lo que surgió una “escuela de hagiógrafos” que se dedicó a producir *Pasiones* más adaptadas al gusto literario de los egipcios cristianos. Cf. ORLANDI 1981: 206-210.

<sup>148</sup> ATIYA 1991: 469.

<sup>149</sup> ATIYA 1991: 472-473.

de forma definitiva el Credo de Nicea. En este conflicto destacó la figura de Atanasio, el patriarca de Alejandría (en el cargo de 328 a 373), que se erigió como principal defensor del cristianismo de Nicea. Por ello sufrió hasta cinco exilios, en muchos de los cuales fue acogido por las comunidades monásticas que ya habían empezado a surgir y a organizarse en Egipto. En base a sus contactos con este primer movimiento monástico, Atanasio escribió la famosa *Vida de san Antonio*, obra fundamental en la formación de la espiritualidad monástica, en la que se presenta al egipcio Antonio como el fundador del monacato y como una persona con una gran espiritualidad, pero con una modesta educación. Sin embargo, el conjunto de cartas que se conservan atribuidas a Antonio<sup>150</sup> y que parecen ser auténticas, muestran un significativo contenido teológico que demostraría que Antonio entendía griego y que se enmarcaba en la corriente de pensamiento origenista de la época<sup>151</sup>.

A finales del siglo IV estalló la controversia entre monjes origenistas y monjes antropomorfitas, después de que el patriarca de Alejandría Teófilo (en el cargo de 384 a 412) expresara en su carta pascual de 399 una concepción incorpórea de Dios en términos cercanos al origenismo. Esto escandalizó a los monjes antropomorfitas, que acudieron en masa a protestar ante Teófilo defendiendo una concepción de Dios con forma humana, siguiendo las Escrituras que afirmaban que “Dios creó al hombre según su imagen”<sup>152</sup>. Esto (entre otros motivos<sup>153</sup>) llevaría al patriarca a cambiar radicalmente sus posiciones doctrinales y a perseguir y exiliar a los monjes origenistas de Nitria.

La conocida como “crisis nestoriana” enfrentó al patriarca de Constantinopla, Nestorio, y al patriarca de Alejandría, Cirilo, con relación a la designación de la Virgen María como *Theotokos*. Nestorio cuestionaba la idoneidad de designar a María como Theotokos, “madre de Dios”, aduciendo que, como humana, solo podía ser la “madre de Cristo”, Christotokos. Esta afirmación fue interpretada como la separación de Cristo en dos seres, el humano y el divino. Cirilo obtuvo el favor del Papa de Roma Celestino I y del emperador y logró que Teodosio II convocara en 431 un Concilio en la ciudad de Éfeso,

---

<sup>150</sup> Algunos estudiosos consideran que Antonio pudo componer sus cartas en copto, por lo que debería ser considerado como el primer autor de la literatura copta. RUBENSON 1995: 22.

<sup>151</sup> ORLANDI 2016: 16; RUBENSON 1995: 23.

<sup>152</sup> Génesis 1:27.

<sup>153</sup> CAMPLANI 2004: 176. FATTI (2003) argumenta que, además de las presiones de los monjes antropomorfitas, el vuelco antiorigenista de Teófilo se debería también al excesivo poder que había adquirido su colaborador Isidoro, al que Teófilo había intentado sin éxito colocar como patriarca de Constantinopla en lugar de Juan Crisóstomo y que estaba estrechamente vinculado a los monjes origenistas de Nitria. ORLANDI (2016: 19) también hace referencia a presiones externas (Epifanio de Salamis) para condenar las doctrinas origenistas.

donde se condenaron las posiciones de Nestorio. Sin embargo, la cristología de Cirilo fue radicalizada por Eutiques, el superior de un monasterio cercano a Constantinopla, que afirmaba que después de la encarnación (unión de Dios y el Hombre) la naturaleza divina habría absorbido en sí la naturaleza humana, por lo que se debía hablar de una única naturaleza, la divina. Eutiques obtuvo el apoyo del patriarca de Alejandría Dióscoro (en el cargo de 444 a 451) y del emperador Teodosio II, que en 449 convocó un segundo concilio en Éfeso en el que, ignorando a los legados del papa romano León, se confirmaron las posiciones cristológicas eutiquianas. Este segundo concilio de Éfeso pasará a la historia de una gran parte de la cristiandad como el “Latrocinio de Éfeso”. Tras la muerte de Teodosio II, subió al trono Marciano (emperador de 450 a 457) que, a instancias de numerosos obispos y del papa de Roma, convocó un nuevo concilio en la ciudad de Calcedonia en el año 451 en el que se ratificaron las posiciones cristológicas romanas, presentes en el llamado “tomo de León”, en el cual se definía la relación entre divinidad y humanidad de Cristo con la fórmula “una persona en dos naturalezas”. El patriarca de Alejandría Dióscoro, que consideraba que esta posición se acercaba a las posiciones de Nestorio, se negó a ratificar el “tomo de León” y fue depuesto de su cargo y exiliado.

La consecuencia inmediata del Concilio de Calcedonia en Egipto fue la creación de dos facciones enfrentadas: la miafisita o anti-calcedonia y la “melkita”<sup>154</sup> o pro-calcedonia. El exilio de Dióscoro y el nombramiento imperial de un nuevo patriarca en Alejandría, Proterio, impuesto con ayuda de las fuerzas militares, provocó violentos disturbios en Alejandría. Se empezaba perfilar la separación de las iglesias miafisitas (entre ellas, la iglesia de Egipto) y la Iglesia romano-bizantina. Los numerosos intentos de reunificación por parte de los emperadores bizantinos provocarían persecuciones hacia las autoridades miafisitas, especialmente duras por parte de Justiniano (emperador de 527 a 565) generando un profundo rechazo hacia la doctrina de Calcedonia y el “tomo de León”, que quedaría plasmado en la literatura copta posterior al Concilio de Calcedonia. El exilio forzado del patriarca miafisita Teodosio en 536 acabó con toda esperanza de reconciliación entre las dos partes<sup>155</sup>.

---

<sup>154</sup> Término despectivo para referirse a esta facción, utilizado por los detractores y originado de la palabra siria *malkaya*, “real” o “imperial”, en referencia a su alineación con la posición defendida por el emperador.

<sup>155</sup> ORLANDI 2016: 22.

El término “copto” proviene de la lengua egipcia, probablemente del término *Hutkaptah* (*ḥwt-k3-Pth*, lit. “Morada del Ka de Ptah”), que designaba en la Baja Época el santuario de Ptah de Menfis y, por extensión, a toda la ciudad. Los griegos, para quienes Menfis representaba Egipto, lo habrían extendido al país entero y lo habrían helenizado como Αἴγυπτος, de donde procede el gentilicio Αἰγύπτιος, “egipcio”<sup>156</sup>. De este término derivaría el árabe *qubt/qibt* y el latín del Renacimiento *Cophti*, *Cophtitae* y, de ahí, la palabra “copto”. Durante la conquista de Egipto, los árabes utilizaron el término para designar a los habitantes de Egipto independientemente de su posición religiosa (todos ellos cristianos, tanto “melkitas” como miafisitas), pero en oposición a los *rum/rom*, es decir, los bizantinos. La conquista árabe del país puso fin a las persecuciones de los emperadores bizantinos, lo cual permitió el afianzamiento de la jerarquía miafisita. Dado que en la Edad Media los egipcios “melkitas” habían prácticamente desaparecido en Egipto, el término copto pasó a emplearse para designar a los egipcios miafisitas<sup>157</sup>, es decir, a aquellos que reconocían como válidos a los patriarcas de Alejandría que, a partir de Dióscoro, continuaron negando la validez de las decisiones del Concilio de Calcedonia<sup>158</sup>.

El cambio político que se produjo con la conquista árabe de Egipto no supuso de forma inmediata un cambio social, cultural o intelectual. Egipto seguía siendo un país cristiano, con gente de habla griega y copta y en el que la población árabe era una minoría. En un principio el gobierno árabe respetó la religión de los habitantes del país conquistado, considerados como *al-dhimmi*, “gentes del libro”, a cambio del pago de un tributo. Sin embargo, los periodos de tolerancia empezaron, cada vez con más frecuencia, a alternarse con periodos de represión o limitación de la fe cristiana. En 706 se impuso el árabe como única lengua en la administración, lo cual impulsó el aprendizaje del árabe como medio de promoción social. Además, en los años siguientes diversas oleadas de inmigración procedente de la Península Arábiga “arabizaron” el país. La presión fiscal y la represión provocaron numerosas conversiones que hicieron que, a partir de los siglos IX y X, los cristianos perdieran la mayoría numérica del país<sup>159</sup>.

---

<sup>156</sup> CERVELLÓ AUTUORI 2016: 127.

<sup>157</sup> ORLANDI 1995: 127-128.

<sup>158</sup> ORLANDI 1981: 205.

<sup>159</sup> Cf. MIKHAIL 2014.



### 1.2.2.2. La literatura copta. Problemas metodológicos

Cuando se retomaron las relaciones religiosas y culturales entre las comunidades cristianas orientales y occidentales en el Concilio de Florencia (1438-1442), los representantes de la iglesia de Egipto ofrecieron al papa algunos códices a los que los eruditos de la época designaron, al igual que a lengua en que estaban escritos, como *Cophti*, “coptos”. A medida que empezaban a llegar a Europa manuscritos que no eran estrictamente litúrgicos se empezó a hablar de “literatura copta”<sup>160</sup>.

En el plano cultural, la Antigüedad Tardía en Egipto destaca por el florecimiento de la lengua y literatura coptas. La lengua copta, como el estadio final de la evolución de la lengua egipcia, aparece por primera vez como lengua literaria en manuscritos datados hacia finales del siglo III y continuó siendo productiva hasta el siglo XII aproximadamente<sup>161</sup>. Parece claro que la lengua copta literaria surgió como una creación llevada a cabo por círculos intelectuales bilingües greco-egipcios<sup>162</sup> (de los que no conocemos nada) para transcribir la lengua egipcia mediante el alfabeto griego, al que se añadieron seis letras (siete en algunos dialectos) procedentes del demótico para poder reproducir sonidos propios de la lengua egipcia que el alfabeto griego no tenía. La gramática (estandarizada desde un principio) siguió siendo egipcia pero la estructura sintáctica y el estilo fueron moldeados a partir del ejemplo de los textos literarios griegos y el vocabulario griego se combinó con el egipcio<sup>163</sup>. El objetivo inicial de este producto fue la traducción de obras literarias griegas cristianas a la lengua egipcia nativa<sup>164</sup>, entre las que destacan la de la Biblia, como texto fundacional de la literatura copta<sup>165</sup>, así como la de algunas obras de literatura patrística y apócrifa. Sin embargo, poco a poco el copto fue afirmando su independencia literaria: desde los primeros ejemplos, con las reglas monásticas, catequesis y algunas cartas de ambiente pacomiano<sup>166</sup>, pasando por autores de la talla de Shenute (considerado tanto por sus contemporáneos como por los estudiosos modernos como el autor copto más importante e influyente<sup>167</sup>), hasta llegar a la época del patriarca de Alejandría Damián (en el cargo de 578 a 606), considerada

---

<sup>160</sup> ORLANDI 2016: 2.

<sup>161</sup> BOUD'HORS 2012: 224.

<sup>162</sup> BOUD'HORS 2012: 224.

<sup>163</sup> ORLANDI 2016: 3-4.

<sup>164</sup> BOUD'HORS 2012: 224.

<sup>165</sup> EMMEL 2007: 89.

<sup>166</sup> ORLANDI 1978: 156. Todavía se discute si las reglas y cartas de Pacomio fueron escritas originalmente en griego o en copto. ORLANDI 2016: 16.

<sup>167</sup> ORLANDI 1970: 82; ORLANDI 1991c.

por T. Orlandi<sup>168</sup>, uno de los mayores estudiosos de la literatura copta, como el periodo “clásico” de la lengua y literatura coptas, en el que el copto ya es totalmente independiente del griego y perfectamente capaz de expresar cualquier concepto<sup>169</sup>.

La literatura copta nació y se desarrolló en el seno de la iglesia egipcia y mantendrá durante toda su historia un carácter religioso y cristiano<sup>170</sup>. Tras el concilio de Calcedonia la lengua copta fue adquiriendo mayor importancia en la producción literaria a medida que los textos en lengua griega empezaban a ser sospechosos de contener doctrinas pro-calcedonias<sup>171</sup>. La lengua predominante tanto en las traducciones como en la producción literaria original fue el llamado copto sahídico; a partir del siglo VIII el bohaírico pasará a ser la lengua vehicular oficial de la Iglesia copta pero su uso se limitó a traducciones de obras escritas en sahídico y a la liturgia<sup>172</sup>.

Todavía no existe una publicación que pueda considerarse una “Historia de la literatura copta”. Uno de los estudiosos que más ha contribuido a establecer las bases de una organización de la literatura copta es T. Orlandi. En su obra *Elementi di Lingua e di Letteratura copta*<sup>173</sup>, Orlandi realiza un recorrido por la historia de la literatura cristiana en Egipto, conservada en copto o en otras lenguas (griego, siríaco, árabe), añadiendo un elenco de obras traducidas al copto; en publicaciones posteriores Orlandi ha ido matizando y mejorando su clasificación de la literatura copta<sup>174</sup>. Revisiones y reseñas sobre los resultados de sucesivos estudios y posiciones se publican regularmente en la sección de “Literatura” de las actas de los congresos internacionales de estudios coptos<sup>175</sup>. El incipiente estado en que todavía se encuentra el estudio de la literatura copta se debe a las numerosas dificultades y problemas metodológicos<sup>176</sup> que presenta la sistematización de la tradición textual copta, debidos en parte a la particular transmisión textual y evolución interna de la literatura copta y, en parte, a la posterior recepción de los manuscritos. Como dice S. Emmel: “la historia no ha sido benévola con la literatura copta”<sup>177</sup>.

---

<sup>168</sup> ORLANDI 1970: 104; ORLANDI 1978: 157.

<sup>169</sup> ORLANDI 1991c.

<sup>170</sup> ORLANDI 2016: 2.

<sup>171</sup> ORLANDI 2016: 25.

<sup>172</sup> ORLANDI 2016: 4-5.

<sup>173</sup> ORLANDI 1970: 59-158.

<sup>174</sup> ORLANDI 1986; 1991; 1997; 2016

<sup>175</sup> ORLANDI 1992, 1993, 1999; EMMEL 2004; BEHLMER 2016.

<sup>176</sup> Cf. BOUD'HORS 2012: 225-229 para una sistematización de los obstáculos que presenta el estudio de la literatura copta.

<sup>177</sup> EMMEL 2007: 84

Los manuscritos coptos literarios que se han conservado proceden en su mayoría de las bibliotecas de monasterios e iglesias<sup>178</sup>, hacia donde se transfirió la cultura copta desde el siglo VI en adelante<sup>179</sup>. Al contrario que sus homólogos en Oriente y Occidente, los monjes coptos durante la Edad Media no fueron hombres de estudio; se dedicaron fundamentalmente a rezar y a trabajar para su sustento; no tenían ningún afán de coleccionismo ni preocupación por cuestiones puramente teológicas: por tanto, solo continuaron usando y copiando aquellas obras que todavía podían servirles para la liturgia o la instrucción religiosa, y desechaban aquello que dejaba de serles útil<sup>180</sup>. Esto ha provocado, por una parte, que los manuscritos conservados sean en su mayoría de fecha relativamente tardía<sup>181</sup> (siglos IX-XII) y, por otra, una conservación sesgada de la literatura copta: se conservan numerosas obras homiléticas y hagiográficas, pero apenas ninguna obra dogmático-teórica o histórico-apologética<sup>182</sup>.

A partir del siglo XV, empezaron a llegar a Europa manuscritos coptos por medio de diferentes viajeros y coleccionistas. Este desordenado flujo de manuscritos provocó el desmembramiento y dispersión de muchos de los códices, especialmente aquellos procedentes de la biblioteca copta más importante de Egipto, la del Monasterio Blanco de apa Shenute, que quedaron divididos en conjuntos de folios o incluso fragmentos de folios dispersos en diferentes colecciones de bibliotecas y museos modernos<sup>183</sup>. Por esta razón, Orlandi sugiere hablar de *codicological units* para referirse a los antiguos códices (ya que estos ya no existen en su integridad)<sup>184</sup>. Los estudiosos de la literatura copta todavía continúan realizando un laborioso trabajo de reconstrucción codicológico de dichos códices. Entre ellos destaca el proyecto de Orlandi, *Corpus dei Manoscritti Copti Letterari* (CMCL)<sup>185</sup>, dedicado inicialmente a la reconstrucción de los códices de la biblioteca del Monasterio Blanco y ampliado posteriormente a los de las diferentes

---

<sup>178</sup> Las bibliotecas más importantes desde el punto de vista del descubrimiento de manuscritos coptos son las del Monasterio Blanco (monasterio habitado todavía hoy, pero cuya biblioteca cayó en desuso probablemente a partir del siglo XII y fue redescubierta por Maspero en 1883 en una celda oculta del monasterio), la del Monasterio de San Macario en Wadi Natrun y la del convento de San Miguel Arcángel en Hamuli, El Fayum.

<sup>179</sup> ORLANDI 1970: 60.

<sup>180</sup> HYVERNAT 1913: 423; ORLANDI 1973: 328-329.

<sup>181</sup> Con la excepción de algunas colecciones de textos más antiguos, conservados en papiro, especialmente abundantes en las colecciones de Turín y Viena. Cf. también CRUM 1913; KAHLE 1954.

<sup>182</sup> ORLANDI 1970: 60-67.

<sup>183</sup> ORLANDI 2013: 87; EMMEL 2004: 18-24. Cf. SIMON 1931: 137-151 y MOAWAD 2018: 127-145, para más información sobre las diferentes colecciones modernas de manuscritos coptos.

<sup>184</sup> ORLANDI 2013: 90-91.

<sup>185</sup> <http://www.cmcl.it/>

bibliotecas coptas, así como la reconstrucción del corpus literario de Shenute llevado a cabo por S. Emmel en su *Shenoute's Literary Corpus*<sup>186</sup>.

Otro de los problemas que presenta la literatura copta es la particular fluidez de la transmisión textual copta y la consecuente inestabilidad de la tradición literaria, lo cual dificulta la identificación de textos “originales” y su datación. La literatura copta se transmitió fundamentalmente como una “literatura viva”, cuyo contenido podía alterarse para adaptarse a los nuevos tiempos, lugares y necesidades<sup>187</sup>. Los monjes que copiaban las obras, generalmente para uso litúrgico, no sintieron la obligación de respetar la forma y contenido del modelo, con la excepción de la Biblia y casos especiales como el de las obras de Shenute<sup>188</sup>. Desde la época de Damián (580-650), los coptos empezaron un proceso de revisión sistemática de la literatura de épocas pasadas, alterándola para adaptarla a los nuevos gustos literarios, exigencias dogmáticas<sup>189</sup> y necesidades litúrgicas de la ahora independiente Iglesia copta anticalecedonia<sup>190</sup>. Los manuscritos coptos conservados (en su mayoría de fecha tardía como ya se ha comentado) contienen diferentes obras originales reorganizadas, combinadas y reelaboradas libremente, a menudo combinando traducciones de textos griegos con inserciones coptas posteriores. Además, la tradición copta nunca estuvo demasiado interesada por la autoría real de las obras literarias (exceptuando el caso de la tradición shenutiana), que a menudo es atribuida falsa o incorrectamente<sup>191</sup>. Todo esto se debe a que, entre los años 750 y 900, se produjo lo que Orlandi denomina “estructuración sinaxarial”<sup>192</sup>: toda la literatura copta fue progresivamente adaptada al formato homilético y convenientemente reorganizada en forma de compendios funcionales para su lectura durante las *synaxeis*<sup>193</sup> en monasterios e iglesias (leccionarios, eucologios y sinaxarios). Durante este proceso, los redactores coptos escogieron los textos que consideraron más convenientes para determinado evento,

---

<sup>186</sup> EMMEL 2004.

<sup>187</sup> EMMEL 2007: 94.

<sup>188</sup> ORLANDI 2016: 19.

<sup>189</sup> El exilio forzado por Justiniano del patriarca miafisita Teodosio I de Alejandría puso fin a las esperanzas de reconciliación entre Iglesias. Probablemente fue en esta época cuando la cultura griega patristica “internacional” empezó a ser vista como susceptible vehículo de dogmas falsos o ambiguos e información histórica distorsionada; por ello se debió sentir la necesidad de revisarla y de construir una cultura histórica y espiritual típicamente egipcia copta miafisita. Cf. ORLANDI 1991c.

<sup>190</sup> ORLANDI 2013: 90.

<sup>191</sup> La hipótesis de ORLANDI (1991c) consiste en considerar que, durante los siglos IV y V, los coptos seleccionaron aquellos textos de los Padres de la Iglesia que les interesaban y los tradujeron sin tomar en consideración el nombre del autor. Según este autor, es incluso probable que, en un principio, estos textos circularan de forma anónima y que solo después se les asignara un autor.

<sup>192</sup> ORLANDI 2013: 93.

<sup>193</sup> Parte de la liturgia que precede a la Eucaristía.

pero raramente mantuvieron su forma original: omitieron pasajes, les acoplaron otros de nueva creación, y asignaron los títulos y autores que consideraron oportunos<sup>194</sup>. Por ello, otro de los problemas presentes en la literatura copta es el frecuente uso de la pseudoepigrafía, que fue una práctica común y deliberada también en la producción de nuevas obras, que fueron transmitidas bajo el nombre de determinados autores patristicos (algunos de ellos ficticios, como Evodio de Roma, Agatónico de Tarso, Demetrio de Antioquía, Arquelao de Neápolis o Anastasio de Eucaita) probablemente con el fin de revestirlas de autoridad y asegurar su difusión<sup>195</sup>, aunque también es posible que se debiera, tras la invasión árabe, a la necesidad de proteger la producción literaria bajo el paraguas de la tradición<sup>196</sup>. Ante estos problemas, Orlandi propone utilizar la terminología genérica *author units* (en lugar de considerarlos como autores reales) y *narrative units* como las partes de una obra (tal y como se conservan en los códices, actualmente desmembrados y dispersos), de manera que pueda reflejarse que una misma obra puede haber pasado por revisiones que han producido “redacciones similares, pero no idénticas”<sup>197</sup>.

Otra cuestión todavía discutida en torno a la literatura copta, y muy importante para el planteamiento del presente estudio, es el grado de bilingüismo greco-copto existente en Egipto<sup>198</sup> y en el desarrollo de la literatura copta. Los estudios al respecto han puesto en evidencia la dificultad que supone establecer unas fronteras nítidas en el uso, competencias y funciones de estas dos lenguas<sup>199</sup>. Seguramente, incluso aquellos egipcios que no podían escribir griego lo conocerían, al menos parcialmente, como lengua hablada<sup>200</sup>. Generalmente es imposible discernir, ante la ausencia de una versión griega original, si una obra fue compuesta originalmente en griego o en copto<sup>201</sup>, hasta el punto de que E. Lucchesi considera que detrás de toda obra copta, salvo que existan

---

<sup>194</sup> ORLANDI 1978: 152; ORLANDI 1999: 24-25. Cf. ORLANDI 1973. Por ello, en ocasiones, pueden encontrarse fragmentos de antiguas traducciones genuinas de los Padres de la Iglesia, insertados en obras homiléticas posteriores. Este hecho ha creado mucha confusión, ya que algunos estudiosos consideraron estas obras, en su totalidad, como originales traducidos del griego. Sin embargo, un estudio detallado de las mismas pone de manifiesto un propósito propagandístico interno (para fortalecer la fe de los fieles en la tradición de la Iglesia copta) y externo (reivindicar la existencia, antigüedad y ortodoxia de la Iglesia Copta frente a las sectas cristianas separadas de ella), totalmente ajeno al de épocas anteriores. Cf. ORLANDI 1991c.

<sup>195</sup> SHERIDAN 2016: 1007.

<sup>196</sup> ORLANDI 2013: 90-93.

<sup>197</sup> ORLANDI 2013: 93.

<sup>198</sup> Para una discusión sobre la posición de la lengua griega y el bilingüismo greco-copto en Egipto, cf. WIPSYCKA 1992; TORALLAS TOVAR 2005; SIDARUS 2008; BAGNALL 2009; FOURNET 2009.

<sup>199</sup> BUZI 2018: 15.

<sup>200</sup> BAGNALL 1993: 244-246; WIPSYCKA 1992: 105-106.

<sup>201</sup> KRAUSE 1979: 694; EMMEL 2007: 93.

evidencias de lo contrario, se encuentra un original griego<sup>202</sup>. De hecho, es muy probable que la mayoría de los egipcios tampoco hicieran esta distinción: la literatura traducida sería para ellos tan parte de la “literatura copta” como la propia literatura original<sup>203</sup>. Sin embargo, sobre todo en el contexto y planteamiento de este estudio, el principal interés en distinguir entre obras traducidas del griego y obras originalmente compuestas en copto es la identificación de una literatura copta nativa, en el sentido de determinar las obras creadas por hablantes nativos de la lengua copta, cuya experiencia y visión del mundo estuvo moldeada por esa lengua y su cultura.

La lengua oficial de la sede patriarcal alejandrina era el griego; por lo general se considera que los patriarcas egipcios (incluidos los de la facción miafisita tras el Concilio de Calcedonia) escribieron y predicaron en griego, al menos hasta Benjamín I (patriarca de 622 a 661)<sup>204</sup>. Se suelen citar como los primeros autores que escribieron en copto a San Antonio<sup>205</sup>, Pacomio y Pablo de Tamma. Pero, sin duda, el autor copto más importante es Shenute de Atripe<sup>206</sup> (ca. 348 - ca. 465<sup>207</sup>), considerado como el verdadero fundador de una cristiandad “copta”, diferenciada de la cristiandad internacional<sup>208</sup>, y el único del que conservamos un extenso corpus homogéneo de textos. Aunque está bastante claro que Shenute era perfectamente capaz de leer y hablar en griego, e incluso es posible que fuera instruido en la *paideia* griega, no se duda sobre su fundamental “copticidad”<sup>209</sup>. Durante su larga etapa como líder de una gran comunidad monástica situada frente a la ciudad de Panopolis (Akhmim), Shenute estableció las bases de la futura literatura en lengua copta, produciendo un extenso corpus de más de diecisiete volúmenes de obras compuestas con una gran sofisticación estilística y retórica a través del uso de recursos procedentes de la llamada “segunda sofística”<sup>210</sup>. La mayoría de las obras que se han conservado consisten en la transcripción de sermones que Shenute pronunciaba en público y de cartas dirigidas en determinadas

---

<sup>202</sup> LUCCHESI (1998: 114) considera como la regla de oro de las traducciones de textos sagrados en el Valle del Nilo y el cuerno de África que “toda traducción etíope está basada, en principio, en un modelo árabe, así como toda traducción árabe egipcia presupone, en ausencia de una prueba de lo contrario, un texto copto subyacente que, a su vez, presupone un original griego”.

<sup>203</sup> EMMEL 2007: 93.

<sup>204</sup> ORLANDI 1978: 153; WYPSZYCKA 1992: 111-115.

<sup>205</sup> Si es que este escribió sus cartas en copto y no en griego; cf. RUBENSON 1995: 22-34.

<sup>206</sup> Sobre la reconstrucción de la biografía de Shenute y la contextualización de su vida en el Egipto tardoantiguo, cf. EMMEL 2004: 6-13; EMMEL 2018: 12.

<sup>207</sup> Las fechas de nacimiento y muerte de Shenute no son seguras. Según la tradición, Shenute habría llegado a vivir hasta los 118 años. EMMEL (2004: 11-12), basándose en esta tradición establece una cronología entre ca. 348 para su nacimiento y ca. 465 para su muerte.

<sup>208</sup> ORLANDI 2016: 19.

<sup>209</sup> Pese a las reservas de LUCCHESI (1988: 201-210), que considera que compuso sus obras en griego.

<sup>210</sup> ORLANDI 2016: 21.

ocasiones a los miembros de su federación o a interlocutores externos al monasterio<sup>211</sup>. El corpus de Shenute fue dividido en dos componentes principales, los *Cánones* (en nueve volúmenes, centrados en la vida interna y disciplina de la federación monástica) y los *Discursos* (en ocho volúmenes, que trataban preocupaciones de Shenute sobre asuntos externos al monasterio), y un tercer componente, las *Cartas*, compuesto por la correspondencia escrita por y dirigida a Shenute<sup>212</sup>. Hay evidencias de que su producción fue mucho más extensa que el corpus que se ha conservado<sup>213</sup>. Sus objetivos prioritarios eran pastorales en un sentido amplio, aunque sus obras muestran un interés en gran variedad de temas, incluyendo exégesis bíblica, teología, ética, historia natural y física<sup>214</sup>. Pese a su importancia dentro del contexto histórico y literario egipcio, llama la atención su total ausencia de las fuentes grecolatinas del cristianismo internacional sobre el monacato egipcio<sup>215</sup>.

Tras el Concilio de Calcedonia, la lengua oficial de la Iglesia egipcia siguió siendo el griego, pero la lengua copta empezó a ser usada de forma más extendida<sup>216</sup>. Según Orlandi, la elección de la lengua de producción de las obras dependería más de factores geográficos que culturales. Lo más probable es que las obras creadas cerca de Alejandría y en las comunidades que gravitaban a su alrededor fueran compuestas en griego, aunque inmediatamente traducidas al copto. En cambio, en el sur, donde el sahídico ya era probablemente de uso corriente en la literatura, como queda patente en Shenute, las nuevas obras serían compuestas en copto<sup>217</sup>. En base a la periodización establecida por Orlandi, la producción literaria copta tras el Concilio de Calcedonia se plasmó en una producción historiográfica<sup>218</sup> y homilética, en obras histórico-polémicas (a las que Orlandi denomina “pleroforías”<sup>219</sup>) durante los siglos VI-VII, en toda una serie

---

<sup>211</sup> EMMEL 2004: 6.

<sup>212</sup> EMMEL 2004: 4-5; EMMEL 2018: 15-16. Aquellas obras cuya ubicación dentro del corpus shenutiano no ha podido ser determinada, son clasificadas bajo el término *Varia*.

<sup>213</sup> Según EMMEL (2007: 90), “si solo hubiera sobrevivido completamente una porción de los cerca de cien manuscritos de las obras de Shenute, tendríamos un corpus de casi 200 obras (...). Tal y como están las cosas, tenemos extensos fragmentos de este remarcable corpus, pero se conocen relativamente pocas obras que hayan sobrevivido completamente de principio a fin”.

<sup>214</sup> EMMEL 2004: 6.

<sup>215</sup> ORLANDI 2016: 19.

<sup>216</sup> ORLANDI 2016: 21-22.

<sup>217</sup> ORLANDI 1986: 74.

<sup>218</sup> Una historia de la Iglesia que apenas se conserva pero que ha podido reconstruirse a partir de otros textos como la *Historia Eclesiástica* de Eusebio en griego y la *Historia de los Patriarcas de Alejandría* en árabe. ORLANDI 2016: 22.

<sup>219</sup> Relatos de eventos históricos y vidas de grandes monjes que vivieron los sucesos posteriores al Concilio de Calcedonia y en los que se entremezcla la historia y la leyenda, hechos y milagros, con el objetivo de demostrar la veracidad de las tesis anti-calcedonias. El término “pleroforía” (i.e. “testimonio”), utilizado de forma genérica, procede del título dado al más famoso de este tipo de relatos, escrito por Juan, obispo de Maiuma. Cf. ORLANDI 1991c; ORLANDI 1999: 24; ORLANDI 2016: 22.

de leyendas fantásticas apócrifas atribuidas a los propios apóstoles (las llamadas *apostolic memoirs*<sup>220</sup>) durante los siglos VI a VIII, y en obras hagiográficas<sup>221</sup>, organizadas en torno a determinados eventos o personajes en los llamados “ciclos”<sup>222</sup>, desarrollados a lo largo de los siglos VI y VIII. Tras la conquista árabe, la literatura copta fue decayendo en cantidad y calidad, sobre todo a medida que empezaba a decrecer el número de hablantes de lengua copta, a partir del siglo IX, siendo progresivamente reemplazada por la lengua árabe.

### 1.2.3. Otras cuestiones metodológicas

Este estudio consiste la recopilación un variado conjunto de textos coptos que contienen alusiones simbólicas al mundo animal con el objetivo de exponer la *zoological imagination* (utilizando la expresión de P. Cox Miller<sup>223</sup>) existente entre los egipcios cristianos de la Antigüedad Tardía. Dadas las particularidades de la literatura copta y sus problemas metodológicos para establecer una datación y autoría precisa de las obras literarias, hemos tomado la decisión de tratar el tema de los animales en la literatura como un conjunto, en lugar de estructurarlo en función de su cronología o de sus autores.

Por las razones metodológicas expuestas anteriormente, las fuentes analizadas consisten fundamentalmente en obras compuestas originalmente en copto, aunque en

---

<sup>220</sup> Recientemente se ha acuñado el término *apostolic memoirs* para designar a un amplio grupo de escritos apócrifos que fueron muy populares en el Egipto copto y que conforman un género literario particular a la literatura copta con características propias. Este conjunto de textos literarios afirma contener testimonios directos escritos por los apóstoles sobre los hechos y enseñanzas de Cristo. Se presentan, bien insertadas en el marco de homilías atribuidas pseudónimamente a padres de la Iglesia Copta, bien como obras independientes. Cf. SUCIU 2015: 214-217 para un listado y clasificación de las obras literarias adscritas al género de las *apostolic memoirs*.

<sup>221</sup> La hagiografía copta fue objeto de una profunda investigación por parte de DELEHAYE 1922: 5-154; 299-364, que estudió su limitado valor histórico y sus características literarias, y por parte de BAUMEISTER 1972. DELEHAYE 1922: 148 (des)calificó la hagiografía copta como “literatura miserable”; quizás se trate de una calificación un tanto exagerada, pero no se puede negar el carácter estereotipado y la falta de originalidad que presenta. Se trata probablemente de obras producidas en masa por una “escuela de hagiógrafos”, de la que nada conocemos, en las que se reciclan los mismos temas, personajes, diálogos y escenas: el emperador (Decio o, más frecuentemente, Diocleciano) y su edicto de persecución, el juez, generalmente un prefecto, que pasa de intentos de persuasión hasta la crueldad extrema; las largas discusiones entre el juez y el mártir, los intentos de ejecución, milagrosamente fallidos (que suelen provocar numerosas conversiones) y el final del mártir (normalmente por decapitación). Este esquema recurrente fue denominado por BAUMEISTER (1972) como *Koptischer Konsens*, que enfatiza la “indestructibilidad” del mártir. Cf. ORLANDI 1991b.

<sup>222</sup> ORLANDI 1991a.

<sup>223</sup> COX MILLER 2018: 10



ocasiones se ha considerado pertinente hacer referencia a obras griegas traducidas al copto, en base a la influencia ejercida sobre la cuestión objeto de estudio. Para establecer la distinción entre traducciones y literatura original (es decir, compuesta en lengua copta) nos hemos basado en la información procedente del proyecto PAtHs<sup>224</sup> dirigido por P. Buzi, que contiene, entre otras cosas<sup>225</sup>, una clasificación de la literatura copta<sup>226</sup>, con sus obras y autores desde el siglo III al XIV. En su clasificación de la literatura copta se distingue entre *translations* y *original literature*. El proyecto identifica cada obra literaria por medio de una referencia numérica de cuatro dígitos denominada *clavis coptica* (cc), basándose en el número ya asignado con anterioridad por el proyecto CMCL de T. Orlandi.

Por cuestiones prácticas, nos hemos limitado solo a aquellos textos que ya han sido publicados y editados. El trabajo ha consistido en el vaciado de textos coptos a través de la lectura de las traducciones de las obras coptas para identificar aquellos pasajes que contienen referencias simbólicas a animales. Una vez seleccionados los pasajes en cuestión, se ha trabajado directamente con el original copto. Dado el gran peso que tiene Shenute en el conjunto de la literatura copta y que es el único autor que ofrece un corpus amplio y homogéneo de escritos, la imaginería animal procedente de las obras shenutianas publicadas hasta el momento tendrá un mayor peso en este estudio, aunque también se han utilizado determinadas obras representativas procedentes del resto de periodos de la “literatura original” copta<sup>227</sup> establecidos en PAtHs, con el fin de exponer una visión de conjunto del imaginario animal en los textos coptos. Estos textos han sido seleccionados a partir de los títulos ofrecidos en la sección de “autores egipcios” de la publicación de T. Orlandi, *Elementi di Lingua e di Letteratura copta*<sup>228</sup>. No todas las obras consultadas han podido ser reflejadas en la tesis, al carecer de referencias simbólicas a animales. Al final de este estudio se ofrece un índice con las obras utilizadas (anexo 3), ordenadas en función de su clasificación en PAtHs y su *clavis coptica*, con el título tal y como aparece en PAtHs, el autor al que es atribuida (si lo

---

<sup>224</sup> Tracking Papyrus and Parchment Paths: An Archaeological Atlas of Coptic Literature. Literary Texts in their Geographical Context: Production, Copying, Usage, Dissemination and Storage. <https://atlas.paths-erc.eu/>

<sup>225</sup> Información sobre títulos y colofones, clasificación de manuscritos, reconstrucción y descripción codicológica, lugar de procedencia / descubrimiento de los códices y ubicación o ubicaciones en que se encuentran en la actualidad.

<sup>226</sup> Según informa la web del proyecto, la clasificación se basa en los fundamentos establecidos en ORLANDI 1997, enriquecida por las nuevas interpretaciones de BOUD'HORS 2012.

<sup>227</sup> Es decir, aquella que se considera compuesta en lengua copta.

<sup>228</sup> ORLANDI 1970: 69-111.

tiene) y la edición o ediciones utilizadas. Las fases consideradas como literatura original e incluidas en este estudio son las siguientes:

1. Pacomio y entorno pacomiano temprano (siglos IV-V)
2. Producción literaria original temprana: Shenute y el entorno shenutiano (siglos IV-V)
3. Literatura de oposición post-Calcedonia: las “pleroforías” y otras obras (siglos V-VI)
4. Literatura original: formación de los ciclos hagiográficos tempranos (siglo VI)
5. Literatura original: el periodo de Damián y su círculo cultural (siglos VI-VII):
6. Literatura original: homilías con inserciones apócrifas (siglos VI-VIII)<sup>229</sup>
7. Literatura original: producción literaria del periodo islámico temprano (siglo VI)
8. Literatura original: formación de los ciclos hagiográficos (pseudoepigrafcos) tardíos y reorganización de la producción homilética (siglos VII-VIII)

La mayoría de las obras de Shenute carecen todavía de una edición moderna estándar satisfactoria y muchas de ellas se encuentran de forma dispersa en diferentes publicaciones. La razón de ello es la condición fragmentaria en que se han conservado: ninguno de los códices que contienen las obras de Shenute (fundamentalmente procedentes del Monasterio Blanco) se ha conservado íntegro y lo que se ha conservado de ellos quedó desmembrado y disperso a lo largo de veintinueve colecciones de Egipto, Europa y Norteamérica<sup>230</sup>. Por ello los textos de Shenute fueron publicándose de forma fragmentaria, según el estado en que se encontraban los códices, por parte de diferentes autores. A partir de los diferentes fragmentos conservados (publicados e inéditos), S. Emmel llevó a cabo una reconstrucción codicológica del corpus literario de Shenute<sup>231</sup>, identificando en la medida de lo posible las obras que formaban parte de cada códice a través de sus *incipits*. En el año 2000 Emmel emprendió un proyecto internacional (*Critical Edition of the Works of Shenoute*) para editar las ca. 150 obras

---

<sup>229</sup> Se trata de las llamadas *apostolic memoirs*.

<sup>230</sup> EMMEL 2018: 13-14.

<sup>231</sup> En 1993 como tesis doctoral en la Universidad de Yale y en 2004 publicado en la colección de *Subsidia* del CSCO. EMMEL 2004: vii.

que conforman el corpus de Shenute, pero este continúa todavía a día de hoy<sup>232</sup> y todavía no ha sido publicado. Por ello para acceder al contenido de las obras de Shenute ha sido necesario cotejar el contenido de los códices con el lugar o lugares de publicación de los mismos, de manera que a menudo una obra puede encontrarse dispersa en diferentes publicaciones. Las obras de Shenute serán citadas, como es habitual en los estudios coptos (también en PATHs), a través de los *incipits* establecidos por Emmel (en inglés); cuando dicho *incipit* no se conserva, se utiliza la sigla A (acéfalo) junto a su número correspondiente.

A lo largo de este estudio las obras coptas son mencionadas por medio de su autor (si se conoce), el título y su *clavis coptica* (en caso de carecer de *clavis coptica*, se dará el identificador CLM<sup>233</sup>) otorgados en el atlas PATHs. Una excepción serán las obras procedentes de la biblioteca de Nag Hammadi, para las cuales hemos preferido el sistema de citación habitual, siguiendo la obra de A. Piñero<sup>234</sup>. La indicación del pasaje se realizará de la siguiente forma: en el caso de aquellas obras (o pasajes de obras) con edición diplomática estándar, se indicará la subdivisión correspondiente en dicha edición; en el caso de aquellas ediciones que no establezcan subdivisiones en el texto, se indicará, si es posible, las siglas de su correspondiente *codicological unit* (otorgado por el proyecto CMCL y accesible en PATHs) y la paginación copta y, a continuación, el manuscrito de procedencia. Para citar los manuscritos se utilizará el sistema de designación de las colecciones establecido por Emmel<sup>235</sup> (anexo 1). Las obras de Shenute se citarán, como suele hacerse tradicionalmente, solo a partir del código de procedencia y la paginación copta. En el caso de las obras de tradición pacomiana, se utilizará la subdivisión establecida por A. Veilleux en su *Pachomian Koinonia* (1980-1981). Aquellos pasajes que no es posible ubicar dentro de una obra literaria concreta serán citados mediante el manuscrito y la publicación que lo contiene. En aquellos casos en que, a partir de la edición del texto, no sea posible establecer el manuscrito de procedencia, se citará simplemente la edición y las páginas en que se encuentra el texto.

En cuanto a los textos coptos mencionados a lo largo del desarrollo de este estudio, estos serán numerados para facilitar la referencia a los mismos. Se presentarán en castellano, con las palabras o conceptos clave en cursiva y, entre paréntesis el texto

---

<sup>232</sup> EMMEL 2018: 17-30.

<sup>233</sup> *Coptic Literary Manuscript*, identificador asignado a cada *codicological unit* por el proyecto PATHs.

<sup>234</sup> PIÑERO et al. 2000<sup>2</sup> (I); 2004<sup>2</sup> (II); 2000 (III).

<sup>235</sup> EMMEL 1990.

original copto. El texto copto se ofrece transcrito tal y como aparece en la edición correspondiente, aunque se han omitido los trazos supralineares<sup>236</sup> para dar uniformidad a textos procedentes de ediciones muy variadas (algunas los incluyen y otras no), dado que lo que nos interesa es el contenido del texto. En ocasiones, para facilitar la comprensión del pasaje con alusión a animales, se omitirán fragmentos con la indicación “(...)”. Cuando el texto presente una laguna se indicará mediante “[ . . . ]”.

---

<sup>236</sup> Se trata de una línea horizontal utilizada en ocasiones por los escribas coptos para indicar la pronunciación silábica de la consonante sobre la que se coloca. LAYTON 2007: 5. Siguiendo a ORLANDI 1978: 162, los trazos supralineares pueden omitirse si consideramos que se usaban en la *scriptio* continua solo para ayudar al lector.

## Capítulo 2.

### Jerarquía cósmica de la creación

Para establecer la posición que ocupaban los animales dentro de la cosmovisión humana, debe primero conocerse cuál es la jerarquía de los seres animados (lo que Lakkof y Turner denominan la Gran Cadena extendida). Así pues, en este capítulo se examina, en primer lugar, la concepción que los cristianos coptos tenían del conjunto de la jerarquía cósmica creada por Dios, sus características básicas y los criterios principales en que se basaba su jerarquización. Asimismo, se han analizado las relaciones entre los seres ubicados en lo más alto de la jerarquía (los ángeles) y los seres de la creación terrestre, tanto el ser humano como los animales. A continuación, una vez ya establecidos los criterios jerárquicos y la posición que ocupaban los animales dentro de la cosmovisión copta, se tratará con más detalle la clasificación taxonómica del conjunto de los animales y sus características.

#### 2.1. Criterio jerárquico principal: el cuerpo (CΩΜΑ)

El cristianismo copto, como muchos de sus homólogos orientales, se caracteriza por un fuerte carácter ascético. Egipto fue lugar de proliferación de determinadas corrientes ascéticas y gnósticas (como muestra especialmente el descubrimiento de los códices de Nag Hammadi<sup>237</sup>), que propugnaban una radical diferencia entre cuerpo y alma y

---

<sup>237</sup> Sobre el descubrimiento de los códices de Nag Hammadi, cf. ROBINSON 1896: 2-25; ROBINSON 1981. EMMEL 1991

concebían todo aquello terrenal como negativo, incluido el cuerpo, considerado como una prisión del alma<sup>238</sup>. Un ejemplo especialmente interesante para nuestro estudio lo encontramos en el *Libro de Tomás el Atleta*, un diálogo entre Jesús resucitado y su hermano Judas Tomás, en el que el Salvador establece una equivalencia directa entre el cuerpo y los animales<sup>239</sup>, procedentes ambos de la unión sexual:

El Salvador dijo: “[To]do cuerpo [de hombres] y bestias ha sido engendrado irra[cional...]. Se muestra (sin embargo) como una [criatura] que se cree [a sí misma racional]. Aquellos de arriba [no se muestran en] las cosas visibles, sino que se muestran por su propia raíz, y sus frutos son los que los alimentan. Y estos cuerpos que son visibles se alimentan de criaturas que son semejantes a ellos. Por ello, pues, los cuerpos cambian. Pero lo que cambia será aniquilado y perecerá, y no tiene esperanza de vida desde ahora, pues el *cuerpo es bestial* (ΠΙΣΩΜΑ ΓΑΡ ΟΥΤΕΝΗ ΠΕ). Y como las *bestias* (ΝΤΕΝΟΟΥΕ), *cuyos cuerpos* (ΠΟΥΣΩΜΑ) perecerán, del mismo modo estos cuerpos modelados (i.e. los de los humanos) perecerán. ¿Acaso no provienen de la *unión sexual* (ΤΣΥΝΟΥΣΙΑ), como los de *las bestias* (ΝΤΕΝΟΟΥΕ)? Y si proviene de ella misma (i.e. la unión sexual), ¿cómo (i.e. el cuerpo) engendrará algo diferente de aquéllas (i.e. las bestias)?<sup>240</sup>

También Egipto fue la cuna del origenismo, una corriente de pensamiento fuertemente arraigada en algunas comunidades monásticas (especialmente entre los monjes de Nitria durante el siglo IV), que fue objeto de una fuerte controversia entre los siglos IV y V<sup>241</sup> y que persistió en algunos sectores monásticos por lo menos hasta mediados del siglo V<sup>242</sup>. Orígenes predicaba que todas las criaturas racionales existieron en algún momento como entidades intelectuales, contemplando a Dios. El alejamiento de estas

---

<sup>238</sup> Para una síntesis de los principios fundamentales de la gnosis y del gnosticismo cristiano, cf. PIÑERO 1995: 197-226; RUDOLPH 1980<sup>2</sup>.

<sup>239</sup> La bestialidad del cuerpo es uno de los temas principales en el *Libro de Tomás, el Atleta*. PIÑERO 2004<sup>2</sup>: 270-271.

<sup>240</sup> *Libro de Tomás, el Atleta* NHC II 7, 138.40-139.12 [PIÑERO 2004<sup>2</sup>: 276; LAYTON; TURNER 1989: 182-185]

<sup>241</sup> Sobre la primera controversia origenista, cf. CLARK 1992.

<sup>242</sup> LUNDHAUG 2013: 217-228. La presencia de “origenistas” en torno a los monasterios del Alto Egipto hacia mediados del siglo V parece atestiguado por una carta enviada por el patriarca Dióscoro a Shenute (*Epistulae ad Sinuthium* (cc0133) []) conservada entre los restos de la biblioteca del Monasterio Blanco y que trata el problema de la presencia de herejes en el área panopolitana, prohibiendo además todo contacto con el monje Helías, acusado de propagar las doctrinas de Orígenes. El conflicto con sectores origenistas parece confirmado por los propios escritos de Shenute, entre los que destaca su tratado anti-herético conocido como *I am Amazed* (cc0637), en el que incluye parte de la carta pascual anti-origenista de 401 emitida por el patriarca Teófilo.

criaturas de Dios tendría como resultado la presente diversidad terrestre, al recibir posiciones que se adecuaban a la gravedad de sus pecados<sup>243</sup>. Esta preexistencia de las almas conllevaba una disociación entre cuerpo y alma, relegando al cuerpo a mero receptáculo del alma, que era la que constituía la verdadera esencia de la identidad humana.

Las autoridades eclesiásticas condenaron tanto el gnosticismo como el origenismo y consideraron el cuerpo humano como elemento integrante de la identidad humana, cuya resurrección se producirá en el final de los tiempos cuando el Cristo regrese a la tierra para juzgar y asignar a cada uno un destino, bien celeste, bien infernal. Además, se afirmaba que el Hijo de Dios había adquirido un cuerpo humano, en el que sufrió y murió para redención de la humanidad y que fue resucitado de entre los muertos para ascender a los cielos y sentarse a la derecha del Padre. Igualmente sostenían que, durante la Eucaristía, los cristianos recibían el cuerpo y la sangre de Cristo. Por tanto, el cuerpo humano constituía un elemento fundamental en la acción salvífica de Dios.

Algunos cristianos coptos, como Shenute, condenaron en sus escritos a los origenistas por ciertas interpretaciones alegóricas de la Biblia y por su aproximación a la oración. Shenute criticaba, en concreto, la creencia en la preexistencia de las almas, considerando que es imposible que las almas pequen independientemente del cuerpo, puesto que el alma y el cuerpo son creados de forma simultánea “en el vientre”<sup>244</sup>. Asimismo, Shenute afirma que el cuerpo humano, que participará de la resurrección al final de los tiempos, es distinto del cuerpo de los animales, destinado a la destrucción. Por tanto, el desprecio al cuerpo humano, equiparándolo al de los animales, era considerado como doctrina herética.

(1) Shenute, *I Am Amazed* (cc0637), 352-357<sup>245</sup>

Ciertamente el que dice que no es su cuerpo ni su sangre, y especialmente aquellos de entre nosotros y no solo los paganos, *ellos se han vuelto peores que los perros y los cerdos* (σερ ζοϋε ζοοϋ ε νεοϋζοορ μη νεωλϋ) (...). Algunos

---

<sup>243</sup> Cf. BRAKKE 2000: 281.

<sup>244</sup> Cf. Shenute, *I am Amazed* (cc0637) 0333-0344 (MONB.HB 26A-29A) [ORLANDI 1985: 26-29].

<sup>245</sup> ORLANDI 1985: 30-33.

desprecian el cuerpo como *carne de cerdo* (καρξ νεψω), que será desechada, porque no creen que resucitará. Entonces, si es de cerdo, ¿quién la hizo así y te hizo peor que *la cerda* (τσκρωφα)? ¿Acaso no fuisteis vosotros mismos? Especialmente aquellos que dicen que cuando el alma pecó fue dada al cuerpo, son ellos los que son similares al cuerpo de aquella criatura (i.e. la cerda); y con razón ellos desprecian su propia carne, estos incrédulos.

Y, sin embargo, pese a las duras críticas que lanzan en contra este tipo de herejías, la visión negativa del cuerpo impregnó claramente la mentalidad del cristianismo egipcio<sup>246</sup>, especialmente entre los círculos monásticos. Las *Vidas* de santos y monjes egipcios nos hablan con admiración sobre las duras prácticas ascéticas y de mortificación del cuerpo que estos hombres se autoimponían como medio para acercarse a la divinidad: ayunos, vigiliat, exposición a los elementos, etc. Los textos homiléticos coptos critican duramente a aquellos que se preocupan en exceso por su cuerpo, se exceden en la ingestión de comida y bebida y, sobre todo, a aquellos que cometen fornicaciones. No obstante, el cuerpo en sí mismo no era considerado como impuro, sino que son los deseos y las pasiones terrenales los que vuelven al cuerpo impuro.

Así pues, el cuerpo (y sobre todo, su conexión con los deseos y pasiones terrenales) representaba en la mentalidad copta un criterio de jerarquización negativa que alejaba a las criaturas corporales (σωματος) del reino espiritual en el que habita Dios y los establecía por debajo de las criaturas incorpóreas (ασωματος). Estas criaturas incorpóreas, como su nombre indica, se caracterizaban por la ausencia de cuerpo, lo que les permitía moverse con libertad entre el cielo y la tierra.

## 2.2. El establecimiento de la jerarquía

---

<sup>246</sup> Sobre la huella que dejó el origenismo en la ambigua relación entre cuerpo, alma e identidad humana en los textos coptos, cf. BRAKKE 2000.



A continuación, se expondrá la versión copta de los eventos que llevaron al establecimiento de la jerarquía cósmica. Para ello han sido utilizados principalmente textos que tienen como tema principal a diferentes figuras angélicas y poderes sobrenaturales. Entre estos destaca un conjunto de textos apócrifos que han sido recientemente identificados como un género propio de la literatura copta y que gozó de gran popularidad: los denominados como *pseudo-apostolic memoirs*<sup>247</sup>. Estos afirman contener testimonios directos escritos por los apóstoles sobre los hechos y enseñanzas de Cristo. Existen dos tipos: aquellos que se insertan en el marco de homilías atribuidas a padres de la Iglesia copta (generalmente tras relatar el hallazgo de dicho libro en Jerusalén, en la biblioteca de la casa de María, madre de Juan “llamado Marcos”, que es mencionado en *Hechos* 12:12 como lugar de reunión de la primera comunidad cristiana) y aquellos transmitidos como obras independientes<sup>248</sup>. La razón del surgimiento de este particular género literario sería, por una parte, la necesidad de colmar vacíos en los episodios que la Biblia no detalla y, por otra, explicar el origen de determinadas festividades religiosas del calendario copto. Para este estudio, nos interesan aquellas obras en las que Jesús explica detalladamente a sus apóstoles determinados acontecimientos relativos a la Creación y los sucesos posteriores, especialmente aquellos que llevaron a la institución de festividades dedicadas a determinadas figuras angélicas que adquirieron gran importancia en el Egipto copto.

### 2.2.1. Los seres racionales: los incorpóreos y la imagen de Dios

(2) Ps.-Timoteo de Alejandría, *Institutio Abbaton* (cc0405), MERC.AU, GB-BM 7025, fol. 9a-b (23-24)<sup>249</sup>

Y entonces cuando mi Padre estaba creando los cielos, la tierra y las cosas que hay en ellos, él pronunció la palabra y todos ellos vinieron a la existencia: *ángeles* (ΑΓΓΕΛΟΣ), *arcángeles* (ΑΡΧΑΓΓΕΛΟΣ), *querubines* (ΚΕΧΕΙΡΟΥΒΕΙΝ), *serafines* (ΝΣΕΡΑΦΕΙΝ), *tronos* (ΝΕΘΡΟΝΟΣ), *señoríos de gobierno* (ΜΗΝΤΧΟΕΙΣ ΝΑΡΧΗ), *autoridades* (ΝΕΖΟΥΓΙΑ) y *todos los poderes que están en los cielos* (ΝΣΟΜ ΤΗΡΟΥ

<sup>247</sup> También denominados como *diaries of the apostles*. Cf. HAGEN 2004: 349-367.

<sup>248</sup> Cf. SUCIU 2015: 214-217 para un listado y clasificación de las obras literarias adscritas al género de las *apostolic memoirs*.

<sup>249</sup> BUDGE 1914: 231-232 (ed), 480 (trad).

ΝΗ ΠΗΓΕ) y *toda la armada celeste* (ΤΕΣΤΡΑΤΑ ΤΗΡΣ ΝΤΠΕ). Y creó también la tierra y *las fieras* (ΝΕΘΥΡΙΟΝ), *los reptiles* (ΝΧΑΤΒΕ), *las bestias* (ΝΤΒΝΟΟΥΕ), *las aves* (ΝΖΑΛΛΑΤΕ) y *todo lo que se arrastra sobre ella* (ΝΕΤΚΙΜ ΤΗΡΟΥ ΖΙΧΩΦ). Y plantó también un paraíso en la parte oriental de la tierra.

En este texto observamos dos grandes hábitats en el seno de los cuales se inserta la creación de Dios: los cielos, lugar en que habita Dios, y la tierra. Los habitantes incorpóreos del cielo<sup>250</sup> (ángeles, arcángeles, querubines, serafines, tronos, señoríos, autoridades, otros poderes y la armada celeste) tenían el privilegio de poder habitar junto a su Creador, situándose así claramente por encima de los habitantes de la tierra (los animales).

(3) Ps.-Juan Crisóstomo, *In quattuor Animalia* (cc0177), 3<sup>251</sup>

En verdad, ¿quién no se regocijará a causa de *toda la creación de Dios* (ΠΤΑΜΙΟ ΤΗΡΦ ΜΠΝΟΥΤΕ)? *Ángeles* (ΝΑΓΓΕΛΟΣ), *arcángeles* (ΝΑΡΧΑΓΓΕΛΟΣ), *tronos* (ΝΕΘΡΟΝΟΣ) y *señoríos* (ΝΕΜΝΤΧΟΕΙΣ) (...). Los habitantes del cielo viven en la alegría del Padre Todopoderoso.

En lo más alto de la jerarquía cósmica, después de la divinidad, encontramos a los arcángeles. Tal y como se desprende de los textos, el orden de creación constituía también un criterio jerárquico, primando en importancia aquellos seres creados con anterioridad. Así pues, la “primera criatura”, también llamada *arqueplasma*<sup>252</sup> o Saklataboth, fue establecida como comandante en jefe al frente de las huestes angélicas.

(4) Ps.-Juan Apóstol, *Institutio Michaelis* (cc0488), 3.5-6<sup>253</sup>

Primero creamos los cielos, después a los ángeles (...). Creamos siete arcángeles para que canten continuamente nuestras alabanzas. (...) A la primera de nuestras creaciones la denominamos Saklataboth, que significa “aquel que

<sup>250</sup> Para un exhaustivo estudio sobre los ángeles en la tradición copta, cf. MÜLLER 1959.

<sup>251</sup> WANSINK 1991, I: 27 (ed); II: 28 (trad).

<sup>252</sup> ΠΑΡΧΗΠΛΑΣΜΑ. La palabra significa literalmente en griego “Primera Creación”.

<sup>253</sup> MÜLLER 1962, I: 6 (ed); II: 7-8 (trad).

hace temblar el cielo y la tierra”. Lo establecimos al frente de todas las tropas que creamos. Con él había siete querubines. (...) Creamos entonces al segundo ángel y lo llamamos Miguel, seguido de Gabriel, Rafael y el resto (i.e. de ángeles) (...).

Sin embargo, entre los seres terrestres, Dios creó a una criatura especial, cuyo cuerpo hecho de barro procedente de la tierra fue moldeado según su imagen (ΖΙΚΩΝ) y semejanza (ΕΙΝΕ): el ser humano. La tradición copta posee un relato particular sobre la creación del hombre: en una homilía atribuida a Timoteo de Alejandría, *Institutio Abbaton* (cc0405), este narra cómo, estando en Jerusalén, encuentra un libro en el que Jesús explica a sus discípulos que Dios envió siete ángeles, uno tras otro, para que le trajeran barro del Edén con el que crear al primer ser humano. Sin embargo, el barro se niega a que lo agarren y lanza una serie de juramentos y terribles profecías que amedrentan a los ángeles. Únicamente el ángel Muriel se atreverá a extraer el barro y llevárselo a Dios (texto 5). Este relato ya anticipa el carácter transgresor de la humanidad y su futuro destino mortal (texto 6).

(5) Ps.-Timoteo de Alejandría, *Institutio Abbaton* (cc0405), MERC.AU 24-30, GB-BM Or. 7025 fols. 9v<sup>o</sup>-12v<sup>o</sup><sup>254</sup>

Y mi Padre dijo: “Hagamos un hombre a nuestra semejanza e imagen, para que pueda seguir alabándonos día y noche y que se conozca que fue la mano del Señor la que hizo todas estas cosas (...)”. Y mi Padre ordenó a un ángel, diciendo: “Por voluntad y orden mía, ve a la tierra de Edén y tráeme un poco de tierra virgen para que pueda crear a un hombre a nuestra semejanza e imagen con ella (...)”. Y el ángel fue a la tierra de Edén, según la orden de mi Padre. Se posó sobre la tierra y extendió su mano para juntar un poco de ella y llevarla a mi Padre. Y al instante la tierra gritó con fuerte voz, diciendo: “Juro por aquel que te envía a mí que, si me llevas a él, me moldeará como una forma, y me convertiré en un hombre y en un alma viva. Y muchísimos pecados saldrán de mi interior (...). Déjame quedarme aquí y regresar al suelo tranquila”. Y cuando el ángel de Dios escuchó estas cosas tuvo miedo del (juramento en el) nombre de mi Padre y regresó (...). Y entonces mi Padre ordenó a otro ángel ir por

---

<sup>254</sup> BUDGE 1914: 232-234 (ed); 480-483 (trad).

segunda vez, y a un tercer ángel y así hasta siete ángeles, y ninguno de ellos deseó acercarse a la tierra porque lanzaba juramentos en (nombres) poderosos (...). (Entonces) envió al ángel Muriel (...). Y cuando el ángel de Dios llegó a la tierra, se posó sobre ella con gran poder y fuerza, por orden de Dios. Extendió su mano para agarrar un poco de ella y al instante el barro gritó con fuerte voz, diciendo: “Juro por el nombre de aquel que ha creado los cielos, la tierra y las cosas que hay en su interior, que no debes acercarte a mí y llevarme a Dios”. Pero el ángel Muriel no tuvo miedo del (juramento en el) nombre de mi Padre cuando lo escuchó; no le prestó atención, sino que fue, lo agarró con firmeza y determinación y lo llevó a mi Padre, que se alegró de ello. Entonces tomó el barro de la mano del ángel y creó a Adán según nuestra semejanza e imagen (...). Y le insufló aliento de esta forma: insufló en sus fosas nasales el aliento de vida tres veces, diciendo: “¡Vive! ¡Vive! ¡Vive! según el modelo de mi divinidad”. Y al instante el hombre vivió, convirtiéndose en un *alma viva* (ΨΥΧΗ ΕΣΟΝΤ), *según la semejanza e imagen de Dios* (ΚΑΤΑ ΠΕΙΝΕ ΛΥΩ ΚΑΤΑ ΘΕΙΚΩΝ ΜΠΝΟΥΤΕ).

(6) Ps.-Juan Apóstol, *Institutio Michaelis* (cc0488), 3.6<sup>255</sup>

Así pues, creamos al hombre y le insuflamos vida a su rostro con un *aliento de vida* (ΠΝΟΗ ΝΩΝΤ). El hombre se convirtió en un *alma viva* (ΟΥΨΥΧΗ ΕΣΟΝΤ). (...) Mi Padre me dijo: “Si descubro que ha destruido el *espíritu* (ΠΝΑ) que puse en su boca y fosas nasales, enviaré a mis *poderes* (ΕΞΟΥΣΙΑ) y lo cogerán y su cuerpo se desintegrará y volverá a ser tierra tal y como era su forma anterior”.

Satisfecho con su creación, Dios ordenó a todas las criaturas celestes venerar a Adán, que había sido creado con el honor de portar su imagen y semejanza. Una tras otra, acudieron y veneraron a Adán, hasta que llegó el turno del jefe de las fuerzas angélicas, el *arqueplasma*, Saklataboth, que se negó a venerar a Adán al considerarlo como un ser inferior y de creación posterior a él mismo. Dios condenó su soberbia y arrogancia y lo despojó de su rango, expulsándolo a la tierra junto a aquellos ángeles que le siguieron en su negativa a venerar a Adán, convirtiéndose respectivamente en Satanás y sus demonios.

---

<sup>255</sup> MÜLLER 1962, I: 8 (ed); II: 9 (trad).

(7) Ps.-Juan Apóstol, *Institutio Michaelis* (cc0488), 3.9 - 4.11<sup>256</sup>

Mi Padre dijo a los ángeles, arcángeles, serafines y querubines, a los Veinticuatro Ancianos y a todo el ejército de ángeles: “Venid, veneremos a Adán, mi imagen y semejanza”. (...) Después de que todos ellos lo veneraron, llegaron al primer ángel creado por mi Padre. Mi Padre le dijo: “Ven, venera al hombre que hemos creado a mi semejanza y mi imagen, la obra de mis manos”. El *arqueplasma* respondió: “Yo no voy a venerarlo, pues él es un hombre y yo estoy por delante de él y soy el más grande de todos los ángeles”. Cuando el *arqueplasma* se negó a venerarlo, él desvió a muchos otros ángeles y no les permitió venerar a Adán. (...) Mi Padre dijo: “Dado que te has vuelto testarudo y desobediente, desde este momento ya no serás llamado *arqueplasma* sino Saklam<sup>257</sup>, el ‘oponente de su Señor’”. Mi Padre dio la orden a uno de sus querubines, que lo golpeó con sus alas y lo arrojó a la tierra. (...) Y el cielo se alegró; (pero) la tierra quedó desolada y perturbada. (...) Mi Padre lo desterró al valle del caos en el mar y los ángeles a los que había engañado fueron convertidos en *demonios que vuelan en el aire* (ΝΑΔΑΙΜΟΝΙΟΝ ΕΥΖΗΛ ΕΒΟΛ ΖΗΠΑΗΡ).

De esta forma se estableció una brecha en el seno de los seres incorpóreos: por una parte, aquellos que se mantuvieron fieles a Dios y que conservaron todos sus privilegios y, por otra, aquellos que desobedecieron la orden de Dios y que fueron expulsados de los cielos y lanzados a la tierra<sup>258</sup>, convirtiéndose en el diablo y los demonios. Así pues, en el lugar del *arqueplasma* como comandante en jefe y como principal arcángel se invistió con todos los honores al segundo de los arcángeles, Miguel.

---

<sup>256</sup> MÜLLER 1962, I: 10-14 (ed); II: 13-15 (trad).

<sup>257</sup> El nombre Saklas aparece en la literatura gnóstica como una figura asociada al gobierno del caos. Cf. BURNS 2018: 147.

<sup>258</sup> De los textos coptos parece desprenderse que tanto el Paraíso como el Amenti (el infierno) estaban ubicados en la tierra, el primero en la parte oriental y el segundo, como etimológicamente indicaría su nombre (del egipcio *imnty*, “occidente”), en la parte occidental. Satanás y sus demonios son desterrados al Amenti, como nos indica claramente una homilía atribuida a Ps-Juan Crisóstomo, *De Resurrectione* (cc0167), 19 [PLESE 1991, I: 60 (ed); II: 62 (trad)]: “(...) el diablo fue avergonzado porque su casa, que es el Amenti (ΑΜΝΤΕ) fue saqueada y se sacó a los que había en ella (...). Estaba llena de almas y quedó desierta”. Sin embargo, su carácter incorpóreo les permitiría libertad de movimiento (aunque solo en la tierra), siempre con el objetivo de inducir al hombre al pecado y así evitar su salvación.

(8) Ps.-Juan Apóstol, *Institutio Michaelis* (cc0488), 6.14-15<sup>259</sup>

Cuando expulsamos al farsante diablo del cielo en el 12 de Hathor al amanecer, mi Padre ordenó a los ángeles que vinieran a su presencia y se situaran ante el trono a ambos lados. Luego escogió a un ángel grande y fuerte llamado Miguel y lo colocó en el trono en lugar del *arqueplasma*, y toda la gloria tomada de Mastema fue dada a Miguel. (...) Fue adornado en la noche del 12 de Hathor y tomó su posición sobre el mundo de la luz en el cielo y en la tierra.

Tras este episodio Adán fue instalado en el Paraíso, donde era frecuentemente visitado por los ángeles (que, como ya se ha mencionado con anterioridad tenían libertad de movimiento entre el cielo y la tierra). Vivió en solitario durante cien años, hasta que Dios decidió que necesitaba un ayudante similar a él, creando así a la mujer según la forma de Adán (κατα πτυπος η αδαμ)<sup>260</sup>. Y ambos vivieron durante doscientos años más en el Paraíso, hasta que un día el diablo encontró la oportunidad para provocar la caída de la humanidad, a causa de la cual él mismo había sido expulsado de los cielos. En un momento en que un grupo de ángeles de entre los encargados de vigilar los alrededores del Paraíso descuidó temporalmente su tarea, el diablo aprovechó para introducirse en el Paraíso y entrar en la serpiente<sup>261</sup>. Sobre la serpiente en el Paraíso, los textos coptos no parecen hacer referencia a Génesis 3:1, donde se le otorga un carácter especial a como “el más astuto de todos los vivientes los sobre la tierra”. En *Institutio Abbaton* se dice que era un animal (θηριον) como los demás, que al parecer se encontraba en el lugar equivocado en el momento equivocado. Mientras la serpiente se encontraba cerca de Eva, Satanás aprovechó el descuido de los ángeles guardianes para introducirse en su cuerpo.

(9) Ps.-Timoteo de Alejandría, *Institutio Abbaton* (cc0405), MERC.AU, GB-BM Or. 7025, fol. 15b-16b (36-38)<sup>262</sup>

Y cuando ya habían pasado doscientos años viviendo en el Paraíso de las Delicias, Eva avanzó y cruzó a la parte norte del Paraíso, cerca del muro, para

<sup>259</sup> MÜLLER 1962, I: 16-18 (ed); II: 21 (trad).

<sup>260</sup> Ps.-Timoteo de Alejandría, *Institutio Abbaton* (cc0405), MERC.AU, GB-BM 7025, fol.15a (35) [BUDGE 1914: 235-234 (ed), 484 (trad)].

<sup>261</sup> *Mysteria Iohannis Evangelistae* (cc0041) MERC.AU, GB-BM 7026, fol. 11b (22) [BUDGE 1913: 67 (ed), 250 (trad)].

<sup>262</sup> BUDGE 1914: 236-237 (ed); 484-485 (trad).

recolectar fruta (...). Y la *serpiente* (πζοϣ) acudió en la tarde para recibir comida según su deseo, pues la serpiente era *como todas las (otras) fieras* (ΝΘϵ ΝΝϵΘΗΡΙΟΝ ΤΗΡΟΥ) y caminaba sobre sus patas al igual que ellas. Y el diablo se situó cerca del Paraíso, permaneciendo a la espera de Adán y Eva día y noche, y cuando vio a Eva sola se *introdujo en la serpiente* (ΛΦΒΩΚ ΕΖΟΥΝ ΕΠΖΟϣ) y se dijo a sí mismo: “¡Mira! He encontrado (mi) oportunidad; le hablaré en su oído, le haré comer del árbol y provocaré que sean expulsados del Paraíso, pues yo mismo fui expulsado del Paraíso a causa suya”. Y el diablo habló a Eva a través de la boca de la serpiente, diciendo: “¿Por qué no comes del árbol que está en el medio del Paraíso, como haces del resto de árboles? Pues la fruta de él es buena.”

Sin embargo, es curioso que, si la serpiente no era distinta al resto de animales, el texto copto no mencione cierta sorpresa de Eva ante la serpiente parlante. Aunque, en realidad, nada se dice sobre que en el Paraíso los animales carecieran de lenguaje. Generalmente el cristianismo, bebiendo de tradiciones estoicas, considera a los animales como seres sin lenguaje; sin embargo, la literatura nos muestra un panorama distinto<sup>263</sup>. Sea como fuere, persuadida por la serpiente, Eva desobedeció la prohibición de Dios y comió del fruto del árbol del conocimiento, lo cual provocó la expulsión del ser humano del Paraíso, privándole de su inmortalidad inicial (texto 10). En cuanto a la serpiente, Dios la maldijo a arrastrarse sobre su vientre y a comer tierra<sup>264</sup> (texto 11).

---

<sup>263</sup> En la Biblia el motivo de los animales parlantes aparece en Génesis 3:1-15, en que la serpiente habla a Eva, en Números 22:21-35, donde Dios permite al asna de Balaam adquirir voz humana y hablar y en Apocalipsis 8:13, en que un águila anuncia: “¡Ay, ay, ay de los que habitan sobre la tierra, por las demás voces de la trompeta de los tres ángeles que van a tocar la trompeta!”. En los apócrifos cristianos los animales tienen la capacidad de hablar entre ellos e incluso comunicarse con las personas, como por ejemplo el perro parlante de los *Hechos de Pedro*, el león parlante de los *Hechos de Pablo* y el leopardo y el cabrito de los *Hechos de Felipe* (SPITTLER 2008: 133-141, 228-229). En algunos textos apócrifos cristianos. También algunos apócrifos conservados en copto hacen referencia a animales parlantes: en un pasaje de la versión copta de los *Hechos de Pablo y Andrés* aparece un pájaro llamado με (“verdad”), al que los apóstoles ordenan transmitir a la gente de la ciudad el mensaje de que si les permiten entrar podrás resucitar a un joven que había fallecido recientemente (GODRON 1956); en un apócrifo desconocido se menciona una conversación entre un asna y una vaca regocijándose sobre el nacimiento de Jesús (EG-CF Copt. 69, fol. 2v<sup>o</sup> (p.87) [COQUIN 1994: 265]. Cuando el asna vio todos los que se prosternaban ante el pequeño, ella reconoció que era Dios al que la virgen había dado a luz; ella rompió la cuerda que la ataba al pesebre; ella fue a la posada, danzando alegremente; no encontró a nadie que hablara su lengua salvo una vaca estéril que estaba en el interior de la morada; esta se levantó y fue hacia ella; el asna le dijo: “¿Por qué estás extendida así y no ves que esta joven virgen, a la que los ángeles adoran junto a su hijo [ . . . ]?); y en otro apócrifo aparece un perro que informa a Andrés del crimen cometido por una mujer que ha abandonado el cadáver de su bebé para que fuera devorado por el perro, que se negó a hacerlo (FR-BN Copt. 129<sup>17</sup>, fol. 87 [VON LEMM 1910a: 67]. El apóstol junto a la multitud llegó cerca del pequeño y he aquí que vino el perro y aulló fuertemente, mientras decía: “Oh Andrés, no te dejaré ir hasta que vengas conmigo y veas este gran crimen que ha sido cometido”).

<sup>264</sup> Génesis 3:14.

(10) Ps.-Juan Apóstol, *Institutio Michaelis* (cc0488), 4.11-12<sup>265</sup>

En el día en que Adán murió, el Padre lo miró y lloró, diciendo: “Adán, te creé inmortal, pero escogiste la mortalidad. Desciende al Amenti y permanece allí hasta que aquel que ha prometido tu salvación descienda y te saque de allí”.

(11) Ps.-Timoteo de Alejandría, *Institutio Abbaton* (cc0405), MERC.AU 41, GB-BM Or. 7025, fol. 18r<sup>0266</sup>

Y mi Padre dijo a la serpiente: “Dado que has hecho esto, maldita serás entre todas las fieras de la tierra (ΝΕΘΥΡΙΟΝ ΤΗΡΟΥ ΜΠΚΑ2). Tú caminarás sobre tu vientre todos los días de tu vida, al igual que toda tu simiente a través de todas las generaciones en la tierra. Comerás siempre tierra y cenizas, al igual que todos los que provengan de ti”.

Entonces Dios estableció al ángel Muriel, aquel que consiguió extraer el barro para crear al primer hombre, como soberano inmisericorde de la humanidad y de toda la creación terrestre, confiriéndole una apariencia terrorífica. Desde su trono de fuego observará la tierra entera y acudirá al encuentro de aquellos que estén a punto de morir para extraer el alma del cuerpo. Los coptos denominaron a este ángel de la muerte Abbaton, figura que surge a partir del ángel del abismo que aparece en Apocalipsis 9:11. Cabe recalcar que Abbaton solo se documenta como ángel de la muerte en las fuentes de origen copto (todas ellas *apostolic memoirs*)<sup>267</sup>.

(12) Ps.-Timoteo de Alejandría, *Institutio Abbaton* (cc0405), MERC.AU 48-52, GB-BM 7025, fols. 21v<sup>0</sup>-23v<sup>0268</sup>

Y mi Padre dijo a Muriel, el ángel: “¡Mira! El hombre que creé a mi imagen ha transgredido la orden que le di. Él ha comido del árbol y ha traído una gran injuria sobre toda la humanidad. Por esta razón, te proclamo rey sobre él, pues fuiste tú quien me lo trajiste (...). Tú nombre causará terror en la boca de todos. Ellos

---

<sup>265</sup> MÜLLER 1962 I: 14 (ed); II: 17 (trad).

<sup>266</sup> BUDGE 1914: 328 (ed); 486 (trad).

<sup>267</sup> SUCIU 2015: 230.

<sup>268</sup> BUDGE 1914: 240-242 (ed); 488-490 (trad).



te llamarán Abbaton, el ángel de la muerte. Tu forma y tu imagen causarán lamento, ira y amenaza en toda alma, hasta que hayan entregado sus espíritus. Tus ojos y tu rostro serán como una rueda de fuego que levanta ondas y olas (de fuego) ante mí. El sonido de tus fosas nasales será como el sonido de un lago de fuego en el que arden fuego y sulfuro. El sonido de los ruidos hechos por tus labios será como los sonidos de los siete truenos que hablarán con sus lenguas. Tú cabeza será como estos grandes pilares de fuego que van del cielo al suelo. Tus dientes se proyectarán desde tu boca medio cúbito de longitud. Los dedos de tus manos y de tus pies serán como afilados cuchillos. Siete cabezas habrá sobre tu cabeza y ellas cambiarán su aspecto y forma. Sus dientes se proyectarán fuera de sus bocas dos palmos de longitud y apuntarán hacia las cuatro direcciones del mundo. Tú estarás en el medio, sentado sobre un trono de fuego. Tus ojos mirarán hacia la tierra e incluso hacia los que están en las aguas; nada podrá esconderse de ti, ni en el cielo ni de un punto a otro de la tierra, de norte a sur ni de este a oeste, entre todas las cosas que he creado. Ninguno de ellos entregará el espíritu hasta que te haya visto. Tú no mostrarás compasión a pequeño ni a grande y te los llevarás a todos sin misericordia. Tendrás bajo tu control *unos poderes* (ΖΕΝ ΕΞΟΥΧΙΑ) y deberás enviarlos en busca de toda alma. Ellos infundirán terror en las almas, cambiando sus formas. (...) Así pues, tú continuarás siendo rey sobre ellos hasta el momento en que he ordenado que el mundo termine”.

Los textos bíblicos y coptos, salvo en el caso de la serpiente, no son explícitos sobre qué sucede con los animales una vez el ser humano es expulsado del paraíso. En cualquier caso, encontraremos también a los animales llevando una vida mortal fuera del paraíso junto al hombre, pese a no haber transgredido. Según se desprende de los textos, los animales (que poseían un alma viva) se encontrarían igualmente bajo la soberanía de Abbaton y, por tanto, este debería (teóricamente) acudir también a ellos en el momento de su muerte para extraer y llevarse sus almas. Sin embargo, los textos, exclusivamente antropocéntricos, nada nos dicen al respecto. Algunos textos coptos insinúan que el destino final del alma de los animales es el infierno (ΑΜΝΤΕ) y el de su cuerpo, la destrucción (cf. texto 1 y textos 13 y 14); otros, sin embargo, son más ambiguos (texto 15).

(13) Shenute, *God Says Through Those Who Are His* (cc0364), MONB.GF 311-312<sup>269</sup>

Pues ellos (i.e. la gente impía) han nacido como *estas bestias físicas* (ΝΝΕΙΦΙΚΙΚΟΝ ΝΤΒΝΗ) para la destrucción y la corrupción (...).

(14) Ps.-Shenute, *On Christian Behaviour* (cc0638), 13.3-4<sup>270</sup>

El hombre tiene una posición de honor y no lo sabe. *Él se parece a unas bestias ignorantes* (ΑΓΤΝΤΩΝ ΕΖΕΝ ΤΒΝΟΟΥΕ ΝΑΤΕΙΜΕ) (...); por esto, él (i.e. el hombre) ha sido contado junto a ellas (i.e. las bestias) en el *infierno* (ΑΜΝΤΕ). Él (i.e. Dios) ha dicho: “La muerte es quien los pacerá<sup>271</sup>, reuniéndolos en el fuego y toda angustia”. Pues Salomón dijo: “¿Cuál es la posición del hombre y (la) de la bestia? ¿Quién sabe si el espíritu del hombre (ΠΝΑ Μ ΠΡΩΜΕ) sube al *cielo* (ΠΕ) y el *espíritu de la bestia* (ΠΕΠΝΑ Μ ΠΤΒΝΗ) desciende al *infierno* (ΑΜΝΤΕ)? Tal como es la muerte de esta, así es la muerte de aquel<sup>272</sup>.”

(15) Ps.-Eustacio de Tracia, *In Michaellem* (cc0148), 80<sup>273</sup>

Verdaderamente tú (i.e. el arcángel Miguel) eres el benefactor de *los hombres y de las bestias* (ΝΡΩΜΕ ΜΝ ΝΤΒΝΟΟΥΕ) y los conduces a todos a la presencia de Dios.

En los textos coptos es habitual presentar a los “caballeros mártires” convertidos en entidades espirituales incorpóreas y, como tales, son capaces de actuar en la tierra y obrar milagros. Curiosamente, junto a estos caballeros espirituales están también sus caballos. Caballeros santos, ángeles y las entidades punitivas (cf. capítulo 4.2) están acompañadas por unos caballos que son definidos como “espirituales”<sup>274</sup>, es decir, incorpóreos. Los textos no especifican cuál es la naturaleza de estas monturas espirituales, bien un ente espiritual con forma de caballo o bien un animal que, al igual

<sup>269</sup> AMÉLINEAU 1907: 273-274.

<sup>270</sup> KUHN 1960, I: 20-21 (ed); II: 19 (trad).

<sup>271</sup> Salmos 48:14.

<sup>272</sup> Cf. Eclesiastés 3:19-21.

<sup>273</sup> CAMPAGNANO; MARESCA; ORLANDI 1977: 168-169.

<sup>274</sup> Cf. por ejemplo, san Mercurio que aparece montado sobre “su caballo espiritual (ΠΕΡΩΤΟ ΜΠΝΑ)” en *Miracula Mercurii* (cc0232), MERC.AG 33, GB-BL Or. 6802 fol. 8vº [BUDGE 1915: 264 (ed), 836 (trad)].

que el caballero santo mártir, tras su muerte, se convierte en un ente espiritual dentro del rango de seres incorpóreos.

Es interesante también mencionar la existencia de un apócrifo copto que habla abiertamente de la posibilidad de que los animales accedan al paraíso<sup>275</sup>. Un manuscrito procedente del Monasterio Blanco (FR-BN Copt. 129<sup>17</sup> fol. 61) contiene un episodio en el que Jesús resucita un gallo al que Matías mató tres horas atrás y que había sido cocinado<sup>276</sup>. El fragmento copto de este apócrifo se corta en este punto y no sabemos qué fue del gallo resucitado. Sin embargo, el testimonio de Thévenot, un viajero francés del siglo XVII, sobre los coptos hace referencia a la popularidad de este apócrifo, informándonos de que, tras resucitar al gallo, Jesús le ordena seguir a Judas, tras lo cual el gallo le advierte de que Judas tiene intención de traicionarlo y entregarlo a las autoridades judías. En agradecimiento, Jesús concede al gallo la entrada al Paraíso<sup>277</sup>. Este apócrifo, cuyos orígenes se sitúan entre los siglos V y VI, se conserva actualmente íntegro en etíope, traducido a partir de un modelo árabe y conocido como *El libro del gallo*<sup>278</sup>.

### 2.2.2. Los seres irracionales: los animales

Los seres incorpóreos y el ser humano fueron creados como seres racionales (λογικον), a los que Dios puso bajo su propia autoridad<sup>279</sup> (αγτεζογχιος) y con capacidad de elección<sup>280</sup> (προζλιρεσις). Así pues, hemos visto cómo el *arqueplasma* y aquellos

---

<sup>275</sup> No se especifica la naturaleza del Paraíso, si es el mismo paraíso terrestre donde fue establecido Adán, un paraíso celeste o si se trata del mismo paraíso al que van los justos tras su muerte.

<sup>276</sup> FR-BN Copt. 129<sup>17</sup> fol. 61v<sup>o</sup> (p.30) [LACAU 1904: 26 (ed), 33 (trad)], en el que Jesús dice: “Y ahora este gallo resucitará. Y Jesús tocó el gallo y le dijo: “Yo te digo, oh gallo, regresa vivo tal y como estabas antes, que tus alas te empujen y vuela por el aire para que puedas anunciar el día en que seré traicionado”. Y el gallo saltó al plato y desapareció. Y Jesús dijo a Matías: “He aquí que el pájaro que habías degollado hace tres horas ha resucitado y vive”.

<sup>277</sup> (Los coptos) “tienen numerosas historias fabulosas sacadas de los libros apócrifos (...). Ellos dicen que el día de la cena se sirvió a Nuestro Señor un gallo rustido, y que entonces, tras salir Judas para ir a hacer el negocio de Nuestro Señor, él ordenó al gallo rustido levantarse y seguir a Judas; el gallo así lo hizo, informando entonces a Nuestro Señor de que Judas lo había vendido y, por esto, el gallo entrará en el Paraíso”. Citado en VON LEMM 1909: 345-346.

<sup>278</sup> PIOVANELLI 2003.

<sup>279</sup> Cf. Shenute, *As we began to preach* (cc0357), MONB.XH 236 [CHASSINAT 1911: 70]; Shenute, *Truly When I Think* (cc0626), MONB.HD 172 [LEIPOLDT 1913: 24]

<sup>280</sup> Shenute, *As we began to preach* (cc0357), MONB.XH 229 [CHASSINAT 1911: 63].

ángeles que le siguieron decidieron, por voluntad propia, transgredir la orden de Dios con la consecuente expulsión de los cielos y pérdida de su pureza incorpórea original. También fue por elección propia del resto de los ángeles obedecer a Dios, conservando todos sus privilegios y su pureza; o de aquellos que debían vigilar las puertas del Paraíso descuidar la tarea impuesta por Dios, permitiendo así la entrada del diablo. Y lo mismo sucedió con el hombre, racional en virtud de haber sido creado a imagen y semejanza de Dios: pese a ser engañada por el diablo a través de la serpiente, fue Eva la que decidió desobedecer la prohibición de Dios. En el marco del pensamiento estoico-cristiano, aquellos seres que poseen razón son culpables de sus actos.

Frente a estos seres racionales, en lo más bajo de esta jerarquía cósmica, se situaba el reino animal. El texto 2, que veíamos más arriba, mencionaba su creación, anterior a la del ser humano: “las fieras (ΝΗΘΟΥΡΙΑ), los reptiles (ΝΙΧΑΤΒΕ), las bestias (ΝΤΒΝΟΟΥΕ), los pájaros (ΝΖΑΛΛΑΤΕ) y todo lo que se arrastra sobre ella (i.e. la tierra) (ΝΕΤΚΙΜ ΤΗΡΟΥ ΖΙΧΩΦ)”. La insuficiencia de estos seres queda patente en las razones por las que Dios decide crear al ser humano:

- (16) Ps.-Timoteo de Alejandría, *Institutio Abbaton* (cc0405), MERC.AU 24, GB-BM 7025 fol.9v<sup>281</sup>

Y mi Padre vio que el mundo entero era un desierto y que no había nadie que lo trabajara.

- (17) Ps.-Juan Apóstol, *Institutio Michaelis* (cc0488), 3.6<sup>282</sup>

Mi Padre observó el mundo entero que había creado. No encontró nada que le ofreciese bendiciones<sup>283</sup>.

Los animales fueron creados como vida corporal desprovista de razón (ΑΛΟΓΟΝ). Al contrario del resto de los seres creados por Dios, carecen de esa capacidad de elección (ΠΡΟΖΗΡΕΣΙΣ) en sus actos y, por consiguiente, viven cada uno, según su especie, de

<sup>281</sup> BUDGE 1914: 231-232 (ed), 480 (trad).

<sup>282</sup> MÜLLER 1962, I: 8 (ed); II: 8 (trad).

<sup>283</sup> MÜLLER 1962, II: 8, nota 23. La epopeya de la creación babilónica, Tablilla VI, esgrime la misma razón para la creación del hombre: el servicio a los dioses.

acuerdo con su propia naturaleza: una vida simple, siguiendo sus instintos, buscando satisfacer sus necesidades terrenales. Al carecer de capacidad de elección, no pueden transgredir por sí mismos (en el caso de la serpiente, fue el diablo el que entró en ella). Dios incluyó en su creación todo lo necesario para cubrir las necesidades de los animales (textos 18 y 19)<sup>284</sup> y otorgó al hombre el dominio sobre ellos<sup>285</sup>, estableciendo cada uno de ellos para un propósito determinado al servicio del hombre<sup>286</sup> (textos 20 y 21). En los textos coptos encontramos algunas referencias a este dominio del hombre sobre los animales y al encargo que Dios hizo a Adán de asignar el nombre a cada especie<sup>287</sup> (texto 22); también mencionan, al margen del relato bíblico, que Dios encargó a Adán y Eva la tarea de alimentarlos (texto 23).

(18) Shenute, *There Is Another Foolishness* (cc0817), MONB.XE 41<sup>288</sup>

(...) pues ciertamente a las propias fieras y aves, Dios también las alimenta a todas (...). Como dice el Evangelio, todas estas cosas son las que las naciones del mundo buscan; los cuervos no siembran ni recolectan, no tienen bodega ni granero y, sin embargo, Dios los alimenta<sup>289</sup>. Aquel que ha hecho existir todas las cosas no las dejará morir; pues es él quien alimenta toda la carne.

(19) Shenute, *There Is Another Foolishness* (cc0817), MONB.XE 42<sup>290</sup>

Si el lujo de los hijos de este eón son las casas sobre la tierra, otros lugares y otros bienes corporales (...), realmente ellos no se diferencian de *los zorros* (ΝΒΑΨΟΡ) que tienen *sus guaridas* (ΝΕΥΒΗΡ) y de *todas las otras criaturas* (ΝΚΕΖΩΝ ΤΗΡΟΥ) que no son privadas de lo que comen ni de lo que beben,

---

<sup>284</sup> Génesis 1:30.

<sup>285</sup> Génesis 1:28.

<sup>286</sup> Cf. Orígenes (*Contra Celso* 4.78 [CHADWICK 1953: 246]) afirma que los animales fueron creados para beneficio del hombre, incluso los animales salvajes: "El Creador, pues, lo creó todo para servir a los seres racionales y a su inteligencia racional. Y para algunos propósitos necesitamos perros, por ejemplo, para vigilar los rebaños de ganado o de cabras o como guardianes domésticos; para otros necesitamos bueyes, como en la agricultura, mientras que para otros usamos bestias para cargar pesos y equipaje. De forma similar las especies de leones y osos, leopardos y jabalíes, y animales de este tipo, se dice que nos los han dado para ejercitar en nosotros las semillas del coraje".

<sup>287</sup> Génesis 2:19-20.

<sup>288</sup> AMELINEAU 1911: 355.

<sup>289</sup> Mateo 6:26.

<sup>290</sup> AMELINEAU 1911: 356.

incluso de *los gorriones* (ΝΙΧΛΑΧ) y de *la hormiga* (ΠΟΛΛΙΧΙ). ¡Oh esta gran cólera que irá al encuentro de aquellos que no ponen sus esperanzas en el cielo!

(20) Shenute, *God Says Through Those Who Are His* (cc0364), MONB.GF 304-305<sup>291</sup>

Y si dices que *el becerro* (ΕΠΜΑΖΕ) y *la vaca* (ΤΕΖΕ) y *el resto de bestias* (ΝΚΕΤΒΝΟΟΥΕ) son tus dioses, tú serás maldito porque el Señor de gloria, el Padre de nuestro Señor Jesucristo, los estableció para *tirar del yugo* (CΕΚΝΑΖΕ) y cargar peso y para comerlos y beber de su leche y vestir su lana. (...) Si *el perro* (ΠΕΖΟΥΟΡ) es vuestro dios y *el gato* (ΤΕΜΟΥ), aún más seréis malditos porque el Señor dice: “Soy yo, soy yo y no hay otro aparte de mí<sup>292</sup>”. Él estableció su propósito: al uno *para vigilar* (ΕΤΒΕ ΡΟΕΙC), al otro *para cazar ratones* (ΕΤΒΕ ΟΥΩΠ ΝΖΕΝ ΠΕΙΝ).

(21) Ps.-Shenute, *On Christian Behaviour* (cc0638), 28.7<sup>293</sup>

(...) *los seres vivos irracionales* (ΝΙΑΛΟΓΟΝ ΝΖΩΟΝ), a los que Dios creó para servir al hombre, a los que puso *bajo el yugo* (ΖΑ ΠΝΑΖΕ) y que caminan según su voluntad.

(22) Ps.-Timoteo de Alejandría, *Institutio Abbaton* (cc0405), MERC.AU 35-36, GB-BM Or. 7025 fol. 15r<sup>o</sup>-v<sup>o</sup><sup>294</sup>

Y ahora fue Adán el que dio nombre a *todas las bestias* (ΝΤΒΝΟΟΥΕ ΤΗΡΟΥ), *fieras* (ΝΕΘΥΡΙΟΝ), *pájaros* (ΝΖΑΛΛΑΤΕ) y a *toda criatura que se arrastra sobre la tierra* (ΖΩΟΝ ΝΙΜ ΕΤΚΙΜ ΖΡΑΙ ΖΙΧΜ ΠΚΑΖ) e incluso a *aquellas que están en las aguas* (ΝΕΤ ΖΝ ΗΜΟΥΝΕΙΟΥΕ); a todas ellas Adán les dio nombre, según la orden de mi buen Padre.

---

<sup>291</sup> AMELINEAU 1907: 268.

<sup>292</sup> Cf. Deuteronomio 32:39.

<sup>293</sup> KUHN 1960, I: 45-46 (ed); II: 42 (trad).

<sup>294</sup> BUDGE 1914: 236 (ed), 484 (trad).

(23) Ps. Timoteo de Alejandría, *Institutio Abbaton* (cc0405), MERC.AU, GB-BM 7025 fol.15b (36)<sup>295</sup>

Eva avanzó y cruzó a la parte norte del Paraíso, cerca del muro, para recolectar fruta para *las bestias* (ΝΤΒΝΟΟΥΕ) y para todas *las otras criaturas* (ΝΚΕΖΩΝ ΤΗΡΟΥ), pues mi Padre pidió a Adán y Eva que las alimentaran según su orden, y ellas (i.e. las criaturas) recibían su comida de la mano de Adán y Eva.

En *Mysteria Iohannis Evangelistae* (cc0041), una de las obras literarias que más arriba hemos denominado como *apostolic memoirs*, parece atribuir determinadas funciones cósmicas a los animales. El texto nos presenta un diálogo entre el evangelista Juan y un querubín; cuando Juan pregunta al querubín por el funcionamiento de las horas del día y de la noche, este le informa que las doce horas del día son establecidas por doce querubines que marcan las horas a través del canto de doce himnos<sup>296</sup>; en cambio las de la noche, son los animales de Dios los encargados de delimitarlas.

(24) *Mysteria Iohannis Evangelistae* (cc0041), MERC.AQ, GB-BM Or. 7026 (32-33)<sup>297</sup>.

Entonces dije al Querubín: “En cuanto a las doce horas de la noche, ¿acaso hay también serafines fijándolas para nosotros?”. Y el Querubín me dijo: “Más bien son *las bestias* (ΝΤΒΝΟΟΥΕ) y *los pájaros* (ΝΖΑΛΛΑΤΕ) y *los reptiles* (ΝΧΑΤΒΕ), cuando emiten su oración (ΕΥΨΑΛΤ Ν ΤΕΥΠΡΟΕΥΧΗ), la primera hora termina. Cuando termina toda la segunda hora, *las bestias emiten su rugido* (ΝΕΘΗΡΙΟΝ † Ν ΝΕΥΣΗΗ), (y así) hasta que se completan las doce horas de la noche. Son *las criaturas de Dios* (ΝΖΩΟΝ Η ΠΝΟΥΤΕ) las que las delimitan.

### 2.3. Seres incorpóreos (ΑΣΩΜΑΤΟΣ) y seres corporales (ΣΩΜΑΤΟΣ)

<sup>295</sup> BUDGE 1914: 236 (ed), 485 (trad).

<sup>296</sup> *Mysteria Iohannis Evangelistae* (cc0041), MERC.AQ, GB-BM Or. 7026 (32) [BUDGE 1913: 71 (ed), 254 (trad)].

<sup>297</sup> BUDGE 1913: 71 (ed), 254 (trad)

Una vez establecida la jerarquía cósmica, podemos pasar a examinar las relaciones que se establecen entre sus diversos integrantes. En primer lugar, trataremos la relación que se establece entre los seres humanos y los ángeles, su parecido antes de la transgresión y el deseo de regresar a esa situación inicial. En segundo lugar, examinaremos la relación de los seres incorpóreos con el resto de la creación.

### 2.3.1. El ideal humano: “parecerse a los ángeles”

En su estado primitivo, la humanidad, representada en Adán y Eva, pese a ser seres terrestres con un cuerpo (característica que los vinculaba a los animales irracionales), poseían la imagen y semejanza de dios, eran inmortales y tenían una condición similar a la de los ángeles en términos de pureza.

(25) Ps.-Timoteo de Alejandría, *Institutio Abbaton* (cc0405), MERC.AU, GB-BM 7025 fol.15b (36)<sup>298</sup>

Y Adán vivió en el paraíso, junto a Eva su mujer, por doscientos años; y ellos eran *vírgenes* (ΠΑΡΘΕΝΟΣ), siendo *como los ángeles de Dios* (ΘΕΕ ΝΗΑΓΓΕΛΟΣ ΜΠΝΟΥΤΕ).

Sin embargo, la transgresión provocó la pérdida de su inmortalidad y el descubrimiento de su sexualidad. En cuanto comió del fruto del árbol del conocimiento, “Eva quedó desnuda y se dio cuenta de que estaba desnuda; y entonces cogió algunas hojas de la higuera y cubrió su desnudez”<sup>299</sup>. Así pues, el cuerpo quedaba vinculado a la sexualidad, necesaria para la reproducción y el mantenimiento de la especie humana, que ahora ya no era inmortal. La sexualidad, asociada a la transgresión y por ende impura, se establecía también como diferencia y jerarquización negativa frente a los seres incorpóreos puros. En su homilía, *De Resurrectione* (cc0167), Ps.-Juan Crisóstomo hace referencia a la excepcionalidad de que los apóstoles, pese a ser “descendientes

---

<sup>298</sup> BUDGE 1914: 236 (ed), 484 (trad).

<sup>299</sup> Ps.-Timoteo de Alejandría, *Institutio Abbaton* (cc0405), MERC.AU 39, GB-BM 7025 fol.17r° [BUDGE 1914: 237 (ed), 485 (trad)].



carneles de una matriz de contacto sexual”, posean mayor honor que los seres incorpóreos:

(26) Ps.-Juan Crisóstomo, *De Resurrectione* (cc0167), 76<sup>300</sup>

Glorifiquemos también hoy a estos santos apóstoles que se han vuelto dignos del santo honor de convertirse en generales en los cielos. *Estos descendientes carnales de una matriz de contacto sexual* (ΝΕΙΛΠΟ ΝΚΑΡΞ ΕΒΟΛ ΖΗ ΟΥΜΗΤΡΑ ΝΚΥΝΟΥΓΙΑ) se convirtieron en tesoreros en los cielos e incluso los ángeles les obedecían. Ellos les obedecen y los veneran. Pues el propio Cristo les dijo: “Al igual que yo me sentaré en mi trono, vosotros os sentareis en doce tronos<sup>301</sup> como comandantes”. Dado que él los hizo iguales a sí mismo con relación a este honor (i.e. sentarse en un trono), mientras que querubines, serafines y arcángeles están en pie, estos doce comandantes están sentados en sus tronos.

No es, pues, de extrañar que los textos coptos hagan especial énfasis en la condena a los excesos en la sexualidad y las fornicaciones.

(27) Ps.-Basilio de Cesarea, *In Michaelem 1* (cc0082), 12<sup>302</sup>

Estas son las palabras que él (i.e. Dios) nos dirá: “No solo no me habéis honrado por haber dado mi sangre por vosotros, sino que habéis llevado vuestro cuerpo a la perdición a través de la *fornicación* (ΠΟΡΝΙΑ) y la *suciedad* (ΧΩΔΗ).

(28) Ps.-Dióscoro de Alejandría, *In Macarium ep. Tkou* (cc0134), 13.7<sup>303</sup>

La humanidad *ha pecado en su naturaleza* física (ΕΡΝΟΒΕ ΖΜΠΕΥΦΥΣΙΚΟΝ), pues la *fornicación existe en los hombres* (ΕΛΥΠΟΡΝΙΑ ΩΠΤΕ ΖΝΝΕΡΩΜΕ).

---

<sup>300</sup> PLESE 1991, I: 72 (ed); II: 75-76 (trad).

<sup>301</sup> Mateo 19:28.

<sup>302</sup> SMITH 1991, I: 13 (ed); II: 13 (trad).

<sup>303</sup> JOHNSON 1980, I: 111 (ed); II: 86 (trad).

(29) Ps.-Basilio de Cesarea, *In Michaellem 2* (cc0083), 17<sup>304</sup>

(El arcángel Miguel dice) “No vengáis aquí cuando estéis *contaminados* (ΤΟΛΜ) por vuestras *fornicaciones* (ΠΟΡΝΙΑ), pues los *fornicadores* (ΠΟΡΝΟΣ) carecen de vida”.

Así pues, el ser humano perfecto debía mantener la pureza (ΤΒΒΟ) del cuerpo. Numerosos textos coptos señalan la necesidad de purificarse, especialmente de las fornicaciones (ΠΟΡΝΙΑ) para poder entrar en contacto con los lugares y misterios sagrados. Esta búsqueda del ideal de pureza queda plasmada en la tradición copta como el deseo de “parecerse a los ángeles”.

(30) Ps.-Basilio de Cesarea, *In Michaellem 2* (cc0083), 3<sup>305</sup>

En cuanto a mí (i.e. el arcángel Miguel), *yo soy incorpóreo* (ΑΝΓ ΟΥΛΑΩΜΑΤΟΣ) y habito en la *pureza* (ΠΤΒΒΟ) cantando alabanzas a *aquel que está sin mancha* (ΕΠΑΤΤΩΛΜ). En cuanto a vosotros, *purificaos* (ΤΒΒΕ ΤΗΥΤΝ) antes de entrar en mi capilla, no sea que el fuego de la divinidad de aquel que desciende a la mesa os consuma.

(31) Ps.-Basilio de Cesarea, *In Michaellem 2* (cc0083), 9<sup>306</sup>

El arcángel siempre está en frente de la cortina de Dios. Así pues, si tú deseas aproximarte al altar sagrado, *purificate* (ΤΒΒΟΚ) antes de compartir el cuerpo y la sangre del Señor.

(32) Atanasio de Alejandría, *Homilia acephala* (cc0856), MONB.CP, GB-MR 25.2.SUP, fol. 2<sup>307</sup>

Los hombres que se conducen según su *libre elección* (ΠΡΟΖΑΙΡΕΣΙΣ) *de una manera angelical* (ΖΝ ΟΥΜΝΤΑΓΓΕΛΟΣ), y llevan una *vida de ángeles* (ΠΒΙΟΣ ΝΝΑΓΓΕΛΟΣ), se evaden de los *deseos de la carne* (ΕΠΙΘΥΜΙΑ ΝΤΣΑΡΖ), mis

<sup>304</sup> STONE 1991, I: 21 (ed); II: 22 (trad).

<sup>305</sup> STONE 1991, I: 18 (ed); II: 19-20 (trad).

<sup>306</sup> STONE 1991, I: 19 (ed); II, 21 (trad).

<sup>307</sup> LEFORT 1955, I: 121 (ed); II: 100 (trad).

queridos hermanos; ellos mueren cada día en la vida propia de la tierra y, en cambio viven la vida de los ángeles como los que participan en la vida del Señor.

(33) Ps.-Basilio de Cesarea, *In Michaellem 1* (cc0082), 24<sup>308</sup>

Nunca hemos escuchado que un ángel *haya pecado* (Ρ ΝΟΒΕ) o *sea impuro* (ΧΩΖΜ). Si tú no eres capaz de *purificarte* (ΤΒΒΟΚ) como los ángeles, ¿cuál es tu relación con los ángeles? Pues los ángeles que cometieron pecado no encontraron lugar alguno en *la huerte angélica* (ΤΑΓΓΕΛΙΚΗ), sino que fueron condenados al fuego insaciable.

(34) Ps.-Basilio de Cesarea, *In Michaellem 1* (cc0082), 19<sup>309</sup>

Cuando nos reunamos, no permitamos que aquel que lleva ropa sucia se nos una, no sea que sea expulsado y que caiga sobre él la vergüenza. Cuando extendamos nuestras manos *como las alas del águila* (ΝΘΕ ΝΤΝΖ ΝΑΕΤΟC)<sup>310</sup> y portemos bellos vestidos, seremos dignos de cantar por nuestro rey el Cristo junto a los poderes y huestes litúrgicas que están en los cielos. Pero cuando *nos asemejemos al arcángel en pureza* (ΤΝΤΩΝΝ ΕΠΑΡΧΑΓΓΕΛΟC ΖΜ ΠΤΒΒΟ), entonces será verdaderamente obvio que somos hijos de Dios Todopoderoso, por quien estamos celebrando la festividad.

(35) Ps.-Juan Crisóstomo, *In Michaellem* (cc0483), 27<sup>311</sup>

Pero tú has dicho: “¿Cómo me puedo *asemejar a los ángeles* (ΤΝΤΩΝΤ ΕΝΑΓΓΕΛΟC)?” (...) Permanece devoto a la *oración* (ΠΩΛΗΛ) y al *ayuno* (ΤΝΗΣΤΙΑ) constantemente.

---

<sup>308</sup> SMITH 1991, I: 15 (ed); II: 15-16 (trad).

<sup>309</sup> SMITH 1991, I: 14 (ed); II: 14 (trad).

<sup>310</sup> Cf. las numerosas representaciones de águilas con las alas desplegadas en el arte copto.

<sup>311</sup> BRAKKE 1991, I: 54 (ed); II: 55 (trad).

En la mentalidad ascética copta, la forma más perfecta para adquirir la semejanza a los ángeles consistía en mantener la virginidad<sup>312</sup>, como Adán y Eva antes de la transgresión (cf. texto 25), en la renuncia a los asuntos mundanos para dedicarse a Dios y en la mortificación del cuerpo mediante ayunos<sup>313</sup> y vigiliat. Este tipo de vida angélica era, especialmente, el ideal de vida de los monjes. De hecho, los ropajes con que se reviste al monje durante su consagración tienen un claro simbolismo ascético y de mortificación<sup>314</sup> (texto 38). La comunidad monástica debía parecerse a una comunidad de ángeles<sup>315</sup>, la prefiguración de la comunidad santa en el cielo: la Jerusalén celeste<sup>316</sup>. Consecuentemente, en las Vidas de santos y monjes, estos son constantemente comparados con los ángeles u otros seres incorpóreos (textos 36, 37, 39, 40).

(36) Esteban de Hnes, *In Apollinem Archimandritam* (cc0376), 5<sup>317</sup>

¿Quién ha alcanzado *la impasibilidad de los seres incorpóreos* (ΤΗΝΤΑΠΑΘΗΣ ΝΗΑCΩΜΑΤΟC) más que tú, estando todavía en el cuerpo? ¿Qué *hombre de la tierra* (ΡΗΝΚΑC) ha pisoteado la naturaleza de los que están en la tierra y ha adquirido la nobleza de aquellos que están en el cielo para poder estar con ellos como (lo has hecho) tú, oh padre nuestro? Oh, ¡cómo seré capaz de hablar de la grandeza de los honores de que se beneficia este santo hombre, hombre en su naturaleza, pero igual a los ángeles en su carácter, este hombre nacido de la tierra según su sustancia, pero hijo de Dios y hermano de Cristo según su forma de vida!

<sup>312</sup> En su obra *De Virginitate* (cc0053), MONB.AN, IT-NB 10 (62-63) [LEFORT 1955: I, 74 (ed); II, 56 (trad)], san Atanasio nos dice que “*la virginidad* (ΤΗΝΤΠΑΡΘΕΝΟC) ha sobrepasado *la naturaleza de la humanidad* (ΤΕΦΥCΙC ΝΤΗΝΤΡΩΜΕ) y se ha asemejado a (la de) los ángeles (ΕCΤΟΝΤΗ ΜΗΟC ΕΝΑΙΤΕΛΟC), se empeña y se esfuerza en adherirse al Señor para, como dijo el apóstol, convertirse en un solo espíritu con él”.

<sup>313</sup> En cuanto a la moderación en la ingestión de alimentos, san Atanasio menciona en su primera carta pascual del año 329 (Atanasio de Alejandría, *Epistulae festales* (cc0054), 1.6 [LEFORT 1955, I: 6 (ed); II: 5 (trad)]) que “los ángeles no se alimentan de otra cosa que no sea la contemplación incesante del rostro de Dios Padre”, instando así al ayuno corporal y a alimentarse de la contemplación y obediencia a Dios.

<sup>314</sup> Cf. TORALLAS TOVAR 2002: 163-174. La μηλωτή (copt. ΒΑΛΟΤ / ΜΕΛΛΟΤ, también denominada ΦΑΑΡ ΜΒΑΛΜΠΕ, “piel de cabra”), que aparece como una marca característica de los monjes tabenesiotas en *Historia Monachorum*, era el manto de Elías (1 Reyes 19:13) o de los profetas del desierto (Carta a los Hebreos 11:37-38). En su prólogo a su *Tratado Práctico sobre el Monje*, Evagrio Póntico explica su simbología: “La μηλωτή, simboliza la mortificación, por ser una piel de cabra, es decir, un animal muerto, y al llevarlo, el monje acarrea de alguna manera la muerte de Cristo, lo que le ayuda a controlar las pasiones irracionales del cuerpo y los vicios del alma” (trad. de TORALLAS TOVAR 2002: 172). Para Casiano, la μηλωτή simboliza la virtud y para Sozómeneo recuerda al monje la virtud del profeta, siempre luchando virilmente contra el deseo y los placeres carnales. Al igual que la μηλωτή el cinturón también está hecho de piel, es decir, de animal muerto, y por ello ambos se interpretan como mortificación y, por tanto, como continencia y castidad.

<sup>315</sup> BMCat nº 198, f.1. Cf. VAN DER VLIET 1992: 44.

<sup>316</sup> BEHLMER 2002: 19-21.

<sup>317</sup> KUHN 1978, I: 7 (ed); II: 5 (trad).

- (37) Moisés de Coptos/Juan Presbítero, *Vita Pisentii ep. Keft* (cc0238), MACA.CZ 22, VA-V Copt. 66, fol. 134v<sup>318</sup>

(Un día en que el monje Pisencio se olvida la cuerda necesaria para subir el agua del pozo, este rezó a Dios para que hiciera subir el agua, entonces ...):

Un pastor llegó al pozo, miró y vio como el agua ascendía; miró y vio que el anciano no tenía cuerda, vio (que) su apariencia era similar a aquella de un ángel del Señor.

- (38) Esteban de Hnes, *In Apollinem Archimandritam* (cc0376), 4<sup>319</sup>

Después de la túnica, él (i.e. Apolo) fue revestido con una *piel de oveja* (ψααρ), creada según el precepto de los ángeles, señalando de nuevo lo que dije antes, es decir, la muerte del cuerpo, para, a través esto, morir (lit. ser enterrado) ante todo deseo carnal.

- (39) Esteban de Hnes, *In Apollinem Archimandritam* (cc0376), 4<sup>320</sup>

Pues nuestro padre (i.e. Apolo), (...) al igual que aquellos que participan en una carrera (...) y no se detienen hasta que alcanzan el lugar donde están las recompensas, así mismo es este hombre bendito que corre obedientemente en todo momento en la carrera de la virtud. Y en esto él se asemeja al avance de *los seres incorpóreos* (νασωματος), es decir, los portadores del carro del Señor (...).

- (40) Ps.-Dióscoro de Alejandría, *In Macarium ep. Tkou* (cc0134), 13.4<sup>321</sup>

(Dióscoro se despide de Macario, que va a entregar su vida por la fe anti-Calcedonia):

---

<sup>318</sup> AMÉLINEAU 1887: 100.

<sup>319</sup> KUHN 1978, I: 5 (ed); II: 4 (trad).

<sup>320</sup> KUHN 1978, I: 6 (ed); II: 4 (trad).

<sup>321</sup> JOHNSON 1980, I: 108 (ed); II: 84 (trad).

He aquí que te envío por delante de mí. Pues yo sé que todos los órdenes del cielo están viniendo a tu encuentro. Los ángeles y los arcángeles están saliendo a tu encuentro porque tú mismo has emulado *su pureza* (πευτεβο).

Obviamente no todos los cristianos podían llevar una vida de ascetismo y estricta castidad<sup>322</sup>. Así pues, siempre que se mantuviera un mínimo de pureza corporal y comportamiento piadoso y moderado, los textos contemplan también la posibilidad de alcanzar una cierta semejanza con los ángeles imitándolos en otra de sus características: la misericordia.

(41) Ps.-Basilio de Cesarea, *In Michaelem 1* (cc0082), 7<sup>323</sup>

¿Acaso no es vergonzoso que cuando te reúnes en el nombre de Dios sea para comer, beber y satisfacer tus deseos en los santuarios que Cristo adquirió con su sangre? (...) Pero cuando llevas ropas blancas tanto por dentro como por fuera y compartes tu mesa y bienes con los pobres, entonces se verá que realmente te has equiparado al arcángel a través de tus actos de misericordia y te has convertido en un hijo de Dios, el Señor de los ángeles.

(42) Ps.-Basilio de Cesarea, *In Michaelem 1* (cc0082), 27<sup>324</sup>

Así pues, dado que hemos entendido que el santo arcángel Miguel es compasivo, mostremos caridad a nuestros compañeros los pobres (...). Pues uno conoce el carácter del padre a través de sus hijos. Así, se reconoce que pertenecemos al arcángel cuando nos asemejemos a él en sus misericordias.

(43) Ps.-Basilio de Cesarea, *In Michaelem 2* (cc0083), 16<sup>325</sup>

---

<sup>322</sup> En la versión copta de la obra de Atanasio de Alejandría, *De Virginitate* (cc0053), MONB.AN 97-98, FR-BN 131<sup>2</sup> fols. 96v<sup>o</sup>-97r<sup>o</sup> [LEFORT 1955, I: 81 (ed); II: 63 (trad)], se nos dice que “está bien si tomas esposa, pero es mejor si permaneces virgen; es una bendición si un hombre joven rige su casa y procrea hijos, como dice el apóstol, pero aún mayor bendición es ser virgen y permanecer esposo de Cristo. (...) Pues, mientras que el matrimonio es *según la naturaleza* (κατα φύσιν), (...) la virginidad está por encima de la naturaleza humana, pues es *la imagen de la pureza angelical* (θεικων γαρ πε μηττεβο ντηνταγγελος).

<sup>323</sup> SMITH 1991, I: 11 (ed); II: 12 (trad).

<sup>324</sup> SMITH 1991, I: 16 (ed); II: 16-17 (trad).

<sup>325</sup> STONE 1991, I: 21 (ed); II: 22 (trad).

(El arcángel Miguel dice:) “Yo soy un sirviente. En cuanto a vosotros, mis compañeros siervos, dado que ángeles y hombres tenemos este mismo único Dios y es él quien nos creó a ambos, que se vea que vuestras obras se parecen a las nuestras”.

### 2.3.2. Función de los seres incorpóreos. Los Cuatro Seres Vivientes

En la literatura cristiana de Egipto, los ángeles y otros seres incorpóreos celestes se presentan como criaturas invisibles y poderosas, con diferentes rangos y funciones. Una de sus funciones es la de controlar el funcionamiento del universo (las horas del día, los vientos, el sol, el rocío...) bajo la supervisión del arcángel Miguel<sup>326</sup>. En su relación con el ser humano, juegan un papel de observantes, guías, protectores e intercesores.

En el cristianismo oriental existe la creencia de que un grupo de “ángeles del altar” descienden durante la Eucaristía y rodean al sacerdote para proteger los sacramentos hasta que finaliza la misa y permanecen como observadores durante la recitación de la liturgia<sup>327</sup>. En un episodio de la *Vita Pisentii ep. Keft* (cc0238), cuando un sacerdote escupe en el santuario, Pisencio lo hace llamar y le advierte de la presencia de ángeles en torno al altar (texto 44) y le cuenta que, en otra ocasión, otro sacerdote que también tosió y escupió la flema en el santuario, sintió como que una pequeña ala tocó su oreja (pues su escupitajo había alcanzado el ala de uno de los querubines del altar y este le había golpeado con ella), cayó al suelo y quedó mudo; al cabo de tres días murió<sup>328</sup>.

(44) Moisés de Coptos / Juan Presbítero, *Vita Pisentii ep. Keft* (cc0238), MACA.CZ 29, VA-V Copt. 66 fol. 138r<sup>0329</sup>

---

<sup>326</sup> *Mysteria Iohannis Evangelistae* (cc0041), MERC.AQ 29-33, GB-BL Or. 7026 fols. 15v<sup>o</sup>-17r<sup>o</sup> [BUDGE 1913: 70-71 (ed), 252-255 (trad)].

<sup>327</sup> SAWEROS 2019: 76. Cf. por ejemplo en *De Sacerdotio* de Juan Crisóstomo, una importante obra que tuvo una clara influencia en muchos escritores y teólogos posteriores.

<sup>328</sup> AMELINEAU 1887: 109-112.

<sup>329</sup> AMELINEAU 1887: 109.

¿Acaso no sabes que a tu alrededor en el altar hay miríadas y miríadas de ángeles, arcángeles, querubines y serafines pronunciando con una sola voz esta bella canción (...)?

También se creía que existían personas elegidas que tenían un ángel guiándolos en todos los pasos de su vida. Especialmente conocido es el caso de Macario el egipcio y su querubín guía<sup>330</sup>, con el que aparece casi siempre representado en la iconografía. Pero no solo aquellas personas elegidas tenían el privilegio de tener a un ser angélico acompañándolos; también los cristianos justos, si no cometen pecados, podían estar acompañados por los ángeles<sup>331</sup> (texto 46), que los protegían de los espíritus malignos. En una obra literaria copta de entre los siglos V y VI, Macario, el obispo de Tkou, explica por qué llora cada vez que sube al altar (texto 45):

(45) Ps.-Dióscoro de Alejandría, *In Macarium ep. Tkou* (cc0134), 3.14<sup>332</sup>

Cada vez que subo al trono y miro hacia la gente, veo (por una parte) a todos los pecadores, con los ángeles huyendo de ellos a causa de su hedor; y veo, por otra parte, a los justos brillando como el sol en su gran gloria y emanando luz a través de sus obras, con sus rostros brillando y sus ángeles presurosos hacia ellos, saludándoles alegremente. Cuando veo esto, me alegro por unos, pero lloro por los otros.

(46) Shenute, *When the Word Says* (cc0497), MONB.HB 228<sup>333</sup>

Aquellos con los que los ángeles están en secreto en la tierra a causa de su justicia, son ellos también los que estarán en el reino con ellos.

Los textos mágicos tardoantiguos hallados en Egipto abundan en de apelaciones a numerosas entidades angélicas<sup>334</sup>. Su capacidad de habitar en el cielo, ver y conversar con Dios, así como su carácter misericordioso, convertía a estos seres en excelentes

---

<sup>330</sup> Cf. la versión copta de la *Vita Macarii Scetensis* (cc0327) [AMELINEAU 1894: 118-202]

<sup>331</sup> La creencia de que los ángeles acompañan a los hombres justos procede de pasajes como Hechos 12:15 y Mateo 18:10.

<sup>332</sup> JOHNSON 1980, I: 22 (ed); II: 17 (trad).

<sup>333</sup> YOUNG 1993: 162-163 (ed), 167 (trad).

<sup>334</sup> Cf. numerosos ejemplos en MEYER; SMITH 1999.



intercesores ante Dios. Y así eran concebidos en la tradición copta, como queda patente en numerosos de sus textos. En este sentido destacan el arcángel Miguel, intercesor y protector principal de la humanidad (textos 47 y 48) y siempre disponible para acudir en auxilio de sus devotos<sup>335</sup>. Las numerosas obras literarias coptas dedicadas o que hacen referencia a este arcángel reflejan su importancia en la vida religiosa de los cristianos de Egipto a lo largo del tiempo<sup>336</sup>.

(47) Ps.-Juan Apóstol, *Institutio Michaelis* (cc0488), 6.16-18<sup>337</sup>

(Jesús resucitado dice):

A todo ángel creado por mí le fue asignada su posición, aquellos del día y de la noche, los del rocío y del aire, de los vientos y de las frutas, simplemente de toda cosa. Pero a Miguel le asignamos la humanidad, para que pueda interceder en favor de la imagen de Dios en todo momento (...). Mi Padre y yo, al mirar hacia la tierra, cuando vemos la gran maldad perpetrada por los hombres, mi Padre se enfada y desea hacer aparecer su cólera sobre la tierra y exterminarlos a todos, desde el hombre al animal. (Entonces) Miguel se apresura a coger su trompeta de treinta codos, la hace sonar y todos los ángeles se reúnen para ofrecer incienso; y Miguel se prosterna, ruega y llora por los pecados del hombre. Al verlo llorar, el Padre aplaca su cólera (...). Cuando los ángeles ven a los pecadores, se llenan de fuego deseando aniquilarlos. (Entonces) Miguel lo ve y los llama diciendo: "Ángeles que escucháis, cesad vuestra ira contra esta gente, porque el arrogante diablo los ha descarriado".

(48) Ps.-Basilio de Cesarea, *In Michaelem 2* (cc0083), 3<sup>338</sup>

Yo (i.e. el arcángel Miguel) tengo más autoridad en el cielo para interceder en vuestro favor que ningún (otro) santo. Vosotros, por vuestra parte, dejadme ver vuestra disposición e intercederé en vuestro favor, y el Creador no rechazará mi

---

<sup>335</sup> Cf. por ejemplo la homilía de ps-Eustacio de Tracia, *In Michaelem* (cc0148) [CAMPAGNANO; MARESCA; ORLANDI 1977: 112-172], que cuenta la historia de Eufemia, viuda devota del arcángel Miguel que es acosada en numerosas ocasiones por el diablo; el "retrato" del arcángel la protege y, en el momento en que el diablo pasa a un ataque más directo, el propio arcángel en persona acude para defenderla.

<sup>336</sup> Su papel benéfico hacia la humanidad llega hasta el propio infierno, al que acude en el día de su festividad para aliviar las almas humanas que están siendo torturadas. Cf. Ps.-Timoteo de Alejandría, *In Michaelem* (cc0404), MERC.AM 138-142, GB-BL Or. 7029 fols.38r<sup>o</sup>-40r<sup>o</sup> [BUDGE 1915: 514-517 (ed), 1023-1026 (trad)].

<sup>337</sup> MÜLLER 1962, I: 20-22 (ed); II: 25-26 (trad).

<sup>338</sup> STONE 1991, I: 18 (ed); II: 20 (trad).

petición; yo entro sin tener que anunciarme; además, cuando él está enfadado, el derramamiento de mis lágrimas convierte su furia en compasión.

De entre todos estos seres angélicos tienen especial importancia para el presente estudio los Cuatro Seres Vivientes (ΠΕΡΤΟΟΥ ΝΖΩΝ) mencionados en la Biblia, en las profecías de Ezequiel<sup>339</sup> y en el libro del Apocalipsis<sup>340</sup>. Se trata de unos seres híbridos que transportan el carro o trono de Dios. Según Ezequiel 1:6 y 10:14, cada criatura tiene cuatro rostros, el de hombre al frente, el de león a la derecha, el de toro a la izquierda, y el de águila detrás (por esta razón, nunca deben tornarse mientras caminan, ya que pueden ver todos los lados simultáneamente); en cambio, en Apocalipsis 4:7, cada criatura tiene solo un rostro (o cuatro iguales): el primero el de un león, el segundo el de un toro, el tercero el de un hombre, y el cuarto el de un águila. Desde muy temprano<sup>341</sup>, los autores cristianos asociaron a estas Cuatro Criaturas con los cuatro evangelistas (el tetramorfos del arte). Los Cuatro Seres Vivientes fueron objeto de devoción y de atención literaria por parte de la Iglesia Copta, la única que les dedica un día festivo en su calendario<sup>342</sup>. A ellos está dedicada una homilía atribuida espuriamente a Juan Crisóstomo, *In quattuor Animalia* (cc0177). Dentro de esta homilía se inserta una de las *apostolic memoirs*, un texto supuestamente hallado por Juan Crisóstomo en una biblioteca de Jerusalén y que contiene un diálogo entre Jesús y sus apóstoles. En este texto los Cuatro Seres Vivientes son concebidos como criaturas establecidas por Dios para interceder en favor de toda la creación terrestre. Los rostros de estos seres poseen la apariencia (ΠΡΟΣΟΠΟΝ), imagen (ΖΙΚΩΝ) y semejanza (ΕΙΝΕ) del rostro de los cuatro grupos (CΤΧΙΟΝ) principales de seres vivos sobre la tierra (textos 49 y 50): la humanidad (ΡΩΜΕ), las fieras (ΘΥΡΙΟΝ), las bestias (ΤΒΝΟΟΥΕ) y las aves (ΖΑΛΛΑΤΕ) (textos 50 y 51).

(49) Ps.-Juan Crisóstomo, *In quattuor Animalia* (cc0177), 8<sup>343</sup>

Grande es mi alegría dado que Dios, que conoce todas las cosas antes de que sucedan, planeó, por su amor a la humanidad, que cada uno de los Cuatro Seres Vivientes se asemejara (ΕΙΝΕ) a (uno de) los cuatro grupos de seres vivos (CΤΧΙΟΝ ΝΝΕΤΟΝ2).

<sup>339</sup> Ezequiel 1:5-28; 10; 11:22-25.

<sup>340</sup> Apocalipsis 4:1-6:8; 7:9-17; 14:1-5; 15:5-8; 19:1-5.

<sup>341</sup> Ya desde la época de Ireneo de Lyon (siglo II). Cf. DEPUYDT 1991: xvi.

<sup>342</sup> DEPUYDT 1991: xvii.

<sup>343</sup> WANSINK 1991, I: 30 (ed); II: 30 (trad).

(50) Ps.-Juan Crisóstomo, *In quattuor Animalia* (cc0177), 16<sup>344</sup>

¡Oh todos los *pueblos de la tierra* (ΦΥΛΗ ΜΠΚΛΖ), *bestias* (ΤΒΝΟΟΥΕ) y *aves* (ΖΑΛΛΑΤΕ)! ¿acaso (no) os alegráis hoy? “Sí”, dijeron, “nos alegramos hoy. Nosotros, los que pertenecemos a toda la *especie humana* (ΓΕΝΟΣ ΜΝΕΡΩΜΕ), nos alegramos hoy porque Dios estableció en ellos (i.e. los Cuatro Seres Vivientes) nuestra *apariencia* (ΠΡΟΣΟΠΟΝ) y *semejanza* (ΕΙΝΕ) para que persista en *interceder* (ΠΡΕΣΒΕΥΕ) en nuestro favor ante Dios. Las *fieras* (ΘΥΡΙΟΝ) se alegran porque él ha establecido al que rogará por ellos, el que tiene *rostro de león* (ΠΖΟ ΜΜΟΥΙ). Las *bestias* (ΤΒΝΟΟΥΕ) se alegran y saltan porque Dios estableció en él (i.e. uno de los Cuatro Seres Vivientes) su *semejanza* (ΕΙΝΕ), el que tiene *rostro de toro* (ΠΖΟ ΜΜΑΣΕ), para que interceda todo el tiempo”. Oh *aves* (ΖΑΛΛΑΤΕ), ¿os alegráis también vosotras hoy? “Sí, realmente nuestra es la alegría”, dijeron, porque Dios estableció a aquel que (lo) calmará en su favor, el que tiene *rostro de águila* (ΠΖΟ ΝΑΕΤΟΣ).

(51) Ps.-Juan Crisóstomo, *In quattuor Animalia* (cc0177), 23<sup>345</sup>

Estos son los *intercesores* (ΠΡΕΣΒΕΥΤΗΣ) que mi Padre ha creado y ha establecido a sus cuatro lados para hacer que rueguen por toda la *creación* (ΚΤΗΣΙΣ): *humanos* (ΡΩΜΕ), *bestias* (ΤΒΝΟΟΥΕ), *fieras* (ΘΥΡΙΟΝ) y *aves* (ΖΑΛΛΑΤΕ). Ellos son las águilas de luz, que inclinan sus alas hacia el rostro de aquel que vive eternamente.

La excepcionalidad de esta homilía radica en que nos muestra que el reino animal (y no únicamente la humanidad) tenía también seres angélicos asignados para interceder en su favor. Sin embargo, el interés del autor parece centrarse exclusivamente en la intercesión en favor de la humanidad. Como ya hemos mencionado con anterioridad, el ser humano, como ser racional, tiene la elección de actuar correctamente o de pecar; por consiguiente, los animales, como seres irracionales, carecerían de esta capacidad

<sup>344</sup> WANSINK 1991, I: 31 (ed); II: 31-32 (trad).

<sup>345</sup> WANSINK 1991, I: 33 (ed); II: 33 (trad).

de elección, actuando siempre según su naturaleza<sup>346</sup>. En este sentido, este texto nos informa, por ejemplo, que la criatura con rostro humano acude al escriba Enoch para pedir indulgencia a la hora de anotar los pecados de los hombres<sup>347</sup>. Entonces, ¿qué tipo de intercesión era necesario realizar en favor de los animales, si estos no pueden pecar? Al parecer, esa intercesión tenía como objetivo asegurar su bienestar terrenal, como nos indica un pasaje del texto en el que, de nuevo, la criatura con rostro humano necesita interceder en favor de algún humano pecador:

(52) Ps.-Juan Crisóstomo, *In quattuor Animalia* (cc0177), 28<sup>348</sup>

La criatura (i.e. con rostro humano) dice a las otras tres criaturas: “Sufrid conmigo, hermanos míos, en favor de aquel que lleva mi *imagen* (ⲉⲓⲕⲱⲛ). Yo también sufriré con vosotros por la *fortuna* (ⲉⲩⲛⲉⲩⲱⲣⲁ) de (los que llevan) vuestra imagen”.

## 2.4. Taxonomía del mundo animal

Acabamos de ver que el texto de Ps.-Juan Crisóstomo establece cuatro grupos de seres en la tierra, tres de los cuales pertenecen al reino animal: bestias, fieras y aves. Estos tres grupos están siempre presentes en las taxonomías que aparecen en los textos coptos, pero no son los únicos. En este apartado examinaremos detalladamente las diferentes *folk taxonomies* que podemos observar en los textos coptos, así como las connotaciones que tiene cada uno de estos grupos.

---

<sup>346</sup> Cf. Shenoute, A1 (cc0832) [Texto sin publicar, FR-BN Copte 130<sup>4</sup> f.104, citado en BRAKKE 2006: 206-207]: “Tal y como la mujer y el hombre han cambiado el uso de su naturaleza por uno contrario a su naturaleza en actos abominables, nosotros, en lugar de [hacer] aquellas cosas que corresponden a nuestra naturaleza con toda propiedad, hemos cambiado la gloria de Dios; y en lugar de hacer el bien en todo, hemos hecho el mal en sucias acciones y hemos menoscabado la gloria de Dios. Pues ninguna cosa en toda la creación que Dios hizo cambio el uso de su naturaleza salvo el ser humano cuando el mal se convierte en un escollo para él, como lo fue para los ángeles también hasta que abandonaron el uso de su naturaleza. Y la serpiente también cambió su naturaleza (...). Pero no veré a ninguna otra bestia (...) que se haya actuado contrariamente a su naturaleza. Yo mismo testificaré sobre toda la creación de Dios, que ninguno ha transgredido lo que Dios les ordenó, según lo que está escrito, cuando él les puso un límite que no serán capaces de transgredir (Salmos 103:10)”.

<sup>347</sup> Cf. Ps.-Juan Crisóstomo, *In quattuor Animalia* (cc0177) 27 [WANSINK 1991, I: 34 (ed); II: 34-35 (trad)].

<sup>348</sup> WANSINK 1991, I: 34 (ed); II: 35 (trad).



encontramos también junto a complementos que clarifican su ubicación, como en “las criaturas *que están en el cielo*” (ΝCΩΝΤ ΕΤΖΝΤΠΤΕ)<sup>354</sup>.

En la versión copta de la Biblia, especialmente en aquellos capítulos dedicados a los animales “puros” e “impuros” (Levítico 11 y Deuteronomio 14), se utilizan también para referirse a los animales<sup>355</sup> los sustantivos ΝΚΛ, “cosa”, ΦΥΧΗ, “alma” o simplemente el artículo definido plural Ν-, “los que”, acompañados de la especificación de su hábitat o de sus características:

Parte nominal	Especificación
	∅ – “que está”
	ΕΤ + ΦΟΟΠ/ – “que vive”
	ΕϚ + ΜΟΟΨΕ/ – “que se mueve”
ΝΚΛ-	ΕΤΚΙΜ/ – “que se arrastra”
ΦΥΧΗ-	
Ν-	ΕΤ/ΕϚΜΟΟΨΕ – “que se mueve”
	ΕϚΟ ΝCΜΟΤ / – “que tiene la forma”
	(ΕΤ)ΕΡΕ – “que (tiene...)”
	ΕΤΤΝΤΩΝ – “que se parece a”

Junto a este tipo de denominaciones más genéricas, existen los términos habituales para designar a cada uno de los grupos de animales: ΤΒΝΗ (sg.) / ΤΒΝΟΟΥΕ (pl.), “animal (genérico), bestia, ganado”, ΘΥΡΙΟΝ Ο ΘΗΡΙΟΝ, “fiera”, ΖΑΛΗΤ (sg.) / ΖΑΛΑΤΕ (pl.), “volátil(es), pájaro(s)”, ΧΑΤϚΕ “reptil” y ΝΕΤ ΖΝ ΜΜΟΥΝΕΙΟΟΥΕ “los que están en las aguas”. A continuación, examinaremos algunos de estos términos con más detalle.

<sup>354</sup> Shenute, *The Lord Thundered* (cc0352), MONB.DU 50 [AMÉLINEAU 1907: 383].

<sup>355</sup> Con excepción de los volátiles, que son siempre denominados como ΖΑΛΗΤ (sg.) / ΖΑΛΑΤΕ (pl.).

Generalmente **ΤΒΝΗ** (sg.) / **ΤΒΝΟΟΥΕ** (pl.) es traducido como “animal doméstico”, por oposición a **ΘΥΡΙΟΝ**, “animal salvaje”<sup>356</sup>. Sin embargo, estos dos términos tienen toda una serie de connotaciones particulares asociadas. La versión copta de la Biblia traduce como **ΤΒΝΟΟΥΕ** el término griego **κτῆνος, -ους**, indicando un matiz de animal como bien poseído (ganado). En ocasiones **ΤΒΝΟΟΥΕ** se utiliza también para traducir **τετράπους, -ποδος**, indicando la característica de cuadrúpedo de este grupo de animales. También se nos indica su carácter terrestre<sup>357</sup> y herbívoro<sup>358</sup>. Terrestre, cuadrúpedo y, sobre todo, herbívoro, son las características principales de los **ΤΒΝΟΟΥΕ**, a las que hay que añadir la frecuente connotación que se observa en los textos coptos de “irracionalidad animal”, “bestialidad” o “estupidez” en las comparaciones con el ser humano (cf. capítulo 3). A menudo se acompaña con los adjetivos **ΛΤΕΙΜΕ** o **ΛΤΣΟΟΥΝ**, “ignorante”.

Frente a ellos están los **ΘΥΡΙΟΝ/ΘΗΡΙΟΝ** “fieras, animales salvajes”, que en los textos coptos destacan sobre todo por su connotación de peligrosidad. Dentro de este grupo se sitúan los grandes carnívoros (**ΟΥΛΗ-ΚΑΡΞ**). Así pues, los **ΘΥΡΙΟΝ** que con más frecuencia aparecen en los textos son el lobo (**ΟΥΩΝΩ**) y el león (**ΜΟΥΙ**), pero también encontramos al oso (**ΑΡΞ**), el leopardo (**ΠΑΡΔΑΛΛΙΣ**), la pantera (**ΠΑΝΘΗΡ**) y el tigre (**ΧΙΚΡΙΣ**). Pero no todos los **ΘΥΡΙΟΝ** son carnívoros; el carácter salvaje de un animal también puede hacer que sea conceptualizado dentro de este grupo, como es el caso del jabalí (**ΡΙΡ ΝΤΟΟΥ**, lit. “cerdo salvaje”) y el onagro (**ΕΙΩ ΝΤΟΟΥ**, lit. “asno salvaje”). En los textos coptos, los ofidios y los escorpiones siempre son considerados como fieras debido seguramente al peligro real que estos animales suponen en Egipto. También pueden serlo otros animales, generalmente pertenecientes a otro grupo, cuando se quiere enfatizar su carácter peligroso o dañino: es el caso, por ejemplo, del toro, que habitualmente es clasificado dentro del grupo de los **ΤΒΝΟΟΥΕ**, pero que en la *Vita Antonii* (cc0065) se engloba dentro del conjunto de formas de **ΘΥΡΙΟΝ**, “fieras”, que adoptan los demonios para atacar a Antonio<sup>359</sup>; o el caso del lagarto (**ΛΝΘΟΥΣ**), que generalmente estaría dentro del grupo de los **ΧΑΤΩΕ** “reptiles” pero que en un episodio de la *Vita*

<sup>356</sup> NIMS 1936: 53. **ΤΒΝΗ**, **ΤΒΝΟΟΥΕ** procede etimológicamente del grupo demótico *tp n bwt*, “cabeza de ganado”, procedente del Egipcio Medio *ḥwt*; Neoegipcio *bwt*. La diferencia entre *tp n bwt* y *ḥwt / bwt* no está clara.

<sup>357</sup> Levítico 11:2 (**ΕΤΩΙΧΗ ΠΚΑΖ**, “que está sobre la tierra”)

<sup>358</sup> Salmos 103:14 (**ΧΟΡΤΟΣ ΝΝΤΒΝΟΟΥΕ**, “hierba para las bestias”).

<sup>359</sup> Atanasio de Alejandría, *Vita Antonii* (cc0065), 9 [VIVIAN 1995: 42; GARITTE 1949: 14-15].

*Pisentii ep. Keft* (cc0238) es denominado  $\Theta\Upsilon\text{P}\text{I}\text{O}\text{N}$  cuando un entra en el interior de un niño, mordiendo sus entrañas y provocándole grandes dolores<sup>360</sup>.

Antes de la transgresión, todos los animales se encontraban bajo dominio humano, pero una vez fuera del Paraíso, las fieras escapan por completo a su control y se sitúan directamente bajo la autoridad de Dios, que es el único que puede “cambiar” su ferocidad ( $\text{M}\text{N}\text{T}\text{A}\text{G}\text{P}\text{I}\text{O}\text{C}$ ) en docilidad ( $\text{M}\text{N}\text{T}\text{Z}\text{H}\text{M}\text{E}\text{P}\text{O}\text{C}$ ) (textos 53 y 54). Por ello, cuando en la literatura copta, sobre todo en los martirios, el personaje tiene un encuentro con fieras, se hace referencia a la intervención divina: es Dios (o sus ángeles<sup>361</sup>) quien “cierra” las fauces de las fieras. De hecho, la literatura enfatiza el poder de la divinidad frente a otro tipo de recursos tradicionales, como puede ser la magia. En uno de sus textos, Shenute también se lamenta de haber visto “la cabeza de una serpiente ( $\text{E}\text{T}\text{A}\text{P}\text{T}\text{E}\ \text{N}\text{Z}\text{O}\text{C}$ ) atada a la mano de uno, y a otro con un diente de cocodrilo ( $\text{T}\text{N}\text{A}\text{X}\text{E}\ \text{N}\text{M}\text{C}\text{A}\text{Z}$ ) atado al brazo; a otro con las garras de un zorro ( $\text{Z}\text{E}\text{N}\text{I}\text{E}\text{I}\text{B}\ \text{N}\text{E}\text{A}\text{W}\text{O}\text{P}$ ) atadas a los pies” y se dirige a aquellos que hacen esto, preguntándoles irónicamente “¿Acaso serán las garras de zorro ( $\text{N}\text{I}\text{E}\text{I}\text{B}\ \text{N}\text{E}\text{A}\text{W}\text{O}\text{P}$ ) las que te salvarán?”<sup>362</sup>, lo cual recuerda a los textos mágicos que utilizan de forma habitual elementos procedentes del mundo animal. Frente a este tipo de recursos inútiles, Shenute insta a su comunidad a que, ante todos los momentos de su vida, tanto los alegres como los angustiosos, incluyendo el caso de encontrarse con fieras peligrosas, se tenga presente a “Jesús”<sup>363</sup>. También en los textos literarios se hace referencia a la manipulación del mundo animal por parte de los magos<sup>364</sup> y a su ineficacia ante el poder de los santos que confían en Dios.

En la literatura monástica y cristiana en general (influenciada por la obra de Atanasio de Alejandría sobre la vida de Antonio, considerado tradicionalmente como el iniciador de

---

<sup>360</sup> Moisés de Coptos / Juan Presbítero, *Vita Pisentii ep. Keft* (cc0238), MACA.CZ 34-36, VA-V Copt. 66 fols. 140v<sup>o</sup>-141v<sup>o</sup> [AMELINEAU 1887: 116-118].

<sup>361</sup> Como en la historia bíblica de Daniel en la fosa de los leones. Cf. Ps.-Celestino de Roma, *In Gabrielem* (cc0093), MERC.AH, GB-BM Or. 7028 (46-47) [WORRELL 1923: 350], en que un joven que iba de camino al santuario del arcángel Gabriel para realizar una ofrenda es salvado por el propio arcángel de un león que se le aparece durante el camino y lo ataca.

<sup>362</sup> Shenute, *A14* (cc0855), MONB.XW 161 [ORLANDI 1985: 18-19].

<sup>363</sup> Shenute, *I Am Amazed* (cc0637), 821 [ORLANDI 1985: 62-63]: “Buscad el cumplimiento de estas palabras y las encontraréis en vuestra boca o en la de vuestros hijos mientras están de fiesta y en alegría, (decid): “Jesús”; mientras estáis preocupados y adoloridos: “Jesús”; (...) aquellos que huyen ante los bárbaros: “Jesús”; aquellos que ven a fieras ( $\text{Z}\text{E}\text{N}\ \Theta\text{H}\text{P}\text{I}\text{O}\text{N}$ ) u otra cosa terrorífica: “Jesús” (...).”

<sup>364</sup> Cf. por ejemplo en *Passio Philothei* (cc0296), MICH.BP, US-PM M583 fol. 91r<sup>o</sup> [ROGOZHINA 2015: 339]: “Entonces el mago se levantó, cogió un diente de leona, pelo de jabalí, el cuerno de un ciervo (...) y lo mezcló con otras hierbas, invocando a Tartaruco. Y la tierra se abrió hasta el abismo (...).”



la vida monástica), surgirá el tópico del retorno al Paraíso, que presentará al monje como “el nuevo Adán”. Los monjes y los santos, a través de su ascetismo y pureza consiguen revertir la transgresión y adquirir de nuevo el estatus que inicialmente tenía el hombre en el Paraíso, en el que todos los animales, incluidas las fieras, le obedecían (texto 53 y 54) y convivían armónicamente con él (texto 55).

(53) Mena de Pshati, *Passio Macrobiani* (cc0286), FR-BN 151<sup>1</sup> fols. 100-101<sup>365</sup>

(Macrobio ha sido condenado a las fieras, pero estas lejos de atacarlo, se prosternan dócilmente ante él):

El Santo, viendo que la gracia de Dios estaba con él, rindió gloria a Dios, mientras estaba atado y en medio de *las fieras* (ΝΙΘΗΡΙΟΝ), y dijo así: “¡Oh Dios, tú que nos has amado hasta el punto de concedernos la dignidad de Adán, antes de que él violara la ley de tus mandamientos, cuando *toda especie de animales* (ΦΥΣΙΚΑ ΝΙΒΕΝ ΝΖΩΟΝ) estaba sometida a él e inclinaban sus cabezas ante él, porque tú lo habías moldeado, haciéndolo a tu imagen! Yo te agradezco, Señor, que tú hayas estimado mi indignidad como digna de tu gloria y de tu honor; tú has cambiado *la ferocidad de las fieras* (ΘΕΜΕΤΑΚΡΙΟΣ ΝΝΙΘΗΡΙΟΝ) en *docilidad* (ΟΥΜΕΤΖΥΜΕΡΟΣ); ellos me dejan (sano y salvo) ante ellos, (y se quedan en mi presencia) como *un cordero* (ΟΥΖΙΗΒ ΝΕΣΦΟΥ) en el *pesebre* (ΟΥΟΜΩ); porque nosotros tenemos esperanza en tu santo nombre”.

(54) *Vita Iohannis Nani* (cc0928), MONB.NX 115-117, GB-OB B64 fol.5r<sup>o</sup>-6r<sup>o</sup><sup>366</sup>

(*Un gran cocodrilo* (ΟΥΝΟΣ ΜΑΛ) se ha tragado a un hombre que se estaba bañando en el río):

Y mientras que el santo apa Juan permanecía en pie rezando, he aquí que un ángel del Señor descendió del cielo, cogió a la *fiera* (ΘΥΡΙΟΝ), puso al hombre sobre ella, la hizo avanzar por el río hasta que la llevó hasta la orilla y allí apa Juan la cogió y la llevó hasta la orilla. Sucedió que, cuando la *fiera* (ΘΥΡΙΟΝ) dejó al hombre, ella dejó su aliento y murió. (...) Entonces apa Juan les dijo: “Alejaos

---

<sup>365</sup> HYVERNAT 1886: 238.

<sup>366</sup> AMÉLINEAU 1894: 419-421.

de mí, hijos míos, para que rece a Cristo y salve de la muerte el alma de esta *fiera* (ΘΥΡΙΟΝ). (...) Oh Señor, haz que esta *fiera* (ΘΥΡΙΟΝ) viva de nuevo por tu santa virtud y confíerele *la docilidad* (ΜΗΝΤΖΗΜΕΡΟΣ) hacia tu imagen, para que tu santo nombre sea glorificado”. (...) Al instante el *cocodrilo* (ΜΑΛΑ) se levantó vivo, vino y adoró los pies del santo apa Juan y se recostó a sus pies *como una oveja* (ΝΘΕ ΝΟΥΕΣΟΟΥ).

(55) Serapión, *Vita Matthaei Pauperis* (cc0422)<sup>367</sup>

Creedme, hermanos que amáis a Dios; él (i.e. Mateo el pobre) fue un nuevo Antonio en nuestra generación, de manera que *las fieras* (ΝΘΗΡΙΟΝ) acudían a vivir con él, para que él las alimentara en su morada del desierto.

Una posición ambigua dentro de la distinción entre ΤΒΝΗ y ΘΥΡΙΟΝ la ocupan el perro (ΟΥΖΟΟΡ) y el cerdo (ΡΙΡ). Estos dos animales, considerados generalmente como domésticos<sup>368</sup>, tienen connotaciones muy negativas tanto en la Biblia<sup>369</sup> como en los textos coptos, en los que son clasificados como ΘΥΡΙΟΝ<sup>370</sup>. En numerosas ocasiones aparecen mencionados conjuntamente<sup>371</sup>. La razón de ello, como ya ha sido señalado en diversos estudios sobre el perro en la Biblia<sup>372</sup> (y que puede aplicarse también al caso del cerdo), es la ambivalencia categórica que provoca su carácter carnívoro, su voracidad y su disposición al consumo de cadáveres (animales o humanos), lo cual los diferencia del resto de animales domésticos y los acerca a las fieras. Su presencia en el interior de la sociedad los convierte en los carroñeros más cercanos. De hecho, en los textos coptos existe el tópico del consumo de los recién nacidos expuestos por parte de

<sup>367</sup> AMÉLINEAU 1895: 708. E. Amélineau no indica el manuscrito de procedencia de este fragmento.

<sup>368</sup> En sus escritos Shenute evidencia que la gente tenía perros como mascotas: Shenute, *A26; De iudicio supremo* (cc0367), GIOV.AD 124 [ROSSI 1891: 49-50; trad. BRAKKE; CRISLIP 2015: 241-242]: “¿Acaso no eres tú el que obliga a los pobres a llevar carne y leche para *tus perros* (ΝΗΝΕΚΟΥΖΟΟΡ)? (...) ¿Acaso no eres tú el que da pan y carne a *tus perros* (ΝΗΝΕΚΟΥΖΟΟΡ) hasta que están llenos o a reventar, mientras en la hambruna el pobre carece de pan y vestido? (...) ¿Acaso (...) has decidido que los *perros falderos exóticos* (ΝΘΑΛΟΠΟΥ ΝΤΕΞΗΝΗ) deben estar en la cama contigo para pasar tiempo con ellos, en lugar de tener compasión por los pobres (...)?”.

<sup>369</sup> Cf. por ejemplo Mateo 7:6: “No deis lo santo a los perros, ni echéis vuestras perlas delante de los cerdos”.

<sup>370</sup> El perro se inserta en el grupo de los ΘΗΡΙΟΝ en *Passio Paese et Theclae* (cc0290), MICH.BC, US-PM M591 fol. 84r<sup>o</sup>-v<sup>o</sup> [REYMOND; BARNS 1998: 75 (ed), 180-181 (trad)] y ambos, tanto perro como cerdo, en *Passio Shenute* (cc0302), MICH.BP, US-PM M583, fol. 127r<sup>o</sup>-v<sup>o</sup> [REYMOND; BARNS 1998: 115 (ed), 211 (trad)].

<sup>371</sup> Por ejemplo, en los textos de Shenute: *I Am Amazed* (cc0637), 0352 [ORLANDI 1985: 30-31]; “Ciertamente el que dice que no es su cuerpo ni su sangre, y especialmente aquellos de entre nosotros y no solo los paganos, se han vuelto peores que *los perros y los cerdos* (ΟΥΖΟΟΡ ΗΝ ΝΕΨΑΥ)”.

<sup>372</sup> Cf. STONE 2018: 48-56.

perros y cerdos<sup>373</sup> y en los martirios, el cadáver del mártir es arrojado para que los perros lo devoren (aunque por acción divina esto nunca sucede; de hecho, incluso los protegen)<sup>374</sup>.

El término *ζαλητ / ζαλατε*, junto con el verbo *ζωλ, ζηλ* “volar”, se utilizaba para designar a los seres que vuelan en el aire (*ετζηλ ζηπαηηρ*). A menudo se designa a los pájaros como *ζαλητ / ζαλατε ηπηε*, “ave(s) del cielo”. La valoración de este grupo de animales es generalmente positiva. Su carácter aéreo los sitúa en un nivel jerárquico superior, sobre todo en contextos metafóricos o alegóricos, cuando son contrastados con animales terrestres:

(56) Shenute, *As I sat on a mountain* (cc0631), MONB.HB 261-262<sup>375</sup>

Yo, sentado en una colina – dijo el que está contando esto –, vi a *una criatura en el aire* (*ογζωον εφζα παηηρ*), combatiendo con *otra criatura que estaba en la tierra* (*κεζωον εφζιχμ ηκαζ*). Yo me alegré mucho, pues el que volaba prevalecía sobre el que caminaba sobre la tierra; pero, en un minuto, el animal que estaba en la tierra se volvió hacia el que volaba, lo cogió y se impuso sobre él.

En la versión copta de la Biblia se utiliza también el término *ζαλητ*, con matices añadidos, para designar a diversas especies de insectos ortópteros (entre los que destaca la langosta): *νεττηντων ενζαλατε ετζηλ*, “los que se parecen a las aves que vuelan” o *εφο ημοτ ηζαλητ* “(los) que tienen la forma de las aves”, junto a las especificaciones

<sup>373</sup> Shenute, *I see Your Eagerness* (cc0362), MONB.XJ 72 [AMÉLINEAU 1911: 62], Shenute se dirige a la mujer, advirtiéndola contra la exposición de recién nacidos: “No los deseches sin saber si el perro o la cerda (*ηγζορ η τεφω*) se los comerán”;

<sup>374</sup> Cf. por ejemplo en *Passio Dios* (cc0269), GIOV.AQ 119-120, IT-TM cat. 63000, XVI, fol. 55r<sup>o</sup>-v<sup>o</sup> [ROSSI 1893: 90 (ed), 134 (trad)]: “Tras ver el emperador Maximiano que había muerto ya, ordenó no enterrar su cuerpo, pero dijo que lo pusieran en una cesta y la arrojaran fuera del muro al campo, para que los perros devoraran sus carnes. Pero Dión puso un temor sobre los perros, que se quedaron nueve días velando su cuerpo sin tocar ni un solo miembro de este. Había entonces un monje fuera del muro, el cual estaba en el interior de su celda tejiendo cuerdas. El santo apa Dión fue a él por la noche y le dijo: toma mi cuerpo y entiérralo en la viña. Y el monje cogió el cuerpo del santo, y lo enterró en el lugar en el que está hasta el día de hoy”; o en *Passio Paese et Theclae* (cc0290), MICH.BC, US-PM M591 fol. 87-88 [REYMOND; BARNS 1998: 78 (ed), 184 (trad)], cuando los cadáveres de Paese y su hermana Tecla fueron arrojados como pasto para los animales: “Había algunos rebaños de ovejas pasturando en ese campo, con seis perros grandes, muy poderosos; ellos pasaron toda la noche vigilando los cuerpos de los Santos, sin dejar que nadie los tocará. Y el duque se preocupó, y los que estaban con él también. Él ordenó a los torturadores ir y tirar los cuerpos de los Santos al agua; pero cuando estos se acercaron a los cuerpos de los Santos, los perros saltaron sobre ellos y los hirieron gravemente”.

<sup>375</sup> LEIPOLDT 1908: 44-45.

ΕΤΗΘΩΕ ΕΧΝ / ΕΡΕ ΥΤΟ ΝΟΥΕΡΗΤΕ, “que caminan sobre / tienen cuatro patas” o ΕΝΕΤΕΡΕ ΖΡΒ ΖΝΠΠΕ ΝΡΑΤΟΥ ΕΥΦΩΕ ΝΖΗΤΟΥ ΖΙΧΜ ΠΚΑΖ, “que tienen piernas además de patas para saltar con ellas sobre la tierra”.

En cuanto a los reptiles, χΑΤΦΕ, (gr. ἑρπετόν,-οῦ), la Biblia los caracteriza como ΕΤΗΘΩΕ ΖΙΧΜ ΠΚΑΖ<sup>376</sup>, “que se mueven sobre la tierra”; ΕΦΜΘΩΕ ΖΙΧΝ ΥΤΟ ΝΟΥΕΡΗΤΕ ΕΦΩΥ ΝΟΥΕΡΗΤΕ<sup>377</sup>, “que se mueven sobre cuatro patas o que tienen numerosas patas”, ΕΤΚΙΜ ΖΡΑΙ ΖΙΧΜ ΠΚΑΖ<sup>378</sup>, “que se arrastran sobre la tierra” y ΕΦΜΘΩΕ ΕΧΝ ΖΗΤΦ<sup>379</sup>, “que se mueven sobre su cuerpo”. Solo en una ocasión (Salmos 103:25) la Septuaginta y, por tanto, también la traducción copta, ubica a los χΑΤΦΕ en un medio acuático.

En cuanto a los animales acuáticos, lo más común es el uso del genérico ΝΕΤ ΖΝ ΜΗΘΥΝΕΙΘΟΥΕ, “los que están en las aguas”, aunque en ocasiones también se hace referencia simplemente a ΤΒΤ, “pez”; la razón es, probablemente, el desconocimiento de las profundidades marinas, donde se debía intuir que había numerosas clases de seres desconocidos.

A estos grupos podríamos añadir, aunque no se incluyen en las enumeraciones habituales de animales, a los seres vivos designados como ΖΩΘΝ ΝΕΛΛΑΧΙΣΤΟΝ / ΨΗΜ / ΕΤΘΟΧΒ (lit. “criaturas insignificantes / pequeñas / humildes”), a veces acompañados de ΕΤΖΗΛ, “que vuelan”. Estos términos suelen hacer referencia a los insectos, aunque también incluyen otros animales de pequeño tamaño, como las ranas<sup>380</sup>.

---

<sup>376</sup> Levítico 11:29,41,42,43

<sup>377</sup> Levítico 11:42.

<sup>378</sup> Levítico 11:44.

<sup>379</sup> Levítico 11:42.

<sup>380</sup> Shenute, *As I sat on a mountain* (cc0631), MONB.XN 230 [LEIPOLDT 1908: 49].

## **Parte 2.**

# **Los animales como metáfora conceptual**

## Capítulo 3.

### Dicotomía humano - animal en los textos coptos

Las metáforas animales están presentes en todas las lenguas y culturas. El reino animal y su diversidad se ofrece como un útil e intuitivo instrumento cognitivo para la conceptualización y caracterización de la complejidad del ser humano. Los estereotipos culturales de los animales, basados en la creencia de que cada especie animal posee unas características específicas compartidas por todos los individuos de la especie, los convierten en excelentes ejemplos y símbolos de dicha característica, ya sea una virtud o un vicio. De hecho, como indica Z. Kövesces, muchos de los comportamientos humanos parecen entenderse metafóricamente en términos de comportamiento animal, lo que ha llevado a que las propias personas sean descritas y conceptualizadas en términos animales<sup>381</sup>. La base conceptual de estas metáforas animales es la transferencia semántica de los atributos asociados a los animales hacia las personas o su comportamiento, lo que nos da la metáfora conceptual: LAS PERSONAS SON ANIMALES. Aunque generalmente este tipo de metáforas tienen una connotación negativa, no siempre es así y es posible encontrar metáforas animales con connotaciones positivas dependiendo de los estereotipos de cada animal y del contexto en que se encuentren.

En este capítulo se examinarán, a través de los textos coptos, las formas en que se establece una relación ontológica entre el ser humano y los animales y cómo estos son utilizados para establecer diferentes condiciones y conceptos antropológicos. En primer lugar, trataremos el uso metafórico del mundo animal como manifestación de la complejidad de la psique humana. Este fue un tema popular durante la Antigüedad, que insistía en la necesidad del dominio de razón humana sobre impulsos y pensamientos

---

<sup>381</sup> KÖVECSÉS 2010: 152-153.

“bestiales” que emergían de la psique. El segundo apartado lo dedicamos a examinar el uso de estereotipos animales, tradicionales y bíblicos, para la caracterización de diferentes tipos de personas. El tercer apartado lo dedicamos a examinar el uso metafórico propiamente copto de imágenes animales para explicar aspectos teológicos y antropológicos. Hemos sistematizado estas explicaciones, por una parte, en las derivadas de la metáfora pastoral y, por otra, en las derivadas de la metáfora del hombre como bestia, que alude a la degradación de la naturaleza humana y a la corrupción de la imagen de Dios.

### 3.1. Animales como aspectos del alma humana

Según P. Brown, el legado más fructífero de la Grecia clásica al mundo de la Antigüedad Tardía fue la percepción de la multiplicidad del ser<sup>382</sup> y de la complejidad del alma. Orígenes de Alejandría lo expresó en una de sus *Homiliae in Leviticum*, al concebir el alma como “otro mundo en miniatura” que alberga todo aquello que existe en el mundo real, entre otras cosas, los animales. Así pues, para explicar el significado alegórico de las ofrendas expiatorias de animales sobre las que habla el Levítico, Orígenes dice a sus feligreses:

No quiero que busquéis todas estas ofrendas en los animales visibles ni que penséis que se encuentran en el ganado mudo que debe ser ofrecido a Dios. Buscad estas ofrendas en vuestro interior y las encontraréis en vuestra alma. Entended que tenéis dentro de vosotros mismos manadas de toros, aquellos que fueron bendecidos en Abraham. Entended que tenéis rebaños de ovejas y de cabras en los que los patriarcas fueron bendecidos y multiplicados. Entended también que están en vuestro interior las aves del cielo<sup>383</sup>.

Como dice P. Cox Miller, Orígenes llenó el interior de la geografía del alma humana de bestias<sup>384</sup>. Para este autor los animales también representan la multiplicidad de *pathe*,

---

<sup>382</sup> BROWN 1978: 68.

<sup>383</sup> Orígenes, *Homilias sobre el Levítico* 5.2.3 [BARKLEY 1990: 91-92].

<sup>384</sup> COX MILLER 2001: 23-24.

es decir, “los movimientos y pensamientos de nuestra mente, que proceden de lo profundo del corazón”, así como los instintos corporales y carnales “de nuestro hombre exterior”<sup>385</sup>. Por otra parte, en su interpretación alegórica de la creación de los animales, Orígenes interpreta a los reptiles y los pájaros como los malos y los buenos pensamientos, respectivamente<sup>386</sup>; a los grandes cetáceos como los pensamientos impíos y sentimientos abominables contra Dios<sup>387</sup>; y a los animales terrestres como los deseos corporales<sup>388</sup>. Según Orígenes, el hombre debía usar la razón para dominar tanto los pensamientos, discerniendo entre los buenos y los malos, como los deseos corporales. En palabras de este autor: “Dios quiere que el hombre, tal como nosotros lo hemos descrito, ejerza su dominio sobre las bestias ya mencionadas: las aves, los reptiles, los cuadrúpedos y todos los demás”<sup>389</sup>.

El mundo animal resultó especialmente útil para ejemplificar los aspectos irracionales del alma humana. El ideal de domesticar al “yo” irracional y pasional, o incluso de subyugarlo a la razón, fue un tópico popular entre los autores cristianos de la Antigüedad Tardía. Así pues, para exhortar a sus feligreses a identificar los pensamientos no racionales, Juan Crisóstomo sostiene en su *Homilía sobre Génesis* que “tal y como en esta tierra amplia y expansiva algunos animales son más domésticos y otros son más salvajes, también en el amplio espacio de nuestra alma algunos de nuestros pensamientos son más irracionales, a la manera de los rebaños domésticos, mientras que otros son más salvajes y feroces. Por ello es necesario dominar y prevalecer sobre ellos y someterlos al poder de la razón”<sup>390</sup>.

El uso de los animales como metáforas de las pasiones y deseos irracionales tiene una amplia tradición que se remonta a la imagen del alma humana en Platón<sup>391</sup> descrita en

---

<sup>385</sup> Orígenes, *Homilias sobre el Génesis* 1.11 [DÍAZ SÁNCHEZ-CID 1999: 86].

<sup>386</sup> Orígenes, *Homilias sobre el Génesis* 1.8 [DÍAZ SÁNCHEZ-CID 1999: 83]: “Si hay una inclinación que nos incita al hurto, ella (i.e. la inclinación) es un reptil muy malo; pero si, teniendo solo dos moneditas, existe en nosotros la inclinación de ofrecerlas como limosna en el tesoro de Dios, esta (i.e. la inclinación) es un pájaro que no piensa en nada de lo que es terreno, sino que tiene con el vuelo hacia el firmamento del cielo. Si viene a nosotros el pensamiento que nos persuade de que no debemos soportar los tormentos del martirio, será un reptil venenoso; pero si asciende a nosotros el pensamiento y el propósito de combatir hasta la muerte por la verdad, este será un pájaro que se dirige desde las cosas terrenas a las realidades superiores. Del mismo modo hay que pensar también de las demás especies de pecados y virtudes y discernir cuáles son los reptiles y cuáles los pájaros que se manda producir a nuestras aguas para el juicio en presencia de Dios.”

<sup>387</sup> Orígenes, *Homilias sobre el Génesis* 1.9 [DÍAZ SÁNCHEZ-CID 1999: 84].

<sup>388</sup> Orígenes, *Homilias sobre el Génesis* 1.11 [DÍAZ SÁNCHEZ-CID 1999: 86].

<sup>389</sup> Orígenes, *Homilias sobre el Génesis* 1.12 [DÍAZ SÁNCHEZ-CID 1999: 87].

<sup>390</sup> Juan Crisóstomo, *Homilía sobre Génesis* 9.7 [HILL 1986: 120-121].

<sup>391</sup> Cf. GILHUS 2006: 205-206.



su obra *República* 588b-589b en el contexto del diálogo entre Sócrates y Glaucón sobre las respectivas ventajas de la conducta justa y la conducta injusta. Sócrates describe el alma humana como un ente compuesto, dividido en tres partes: la primera parte, formada por los deseos y las pasiones (*epithymia*), estaba representada por una bestia de múltiples cabezas de animales salvajes y domésticos, con capacidad de metamorfosearse y crecer: “Modela, entonces, una única figura de una bestia polícroma y policéfala, que posea tanto cabezas de animales mansos como de animales feroces, distribuidas en círculo, y que sea capaz de transformarse y de hacer surgir de sí misma todas ellas<sup>392</sup>”. La segunda parte, la parte emocional del ser humano (*thymos*), estaba representada por un león. Y la tercera parte, la racional (*nous*), estaba representada por un ser humano. Los hombres injustos “alimentan y fortalecen a la bestia polifacética, así como al león y lo que pertenece al león y, en cambio, debilitan y matan de hambre al hombre de modo que este es arrastrado hacia donde cada una de las otras dos partes lo conduce; y en lugar de acostumbrarlas a convivir amigablemente una con otra, les permite que, luchando entre sí, se muerdan y devoren mutuamente”<sup>393</sup>. En cambio, para ser un hombre justo, “se debe obrar y hablar de modo tal que sea el hombre interior el que prevalezca sobre el hombre total y que vigile a la criatura polifacética; tal como el labrador alimenta y domestica las plantas inofensivas, pero impide que las salvajes crezcan, el hombre tomará como aliada la naturaleza del león y cuidará de las otras partes, haciéndolas amigas entre sí, y así las criará”<sup>394</sup>.

La importancia y difusión que tuvo esta representación del alma en ciertos sectores del cristianismo queda patente en la inclusión de una traducción y adaptación copta de este pasaje en el códice VI de Nag Hammadi<sup>395</sup>. En un texto hallado en otro de los códices de Nag Hammadi, *Las enseñanzas de Silvano*<sup>396</sup>, la vida espiritual y racional se contrasta con la “bestialidad”; el alma del individuo que no se protege contra las pasiones se volverá como una ciudad a la que “toda clase de fieras ( $\text{ΝΗΡΙΟΝ ΤΗΡΟΥ}$ ) han pisoteado, pues son fieras malignas ( $\text{ΖΕΝΗΡΙΟΝ ΕΤΖΟΥΥ}$ ) los pensamientos que no

---

<sup>392</sup> Platón, *República* 588c [EGGERS LAN 1988: 450].

<sup>393</sup> Platón, *República* 589a [EGGERS LAN 1988: 451].

<sup>394</sup> Platón, *República* 589b [EGGERS LAN 1988: 451].

<sup>395</sup> Sin embargo, el traductor copto produjo una versión talmente irreconocible que pasaron más de veinte años desde su descubrimiento hasta que, entre 1972 y 1973, H.M. Schenke reconoció su procedencia. Los estudiosos divergen en sus opiniones sobre las causas de tal adaptación: para algunos, como Shenke, se trataría de una mala traducción; para otros, como T. Orlandi, se trataría de una adaptación consciente. Cf. POIRIER; PAINCHAUD 1983: 115-117.

<sup>396</sup> Las enseñanzas de Silvano es uno de los pocos textos no gnósticos de Nag Hammadi. El supuesto autor, Silvano, nos es totalmente desconocido, así como incierta es la fecha de redacción del original griego, aunque los criterios internos apuntan al siglo III. Su teología presenta evidentes influencias de la escuela alejandrina. MANGADO ALONSO 2000: 271-272; PEEL; ZANDEE 2000: 249-274.

son buenos”<sup>397</sup>. Silvano insiste en la necesidad de proveerse del intelecto y de la razón para perseguir a sus enemigos y no ser un “animal (ΤΒΝΗ) perseguido por los hombres”, sino “un hombre que persigue a las fieras malignas (ΝΟΗΡΙΟΝ ΕΤΖΟΟΥ)”<sup>398</sup>.

Dentro de este contexto, cabe destacar un pasaje del *Sermo Asceticus* (cc0253) de Esteban de Tebas (texto 57), asceta egipcio de entre los siglos IV-V. Aunque en el proyecto PAThs es considerado como una traducción del griego, recientemente A. Suciú ha aportado argumentos a favor de una composición original en copto, considerando a Esteban de Tebas como uno de los primeros autores coptos<sup>399</sup>. En este pasaje podemos apreciar, quizás, cierta influencia de la imagen platónica del alma humana como una entidad compleja, en la que habría una parte humana y una parte animal. Esteban de Tebas insta aquí a sus discípulos a que no se relajen ni siquiera cuando se encuentren sentados en su celda, sino que controlen y estabilicen sus pensamientos, para que no sean como las bestias, sino como el hombre que las conduce. Al igual que en la obra de Platón, Esteban promueve que sea la parte humana, el hombre, el que controle y conduzca la parte bestial.

(57) Esteban de Tebas, *Sermo Asceticus* (cc0253), 43<sup>400</sup>

Presta atención a cómo estás sentado. No te vuelvas como *las bestias* (ΝΙΤΒΝΗ) que siguen al hombre; vuélvete, en cambio, como *el hombre que conduce a la bestia* (ΠΡΩΜΕ ΝΤΟϚ ΕΤΧΩΡΕΝ ΝΣΑ ΠΤΒΝΗ). Sentado en tu celda, mantente en guardia. No tengas tu cuerpo en la celda mientras tu corazón está en Egipto; convierte tu cuerpo en un templo de dios y fortalece tus pensamientos para que obtengas en ti mismo un pensamiento estable.

Aunque el resto de textos coptos no muestran demasiado interés en esta complejidad psicológica de la mente y alma humanas, podemos citar algunos textos que indicarían una cierta conceptualización de aspectos del alma y la mente en términos animales. Por ejemplo, en el texto 58, Shenute establece una analogía entre el alma sobre la que no

---

<sup>397</sup> *Enseñanzas de Silvano* NHC VII 4, 85.9-11 [MANGADO ALONSO 2000: 275].

<sup>398</sup> *Enseñanzas de Silvano* NHC VII 4, 85.21-30 - 86.1-3 [MANGADO ALONSO 2000: 276; PEEL; ZANDEE 2000: 280-284].

<sup>399</sup> Cf. SUCIÚ 2018: 628-673

<sup>400</sup> SUCIÚ 2018: 651 (ed), 666 (trad).

manda el Espíritu Santo y los equinos, en virtud de su carácter destructor. En los textos 59 y 60 afirma que el interior de las personas puede estar habitado por diferentes fieras, que representarían los pensamientos demoníacos o los pecados (cf. más adelante, en el capítulo 4, la conceptualización de entidades demoníacas a partir de animales), pero estos no dañarán el corazón de aquellos que no los aceptan. Este autor establece una comparación entre estos pensamientos y un reptil: al igual que el reptil, por muy grande que sea, no dejará huella sobre una piedra lisa, los pensamientos no afectarán al corazón de quienes los rechazan (texto 61). Otro ejemplo lo encontramos en el texto 62, donde se utilizan imágenes animales para describir y contrastar el corazón de las personas creyentes y las no creyentes: mientras el del no creyente se asemeja a la guarida de una hiena, el del creyente es como el lugar en que viven las palomas.

(58) Shenute, *I Remember* (cc0816), MONB.XE 19<sup>401</sup>

El alma sobre la que no manda el Espíritu santo es *comparada al caballo y al mulo* (ΤΗΤΩΝΣ ΕΠΕΖΤΟ ΜΗ ΠΜΕΣΠΟΡΚ): al quedar vacía del espíritu santo, ella destruirá su casa, es decir, el cuerpo en el que está.

(59) Shenute, *Canon 6.3 (Is It Not Written)* (cc0520), MONB.XF 221<sup>402</sup>

Si Satanás y los pecados no habitan en tu interior *como serpientes* (ΝΘΕ ΝΖΕΝ ΖΟΑ) o *fieras* (ΖΕΝ ΘΗΡΙΟΝ) *en sus cavernas* (ΜΗ ΖΝ ΠΕΥΒΗΒ), entonces Dios no se alejará de ti.

(60) Shenute, *Canon 2* (cc0454), MONB.XC 224<sup>403</sup>

Pero si ni vosotros mismos habitáis en lugares ruinosos y abandonados donde hay *bestias* (ΝΕΘΗΡΙΟΝ) y donde anidan *zorros* (ΝΒΛΨΟΡ), *serpientes* (ΝΖΟΑ) y *escorpiones* (ΝΟΥΟΟΖΕ), donde *pacen los cerdos* (ΝΡΙΡ ΜΟΟΝΕ), entonces ¿cómo habitará el Espíritu de Cristo en vuestras ruinosas almas y vuestros destrozados corazones y en vuestros cuerpos que son morada de los espíritus inmundos?

---

<sup>401</sup> AMÉLINEAU 1911: 331.

<sup>402</sup> AMÉLINEAU 1907: 47.

<sup>403</sup> KUHN 1956, I: 119 (ed); II: 114-115 (trad). Pasaje erróneamente atribuido a Besa. Cf. EMMEL 2006: 938.

(61) Shenute, *A18* (cc0857), MONB.YS 182<sup>404</sup>

¿Acaso quieres aprender sobre el corazón de los hombres que no aceptan los pecados de Satanás ni permiten que los pensamientos de este se hagan manifiestos en ellos? Imagina una piedra lisa *sobre la que se han pasado serpientes* (εαζενζοα ει εβολ ζιτοοτς). ¿Acaso encontrarás en ella alguna huella, incluso (si se tratara) del más grande de los *dragones* (δρακων)?

(62) Shenute, *As I sat on a mountain* (cc0631), MONB.XN 234-235<sup>405</sup>

¿Acaso quieres conocer el corazón de todo aquel que no es creyente? Aquel que revela la total fealdad de sus almas dijo: “Están llenos de espíritus inmundos”. Imagina las *guaridas de las hienas y las de toda otra fiera* (νεβε νεζοιτε μι να νεκεθριον τηρογ), que están llenas de huesos de todo tipo. ¿Quieres ver también el corazón de todo aquel que ama a Dios para que puedas conocerlo? Aquel que revela la belleza de sus almas dice: “Están llenas con el Espíritu Santo en toda buena obra de todo tipo<sup>406</sup>”. Imagina las hendiduras en las rocas que están llenas de *palomas*<sup>407</sup> (νεροομπε) y todos los lugares donde estas viven. Las hendiduras en las rocas están unidas a ella y no separadas. Los corazones de los verdaderos fieles están unidos con el Señor Jesús, la roca de la que mana miel. Pues la roca era Cristo<sup>408</sup>.

Otros textos en los que se intuye una asociación entre las pasiones y los animales los encontramos en la *Vita Longini Archimandritae* (cc0418), donde se define la envidia como una “bestia malvada” (texto 63); en el encomio atribuido a Flaviano de Éfeso, *In Demetrium et Petrum epp. Alexandriae* (cc0155), en el que, al hablar sobre la pureza de Demetrio, se incluye un dicho atribuido a “un filósofo” en el que se compara el combate contra las fieras con el combate contra las pasiones humanas (texto 64); y en la *Vita Samuelis Archimandritae* (cc0216), donde las pasiones son identificadas con “zorros malvados” (texto 65).

---

<sup>404</sup> AMÉLINEAU 1911: 164.

<sup>405</sup> LEIPOLDT 1908: 51.

<sup>406</sup> Cf. Hechos 6:5.

<sup>407</sup> Cantar de los Cantares 2:14.

<sup>408</sup> 1 Corintios 10:4.

(63) *Vita Longini Archimandritae* (cc0418), 38<sup>409</sup>

Apa Longino *pacía* (μοονε) a sus hermanos con toda sabiduría y les ordenaba huir de la vanagloria, que es el inicio de todas las pasiones. De la vanagloria, de hecho, deriva la avaricia, que es la raíz de los males; la avaricia genera la ira, la ira genera la soberbia y la soberbia genera *la envidia, bestia malvada* (πεφθονος πεινηριον εθουγ).

(64) Ps.-Flaviano de Éfeso, *In Demetrium et Petrum epp. Alexandriae* (cc0155), MERC.AT 77, GB-BM Or. 6783 fol. 39r<sup>0410</sup>

E insisto, oh asamblea amante de Dios, en lo que he dicho en los párrafos iniciales, es decir, que un hombre puro de este tipo es mucho más excelente que aquel que destruye a *un león* (ογμογι) y a *un oso* (ογαρξ). Y, además, uno de los filósofos dijo: “Aquel que destruye a *un león* (ογμογι) no es un hombre fuerte, y el que mata a *una pantera* (ογπιανθηρ) no es un hombre poderoso; en cambio el que se anula a sí mismo y es inocente de las locuras de mujeres es el más fuerte de todos”.

(65) *Vita Samuelis Archimandritae* (cc0216), MONB.CH 110, IT-BN IB 8.42<sup>411</sup>

¿Acaso habéis escuchado decir que *un león* (ογμογι) habite en *una guarida de zorro* (ογβηβ νελαψορ) o que *un zorro* (ογβαψορ) pueda acercarse al lugar donde hay *un león* (ογμογι)? ¿Cómo entonces (...) permitiréis que *los zorros malvados* (νελαψορ εθουγ), es decir, las pasiones, rompan el (buen) gobierno día y noche y quemem vuestro terreno lleno de frutos? ¿Por qué os recostáis, soñáis día y noche, despreciando la viña de vuestro Señor al no cumplir lo que está escrito: “Expulsad a *estos zorros* (νειβαψορ) que arruinan la viña del Señor Sabaoth”?

---

<sup>409</sup> ORLANDI; CAMPAGNANO 1975: 89.

<sup>410</sup> BUDGE 1914: 147-148 (ed), 400 (trad).

<sup>411</sup> AMÉLINEAU 1895: 780-781.

### 3.2. Animales estereotipados como prefiguración de colectivos humanos

*He aquí que yo os envío como ovejas en medio de lobos; sed pues, prudentes como las serpientes y simples como las palomas.*

Mateo 10:16.

Durante la Antigüedad existían numerosos estereotipos culturales sobre los animales en la imaginación popular, que atribuían diferentes cualidades humanas a determinados tipos de animales. Frente a la complejidad psicológica y conductual humana, las diferentes especies animales se caracterizan por su uniformidad: cada especie animal, sin distinción entre sus individuos, aparece marcada por unas características más o menos definidas y constantes<sup>412</sup> y que, antropomorfizadas, fueron utilizadas por los autores grecorromanos y cristianos para caracterizar y describir a los humanos<sup>413</sup>. Aristóteles, en su *Investigación sobre los animales*, nos dice:

Existen, en efecto, en la mayoría de los animales, huellas de estos estados psicológicos que, en los hombres, ofrecen diferencias más notables. Así, docilidad o ferocidad, dulzura o aspereza, coraje o cobardía, temor u osadía, apasionamiento o malicia, y en el plano intelectual una cierta sagacidad, son semejanzas que se dan entre muchos animales y la especie humana.<sup>414</sup>

En efecto, unos son mansos, indolentes y nada reacios, como el buey; otros son irascibles, obstinados y estúpidos, como el jabalí; otros prudentes y tímidos, como el ciervo y la liebre; otros viles y pérfidos, como las serpientes; otros nobles, bravos y bien nacidos, como el león; otros de buena raza, salvajes y pérfidos, como el lobo. Bien nacido es, en efecto, el animal que procede de un buen linaje, y de buena raza el que no ha degenerado de su propia naturaleza. Asimismo,

---

<sup>412</sup> SASSI 2001: 38-39, que cita el fragmento 89 de Filemón, dramaturgo de los siglos IV-III a.C.: “¿Por qué sería que Prometeo, del que se dice que modeló a todos los animales cuando creó al hombre, dio a cada especie una única naturaleza? Todos los leones son valientes, y esta liebre es tan cobarde como aquella. No se da el caso de que un zorro sea traicionero y otro honesto. Reúne a treinta mil de ellos y todos te mostrarán la misma naturaleza y carácter. Con nosotros, los hombres, en cambio, podrías distinguir tantas actitudes como cuerpos.”

<sup>413</sup> MALINA; NEYREY 1996: 125-126.

<sup>414</sup> Aristóteles, *Investigación sobre los animales* 8, 588a, 18-24 [GARCÍA GUAL; PALLÍ BONET 1992: 48].

unos son astutos y malvados, como la zorra; otros briosos, afectuosos y cariñosos, como el perro; otros mansos y fáciles de domar, como el elefante; otros esquivos y cautos, como el ganso; otros envidiosos y presumidos, como el pavo real. Pero el hombre es el único animal capaz de reflexión<sup>415</sup>.

Los tratados de fisiognomía (arte de deducir el carácter de un individuo a través de sus características físicas), entre los que destacan el de Ps. Aristóteles (siglo III) y el de Polemón de Laodicea (ca. 88-145), recogen numerosas descripciones de las características de diferentes animales. Polemón, que enumera los rasgos del carácter de más de noventa animales, dice que no hay persona en la que no haya semejanza en su naturaleza con alguna bestia<sup>416</sup>. Este fisiognomista nos indica, por ejemplo, que el lobo es “audaz, traicionero, vicioso, saqueador, codicioso, dañino, tramposo, presto a ayudar para hacer daño”<sup>417</sup>; el zorro es “astuto, traicionero, tímido, esquivo, rapaz, perspicaz, juguetón”<sup>418</sup>; la serpiente es “hipócrita, sagaz, dañina, temerosa, rápida en la fuga, (...) rápida en cambiar”<sup>419</sup>.

También en la Biblia aparecen numerosos de estos estereotipos y analogías animales. Orígenes, en su *Comentario al Cantar de los Cantares*<sup>420</sup>, dice: “en realidad, si no hubiera conocido bien la naturaleza de los animales, nunca el Salvador hubiera dicho en los Evangelios: ‘Decid a esta zorra’<sup>421</sup>, ni Juan hubiera dicho de algunos: ‘¡Serpientes, raza de víboras!’<sup>422</sup>, ni el profeta diría de otros, ‘Pararon en caballos sementales’<sup>423</sup>, ni tampoco el otro, ‘El hombre, que gozaba de gran honor, no lo comprendió; se puso al nivel de las bestias irracionales y se hizo semejante a ellas’<sup>424</sup>”.

---

<sup>415</sup> Aristóteles, *Investigación sobre los animales* 1, 488b, 12-25 [GARCÍA GUAL; PALLÍ BONET 1992: 48].

<sup>416</sup> FOERSTER 1893: 98.

<sup>417</sup> FOERSTER 1893: 172.

<sup>418</sup> FOERSTER 1893: 174.

<sup>419</sup> FOERSTER 1893: 188.

<sup>420</sup> Orígenes, *Comentario al Cantar de los Cantares* 3.13.23 [SIMONETTI; VELASCO DELGADO 2007: 247].

<sup>421</sup> Lucas 13:32.

<sup>422</sup> Mateo 3

<sup>423</sup> Jeremías 5:8.

<sup>424</sup> Salmos 48:13.

Algunos autores de inicios del cristianismo realizaron interpretaciones alegóricas de los animales que aparecían en las Escrituras. Por ejemplo, en la *Epístola de Barnabas*<sup>425</sup> se considera que las leyes sobre animales puros e impuros hacen referencia, no a comida sino a tipos de personas y su comportamiento<sup>426</sup>. Así pues, cuando Moisés prohíbe comer cerdo en realidad está prohibiendo la asociación e imitación de las personas que son como cerdos, es decir, aquellos que “cuando viven en el lujo, se olvidan del Señor, pero cuando tienen necesidad, se acuerdan del Señor. Es decir, igual que el cerdo, que cuando come no conoce a su amo, pero cuando tiene hambre grita”<sup>427</sup>.

Los autores coptos también hacen uso de estos estereotipos, a menudo basándose en los pasajes bíblicos. Cuando en los textos encontramos una asociación entre personas y ciertos tipos de animales se está describiendo su carácter en los términos de estereotipos culturales, tradicionales o bíblicos, de dicho animal. Los animales constituían un instrumento lingüístico y retórico cargado de significado que podía ser utilizado en los discursos para alabar, pero sobre todo para difamar y atacar. Así, por ejemplo, cuando Shenute en su obra *Not because the Fox barks* (cc0355) se dirige a su oponente Gesios, empieza diciendo: “No porque grite el zorro (ΤΒΛΨΟΡ ΛΨΚΑΚ ΕΒΟΛ), es decir tú (i.e. Gesios), esclavo de Mammon, a grandes voces (ΖΝΖΕΝΖΡΟΟΥ ΕΥΘΩ), se asusta el león (ΕΡΕΠΜΟΥΓΙ ΤΡΡΕ), es decir, yo (i.e. Shenute), el esclavo de Cristo<sup>428</sup>”, está ofreciendo información sobre su carácter y sobre el carácter de Gesios. Por una parte, Shenute adquiere las características del león, animal fuerte, magnánimo, decidido y valiente<sup>429</sup>. En su *Catechesis* (cc0241) Pacomio insta a sus discípulos a volver su corazón fuerte como el de los leones (texto 66); en la homilía *In tres pueros Babyloniae* (cc0902) se nos dice que los apóstoles “fueron como leones rugientes, capturando las almas de los pecadores de las fauces del malvado cazador, el diablo”<sup>430</sup>; y en el encomio

---

<sup>425</sup> La *Epístola de Barnabas*, obra de un autor desconocido, fue un documento popular y apreciado en determinados círculos cristianos de los siglos II y III. El *Codex Sinaiticus* lo incluía entre las Escrituras canónicas y autoridades alejandrina, como Clemente de Alejandría y Orígenes se refieren a él como parte de las Escrituras. Cf. DRAKE 2013: 28-29.

<sup>426</sup> DRAKE 2013: 30.

<sup>427</sup> *Epístola de Barnabas* 10.3 [KRAFT; PRIGENT 1971: 151].

<sup>428</sup> Shenute, *Not because a fox barks* (cc0355), MONB.DU 167 [LEIPOLDT 1908: 79].

<sup>429</sup> La simbología del león es ambivalente. El león puede tener tanto connotaciones positivas, simbolizando la justicia, el poder o incluso la divinidad, como connotaciones negativas, simbolizando al enemigo y el mal. Los héroes y dioses fueron tradicionalmente comparados con los leones en la literatura grecorromana. Por ejemplo, en la novela de Alejandro se confería al rey macedonio atributos leontomórficos. También durante el periodo romano algunos de los grandes dioses egipcios fueron comparados con leones en sus manifestaciones victoriosas (FRANKFURTER 1993: 212-213). Asimismo, la tradición judía utiliza el simbolismo del león para referirse a Dios y al mesías, aunque también (sobre todo en los salmos) para referirse a los opresores. Sobre la simbología bíblica del león, cf. STRAWN 2005: 46-65.

<sup>430</sup> *In tres pueros Babyloniae* (cc0902), MACA.EE, VA-V Copt. 69.6 fol.119vº [DE VIS 1929: 100].



a los dos generales mártires de nombre Teodoro, *In Theodoros* (cc0381), atribuido a Teodoro de Antioquía, estos son denominados como “los dos valientes leones”<sup>431</sup>. Por otra parte, Gesios adquiere las características atribuidas al zorro y, además, por paralelismo bíblico, queda asociado a Herodes<sup>432</sup> y al diablo<sup>433</sup> (texto 67).

(66) Pacomio, *Catechesis* (cc0241), 1.21<sup>434</sup>

Si una pasión te incita, ya sea amor por el dinero, envidia, odio o las otras pasiones, vigila, ten *corazón de león* (ΝΟΥΖΗΤ ΜΜΟΥΓΙ)<sup>435</sup>, un *corazón fuerte* (ΧΩΠΡΕ). Lucha contra ellas (...). La desmotivación te llena de pretextos para la pereza, desconfianza y negligencia hasta que te destruye. Vuelve *tu corazón* (como el) *de león* (ΦΩΠΕ ΝΖΗΤ ΜΜΟΥΓΙ) y grita, tú también: “¿Quién nos separará del amor de Dios?”.

(67) Shenute, *I Have Been Reading the Holy Gospels* (cc0365), 17<sup>436</sup>

Él (i.e. Satanás) se volvió un zorro (ΛΑΦΡ ΟΥΒΑΦΟΡ) y también engendró a un zorro como hijo, Herodes (ΒΑΦΟΡ ΝΘΕ ΜΠΕΡΦΩΗΡΕ ΖΥΡΩΔΗΣ), sobre el que el Señor reveló que es un zorro en lugar de hombre (ΟΥΒΑΦΟΡ ΠΕ ΑΝΤΙ ΡΩΜΕ). Pues él no dijo a aquellos que le llevaban las noticias: “¡Vamos! Decid a este rey”, sino que dijo: “¡Vamos! Decid a este zorro”<sup>437</sup>, revelando su ignominia, su inclinación a asesinar a los justos y su desafío a Dios.

Los autores coptos recurren frecuentemente a la imaginería animal para reforzar sus ataques contra los enemigos del cristianismo. En un pasaje de la obra literaria *In Macarium ep. Tkou* (cc0134), Ps.-Dióscoro de Alejandría relata la oposición de los jerosolimitanos a su obispo, Juvenal, que aceptó firmar el Tomo de León en el Concilio de Calcedonia. En su difamación del obispo establecieron una serie de analogías, con

---

<sup>431</sup> WINSTEDT 1910: 74, 78.

<sup>432</sup> Cf. Shenute, *The Lord Thundered* (cc0352), MONB.GG 20 [AMÉLINEAU 1911: 135]: “(...) Herodes el rey, al que el Señor ha considerado como un zorro (ΖΩC ΒΑΦΟΡ) (...)”.

<sup>433</sup> Sobre la conceptualización animal del diablo, cf. capítulo 4.

<sup>434</sup> VEILLEUX 1982: 21; LEFORT 1956, I: 7-8 (ed); II: 8 (trad).

<sup>435</sup> 2 Reyes 17:10.

<sup>436</sup> MOUSSA 2010: 48 (ed), 147 (trad).

<sup>437</sup> Lucas 13:32.

las que se le identifica con diferentes animales con connotaciones negativas (lobo, ibis, zorro y perro):

(68) Ps.-Dióscoro de Alejandría, *In Macarium ep. Tkou* (cc0134), 7.2-3<sup>438</sup>

Y los hombres de la ciudad Santa también se levantaron contra su obispo, es decir, Juvenal (...). Sí, y seguían colmándolo de desprecio, diciendo: “Oh el más traidor e injusto de todos, te fuiste lleno y has vuelto vacío. Expulsad a Judas, el traidor, pues él no está en comunión con El Salvador y sus discípulos. Te fuiste como *pastor* (ϰωϰ), y has regresado como *lobo que divide almas* (οϰωνω νρεϰπερϰυχη). Te fuiste como *pescador, cazador de hombres* (οϰωζε νρεϰρεπρωμε), y has regresado como *un ibis, cazador de peces contaminados* (ζιβωι νρεϰρεπρωτ ετχαζη). Expulsad a *este sucio ibis* (πιζιβωι ετχαζη) y no le permitáis capturar *peces* (ντωτ) que han sido purificados en la piscina de Cristo. Apartad a *este zorro* (τειβαφαρε) para que no destruya el viñedo del Señor Sabaoth.

(69) Ps.-Dióscoro de Alejandría, *In Macarium ep. Tkou* (cc0134), 7.3-4<sup>439</sup>

Ellos se dirigieron a él (Juvenal) a través de un jurista llamado Pablo: “Dinos la verdad, ¿en qué crees?” (...) Juvenal dijo: “Yo creo en el Padre y el Hijo y el Espíritu Santo, y en la humanidad de mi Señor”. Pablo dijo: “Hombres de Jerusalén, ¡ayudadme! Pues *este perro ha blasfemado* (απειοϰρορ βλαϰφυμει). Tú has convertido a la Trinidad en un Cuarteto al dividir su cuerpo en cuatro partes (...).

El mismo tipo de caracterización a través de los animales se observa cuando se describe, por ejemplo, a las personas fanfarronas, lujuriosas y hedonistas (muchas veces refiriéndose a los judíos<sup>440</sup>) como equinos (textos 70 y 71,). En los textos 72 y 73 se describe a estas personas utilizando términos de la esfera semántica de los equinos, pero sin hacer explícita mención al caballo, por lo que también en este caso se está

<sup>438</sup> JOHNSON 1980, I: 46 (ed); II: 35 (trad).

<sup>439</sup> JOHNSON 1980, I: 47-48 (ed); II, 36-37 (trad).

<sup>440</sup> Cf. DRAKE 2013: 84. Juan Crisóstomo, para describir a los judíos, utiliza a animales reputados por su comportamiento promiscuo, entre ellos, el semental.

asociando metafóricamente, aunque de forma indirecta, a estas personas con dicho animal. De la misma forma, se utiliza la comparación metafórica de las mujeres malvadas y peligrosas con leonas, el animal estereotipo de la ferocidad: en la homilía *In Iohannem Baptistam* (cc0841), en que se refieren a Herodiana, la mujer de Herodes, como “leona” (texto 74), en el encomio de ps.-Teodoro de Antioquía, *In Theodoros* (cc0381), cuando la madre de Teodoro Stratelates escucha a su marido Juan el egipcio decir que su ídolo no es un dios y que se llevará a su hijo con él a Egipto, ella “se puso como una leona enfurecida (ΛCΦΩΠΙ ΜΦΡΗΤ ΝΟΥΛΛΒΟΙ ΕCΛΟΒΙ)<sup>441</sup>”, o también, de forma muy expresiva, en el encomio a Elías atribuido a Juan Crisóstomo, se dice que Jezabel, cuando se entera de la muerte de los profetas de Baal, “se enfureció como una leona furiosa (ΑCΛΥΒΥ ΜΦΡΗΤ Ν ΟΥΛΛΒΟΙ ΕCΛΟΒΙ)<sup>442</sup>” y una vez finalizada la narrativa se dirige retóricamente a ella como “Oh Jezabel, fiera salvaje y malvada (†ΘΗΡΙΟΝ ΝΑΓΡΙΟΝ ΕΤΖΩΟΥ)<sup>443</sup>”.

(70) Shenute, *I Have Been Reading the Holy Gospels* (cc0365), 11<sup>444</sup>

(...) Aquellos que realizaban tal tipo de contaminación son peores que la desvergüenza de una prostituta. Por supuesto el santo profeta reveló *su carácter* (ΠΕΥCΜΟΤ) hedonista, al *asemejarlos* (ΤΟΝΤ) a las prostitutas, pero aún más *a la carne de asnos y caballos* (ΕΖΕΝCΑΡΞ ΝΕΙΩ ΖΙΖΤΟ)<sup>445</sup>.

(71) Shenute, *A26; De iudicio supremo* (cc0367), IT-TM Cat. 63000, Cod.IV<sup>446</sup>

(...) tú cuidas de este miserable (i.e. el hombre rico) como a un *caballo* (ΟΥΖΤΟ) que está ocioso en actos de fornicación y otros males.

(72) Shenute, *Canon 3.2 (Abraham, Our Father)* (cc0467), MONB.YA 551<sup>447</sup>

<sup>441</sup> Ps.-Teodoro de Antioquía, *In Theodoros* (cc0381), MACA.CR 46, VA-V Copt. 65.3 fol. 41v<sup>o</sup> [WINSTEDT 1910: 22 (ed), 92 (trad)]. Traducción corregida por VON LEMM 1911: 1144.

<sup>442</sup> Ps.-Juan Crisóstomo, *In Heliam* (cc0481), CMCL.AT, GB-BL Or. 8799 (70) [BUDGE 1893: 365 (ed), 392 (trad)].

<sup>443</sup> Ps.-Juan Crisóstomo, *In Heliam* (cc0481), CMCL.AT, GB-BL Or. 8799 (92) [BUDGE 1893: 373 (ed), 397 (trad)].

<sup>444</sup> MOUSSA 2010: 32 (ed), 136-137 (trad).

<sup>445</sup> Ezequiel 23:20. Sobre los equinos como metáfora del deseo sexual, cf. FRANKFURTER 2001: 488-497.

<sup>446</sup> BRAKKE; CRISLIP 2015: 253.

<sup>447</sup> YOUNG 2000a: 277 (ed), 283 (trad).

¿Quiénes son los hombres jactanciosos si no aquellos *que relinchan* (ετ2μ2μ) y sacuden la cabeza con el cuello levantado y los ojos en blanco hacia aquellos que los guían, cuidan de ellos y les enseñan a vivir con propiedad de acuerdo con los preceptos de Dios?

(73) Shenute, *Canon 5.1 (You, God the Eternal)* (cc0480), MONB.XS frag.1<sup>448</sup>

(Sobre el jactancioso fariseo):

(...) se alaba a sí mismo. Él dejó su casa y fue a la casa de Dios. (Allí) permaneció y habló abiertamente, inflando su pecho, elevando sus ojos al cielo y rezando jactanciosamente en su arrogancia con todas las palabras que salían de su boca, *relinchando* (εϷ2μ2μ) sobre el resto desde el depósito de su malvado corazón, porque en su opinión había realizado unas pocas buenas acciones.

(74) *In Iohannem Baptistam* (cc0841), MACA.BS 20-21, 33, VA-V Copt. 62 fols. 128v<sup>o</sup>-129r<sup>o</sup>, 135r<sup>o</sup><sup>449</sup>

Cuando ella (Herodiana) escuchó esto, esta *leona* (†λλβοι) o, más bien, aquella que es más maldita que *cualquier fiera malvada* (θηριον νιβεν ετ2ωογ), no necesitó que se lo dijeran una segunda vez. Esta, *más insensata que un perro* (ετλοβι ε2οτε νιογ2ωρ), se levantó al instante (...). Y *ella rugió* (αϷ2εμ2εμ) *como una leona* (μφρη† νογλλβοι).

Muy frecuentemente las personas malvadas o los enemigos del cristianismo (paganos, herejes, judíos e incluso los cristianos pecadores) son identificados como animales dañinos y peligrosos, especialmente como serpientes en sus diferentes variedades (textos 75, 76, 77 y 78), pero también como lobos (textos 79, 80 y 82), zorros (textos 81 y 82) o como fieras en general (textos 74, 79, 80 y 83). La selección de uno u otro animal depende más del contexto de los ataques que del tipo de colectivo. Otros casos los encontramos en los martirios, cuando se llama al perseguidor “dragón”, asociándolo al

<sup>448</sup> YOUNG 1993: 118 (ed), 119 (trad); cf. EMMEL 2004: 946.

<sup>449</sup> DE VIS 1922: 29, 40.

diablo<sup>450</sup>, “perro”<sup>451</sup> o “cerdo”, de forma despectiva. Las connotaciones negativas de estos dos últimos animales y de la asociación de humanos con animales quedan evidentes cuando el perseguidor manifiesta su indignación y agravio ante la comparación que se hace de ellos con dichos animales, como en en *Passio Paese et Theclae* (cc0290), cuando el duque dice: “¿Acaso no habéis escuchado a esta vil mujer (i.e. Tecla) comparándome con (...) perros?”<sup>452</sup>; o en *Passio Shenufe* (cc0302), cuando el gobernador, enfadado, dice: “¿Acaso me estás entonces comparando con cerdos y perros?”<sup>453</sup>.

(75) Shenute, *Blessed Are They Who Observe Justice* (cc0359), MONB.XH 306<sup>454</sup>

¿Quién de entre los sirvientes de Dios no dirá que son *dragones* (ΖΕΝΔΡΑΚΩΝ) aquellos que crucificaron a Cristo? Ellos y sus padres y toda su simiente no creyente son *verdaderas serpientes e hijos de serpientes* (ΝΖΟϚ ΝΑΜΕ ΛΥΩ ΝΩΗΡΕ ΝΝΖΟϚ).

(76) Shenute, *Canon 7 (The Rest of the Words)* (cc0793), MONB.AV frag. 3a<sup>455</sup>

<sup>450</sup> Así por ejemplo, en Ps.-Teodoto de Ancyra, *In Georgium* (cc0390), MACA.CJ, VA-V Copt. 63.5 fols. 117, 122, [BUDGE 1888: 98, 104 (ed), 284, 288 (trad)], el gobernador Dadiano es denominado ΠΑΡΑΚΩΝ ΝΤΕ ΦΜΟΥ, “dragón de la muerte” y ΠΑΡΑΚΩΝ ΕΤΡΕΝ ΦΜΟΥΝ, “dragón que está en el abismo”; también en *Passio Philothei* (cc0296), EG-C Hamuli-Ms. 3823v<sup>o</sup> [MUNIER 1916: 250 (ed), 252 (trad)], la multitud llama a Diocleciano ΠΕΔΡΑΚΩΝ ΕΤΖΗ ΠΝΟΥΝ, “dragón que está en el abismo”.

<sup>451</sup> Por ejemplo, en *Passio Pirou et Athon* (cc0298), MACA.BC 13, VA-V Copt. 60.2-3 fol. 28r<sup>o</sup> [HYVERNAT 1886: 141], Athon llama al gobernador de Alejandría Armenius: “¿Perro demente (ΟΥΖΟΡ ΕΘΛΛΒΟΙ) que regresas a tu propio vómito!; en *Passio Apari* (cc0260), MACA.BF 6, 10, VA-V Copt. 61.2 fols. 71v<sup>o</sup>, 73v<sup>o</sup> [HYVERNAT 1886: 204 y 207], Apari dice al gobernador de Alejandría Armenius. “No sacrificaré, perro demente (ΟΥΖΟΡ ΕΘΛΛΒΟΙ)” y lo llama también “Perro impuro” (ΟΥΖΟΡ ΕΤΣΟϚ); en *Passio Sarapammonis* (cc0300), MACA.CK 32, VA-V Copt. 63.6, fol. 185v<sup>o</sup> [HYVERNAT 1886: 326], Sarapamón dice a Diocleciano: “Hace un año y seis meses que soy torturado ante el tribunal y hasta ahora mi Señor Jesús me ha apoyado. Así pues, ahora hazme lo que quieras, perro salvaje (ΠΙΟΥΖΟΡ ΝΑ[Γ]ΡΙΟΝ)”; en Ps.-Teodoto de Ancyra, *In Georgium* (cc0390), MACA.CJ, VA-V Copt. 63.5 fols. 140, 145 [BUDGE 1888: 129-130, 136 (ed), 303-304, 308 (trad)] se dice al gobernador Dadiano “Maldito seas tú, perro profano (ΠΙΖΟΥΟΡ ΕΤΣΟϚ) y tu sucio Apolo contigo” y san Jorge se dirige a los gobernadores como ΝΙΟΥΖΟΡ ΕΤΩΛΒΕΝ “sucios perros”.

<sup>452</sup> *Passio Paese et Theclae* (cc0290), MICH.BC, US-PM M591 fol. 84r<sup>o</sup>-v<sup>o</sup> [REYMOND; BARNS 1998: 75 (ed), 180-181 (trad)].

<sup>453</sup> *Passio Shenufe* (cc0302), MICH.BP, US-PM M583, fol. 127r<sup>o</sup>-v<sup>o</sup> [REYMOND; BARNS 1998: 115 (ed), 211 (trad)].

<sup>454</sup> CHASSINAT 1911: 140.

<sup>455</sup> AMELINEAU 1911: 169.

¡Maldito seas (i.e. judío), *cabeza de serpiente* (ταπε νζοϑ)! ¡Dichoso aquel al que *el veneno* (τματοϑ) que tú has lanzado contra él desde tu boca no ha arruinado, como sí ha hecho a una multitud de ciegos!

(77) Shenute, *Blessed Are They Who Observe Justice* (cc0359), MONB.XH 303-305<sup>456</sup>

¿Acaso no se manifiesta Satanás en *los gentiles* a través de sus impiedades, así como en los otros paganos? ¿Acaso no son ellos sobre los que los profetas han dicho: “*La serpiente* (πζοϑ) comerá tierra como (si fuera) pan<sup>457</sup>”? Pero yo, por mi parte, considero a todas las tribus impías como *serpientes* (ζοϑ). (...) Igualmente, los hombres libertinos y mujeres adúlteras, hombres inicuos, afeminados, hijos del diablo y homosexuales, son más bien *serpientes* (ζοϑ) y *víboras* (ζβω) que comen tierra (εϑοϑεμ κλζ).

(78) Shenute, *Blessed Are They Who Observe Justice* (cc0359), MONB.XH 304-305<sup>458</sup>

Los hombres contaminados, esposas adúlteras, hombres inicuos, hijos blandos del diablo, (y) hombres que se acuestan con hombres, son peores que *la serpiente* (ζοϑ) y *la víbora* (ζιβω) que comen tierra (εϑοϑεμ κλζ), incluso si proclaman el nombre de Dios, incluso si están presentes en sus santuarios e incluso si llevan el título y el hábito monástico. Pues no en vano dijeron los profetas: “*Las serpientes* (νζοϑ) y *los hijos de las serpientes voladoras* (νωηρε ννζοϑ ετζηλ εβολ)<sup>459</sup>”. ¿Cuál es el poder de estas palabras? ¿Cómo no nos avergonzaremos ante los enigmas de los profetas? *Las serpientes que se arrastran sobre la tierra* (νζοϑ ετσωϑε ζιχμ πκλζ) son todo pagano y todo gentil que veneran a *la criatura* (πςωντ) en lugar de a *aquel que ha creado* (πενταϑςωντ), Dios todopoderoso. *Las serpientes voladoras* (νζοϑ ετζηλ εβολ) son aquellos que realizan esas obras de impiedad *contra naturaleza* (παρλφϑςςς).

---

<sup>456</sup> CHASSINAT 1911: 137-139.

<sup>457</sup> Isaías 65:25; cf. Génesis 3:14.

<sup>458</sup> CHASSINAT 1911: 138-139.

<sup>459</sup> Isaías 30:6.

(79) Shenute, *As we began to preach* (cc0357), MONB.XH 238<sup>460</sup>

¿Acaso los que han seguido a Satanás no han acabado pareciéndose a aquellos que no reconocen a Dios? Dejad a *los lobos* (ΝΟΥΩΝΩ) seguir a *los lobos* (ΝΟΥΩΝΩ). Estoy llamando a todas las personas que no conocen a Cristo “*los lobos*” (ΝΟΥΩΝΩ) y a los demonios “*aquellas bestias*” (ΝΕΗΡΙΟΝ ΕΤΜΜΑΥ). Pues, aunque son seres humanos, ellos *se han convertido en lobos* (ΑΥΡΟΥΩΝΩ), tal y como aquellos que fueron ángeles se convirtieron en demonios.

(80) Esteban de Hnes, *In Apollinem Archimandritam* (cc0376), 10<sup>461</sup>

Así pues, cuando la oscuridad del error se extendió, *las bestias* (ΝΕΗΡΙΟΝ) hablaron audazmente, *lobo tras lobo* (ΖΕΝ ΟΥΩΝΩ ΝΑ ΖΕΝ ΟΥΩΝΩ), para avanzar hacia *las ovejas del Señor* (ΝΕΣΟΟΥ ΜΠΧΟΕΙΣ). Aquellos que acudieron a Calcedonia mezclaron la copa de la religión de los judíos y aquel que beba de ella, obtendrá el premio del cargo de archimandrita de Pbow. ¡Oh hombre malvado, oh amargo conflicto! La orden llegó, el *lobo* (ΟΥΩΝΩ) avanzó, el edicto del emperador continuó. (...) Él (i.e. el emperador) perturbó a los hermanos de la santa comunidad. Multiplicó sus amenazas para dispersar a *las ovejas del Señor* (ΝΝΕΣΟΟΥ ΜΠΧΟΕΙΣ), en caso de que no quisieran transgredir la fe del Señor.

(81) Shenute, *I Am Amazed* (cc0637), 464<sup>462</sup>

Pero aquel al que el creador de la oscuridad ha atado con sus pensamientos, Nestorio, *el zorro* (ΤΒΛΩΟΡ) que fue apartado justamente del seno del sínodo que fue celebrado en Éfeso por los beatos y píos obispos, no cree en esto y dice que Cristo era un hombre en el que habitaba Dios; y que solo después de que fuera engendrado por María entró en él el Logos.

(82) Shenute, *Another Evil That Has Come Forth* (cc0806), MONB.GP 109<sup>463</sup>

---

<sup>460</sup> CHASSINAT 1911: 72.

<sup>461</sup> KUHN 1978, I: 17 (ed); II: 13 (trad).

<sup>462</sup> ORLANDI 1985: 50-51.

<sup>463</sup> GUÉRIN 1904: 18 (ed), 33 (trad).

Aquellos que dicen en su blasfemia: “Nosotros no debemos llevar el pan eucarístico el día del Señor”, estos son los nuevos judíos, que son herejes e impíos. Estos son falsos profetas que *se han vuelto como zorros en el desierto* (ΝΘΕ ΝΝΒΑΨΟΡ ΖΗ ΠΧΛΙΕ)<sup>464</sup>, según lo que está escrito sobre ellos: “Malditos aquellos que profetizan según su propio corazón; ellos no han tenido absolutamente ninguna visión”<sup>465</sup>.

(83) Shenute, *Another Evil That Has Come Forth* (cc0806), MONB.GP 103-104<sup>466</sup>

Ellos se reúnen para la orgía, sí para la orgía, *estas fieras* (ΝΘΘΥΡΙΟΝ ΕΤΗΜΑΥ) que son los Melecianos, estos hombres llenos de inmundicia y todos aquellos que se les parecen en todo lugar.

Aunque menos frecuentes y variadas, también encontramos imágenes animales con connotaciones más positivas, como cuando se alude a la “paloma simple” o al “cordero inocente”<sup>467</sup>, basados en la simbología bíblica. Pacomio en su *Catechesis* (cc0241), exhorta a sus discípulos a adquirir “la inocencia y ser *como los corderos inocentes* (ΝΘΕ ΝΝΕΙΖΙΕΙΒ ΝΒΑΛΖΗΤ) a los que se coge su lana sin que digan nada”<sup>468</sup>. En ocasiones los sacerdotes son equiparados a las águilas<sup>469</sup>. Cabe destacar un pasaje de Shenute en el que se utiliza el estereotipo positivo de la abeja, muy popular desde la antigüedad, para representar a los cristianos y se contrasta con el resto de molestos insectos voladores,

---

<sup>464</sup> Ezequiel 13, 4.

<sup>465</sup> Ezequiel 13, 2-3.

<sup>466</sup> GUÉRIN 1904: 17 (ed), 33 (trad).

<sup>467</sup> Refiriéndose a la virgen María, Marcos II de Alejandría (*Homilia cathedralis; De Pascha* (cc0221), MACA.CQ, VA-V Copt. 65, fol. 25r<sup>o</sup> [DE VIS 1922b: 30]) dice: “La hija de Joaquín y Ana, *la paloma inocente* (†ΘΡΟΜΠΗ ΝΑΤΚΑΚΙΑ), *el cordero puro* (†ΖΙΕΒΙ ΕΤΤΟΥΒΗΟΥΤ)”; en Ps.-Dióscoro de Alejandría, *In Macarium ep. Tkow* (cc0134), 6 [JOHNSON 1980: 33 (ed), 25 (trad)], cuando Macario y sus compañeros visitan el templo de un ídolo llamado Kotos, los sacerdotes les tienden una trampa dispuestos a matarlos: “Al instante saltaron sobre mi padre primero. Lo ataron como una oveja / cordero sin mancha e inocente (ΝΘΕ ΝΟΥΕΟΟΥ / ΝΟΥΖΙΕΙΒ ΝΑΤΤΩΛΕΗ ΑΥΩ ΝΒΑΛΖΗΤ). Después nos prepararon para ofrecernos a los tres sobre el altar de su dios”.

<sup>468</sup> Pacomio, *Catechesis* (cc0241), 1.25 [VEILLEUX 1982: 23; LEFORT 1956, I: 9 (ed); II: 10 (trad)].

<sup>469</sup> Cf. los *Cánones de Ps-Atanasio* 7-8 [RIEDL; CRUM 1904: 16] conservados en árabe, pero ciertamente traducidos del copto, donde se indica que “los sirvientes del lugar en el que está el cuerpo de Cristo son como las águilas. Pues él ha dicho: “En el lugar en que esté el cuerpo, allí estarán reunidas las águilas (Mateo 25:28; Lucas 17:37)”. ¿Acaso no es vergonzoso escuchar que una de las águilas que están reunidas en el Salvador está casada con dos esposas? Pues el águila, que no tiene raciocinio solo tiene una pareja. ¿Cómo entonces puede, aquel que tiene entendimiento, habitar con dos esposas? ¿Acaso no es tal persona un amante de los placeres del mundo?”. Esta última anécdota sobre la monogamia del cuervo procede del *Fisiólogo* (cf. capítulo 5).



que se asocian a los idólatras, los herejes y otros enemigos del cristianismo<sup>470</sup> (texto 84).

(84) Shenute, *As I sat on a mountain* (cc0631), MONB.HB 264-267<sup>471</sup>

Hay muchas *criaturas voladoras* (ΝΕΤΖΗΛ) entre estos *pequeños seres vivos humildes* (ΝΕΙΚΟΥΙ ΝΨΩΝ ΕΤΘΟΧΒ). La *abeja* (ΠΑΦΕΝΕΒΙΩ) es la más *selecta* (СОТТ) de todas. *Toda mosca* (ΑΦ ΝΗΗ) es *desechada* (СΤΗΥ ΕΒΟΛ) y es *odiada* (ΜΟСТΕ), excepto por algunos de vosotros que las consideran honorables. Pues vosotros incluso consideraríais a las *moscas propicias* (ΖΕΝΑΦ ΝΖΕΛΠΙС), como aquel rey impío, que confió en que *la mosca* (ΠΑΦ), el dios de Acarón, lo curaría de su enfermedad; como testigo son las Escrituras<sup>472</sup> de su necedad. (...) Pero solo *la abeja* (ΠΑΦΕΝΕΒΙΩ) es la *escogida* (СОТТ) y *honrada* (ΤΑΕΙΗΥ), como dice la sabiduría de Dios: “Es *honrada* (ΤΑΕΙΗΥ) y *reverenciada* (ΟΥΛΩΦ) ante todos<sup>473</sup>”. Todo hombre que está bajo el cielo es llamado humano. Pero a diferencia de todos los herejes que son separados de la iglesia católica y desechados, solo los cristianos son honrados y amados por Dios. Es bueno que *la abeja* (ΠΑΦΕΝΕΒΙΩ) sea *amada* (ΟΥΕΦ), pues los productos de su trabajo son dados a reyes y hombres para un bien<sup>474</sup>. Y es bueno que el cristiano sea amado, pues él alegra a Dios y a su Cristo con sus trabajos de justicia. [...] Y es bueno que *la abeja* (ΠΑΦΕΝΕΒΙΩ) sea *amada* (ΟΥΦ) por la gente y protegida, mientras se mata a *las otras criaturas* (ΝΗΚΕΖΩΝ) que luchan contra ella. Y es bueno que el cristiano sea cuidado y protegido por los ángeles, mientras que el enemigo que combate contra él es golpeado y destruido. Y es bueno que *la abeja* (ΠΑΦΕΝΕΒΙΩ) sea *amada* (ΟΥΕΦ) por los hombres, pues trae el dulce rocío que desciende del cielo a través de Dios. Es bueno que el cristiano sea amado por los ángeles, pues trae al almacén de su alma el dulce rocío que desciende del cielo de los cielos, que es más dulce que la miel. Me refiero a la Palabra de Dios, a la fe, paz, amor y esperanza en todas las cosas. Con razón son *odiadas* (ΜΟСТΕ) *las moscas* (ΝΑΦ) que habitan en todos los lugares impuros. Con razón sois odiados por los

<sup>470</sup> En este contexto, cf. en el texto de Shenute, *As I sat on a mountain* (cc0631), MONB.HB 267 [LEIPOLDT 1908: 47], en que se refiere a aquellos que no quieren convertirse al cristianismo como “moscas del perro”: “*Hay una mosca* (ΟΥΝΖΕΝΑΛΛ) a la que todos llaman “*mosca del perro*” (ΑΦΗΟΥΖΟΡ). Llamemos nosotros a todo hombre de cualquier parte que no desee convertirse en cristiano “hombre de los demonios”.

<sup>471</sup> LEIPOLDT 1908: 45-47

<sup>472</sup> 2 Reyes 1:1-17.

<sup>473</sup> Proverbios 6:8.

<sup>474</sup> Proverbios 6:8.

amantes de Cristo, vosotros herejes, como dicen las Escrituras, porque toda vuestra esperanza es trabajar en toda impureza y toda mala obra<sup>475</sup>. Sois vosotros a los que el Espíritu de Dios, que habla a través de los que son suyos, cubre de vergüenza, diciendo: “Cuando las *moscas voladoras* (ΖΕΝΑΛΛΗ ΕΥΖΗΛ) mueren arruinan la preparación de un ungüento<sup>476</sup>”. Vosotros habéis muerto y arruinado la preparación de vida entre vosotros, la que los cristianos mantienen para sí mismos. Si vosotros no os avergonzáis volviéndoos hacia Dios, ¿quién se avergonzará de mofarse de vosotros a través de (la comparación con) *criaturas insignificantes* (ΖΕΝΕΛΛΙΣΤΟΝ ΝΖΩΟΝ)?

Como se ha visto, las analogías animales fueron ampliamente utilizadas como recurso retórico para caracterizar metafóricamente diferentes tipos de personas. De esta forma, los estereotipos, con sus connotaciones negativas o positivas, asociados a dichos animales quedaban automáticamente transferidos a estas personas.

### **3.3. Imaginería animal en el discurso teológico**

Los autores coptos, y en especial Shenute, utilizaron y adaptaron la imaginería animal procedente de la Biblia y común al resto de autores cristianos de la época para el desarrollo de sus discursos teológicos. A continuación, nos centraremos en dos tipos de metáforas procedentes del mundo animal: en primer lugar, la metáfora pastoral característica de la religión cristiana y, en segundo lugar, la metáfora del hombre como bestia. A través del desarrollo de estas metáforas, los textos nos ofrecen toda una serie de explicaciones teológicas, antropológicas y escatológicas.

#### **3.3.1. La metáfora pastoral en los textos de Shenute**

---

<sup>475</sup> Efesios 4:19.

<sup>476</sup> Eclesiastés 10:1.

El cristianismo hereda del judaísmo el uso de la metáfora pastoral en la conceptualización de la relación entre los fieles y Dios. A partir de esta metáfora se establece una analogía entre el rebaño y la comunidad cristiana. En los textos de Shenute, inspirándose en Juan 10:1-16, el ganado se encuentra dentro del “redil” (τῷ λιπέ), que representa la Iglesia. Los (buenos) cristianos son frecuentemente denominados como “las ovejas del rebaño espiritual” (νεσοογ μποζε νλορικον) de Cristo<sup>477</sup>. Sin embargo, dentro del redil se encuentran también otros animales, al igual que dentro de la Iglesia se reúnen diferentes tipos de personas (texto 85). Así pues, los textos mencionan a menudo otros animales procedentes del mundo de la ganadería: el cordero (ζεϊε), el carnero (οιλε), la cabra (βαλλιπε) o macho cabrío (οιε), haciendo referencia a la diversidad de cristianos (texto 91). Estos términos animales pueden ir acompañados de determinados adjetivos, para especificar diferentes tipos de personas. Así pues, por ejemplo, las ovejas pueden ser selectas (κοττι), representando a aquellas personas fuertes de espíritu; fuertes (χωωρε), representando a los hombres ricos y opresores; o débiles, simbolizando a hombres pobres o débiles de espíritu (texto 88, 95, 100 y 101).

(85) Shenute, *I Have Been Reading the Holy Gospels* (cc0365), 27<sup>478</sup>

Nosotros sabemos, ciertamente, que *el pastor* (πῶς) no se alegra tanto con (todo) *el redil* (τῷ λιπέ), sino que se alegra mucho más con *el rebaño de ovejas* (ποζε νεσοογε) para las cuales lo (i.e. el redil) ha creado. Para los tuyos son, pues, todas las gracias, oh Cristo, y ningún bien nos vendrá sin ti. Nosotros no tendremos ningún medio de efectuar nuestra salvación, pues si nos abandonas, seremos débiles.

En esta metáfora pastoral Dios se coloca en la posición del Buen Pastor (πῶς ετηλανογ), el pastor verdadero (texto 100). En los textos coptos, la función de pastor aparece también atribuida, por extensión y/o delegación, a los ángeles (texto 86) y a los

<sup>477</sup> Juan 15:5. Cf. por ejemplo en la obra Ps.-Teófilo de Alejandría, *In Tres Pueros Babyloniae* (cc0392), MACA.BT, VA-V *Copt.* 62 fol. 147r<sup>o</sup> [DE VIS 1929: 131]: “(...) saludo a las *ovejas espirituales del rebaño de Cristo* (ννιεσωγ νλορικον ντε ποζι μπ̄χ̄)”; o en Pachomio, *Catechesis* (cc0241), 1.37 [VEILLEUX 1982: 30; LEFORT 1956: 15]: “*la oveja del rebaño espiritual* (νεσοογ μποζε νλορικον)”.

<sup>478</sup> MOUSSA 2010: 79 (ed), 164 (trad).

cargos religiosos, representantes de Dios la tierra<sup>479</sup> (texto 87). Así, el pastor es el que protege y guía a sus ovejas. A su vez estas ovejas deben obediencia al pastor y deben seguirlo en su camino (texto 88) y no “escapar” del redil o desviarse del camino indicado (texto 89 y 91). La metáfora conceptual subyacente es LOS CRISTIANOS SON OVEJAS y DIOS ES EL PASTOR, y la clave interpretativa es: los cristianos deben obedecer los mandamientos de Dios y no salirse de los caminos establecidos por Dios y por la Iglesia.

(86) *Collectio altera vitae Pachomii* (cc0879), 84<sup>480</sup>

(Visión de Teodoro): Todos los hermanos estaban recostados *como ovejas* (ΝΘΕ ΝΝΙΕCΩΟΥ) descansando, y el ángel que estaba a su alrededor cuidándolos (...) dijo: “¿Quién está vigilando a los hermanos? ¿Eres tú o soy yo?”. Inmediatamente Teodoro quedó preocupado y volvió a su lugar diciendo: “Realmente solo aparentamos estar; en realidad son los ángeles los que son nuestros pastores y cuidan de nosotros, *las ovejas del rebaño espiritual de Cristo* (ΝΙΕCΩΟΥ ΝΤΕ ΠΙΟΖΙ ΝΛΟΓΙΚΟΝ ΝΤΕ ΠΧC). Son también ellos quienes nos mantienen a salvo de las malignas trampas del enemigo”.

(87) Shenute, *God Is Blessed* (cc0360), MONB.XH 370<sup>481</sup>

(Shenute reproduce una supuesta instrucción de Ps.-Liberio de Roma al enterarse que el patriarca de Alejandría, san Atanasio, ha muerto):

¡Desgraciado es *el rebaño de ovejas* (ΠΕΟΥΟΖΕ ΝΕCΟΟΥ) que ha quedado huérfano de tan *buen pastor, amante de sus ovejas* (ΝΟΥΨΩC ΕΝΑΝΟΥC ΜΗΛΙΕCΟΟΥ)! Algunas de ellas (i.e. ovejas) tomarán ahora formas que él no desea y algunas de ellas enfermarán y otras se desviarán. Además, algunas caerán de los riscos, y otras se convertirán en presa de *las bestias* (ΝΕΘΗΡΙΟΝ).

---

<sup>479</sup> Shenute, en su *Canon 6.1 (He Who Sits Upon His Throne)* (cc0496), MONB.XV 73-74 [AMÉLINEAU 1911: 321], establece una metáfora entre la responsabilidad de dirigir a la comunidad de cristianos y el yugo soportado por las bestias de carga, basándose en el pasaje de Salmos 72:23: “(...) sea a causa de mis pecados y de mis iniquidades, sea a causa de malas obras, como las que ha habido en este lugar porque han sido practicadas, yo he aprendido *a soportar el yugo* (ΕCΙ ΖΑ ΠΝΑΖΒΕC)”, dolores y suspiros, *como un animal* (ΝΘΕ ΝΟΥΤΒΝΗ) al que han enseñado *a soportar el yugo* (ΕCΙ ΖΑΠΝΑΖΒΕC); quizás incluso, cuando el santo dijo, ‘*Yo me volví como un animal ante ti*’ (ΑΙΡ ΘΕ ΝΝΙΤΒΝΗ ΝΝΑΖΡΑΚ) se refería a aquellos afligidos por sus pecados en todo momento, o incluso a causa de las maldades que tienen lugar donde se cometen”.

<sup>480</sup> VEILLEUX 1980: 111; LEFORT 1925: 94.

<sup>481</sup> CHASSINAT 1911: 204.

(88) Shenute, *As we began to preach* (cc0357), MONB.XH 231<sup>482</sup>

(...) porque nosotros somos *ovejas* (εκοογ). Y es *la naturaleza de la oveja* (τεφυγςις ννεκοογ) seguir al *verdadero pastor, Cristo* (πρως νλμε πεχς), y *no es su naturaleza* (τεφυγςις λν) seguir *al lobo, Satanás* (πογωνω πεατανας)<sup>483</sup>

(89) Shenute, *A1* (cc0832), MONB.ZJ 71-72<sup>484</sup>

Si el pastor ya se irrita con *las ovejas* (νεκοογ) que se quedan atrás y que no caminan junto *al rebaño* (ποζε) en el camino cuando él las sigue por detrás, (entonces) cuánto más se irritará con aquellas que no lo siguen cuando él camina por delante de ellas cuando se vuelva hacia ellas, especialmente si estas no son *débiles* (σοοβε) como para que él las perdone a causa de su debilidad, ya que es a causa de su *desorden* (αταξια) e *irracionalidad* (μντατλογον) que ellas no lo han seguido.

El pastor / Dios guía a cada una de sus ovejas / fieles para que avancen en el camino, en función de sus posibilidades, y así deben hacerlo sus representantes en la tierra para evitar que una exigencia demasiado alta pueda hacer a los fieles abandonar el recto camino. En este sentido Shenute nos ofrece otra metáfora animal: Dios establece diferentes niveles de exigencias para sus fieles, en función de sus posibilidades, ya que al igual que una bestia de carga desfallecerá si se le carga de más peso del que puede soportar, el creyente de naturaleza débil abandonará los caminos del Señor si se le exige más de lo que puede cumplir:

(90) Shenute, *I Have Been Reading the Holy Gospels* (cc0365), MONB.FZ 114-115<sup>485</sup>

“Pues él (i.e. Dios) ha establecido unas contendas, que son diferentes para cada uno, para que cada cual pueda avanzar según su capacidad, y que el que no es capaz de dar cien, pueda dar sesenta. Y el que no pueda dar sesenta, pueda dar

---

<sup>482</sup> CHASSINAT 1911: 65

<sup>483</sup> Cf. John 10:4–5.

<sup>484</sup> AMELINEAU 1911: 465.

<sup>485</sup> COQUIN; EMMEL 2001: 18 (ed), 36-37 (trad).

treinta (...). Así pues, el Evangelio ha establecido tres caminos. Uno es el más largo, que es el de cien; otro es un poco más corto, que es el de sesenta; y otro es aún más corto, que es el de treinta, ya que él (i.e. Dios) no quiere que los débiles vean el camino demasiado distante, flaqueen y no presenten en absoluto su nombre por no haber un camino adaptado a su debilidad. Muchos de aquellos que no dirigen correctamente ahuyentan a muchos, de manera que no solo retroceden a mitad camino, sino que también se desmotivan completamente y no intentan avanzar de nuevo, *como una bestia* (ΝΘΕ ΝΟΥΤΒΝΗ) que cae en el camino porque se le ha cargado con más peso del que le corresponde.

En oposición al pastor se sitúa el extranjero (texto 91), el lobo (ΟΥΩΝΩ) (texto 88), los zorros (ΒΛΩΡ) o las bestias (ΝΘΗΡΙΟΝ) (texto 92), siempre amenazando el rebaño, y que representan metafóricamente a Satanás y sus demonios (cf. el capítulo 4) y, por extensión, a los diferentes enemigos del cristianismo. Estos oponentes del cristianismo tienen como objetivo principalmente “descarriar” (CΩΡΜ) y dispersar (ΧΩΡΕ ΕΒΟΛ) a las ovejas / fieles, arruinando sus progresos espirituales y privándoles de su vida futura (texto 92)

(91) Shenute, *Canon 7 (This Great House)* (cc0666), MONB.XU 473-474<sup>486</sup>

(...) el mundo reconoció a aquel que le era extranjero sin reconocer a aquel que lo creó; el hombre se volvió desobediente a aquel que lo creó (...) y que creó todo lo que está en él. El Señor ha establecido sobre cada uno lo que ha dicho: “Mis propias *ovejas* (ΕCΘΟΥ) escuchan mi voz<sup>487</sup>”; somos nosotros solos los que nos privamos (de ello). ¿Quién son *sus ovejas* (ΝΕC ΕCΘΟΥ) sino todos los hombres a los que llaman “cristianos”, sobre todo los sacerdotes y los monjes? ¿Quién es el extranjero sino Satanás? Pues nosotros seguiremos todos la voz de Cristo y nos abstendremos de seguir la voz del rapaz y del ladrón. Si es cierto que seguimos a aquel al que pertenecemos y que no reconocemos la voz de este extranjero, ¿de dónde vienen todas estas abominaciones (...) que hay sobre un gran número de *las ovejas* (ΝΕCΘΟΥ) del pastor, que ha dado su vida por ellas<sup>488</sup>? ¿Acaso no habrá *otro redil* (CΕ ΨΑΙΡΕ) que no se haya fortificado? ¿O

---

<sup>486</sup> AMÉLINEAU 1911: 32-34.

<sup>487</sup> Juan 10:27.

<sup>488</sup> Juan 10:27.

habrá otras habitaciones o muros que no se hayan hecho (suficientemente) altos, (de manera que) numerosos *carneros* (ΝΟΙΛΕ) y *machos cabríos* (ΝΟΙΕ), numerosos *corderos* y *corderas* (ΝΕΖΙΕΙΒ ΜΗ ΝΕΖΙΕΙΒΕ), numerosas *ovejas* (ΝΕCΘΟΥ) han saltado a través de ellos, corriendo hacia *el que ha descarriado* (ΠΡΕCΨΩΡΗ ΕΒΟΛ) a *todo el rebaño del Señor* (ΠΟΖΕ ΤΗΡΗ ΜΠΧΟΕΙC)?

(92) Shenute, *God Says Through Those Who Are His* (cc0364), MONB.XR 470-471<sup>489</sup>

(...) (Dios) ahuyentará a los satánicos y todas sus malas obras (...) de sus sinagogas, como se ahuyenta a *las bestias* (ΖΕΝ ΘΗΡΙΟΝ) que quieren *apresar* (ΤΩΡΗ) y *dispersar* (ΧΩΨΕ ΕΒΟΛ) a *las ovejas del rebaño* (ΝΕCΘΟΥ ΜΠΟΖΕ); y son ahuyentados de sus hijos, hijas y amigos, como los que persiguen a *zorros* (ΖΕΝ ΒΛΨΟΡ) que desean vivamente arruinar las buenas viñas, según las Escrituras, que dicen: “¡*Capturadme* (CΩΠΕ) a *los pequeños zorros* (ΖΕΝ ΒΛΨΟΡ ΚΟΥΙ) que arruinan las viñas<sup>490</sup>!”. Y es así también que son ahuyentados de cualquiera que teme al Señor, recibe su enseñanza y sigue sus palabras.

Shenute utiliza frecuentemente la metáfora pastoral en sus interpretaciones escatológicas sobre el juicio final, elaborando toda una serie de escenas metafórico-alegóricas en las que el mundo animal representa realidades sobre el destino humano en el momento del juicio final. Partiendo de la tradicional imaginería bíblica, Shenute señala que de la misma forma que el pastor separa a las ovejas (ΝΕCΘΟΥ) de las cabras (ΒΛΑΜΠΕ), también Dios separará a los cristianos justos, a los que conducirá al cielo, de los pecadores, a los que abandonará en el infierno (texto 93). Los cristianos justos están simbolizados por las ovejas, animales de carácter dócil y prototipo de la inocencia, mientras que los cristianos pecadores están simbolizados por las cabras, animales de carácter más independiente e iracundo. En ocasiones el contraste se establece entre diferentes tipos de ovejas, calificadas por medio de adjetivos: la oveja fuerte (asociada al hombre rico opresor) y la oveja débil (asociada al hombre pobre oprimido) (texto 94).

---

<sup>489</sup> AMÉLINEAU 1907: 293.

<sup>490</sup> Cantar de los Cantares 11:15.

(93) Shenute, *I Have Been Reading the Holy Gospels* (cc0365), MONB.GP 1-3<sup>491</sup>

Él separará los unos de los otros *como un pastor* (πῶς) *separa* (περὶ) *las ovejas de las cabras*<sup>492</sup> (νεσοὺ ἐβολ νηβαλμπε). (...) ¿Acaso estas dos especies (πιγενος) que están en un mismo *redil* (†ψαιρε), *paciendo* (μοονε) en las mismas hierbas, bebiendo en los mismos pozos, no se han entremezclado la una con la otra durante todo ese tiempo? Entonces cuando se las separe las unas de las otras, las *ovejas* (νεσοὺ), por una parte, para que reposen en sus *pastos* (μα μμοονε) y lugares donde da la sombra y donde beber, y *las cabras* (νηβαλμπε), por otra parte, para que sean conducidas por la cólera del pastor a los lugares desiertos y abrasadores, ¿acaso no clamarán estas hacia las ovejas (νεσοὺ)? Y, *aunque no haya ni un alma de criatura viva* (οὐψυχῆ ἄν ἠζων) *en ellos* (i.e. en los lugares donde están las cabras<sup>493</sup>), exclamarán (igual): “Nosotras estábamos en el mismo ganado con vosotras y pacíamos juntas, bebíamos juntas, y permanecíamos a la sombra juntas, ¿cuál es la cólera que ha caído sobre nosotras?”

(94) Shenute, *A26; De iudicio supremo* (cc0367), IT-TM Cat. 63000, Cod.IV<sup>494</sup>

Y tal como *el pastor* (πῶς) no perdonará *al león* (πμογι) o *al lobo* (πογωνω) que desgarré a *la oveja* (νεσοὺ), tampoco el Señor y *verdadero pastor* (πῶς μμε), Jesús, perdonará al rico que abusa del pobre, como dijo a través del profeta: “Yo juzgaré entre *una oveja fuerte* (νογεσοὺ εφχοορ)” – es decir, el rico que abusa – “y *una oveja débil* (ογεσοὺ εφσοορ)” – es decir, el pobre fiel<sup>495</sup>. Y también dice: “Juzgaré *entre oveja y oveja*<sup>496</sup> (νογεσοὺ μν ογεσοὺ)”, es decir, entre pobres y entre ricos iguales en riqueza, a todo el que abuse de otro sobre la tierra. El señor vengará a aquel de quien se ha abusado, especialmente al justo

<sup>491</sup> YOUNG 1993: 123-125.

<sup>492</sup> Mateo 25:31-32.

<sup>493</sup> Considero que τετηνητοῦ se refiriere a “en los lugares” y no a “en las cabras”. En mi opinión esta interpretación queda corroborada por el texto, que más adelante hace referencia a la soledad de los condenados (cabras en el *source domain* de la metáfora) llorando, “sin que haya nadie que los escuche” (ἐμὴ πετναςωτὴ εροφ). MOUSSA 2010: 119, nota 21, considera, de forma algo confusa, que ζωνον hace referencia a la misma especie de bestias anteriormente mencionadas como θηριον.

<sup>494</sup> ROSSI 1891: 53-54; BRAKKE; CRISLIP 2015: 243.

<sup>495</sup> Ezequiel 34:20.

<sup>496</sup> Ezequiel 34:17.



y fiel pobre, como está escrito<sup>497</sup>: “El Señor vengará al pobre y juzgará al miserable”.

Además de estas escenas elaboradas en base a la simbología bíblica, Shenute también elabora otras interpretaciones escatológicas más originales. Como ya se ha visto, el pastor protege a sus ovejas, tanto a las más selectas como a las más débiles (texto 95): esto es, Dios protege a todos los fieles creyentes<sup>498</sup> (cf. texto 92). No obstante, en la analogía de Shenute, si una oveja muere o ha sido capturada y destrozada por las bestias, el pastor no la lleva de vuelta al redil, sino que la entrega para que sea pasto de las bestias (textos 95, 96). Shenute asocia metafóricamente la muerte de la oveja con la muerte en pecado del cristiano sin haberse arrepentido; su captura por las fieras, con la ruina del hombre que ha sucumbido a los demonios; y el redil, con el reino de los cielos. Así pues, Dios no aceptará a los pecadores en el reino de los cielos, sino que los entregará a los demonios y al castigo eterno, donde serán pasto del “gusano que nunca muere” y de los otros poderes punitivos (textos 97, 98, 99 y 100) (cf. capítulo 4 para la conceptualización animal del infierno).

(95) Shenute, *I Have Been Reading the Holy Gospels* (cc0365), MONB.FZ 125<sup>499</sup>

*El pastor (πῶς) arrancará a la oveja selecta (πέσοῦ εἰσοῦπ) de las fauces de la bestia (ταῖρο μπεῆριον), pero no olvidará a la (oveja) que es débil (πεῖσοχβ). Pero aquella (oveja) que muere es la que le entregará (a la bestia).*

(96) Shenute, *Canon 7 (This Great House)* (cc0666), MONB.XU 324<sup>500</sup>

---

<sup>497</sup> Cf. Salmos 139:13.

<sup>498</sup> Cf. Shenute, *God Is Blessed* (cc0360), MONB.XH 347-348 [CHASSINAT 1911: 181-182]: “Pues el espíritu misericordioso intercede en nombre de los sirvientes de Dios en todo momento, diciendo: “Un alma que se te confiesa no la entregues a las bestias<sup>498</sup> (νεῆριον)”. ¿A qué bestias (νεῆριον)? ¿Acaso se refiere a “No la entregues a los lobos (μῆρταῖς ννοῦων)”? ¿O quiere decir “No la entregues a los demonios”? Así pues, (el alma) que se le confiesa no les será entregada (i.e. a los demonios), ni será entregada a las aflicciones de la ira, pero aquella que no se le confiesa ciertamente les será entregada, e incluso será entregada al fuego de la Gehenna debido a las malas acciones que merecen ser odiadas”.

<sup>499</sup> COQUIN; EMMEL 2001: 20 (ed), 39 (trad).

<sup>500</sup> AMÉLINEAU 1911: 18.

¿Acaso el pastor (πῶς) ha dejado alguna vez a la oveja dentro del rebaño y el redil (ἐσοῦν ἑνὶ ποτῆ ἀγῶ τῶναιρε) cuando ha muerto o si las bestias la destruyeron (πῆθηριον τῆκοι)?

(97) Shenute, *As I sat on a mountain* (cc0631), MONB.XN 227-228; MONB.HB 267-268<sup>501</sup>

La oveja (πῆσοῦν) no pertenece a las fieras (νῆθηριον) sino al pastor (πῶς). Pero cuando muere (i.e. la oveja) pasa a ser de ellas (i.e. de las fieras). Pues se convierte en comida para ellas, cuando él (i.e. el pastor) se la entrega (i.e. a las bestias). Y digo esto, no para que digáis que Satanás obtiene una porción de los hombres. ¡De ninguna manera! (...) Pero si mueres en tu incredulidad e impiedad, te conviertes en porción de los demonios, porque el Señor Jesús te entregó en manos de espíritus impuros, como dice la Escritura<sup>502</sup>: “En cuanto a estos, se los he entregado a Satanás”.

(98) Shenute, *A26; De iudicio supremo* (cc0367), IT-TM Cat. 63000, Cod.IV<sup>503</sup>

¿Qué dirás cuando cada uno de nosotros muera en sus malas acciones sin haberse arrepentido, en el día en que el Señor pregunte al justo y al impío y juzgue entre una oveja y (otra) oveja (νοῦεσοῦν μὴ οὔεσοῦν), y entre una oveja fuerte (νοῦεσοῦν ἐφχοορ) y una oveja débil (οὔεσοῦν ἐφθοορ) y entre un carnero y (otro) carnero (νοῦοιλε μὴ οὔοιλε), de acuerdo con las Escrituras<sup>504</sup>?

(99) Shenute, *The Lord Thundered* (cc0352) MONB.GG 42<sup>505</sup>

Al igual que los miembros de cuerpos que han muerto en las fauces de bestias, (ἑνὶ πῶς νῆθηριον), así son los miembros de aquellos que han muerto en el pecado, dentro de las fauces de la iniquidad.

---

<sup>501</sup> LEIPOLDT 1908: 47-48.

<sup>502</sup> 1 Timoteo 1:20.

<sup>503</sup> ROSSI 1891: 35; BRAKKE; CRISLIP 2015: 231-232.

<sup>504</sup> Ezequiel 34:17-22

<sup>505</sup> AMÉLINEAU 1907: 375.

(100) Shenute, A26; *De iudicio supremo* (cc0367), IT-TM Cat. 63000, Cod.IV<sup>506</sup>

Pues cuando *un carnero* (ογοιλε), *un macho cabrío* (ογοιε), *una oveja fuerte* (ογεσοογ εφχοορ) y *una oveja débil* (ογεσοογ εφσοοβ) mueren o *cuando las bestias lo cogen como presa* (ντε νθηριον λαγ μπαζς), *el pastor* (πωως) no permite que sean devueltas entre el rebaño (ηποζε), sino que las arrastra lejos y *las entrega a las bestias* (νκταλαγ ννηθηριον), *para las cuales se convierten en comida* (νσεωωπε λαγ νζε). De la misma forma, en el caso de un gobernante pecador, un rico inmisericorde que oprime al pobre, el sacerdote del Señor que contamina su carne y se satisface con todo pecado, el monje que mancilla el templo de Dios con pecados abominables, un pobre malhechor, y cada uno de nosotros que no abandone sus pecados y no se arrepienta rápido, el Señor Jesús, el Buen Pastor, no lo perdonará ni lo llevará entre el rebaño; él lo separará de entre los justos y lo expulsará al lugar de oscuridad y crujir de dientes, para que sea objeto *del gusano y del fuego* (πκντ μν πκωζτ), con hambre y sed y toda angustia.

Otra interpretación escatológica que utiliza la metáfora pastoral la encontramos en una homilía copta atribuida a Basilio de Cesarea. En esta homilía se elabora una escena metafórico-alegórica en la que el pastor, cuando esquila a sus ovejas selectas, descubre que estas tienen sarna y que no le son de utilidad, por lo que decide dejar de alimentarlas y abandonarlas a la muerte. Y así sucede cuando Dios, en el día del juicio final, descubre que sus creyentes están contaminados por la enfermedad de las pasiones y les niega el acceso al reino de los cielos y los condena al infierno.

(101) Ps.-Basilio de Cesarea, *In Michaelem 2* (cc0083), 10-11<sup>507</sup>

Escucha y te contaré *una anécdota* (ογπαραδιγμα): había un hombre que tenía *unas ovejas* (ζενεσοογ) en las que tenía buena confianza porque eran las *selectas* (ζενεωωπ). Pero cuando llega *el momento en que las va a esquilar* (πκαίρος ετεφναζοοκογ) descubre que algunas tienen *sarna* (φωρα) y otras han perdido *la lana* (πσορτ) que tenían a causa de la enfermedad que las ha afectado. Él, que es su propietario, dice: “Si las sacrifico no podré comer su

<sup>506</sup> ROSSI 1891: 53-54; BRAKKE; CRISLIP 2015: 243.

<sup>507</sup> STONE 1991, I: 19-20 (ed); II: 21 (trad).

carne. Y mira, hasta su lana se ha estropeado. Las privaré de comida y las dejaré morir en soledad”. De hecho, antes de que las ovejas den lana, la sarna (φωρα) no se hace visible. *Las ovejas* (νεσσοι) son el pueblo de los cristianos. El día del final de los tiempos es *el momento de esquila* (καιρος μπρωκε). *La sarna* (φωρα) son las enfermedades de las pasiones que cada uno adquiere. ¿Qué hará el Señor con nosotros cuando descubra que estamos contaminados? No somos dignos del reino del cielo y no podemos regresar a este mundo otra vez: es el fuego del infierno el que nos destruirá. Antes de que alguien vaya al Señor, sus vergüenzas no son conocidas porque están cubiertas. (Pero) yo creo que mientras el *Logos* nos guíe encontraremos un buen lugar de pasto.

### 3.3.2. Degradación de la naturaleza humana: “parecerse a las bestias irracionales”

*Y el hombre, estando en posición de honor, no entendió, asemejándose a las bestias, las irracionales, e igualándose con ellas.*

Salmos 48:12

La antropomorfización de la divinidad, plasmada en la presentación del ser humano como “imagen y semejanza” de Dios, llevará a la reconceptualización de aquellas personas que se alejen del ideal de comportamiento establecido por la religión como “animales” y de su comportamiento como “bestial”. Clemente de Alejandría, en su *Pedagogo*, realiza una interpretación alegórica de los animales en Salmos 48:12 y Sirácidas 36:6 que lleva a equiparar al hombre pecador con los animales irracionales<sup>508</sup>. También Orígenes, en una de sus *Homilias sobre Lucas*, asocia la corrupción de la imagen de Dios por parte de los hombres a la adquisición de una forma animal:

---

<sup>508</sup> “El hombre que ha pecado contra la razón ha sido comparado a las bestias, y con toda justicia considerado como irracional”. Cf. Clemente de Alejandría, *Pedagogo* 1.13 [CASTIÑERA FERNÁNDEZ; SARIOL DÍAZ 1988: 134-136].

Cada uno de nosotros moldea su alma en relación con la imagen de Cristo y se hace una imagen más grande o más pequeña de él. La imagen puede ser sucia y oscura o pulcra y brillante, correspondiendo a la forma del original. Así pues, cuando produzco la imagen de la imagen – es decir, mi alma – grande y la engrandezco con trabajo, pensamiento y discurso, entonces el Señor mismo se engrandece en mi alma, porque es una imagen de él. Y así (...) también disminuirá y empequeñecerá si somos pecadores. (...) En lugar de la imagen del Logos, o de la sabiduría, justicia, y del resto de las virtudes<sup>509</sup>, asumimos las formas del diablo. Entonces podemos ser llamados “serpientes” y “generación de víboras”. Cuando somos venenosos, crueles o bribones, tomamos el *carácter* (personam) del león, de la serpiente o del zorro. Cuando nos inclinamos al placer, somos como la cabra<sup>510</sup>.

La idea de que la corrupción de la imagen y semejanza de Dios está asociada a una degradación de la naturaleza humana en términos animales está presente en numerosos textos coptos. Como ya se ha visto en el capítulo 2, la imagen y semejanza de Dios sitúa al ser humano en un puesto de honor dentro de la creación. Su racionalidad lo vincula a Dios y a los ángeles; en cambio, su cuerpo y todas las necesidades y procesos relacionados con este, lo vinculan a los animales irracionales<sup>511</sup>. Según la visión patrística, el primer ser humano en la tierra conocía al verdadero Dios, pero tras la caída y con el paso del tiempo este conocimiento fue oscurecido por el pecado. La naturaleza humana fue degradándose progresivamente, corrompiendo la imagen y semejanza de Dios, hasta llevar a la humanidad a la idolatría, cuya forma más degenerada está representada por el culto a los animales<sup>512</sup>. La imagen de Dios, que es lo que hace “humano” al hombre; su corrupción provoca la “conversión” del hombre en

---

<sup>509</sup> Orígenes (*Sobre los principios* 4.2.37 [ROPERO BERZOSA 2018: 347-348]) concebía la divinidad como un ser puramente intelectual, definido a través de todas las virtudes: “Se reconocen manifiestamente los indicios de la imagen divina, no en la imagen del cuerpo que se corrompe, sino en la prudencia del ánimo, la justicia, la moderación, la virtud, la sabiduría, la disciplina, en suma, en todo el coro de virtudes”. Esta forma de concebir a Dios sería el origen de la controversia entre origenistas y antropomorfitas, que concebían a Dios en forma de hombre. Cf. TIMBIE 1991.

<sup>510</sup> Orígenes, *Homilias sobre Lucas* 8.2-3 [LIENHARD 1996: 34].

<sup>511</sup> Los excesos en la comida, la bebida y la sexualidad eran considerados comportamientos bestiales. Existía una fuerte asociación del sexo sin el fin de procrear con los animales. Clemente de Alejandría (*Pedagogo* 2.10.83.3-5 [CASTIÑERA FERNÁNDEZ; SARIOL DÍAZ 1988: 221]) expresa su disgusto ante la liebre y la hiena por su actividad sexual no-reproductiva e interpreta su calificación de animales impuros en Deuteronomio por el rechazo a este comportamiento.

<sup>512</sup> SMELIK; HEMELRIJK 2016: 1983-1984.

bestia. Esta interpretación tiene su origen en la Biblia, en la historia de la adoración del becerro de oro<sup>513</sup> y, sobre todo, en la carta de Pablo a los Romanos:

Pues habiendo conocido a Dios, no le glorificaron como a Dios, ni le dieron gracias, sino que se envanecieron en sus razonamientos, y su necio corazón fue entenebrecido. Profesando ser sabios, se hicieron necios, y cambiaron la gloria del Dios incorruptible en semejanza de imagen de hombre corruptible, de aves, de cuadrúpedos y de reptiles. Por lo cual también Dios los entregó a la inmundicia, en las concupiscencias de sus corazones, de modo que deshonraron entre sí sus propios cuerpos, ya que cambiaron la verdad de Dios por la mentira, honrando y dando culto a las criaturas en vez de al Creador, el cual es bendito por los siglos. Amén.<sup>514</sup>

Los textos coptos dejan claro que los seres humanos han superado la naturaleza de las bestias<sup>515</sup> y que esta superación está vinculada a la posesión de la razón y a una madurez intelectual o capacidad de discernimiento (ΠΛΟΓΙΣΜΟΣ ΝΡΕΦΔΙΑΚΡΙΝΕ) que se adquiere tras dejar atrás la “ignorancia” de la niñez<sup>516</sup> (textos 102 y 103). Por ello, en ocasiones, los textos parecen sugerir una cierta relación entre los niños, como seres humanos todavía incompletos, y los animales.

(102) Esteban de Hnes, *In Apollinem Archimandritam* (cc0376), 3<sup>517</sup>

Entonces este hombre fue creado en la imagen de Dios y mantuvo el honor de la pura imagen. Pues (...) tras el momento en que el gallo canta, es decir, después de adquirir *la capacidad de discernimiento* (ΠΛΟΓΙΣΜΟΣ ΝΡΕΦΔΙΑΚΡΙΝΕ),

---

<sup>513</sup> Salmos 106:20.

<sup>514</sup> Romanos 1:22-25.

<sup>515</sup> Shenute, *God Says Through Those Who Are His: GF 259-262* (cc0364), Cap. 11, ed. KRAWIEC, R.; SCHROEDER, C.T.; MARTIN, L.; ZELDES, A. urn:cts:copticLit:shenoute.those.monbgf:7-11. Versión nº 4. 11/01/2021: “Si *los seres humanos, que han superado la naturaleza de los animales* (ΝΤΑΥΡ ΖΟΥΕ ΦΥΣΙΣ ΝΤΒΝΗ), no han reconocido a Dios y no han entendido sus maravillas (...)”

<sup>516</sup> Los textos parecen reflejar una cierta inferioridad de los niños debido a su “ignorancia”. Cf. Shenute, *God Says Through Those Who Are His* (cc0364), MONB.GF 262 [CRUM 1909: 32]: “Cualquiera que tema a un ser humano mortal y a un hijo humano que se marchita como la hierba, no es diferente *los niños ignorantes* (ΖΕΝΩΗΡΕ ΦΗΜ ΕΝΑΤΣΟΟΥΝ) que saltan y se asustan cuando escuchan el ladrido de los zorros o cuando los ven”.

<sup>517</sup> KUHN 1978, I: 3 (ed); II: 2 (trad).

ya no persiguió la carne y la sangre, ni caminó en la vida de los asuntos de este mundo (...).

(103) Shenute, *Canon 6.1 (He Who Sits Upon His Throne)* (cc0496), MONB.XF 24<sup>518</sup>

(Sobre los pecadores de la comunidad, a los que Shenute castiga):

¡(...) y aquellos a los que hacemos esto no son niños pequeños antes de conocer la verdad (...) sino que son hombres adultos *como animales* (ΝΘΕ ΝΝΤΒΝΟΟΥΕ), que hacen suciedades y también roban, que son duros de corazón, duros de entendimiento!

Como a todo ser racional, Dios dotó al hombre del libre albedrío (ΠΡΟΖΑΙΡΕΣΙΣ)<sup>519</sup>. Aquellos que eligen actuar según su naturaleza (ΚΑΤΑ ΦΥΣΙΣ), *pareciéndose a los ángeles* y manteniendo intacta la imagen y semejanza de Dios<sup>520</sup> son los hombres espirituales (ΡΩΜΕ ΜΠΙΝΕΥΜΑΤΙΚΟΣ), aquellos que, a través de las buenas acciones, la pureza corporal y el ascetismo, llevan a Cristo en sus corazones y son protegidos por sus ángeles. Sin embargo, el hombre también puede elegir actuar en contra de su naturaleza (ΠΑΡΑΦΥΣΙΣ), corrompiéndola<sup>521</sup> y pareciéndose a los animales irracionales (ΟΥΛΛΟΓΟΣ) (textos 104 y 105) e ignorantes (ΑΤΕΙΜΕ). El término animal al que suele hacerse referencia es ΤΒΝΗ, bestia, aunque en ocasiones se utiliza también el término ΘΗΡΙΟΝ, que añade un matiz de peligrosidad (cf. capítulo 2.4) o algún otro animal particular dependiendo del contexto (y que podría añadir también un matiz de “carácter”, cf. capítulo 3.3.1).

(104) Shenute, *Canon 6.4 (Then Am I Not Obligated)* (cc0528), MONB.XM 328<sup>522</sup>

---

<sup>518</sup> AMÉLINEAU 1911: 304.

<sup>519</sup> Cf. Shenute, *As we began to preach* (cc0357), MONB.XH 229 [CHASSINAT 1911: 63].

<sup>520</sup> En su panegírico a apa Apolo, archimandrita del monasterio de apa Isaac, Esteban de Hnes (*In Apollinem Archimandritam* (cc0376), 5 [KUHΝ 1978, I: 7 (ed); II: 5 (trad)]), alaba a apa Apolo resaltando su perfecta conservación de la semejanza de Dios: “Pues, ¿quién, oh padre nuestro (i.e. Apolo), ha preservado la perfección como tú, con *la semejanza de Dios en él incorrupta* (ΜΠΙΝΕ ΜΠΙΝΟΥΤΕ ΖΡΑΙ ΝΖΗΤΙ ΑΧΝΤΩΛΗ)?”.

<sup>521</sup> Cf. Romanos 1:18-32.

<sup>522</sup> AMÉLINEAU 1907: 118-119.

¿Acaso el hombre transgredirá el juramento que ha hecho a Dios, a menos que se convierta en bestia (Ρ ΤΒΝΗ) o que se asemeje (ΤΝΤΩΝ) a ella<sup>523</sup>? Si ves a un hombre convertido en bestia (Ρ ΤΒΝΗ) por haber transgredido el juramento que ha hecho, ¿acaso confiarás en él para hacer alguna cosa? (...)

(105) Moisés de Coptos/Juan Presbítero, *Vita Pisentii ep. Keft* (cc0238), MACA.CZ 27, VA-V Copt. 66 fol. 137r<sup>0524</sup>

En efecto, si hay alguna obra perversa en tu vida, tú *no* eres *racional* (ΟΥΛΟΓΙΚΟΣ ΑΝ), sino que eres *irracional* (ΟΥΛΛΟΓΟΣ); pues estas son las cosas que nos indican las obras culpables que cometemos: son las fornicaciones, las impurezas, las abominaciones, los envenenamientos, los actos de idolatría, las enemistades, las envidias, las calumnias, las ebriedades, las glotonerías, los discursos vergonzosos y toda otra cosa similar.

Se considera que el hombre actúa en contra de su naturaleza cuando transgrede la voluntad de Dios. Los vicios y las pasiones, que llevan al pecado, no son inherentes a la naturaleza de los seres humanos<sup>525</sup> sino contrarios a ella. Es elección propia del hombre (texto 106) el no oponer resistencia a determinados pensamientos (ΜΕΕΥΕ, ΛΟΓΙΣΜΟΙ) o “apariciones” (ΦΑΝΤΑΣΙΑ) provocados por su propio corazón o por Satanás y sus demonios; al aceptar dichos pensamientos se vuelve susceptible a las tentaciones e incitaciones al pecado<sup>526</sup>. El hombre que actúa en contra de su naturaleza pierde su posición de honor dentro de la creación (texto 108), alejando de sí mismo a Dios y a los

---

<sup>523</sup> Salmos 48:13.

<sup>524</sup> AMELINEAU 1887: 107.

<sup>525</sup> Cf. Atanasio de Alejandría, *De Virginitate* (cc0053), MONB.AN 157, FR-BN 78 fol. 60r° [LEFORT 1955, I: 97 (ed); II: 78 (trad)]: “El mal de las pasiones de la corrupción no está en nosotros; pues es *la serpiente* (ΠΡΟΦ) la que, por su doctrina, engañando a los hombres, lo ha lanzado en nosotros; a *la impureza* (ΠΛΩΣΗ) de cada uno se ha mezclado *el veneno de la víbora* (ΤΗΛΑΤΟΥ ΝΤΕΖΒΩ); pues nos lo ha inyectado *como la serpiente* (ΝΘΕ ΗΠΡΟΦ)”.

<sup>526</sup> Para Orígenes (*Sobre los principios* 3.2.2-4 [ROPERO BERZOSA 2018: 257-258]) el alma humana admite diferentes “energías” o influencias de espíritus malos y buenos (cf. también el ángel bueno y el ángel malo en *El Pastor de Hermas*, una obra cristiana anónima del siglo II), que hacen “sugerencias a nuestro corazón”, provocando “solamente una conmoción mental y una incitación que nos inclina al bien o al mal; porque está dentro de nuestro alcance, cuando un poder maligno ha comenzado a incitarnos al mal, echar lejos de nosotros las malas sugerencias, y oponernos a los estímulos viles, y no hacer nada que sea merecedor de culpa. Y, por otra parte, es posible, cuando un poder divino nos llama a mejores cosas, no obedecer la llamada; siendo nuestra libertad preservada en ambos casos”. Sin embargo, si nos relajamos y “no resistimos los primeros movimientos de la intemperancia”, “los poderes adversos, esto es, los demonios que han ganado un sitio en las mentes que les han sido abiertas toman posesión completa de su naturaleza sensible” y, “tomando ocasión de esta primera transgresión, nos incita y presiona con fuerza por todos lados, buscando extender nuestros pecados sobre un campo más amplio, equipándonos, a nosotros seres humanos, con ocasiones y comienzos de pecados”.



ángeles que lo protegen frente a los demonios (texto 107 y 108). Así pues, a menudo los textos coptos hacen referencia a Satanás como el responsable de convertir a los hombres en animales (textos 109 y 110).

(106) Shenute, *God Says Through Those Who Are His* (cc0364), MONB.GF 313<sup>527</sup>

(...) ojalá él no hubiera hecho existir a los seres humanos que eligieron por sí mismos pensar (lit. “*hacer* (su) *corazón*”) como (el de) *los animales* (ΝΤΒΝΗ), es decir, a los paganos, los bárbaros y todos los herejes impíos.

(107) Shenute, *Canon 7 (This Great House)* (cc0666), MONB.XU 307-308<sup>528</sup>

El alma que actúa en contra de la naturaleza, hace que Dios y su espíritu no habiten en ella, *a causa de su ignorancia* (ΕΤΒΕ ΤΕΧΝΤΑΤΣΒΩ) [ . . . ] (...) pues, ¿qué enseñanzas no se mostraron (...) en estos lugares, para que ellos (i.e. los pecadores) hagan que su corazón se aleje de él (i.e. Dios), haciendo que se *vuelvan como un onagro en el desierto*<sup>529</sup> *en lugar de hombres* (ΩΠΕ ΝΘΕ ΝΟΥΕΕΙΩ ΝΖΟΟΥΤ ΖΙ ΠΧΑΙΕ ΑΝΤΙ ΡΩΜΕ), sin ver los bienes que tendrán los que son dignos, al haber puesto su esperanza en *cosas contrarias a la naturaleza* (ΖΕΝΠΑΡΑΦΥΣΙΣ).

(108) Ps.-Shenute, *On Christian Behaviour* (cc0638), 13.1-4<sup>530</sup>

(Dios) ... dijo: “Vayamos y habitemos en el hombre que hará nuestra voluntad<sup>531</sup>”. Oh cuán grande es el honor del hombre que cumplirá la voluntad de Dios, grande es su gloria y honrado será el hombre misericordioso. Bendito es el hombre al que tú encontrarás fiel en este modo. El hombre tiene una posición de honor y no lo sabe. Él ha sido *comparado con los animales ignorantes* (ΤΝΤΩΝ ΕΖΝΤΒΝΟΟΥΩ ΝΑΤΕΙΜΕ) y se ha *asemejado* (ΕΙΝΕ) a ellos, porque *los animales* (ΝΕΤΒΝΟΟΥΕ) *existen en la ignorancia* (ΖΝ ΑΤΣΟΟΥΝ); por esto, él (i.e. el hombre)

---

<sup>527</sup> AMÉLINEAU 1907: 275-276.

<sup>528</sup> AMÉLINEAU 1911: 7.

<sup>529</sup> Job 24:5.

<sup>530</sup> KUHN 1960, I: 20-21 (ed); II: 19 (trad).

<sup>531</sup> Cf. Juan 14:23.

ha sido contado junto a ellos (i.e. los animales) en el infierno. (...) Pues Salomón dijo: “¿Cuál es la condición del hombre y *la bestia* (ΠΤΒΝΗ)? (...) Fue cuando vio que el hombre tenía *naturaleza bestial* (ΦΥΣΙΣ ΝΤΒΝΗ) que él dijo estas cosas.

(109) Shenute, *Some Kinds of People Sift Dirt* (cc0361), MONB.GF 113, Cap. 41<sup>532</sup>

[ . . . ] y las congregaciones y las casas serán sagradas y se mantendrán en lo que es correcto porque él no ha entrado en ellas, es decir, aquel que vuelve a multitud de personas *como bestias* (ΝΤΖΕ ΝΝΤΒΝΟΟΥΕ).

(110) Shenute, *Since it is Necessary to Pursue the Devil* (cc0628), MONB.DU 99<sup>533</sup>

Ayuda a *tus ovejas* (ΝΕΚ ΕΣΟΟΥ), *pastor bendito* (ΠΩΩΣ ΕΤΣΜΑΜΑΛΤ), Jesús salvador, protégelas de este ángel que se ha *convertido en una fiera* (Ρ ΘΗΡΙΟΝ), que ha *convertido muchas almas de hombres en forma de fieras* (ΛΑΦΡ ΖΑΖ ΝΦΥΧΗ ΝΡΩΜΕ ΝΣΜΟΤ ΝΘΗΡΙΟΝ).

Este parecido con los animales se manifiesta generalmente en la “ignorancia” (ΜΝΤΑΤΣΒΩ). Se considera que viven en la ignorancia aquellas personas que ignoran o no reconocen al Dios de los cristianos ni sus enseñanzas (texto 111) o aquellas que poseen un “falso conocimiento”. Esto llevará automáticamente a considerar a todos los no cristianos como animales. También son considerados animales ignorantes aquellos que, pese a que se les han transmitido las enseñanzas, no discernen entre lo bueno y lo malo y, por tanto, transgreden (texto 114). Esta ignorancia hace que Shenute los compare con ranas (texto 112) o con murciélagos y búhos (por sus hábitos nocturnos; textos 113 y 118). Otra de las analogías que se utiliza es la equiparación de las personas que escuchan o enseñan falso conocimiento con las bestias, que comen cualquier tipo de hierba que se les pone delante (texto 115).

---

<sup>532</sup> LUCKRITZ MARQUIS, C.; SCHROEDER, C.T.; ZELDES, A. urn:cts:copticLit:shenoute.dirt.monbgf:41-51. Versión nº 4, 26/12/2020.

<sup>533</sup> AMÉLINEAU 1907: 389.

(111) Shenute, *When the Word Says* (cc0497)<sup>534</sup>

Oh, Dios sufriente, que da la oportunidad a los sabios para entender las cosas que Cristo hizo según el plan de salvación, mientras que los propios insensatos han pecado en su bestialidad porque no lo conocen, como dicen las Escrituras: “Pues si hubieran conocido la sabiduría, no hubieran crucificado al Señor de gloria<sup>535</sup>”.

(112) Shenute, *As I sat on a mountain* (cc0631), MONB.XN 230-231<sup>536</sup>

Si alguien quiere preguntar a un pagano o a un hereje sobre algo, que le pregunte a *aquel ser vivo insignificante* (ΠΕΙΖΩΝ ΕΝΕΛΛΑΧΙΣΤΟΝ ΕΤΗΜΑΥ), cuya naturaleza es mover su cabeza hacia abajo y hacia arriba y al que el niño pequeño pregunta, riendo y gritando: “¿Está viniendo el agua?”. También son así aquellos que van a los oráculos y los que son como ellos. Y, de nuevo, cualquiera que desee censurarles por su palabrería, porque hablan sobre cosas inexistentes en su falso conocimiento, que les hable de esta forma: ¿quién pregunta a *las ranas* (ΝΕΚΡΟΥΡ) si va a llegar el agua [...] por el hecho de que croen en las orillas de los canales y en las aguas?<sup>537</sup>; ¿qué logra este comportamiento? Que los sirvientes de la fértil palabra os censuren y digan: “Entonces, ¿acaso es el vidente el que pregunta al ciego sobre los caminos? ¿O acaso es la luz la que pregunta a la oscuridad sobre la luz? ¿O acaso son los humanos los que preguntan a *las bestias* (ΤΒΝΟΟΥΕ) sobre los misterios y los secretos de Dios?”. Por ello esta verdadera voz os ha comparado con *las bestias ignorantes* (ΝΤΒΝΟΟΥΕ ΝΑΤΕΙΜΕ), y vosotros os habéis vuelto como ellas, como se ha dicho: “La persona que es colmada de honores no lo entendió y fue desechada junto a *las bestias ignorantes* (ΝΤΒΝΟΟΥΕ ΝΑΤΕΙΜΕ) y se volvió como ellas<sup>538</sup>”. ¿Y acaso es un milagro, en tu opinión, que aquellos que poseen el conocimiento verdadero en sus labios, como está escrito<sup>539</sup>, se burlen de ti, cuando también sufren por ti,

---

<sup>534</sup> Texto inédito presente en los manuscritos MONB.DQ, HB, XN, XT y DR. Traducción en BRAKKE; CRISLIP 2015: 151.

<sup>535</sup> 1 Corintios 2:7-8.

<sup>536</sup> LEIPOLDT 1908: 49.

<sup>537</sup> Cf. LÓPEZ 2013: 114; 198, nota 77. El barro que dejaban las aguas de la inundación del Nilo al retirarse estaba iba acompañado de una repentina presencia de numerosas ranas, aparentemente generadas de forma espontánea. Por tanto, la religión egipcia asociaba las ranas con la inundación y con el nacimiento y eran el símbolo de la diosa Heket, consorte de Khnum, dios venerado en Elefantina y responsable de la inundación.

<sup>538</sup> Salmos 48:13,21.

<sup>539</sup> Proverbios 16:23.

a causa de los demonios que se burlan de ti sin que lo sepas, porque eres estúpido?

(113) Shenute, *Canon 3.1; A22* (cc0465), MONB.YA 424-425<sup>540</sup>

Y los insensatos que se exceden en estupideces, se parecen a murciélagos (ΤΝΤΩΝ ΕΖΕΝΝΥΚΤΕΡΙC) en la manera en que los murciélagos (ΝΥΚΤΕΡΙC ΕΤΕΘΙΝΩΛΩ ΠΕ<sup>541</sup>) caen o corren hacia la oscuridad o hacia lugares profundos cuando ven la luz de la llama de la lámpara y la luz del día. De la misma forma, los insensatos y los que exceden en estupideces caerán en sus pasiones, en sus deseos, en la oscuridad de su falso conocimiento frente a todas las enseñanzas del Señor (...). Ciertamente los hijos de la oscuridad, que son los que caminan en toda desobediencia y toda insensatez, corren hacia la oscuridad en toda cosa maligna, como los murciélagos (ΝΤΖΕ ΝΝΝΥΚΤΕΡΙC) que corren hacia lugares muy oscuros y profundos.

(114) Shenute, *Canon 6.4 (Then Am I Not Obligated)* (cc0528), MONB.XM 347<sup>542</sup>

Pues al haber dentro de ti (i.e. la comunidad) algunos que hasta ahora no tienen conocimiento o que no tienen el discernimiento para alejarse de los vanidosos que los engañan, nos demostramos a nosotros mismos que somos bestias (ΛΝΟΝ ΖΕΝ ΤΕΝΗ) y que somos indignos; pues hubo muchos que nos instruyeron al respecto y estos se separaron de sus males sin que nosotros hayamos aprendido a separarnos de nuestras impiedades.

(115) Shenute, *I Am Amazed* (cc0637), MONB.DS 222<sup>543</sup>

(Citando la carta pascual de Teófilo de 401):

Según todo lo que hemos dicho en esta interpretación y en los escritos del santo arzobispo apa Teófilo, ni ellos saben lo que están diciendo ni los que reciben sus enseñanzas entienden lo que están escuchando. Pues, como las bestias (ΝΘΕ

---

<sup>540</sup> LEIPOLDT 1913: 126-127.

<sup>541</sup> El texto ofrece la palabra griega para murciélago (ΝΥΚΤΕΡΙC), añadiendo a continuación a modo de especificación la palabra copta (ΘΙΝΩΛΩ).

<sup>542</sup> AMÉLINEAU 1907:134.

<sup>543</sup> EMMEL 1995: 95 (ed), 96 (trad).

ΓΑΡ ΝΖΕΝ ΤΒΝΟΟΥΕ), ante las que se pone *todo tipo de hierbas* (ΝΤΗΘ ΜΜΙΝΕ ΝΙΜ), *se alimentan* (ΜΟΟΝΕ) de ellas porque no han encontrado nada mejor, todavía peor son aquellos que enseñan estas palabras y aquellos a los que enseñan. Pues el trabajo del diablo es llenar los corazones de aquellos que instruyen de esta manera, y el trabajo de aquellos que instruyen en ellas es llenar los oídos de aquellos que escuchan.

Y en este sentido, a menudo los textos no solo equiparan a estos hombres con los animales, sino que incluso los consideran inferiores a ellos, ya que los animales carecen de razón y actúan según la naturaleza que Dios ha establecido para ellos; en cambio el hombre actúa en contra de su naturaleza, pese a estar dotado de razón (textos 113, 116, 117, 118, 119, 120). Además, aquellos hombres que no cultivan su alma ni siguen los caminos de Dios, aferrándose a las cosas terrenales, no son mejores que los animales, pues también los animales disfrutan de las cosas que Dios ha creado (texto 122 y 123).

(116) Shenute, A1 (cc0832), FR-BN Copte 130<sup>4</sup> fol.104<sup>544</sup>

Tal y como la mujer y el hombre han cambiado el uso de su naturaleza por uno contrario a su naturaleza en actos abominables, nosotros, en lugar de (hacer) aquellas cosas que corresponden a nuestra naturaleza con toda propiedad, hemos cambiado la gloria de Dios; y en lugar de hacer el bien en todo, hemos hecho el mal en sucias acciones y hemos cambiado la gloria de Dios. Pues ninguna cosa en toda la creación de Dios ha cambiado el uso de su naturaleza salvo el ser humano cuando el mal se convierte en un escollo para él, como lo fue para los ángeles también cuando abandonaron el uso de su naturaleza. Y la serpiente también cambió su naturaleza (...). Pero no veré a ninguna otra bestia (...) que haya actuado contrariamente a su naturaleza. Yo mismo testificaré sobre toda la creación de Dios, que ninguno ha transgredido lo que Dios les ordenó, según lo que está escrito, cuando él les puso un límite que no serán capaces de transgredir<sup>545</sup>”.

---

<sup>544</sup> Texto sin publicar, citado en BRAKKE 2006: 206-207.

<sup>545</sup> Salmos 103:10.

(117) Shenute, *I Have Been Reading the Holy Gospels* (cc0365) 24-25<sup>546</sup>

En verdad, *animales de todo tipo* (ΝΤΕΒΝΟΟΥΓΕ ΜΗΙΝΕ ΝΙΗ) y *cualquier otra criatura que tenga un alma viva* (ΝΚΕΖΩΝ ΕΤΕ ΟΥΝΨΥΧΗ ΝΩΝΖ ΝΖΗΤΟΥ), incluso *la serpiente* (ΠΖΟQ), si hubieran sabido que iban a morir al comerlo (i.e. el pecado), ellos nunca hubieran llenado su boca de él. (...) Si *las ovejas* (ΝΕCΟΟΥ) comen ortigas, mueren; si ellas comen, el pastor (ΠΩΩC) se afligirá: él ha sido negligente porque ellas eran *ignorantes* (ΛΤΕΙΜΕ). Pero nosotros, si comemos de estos alimentos de muerte, el filo de la espada nos caerá del cielo; pues lo que es mortal lo hemos hecho *conscientemente* (ΝCΟΟΥΝ).

(118) Shenute, *As I sat on a mountain* (cc0631), MONB.XN 233-234<sup>547</sup>

¿Acaso quieres examinar el conocimiento de la luz con los ojos de los paganos y los herejes? Observa la luz con *los ojos del murciélago y del búho* (ΝΝΒΛΛ ΝΤΩΙΝΩΛΩ ΜΗ ΝΝΙΚΤΙΚΟΡΞ). Pues incluso estos son mejores que ellos, porque no son engañados en sus facultades naturales, como vosotros, que, en lugar de ser hombres píos, os habéis vuelto impíos.

(119) Shenute, *I Am Amazed* (cc0637), 318-319<sup>548</sup>

Aquel que dice “yo comprendo” porque lee los apócrifos es incluso más ignorante. Y el que cree ser un maestro al recibir apócrifos, es aún más ignorante. A causa de este conocimiento confuso, de esta opinión y de este pensamiento, todos los herejes son impuros. Pues, para *todo ser vivo* (ΖΩΟΝ ΤΗΡΟΥ), incluso el más *insignificante* (ΟΥΕΛΛΑΧΙCΤΟΝ), que habita en la oscuridad, esta (i.e. la oscuridad) es más importante que la luz. De esta forma (sucede) con aquellos que confían en los absurdos apócrifos hasta el punto de leer estos en lugar de las Escrituras verdaderas, fuente de vida.

---

<sup>546</sup> MOUSSA 2010: 70, 72 (ed), 160-161 (trad).

<sup>547</sup> LEIPOLDT 1908: 51.

<sup>548</sup> ORLANDI 1985: 24-25.

(120) Ps.-Demetrio de Alejandría, *In Isaiam 1.16-17* (cc0128), MACA.DK 12-13, VA-V Copt. 67.5 fols. 115v<sup>o</sup>-116r<sup>o</sup><sup>549</sup>

¡Malditos seamos! Porque la *bestia de carga* (ΤΒΝΗ), si se le indica el camino una o dos veces, ya no se aparta de él y si se le amenaza, acelerará su paso. (...) (En cuanto a nosotros,) el Logos del Padre ha descendido entre nosotros, nos ha instruido y ha dado su sangre por nosotros; y nosotros no lo hemos escuchado para apartarnos del mal camino.

(121) Shenute, *There Is Another Foolishness* (cc0817), MONB.XE 42-43<sup>550</sup>

Si el lujo de los hijos de este eón son las casas sobre la tierra, otros lugares y otros bienes corporales (...), realmente ellos no se diferencian de *los zorros* (ΝΒΑΦΟΡ) que tienen *sus guaridas* (ΝΕΥ ΒΗΕ) y *de todas las otras criaturas* (ΝΚΕΖΩΝ ΤΗΡΟΥ) que no son privadas de lo que comen ni de lo que beben, y tampoco de *los gorriones* (ΝΧΛΧ) o de *la hormiga* (ΠΟΛΧΙϞ). ¡Oh esta gran cólera que irá al encuentro de aquellos que no ponen sus esperanzas en el cielo! *La hormiga* (ΠΟΛΧΙϞ) conoce el momento en que no encontrará qué recolectar; por eso, ella prepara su comida durante el verano, aumenta su provisión en la cosecha, para vivir en los días en que no encontrará nada; el hombre no lo conoce o si también lo conoce, lo ignora, haciéndose ignorante: lo que no hace y lo que no recolecta durante este eón; él no lo encontrará en el que vendrá ni verá nunca ningún bien allí.

(122) Shenute, *There Is Another Foolishness* (cc0817), MONB.XE 41<sup>551</sup>

Pues ninguna otra cosa existe para aquellos que no tienen en su interior a Jesús, salvo las cosas que ven bajo el sol y las necesidades corporales según la carne; pues, ciertamente, si a las propias *bestias* (ΝΘΗΡΙΟΝ) y *aves* (ΝΖΑΛΛΑΤΕ) Dios también las alimenta a todas, ¿acaso no se preocupará de estos mismos (i.e. estas personas)? Como dice el Evangelio, todas estas cosas son las que las naciones del mundo buscan: *los cuervos* (ΝΑΒΟΡΕ) no siembran ni recolectan, no tienen bodega ni granero y, sin embargo, Dios los alimenta<sup>552</sup>. Aquel que ha

---

<sup>549</sup> DE VIS 1922: 142

<sup>550</sup> AMELINEAU 1911: 356-357.

<sup>551</sup> AMELINEAU 1911: 355.

<sup>552</sup> Mateo 6:26

hecho existir todas las cosas no las dejará morir; pues es él quien alimenta toda la carne.

Con el mismo sentido se suele aludir a los ejemplos bíblicos más paradigmáticos de contraste entre hombres y animales: Isaías 1:3 y Números 22:21-33. En la interpretación de Isaías 1:3, se contrasta al buey, que reconoce a su propietario, y al asno, que reconoce el pesebre de su dueño, con el pueblo de Israel, que no ha reconocido a Cristo (textos 123, 124 y 125). En el caso de Números 22:21-33, se trata del extraordinario episodio del asna del profeta Balaam, en que se contrasta la ignorancia de Balaam con el conocimiento del asna, la cual es consciente de que el ángel de Dios se encuentra frente a ellos preparado con su espada para impedirles el paso; en su ignorancia, Balaam golpea a su asna por su negativa a avanzar en el camino y, ante esto, Dios otorga al asna la capacidad de hablar (texto 126).

(123) Shenute, *Canon 7 (Is Ecclesiastes Not Wise)* (cc0808), MONB.XI 80<sup>553</sup>

¿Acaso no es sabio el Eclesiastés? ¿Acaso no valora la familia de Dios? Entonces, ¿Por qué asemeja el hombre a la bestia cuando dice (ετρε ογ λ<α>τντων πρωμε επτηνη ερω μμοc): “¿Qué ventaja tiene el hombre sobre cualquier otra bestia<sup>554</sup> (ογ πε περογο νταπρωμε ερογο νητη παραπτηνη νλλαγ)?” (...) Así pues, fue cuando vio que el hombre actuó mal (haciendo) lo que es contrario a la naturaleza, con abominables acciones (...), que dijo esto. Pues si el hombre no reconoce su valor, *no solo se le contará con las bestias* (ογ μονον χεφαγοπη μηπτηνη) *sino que las bestias serán más estimadas que él* (lit. ellos) (αλλα φαγτηαιε οτηνη νρογο εροογ), cuando se dice: “*El buey reconoce a su* (αγερε σιγενπεc . . .) [propietario<sup>555</sup> . . .].

(124) Ps.-Shenute, *On Christian Behaviour* (cc0638), 13.5<sup>556</sup>

<sup>553</sup> YOUNG 1993: 170-171 (ed), 172 (trad).

<sup>554</sup> Eclesiastés 3:19.

<sup>555</sup> Isaías 1:3.

<sup>556</sup> KUHN 1960, I: 20-21 (ed); II: 19 (trad).



Pues Isaías dijo: “*El buey reconoció a su señor* (αγαζη σογν περσοεις), *el asno reconoció el establo de su señor* (αγειω σογεν πογομϑ ηπερσοεις), pero mi gente no me reconoció<sup>557</sup>”.

(125) Ps.-Shenute, *On Christian Behaviour* (cc0638), 28.6<sup>558</sup>

*La cigüeña que está en el cielo* (τασιδα ετζηηηε) reconoció su lugar, *la tórtola* (ογσερεπωαν) y *la golondrina* (ογβνηε) y *los gorriones del campo* (νεχαχ ηητωε) respetan sus tiempos de su avanzar juntos<sup>559</sup>. *El buey* (αζη) ha reconocido a su señor, *el asno* (ειω) ha reconocido *el establo* (πογομϑ) de su señor, aunque sean *bestias* (τενηοογε); en cambio el hombre no ha reconocido al Dios que lo creó. Así pues, todos los hombres serán juzgados por *las criaturas irracionales* (ηηαλογοη ηζωοη), a las que Dios creó para servir al hombre<sup>560</sup>, a los que puso *bajo el yugo* (ζα ηηαζϑ) y que caminan según su voluntad. Pero los hombres no se sometieron a aquel que los creó ni caminaron según su ley.

(126) Ps.-Demetrio de Alejandría, *In Isaiam 1.16-17* (cc0128), MACA.DK 13, 32-33, VA-V Copt. 67.5 fols. 116r<sup>o</sup>, 125v<sup>o</sup>-126r<sup>o</sup><sup>561</sup>

¿Acaso no es esto lo que ha dicho el apóstol Pedro: “*Una bestia muda* (ογτεβνη ηαησαχι) entre los hombres quiso hablar para confirmar estas cosas<sup>562</sup> (...)”? Y *el asna de Balaam* (†εω ητε βαλλαν) vio al ángel del Señor con la espada desenvainada, con intención de vengar la desobediencia del profeta<sup>563</sup>. A causa de esto, el apóstol Pedro nos manifiesta en su epístola católica diciendo: “*Una bestia muda* (ογτεβνη ηαησαχι) respondió con voz humana y reprimió la locura del profeta”.

---

<sup>557</sup> Cf. Isaías 1:3.

<sup>558</sup> KUHN 1960, I: 45-46 (ed); II: 42 (trad).

<sup>559</sup> Jeremías 8:7.

<sup>560</sup> Génesis 1:28.

<sup>561</sup> DE VIS 1922: 142-143, 163.

<sup>562</sup> 2 Pedro 2:16.

<sup>563</sup> Números 22:23.

Debido a esta ignorancia, estas personas tienen un comportamiento propio de los animales ( $\mu\eta\tau\tau\epsilon\nu\eta$ , “bestialidad”)<sup>564</sup> (texto 127) y, por tanto, contrario a las normas sociales y mandamientos divinos (texto 105). Estos comportamientos pueden ir desde actitudes inmoderadas (texto 128) o insensatas (texto 129) o el incumplimiento de las obligaciones del buen cristiano (texto 130), hasta transgresiones sociales (texto 131), reiteración de pecados (texto 132) e incluso la idolatría (textos 133, 134), una práctica duramente criticada también en los textos coptos<sup>565</sup>. Algunas de estas personas tienen comportamientos que pueden llegar a ser peligrosos para la comunidad, por lo cual deben ser expulsados (texto 135). En uno de sus textos, Shenute, al hablar de los judíos, llega incluso a decir que, en realidad, no son seres humanos (texto 136), estableciendo su filiación con el diablo concebido como serpiente (cf. capítulo 4.1.1.3).

(127) Shenute, *A26; De iudicio supremo* (cc0367), IT-TM Cat. 63000, Cod.IV<sup>566</sup>

Pues hemos abandonado las cosas que son buenas, de acuerdo con nuestra propia naturaleza. En lugar de actuar como seres humanos, nos hemos comportado como *animales* ( $\tau\epsilon\nu\omicron\omicron\upsilon\epsilon$ ); en lugar de *ovejas* ( $\epsilon\omicron\omicron\upsilon\gamma$ ), nos hemos comportado como *bestias* ( $\theta\eta\rho\iota\omicron\nu$ ), tal y como el Señor les dijo: “Os envió como *ovejas* ( $\epsilon\omicron\omicron\upsilon\gamma$ ) en medio de *lobos* ( $\omicron\gamma\omega\nu\psi$ )”, es decir, los pecadores [ . . . ].

(128) Shenute, *Canon 5.1 (You, God the Eternal)* (cc0480), MONB.XS 366; MONB.XL 196<sup>567</sup>

Así pues, hay muchos lugares en las Escrituras en los que se nos enseña a extender nuestras manos en la correcta medida, para que las extendamos en oración y no las extendamos para levantarlas en contra de la medida con jactancia y gritando, rezando en medio de la multitud con hipocresía, para no *volvernos como bestias* ( $\psi\omega\pi\epsilon\ \nu\omicron\epsilon\ \nu\eta\epsilon\iota\tau\epsilon\nu\eta$ ) (...)

<sup>564</sup> Cf. el tratado hallado en el código VI de Nag Hammadi conocido como *Enseñanza Autorizada* (NHC VI 3, 24.20-26 [MONTSERRAT TORRENTS 2000<sup>2</sup>: 486; MACRAE 2000: 264-265]), donde “un insensato existe en la bestialidad ( $\psi\omega\pi\tau\ \gamma\eta\ \omicron\gamma\eta\mu\eta\tau\tau\epsilon\nu\eta$ ), desconociendo lo que conviene decir y lo que conviene callar”.

<sup>565</sup> Cf. Shenute, *Well Did You Come* (cc0818), MONB.XE 113 [AMÉLINEAU 1911: 409]: “Yo diría que, si conocéis un ángel, una virtud, un serafín, al espíritu santo y otros, y los adoráis porque son buenos, esto no sería un milagro. Pero vosotros adoráis a *la serpiente* ( $\pi\epsilon\zeta\omicron\upsilon$ ), al *dragón malvado* ( $\pi\epsilon\delta\rho\alpha\kappa\omega\nu\ \epsilon\theta\omicron\omicron\upsilon\gamma$ ) y a *toda bestia* ( $\theta\eta\rho\iota\omicron\nu\ \nu\eta\mu$ ), *cocodrilo* ( $\eta\mu\omicron\lambda\lambda$ ) y aquellos que les son semejantes, incluso a *la mosca* ( $\pi\lambda\alpha\gamma$ ) y todas las cosas que pensáis que son dioses”.

<sup>566</sup> BRAKKE; CRISLIP 2015: 220.

<sup>567</sup> LUCCHESI 1979: 81; LEIPOLDT 1913: 68.

(129) Ps.-Dióscoro de Alejandría, *In Macarium ep. Tkou* (cc0134), 15.7<sup>568</sup>

(Apa Macario está en una reunión de obispos en Alejandría cuando llega un mensajero del emperador exigiendo que suscriban el Tomo de León. Entonces Macario dice):

No suscribiré a menos que lea el decreto primero, especialmente porque es un asunto del alma. Si hiciera esto, *sería como una bestia ignorante* (εΡ ΘΕ ΝΟΥΤΒΝΗ ΝΑΤΕΙΜΕ).

(130) Shenute, *A Priest Will Never Cease* (cc0373), MONB.DQ 109-110<sup>569</sup>

Y descuidar acudir temprano al doctor (yendo) cuando él ya ha recogido sus cosas y cierra la oficina del doctor es (como) lo que causa que caigamos *en bestialidad* (ΖΝ ΟΥΜΝΤΤΒΝΗ) cuando vamos a la iglesia en el momento en que han terminado de leer y realizar el misterio y todo lo que es apropiado realizar en la casa de Dios. Y son abominaciones ante dios los pensamientos de aquellos que piensan así, diciendo: “Dejemos que terminen de leer el Evangelio antes de entrar”. ¿Y qué vas a hacer? ¡Tú sí eres puntual a los lugares de comida y bebida!

(131) Ps.-Demetrio de Alejandría, *In Isaiam 1.16-17* (cc0128), MACA.DK 11-12, VA-V Copt. 67.5 fol. 115r<sup>o</sup>-v<sup>o</sup><sup>570</sup>

¡Malditos seamos! ¿Qué nos ha pasado para que estemos inmersos en estas fatigas e innumerables males? Y nos hemos *convertido en fieras en nuestra naturaleza* (εΡ ΜΦΡΗΤ ΝΝΙΘΗΡΙΟΝ ΉΕΝ ΤΕΝΦΥΣΙΣ), orgullosos los unos contra los otros. (...) ¡Malditos seamos! Porque nos hemos vuelto *como bestias irracionales* (ΜΦΡΗΤ ΝΝΙΤΕΒΝΩΟΥΙ ΝΑΛΟΓΟΝ), cada uno atento a la mujer de su prójimo o incluso a su hija con malas intenciones.

(132) Shenute, *There Is Another Foolishness* (cc0817), MONB.XE 81<sup>571</sup>

---

<sup>568</sup> JOHNSON 1980, I: 122 (ed); II: 95 (trad), solo en la versión del código MICH.AR.

<sup>569</sup> AMELINEAU 1911: 232.

<sup>570</sup> DE VIS 1922: 141.

<sup>571</sup> AMELINEAU 1911: 394.

Pues, ¿de qué manera escaparemos ahora de que se nos odie en el cielo, si regresamos a nuestros pecados? Según lo que está escrito: “*como un perro* (ΝΘΕ ΝΟΥΟΥΖΟΥΡ) que regresa a *su vómito* (ΠΕΦ ΚΑΒΟΛ)” y que es *odiado* (ΜΕΣΤΩΦ), así mismo lo es el insensato en su maldad, al regresar a su pecado.

(133) Ps.-Shenute, *On Christian Behaviour* (cc0638), 23.5<sup>572</sup>

Pues este es el tipo de gente insensata de antaño, que bebía y se emborrachaba. Ellos crearon *un becerro* (ΟΥΜΑΣΕ) y lo adoraron, gritando fuerte en alegría para su propia vergüenza, diciendo: “Mira tus dioses, oh Israel, que te han sacado de la tierra de Egipto<sup>573</sup>”. Habéis visto cuánta impiedad forjó el vino. Hizo a estos hombres *cambiar su naturaleza* (ΨΙΒΕ ΝΤΕΥ ΦΥΣΙΣ); ellos negaron al Dios que los creó. Ellos crearon para sí mismos *una forma bestial* (ΝΟΥΣΜΟΤ ΝΤΕΝΗ) y la llamaron Dios, mostrando su tipo de impureza; pues son *cosas bestiales* (ΖΒΗΥΕ ΝΤΕΝΗ) las que ellos hacen, y por esto *se volvieron ignorantes como las bestias* (ΨΩΠΕ ΝΑΤΣΟΟΥΝ ΝΘΕ ΝΝΕΤΒΝΟΟΥΕ).

(134) Shenute, *I Have Been Reading the Holy Gospels* (cc0365) 13<sup>574</sup>

Aquellos que sirven a la madera y la piedra, que veneran otras (tales cosas), incluyendo aquello que está vacío, no son los únicos que no son dignos de ver la luz del día ni de beber del agua que beben *las bestias* (ΝΤΕΒΝΟΟΥΕ) y *las fieras* (ΝΘΘΥΡΙΟΝ): estos otros tipos de hombres que se atreven a realizar estas abominaciones mientras repiten el nombre de Dios merecen (aún) más que sus memorias sean borradas de la tierra.

(135) Shenute, *Canon 8.1 (So Listen)* (cc0796), MONB.XO 35-36<sup>575</sup>

(Shenute se dirige al hombre miserable, ignorante y pecador):

Pero este que te habla te hará retroceder bien lejos para que no habites más tiempo en este lugar para perturbar el agua pura y limpia y que ahora no pisotees

<sup>572</sup> KUHN 1960, I: 38 (ed); II: 35 (trad).

<sup>573</sup> Éxodo 32:4.

<sup>574</sup> MOUSSA 2010: 36 (ed), 139 (trad).

<sup>575</sup> AMÉLINEAU 1907: 461-462.

en este lugar los buenos pastos con tus ingratitudes *como los jabalíes* (ΝΘΕ ΝΖΕΝΕΙΑ ΝΖΟΟΥΤ) u *otros animales según su naturaleza* (ΖΕΝΚΕΤΒΝΟΟΥΕ ΚΑΤΑ ΤΕΥΦΥΣΙΣ), que han perturbado las aguas y han pisoteado los buenos pastos. ¡Marchaos, hombres considerados extranjeros a esta comunidad a causa de sus obras de pestilencia!

(136) Shenute, *God Says Through Those Who Are His* (cc0364), MONB.GF 305-306<sup>576</sup>

(...) nuestros padres dijeron: “No maldecirás a ningún ser humano”. Pero en realidad ellos no son seres humanos, y si son seres humanos, son seres humanos que merecen ser maldecidos por aquellos que dicen: “Somos cristianos”, porque ellos maldijeron a aquel que los creó y blasfemaron sobre aquel que los [ . . . ]. Si es apropiado maldecir a *la serpiente* (ΠΖΟQ), es incluso más apropiado maldecir a *los hijos de aquella serpiente* (ΝΩΗΡΕ ΜΠΖΟQ ΕΤΗΜΑΥ), que el Señor maldijo al principio porque engañó a Eva e hizo tropezar a Adán en el Paraíso, al igual que ahora esta gente maldita hace tropezar a muchos y escandaliza a aquellos que no pueden entender que pertenecen a Satanás.

Para ejemplificar esta comparación de los hombres transgresores con los animales se alude al episodio bíblico en que Nabucodonosor, el soberbio rey de Babilonia, fue castigado y humillado por Dios, que lo convierte, literalmente, en una bestia:

(137) Ps.-Shenute, *On Christian Behaviour* (cc0638), 9.9<sup>577</sup>

Él también hizo que Nabucodonosor *se convirtiera en una bestia en medio de hombres* (ΩΩΠΕ ΝΤΒΝΗ ΖΝ ΝΕΡΩΜΕ). Él estaba con los hombres *comiendo hierba como un buey* (ΟΥΑΜΧΩΡΤΟC ΝΘΕ ΝΟΥΜΑCΕ) hasta que entendió que Dios existía, que en sus manos estaba su aliento y que es señor del reino de los hombres<sup>578</sup>. (...) Aquel apóstata, el más injusto de toda la tierra<sup>579</sup>, ¿acaso no consideró en su corazón: “No hay ninguno más que yo?” Y aquel que dijo tales cosas se

---

<sup>576</sup> AMÉLINEAU 1907: 269.

<sup>577</sup> KUHN 1960, I: 13 (ed); II: 11-12 (trad).

<sup>578</sup> Cf. Daniel 4.

<sup>579</sup> Cf. Daniel 3:32.

convirtió en una fiera en lugar de hombre (ϠΩΠΤΕ ΝΘΥΡΙΟΝ ΑΝΤ ΡΩΜΕ); se convirtió en sirviente en lugar de señor. Así pues, también a él el Señor lo humilló.

(138) Ps.-Demetrio de Alejandría, *In Isaiam 1.16-17* (cc0128), MACA.DK, VA-V 67.5 fol. 136v<sup>o</sup>-137r<sup>o</sup><sup>580</sup>

Pero no acabaré sin traer a colación la memoria de aquel que tuvo *la forma de una fiera* (ΠΙΣΜΟΤ ΝΘΗΡΙΟΝ); me refiero a Nabucodonosor, rey de Babilonia, que dijo: “soy yo, y no hay otro aparte de mí” y que se hizo venerar como a un dios por toda la tierra. Y a este hombre le fue endurecido el corazón *como el corazón de las fieras salvajes* (ΜΦΡΗΤ ΜΠΖΗΤ ΝΝΙΘΗΡΙΟΝ ΝΑΓΡΙΟΝ). Entonces aquel que combate a los soberbios lo sacó de entre los hombres y lo hizo comer heno *como una vaca y un buey* (ΜΦΡΗΤ ΝΟΥΕΖΕ ΝΕΜ ΟΥΜΑΙ), y su cuerpo se empañó del rocío del cielo y sus cabellos se volvieron *como los de los leones* (ΜΦΡΗΤ ΜΦΑ ΝΙΜΟΥΙ) y sus uñas se volvieron *como las de los pájaros del cielo* (ΜΦΡΗΤ ΝΝΑ ΝΙΖΑΛΑΤ ΝΤΕ ΤΦΕ)<sup>581</sup>. En lugar de hombre, se *convirtió en fiera* (ΕΡ ΘΗΡΙΟΝ); a aquel que había dicho “yo soy el dios del cielo” no se le dejó permanecer con los hombres. Y aquel que no tenía medida perdió aquello que se le había confiado, es decir, la realeza.

En general, los textos muestran que estas personas que han perdido el estatus de ser humano y se han convertido en animales pueden recuperar sus sentidos y su condición anterior<sup>582</sup> por la gracia de Dios (texto 139) a través del arrepentimiento, el cumplimiento de las enseñanzas y la oración<sup>583</sup>. En la esfera semántica de nuestro *source domain* se

<sup>580</sup> DE VIS 1922: 191-192.

<sup>581</sup> Daniel 4:30.

<sup>582</sup> Cf. Orígenes, *Sobre los principios* 1.8.4 [ROPERO BERZOSA 2018: 130]: “Pensamos que en ningún caso deben admitirse aquellas ideas que algunos quieren avanzar y mantener innecesariamente, a saber, que las almas descienden a tal abismo de degradación que se olvidan de su naturaleza racional y dignidad, y caen en la condición de animales irracionales, sean grandes o pequeños”. Hay algunas excepciones, como un texto de Shenute (*The Lord Thundered* (cc0352), MONB.DU 15-16 [AMÉLINEAU 1907: 366]), en que niega que la naturaleza de paganos y herejes pueda cambiar: “Y de nuevo es sobre vosotros que la palabra escrita dice: “¿Acaso hay algún etíope que cambie el color de su cuerpo o *hay algún leopardo* (ΟΥΝ ΟΥΠΑΡΑΛΛΙΣ) que cambie las manchas que hay en él? (Jeremías 13:23)”. Es de esta manera que vosotros, paganos y herejes, vosotros no podéis hacer el bien; vosotros sois hacedores del mal”.

<sup>583</sup> Clemente de Alejandría (*Pedagogo* 3, 12.99.2-3 [CASTIÑERA FERNÁNDEZ; SARIOL DÍAZ 1988: 340]) afirma que se puede recuperar el estatus de “humano” a través del Logos, que “domestica” el animal en que la humanidad se ha convertido: “Un caballo es guiado por el freno; el toro, por el yugo; la fiera salvaje es apresada con un lazo; y el hombre es transformado por el Logos; con su ayuda se domestican las fieras, se pescan los peces con anzuelo y se abaten las aves. Él es, realmente, quien prepara el freno para el caballo, el yugo para el toro, el lazo para la fiera, la caña para el pez y la trampa para el pájaro. Él gobierna las ciudades y cultiva los campos, domina, sirve y todo lo crea”.

habla de esa (re)conversión al cristianismo como “volverse doméstico” (ρ ζῆμερος) (texto 140).

(139) *Collectio altera vitae Pachomii* (cc0879), 186<sup>584</sup>

Y si no entendemos estas cosas ahora, este pasaje de las Escrituras se aplicará también a nosotros: “Un hombre que es celebrado con honores no comprende; él se asemeja a *los animales sin inteligencia* (ΝΙΤΕΒΝΩΟΥΙ ΝΑΤΕΜΙ) y es como ellos”. Pero el Señor es capaz de ayudarnos a recobrar nuestros sentidos, a través de su gracia, para que siempre hagamos su voluntad; guardad sus mandamientos y obtened bienes perpetuos.

(140) Shenute, *I Have Been Reading the Holy Gospels* (cc0365), MONB.GP 2<sup>585</sup>

Fijaos que él no ha dicho: “Él *separará a fieras de ovejas* (ΠΩΡΧ ΖΕΝ ΘΗΡΙΟΝ ΕΖΕΝ ΕΣΟΟΥ)”; pues no es posible que *los lobos, según su naturaleza* (ΖΕΝ ΟΥΩΝΩ ΚΑΤΑ ΤΕΥΦΥΣΙΣ), se mezclen con *ovejas* (ΖΕΝ ΕΣΟΟΥ). Quizás son hombres que tienen *carácter de fieras* (ΣΜΟΤ ΝΘΗΡΙΟΝ) como aquellos sobre los que el Señor dijo a sus discípulos: “¡Mirad! Yo os envío *como ovejas en mitad de lobos* (ΝΘΕ ΝΖΕΝ ΕΣΟΟΥ ΝΤΗΜΤΕ ΝΖΕΝ ΟΥΩΝΩ)”. Si se convierten y *se vuelven domésticos* (ρ ζῆμερος), entonces se mezclarán con *las ovejas* (ΝΕΣΟΟΥ).

Esta concepción de transformación de la condición animal a la condición plenamente humana aparece perfectamente expresada hacia el final de la obra de Orígenes *Diálogo con Heráclides*, en la que exhorta a sus feligreses a que “se transformen” para evitar que él mismo pueda ser acusado de arrojar perlas ante perros y cerdos<sup>586</sup>:

Yo os ruego, por ello, transformaos<sup>587</sup>. Decidíos a aprender que podéis ser transformados y extraídos de la forma de cerdo, que describe el alma impura, y

<sup>584</sup> VEILLEUX 1980: 228; LEFORT 1925: 173.

<sup>585</sup> COQUIN; EMMEL 2001: 7-8 (ed); 31 (trad).

<sup>586</sup> Mateo 7:6.

<sup>587</sup> Efesios 4:20-24; Romanos 12:1-2.

de la forma de perro, que describe a la persona que ladra y aúlla y habla abusivamente. Es posible transformarse incluso de la (forma de) serpiente. Pues a la mala persona se la dirige así: “Tú serpiente y generación de víboras<sup>588</sup>”. Pues si estamos dispuestos a escuchar que en nuestro poder está el ser transformados de serpientes, de cerdos, de perros, aprendamos del Apóstol que la transformación depende de nosotros. (...) Si fueras un ladrador y el Logos te moldeara y cambiara, tú serías transformado de perro a humano. Si fueras impuro, y el Logos tocara tu alma, y si te ofrecieras a ser moldeado por el Logos, tú serías transformado de cerdo a humano. Si fueras una fiera, al escuchar el Logos que doma y domestica, que te transforma por la voluntad del Logos en humano, ya no se te dirigirá como “Serpiente y generación de víboras”<sup>589</sup>.

Todas estas comparaciones entre las personas y los animales muestran claramente que estos no solo son *bons à penser* sino también buenos para “instruir”. Como escribió Juan Crisóstomo, en su *Homilia in Genesis*, los animales son “útiles” como medio para criticar aspectos problemáticos de las disposiciones y comportamientos humanos<sup>590</sup>. A través de estas comparaciones y metáforas se enfatizan las diferencias entre lo que, en términos sociales y teológicos, es propio del ser humano y lo que no, instando a la gente por medio de la censura expresada en términos animales, a adecuarse a los códigos culturalmente establecidos<sup>591</sup>.

---

<sup>588</sup> Mateo 23:33.

<sup>589</sup> Orígenes, *Diálogo con Heráclides* 13.28–14.21 [DALY 1992: 67-68].

<sup>590</sup> Juan Crisóstomo, *Homilias sobre el Génesis* 12.10 [HILL 1986: 162-163].

<sup>591</sup> BRANDES 1984: 207-215.



## Capítulo 4.

### Imaginería animal en las entidades supra-humanas

Uno de los ámbitos donde más se utiliza la imaginería animal es en la conceptualización de los seres hostiles. Los textos coptos recurren frecuentemente al mundo animal para representar de forma vívida la brutalidad y el peligro que estos seres suponen para el ser humano. En el capítulo anterior, veíamos cómo Satanás y sus demonios eran representados por el lobo u otras bestias en la metáfora pastoral. En este capítulo examinaremos de forma más sistemática el uso que los textos coptos hacen de los animales como *source domain*<sup>592</sup> en las descripciones e interpretaciones metafóricas de Satanás, sus demonios y los poderes punitivos. Los animales sirven como prototipos de amenazas y peligros para la humanidad. La base conceptual de estas metáforas animales es la transferencia semántica de los atributos asociados a los animales para referirse a estas entidades hostiles, lo que nos da la metáfora conceptual: LAS ENTIDADES HOSTILES SON ANIMALES.

En primer lugar, trataremos de forma general la demonología copta, las características de Satanás y sus demonios su capacidad y límites de acción. A continuación, nos centraremos en los diferentes símiles e interpretaciones metafóricas que tienen como punto de referencia la imaginería animal, procedentes sobre todo de los sermones de Shenute. Seguidamente, sin dejar de lado los discursos teológicos, pasaremos a centrarnos en el tratamiento de los demonios en el ámbito literario: veremos que los demonios, que carecen de cuerpo, interactúan con los humanos por medio de pensamientos, apariciones o a través de un cuerpo terrestre “poseído”. Tanto en las apariciones como en las posesiones demoníacas, la imaginería animal jugará un papel

---

<sup>592</sup> Cf. apartado 1.2.1.2. Teoría de la metáfora. El uso metafórico del mundo animal.

fundamental. El segundo apartado de este capítulo estará dedicado al infierno y a los seres que se encargan de castigar a las almas pecadoras, cuyas descripciones nos presentan un infierno muy “fiero”. En tercer lugar, y aunque son mucho menos frecuentes, se hará referencia a la utilización del mundo animal en la concepción de entidades supra-humanas benéficas.

#### **4.1. Animales en la demonología copta**

*Sobre serpiente y basilisco andarás y a león y dragón pisotearás.*

Salmos 90:13

*He aquí que os doy autoridad para pisotear a serpientes y escorpiones,  
y a toda fuerza del enemigo, y nada os dañará.*

Lucas 10:19

En la dualidad que establece el cristianismo entre Dios y Satanás, la antropomorfización de la divinidad, plasmada en la presentación del ser humano como “imagen y semejanza” de Dios, tendrá como contrapartida la conceptualización de Satanás en términos animales. Los textos coptos utilizan frecuentemente imaginería animal para referirse a Satanás y sus demonios, ya sea en símiles descriptivos en los discursos teológicos o en la forma exterior que adoptan en los textos literarios. Una de las razones más evidentes de esta asociación metafórica entre las entidades hostiles y los animales es el peligro real que algunos de ellos podían suponer para las personas, un peligro que se consideraba análogo al que representaban los demonios. En el caso de la demonología copta, siguiendo a D. Brakke<sup>593</sup>, podemos identificar diversas influencias directas en esta asociación metafórica:

---

<sup>593</sup> Cf. BRAKKE 2006: 30-31.

a) El papel de los animales en las creencias, mitología y religión del antiguo Egipto: reconceptualización cristiana de nociones tradicionales egipcias.

De la religión egipcia, hay tres aspectos fundamentales que influirán en la concepción de los animales como fuerzas demoníacas: en primer lugar, la concepción egipcia del más allá, que estaba repleto de seres monstruosos híbridos de humano y animal<sup>594</sup>; en segundo lugar, el tradicional culto a los animales como manifestación terrenal de los dioses<sup>595</sup>, que serán reconceptualizados como demonios por la religión cristiana; y en tercer lugar, el peligro que suponía para los egipcios la cercanía del desierto, donde habitaban numerosos animales salvajes y peligrosos. El desierto era concebido en el Egipto faraónico como una antítesis de la tierra habitada y fértil, un lugar inhóspito y hostil, dominio del dios Seth, símbolo del caos, y poblado por seres fantásticos, animales “setianos” y demonios<sup>596</sup>. Esta concepción del desierto como lugar hostil y demoníaco, propia de la mentalidad egipcia, se contrapone a concepción tradicional del desierto como lugar de encuentro con Dios que se transmite en el Antiguo Testamento<sup>597</sup>.

b) La tradición y exégesis judeocristiana de las Escrituras.

En el capítulo 3 ya vimos que en la *Epístola de Bernabé* los animales impuros de Deuteronomio 14 y Levítico 11 eran interpretados como tipos de personas a evitar. Sin embargo, hubo también otras exégesis de estos pasajes, como la ofrecida por Orígenes, que, en su obra *Contra Celso*, interpretó a los animales que Moisés calificó de impuros como demonios. Orígenes relaciona esta impureza con la tradicional capacidad profética de ciertos animales, afirmando que los demonios se introducen o manipulan en ellos para engañar a los hombres con sus presagios y, así, apartarlos del camino de Dios.

Creemos que hay ciertos demonios malignos (...) (que) cayeron del cielo para vagar en los rudos cuerpos de la tierra que son impuros. Estos tienen cierta

---

<sup>594</sup> Cf. HORNUNG 1968; LUCARELLI 2010; LUCARELLI 2011.

<sup>595</sup> Cf. VERNUS; YOYOTTE 2005.

<sup>596</sup> KEIMER 1944: 135-147.

<sup>597</sup> GUILLAUMONT 1975: 3-21

percepción del futuro (...); y se meten en este tipo de actividad porque quieren alejar la raza humana del verdadero Dios. Entran en los animales salvajes más rapaces y otros animales malignos y les impulsan a hacer lo que quieren cuando quieren, o tornan las imágenes en las mentes de tales animales hacia vuelos y movimientos de un determinado tipo. Su deseo es que los hombres sean atrapados por los poderes proféticos de animales irracionales y que no busquen a Dios, que contiene el mundo entero, ni descubran el camino puro para venerarlo; y que, en cambio, caigan en su razonamiento al nivel de la tierra, los pájaros y las serpientes, e incluso de los zorros y lobos. Pues los expertos en estos asuntos han advertido que el futuro se conoce con mayor claridad por medio de tales animales, porque los demonios no tienen tanto poder sobre animales apacibles como lo tienen con aquellos (i.e. los animales rapaces y malignos). Esto es porque animales de este tipo tienen algo en ellos que se asemeja al mal, y aunque no es el mal, se parece<sup>598</sup> (...).

(Moisés) (...) entendió las diferentes naturalezas de los animales, y, bien porque aprendió de Dios sobre ellos o sobre los demonios vinculados a cada animal, o porque descubrió sobre ellos por sí mismo al avanzar en sabiduría, en su legislación sobre animales dijo que todos los animales que son considerados poseedores de poderes proféticos por los egipcios y por el resto de la humanidad, son impuros (...). Entre aquellos que Moisés designó impuros están el lobo, el zorro, la serpiente, el águila, el halcón y sus semejantes. (...) Parece, pues, que hay algún tipo de parentesco entre la forma de cada demonio y la forma de cada animal<sup>599</sup>.

Además, algunos pasajes bíblicos como Salmos 90:13 y Lucas 10:19 llevarán a la equiparación del “enemigo”, es decir, del diablo y sus demonios, con serpientes y escorpiones u otros animales de ferocidad similar. En los textos gnósticos, por ejemplo, los animales son utilizados para caracterizar las entidades demoníacas y los arcontes planetarios<sup>600</sup>. También autores coptos como Shenute interpretaron frecuentemente las referencias bíblicas a las fieras u otros animales concretos como demonios<sup>601</sup>, como veremos a lo largo de las siguientes páginas. En el texto 141, Shenute atribuye a

---

<sup>598</sup> Orígenes, *Contra Celso* 4.92 [CHADWICK 1953: 257].

<sup>599</sup> Orígenes, *Contra Celso* 4.93 [CHADWICK 1953: 258].

<sup>600</sup> GILHUS 2006: 215-217.

<sup>601</sup> Cf. BRAKKE 2006: 107-108.

diferentes animales que aparecen en la Salmos 90:13 una serie de características que los relaciones con entidades malignas.

(141) Shenute, *Canon 4.1. Why, O Lord* (cc0634), MONB.GI 147; MONB.BZ 277<sup>602</sup>

Vosotros os alzaréis sobre *la serpiente demoníaca* (ΖΟΦ ΝΔΑΙΜΩΝ) y sobre *el basilisco de espíritu impuro* (ΣΙΤΕ ΜΠΝΑ ΝΑΚΑΘΑΡΤΟΝ) y aplastaréis el *león diabólico* (ΜΟΥΙ ΝΔΙΑΒΟΛΟΣ) y el *dragón satánico* (ΔΡΑΚΩΝ ΝΣΑΤΑΝΑΣ) que está lleno de toda transgresión *como la serpiente que está llena de veneno* (ΝΘΕ ΜΠΖΟΦ ΕΤΜΕΖ ΜΜΑΤΟΥ)."

#### 4.1.1. Animales como *source domain* en los discursos demonológicos

Los textos de Shenute destacan por su uso de vívidas imágenes y metáforas procedentes del mundo animal para elaborar su discurso demonológico. La serpiente es, sin duda, el animal más utilizado para establecer comparaciones y analogías con Satanás y sus demonios; aunque no es el único. En las páginas siguientes analizaremos cómo Shenute elabora imágenes procedentes de la naturaleza de animal en sus descripciones de las fuerzas demoníacas, sus peligros, sus debilidades y su relación con los seres humanos.

##### 4.1.1.1. El diablo como depredador de pecadores

La concepción de Satanás en términos animales queda patente en uno de los textos de Shenute, en que Satanás es definido como un ángel que se ha convertido en una fiera (Ρ ΘΗΡΙΟΝ) (cf. texto 110), manifestando la degradación que este sufrió en la jerarquía cósmica, al pasar de "ángel" a "fiera" (cf. apartado 2.2). En el capítulo anterior veíamos que la metáfora pastoral colocaba a Satanás y a sus demonios en la posición de lobos,

---

<sup>602</sup> LEIPOLDT 1908: 179.

zorros o fieras en general. Esta analogía, que subraya su carácter dañino y peligroso, aparecerá de forma constante en los textos, incluso fuera de la metáfora pastoral.

Satanás fue perdiendo poder, primero al desobedecer a Dios y ser expulsado de los cielos, después al ser maldecido por Dios, junto a la serpiente (a la que quedará asociado), por haber provocado la transgresión del hombre, y, finalmente, con la venida al mundo de Cristo, que a través de su crucifixión lo derrotó y lo redujo a su mínima expresión (textos 142 y 143), dejándolo incapaz y sin poder sobre los humanos. Únicamente dejó en él su aliento, es decir, sus pensamientos (ΜΕΕΥΕ, ΛΟΓΙΣΜΟΙ) y su capacidad de realizar apariciones (ΦΑΝΤΑΣΙΑ), que tientan a los humanos y les tienden trampas para hacerles transgredir<sup>603</sup> (texto 144). El manejo de estas tentaciones son las que marcan la diferencia entre los justos y los pecadores, y permiten a los elegidos de Dios combatir contra Satanás y sus demonios y poder así compartir una parte de la gloria de Dios<sup>604</sup> (textos 145 y 146 y 147).

(142) Shenute, *A Beloved Asked Me Years Ago* (cc0353), MONB.DU 100-102, 111-114<sup>605</sup>

Si la oscuridad ha desaparecido cuando sale el sol, ¿cómo entonces no va a debilitarse *esta bestia o dragón* (ΜΠΕΘΗΡΙΟΝ Η ΠΕΔΡΑΚΩΝ ΕΤΜΑΛΥ), sin poder mantenerse, cuando el poder y la luz llegan a este mundo<sup>606</sup>?

(143) Shenute, *A1* (cc0832), MONB.ZJ 101<sup>607</sup>

---

<sup>603</sup> No todos los malos pensamientos provienen de los diablos; algunos provienen del propio corazón humano. En la carta del obispo Ammón al patriarca Teófilo de Alejandría (cf. VEILLEUX 1981: 2-3), conservada en griego y editada por HALKIN (1932: 97-121), Amón relata el episodio del monje Musaios (*Carta de Amón* 24 [HALKIN 1932: 112-112; VEILLEUX 1981: 93-94]), que albergaba continuamente malos pensamientos; él afirmaba que eran "sugerencias de demonios". Teodoro lo negaba, diciendo: "Aún no se ha permitido que los demonios te ataquen; pero al estar tan lleno de malas hierbas, preparas amplios pastos para los demonios, atrayéndolos a ti con malos consejos". Dado que Musaios persistía tanto en dar espacio a tales pensamientos en su corazón como en afirmar que provenían de demonios, Teodoro lo expulsa: "Cuando estaba junto a la puerta del monasterio, fue preso de un demonio y partió mugiendo como un toro hacia su propia aldea".

<sup>604</sup> El ejemplo más reivindicado es el de Job, al que Dios puso a prueba permitiendo a Satanás hacer caer sobre él numerosas desgracias. Pese a todo, Job nunca abandonó su confianza en Dios.

<sup>605</sup> WISSE 1991: 123-140.

<sup>606</sup> Juan 3:19.

<sup>607</sup> YOUNG 2006: 171-172 (ed), 177 (trad).

Él (i.e. Jesús) vino y te debilitó a través de la cruz, y te dejó como cadáveres abandonados.

(144) Shenute, *A1* (cc0832), MONB.GM 231-232<sup>608</sup>

Pues el poder de Satán lo abandonó desde el principio, cuando Dios lo maldijo (...). Es más, él quedó moribundo y clavado a la cruz de Cristo, para que, desde ese momento, no pueda vivir en ningún hombre con excepción de los pecadores.

(145) Shenute, *A Beloved Asked Me Years Ago* (cc0353), MONB.XH 184-185<sup>609</sup>

Cuando él (i.e. Cristo) vino, destruyó el poder de todo demonio. Pues, al igual que un rey justo derrota a su enemigo en combate debilitándolo y dice a todos aquellos que están de su lado que deben poner sus manos sobre él (i.e. el enemigo) porque quiere que todos ellos sean glorificados, y que después regresará y cortará la cabeza del enemigo, de la misma forma, e incluso más, cuando el Señor Cristo vino, destruyó al diablo como a un tirano cuyas piernas fueron cortadas hasta los muslos y los brazos hasta los hombros; y en cuanto a los otros miembros de su cuerpo, su corazón y su espíritu, él (i.e. Cristo) los hirió. Él (i.e. el diablo) es incapaz de mover (ninguno de sus miembros) como para levantarse y perseguir al hombre, salvo con su aliento, que va y viene, es decir, sus *pensamientos* (λογισμοί), que Cristo dejó en él porque quiere que sus hijos, sus soldados, sus sirvientes y todo aquel que está de su lado ponga sus manos sobre él (i.e. el diablo), es decir, que combatan contra los pensamientos impíos, de manera que puedan ser glorificados con él y reinar con él. La próxima vez que (Cristo) retorne, es decir, cuando venga en su gloria y en la de su Padre, con los ángeles, aniquilará la actividad restante de su poder y lo hará desaparecer.

(146) Ps.-Basilio de Cesarea, *In Mercurium* (cc0078), 18<sup>610</sup>

Pero quizás aquellos a los que les gusta discutir, dirán: “El diablo hace muchas cosas contra la voluntad de Dios”. (Pero yo responderé que) los demonios no

---

<sup>608</sup> AMÉLINEAU 1911: 253-254.

<sup>609</sup> KOSCHORKE; TIMM; WISSE 1975: 67-68 (trad), 71 (ed).

<sup>610</sup> WEIDMANN 1991, I: 7 (ed); II: 7 (trad).

hubieran podido entrar en *los cerdos* (ΝΡΙΡ) sin la orden del Señor<sup>611</sup>. Y yo le preguntaré: “¿Por qué Dios permite esto?”. Dios permite esto por dos razones, para poner a prueba a sus elegidos y por los pecados de la gente.

(147) Shenute, *God Says Through Those Who Are His* (cc0364), Cap. 15, MONB.GF 263-267<sup>612</sup>

(...) el Señor dijo al diablo (...): “Pues yo te he puesto, oh demonio, como una prueba para mis elegidos, para que tú puedas ser objeto de burla de todos aquellos a través de los cuales eres avergonzado cuando prevalecen sobre ti, el ángel al que matan, *el león* (ΠΜΟΥΙ) y *el dragón* (ΠΕΔΡΑΚΩΝ) al que pisotean aquellos que solicitan unirse al poder y a la fuerza para hacer frente a tus impiedades”.

Así pues, basándose en Lucas 10:19, los textos coptos insisten en que Dios ha dado poder al ser humano para combatir y derrotar a los demonios a través de la oración y de la confianza en Dios. En el texto 148, Shenute ejemplifica la facilidad para prevalecer sobre los demonios por medio de la oración con la imagen de un niño que aplasta a un gusano. En el texto 149, nos equipara las armas utilizadas para hacer frente a diferentes peligros terrenales (bárbaros y animales peligrosos<sup>613</sup>) con la correcta oración utilizada para combatir a los demonios.

(148) Shenute, *A Beloved Asked Me Years Ago* (cc0353), MONB.DU 100-102, 111-114<sup>614</sup>

Además, es el cometido del niño pequeño aplastar al gusano con un pie y no atravesarlo con una lanza. Es decir, que alzar sus santas manos (i.e. del niño / fiel) lo derrotará (i.e. al gusano / diablo), y él (i.e. el diablo) no será capaz de enfrentarse a ello. ¿O acaso aquellos que rezan sin cesar se esfuerzan en vano?

---

<sup>611</sup> Mateo 8:3-ss.; Marcos 5:11-ss.; Lucas 8:32-ss.

<sup>612</sup> MARTIN, L.; ROBINSON, D.; SCHROEDER, C.T.; ZELDES, A. urn:cts:copticLit:shenoute.those.monbgf:11-16; BRAKKE; CRISLIP 2015: 270.

<sup>613</sup> Al poner en el mismo nivel a bárbaros y a animales peligrosos se está “animalizando” a este colectivo humano.

<sup>614</sup> WISSE 1991: 123-140.



(149) Shenute, *A Beloved Asked Me Years Ago* (cc0353), MONB.XH 181-182<sup>615</sup>

A los *bárbaros* (ΝΒΑΡΒΑΡΟΣ), *fieras* (ΝΕΘΗΡΙΟΝ), *serpientes* (ΝΖΟΩ) y *reptiles* (ΝΧΑΤΤΕ) se les combate en la tierra con espadas, lanzas y otras armas. Aquellos que combaten dispuestos o alegres, para adquirir fama, y los que son puestos a prueba en combate contra todo enemigo, deben alzar contra ellos estas armas y escudos, es decir, el alzamiento de sus manos en correcta oración y así destruirlos y aplastarlos.

En cambio, el diablo y sus demonios no tienen ningún poder para actuar directamente sobre el ser humano, salvo que Dios se lo entregue (texto 150). Los hombres que se dejan llevar por los malos deseos y las pasiones se vuelven más receptivos a las tentaciones del diablo y sus demonios. Si no combaten las tentaciones, ellas los empujan hacia el pecado; esto provoca que Dios y sus ángeles los abandonen y los entreguen a los demonios<sup>616</sup>. Así pues, como ya vimos en el capítulo 3, se establece una analogía entre el pecador que sucumbe a los demonios y el animal del rebaño que es pasto de los depredadores (texto 151).

(150) Shenute, *A Beloved Asked Me Years Ago* (cc0353), MONB.XH 182<sup>617</sup>

Pues Dios no nos ha destinado a la destrucción a manos del Malvado; más bien (ha establecido) que el demonio y sus pecados sean destruidos por nosotros (...). De hecho, esta es la deliberación<sup>618</sup>: Él (i.e. Dios) ha dado el poder a la gente para aplastarlo (i.e. al Malvado); (pero) no ha dado el poder a ningún demonio para aplastar al hombre. Si el hombre es impío, él lo pone en su mano (i.e. del Malvado), como está escrito. Pero si el hombre confía en el señor y pone su esperanza en él, como está escrito, entonces él pone a su enemigo bajo sus pies y coloca debajo a todos los que se alcen en su contra.

---

<sup>615</sup> KOSCHORKE; TIMM; WISSE 1975: 66 (trad); 70 (ed).

<sup>616</sup> Cf. VAN DER VLIET 1992: 41-49.

<sup>617</sup> KOSCHORKE; TIMM; WISSE 1975: 66-67 (trad); 71 (ed).

<sup>618</sup> Juan 3:19.

(151) Shenute, *Canon 7 (The Rest of the Words)* (cc0793), MONB.YR 289-290<sup>619</sup>

¿Acaso no hay una multitud de gente en estas mismas congregaciones, sobre la mayoría de las cuales Dios se ha entristecido? Pues ellos se desviaron en el desierto y se dirigieron hacia las cosas contrarias a la naturaleza; ellos estuvieron en el desierto y se convirtieron en *presa de demonios y pasto de aves* (παρσενεδαμονιον τι ζρε νενζαλατε). (...) ¿Acaso no ves que no sucederá nunca que Dios entregue al hombre o a la mujer en manos de este enemigo, si ellos no se han separado primero de él (...)?

#### 4.1.1.2. El diablo como cazador de pecadores

Otra de las metáforas que encontramos en los textos coptos es la que coloca a Satanás y a sus demonios en la posición del “cazador”<sup>620</sup> (πῶρησ) u, ocasionalmente, también del “pescador” (texto 156), mientras que el ser humano es concebido como su “presa”, el animal cazado (texto 154). Aquellos que escogen combatir las tentaciones reciben la ayuda de Dios y sus ángeles para que el cazador no consiga atraparles (texto 152). Sin embargo, aquellos que no combaten las tentaciones son capturados través de su voluntad, sus deseos y sus iniquidades, arrastrándolos al pecado, como el animal que es agarrado por la nariz y sometido a su yugo (texto 153) o como la presa que cae en la trampa a través de un cebo (texto 155). Además, Shenute también afirma que al igual que el cazador y el pescador utilizan criaturas abominables como cebo para atraer a sus presas, el diablo utiliza a hombres abominables como medio para hacer transgredir al resto de fieles (texto 156).

(152) Ps.-Basilio de Cesarea, *In Michaelem 1* (cc0082), 15<sup>621</sup>

---

<sup>619</sup> AMÉLINEAU 1911: 483.

<sup>620</sup> Sobre los instrumentos lingüístico-retóricos presentes en este tipo de metáforas, cf. SHISHA-HALEVI 2011: 476.

<sup>621</sup> SMITH 1991, I: 13 (ed); II: 14 (trad).

Cuando él (i.e. Dios) ve que uno que ha decidido con todo su corazón acatar su ley, envía a sus ángeles a velar por él para que *el malvado cazador* (πισερησ εεοογ) no pueda saltar sobre él más allá de su poder.

(153) Shenute, *As we began to preach* (cc0357), MONB.XH 239<sup>622</sup>

Cuando una persona es capturada, es atada de manos y piernas. Pero no lo hace así el hijo del caos; más bien, él captura a los hombres a través de sus propios deseos. (...) Pues al igual que aquel que quiere *capturar* (σωπε) fácilmente a *un animal* (ογτηνη), lo agarra por su nariz, así el hijo del caos ha capturado a esta multitud de hombres impíos: los ha agarrado a través de su voluntad, que se ha vuelto la misma que la suya. Él (i.e. el hijo del caos) se ha convertido en señor sobre sus corazones; los ha vuelto débiles hasta ponerlos bajo *su yugo* (πεσ νλζβ).

(154) Shenute, *As we began to preach* (cc0357), MONB.XH 242-243<sup>623</sup>

Pues así está escrito<sup>624</sup>: “Cada uno queda atado con las cuerdas de sus propios pecados”. Y también: “Es a través de sus propios deseos que cada uno es tentado, arrastrado y seducido. El deseo, cuando ha sido concebido, engendra el pecado, y el pecado, una vez que ha sido consumado, engendra la muerte<sup>625</sup>”. Pues *al igual que las criaturas* (νεε νινζων) son *cazadas* (σωρσ) a través de aquellas cosas *con las que* los hombres saben que *serán atrapados* (χωλσ), también así el hombre es cazado por los demonios a través de sus deseos.

(155) Shenute, *I Am Amazed* (cc0637), 602-603<sup>626</sup>

A menudo, el *cazador* (πισερησ) acorrala aquellos (animales) a los que piensa *capturar* (σωπογ) y se apresura hacia ellos con fuerza y los destruye. Pero a veces, deja *su cebo* (τεσ ζρε) *en las trampas o lazos* (ζιχν νλλοογε η μπωψ),

---

<sup>622</sup> CHASSINAT 1911: 73.

<sup>623</sup> CHASSINAT 1911: 76-77.

<sup>624</sup> Proverbios 5:22.

<sup>625</sup> Santiago 1:14-15

<sup>626</sup> ORLANDI 1985: 56-57.

hasta que quedan *atrapados* (χωλλᾶ) aquellos a los que *caza* (σῶρῶ). Así mismo es Satanás.

(156) Shenute, *God Says Through Those Who Are His* (cc0364), MONB.GF 383-384<sup>627</sup>

¿Qué hace el *cazador* (πῶρῆς)? Él cuida de *una criatura o criaturas* ((ο)γζῶν ἢ ζῆν ζῶν) para colocarla en los alrededores de *sus lazos* (νεμῖ αλοογῆ) con sus instrumentos de *captura* (σῶρῶ), para que muchos sean *atrapados* (χωλλᾶ) y caigan: unos en los fosos, otros *en la red* (ζῆμ ππλωσ). (...) ¿Qué hace el *pescador* (πογωζῆ)? Él busca *criaturas insignificantes* (ζῆν ζῶν νελλχιςτον) que son *abominables* (γοτε) y las pone en *sus anzuelos* (τεμ οιμε) hasta que *captura* (σῆπ) *peces* (ζῆν τβτ) *selectos* (σοππ). De esta misma forma, si Satanás ve hombres que son abominables para Jesús, los engancha en su iniquidad hasta que haya empujado a una gran multitud hacia el mal.

#### 4.1.1.3. El diablo como serpiente

La historia bíblica del engaño de Eva por la serpiente en Génesis 3 convierte a este ofidio en el animal más adecuado para representar al diablo. En el caso de Egipto, su idoneidad es aún mayor dado el peligro y preocupación que estos animales ocasionaban entre la población, como bien muestran los numerosos textos mágicos<sup>628</sup> y las llamadas estelas *cippi* de Horus, destinados a ahuyentar a estos reptiles o a sanar sus mordeduras<sup>629</sup>. Además de esto, la religión faraónica asociaba la serpiente con las fuerzas del caos, como animal vinculado al dios Seth<sup>630</sup>, y como la serpiente Apophis, el enemigo cósmico del dios Ra<sup>631</sup>.

<sup>627</sup> AMELINEAU 1907: 278-79.

<sup>628</sup> Cf. AUFRERE 2013; GOYON 2012.

<sup>629</sup> Cf. RITNER 1989: 103-116; CAMPBELL 2016.

<sup>630</sup> BRAKKE 2006: 108.

<sup>631</sup> Cf. MORENZ 2004: 201-205.

Los textos coptos mencionan diferentes tipos de reptiles asociados al diablo: πζοϩ, el genérico de serpiente y el más utilizado; τζβω, la víbora<sup>632</sup>; πκεραστης, la víbora cornuda; y παρακων, el dragón<sup>633</sup>. El dragón parece ser un reptil semi-fantástico que puede sustituir a la serpiente en las referencias a Satanás, muchas veces acompañado por el calificativo “malvado” (παρακων ετθοογ)<sup>634</sup> y que en ocasiones puede adquirir dimensiones cósmicas<sup>635</sup>. En los textos literarios el dragón puede utilizarse para simbolizar el mal (texto 157); también es muy habitual que el diablo o sus demonios adopten la forma del dragón (texto 158 y 159 y 205) o bien actúen a través de este animal (texto 198). Asimismo, en los martirios coptos, el gobernador o el rey que se enfrenta al mártir es a menudo denominado como “dragón”, indicando su asociación con el diablo<sup>636</sup>.

(157) Moisés de Coptos/Juan Presbítero, *Vita Pistentii ep. Keft* (cc0238), MACA.CZ 50-51, VA-V Copt. 66 fols. 148v<sup>o</sup>-149r<sup>o637</sup>

<sup>632</sup> En ocasiones πζοϩ y τζβω son traducidos como “serpientes macho y hembra”. Cf. Shenute, *Blessed Are They Who Observe Justice* (cc0359), MONB.XH 304 [CHASSINAT 1911: 138].

<sup>633</sup> Sobre la concepción del dragón como un tipo de serpiente cf. texto 61. El dragón parece ser concebido como un reptil real de tamaño variable, peligroso y terrorífico: cf. en Ps.-Teófilo de Alejandría, *In Tres Pueros Babyloniae* (cc0392), MACA.BT, VA-V Copt. 62 fol. 151v<sup>o</sup> [DE VIS 1929: 139], cuando Juan Kolobos llega a Babilonia con el objetivo de encontrar las reliquias de tres jóvenes judíos de Babilonia, relata: “Yo vi en aquel lugar dragones tan grandes que me dije a mí mismo: “uno de estos podría tragarse a un niño de tres años, tal como es la fuerza de sus fauces”. Sus rostros se parecían a los de pequeños cocodrilos. Y a medida que se aproximaban a mí, el santo arcángel Miguel y san Juan el Evangelista los reprendieron severamente; ellos hicieron un agujero en la tierra y se fueron y ya no los volví a ver desde entonces”; en *Passio Iohannis et Symeonis* (cc0279), MACA.BC 103-110, VA-V Copt. 60 fols. 73r<sup>o</sup>-76v<sup>o</sup> [HYVERNAT 1886: 187-191], cuando un gran *dragón negro* (δρακων νχαμε) entra en la hija del rey Quintiliano y desciende hasta su vientre provocándole grandes sufrimientos, el santo lo hace salir metiendo un bastón en la boca de la niña, “pescando” al dragón; la versión copta de Pshoi de Scetis, *Vita Maximii et Domitii* (cc0323), MICH.BO 82, EG-C Hamuli-Ms. 3814 fol. 17v<sup>o</sup> [MUNIER 1913: 114 (ed), 135 (trad)] relata cómo encuentran a “dos grandes dragones que luchaban entre ellos y uno de los dos se tragó al otro hasta la mitad” y Domicio reprende a su discípulo por huir aterrorizado: “Si Satán se hubiera manifestado *como un dragón o un león* (νοε μπεδρακων η πιμογι), ¿huirías así de rápido y sin restricciones?”. En el encomio a los dos generales mártires de nombre Teodoro de Ps.-Teodoro de Antioquía, *In Theodoros* (cc0381), MACA.CR 7, VA-V Copt. 65.3 fol. 33r<sup>o</sup> [WINSTEDT 1910: 4 (ed), 76-77 (trad)] se nos dice que el Señor dio poder a ambos para aplastar a “todo dragón sobre la tierra, a aquellos de debajo de la tierra y a aquellos del infierno”, por lo que al invocar sus nombres los dragones saldrán huyendo.

<sup>634</sup> Cf. por ejemplo en *In Iohannem Baptistam* (cc0841), MACA.BS, VA-V Copt. 62 fol. 123r<sup>o</sup>-v<sup>o</sup> [DE VIS 1922: 19]: “El dragón malvado (παρακων ετζωογ) y enemigo de toda la verdad, el diablo (πιδιαβολος)”.

<sup>635</sup> Sobre todo, en las referencias bíblicas como en “el Dragón, la serpiente retorcida” (πεδρακων πζοϩ πετσοομε) de Isaías 27:1 en Shenute, *Let our eyes* (sin clavis coptica, CLM 695), Fragn. 1.4 [EMMEL 2008: 183 (trad), 191 (ed)] y en Shenute, *A1* (cc0832), MONB.ZJ 138 (?), AT-NB K 9787v<sup>o</sup> [YOUNG 2006: 182 (ed), 186 (trad)].

<sup>636</sup> Así por ejemplo, en Ps.-Teodoto de Ancyra, *In Georgium* (cc0390), MACA.CJ, VA-V Copt. 63.5 fols. 117, 122, [BUDGE 1888: 98, 104 (ed), 284, 288 (trad)], el gobernador Dadiano es denominado παρακων ντε φμογ, “dragón de la muerte” y παρακων ετρεν φμογν, “dragón que está en el abismo”; también en *Passio Philothei* (cc0296), EG-C hamuli-Ms. 3823v<sup>o</sup> [MUNIER 1916: 250 (ed), 252 (trad)], la multitud llama a Diocleciano πεδρακων ετζη πιμογν, “dragón que está en el abismo”.

<sup>637</sup> AMELINEAU 1887: 135-136.

Entonces él (i.e. apa Pisencio) permaneció una multitud de días escondido en la montaña de Gimi. Un día se alejó, pues deseaba rezar. Tras haber caminado durante tres horas por la montaña, rezó por el camino, y nunca nadie podrá contar cuántas veces rezó. Él regresó a mí y me dijo: “He visto hoy a un gran *dragón* (ΔΡΑΚΩΝ) en esta montaña, y no está lejos de nosotros; pero tengo fe en que Cristo Dios no lo dejará acercarse”. Al día siguiente (...) él vio una multitud de *aves* (ΝΖΑΛΛΗΤ) reunidas sobre una roca. Me llamó y me dijo: “Creo que Dios ha matado *al dragón* (ΠΙΔΡΑΚΩΝ): ve y mira por qué *estas aves* (ΝΑΙΖΑΛΛΑ†) se han reunido”. Y yo (...) fui para saber lo que había pasado. Cuando llegué a ese lugar encontré *al dragón* (ΠΙΔΡΑΚΩΝ) extendido, muerto; regresé y anuncié a mi padre que Dios había matado *al dragón* (ΠΙΔΡΑΚΩΝ). Y él me dijo: “¿Por qué no reflexionas sobre las palabras de las Escrituras, cuya virtud conoces? ¿Acaso no has escuchado al profeta decir: ‘si tienes al Señor como tu lugar de refugio, el mal no entrará en ti y el mal no se aproximará a tu casa’?”.

(158) *Passio Heliae* (cc0274), MICH.BT 21, EG-C Hamuli-Ms. 2703 fol. 11r<sup>o</sup>, p. 21<sup>638</sup>

El diablo se acercó a él (i.e. Diocleciano) bajo *la forma de un gran dragón negro* (ΠΕΣΜΟΤ ΝΟΥΝΟΘ ΝΔΡΑΚΩΝ ΝΠΚΑΜΗ) que tenía cinco cabezas muy terroríficas. Cuando el rey lo vio, se asustó y gritó, diciendo: “¿Quién eres tú, al que veo bajo *esta forma* (ΠΕΙΣΜΟΤ) y terrorífica apariencia?”. (El dragón respondió): “Yo soy el diablo, el enemigo de los cristianos”.

(159) Ps.-Teófilo de Alejandría, *In Tres Pueros Babyloniae* (cc0392), MACA.BT, VA-V Copt. 62 fols. 152r<sup>o</sup>, 153v<sup>o</sup>-154r<sup>o</sup><sup>639</sup>

Yo (i.e. Juan Kolobos) vi a los demonios en *la forma* (ΠΕΣΜΟΤ) de grandes *dragones* (ΝΔΡΑΚΩΝ) entrando en las orejas de la estatua (...). Y vi en los muros de las torres numerosas legiones de demonios que tenían *la forma de dragones* (ΜΠΕΣΜΟΤ ΝΖΑΝΔΡΑΚΩΝ). Cuando me vieron se dirigieron hacia mí con la intención de matarme, con una llama de fuego surgiendo de sus fauces a causa del ardor

<sup>638</sup> SOBHY 1919: 21 (ed) 101 (trad).

<sup>639</sup> DE VIS 1929: 140, 143.

de su veneno. Pero los santos volvieron sus rostros hacia ellos y estos huyeron temblando.

La historia del engaño de Eva por la serpiente aparece frecuentemente citada en los textos coptos. En *Institutio Abbaton* (cc0405) se nos relata con más detalle este episodio: Satanás, deseoso de hacer transgredir al hombre, a causa del cual él mismo fue expulsado del Paraíso, se encuentra al acecho buscando su oportunidad. Según se desprende, la serpiente, que era un animal cualquiera<sup>640</sup>, se encontraba en el lugar equivocado en el momento equivocado. Satanás aprovechó su presencia en las cercanías de Eva, esperando para recibir su alimento, para introducirse en su cuerpo (textos 9 y 160). Al igual que previamente maldijo a Satanás por no querer venerar al hombre, Dios maldice a la serpiente a arrastrarse sobre su vientre y a comer tierra<sup>641</sup> por haber sido el instrumento del diablo para provocar la transgresión (textos 11 y 161) y establece enemistad entre ella y la especie humana (textos 161 y 162).

(160) Shenute, *Another Evil That Has Come Forth* (cc0806), MONB.GP 109<sup>642</sup>

Y Satanás se ha vuelto una Serpiente (ερε πατανας ρ ουνζοϋ). ¡Desde el momento en que *entró en ella* (ετρεϋβωκ εζοϋν εροϋ) para engañar a las almas, los hombres se han vuelto a través de él contenedores de impureza, herejes, contenedores de libertinaje preparados para la perdición!

(161) Shenute, *Canon 7 (I Myself Have Seen)* (cc0733), MONB.XU 475-476<sup>643</sup>

Yo mismo he visto a alguien que, cuando capturó a *una serpiente o dragón* (οϋζοϋ η οϋδρακων), la mató y no lograba satisfacerse al romper su cabeza y destruir todo su cuerpo con gran furia, lo cual fue sorprendente de ver, mientras decía: “¡El enemigo!” y “Aquel al que Dios enemistó con la humanidad, ¿por qué se ha convertido *tu raza* (πεκγενος) en un instrumento del diablo desde el principio y lo ha aceptado, ¡oh semilla maligna!?”. Cuando finalmente me di

---

<sup>640</sup> Sin hacer referencia a Génesis 3:1, que otorga un estatus especial a la serpiente como “el más astuto de todos los vivientes los sobre la tierra”.

<sup>641</sup> Génesis 3:14.

<sup>642</sup> GUERIN 1904: 18 (ed), 34 (trad).

<sup>643</sup> AMELINEAU 1911: 34

cuenta de que ella (i.e. la serpiente) representa la humanidad, entendí que esto es lo que sucederá a todas las almas humanas que sean hábitat de Satanás<sup>644</sup>.

(162) *Historia Marinae* (cc0205), MONB.HC 142, GB-OB B59.1-2 p.142a<sup>645</sup>

(...) *el enemigo de nuestra raza* (ΠΧΑΧΕ ΜΠΕΝ ΓΕΝΟΣ), *la serpiente antigua* (ΠΤΟΒ ΝΑΡΧΑΙΟΝ), tuvo envidia según su costumbre (...).

En sus sermones, Shenute establece con frecuencia comparaciones entre Satanás (y sus demonios) y la serpiente, unas veces para enfatizar su peligrosidad, otras, para subrayar su incapacidad. Shenute equipara el tenue “susurro” de la serpiente con los “pensamientos” a través de los cuales Satanás trata de engañar al ser humano, y lo contrasta con la clamorosa voz de Dios y de las Escrituras que llenan toda la tierra (texto 163). El peligro de caer en las tentaciones y pecados de Satanás es equiparado al peligro que supone el veneno de la serpiente, que puede llegar a “cegar los ojos del corazón” (texto 164) de su víctima. Sin embargo, Satanás es incapaz por sí mismo de actuar sobre los seres humanos<sup>646</sup>, salvo que estos le permitan hacerlo: al igual que la serpiente, que carece de patas o uñas para excavar una caverna y solo puede habitar en los agujeros que encuentra, Satanás y sus demonios solo pueden habitar en las almas y corazones de aquellos que, a través de sus malas acciones, les han hecho un espacio para que puedan entrar (textos 164 y 165). Y del mismo modo que las serpientes desde sus guaridas no pueden hacer nada contra aquellos que las atacan, lo único que pueden hacer los demonios en su enfrentamiento con los verdaderos cristianos es proferir mentiras e insultos por medio de aquellos malhechores en los que habitan (texto 166).

(163) Shenute, *As we began to preach* (cc0357), MONB.DU 190-191<sup>647</sup>

Existen dos voces a las que escuchamos. Una está clamando de forma que su voz llena la tierra entera, y (solo) unos pocos la siguen. Me refiero a la

---

<sup>644</sup> En este pasaje la serpiente representa el instrumento del diablo, que en el momento de la transgresión del hombre fue la serpiente pero que en la actualidad es toda aquella persona que hospeda a Satanás en su interior.

<sup>645</sup> HYVERNAT 1902: 140 (ed), 149 (trad).

<sup>646</sup> Ya que fue maldecido por Dios y derrotado por Cristo, cf. el apartado anterior.

<sup>647</sup> AMELINEAU 1907: 408.



proclamación de las Escrituras, que clama en todas partes: “¡No pequéis!” y aun así lo hacemos, porque es nuestra voluntad. Y la otra suena como si su voz estuviera muerta; (y, sin embargo,) muchos la siguen. Me refiero *al susurro de la serpiente* (ΠΚΛΣΚΣ ΗΠΖΟΦ).

(164) Shenute, *Because of You Too, O Prince of Evil* (cc0354), MONB.XH 195<sup>648</sup>

En cuanto a *la serpiente* (ΠΖΟΦ), *su veneno* (ΤΕΦ ΗΛΤΟΥ) tiene sus límites, y no ha escapado a su naturaleza en esto. Pues es Dios quien se lo pone dentro. Pero el tuyo, tú (i.e. el diablo) lo has producido tú mismo por tu cuenta, y ¿cómo tendrá límites si proviene de ti? ¿Cuán lejos podrá lanzar *la serpiente* (ΠΖΟΦ) su líquido? Pues quizás alcanzarán a aquellos que estén cerca. Pues incluso si salta (ΦΩΣΕ) y *muerde* (ΠΩΖΣ), ¿a quién alcanzará? ¿Y cuánto morderá y cuánto herirá? Pero en tu caso, oh impío, tu veneno alcanza a aquellos que están en todo el mundo habitado (...). *La serpiente* (ΠΖΟΦ) lanza el líquido hacia los ojos corporales, en cambio tú (lo) arrojas hacia los ojos del corazón. Así pues, desdichados y miserables son aquellos a los que has dejado completamente ciegos. Pues, así mientras que tu tiranía es múltiple sobre aquellos que han caído bajo tu poder y a los que has pisoteado, es imposible describir tu debilidad frente a aquellos bajo cuyo poder caes y que te pisotean<sup>649</sup>. Tú no tienes otro poder ni otra cosa que hacerles, entre tus impiedades, que merodear fuera de sus cuerpos como varias enfermedades de muchas formas dolorosas, según lo que hemos dicho. (...) Pues *la serpiente* (ΠΖΟΦ) no tiene otro poder que *su veneno* (ΤΕΦ ΗΛΤΟΥ); no tiene *manos* (ΟΙΧ) ni *patas* (ΟΥΕΡΗΤΕ) ni *cuernos* (ΤΑΠ) ni *uñas* (ΕΙΕΙΒ). Y los hombres no temen *sus dientes* (ΝΕΦ ΝΑΛΧΕ), sino *su veneno* (ΤΕΦ ΗΛΤΟΥ). En cualquier caso, *la serpiente* (ΠΖΟΦ) es (solo) como un pedazo de cuerda, largo y blando, fácil de destruir y cualquiera que escape a *su veneno* (ΤΕΦ ΗΛΤΟΥ) no morirá por causa suya. Y lo mismo pasa contigo, enemigo. Tú no tienes otro poder que el del veneno de tus pecados. Pues tú eres más inútil e incluso inferior a *la serpiente* (ΠΖΟΦ), porque Dios no solo te hizo desdichado en estas cosas, sino que también ha aplastado tu forma corporal, tal como está escrito, y tal como aprendemos sobre ti a través de tu debilidad. Es más, el propio *cuerpo de la*

<sup>648</sup> DU BOURGUET 1962: 30-31.

<sup>649</sup> Lucas 10:19.

*serpiente* (πρῶμα μπροσ) está sano hasta que es destruido, pero aquellos que te temen, a ti y a *tus apariciones* (νεκ φαντασια) de la noche y también del día, aquellas por las que el que está diciendo estas cosas te reconoce; es un cadáver lo que ellos temen.

(165) Shenute, *A1* (cc0832), MONB.GM 231<sup>650</sup>

[ . . . ] (...) y *la hormiga* (πρλαχις) se construye *una caverna* (ογυνη); pero *la serpiente* (πρσο) es incapaz de excavar *una caverna* (ογυνη) ni construirla, porque no tiene *patas* (ογερητε) ni *uñas* (ειεικ) y Dios no le ha concedido (la capacidad de) coger un trozo de madera con su boca, ni hierbajos, ni siquiera paja, para crearse una caverna, sino que es en los lugares impuros o en los agujeros que encuentra útiles donde ella entra y habita. Es de esta manera que no es posible que el diablo o el pecado entre en el hombre a menos que este haga espacio para él en su interior, convirtiendo su alma y su corazón *en caverna* (νηη) a través de sus malas acciones en las que ha caído y en las que vive. Pues ella no se lanzó sobre Judas a la fuerza, sino que fue él quien se convirtió en receptáculo de Satanás con sus acciones.

(166) Shenute, *Let our eyes* (sin *clavis coptica*, CLM 695<sup>651</sup>), MONB WW 28-29, MONB.ZX frag. 1<sup>652</sup>

Pues cuando *las serpientes* (γεν σος) se debilitan en el interior de *los agujeros* (ψκολ) a causa de los que las han atacado, ellas todavía pueden escupir líquido a sus atacantes. De la misma forma, cuando los espíritus impuros se debilitan a causa de los que los hieren con la fe de sus atacantes y con su amor a Jesús, ellos no pueden hacer nada mientras se retuercen de lado a lado excepto escupir mentiras e insultos a través de las bocas de aquellos cuyos corazones les sirven como *guardias* (νηη) en las que acaban encerrados, ya que son perseguidos en el aire por los verdaderos cristianos, al extender sus manos.

---

<sup>650</sup> AMELINEAU 1911: 252-253.

<sup>651</sup> EMMEL 2006: 680.

<sup>652</sup> EMMEL 2008: 183 (trad), 191 (ed)

Pese a la incapacidad del diablo y sus demonios, Shenute insta a sus oyentes a estar siempre vigilantes a causa del carácter tramposo de Satanás, que todavía tiene capacidad de tenderles trampas y hacerles transgredir a través de los pensamientos, al igual que la víbora cornuda que se esconde en la arena con el cuerno preparado para picar a todo aquel que camine sobre ella (texto 167). Si el hombre ve acercarse las tentaciones del diablo debería sentir el mismo temor que cuando ve acercarse a una serpiente con intención de atacar, pues los pensamientos demoníacos, que conducen al pecado, son peores que el veneno de serpiente (texto 168); y si Satán ha conseguido penetrar en su corazón debe recurrir a Dios en busca de salvación, al igual que aquel a quien la serpiente ha mordido recurre a sus compañeros para que lo traten (texto 169).

(167) Shenute, *A1* (cc0832), MONB.GM 231-232<sup>653</sup>

Pues el poder de Satán le abandonó desde el principio, cuando Dios lo maldijo en *la serpiente* (πρῶτῳ) y maldijo a la serpiente con él, diciendo: “Te arrastrarás sobre tu vientre y tu pecho”. Es más, él quedó moribundo y clavado a la cruz de Cristo, para que, desde ese momento, no pudiera vivir en ningún hombre con excepción de los pecadores. Sin embargo, *la víbora cornuda* (πικραστῆς) todavía tiene en ella *una trampa* (ογκροσ), en la forma en que esconde su cuerpo en la arena o incluso en el suelo, metiendo *sus cuernos* (κερὰ τὰπ) en la tierra para *picar* (λοκε) al que camine sobre ella, para que el veneno entre en él y que muera o que esté en peligro y que crea que ya no vivirá por no haber estado atento (...). Es de esta forma que el espíritu de la concupiscencia tiende *trampas* (ογκροσ) en la forma en que se esconde en la suciedad y en la insensatez.

(168) Shenute, *Canon 1* (cc0440), MONB.XC 8<sup>654</sup>

Maldito sea aquel que unge o toca a un niño diciendo: “así sabré si ha alcanzado la edad”. ¿Acaso no temes a Dios? ¿Acaso no temes que el diablo *te muerda* (λοκεκ) y que *el veneno* (τηλατογ) fluya hacia la entrada de tu corazón? Si esto es algo temible, dado que cualquiera que mete sus manos en el lugar en que hay

---

<sup>653</sup> AMÉLINEAU 1911: 253-254.

<sup>654</sup> SCHROEDER 2014: 35 (ed); 37 (trad).

*un dragón* (ΟΥΔΡΑΚΩΝ) pierde la vida, entonces, ¿cómo puedes no tener miedo de extender tus manos hacia el lugar por el que tu corazón será golpeado?<sup>655</sup>

(169) Shenute, A26; *De iudicio supremo* (cc0367), IT-TM Cat. 63000, Cod.IV<sup>656</sup>

Nosotros tenemos miedo y ansiedad cuando vemos a *una serpiente* (πρὸς) *atacando* (κωφῆ) y dispuesta a *mordernos* (ογομ). De la misma forma debe provocarnos miedo y temblor cuando (...) vemos al demonio acercarse a nuestro corazón, dispuesto a destruir nuestros buenos pensamientos con sus reflexiones, que son peores que *el veneno de las serpientes* (τῆματος ἰνδρὸς) [. . .]. ¿Qué hace una persona cuando *la serpiente le pica* (πρὸς λοκκς)? ¿Acaso no se sienta a los pies del que lo abre con una cuchilla, mientras los demás lo sujetan, aplicándole sal y vinagre hasta que se quita el veneno y vive? Por otra parte, si es a los ojos donde (el veneno) ha golpeado, les aplican sal hasta que se quita de ellos el veneno. También de esta forma es conveniente para la persona a la que *el dragón-serpiente, el “retorcido”* (πεδρακων πρὸς πετῶεμε), Satán *ha mordido* (ογομς) y en cuyo corazón ha vertido su maldad, que se sostenga en el temor al Señor, al igual que aquel que es sostenido por sus amigos.

Al igual que representa al diablo, la serpiente y su veneno pueden simbolizar también aquello que provoca: el pecado como enfermedad expansiva (texto 170). Por ello Shenute realiza paralelismos mediante vívidas imágenes entre matar a la serpiente que se encuentra en el interior de un agujero por medio de un objeto punzante y matar al pecado que se encuentra en el interior del corazón por medio de las enseñanzas. Las personas deben mantener siempre encendida la luz de la instrucción para no ignorar en ningún momento la presencia de la serpiente, es decir, del pecado (texto 171). Para evitar el pecado hay que minimizar al máximo las impurezas humanas (que son una de las raíces del pecado), al igual que la serpiente se debilita cuando se la golpea en la cabeza (texto 172).

---

<sup>655</sup> Sobre la controvertida interpretación de este pasaje sobre monjes “tocando a niños”, cf. SCHROEDER 2014: 29-31. Al igual que aquel que pone su mano en el lugar donde se encuentra el reptil será mordido, aquel que toca aquello que no debe caerá en la tentación del pecado.

<sup>656</sup> ROSSI 1891: 81-82; BRAKKE; CRISLIP 2015: 260.

(170) Shenute, *Canon 7 (If Everyone Errs)* (cc0768), MONB.XG 347<sup>657</sup>

Dado que somos *ignorantes* (ΝΑΤΣΟΟΥΝ) porque somos hombres sin capacidad de saber que son numerosos los miembros del cuerpo en los que domina *esta enfermedad* (ΠΕΙΨΩΝΕ) (i.e. la impiedad), aquel que lo sabe testimonia que ella los recorre *como los venenos de serpiente* (ΝΘΕ ΝΗΜΑΤΟΥ ΝΖΟQ): cuando cesa en estos miembros se manifiesta en estos otros miembros.

(171) Shenute, *Canon 6.3 (Is It Not Written)* (cc0520), MONB.XV 151, MONB.XM 143-144<sup>658</sup>

¿Acaso (no) *atacas* siempre a *la serpiente* (ΠΖΟQ) con la lanza en el interior de *agujeros* (ΨΚΟΛ), lugares estrechos y hasta canales ciegos u otros lugares similares, para sacarla de ellos mientras la has atravesado con un objeto afilado, como el que has preparado para matarla? Pues mata también el pecado con el mandamiento y la enseñanza que está en nuestros corazones para reconocer los insensatos impulsos. (...) Y nosotros la sacamos (i.e. a la serpiente) de ellos (i.e. aquellos lugares donde se encuentra) cuando atravesamos su cabeza con este (i.e. el instrumento) o su pecho y sus vitales y sus vísceras se derraman. (...) Y cuando está muerta, la cogemos y la arrojamos fuera del muro de nuestra morada. (...) ¿Y acaso (no) encendéis siempre lámparas en la oscuridad hasta capturarla? Pues encended también la instrucción y la enseñanza en vuestros corazones hasta que capturéis el pecado y la oscuridad engendrada por vuestra ignorancia. (...) ¿Y acaso (no) refieres a la gente sobre *la serpiente* (ΠΖΟQ) que has capturado, jactándote de haberla aniquilado? Pues reseña también al propio ángel o a los ángeles sobre el pecado que has capturado y jactate ante ellos de haberlo aniquilado. Pero deja a un lado la lámpara y aventúrate en la oscuridad para cazar a *la serpiente* (ΠΖΟQ): si (crees que) no te *morderá* (ΟΥΟΜΚ), entonces abandona la instrucción y la enseñanza y conduce tu vida en la oscuridad engendrada por tu desobediencia. (...) Y si el pecado no te muerde, o si todo *su veneno* (ΤΕQ ΜΑΤΟΥ) sale de tu cuerpo, o si no avanza, imagina un ciego matando a *la serpiente* (ΠΖΟQ); ¿acaso no lo morderá si se atreve a capturarla, dado que él no sabe en qué lugar lo va a morder? Entonces imagina (lo mismo sobre) tu desobediencia (...), que es no aplicar tu conocimiento de las Escrituras.

<sup>657</sup> AMÉLINEAU 1907: 319

<sup>658</sup> YOUNG 2000b: 89-91 (ed), 98 (trad).

(172) Shenute, *You, O Lord* (cc0815), MONB.GF 234-235<sup>659</sup>

Si tú golpeas a *la serpiente* (πιζοκ) en su cabeza, sobre todo si la matas con ira, todo su cuerpo se debilita y, desde ese momento, ya no le tienes miedo. Esto significa que, si tú te cuidas de la impureza, oh tú que estimas la pureza, el pecado se debilitará en ti. En efecto, no existe una única impureza, ni una única pureza, ni tampoco es una única cabeza la que tiene aquel demonio, para que no digas que existe una única desobediencia.

#### 4.1.1.4. Otras analogías animales

Además de las elaboradas metáforas que acabamos de ver asimilando a Satanás con animales depredadores y con la serpiente, Shenute realiza también comparaciones con otros animales particulares, basándose en pasajes bíblicos. Una de las más llamativas es la comparación que establece con la sanguijuela mencionada en Proverbios 30:15, en virtud de la insaciabilidad de ambos: al igual que la sanguijuela no queda satisfecha con sus tres hijas, el diablo no tiene suficiente con todos aquellos a los que ya ha apartado de Dios:

(173) Shenute, *Because of You Too, O Prince of Evil* (cc0354), MONB.XH 192<sup>660</sup>

Y yo afirmo que *la sanguijuela* (τεβδελλη) ha sido creada para que se te *asemeje* (τντων) a ella: aquella a la cual sus hijas no han satisfecho. Pero realmente tú la sobrepasas y vas más allá, y esta no será capaz de alcanzarte en *insaciabilidad* (τμντατci). Tres han dicho su nombre sin que ella quedará verdaderamente satisfecha del deseo con que las ama. Pero a ti, ni derramadores de sangre, ni servidores de ídolos, ni paganos, ni herejes, ni violadores, ni lujuriosos ni blandos, ni incrédulos, ni ninguno de los que han renunciado a Dios te han satisfecho, oh asesino de seres humanos.

---

<sup>659</sup> AMÉLINEAU 1907: 250.

<sup>660</sup> DU BOURGUET 1962: 28-29.

Otra analogía, por ejemplo, es la que se basa en Salmos 79:13, que establece una correspondencia entre el jabalí y el onagro<sup>661</sup> y el diablo como destructor de almas (textos 174 y 175). También el perro, un animal con connotaciones negativas en la Biblia, puede utilizarse para representar el pecado destructor (texto 176)<sup>662</sup>. Otro animal que podemos encontrar en los textos coptos con connotaciones negativas, e incluso asociado al diablo, es el cuervo, que se contrasta con la paloma en la historia del Génesis 8:7-12<sup>663</sup>. Más habitual es la comparación del diablo con un león rugiente, basándose sobre todo en 1 Pedro 5:8. Shenute establece una metáfora en la que identifica el hedor del león mencionado en Job 6:7 con el hedor de Satanás, causado por la contaminación de los pecados, que desprenden aquellos que “comen de la carne y beben de la sangre del león”, es decir, aquellos que participan de Satanás (textos 177 y 178). De hecho, el león se asocia frecuentemente al diablo en los textos literarios, ya sea como analogía o en la forma que adopta el diablo para atacar (cf. capítulo 4.1.2), casi siempre acompañado de la mención de su característico “rugido” (textos 179 y 180). Además del león, el diablo puede asociarse con el oso y con el dragón (texto 181).

(174) Shenute, *Whoever Seeks God Will Find* (cc0363), Cap. 33, MONB.CZ 129-137<sup>664</sup>

Los que no presten atención (lit. entreguen su corazón) a estas palabras para renunciar al diablo y contener el pecado de su alma para que él no la destruya como un jabalí (ΝΤΖΕ ΝΟΥΡΙΡ ΖΟΟΥΤ) y no la devore como un onagro (ΝΤΖΕ ΝΟΥΕΙΑ ΝΖΟΟΥΤ), no saben que “la abundancia de sabiduría es preferible a la insensatez, al igual que la luz es preferible a la oscuridad”, dice el Eclesiastés<sup>665</sup>.

<sup>661</sup> Animales caracterizados por su capacidad destructiva en los textos coptos. De hecho, el término utilizado para designar a estos dos animales muestra que son la versión salvaje del cerdo y del asno: ΟΥΡΙΡ ΖΟΟΥΤ y ΟΥΕΙΑ ΝΖΟΟΥΤ “puerco montés” y “asno montés”.

<sup>662</sup> Más frecuentemente los perros se asocian a los judíos, basándose en Salmos 21:16, que interpreta a estos perros como los que rodearon, prendieron y crucificaron a Jesús. Cf. Shenute, *The Idolatrous Pagans* (cc0820), MONB.HD 106; MONB.XD 286-287 [LEIPOLDT 1913: 8]: “Pues está claro que al rodear al Señor como perros (ΝΟΕ ΝΖΕΝ ΟΥΖΟΟΡ), perdieron la ley sobre la que hablan”.

<sup>663</sup> Cf. Marcos II de Alejandría, *Homilia cathedralis; De Pascha* (cc0221), MACA.CQ, VA-V Copt. 65, fol. 20rº [DE VIS 1922b: 21]: “Allí estaba Noé, que fabricó el arca que es la Iglesia, que el Cristo Jesús nuestro Salvador ha construido, para salvar al mundo entero del cataclismo. Es la paloma (†ΒΡΟΜΠΙ) a la que él recibió en ella y expulsó al cuervo (†ΠΛΕΒΩΚ) de las tinieblas, es decir, el diablo”.

<sup>664</sup> LUCKRITZ MARQUIS, C.; MARTIN, L.; SCHROEDER, C.T.; KRAWIEC, R.; ZELDES, A. urn:cts:copticLit:shenoute.seek.monbcz:26-36. Versión nº. 4.0.0, [26/12/2020].

<sup>665</sup> Eclesiastés 6, 9.

(175) Shenute, *Canon 8.2 (My Heart Is Crushed)* (cc0797), MONB.FL 138<sup>666</sup>

Malditos seáis los que habéis perdido vuestra virginidad y vuestra dignidad entre vosotros (...); vuestros asesinatos no son asesinatos sino suicidios. ¿Acaso *este jabalí* (πῖριρ ζῴουτ ἐτμηλαγ) y *el onagro* (πῖα ζῴουτ[τ]), sobre los que habla la Escritura, no son aquellos que han arruinado vuestra alma y la han masticado con sus dientes y molares?

(176) Shenute, *I Have Heard about Your Wisdom* (cc0358), MONB.XH 286-287<sup>667</sup>

Permaneciendo bajo el pecado que destroza sus almas, como una mujer a la que han alcanzado *unos perros* (ζῆνογζῴορ) y que permaneció bajo ellos hasta que destruyeron su carne, ellos no combatieron contra el pecado ni lo acosaron con sus buenas prácticas en la forma de un hombre que golpea *perros* (ογζῴορ) con piedras. Yo conozco a una mujer que, en lugar de perros, ha permanecido bajo el diablo y sus demonios hasta que la golpearon y la vencieron. ¿Quién es ella? Debo decirlos quién es: ella es la sinagoga de los judíos.

(177) Shenute, *Canon 4.1. Why, O Lord* (cc0634), MONB.BZ 74-75<sup>668</sup>

Oh Dios y Señor del universo, Jesús, te ruego con todas mis fuerzas en mi aflicción; si quieres retenerme en esta sinagoga, no me hagas morir en este momento (...) hasta que te haya visto, oh Dios, castigando a estos soberbios que comen de *la carne del león* (νκαρξ μπημογι), Satanás, y que beben su sangre, es decir, sus maldades, risotadas, envidias, odios, desobediencias, ignorancias, suciedades, robos, mentiras, engaños y sobre todo la soberbia, la altanería y todos los otros males.

(178) Shenute, *A26; De iudicio supremo* (cc0367), IT-TM Cat. 63000, Cod.IV<sup>669</sup>

Y tal como existimos en la tierra nos manifestaremos ante Dios. Pues tal y como es el mar, es el hedor de sus aguas. *Tal y como es el león* (νεε μπημογι), así es

---

<sup>666</sup> AMELINEAU 1911: 104.

<sup>667</sup> CHASSINAT 1911: 120-121.

<sup>668</sup> AMELINEAU 1907: 469.

<sup>669</sup> ROSSI 1891: 84; 90; BRAKKE; CRISLIP 2015: 261-262.



también su hedor. (...) Sed sobrios, y velad; porque vuestro adversario el diablo, como león rugiente (ΝΘΕ ΝΟΥΜΟΥΙ ΕΦΛΖΗΗ), anda alrededor buscando a quien devorar. ¿Cuál es el valor de una persona si Dios la rechaza? Dado que hemos mencionado el león (ΠΜΟΥΙ) y su hedor, Dios clama a través del santo hombre de verdad, diciendo: “Veo que mi comida huele como el hedor de un león<sup>670</sup> (ΗΜΩΥΙ)”. La comida del Espíritu Santo es pureza, humildad y todas las buenas obras de piedad. Así pues, cuando contaminamos nuestra pureza y la belleza de nuestra justicia a través del mal, el Espíritu santo nos dice: “Veo que mi comida huele como el hedor de un león”. Ahora, el león (ΠΜΟΥΙ) es el diablo, según las Escrituras<sup>671</sup>, y su hedor es el caos absoluto. Por ello, tal como es Satanás, así es su hedor. Tal como es el hedor del caos y contaminación, así es aquel que se contamina con él. Y tal como es la podredumbre de la presa (ΤΠΑΖC), así es la bestia (ΠΕΘΗΡΙΟΝ) que come de ella. Y así como es el hedor de suciedad, así es el olor de aquel que se contamina. Y tal como es el león (ΠΜΟΥΙ), así son sus hijos también. ¡Mira! El diablo no tiene otros hijos que aquellos que han abandonado a Dios y han vuelto al pecado.

(179) Esteban de Hnes, *In Apollinem Archimandritam* (cc0376) 8, 16<sup>672</sup>

Entonces el león (ΠΜΟΥΙ) que había estado oculto salió de su guarida (ΠΕΦ ΒΗΒ) para atrapar (ΩΠΕ) a alguien. (...) Y de nuevo en otra ocasión mientras estaba en pie rezando durante la noche, vio al diablo en la forma (ΚΑΤΑ ΠΕCΜΟΤ) en que se ha escrito sobre él: “merodeando, rugiendo como un león<sup>673</sup> (ΛΖΗΗ ΝΘΕ ΝΟΥΜΟΥΙ)”. Y él puso sus fosas nasales en cada uno de los hermanos que estaban durmiendo como si los estuviera olisqueando (para descubrir) si su hedor estaba en ellos. Pero cuando el santo pastor (ΠΩΩC ΕΤΟΥΛΛΒ), el verdadero guardián del rebaño del Señor (ΠΟΖΕ ΜΠΧΟΕΙC), lo vio, le gritó: “Oh duro de corazón, a menos que mis hijos también te molesten mientras duermen, a menos que también te persigan con la oración o te lancen flechas con la meditación, ¿por qué no les dejas tener su pequeño sueño en paz?”.

---

<sup>670</sup> Job 6:7.

<sup>671</sup> 1 Pedro 5:8.

<sup>672</sup> KUHN 1978, I: 14, 28 (ed); II: 10, 21-22 (trad).

<sup>673</sup> 1 Pedro 5:8.

(180) Ps.- Eustacio de Tracia, *In Michaelem* (cc0148), 65<sup>674</sup>

(El diablo, que no ha conseguido engañar a la viuda Eufemia al haber tomado la forma del arcángel Miguel):

(...) se transformó de repente y tomó *la semejanza de un león rugiente* (ΠΕΙΝΕ ΝΟΥΜΟΥΙ ΕΥΖΜΖΜ), de forma que *su rugido* (ΠΕΥ ΖΡΟΥΥ) llenó toda la ciudad y la cogió por el cuello intentando estrangularla hasta hacerla abandonarse a la muerte.

(181) Ps.-Teodoro de Antioquía, *In Theodorum Anatolium* (cc0382), MERC.AA, GB-BL Or. 7030 fol 2v<sup>675</sup>

“Oh tú *león malvado* (ΠΜΟΥΙ ΕΘΟΥΥ), derramador de sangre, *oso* (ΤΑΡΞ) que bebe sangre en todo momento, *dragón que está en el abismo* (ΠΕΔΡΑΚΩΝ ΕΤ ΖΜ ΠΝΟΥΝ)”.

#### 4.1.2. Demonios con forma animal: apariciones y posesiones demoníacas

En algunos textos hemos visto cómo Satanás puede “tomar la forma” de ciertos animales, como el dragón (texto 158) o el león (texto 180). En el capítulo 2 vimos cómo el *arqueplasma* desobedeció a Dios y fue depuesto de su rango y expulsado de los cielos junto a aquellos ángeles que decidieron seguirle, dando origen a las figuras de Satanás y sus demonios. Como antiguos ángeles, Satanás y sus demonios carecen de una forma terrenal concreta, ya que son seres sin cuerpo (ΑΣΩΜΑΤΟΣ). Por ello solo pueden actuar en la tierra (más allá de introducirse como pensamientos en el corazón humano) entrando en el interior de algún receptáculo corporal (posesión) o manifestándose como una aparición (ΦΑΝΤΑΣΙΑ), pudiendo adoptar diferentes formas. En uno de sus textos Shenute trata de definir a Satanás:

---

<sup>674</sup> CAMPAGNANO; MARESCA; ORLANDI 1977: 157.

<sup>675</sup> BUDGE 1915: 3 (ed), 579 (trad).

(182) Shenute, *Because of You Too, O Prince of Evil* (cc0354), MONB.XH  
187<sup>676</sup>

Tú no eres hombre ni mujer. Tú no eres un toro (ΜΑΡΕ), ni un caballo (ΖΤΟ), ni un asno (ΕΙΩ), ni un camello (ΣΑΜΟΥΧ) ni *ningún animal* (ΤΒΝΗ ΝΙΗ). Tú no eres ni *serpiente* (ΖΟΦ), ni *escorpión* (ΟΥΟΟΖΕ) ni *ningún reptil* (ΧΑΤΦΕ ΝΙΗ). Tú no eres un bárbaro ni ningún tipo de hombre malvado. Tú no eres mar ni ningún tipo de agua. Tú no eres un agujero ni ningún tipo de lugar profundo. No eres una montaña ni una explanada. No eres ni un rico ni un mendigo. Pues tú asumes *la semejanza* (ΠΕΙΝΕ) de estas cosas y de más cosas como estas, pero no formas parte de ninguna de ellas. Pues *tu forma* (ΠΕΚ ΖΡΕ) es siempre *tu forma* (ΠΕΚ ΖΡΕ) y tú eres siempre tú, algo completamente *retorcido* (ΣΑΜΛΟΗΤ) sobre sí mismo y a partir de sí mismo. Y tú no tienes ni una porción de nada, ni siquiera de tus demonios. Todo *aspecto* (ΣΧΗΜΑ) en el que te *transformas* (ΦΙΒΕ) es extraño a ti y son todo *ilusiones* (ΦΑΝΤΑΣΙΑ).

La palabra *phantasia*, en torno a la cual Aristóteles discute en una parte de su libro *Acerca del alma*<sup>677</sup>, es utilizada en conexión con la percepción y cubre lo que R. Sorabji llama apariencias perceptuales y postperceptuales: imaginación, sueños y memoria, todas ellas producidas en base a percepciones anteriores<sup>678</sup>. Aristóteles a menudo describe la *phantasia* como susceptible de ser falsa, asociada a contemplar imágenes mentales (*phantasmata*). Orígenes en su obra *Sobre los principios* también habla de las fantasías como una formación mental que impulsa al movimiento. El hombre debe utilizar la razón para descartar aquellas fantasías negativas que conducen al vicio.

En ciertos animales las fantasías se forman para provocar el esfuerzo (...). El animal racional, sin embargo, tiene además razón, en adición a su naturaleza “fantasial”, a través de la cual juzga las fantasías, desaprueba unas y acepta otras, para poder conducirse según ellas. Por lo tanto, ya que en la naturaleza de la razón hay ayudas para contemplar la virtud y el vicio, nosotros

---

<sup>676</sup> DU BOURGUET 1962: 24-25

<sup>677</sup> Aristóteles, *Acerca del Alma* 3.3 [CALVO MARTÍNEZ 1978: 222-229]

<sup>678</sup> SORABJI 1993: 18.

seleccionamos uno y evitamos otro, mereciendo alabanzas cuando nos entregamos a la práctica de la virtud, y censuras cuando hacemos lo opuesto<sup>679</sup>.

Satanás y sus demonios tienen como objetivo engañar a los seres humanos para hacerlos caer en el pecado e impedirles alcanzar una vida futura en el reino de los cielos, ya que fue a causa de la humanidad que fueron expulsados del Paraíso (cf. capítulo 2). Para ello utilizan los pensamientos y apariciones, por medio de las cuales consiguen engañar a los hombres impíos y ateos (texto 183). Sin embargo, estos son fáciles de reconocer para los virtuosos y piadosos, los hombres espirituales (ΡΩΜΕ ΜΠΝΕΥΜΑΤΙΚΟΣ).

(183) Shenute, *A Beloved Asked Me Years Ago* (cc0353), MONB.XH 180-181<sup>680</sup>

Después de que el Apóstol aprendió sobre él, escribió: “Pues Satanás toma la forma de un ángel de luz”<sup>681</sup>, hasta que engaña al hombre simple con falsa luz, tal y como ha descarriado y trastornado a muchos que han prestado atención a sus fantasías (ΝΕΦ ΦΑΝΤΑΣΙΑ), especialmente los paganos (ΝΖΕΛΛΗΝ). Pero los santos (ΟΥΛΛΕ) lo ven porque lleva en sus corazones a Cristo, la luz que llena la tierra entera.

(184) Shenute, *A Beloved Asked Me Years Ago* (cc0353), MONB.XH 179-180<sup>682</sup>

Es difícil para el ser humano mirar directamente al sol porque sus rayos son muy fuertes, pero le es fácil mirar hacia otros lugares porque la luz de sus ojos es fuerte, y la oscuridad que hay ante él no es nada. Lo que quiero decir es esto: no es cosa insignificante ni capacidad de todas las personas el ver la gloria de Dios como en un espejo, como está escrito<sup>683</sup>; pero no es difícil para *un hombre*

---

<sup>679</sup> Orígenes, *Sobre los principios* 2.1.2-3 [ROPERO BERZOSA 2018: 222].

<sup>680</sup> KOSCHORKE; TIMM; WISSE 1975: 65-66 (trad); 70 (ed).

<sup>681</sup> 2 Corintios 11:14.

<sup>682</sup> KOSCHORKE; TIMM; WISSE 1975: 65 (trad); 70 (ed).

<sup>683</sup> 2 Corintios 3:18.

*espiritual* (ΝΟΥΡΩΜΕ ΜΠΝΕΥΜΑΤΙΚΟΣ) reconocer al demonio ni entender sus oscuras actividades.

El tópicos de las apariciones demoníacas aparece con frecuencia en los textos literarios. Cuando su intención es la de aterrorizar a sus víctimas, Satanás y sus demonios se manifiestan con la forma o el sonido realizado por animales peligrosos. Como hemos visto, no se trataría de animales reales<sup>684</sup>, sino de ΦΑΝΤΑΣΙΑ, “ilusiones” creadas por los demonios. En la mayoría de los textos literarios, estas apariciones no son capaces de acercarse a sus víctimas, sobre todo cuando estas son conscientes de que se trata de demonios. Sin embargo, en ocasiones estas ilusiones parecen tener la capacidad de “herir” físicamente. En la *Vita Antonii* (cc0065) de San Atanasio, una obra fundamental de la demonología cristiana y copta<sup>685</sup>, el diablo decide atacar a Antonio con todo su arsenal de ilusiones terroríficas en forma de fieras. El texto nos deja claro que estas apariciones no tienen la capacidad de atacar en la forma que lo haría la versión real de las fieras; pero sí que parece que son capaces de causarle cierto daño físico:

(185) Atanasio de Alejandría, *Vita Antonii* (cc0065), 9<sup>686</sup>

El lugar fue sacudido como por un terremoto que pareció romperlo todo. Los demonios entraron, tomando *la forma* (σμοτ) *de bestias salvajes* (νήρηιον) *y reptiles* (νεχατρε) *en una aparición* (εν ουφαντασια). De repente el lugar se llenó de *apariciones* (φαντασια) *de leones* (εν μογι), *osos* (εν αρξ), *leopardos* (εν λεοπαρδαλις), *toros* (εν μασε), *serpientes* (εν ζοϋ), *víboras* (εν ζεω) *y lobos* (εν ογωνω), *y cada uno fue hacia él con gran voz* (εν ογνοσ νσμη) [rugidos o silbidos] *según su forma* (κατα πεσχημα). *Los leones rugientes* (μμογι ετ λζημ) *querían saltar* (βωβε) *sobre él; el toro* (πμασε) *hacía como si lo corneara* (κωνς); *la serpiente* (πζοϋ) *reptaba* (σωφρε) (hacia él), pero no lo alcanzaba; *y el lobo* (πογωνω) *se aproximaba*. Todos ellos *aparecieron* (ογωνη εβολ) a la vez, *y el ruido de sus voces* (πεζροοϋ ντεϋ σμη) [rugidos o silbidos] era muy terrorífico. Antonio, herido por ellos, sufría terriblemente en su cuerpo, pero en

<sup>684</sup> Cf. el pasaje de la obra de ps.-Eustacio de Tracia, *In Michaelem* (cc0148), 57 [CAMPAGNANO; MARESCA; ORLANDI 1977: 150-151], donde el diablo relata todas las fechorías que ha realizado en el pasado. Al tratar sus ataques a Job, dice: “al final hice que *los gorriones* (νεχαλ) echaran excrementos sobre sus ojos y lo dejaran ciego. Pero en realidad *no eran pájaros* (ηζαλατε αν νε) de verdad, *sino demonios con la forma de aquellos pájaros* (αλλα ζενδαλιων νε μπεςμοτ ηηζαλατε ετμημα).

<sup>685</sup> BRAKKE 2006: 28.

<sup>686</sup> VIVIAN 1995: 42; GARITTE 1949: 14-15.

su alma estaba incluso más vigilante y, estando todavía tirado en el suelo, permanecía fuerte y sin miedo. Él gimió por el dolor de su cuerpo, pero tenía el control de sus pensamientos y, como si se burlara de los demonios, les dijo: “Si tuvierais algún poder, uno solo de vosotros sería suficiente contra mí, pero como el Señor destruyó vuestro poder, intentáis aterrorizarme con una turba. Pero así mostráis vuestra debilidad porque vosotros mismos os *asemejáis* (ΤΟΝΤΝ) a las *bestias* (ΝΤΕΝΟΟΥΕ<sup>687</sup>).

Un poco más adelante en la obra, se nos explica la función y naturaleza de estas apariciones. Primero, los demonios intentan engañar a Antonio a través de los pensamientos; al no conseguirlo pasan a manifestarse a través de apariciones (ΝΦΑΝΤΑCΙΑ) terroríficas; pero en ningún caso hay que tener miedo de ellas, sino que hay que combatir las con la fe en Dios (texto 186). Esta misma concepción de las apariciones demoníacas es la que aparece en numerosos textos literarios coptos (textos 187 y 188).

(186) Atanasio de Alejandría, *Vita Antonii* (cc0065), 23<sup>688</sup>

Pues, cuando fueron incapaces de engañar su alma revelándose a través de sucios placeres, se levantaron contra su alma de otras formas y crearon *apariciones* (ΖΕΝ ΦΑΝΤΑCΙΑ) para aterrorizarlo *cambiando* (ΨΙΒΕ) *sus formas* (ΠΕΥCΜΟΤ) y *asemejándose* (ΤΟΝΤΝ) a mujeres, *bestias* (ΘΗΡΙΟΝ), *reptiles* (ΧΑΤΙΕ) y cuerpos de enorme tamaño y legiones de soldados. Sin embargo, no debemos temerles en absoluto, ni a ellos ni sus apariciones, porque no son nada y van rápido a su ruina, especialmente si te defiendes con fe y con el signo de la cruz (...).

(187) Ps.-Teófilo de Alejandría, *In Tres Pueros Babyloniae* (cc0392), MACA.BT, VA-V *Copt.* 62 fol. 151r<sup>689</sup>

---

<sup>687</sup> Es interesante cómo se establece un contraste entre la primera parte del pasaje, en que aparecen animales salvajes terroríficos (ΘΗΡΙΟΝ), y la segunda parte del pasaje, en que Antonio evidencia la debilidad de los demonios que imitan la forma de ΤΕΝΟΟΥΕ, palabra que en copto hace referencia a animales ignorantes (generalmente herbívoros) y carece de esa connotación de peligrosidad (cf. capítulo 2).

<sup>688</sup> VIVIAN 1995: 56; GARITTE 1949: 29.

<sup>689</sup> DE VIS 1929: 138-139

(Juan colobos en su camino hacia Babilonia):

Conforme avanzaba, miré a lo lejos y vi como un bosque abandonado y desierto. Yo vi en este lugar *leopardos* (ΠΑΡΔΑΛΙΣ), *avestruces* (ΣΤΡΟΥΔΟΣ), *onocentauros* ([ΟΝ]ΟΚΕΝΤΑΥΡΟΣ) y diferentes *dragones* (ΔΡΑΚΩΝ) terroríficos. Cuando me vieron, se dirigieron hacia mí con furia, con la intención de matarme. Pero yo me armé de confianza, cogí el Evangelio según san Juan, y leí. Al instante vi a Juan Evangelista y al arcángel Miguel, que me dijeron: “No temas. Nosotros permaneceremos a tu lado todo el tiempo. Todos aquellos que ves, son demonios. No les tengas miedo”.

(188) *Vita Moysis Archimandritae* (cc0423), AT-BN K 9555, p. 111-112<sup>690</sup>

Él (i.e. apa Moisés) nos llamó y salimos en la tarde. El santo nos dijo: “Rezad sin cesar para obtener el favor de Dios”. Pero cuando empezamos a rezar el suelo bajo nosotros empezó a temblar y se escuchó a nuestro alrededor un gran estruendo como de truenos y relámpagos. Nuestro padre dijo: “No temáis. Esto son *fantasías demoníacas* (ΖΕΝ ΦΑΝΤΑΣΙΑ ΝΔΑΙΜΩΝΙΟΝ)”. (...) Después, en mitad de la noche, el demonio gritó: “¿Cuánto tiempo vas a estar molestándonos, oh Moisés? Debes saber que no te tengo miedo y tus oraciones no serán capaces de hacerme nada. Es en vano que estás manteniendo la vigilia. ¡Huye! No provoques tu muerte ni la de aquellos que están contigo. Pues yo he matado a muchos que tuvieron orgullo como tú”. Entonces *bramó* (ΩΨ ΕΒΟΛ) *como un toro* (ΝΘΕ ΝΟΥΜΑΣΕ). A veces relinchaba (lit. hacía el sonido, † ΖΡΟΟΥΓ) *como unos caballos* (ΝΘΕ ΝΖΕΝ ΖΤΩΩΡ). (...) Y otras veces era el sonido de una multitud (i.e. de caballos) galopando hacia nosotros, pero ellos no se nos acercaron.

Uno de los teóricos más destacados de la vida monástica fue Evagrio Póntico<sup>691</sup>, que articuló en sus escritos una psicología ascética y demonología que influiría fuertemente en el monacato posterior, pese a su condena como hereje origenista durante el Segundo Concilio de Constantinopla de 553. Evagrio fue un hombre emocionalmente atormentado, que decidió establecerse en los asentamientos monásticos del desierto egipcio de Nitria y Kellia cuando tenía unos 40 años. Según él mismo dirá, Evagrio fue “plantado en Capadocia”, influido especialmente por Gregorio de Nacianzo, y “regado

---

<sup>690</sup> TILL 1936: 53-54.

<sup>691</sup> Cf. BRAKKE 2006: 48-77

en el desierto egipcio”, donde fue influido por figuras como Amonio, discípulo de Antonio, Macario el Grande y, sobre todo, Macario Alejandrino, que lo introdujo en las tácticas para hacer frente a los demonios. Para Evagrio, los demonios pueden estorbar al monje confundiéndolo con imágenes terroríficas, especialmente de animales amenazantes, y con ruidos perturbadores<sup>692</sup>. De una forma similar aparecen los demonios en la *Vida de Pacomio*, que nos relata cómo, en una ocasión, mientras este se encontraba trabajando, un demonio tomó la forma de un gallo que empezó a cacarearle en la cara para distraerlo:

(189) *Collectio altera vitae Pachomii* (cc0879), 21<sup>693</sup>

Otro día, cuando se sentó a trabajar, un demonio tomó la forma de *un gallo* (ογαλεκτωρ) y le lanzó *un cacareo* (ογσμη) en la cara. Él cerró los ojos y no lo miró, y no se movió ni un ápice. Cuando los malhechores se dieron cuenta que no tenían poder para engañarlo, cogieron un objeto con la forma de una hoja de árbol y una cuerda larga y gruesa, como si fueran un grupo de hombres realizando un duro trabajo. Hicieron como si hubieran atado la cuerda a una gran piedra para arrastrarla y llevarla a algún sitio. Mientras hacían esto, gritaban mucho para sorprenderlo y que mirara y riera. Pero al instante extendió sus manos y rezó, suspirando, hasta que se desvanecieron y alejaron de él.

En los textos literarios, Satanás suele ser descrito con características o formas animales. Una de las formas más recurrentes es describirlo como un nubio<sup>694</sup> con características teriomorfias (textos 190, 191 y 192). Las formas que suele adoptar el demonio son las de dragón (texto 158) y león (texto 180), aunque también otras menos frecuentes como la de onagro (texto 193) o toro (texto 194). Cuando se quiere enfatizar la debilidad e indefensión del diablo, se le representa como un gorrión (texto 194); de hecho parece ser una expresión estereotipada de indefensión: en ps.-Eustacio de Tracia, *In Michaelem* (cc0148), cuando el arcángel Miguel salva a Eufemia del diablo convertido

---

<sup>692</sup> BRAKKE 2006: 73

<sup>693</sup> VEILLEUX 1980: 44-45; LEFORT 1925: 21.

<sup>694</sup> La relación del diablo con las regiones al sur de Egipto parece ser muy antigua. En Tobías 8:3 el demonio exorcizado huye “hasta la parte más lejana de Egipto”. Cf. WORRELL 1923: 354, nota 74; BRAKKE 2001: 501-535.



en león, se afirma que el diablo se encuentra “en la mano de Miguel *como un gorrión* (ΝΘΕ ΝΟΥΧΛΛΧ) en la mano de un niño pequeño”<sup>695</sup>.

(190) Ps.-Eustacio de Tracia, *In Michaelem* (cc0148), 46<sup>696</sup>

El diablo se le apareció (i.e. a la viuda Eufemia) en *la forma de un nubio* (ΠΕΣΜΟΤ ΝΟΥΕΩΨ) altísimo, con la barba *como la de un macho cabrío* (ΝΘΕ ΝΤΑ ΟΥΔΙΕ ΝΒΛΛΗΠΕ), con los ojos todos inyectados en sangre y el pelo de la cabeza erizado *como el de un jabalí* (ΝΘΕ ΜΠΑ ΟΥΡΙΡ [Ν]ΤΟΟΤ).

(191) Ps.-Celestino de Roma, *Miracula Victoris* (cc0094), MERC.AS 66, GB-BM Or. 7022 fol. 33v<sup>697</sup>

(El diablo ataca a uno de los trabajadores encargados de embellecer el santuario de san Víctor y lo hace caer del andamio, pero el santo lo salva):

Cuando el trabajador se recuperó del ataque de terror que le causó, declaró al emperador y a toda la gente: “he visto a *un gran nubio* (ΟΥΝΟΣ ΝΕΩΨ) con las *alas* (ΝΕΦΤΝΩ) extendidas y los ojos llameantes, y este me golpeó con lo que tenía en su mano y me tiró”.

(192) Besa, *Vita Sinuthii* (cc0461), MONB.FR 83-84, FR-BN Copt. 129.12 fol. 81<sup>698</sup>

Apa Shenute golpeó la estatua una segunda vez y al instante prendió fuego quemando al demonio, y este gritó: “Oh monje Shenute, he aquí que salgo, pues grande es el tormento que sufro”. Y al instante salió como un humo y polvo y se *convirtió en un gran nubio* (ΨΩΠΕ ΝΘΕ ΝΟΥΝΟΣ ΝΕΩΨ) alto con *rostro de león* (ΟΥΩΟ ΗΜΟΥΙ).

(193) Pacomio, *Catechesis* (cc0241), 56<sup>699</sup>

---

<sup>695</sup> Ps.-Eustacio de Tracia, *In Michaelem* (cc0148) 67 [CAMPAGNANO; MARESCA; ORLANDI 1977: 158-159]

<sup>696</sup> CAMPAGNANO; MARESCA; ORLANDI 1977: 142-143.

<sup>697</sup> BUDGE 1914: 59 (ed), 312 (trad).

<sup>698</sup> AMELINEAU 1895: 646-647.

<sup>699</sup> VEILLEUX 1982: 39; BUDGE 1914: 172-173 (ed), 380 (trad).

Pues en verdad, en mi caso, ellos (i.e. los demonios) combatieron contra mí (...) y me trajeron al diablo, que se manifestó *como un onagro* (ΝΘΕ ΝΟΥΕΙΑ ΝΤΟΥΥ), pero el Señor me ayudó.

(194) *Passio Philothei* (cc0296), MICH.BP, US-PM M583 fols. 85v<sup>0700</sup>

El diablo saltó, se convirtió en un gran toro de afilados cuernos y se abalanzó hacia el chico con intención de matarlo. (...) Y el chico avanzó, agarró los dos cuernos del toro y los sostuvo hasta que ambos se metieron en las órbitas del toro y su cerebro se derramó. Cuando el diablo sufrió en su castigo tomó la forma de un gorrión en la mano del justo.

Asimismo, en los textos literarios, la presencia de demonios suele expresarse mediante formas animales. En un texto conservado en Nápoles que, según B. Layton, relata las actividades de los fundadores de lo que posteriormente sería el Monasterio Blanco y el Monasterio Rojo<sup>701</sup> (Pigol y Pshoi), se encuentra un episodio en el que el líder monástico rechaza aceptar los servicios de un hermano experto en el trabajo del telar porque ha visto sobre sus hombros a un espíritu inmundo en la forma de “un gran perro”:

(195) IT-NB IB2 ff. 8r–12v (fasc. 14, inv. 355), MONB.GE 115-117<sup>702</sup>

Ahora, uno de los hermanos que estaba con él, llamado Martes, cuando vio que habían aumentado y que estaban necesitados de ropa, acudió a él (i.e. Pigol) y le urgió instalar un telar para tejer (...) Y él fue persuadido. Y había un monje de fuera del monasterio que era experto en este aspecto. Así pues, el hermano Martes pidió al bienaventurado que mandara a buscarlo para que pudiera empezar a trabajar para ellos. Y después de que fue buscado, este vino con alegría. Lo preparó todo (...) y antes de marcharse les dijo: “Tras unos días (...) mandad a buscarme y vendré a explicaros bien el trabajo”. Tras unos días (...) los hermanos acudieron a él (i.e. Pigol), pidiéndole que enviara a buscar al hombre. Pero él eludió el asunto diciendo: “Ya no necesitamos al hermano. Id y trabajad y el Señor os ayudará (...)”. Pero ellos continuaron insistiendo (...).

---

<sup>700</sup> ROGOZHINA 2015: 334.

<sup>701</sup> LAYTON 2015: 14. Este texto carece de entrada en el proyecto PAThs.

<sup>702</sup> LAYTON 2015: 17.

Cuando vio que no había sido capaz de persuadirles de trabajar sin el hermano, tomó a Martes a un lado, diciéndole: “(...) Dado que no he sido capaz de persuadirlos a desistir, te diré que el día en que el hermano al que reclamáis vino aquí a causa del telar, yo vi a un espíritu inmundo sobre sus hombros en la forma de un gran perro”.

Además, el comportamiento de las personas poseídas por demonios es descrito en términos animales. Por ejemplo, en *In Pisentium ep. Keft* (cc0187), se dice sobre un joven endemoniado al que llevan ante apa Pisencio que “el demonio solía lanzarlo al suelo haciéndolo sacudirse *como un camello* (ΝΘΕ ΜΠΚΛΜΟΥΛ), con los ojos inyectados en sangre”<sup>703</sup>. Y cuando un demonio es exorcizado a menudo sale en la forma de un animal: en *Passio Apari* (cc0260), por ejemplo, un hombre poseído por un demonio acude a apa Ari y el demonio “soltó un grito y salió en la forma de *un perro negro* (ΟΥΖΟΡ ΝΧΛΜΕ)”<sup>704</sup>; y en ps.-Celestino de Roma, *Miracula Victoris* (cc0094), el demonio que se había metido en los pechos de Kallieutropia, hermana del emperador Honorio, salió de ellos “*como un buitre* (ΝΘΕ ΝΟΥΝΟΥΡΕ)”<sup>705</sup>.

Al parecer el diablo puede ejercer cierto control sobre determinados animales salvajes. Así parece desprenderse del episodio de la *Vita Antonii* en que Satanás envía hienas contra san Antonio (texto 196) o en la *Vita Pachomii*, cuando lanza a una jauría asesina de perros demoníacos contra el joven Pacomio (texto 197). Otros textos son más explícitos y nos indican que el diablo entra en el interior del animal y lo utiliza como instrumento para sus propósitos (texto 198).

(196) Atanasio de Alejandría, *Vita Antonii* (cc0065), 52<sup>706</sup>

Cuando Antonio mantenía la vigilia en la noche, el Enemigo le arrojó *las bestias* (ΝΕΘΗΡΙΟΝ), y *todas las hienas del desierto* (ΝΖΟΙΤΕ ΤΗΡΟΥ ΕΤ ΖΗ ΠΧΛΙΕ) salieron de *sus guaridas* (ΝΕΥ ΒΗΒ) y lo rodearon como una corona. Todas abrían sus fauces contra él, amenazando con *morderlo* (ΛΩΞ), pero él ya conocía los trucos

<sup>703</sup> Juan Presbítero, *In Pisentium ep. Keft* (cc0187), MERC.AC 163, GB-BM Or. 7026, fol. 67r<sup>o</sup> [BUDGE 1913: 113 (ed); 307-308 (trad)].

<sup>704</sup> *Passio Apari* (cc0260), MACA.BF 21, VA-V Copt. 61.2 fol. 79r<sup>o</sup> [HYVERNAT 1886: 215].

<sup>705</sup> Ps.-Celestino de Roma, *Miracula Victoris* (cc0094), MERC.AS 65, GB-BM Or. 7022 fol. 33a [BUDGE 1914: 311].

<sup>706</sup> VIVIAN 1995: 84; GARITTE 1949: 58.

del Enemigo. Les dijo a todas ellas: “Si habéis recibido alguna autoridad sobre mí, estoy listo para que me devoréis; si son los demonios los que os envían, no os quedéis aquí, marchaos, pues yo soy el sirviente de Cristo”. Cuando Antonio dijo estas palabras, ellas huyeron, pues sus palabras las ahuyentaron como si fueran un látigo.

(197) *Collectio altera vitae Pachomii* (cc0879), 5<sup>707</sup>

Todavía otro día, sus padres le dieron un recipiente con carne de búfalo para llevarlo a los trabajadores que faenaban allí. Mientras marchaba por el camino, el diablo le lanzó una multitud de demonios en *forma de perros* (ΠΕΜΟΤ ΝΖΑΝ ΟΥΖΩΡ) dispuestos a matarlo. Pero el chico levantó sus ojos al cielo y lloró. Al instante se dispersaron.

(198) Ps.-Teodoro de Antioquía, *In Theodoros* (cc0381), MACA.CR 117-118, 133, VA-V Copt. 65.3 fol. 87r<sup>o</sup>-v<sup>o</sup>, fol. 95r<sup>o708</sup>

Entonces el santo cogió su tropa de soldados y fue a la ciudad de Euquetos. Y como era costumbre en la ciudad, había un gran *dragón* (ΔΡΑΚΩΝ) que venía a la ciudad y le daban niños pequeños como comida. Pero en esos días el diablo (...) fue y entró en *el dragón* (ΠΙΔΡΑΚΩΝ) que acudía a Euquetos, y se unió al espíritu que vivía en él (...).

(Teodoro se enfrenta al dragón y lo derrota):

Y el diablo que habitaba en el dragón, que era su *instrumento* (ΟΡΓΑΝΟΝ), cuando vio que el dragón estaba muerto, se apareció a San Teodoro en la forma de un etíope del desierto. Se plantó sobre la cima de una colina con gran desvergüenza y dijo a San Teodoro: “Teodoro, ya sabes quién soy; tú has matado a mi compañero, el dragón”.

---

<sup>707</sup> VEILLEUX 1980: 25; LEFORT 1925: 2-3.

<sup>708</sup> WINSTEDT 1910: 60-61, 69 (ed); 123, 130 (trad).

### 4.1.3. Animales demoníacos y la religión pagana

Los demonios tienen la capacidad de poseer el cuerpo de los animales, como ya hemos visto que sucedió en el caso de la serpiente en el Paraíso. Otro de los casos en que se produce esa posesión es en los animales venerados como dioses, recuerdo de un antiguo y despreciado culto a los animales. El cristianismo reinventó a los dioses paganos como demonios malignos. Como ya se ha dicho, en Egipto muchos de los dioses estaban representados con formas híbridas de humano y animal y, sobre todo a partir de la época tardía, el culto a los animales como manifestación del dios tuvo especial importancia<sup>709</sup>. El culto animal sirvió a los Padres de la Iglesia como argumento contra el paganismo y ejemplo de la depravación general en la que había caído la humanidad desde la expulsión del Paraíso<sup>710</sup>.

San Atanasio de Alejandría, en su *Vita Antonii* (cc0065), expone una conversación entre Antonio y unos “filósofos”, en la que contrasta la religión cristiana con la religión tradicional y ataca la característica de la religión pagana de relacionar a los dioses con animales:

(199) Atanasio de Alejandría, *Vita Antonii* (cc0065), 74<sup>711</sup>

Una vez más, ¿qué es mejor, decir que la Palabra de Dios no cambió, sino que, permaneciendo tal cual era, asumió un cuerpo humano para nuestro beneficio, compartiendo el nacimiento humano para que nosotros, los humanos, pudiéramos participar de la naturaleza divina hecha visible, o en cambio, decir que está bien *asimilar* (ΤΗΝΤΩΝ) a Dios a los animales irracionales (ΠΝΟΥΤΕ ΕΖΕΝΤΕΝΟΟΥΕ ΝΗΛΛΟΚΟΝ) y adorarlos como divinos, junto a reptiles e imágenes humanas (ΝΧΑΤΕ ΜΗΝΖΙΚΩΝ ΝΡΩΜΕ)? Pues estas son las cosas que adoráis.

El tópico del culto a los animales fue especialmente explotado por parte de la literatura egipcia cristiana, tanto en lengua griega como copta. A continuación, trataremos de forma particular algunos ejemplos literarios en los que los animales representan seres

---

<sup>709</sup> Cf. el apartado 1.1.5. La particular relación de Egipto con los animales.

<sup>710</sup> SMELIK; HEMELRIJK 2016: 1983-1984.

<sup>711</sup> VIVIAN 1995: 105; GARITTE 1949: 79.

procedentes del culto tradicional pagano. Estos animales representan en ocasiones los propios poderes demoníacos, como en el caso de las bestias híbridas con las que, según la tradición, se encuentra San Antonio. En su camino hacia las profundidades del desierto, lugar dominado por las fuerzas demoníacas en la concepción egipcia, san Antonio va enfrentándose a diferentes asaltos de los demonios que intentan evitar su avance, defendiendo su territorio. El último de estos intentos está protagonizado por una criatura híbrida parecida al sátiro, que le interrumpe mientras se encuentra trabajando en el trenzado de cestas:

(200) Atanasio de Alejandría, *Vita Antonii* (cc0065), 53<sup>712</sup>

Tras unos días, mientras estaba trabajando (...), alguien apareció en su puerta y estiró de la cuerda que utilizaba en su trabajo, pues él tejía cestas y las daba a la gente que acudía a él a cambio de las cosas que le traían. Cuando se levantó, vio a *una bestia* (ΟΥΘΗΡΙΟΝ) con apariencia humana hasta las piernas; (pero) cuyas piernas y pies tenían *la semejanza* (ΕΙΝΕ) de las de *un asno* (ΖΕΝΕΙΩ). Pero Antonio, cuando lo vio, se lo cruzó y le dijo: "Soy el sirviente de Cristo. Si has sido enviado a mí, mírame, ¡aquí estoy!". Y *la bestia* (ΠΕΘΥΡΙΟΝ) junto a los demonios que iban con él huyó de tal manera que, en su urgencia por huir, cayó y murió. La muerte de *la bestia* (ΠΕΘΥΡΙΟΝ) supuso la caída de *las bestias malignas* (ΝΕΘΗΡΙΟΝ ΕΘΟΟΥ) y demonios; lo habían intentado todo para expulsar a Antonio del desierto, pero fueron incapaces.

La apariencia de esta bestia, mitad hombre mitad asno, que recuerda a la apariencia de los sátiros, así como la ubicación de este episodio en el desierto oriental egipcio, al que Antonio ha conseguido llegar, sugieren que Atanasio tenía en mente la representación del dios egipcio Min, al que los egipcios identificaban con el dios griego Pan<sup>713</sup>. Así pues, un dios egipcio, en la forma de un ser híbrido, representa aquí al propio Satanás, cuya derrota supone el triunfo definitivo de Antonio (y del cristianismo) sobre los dioses tradicionales o demonios.

---

<sup>712</sup> VIVIAN 1995: 85; GARITTE 1949: 59.

<sup>713</sup> BRAKKE 2006: 34-35.

También encontramos otras figuras híbridas relacionadas con la mitología pagana, como el onocentauro y el sátiro, con el que se encuentra Antonio en su búsqueda de Pablo, considerado el primer eremita. Este episodio se encuentra en la obra de San Jerónimo sobre san Pablo, que fue traducida al copto y gozó de gran popularidad. Al igual que la criatura híbrida del texto 200, el onocentauro representa aquí al propio Satanás; el sátiro, que se autodefine como “un muerto”, representa a los demonios (texto 201). En la obra de ps.-Teodoro de Antioquía, *In Theodoros* (cc0381), se menciona también al onocentauro (ΟΝΟΚΕΝΤΑΥΡΟΣ), del que se dice que habita en un templo y es considerado como un dios<sup>714</sup>.

(201) San Jerónimo, *Vita Pauli Thebani* (cc0157), MACA.CL, VA-V Copt. 64.2 (89-91)<sup>715</sup>

Antonio no se separó del camino, diciendo: “¡Yo sé que el Señor no me abandonará y me mostrará a su servidor (i.e. Pablo), del que me ha hablado!” Tal y como hablaba, vio a un hombre que tenía dos naturalezas, mitad hombre y mitad caballo (ΟΥΖΘΟ), es decir, lo que los sabios llaman *onocentauro* (ΥΝΟΚΕΝΤΑΥΡΟΣ<sup>716</sup>). Antonio lo llamó y le dijo: “Yo te pregunto a ti, ¿dónde vive el hombre Dios en este lugar?” Él le respondió en una lengua bárbara; su boca desprendía terror. El anciano avanzó, buscando el camino. Y cuando apa Antonio se puso a su lado, *la bestia* (ΘΗΡΙΟΝ) huyó frente a él hacia la explanada. Era el diablo que *había cambiado su forma* (ΨΕΥΤ ΜΠΕΡ ΣΧΗΜΑ) en la de *un onocentauro* (ΝΟΥΝΟΚΕΝΤΑΥΡΟΣ). Y apa Antonio se extrañó diciendo: “¿Cómo se habrá transformado (ΨΕΒΗΤΕ) en este animal (ΠΑΙ ΘΗΡΙΟΝ) y se ha manifestado?”. Cuando avanzó un poco, vio a un hombre similar a él mismo, peludo, sobre una piedra: tenía *cuernos* (ΤΑΠ) en la cabeza y en la frente. Cuando apa Antonio lo vio, se revistió de la coraza de la fe y del escudo de la justicia y le dijo: “¿Quién eres tú, al que estoy viendo? Él le respondió: “Yo soy un muerto, que vive en este desierto”. Era uno de aquellos a los que los gentiles llaman *sátiros* (ΣΑΤΥΡΟΣ), pues son ellos los que engañan a las almas de los griegos, hasta el punto de que adoren a los demonios. Cuando *la bestia* (ΠΘΗΡΙΟΝ) dijo esto, el anciano lo siguió: sus lágrimas caían al suelo, como si se alegrara de la gloria de

<sup>714</sup> Ps.-Teodoro de Antioquía, *In Theodoros* (cc0381), MACA.CR, VA-V Copt. 65.3 fol. 90 (123) [WINSTEDT 1910: 64 (ed), 126 (trad)].

<sup>715</sup> AMÉLINEAU 1894: 4-5. Se ha omitido sistemáticamente el calificativo “bienaventurado” que aparece constantemente ante las referencias a san Antonio para aligerar la lectura del texto.

<sup>716</sup> En la edición del texto, AMÉLINEAU (1894: 4) corrige ΥΝΟΚΕΝΤΑΥΡΟΣ por ΥΠΠΟΚΕΝΤΑΥΡΟΣ, “hipocentauro”.

Cristo y de la ruina del diablo; él se sorprendió de haber podido entender la lengua de *la bestia* (πῆριον). Y cuando golpeó el bastón que estaba en sus manos contra el suelo, dijo: “¡Maldita seas, Rakoti<sup>717</sup>! ¡maldita la ciudad de los impuros, en donde se reúnen todos los demonios de este universo!”.

Sin embargo, en la gran mayoría de las ocasiones los animales no son en sí mismos representaciones del mal, sino que son concebidos como receptáculos de los demonios o como su instrumento (texto 202). Los textos coptos reconceptualizan el pasado pagano y afirman que las entidades veneradas a través de los animales o de estatuas de animales son en realidad demonios. Según nos cuenta la obra literaria sobre la vida de Pacomio, cuando este era solo un niño, sus paganos padres lo llevaron a un lugar en el río para ofrecer sacrificios a “los que están en las aguas”, es decir, a las percas del Nilo, que son en realidad receptáculo de demonios, incapaces de soportar la santidad de Pacomio<sup>718</sup>. En el momento en que estas criaturas acuáticas se encuentran con la santa presencia de Pacomio, huyen al instante (texto 203).

(202) Ps.-Teodoro de Antioquía, *In Theodoros* (cc0381), MACA.CR 139, VA-V Copt. 65.3 fol. 98r<sup>0719</sup>

Vuestros dioses son peores que ningún *dragón* (δρακων) y *basilisco* (ζοφ νσιτ), pues ellos son demonios que actúan en ellos.

(203) *Collectio altera vitae Pachomii* (cc0879), 4<sup>720</sup>

De niño, sus padres lo llevaron con ellos a cierto lugar del río para ofrecer sacrificio a *los (seres) que están en las aguas* (ετ ηεν νιμωγ). Cuando estos alzaron los ojos en el agua, vieron al niño, quedaron perturbados y huyeron. Entonces el que estaba presidiendo el sacrificio gritó: “¡Expulsad al enemigo de los dioses de aquí, para que dejen de estar enojados con nosotros, pues a causa

---

<sup>717</sup> Término copto para referirse a la ciudad de Alejandría.

<sup>718</sup> VAN MINNEN (2006: 77) ha sugerido que la referencia a estas criaturas es simplemente una inferencia a partir del nombre de una ciudad, Latopolis.

<sup>719</sup> WINSTEDT 1910: 72 (ed), 132 (trad).

<sup>720</sup> VEILLEUX 1980: 25; LEFORT 1925: 2.



de él no han aparecido!”. Al instante sus padres le reprocharon, ‘¿Por qué los dioses están enfadados contigo?’ El niño suspiró por Dios y regresó a casa.

Otra referencia al antiguo culto a los animales la encontramos en la *Historia monachorum apud Syenas* o *Vita Aronis* (cc0255), una obra que relata la historia de los primeros obispos de Filae. Esta obra se ha conservado únicamente en un manuscrito copto del siglo X, aunque su composición dataría de la primera mitad del siglo VI<sup>721</sup>. No se conserva el título original de la composición, pero lo más probable es que fuera *Vida de Aaron*<sup>722</sup>, ya que el nombre de Aaron aparece en la conclusión de la obra (fol. 57a) y en el colofón (fol. 76a)<sup>723</sup>. En el manuscrito se atribuye la autoría a Papnucio, el autor de la *Historia Monachorum* y, de hecho, el proyecto PATHs la clasifica como traducción del griego; sin embargo J. Dijkstra esgrime argumentos de carácter topográfico y de identidad local para sugerir que el autor debió ser un monje copto del sur de Egipto que utilizaría el nombre del famoso monje Papnucio de Scetis para dotar de autoridad a su relato<sup>724</sup>. En esta obra se relata el episodio de Macedonio, recién nombrado obispo de Filae por Atanasio de Alejandría, y el halcón sagrado del templo de esta ciudad, el cual es decapitado por el obispo (texto 204). De especial interés es la hipótesis de J. Dijkstra de que el episodio de Macedonio y el halcón sagrado de Filae estaría basado en la existencia real de un culto animal en Filae. Estrabón nos habla de la existencia del culto a un halcón sagrado nubio a principios del siglo I; un culto que parece continuar durante la primera mitad del siglo V, a juzgar por unas inscripciones en griego, acompañadas por imágenes de halcones, presentes en el muro exterior del templo de Isis en Filae<sup>725</sup>. Por tanto, sería posible que, en la fecha de composición de la obra, existiera todavía el recuerdo de este culto animal en el imaginario popular local, reinterpretado como culto demoníaco por las autoridades cristianas.

(204) (Ps.-)Papnucio, *Vita Aronis* (cc0255), MERC.AM 26-27, GB-BL Or. 7029  
fol. 13r<sup>o</sup>-v<sup>o</sup><sup>726</sup>

---

<sup>721</sup> DIJKSTRA 2007: 197 sugiere esta fecha de composición debido al uso del título “pagarca” que se atribuye a Macedonio, el protagonista del relato, que empezó a utilizarse a partir de finales del siglo V.

<sup>722</sup> Se conoce también con el nombre de *Histories of the Monks of the Egyptian Desert*, con el que lo bautizó su primer editor (BUDGE 1915: cxliv).

<sup>723</sup> DIJKSTRA 2007: 191.

<sup>724</sup> DIJKSTRA 2007: 194.

<sup>725</sup> DIJKSTRA 2007: 196-197.

<sup>726</sup> BUDGE 1915: 445 (ed), 961 (trad).

Y yo los vi (i.e. a los habitantes de Filae) entrar en su templo y venerar a *un pájaro* (ΟΥΖΑΛΗΤ) al que llaman “*el halcón*” (ΠΒΗΣ) en el interior de una jaula endemoniada<sup>727</sup>. Y sucedió que, al cabo de unos días, entré en el patio del templo y el sacerdote se había ido de la ciudad por cierto asunto, y sus dos hijos permanecieron, de manera que alguno de ellos pudiera ofrecer sacrificios al ídolo. Y yo, Macedonio, fui hacia ellos y les hablé con engaño y les dije que deseaba ofrecer un sacrificio al dios en ese día. Y ellos dijeron: “Pasa y ofrécelo”. Y (uno de los hijos del sacerdote) entró en el templo, ordenó poner madera sobre el altar y encender fuego debajo; y los dos hijos del sacerdote permanecieron junto a la madera hasta que ardió. (Mientras,) el obispo apa Macedonio fue al lugar en que se encontraba la jaula, cogió *al halcón* (ΠΒΗΣ), le arrancó la cabeza y la arrojó al ardiente altar; entonces salió del templo y se fue.

Otra obra literaria que debemos destacar es la *Passio Philothei* (cc0296)<sup>728</sup>, que contiene entre sus protagonistas a un toro, llamado Smaragdos, que es venerado por los padres de este santo, Filoteo de Antioquía. Esta excepcional obra se ha conservado de forma íntegra únicamente en georgiano y en copto, aunque ambas versiones difieren sustancialmente en extensión y en numerosos detalles. Probablemente la versión georgiana refleje la versión de la obra original griega<sup>729</sup>, mientras que la versión copta sea el resultado de una reelaboración por parte de ciertos círculos literarios coptos, con la inclusión de numerosos episodios milagrosos y fantásticos. La obra narra la historia y martirio de San Filoteo, un joven de Antioquía nacido en el seno de una familia pagana que venera a “un toro herbívoro” (ΟΥΜΑCΙ<sup>730</sup> ΕΦΟΥΕΜΧΟΡΤΟC) llamado Smaragdos (CΜΑΡΑΚΔΟC)<sup>731</sup>. El pequeño Filoteo, de apenas diez años, cuestiona la divinidad del toro

---

<sup>727</sup> El término ΜΑΓΚΑΝΟΝ, un préstamo del griego, es analizado por DIJKSTRA (2002: 7-9) y además del significado tradicional de “mecanismo” añade la connotación que suele tener en la literatura patrística griega de “mecanismo del diablo o de los demonios”. Por ello, este autor considera que la traducción correcta de dicho término sería “jaula endemoniada”.

<sup>728</sup> La versión utilizada se basa en el texto de un manuscrito conservado en la biblioteca Pierpont Morgan de Nueva York (M583), f.75r b-f.102v a. Esta obra ha sido recientemente publicada por MÜLLER; ULJAS 2019, que no he podido consultar. Se ha utilizado la traducción realizada por ROGHOZINA 2015: 325-349.

<sup>729</sup> ROGHOZINA 2015: 203.

<sup>730</sup> ROGHOZINA 2015 traduce el término ΜΑCΙ como “calf”, becerro, adoptando el término con el que se suele designar a la cría de animal. Sin embargo, he preferido traducirlo como “toro”, el animal adulto, en lugar de la cría (cf. Crum 186a), porque en la versión georgiana el animal es descrito como un toro adulto, no como un becerro y porque la muerte de los padres de Filoteo se produce por la cornada del animal, lo que indicaría que se trata de un animal adulto, fuerte y con los cuernos bien desarrollados.

<sup>731</sup> ROGHOZINA 2015: 207-210, sugiere que puede haber algún tipo de influencia entre el tradicional culto a los toros del antiguo Egipto (entre los que destacaría el culto al toro Apis) y el episodio del toro Smaragdos, aludiendo a un parecido entre los rituales descritos en *Passio Philothei* y los rituales egipcios evidenciados por los testimonios literarios y por las excavaciones en el Bucheum, lugar de enterramiento del toro Buchis. Dado que el culto a san Filoteo está atestiguado en la región de Armant, antiguo centro de culto al toro

y se niega a ofrecerle sacrificio. Tras obtener una revelación del arcángel Miguel mostrándole la gloria del verdadero Dios, se convierte al cristianismo. Al cumplir los once años sus padres lo conducen ante el toro para que le ofrezca sacrificios; en el momento en que se encuentra frente al toro se produce un episodio ausente en la versión georgiana: la conversación entre Filoteo y el toro:

(205) *Passio Philothei* (cc0296), MICH.BP, US-PM M583 fols. 80r<sup>o</sup>-81r<sup>o</sup><sup>732</sup>

Y el chico se acercó al toro y le dijo: “¿Acaso realmente quieres que te veneren?”. El toro le dijo en alta voz: “En verdad, mi señor Filoteo, que no suceda que el sirviente de Dios, el Señor Jesús, me veneren, pues soy yo quien debe venerarte, pues tú eres el sirviente del Dios viviente (...). Dame permiso y enseñaré a tus padres a que dejen de venerarme o invocarme como dios. Pues Pablo, el apóstol de Cristo, dijo que los hombres cambiarían su gloria por imágenes de pájaros, bestias y reptiles<sup>733</sup>. Pero yo, mi señor, yo soy una bestia herbívora irracional. Cuando tus padres me separaron de mi madre, yo todavía era una pequeña cría. Me trajeron a este lugar y yo no conocía nada aparte de la mente irracional animal y no había maldad en mi corazón. El primer día en que tus padres empezaron a venerarme, una gran altivez se apoderó de mí y empecé a ver cada día una imagen ante mí: la semejanza de un gran dragón (...). Él provocaba una gran audacia en mí (...) de modo que olvidé al Dios que me creó. Y yo me convencí en mi corazón debido a la audacia del dragón: “Yo soy Dios”. Pero yo no soy Dios, mi señor Filoteo.

Entonces Filoteo da permiso al toro para matar a sus padres, a los que ataca y cornea hasta la muerte. A continuación, el propio toro es sacrificado. Al cabo de tres días, Filoteo resucita a sus padres que le explican con gran detalle las torturas que han sufrido en el infierno “por hacer de los demonios sus dioses<sup>734</sup>”, entre las cuales estaba ser corneados por el mismo toro al que habían estado venerando<sup>735</sup>. La imagen del toro

---

Buchis, es posible que los autores de la versión copta de la obra todavía conservaran el recuerdo de ese culto local al toro sagrado.

<sup>732</sup> ROGOZHINA 2015: 329.

<sup>733</sup> Romanos 1:23.

<sup>734</sup> *Passio Philotei* (cc0296), US-PM M583 (f.83v), trad. ROGOZHINA 2015: 332

<sup>735</sup> *Passio Philotei* (cc0296), US-PM M583 (ff.82r-83v), trad. ROGOZHINA 2015: 331

diabólico vuelve a aparecer cuando Satanás se convierte en un toro de afilados cuernos para atacar a Filoteo (texto 194)<sup>736</sup>.

En el sinaxario árabe, durante la conversación con Filoteo, el toro le contesta: “Yo no soy un dios, pero Satanás ha entrado en mi corazón y me he convertido en un corruptor de hombres”<sup>737</sup>. En este sentido, cabe mencionar un episodio contenido en la *Vida de Pacomio* en que su discípulo Teodoro, en esos momentos ya sucesor de la comunidad pacomiana, detecta el peligro de que un bello y admirado animal pueda llegar a convertirse en objeto de idolatría y arrastrar a los hombres al pecado. Ante un destacado ejemplar de toro que es objeto de admiración y de alarde por algunos hombres del monasterio, Teodoro ruega a Dios que ponga fin a tal tentación. Al día siguiente, el animal cayó muerto de forma repentina:

(206) *Collectio altera vitae Pachomii* (cc0879), 182<sup>738</sup>

Un día pasó (i.e. Teodoro) por delante de *unas bestias* (ΖΑΝ ΤΕΒΝΩΓΙ) y vio entre ellos a *un toro* (ΟΥΜΑΚΙ) cuya hermosa apariencia era motivo de alarde de algunos hombres carnales ignorantes en cuyos corazones todavía no dominaba el temor a Dios. Entonces recordó cómo el Apóstol urgió a los sirvientes del Señor "ser pacientes con los malos y amable con aquellos que ponen objeciones, para que el Señor pueda darles arrepentimiento, para que puedan conocer la verdad y mantenerse lejos de los lazos del diablo y sus demonios. Nuestro padre Teodoro se mostró, de hecho, paciente con ellos. No los regañó con autoritarismo cogiendo abruptamente el objeto con el que estaban siendo desviados hacia el mal, sino que rezó: “Mi Señor Jesús, tú que obras para la salvación de nuestras almas en toda cosa, golpea a *este animal* (ΠΑΙ ΤΕΒΝΗ) ahora para que muera y que, de esta forma, estos malos hombres no sean descubiertos cometiendo idolatría después de haber renunciado al mundo y a sus malos deseos". Al día siguiente *el toro* (ΤΙΜΑΚΙ) cayó repentinamente y murió.

---

<sup>736</sup> *Passio Philotei* (cc0296), US-PM M583 (ff.85v-86r), trad. ROGOZHINA 2015: 333-334.

<sup>737</sup> BASSET 1915: 603.

<sup>738</sup> VEILLEUX 1980: 217; LEFORT 1925: 160

## 4.2. Un infierno muy fiero: los poderes punitivos y castigos eternos

El infierno y el castigo eterno como destino final de los pecadores es un tema recurrente en los textos coptos<sup>739</sup>. El infierno copto tiene como referencia principal a la Biblia, pero también presenta características propias. Además de las numerosas advertencias a los castigos eternos que se mencionan en los discursos teológicos, los textos literarios desarrollan ampliamente el tópico del infierno y del destino y torturas de las almas pecadoras en el contexto de las oraciones de aquellos que van a morir y temen los peligros del camino a su destino final y en el relato de muertos resucitados sobre los tormentos del más allá. Y sus descripciones nos presentan un infierno repleto de imaginaria animal<sup>740</sup>.

En el capítulo 2 vimos que, tras la transgresión del ser humano, Dios estableció al ángel Muriel como “el ángel de la muerte”, conocido como Abbaton, y encargado de separar el alma del cuerpo de los seres terrestres en el momento de su muerte<sup>741</sup>. Abbaton tiene bajo su control a una serie de ayudantes (ΖΕΝ ΕΞΟΥΧΙΑ, “poderes”, cf. texto 12) inmisericordes, que se encargan de transportar las almas de los pecadores al infierno<sup>742</sup>.

---

<sup>739</sup> Sobre el infierno copto, cf. GIAMBERARDINI 1964.

<sup>740</sup> La imagen del infierno copto está muy influenciada por la obra *Apocalypsis Pauli* (cc0030), un apócrifo cristiano probablemente compuesto en Egipto entre finales del siglo III y finales del siglo IV en griego y que fue traducido al latín, copto, siríaco, entre otras lenguas. Cf. ELLIOT 1993: 616-617; PIOVANELLI 1994: 25-64. Se han señalado fuertes influencias de la concepción del más allá del antiguo Egipto. Conservamos la versión en copto sahídico en un código del siglo X. Cf. BUDGE 1915: clxii-clxxiii. La versión copta fue muy probablemente concebida como parte del género literario que ha sido denominado *apostolic memoirs*; de hecho, incorpora un pasaje final, ausente del original griego y del resto de traducciones, que comparte numerosos rasgos, algunos de ellos bastante literales, con el resto las *apostolic memoirs* coptas. Cf. SUCIU 2015: 218. El *Apocalypsis Pauli* relata el recorrido del apóstol Pablo por el infierno guiado por un ángel. En sus descripciones del infierno se mencionan diferentes pozos, algunos llenos de dragones o de gusanos; también se nos presenta a los poderes de las tinieblas que el difunto se encuentra en el camino como seres híbridos armados con rostros de animales: “rostro de león”, con espadas en las manos; “rostro de toro”, con lanzas en las manos; “rostro de oso”, con grandes cuchillos de hierro en las manos; “rostro de serpiente”, que escupen fuego por la boca; “rostro de cuervo”, con armas parecidas a sierras; “rostro de víbora”, con lanzas como las de los pescadores; “rostro de asno”, con cuchillos de fuego; “rostro de cocodrilo”, con grandes cuchillos; “rostro de bestias”, con lenguas de fuego y dientes de hierro. Los tormentos descritos en la obra incluyen ser devorados por gusanos, dragones, fieras, perros y cerdos.

<sup>741</sup> En ocasiones la simple visión de Abbaton provoca la salida del alma del cuerpo, como en Ps.-Cirilo de Jerusalén, *In Mariam V.* (cc0119), MONB.FD 78, VA-V Borg.Copt.109.XXV.120, p. 78 [ROBINSON 1896: 40 (ed), 41 (trad)], atribuido a, donde se relata como en el momento en que la Virgen vio a Abbaton, su alma saltó a los brazos de su hijo.

<sup>742</sup> En Ps.-Juan apóstol, *Institutio Michaelis* (cc0488), 14.36-38 [MÜLLER 1962: 44], Jesús relata a sus apóstoles que cuando los justos van a morir “Miguel los reconoce (...) y los conduce al cielo para que estén junto a sus compañeros, es decir, los poderes luminosos, los querubines y los serafines. (...) Cuando un hombre completa los días que se le han asignado y se acuesta para morir y entregar el cuerpo, yo envío a los ángeles hacia él. Los ángeles malignos lo rodean, junto a los (ángeles) buenos. Si los buenos encuentran lugar en él, los malignos son expulsados. Si los malignos encuentran un lugar en él, los buenos son expulsados y se lo llevan”.

Tanto Abbaton como sus ayudantes se encuentran sometidos a Dios<sup>743</sup>. Estos poderes punitivos<sup>744</sup>, que reciben en los textos coptos diversos nombres (entre los cuales destacan ΔΕΚΑΝΟΣ, “decanos” y ΔΙΜΩΡΙΣΤΗΣ, “espíritu justiciero”), ocupan una posición ambigua dentro de la jerarquía cósmica copta, pues son dañinos y provocan temor, pero no son demonios, ya que no actúan en contra de la voluntad de Dios. La descripción del propio Abbaton es terrorífica y los poderes punitivos que están bajo su autoridad son calificados como ΘΗΡΙΑ, “fieras”, dejando claro su carácter peligroso (texto 207). Dado que pertenecen al grupo de seres incorpóreos, no poseen una forma determinada (texto 208) sino que se caracterizan por la multiplicidad de rostros (ϩΟ) y formas (ΜΟΡΦΗ / ΣΜΟΤ) cambiantes; estas formas y rostros, cuando se describen, siempre son los de fieras<sup>745</sup> (texto 209 y 210).

(207) *Vita Moysis Archimandritae* (cc0423), MONB.EM, GB-CU Or. 1699.F (100)<sup>746</sup>

¡Oh qué grandes y duraderos son los castigos provistos para nosotros si morimos en nuestros pecados! Es en el fuego insaciable donde se nos arrojará, *al gusano que no muere* (ΠΒΝΤ ΝΑΤΚΟΤΚ) y a *las bestias de diferentes caras* (ΝΕΘΗΡΙΑ ΝΨΑΒΕϩΟ); como dijo David: “Él enseñará a los pecadores el camino”. ¡Oh qué grandes son los vengadores en ese camino, a los que Dios creó inmisericordes, para que los pecadores puedan ser castigados!

(208) Psote de Pshoi, *Sermo priusquam abduceretur; Oratio* (cc0324), MICH.CH 15, GB-BL Or. 7597 fol. 9r<sup>0747</sup>

Y al igual que cada pecado tiene un carácter diferente y su gravedad varía, también los tipos de tormentos y su severidad son diferentes, como *los de rostros cambiantes* (ΝΨΑΒΕϩΟ) que están en los caminos, *los justicieros* (ΔΙΜΩΡΙΣΤΗΣ)

<sup>743</sup> Cf. ps.-Cirilo de Jerusalén, *In Mariam V.* (cc0119), MONB.FD, VA-V Borg.Copt.109.XXV.120 (78) [ROBINSON 1896: 40 (ed), 41 (trad)], Cristo le dice a María que la muerte solo podrá acudir si él lo ordena; o ps.-Evodio de Roma, *In Mariam V.* (cc0151), 11 [DE LAGARDE 1883: 54; ROBINSON 1896: 58], donde la Virgen pide a su hijo que “ordene” a los ministros del abismo que huyan de su presencia y no atemorizen su alma.

<sup>744</sup> En este estudio solo trataremos el aspecto animal de estos seres. Para un tratamiento más general, cf. BEHLMER 1984: 7-23.

<sup>745</sup> Los siete arcontes o gobernantes de los planetas que aparecen en el *Apócrifo de Juan* tienen todos excepto uno un rostro animal o máscara: león, asno, hiena, serpiente de siete cabezas, dragón y mono. También en *La hipóstasis de los arcontes* y en *Sobre el origen del mundo*, el demiurgo y sus arcontes son presentados como seres híbridos (GILHUS 2006: 216-217).

<sup>746</sup> ULJAS 2012: 21 (ed), 29 (trad)

<sup>747</sup> BUDGE 1915: 154 (ed), 733 (trad).

inmisericordes, y los *decanos* (ΝΔΕΚΑΝΟΣ) que carecen de *forma* (ΜΟΡΦΗ), y que presiden sobre los tormentos.

(209) *Passio Macarii* (cc0285), MACA.AT, VA-V Copt. 59.4 fol. 69v<sup>0748</sup>

Yo fui un hombre idólatra. Cuando llegué al momento de la muerte, yo fui perseguido por los *decanos* (ΔΗΚΑΝΟΣ) de *rostros* (ΖΟ) y *formas* (ΜΟΡΦΗ) diversas. Unos tenían rostro de fieras (ΖΟ ΝΘΗΡΙΟΝ), otros, *rostro de dragón* (ΖΟ ΝΔΡΑΚΩΝ); estos, *rostro de león* (ΖΟ ΜΜΟΥΓΙ), aquellos, *rostro de cocodrilo* (ΖΟ ΝΕΜΣΑΖ) o *rostro de oso* (ΖΟ ΝΛΑΒΟΙ).

(210) Ps.-Timoteo de Alejandría, *In Michaellem* (cc0404), MERC.AM 137, GB-BL Or. 7029 fol.68v<sup>0749</sup>

Y yo vi *leones* (ΖΕΝ ΜΟΥΓΙ) de fuego que me pusieron enfermo, *dragones* (ΖΕΝ ΔΡΑΚΩΝ) de fuego, *serpientes* (ΖΕΝ ΖΒΟΥΓΙ) y *basiliscos* (ΖΕΝ ΣΙΤ), al *OSO* (ΤΑΡΞ) de fuego y al *gusano que nunca duerme* (ΠΙΠΝΤ ΝΑΤΚΟΤΚ) y que se retorció sobre sí mismo; y las *víboras* (ΝΕΖΒΩ) y las *serpientes* (ΝΖΟΥΓΙ) tenían un aspecto terrorífico.

Los textos nos dicen que, una vez extraída el alma del pecador, estos poderes punitivos atan el alma a la cola de un “caballo espiritual” (ΖΤΟ ΜΠΙΝΑ), es decir, una versión incorpórea del caballo, que la conduce arrastrada hasta el infierno<sup>750</sup>.

(211) *Collectio altera vitae Pachomii* (cc0879), 82<sup>751</sup>

Nuestro padre Pacomio tuvo esta gran revelación en el monasterio de Thmoushons con ocasión del hermano catecúmeno que fue secretamente

<sup>748</sup> HYVERNAT 1886: 56-57.

<sup>749</sup> BUDGE 1915: 513-514 (ed), 1022-1023 (trad).

<sup>750</sup> Este mismo motivo aparece también en los martirios coptos, donde una de las torturas que sufre el mártir es precisamente ser atado a la cola de un caballo encabritado y arrastrado por la ciudad. Cf. por ejemplo *Passio Phoebammoni* (cc0297), MICH.BU, US-PM M583 fol.13r<sup>o</sup> [cf. ULJAS 2014: 53; MÜLLER; ULJAS 2019: 37-120], *Passio Victoris* (cc0538), MERC.AS 15, GB-BL Or. 7022 fol. 8a (15) [BUDGE 1914: 14 (ed), 266 (trad)], *Passio Nahrou* (cc0288), AT-BN K 9512v<sup>o</sup> [TILL 1935: 8 (ed), 11 (trad)] o *Passio Nabrahae* (cc0522), MICH.BX 29, EG-C Hamuli-Ms. 3816 fol.15r<sup>o</sup> p.29 [MUNIER 1915: 250]

<sup>751</sup> VEILLEUX 1980: 108-109; LEFORT 1925: 91-92

bautizado antes de morir. Después de ver cómo los justos salían del cuerpo, él preguntó todavía cómo el alma del pecador abandona el cuerpo; y el ángel le dijo: “El Señor te dará entera satisfacción. Si es un alma con un mal estilo de vida, dos ángeles inmisericordes vienen a prenderlo en el momento en que debe ser visitado. Cuando el hombre está a punto de morir, cuando ya no reconoce a nadie, uno de los ángeles inmisericordes se coloca cerca de su cabeza y el otro a sus pies; y entonces empiezan a sacudirlo hasta que su miserable alma está a punto de salir. Entonces clavan en su boca un objeto curvado, una especie de anzuelo para pescar, y extraen esa miserable alma fuera del cuerpo; es oscura y turbia. Entonces la atan a *la cola de un caballo espiritual* (ΠCATE ΝΟΥΖΘΟ ΜΠΝΑ), puesto que esta (i.e. el alma) también es un espíritu, y entonces se la llevan y la arrojan a los tormentos al fondo del infierno, según el merecido de sus acciones”.

(212) Moisés de Coptos/Juan Presbítero, *Vita Pisentii ep. Keft* (cc0238), MACA.CZ 59-60, VA-V Copt. fol. 153r<sup>o</sup>-v<sup>o</sup><sup>752</sup>

(Pisencio conversa con la momia de un pagano que ha encontrado en un antiguo templo. Esta le cuenta sus vivencias en el momento de morir):

Cuando me encontré en la inminencia de la muerte (...) mis ojos se abrieron y vi la muerte planeando en el aire bajo múltiples *formas* (CΜΟΤ). En ese momento, los ángeles sin piedad sacaron mi desgraciada alma de mi cuerpo, la ataron a *la cola de un caballo negro espiritual* (ΠCΗΤ ΝΟΥΖΘΟ ΝΧΛΜΕ ΜΠΝΑ) y me arrastraron al Occidente.

(213) (Ps.-) Shenute, *Apocalyptic Vision* (sin *clavis coptica*, CLM 1002), FR-BN Copte 130<sup>5</sup> fols. 134-136 (p.24-25)<sup>753</sup>

Un día me mostraron a un anciano cuya alma extrajeron del cuerpo mientras lo sujetaban unos ángeles inmisericordes, cuyos rostros cambiaban de unos a otros, terroríficos, de cuyas bocas emanaban humaredas de fuego. Yo os digo que había algunos de ellos que tenían doble apariencia<sup>754</sup> y crujían sus dientes contra ella (i.e. el alma). Después de que la hicieran salir del cuerpo, yo vi un

---

<sup>752</sup> AMÉLINEAU 1887: 147-149.

<sup>753</sup> LEIPOLDT 1913: 199-200.

<sup>754</sup> Cf. Texto mágico n° 18 en MEYER; SMITH 1994: 238, donde una de las entidades invocadas es Petbe “cuya parte delantera parece la de un león y la parte trasera parece un oso”.



grillete de fuego en su cuello, estando atada de manos y pies. Ellos la ataron a *la cola de un caballo negro* (ΠCΑΤ ΝΟΥΖ[ΤΟ Ε]ΦΚ[ΗΗ])<sup>755</sup> y la condujeron hacia el oeste. (...) Los poderes de la oscuridad la dominaron. Yo os aseguro que, *como una presa* (ΝΘΕ ΝΟΥΠΑΖC) sobre la que se abalanzan *los pájaros* (ΝΖΛΛΑΤΕ) y *las fieras* (ΝΕΘΗΡΙΟΝ), así vi yo el aire completamente lleno de *los de rostro cambiante* (ΝΨΑΒΕΖΟ) que se precipitaban sobre aquella alma.

El infierno copto tiene otro gran protagonista: “el gusano que no muere / descansa” (ϠΗΤ ΝΑΤΚΟΤΚ) que, junto al fuego eterno, tiene su origen en las referencias bíblicas sobre el infierno (Isaías 66:24, Eclesiastés 7:17 y Marcos 9:46-48). Se trata de un gran gusano cuyo cometido era comer el alma del pecador por toda la eternidad, causándole un gran dolor. Además del gusano, los textos mencionan la presencia de otros seres monstruosos con características animales: otros gusanos con dientes afilados, fieras que devoran el alma junto al gran gusano (texto 214). También nos dicen que en el infierno hay pozos donde habitan diferentes reptiles monstruosos, serpientes, dragones y escorpiones (texto 215 y 216). Además de las torturas “estándar”, los torturadores infligían torturas más personalizadas, como en el caso de los padres de Filoteo, que fueron condenados a ser corneados por el mismo toro al que durante su vida veneraron como a un dios (texto 217).

(214) *Passio Macarii* (cc0285), MACA.AT 72-73, VA-V Copt. 59.4 fol. 69v<sup>o</sup>-70r<sup>o</sup><sup>756</sup>

Ellos arrancaron mi alma de mi cuerpo, con gran ferocidad y se fueron con ella sobre un gran río de fuego, donde me sumergieron a una profundidad de unos 400 codos; después me sacaron y me llevaron en presencia del verdadero Juez. (...) Yo vi en aquel lugar *al gusano que no muere* (ϠΗΤ ΝΑΤΕΝΚΟΤ); su cabeza se parecía a la de un *cocodrilo* (ΜCΛΖ). Estaba rodeado *de todos los reptiles* (CΑΤΦΙ ΤΗΡΟΥ), que lanzaban las almas ante él; cuando su boca estaba llena, hacía que *todas las fieras* (ΝΙΘΗΡΙΟΝ ΤΗΡΟΥ) comieran y ellas nos desgarraban, pero nosotros no moríamos.

<sup>755</sup> Lagunas y traducción corregidas por VON LEMM 1914: 535-536. El alma no es ataca a la cola de un “asno”, sino a la de un “caballo negro”.

<sup>756</sup> HYVERNAT 1886: 56-57.

(215) Ps.-Juan Apóstol, *Institutio Michaelis* (cc0488), 11.31-32<sup>757</sup>

(Jesús habla a sus discípulos sobre el infierno):

El campo está lleno de mares y profundidades (...). Una está ocupada por un *gusano maligno* (ΒΝΤ ΕΦΖΟΟΥ) (...); otra está ocupada por un *dragón maligno* (ΔΡΑΚΩΝ ΕΦΖΟΟΥ) (...); en otra se encuentran los cien decanos justicieros. (...) Estos son los castigos que he creado para los pecadores que me han abandonado desde el principio y han caminado en los pecados e injusticias del diablo, y aquellos que compartieron mi cuerpo y mi sangre y regresaron al pecado y sucia contaminación.

(216) Moisés de Coptos/Juan Presbítero, *Vita Pisentii ep. Keft* (cc0238), MACA.CZ, VA-V Copt. 66 fols. 153v<sup>o</sup>-154r<sup>o</sup><sup>758</sup>

¡Oh, maldito sea todo pecador como yo, al que han traído al mundo! Oh, señor padre mío, he sido entregado en manos de numerosos *justicieros* (ΤΙΜΩΡΙΣΤΗΣ) sin piedad, cada uno de los cuales tenía una *forma* (ΣΜΟΤ) diferente. ¡Oh, cuántas *fieras* (ΘΗΡΙΑ) he visto en el camino! ¡Oh, cuántos poderes me castigaban! Después de lanzarme en las tinieblas exteriores, yo vi un gran lugar, excavado a más de cien codos de profundidad, lleno de *reptiles* (ΣΑΤΤΑΙ), cada uno de los cuales tenía siete cabezas y todo el cuerpo como *escorpiones* (ΣΚΗ). También había en aquel lugar esos otros grandes *gusanos* (ΚΕΝΤ). Daba mucho miedo mirarlos, con dientes en su boca en forma de estacas de hierro. Ellos me cogieron y me lanzaron a *aquel gusano, este que no muere* (ΠΙΚΕΝΤ ΕΤΕΜΜΑΥ ΦΑΙ ΕΤΕ ΜΠΑΚΗΚΟΤ) y que siempre me comía; en todo momento, *todas las bestias* (ΝΙΘΗΡΙΑ ΤΗΡΟΥ) se reunían cerca de él cuando llenaba su boca, para que *todas las bestias* (ΝΙΘΗΡΙΑ ΤΗΡΟΥ) que me rodeaban llenaran también sus bocas junto a él.

(217) *Passio Philothei* (cc0296), US-PM M 583 fols. 82v<sup>o</sup>-83r<sup>o</sup><sup>759</sup>

---

<sup>757</sup> MÜLLER 1962: 37-38.

<sup>758</sup> AMÉLINEAU 1887: 148-149.

<sup>759</sup> ROGOZHINA 2015: 331.

(Los padres de Filoteo relatan los castigos a los que han sido sometidos en el infierno):

Después de esto nos transportaron y colocaron en un pozo excavado a una profundidad de mil cúbitos. Estaba lleno de serpientes y escorpiones y gusanos que no mueren y muchos decanos de rostros cambiantes. Vimos al ángel del infierno sentado en el trono de fuego y a todos sus ejecutores que estaban en pie ante él para castigar a las almas. (...) Y él ordenó traer al toro, aquel al que habíamos venerado. El toro tenía cuernos de hierro, afilados como lanzas, para torturarnos con ellos. Él nos dijo: “Entended ya que no soy Dios, pero me adorasteis como a Dios, y por eso estoy sufriendo yo también este castigo con vosotros”. Él nos torturó con sus cuernos hasta que nuestros miembros empezaron a desprenderse uno a uno.

En este contexto es pertinente destacar el sorprendente hallazgo de B. Grenfell y A. Hunt hacia finales de 1899 en Umm el-Baragat (antigua Tebtunis, en la zona sur del Fayum). Mientras trabajaban en la búsqueda de papiros, se toparon con un edificio cristiano con “interesantes pinturas e inscripciones en las paredes”<sup>760</sup>. Las evidencias apuntan a que este edificio debió formar parte de un complejo monástico<sup>761</sup> y sus pinturas datarían entre mediados del siglo X y principios del siglo XI<sup>762</sup>. Entre otras escenas, este edificio contenía representaciones del infierno y del castigo de los pecadores (lám. Ia).

Domina la escena una figura híbrida humana alada, vestida con armadura, con una larga lengua (la parte superior de la cabeza no se conserva), unos pies en forma de garras y

---

<sup>760</sup> Copias de las inscripciones y quince fotografías impresas y ocho en negativos de las pinturas se conservan en el Griffith Institute de Oxford. Cf. WALTERS 1989: 191.

<sup>761</sup> Para una discusión sobre la posible identificación del monasterio, ver WALTERS 1989: 205-208. Una inscripción de donación dedica las pinturas al Arcángel Miguel, sugiriendo que el nombre del monasterio podría ser “Monasterio del Arcángel Miguel”. Por otra parte, la misión italiana que trabajó en el lugar sugirió la hipótesis de que podría tratarse del monasterio establecido por Samuel de Kalamun, un famoso monje del siglo VII. La hipótesis vendría reforzada por una inscripción registrada por Grenfell y Hunt en que dos figuras son identificadas como ΠΑΓΓΕΛΟΣ ΕΡΤΣΑΒΑ ΝΑΠΑ ΣΑΜΟΥΗΛ ΕΤΕΖΗ ΜΠΩΤ ΕΚΑΛΑΜΩΝ ΖΑΜΗΝ, “el ángel que muestra a apa Samuel el camino para ir a Kalamun, Amén”. Aunque afirmar que se trate del monasterio de Samuel de Kalamun parece precipitando (sobre todo teniendo en cuenta la popularidad de la figura de Samuel de Kalamun en el Fayum), Walters sugiere que sería necesario un cuidadoso examen de este monasterio y de Deir Muelah, el monasterio que, tradicionalmente, se ha asociado a la comunidad de Samuel de Kalamun.

<sup>762</sup> WALTERS 1989: 205-207, distingue dos fases: una con pinturas artísticamente más cuidadas datada a mediados del siglo X (gracias a una inscripción en la que se donan las pinturas al arcángel Miguel); y otra más tosca (identificada en las escenas del “castigo de los pecadores”) y con una datación ligeramente posterior, quizás durante la primera mitad del siglo XI.

con una serpiente entrelazada en su cintura (lám. Ib). Una inscripción lo identifica como **ΚΙΡΕ ΑΒΒΑΤΩΝ ΠΑΓΓΕΛΟΣ ΜΗΜΟΥ ΝΑΤΧΙΖΟ**, “Señor Abbaton, el ángel de la muerte, que no respeta a las personas”<sup>763</sup>. Su brazo derecho está alzado y su mano sostiene una cuerda a la que están atados los “pecadores”. A la izquierda se conserva parcialmente la figura suplicante de una mujer cuyos pechos están siendo atacados por dos serpientes (lám. IIa). Se ha reconstruido la inscripción que la identifica como “la mujer que vive con un marido pagano”. Otra figura, atada de manos y pies e identificada como “el hombre que quita el jornal a los trabajadores”, está siendo torturada por la boca con un objeto puntiagudo a manos de un demonio representado como una figura híbrida, con forma humana, pero con grandes orejas y fauces de cocodrilo (lám. IIb). Otro de los demonios representados es, según una inscripción apenas visible pero copiada por Hunt, **ΑΒΔΙΜΕΛΟΥ[ΧΟΣ] ΠΑΓΓΕΛΟΣ ΝΝΕΚΩΛΑΚΙΣ** “Aftemelukhos, el ángel de los castigos”, figura humana híbrida, con grandes fauces, cuernos u orejas puntiagudas y pies en forma de garras. Este demonio está conduciendo a dos pecadores encadenados por el cuello ante Abbaton (lám. IIc). También encontramos a otros dos pecadores, un hombre y una mujer, desnudos en medio de las llamas del infierno y atacados por serpientes (lám. IIIa): una de ellas ataca el falo del hombre y otras dos atacan los pechos de la mujer<sup>764</sup>. Además, el hombre está siendo traspasado por una lanza, que sobresale por su garganta. La inscripción identifica al hombre como **ΠΕΤΠΩΡΝΕΥΕ ΜΕΝΕΣΖΙΜΕ ΝΛΕΖΜΕΓ**<sup>765</sup>, “aquel que fornicación con una mujer por dinero” y a la mujer como **ΤΕΣΖΙΜΕ ΕΝΤΑΚ† ΤΕΣΚΙΒΕ ΝΠΛΕΖΜΕΓ**, “la mujer que ha dado sus pechos por dinero”. Otra escena nos muestra a una mujer (a juzgar por los restos de la inscripción que la identifican) a la que una figura híbrida está succionando el alma (representada como una pequeña figura humana) por la boca (lám. IIIb). Esta figura híbrida, con cabeza y cuello de lo que parece un asno, tiene en la mano un gancho (cf. texto 211) y es identificada como **ΠΤΕΚΑΝΟΣ ΕΦΟΓΩΝΓ**<sup>766</sup> **ΤΕΦΥΧΗ**, “el decano que engulle el alma”. Arriba de este decano hay otra figura, también híbrida, con manos en forma de garras, probablemente otro decano.

<sup>763</sup> Traducción ofrecida por WALTERS 1989: 200.

<sup>764</sup> Este motivo se encuentra también en *Apocalypsis Eliae* (cc0028), 2.35 [FRANKFURTER 1993: 309], una extensa profecía sobre el final de los tiempos compuesta en Egipto en griego y datada a finales del siglo III, que fue traducida al copto, y donde se relata cómo el “rey malvado” ordena colocar crías de serpientes-dragones en los pechos de las mujeres lactantes para utilizar la sangre chupada como veneno para flechas. También en el llamado “Apocalipsis de Shenute”, un añadido del siglo VII a la obra del sucesor de Shenute, Besa, *Vita Sinuthii* (cc0461), una revelación escatológica de Cristo que empieza con una profecía de las invasiones árabes, se incluye el motivo de las mujeres cuyos pechos son chupados por serpientes para producir veneno (FRANKFURTER 1993: 225; AMÉLINEAU 1888: 342-344). FRANKFURTER (1993: 207) sugiere que la amplia circulación de este motivo por Egipto indicaría que se trata de un simbolismo propio de la cultura egipcia.

<sup>765</sup> Crum 150a.

<sup>766</sup> Crum 483b.

### 4.3. Imaginería animal en la representación de entidades inmateriales y divinas

Aunque mucho menos frecuente, los animales pueden servir como manifestaciones de entidades inmateriales no malignas o incluso divinas. El caso más paradigmático es el del Espíritu Santo, que suele ser representado con la forma de una paloma blanca. La paloma blanca puede ser utilizada para indicar la santidad de una persona. Así pues, en la *Vita Moysis Archimandritae* (cc0423), cuando el presbítero Teófanos procedía a bautizar al pequeño Moisés, “cuando lo sacó del agua vio *la forma de una paloma blanca* (ΠΕΣΜΟΤ ΝΟΥΘΡΟΟΜΠΕ ΝΟΥΘΒΩ) posándose sobre la frente del pequeño niño (...) e inmediatamente una voz se dirigió a él así: ‘¡Bautiza! ¡No temas!’”<sup>767</sup> Otro ejemplo lo encontramos en un encomio a Demetrio de Alejandría (patriarca de 189 a 231). Sobre Demetrio, que estaba casado, se relata que cuando se acostaba en la cama con su mujer una criatura alada se situaba en medio de ambos:

(218) Ps.-Flaviano de Éfeso, *In Demetrium et Petrum epp. Alexandriae* (cc0155), MERC.AT 74-75, GB-BL Or. 6783 fols. 37v<sup>o</sup>-38r<sup>o</sup><sup>768</sup>

Yo soy solo el esposo en apariencia, y sobre el encuentro carnal de este mundo que tiene lugar en una cama, yo no tengo conocimiento alguno de ello. Además, cuando nos acostábamos juntos en la cama, veíamos a *una criatura como un águila voladora* (ΟΥΖΩΘΟΝ ΝΘΕ ΝΟΥΛΙΤΟΣ ΕΑΖΗΛ), y esta venía y cantaba sobre la cama en la que estábamos acostados; y a mí me colocaba bajo *su ala* (ΠΕΑ ΤΝΖ) derecha y a la mujer bajo *su ala* (ΠΕΑ ΤΝΖ) izquierda. Durante el día, cuando había luz, se marchaba y lo veíamos partir.

Los animales también pueden actuar como agentes de la divinidad. Por ejemplo, en *Passio Heliae* (cc0274), cuando Elías es colgado en la cruz, “*una paloma luminosa* (ΟΥΘΡΟΟΜΠΕ ΠΟΥΘΕΙΝ) se posó en el brazo derecho de la cruz y otra sobre el brazo

<sup>767</sup> ULJAS 2012: 7 (ed), 10-11 (trad).

<sup>768</sup> BUDGE 1914: 146 (ed), 399 (trad).

izquierdo. Estas extendieron sobre él *sus alas* (ΝΕΥΤΝΩ), que lo protegieron, ya que estaba desnudo<sup>769</sup>. También las almas se representan como palomas blancas. En esta misma obra (*Passio Heliae*), cuando el rey de India ordena matar a los soldados que se habían declarado cristianos, se dice que el mártir Sotérico “vio sus almas *como palomas blancas* (ΝΘΕ ΝΖΕΝ ΘΡΟΟΜΠΕ ΝΟΥΩΒΩ) que subieron hacia el cielo<sup>770</sup>; en el encomio *In Sanctos Pueros Innocentes* (cc0842), se dice que las almas de los niños asesinados por Herodes fueron recibidas por los ángeles “*como a crías de palomas blancas* (ΜΦΡΗΤ ΝΖΑΝ ΜΑC ΝΘΡΟΜΠΕ ΝΟΥΩΒΩ)”<sup>771</sup>; o en la *Passio Shenufe* (cc0302), donde las personas que son testigos de uno de los milagros realizados por Shenufe se convierten al cristianismo, son asesinados por el gobernador y “sus almas fueron llevadas al cielo (...) como *palomas blancas* (ΖΕΝ ΘΡΟΟΜΠΕ ΝΟΥΩΒΩ) saliendo del palomar<sup>772</sup>.

La propia divinidad puede representarse a través de la forma animal. Es el caso de un episodio narrado en el encomio a los dos mártires de nombre Teodoro, Teodoro “el Anatolio” y Teodoro “*Stratelates*”<sup>773</sup> (“el general”), atribuido a Ps.-Teodoro de Antioquía. En este episodio, referido a Teodoro *Stratelates*, se puede observar un ejemplo de cómo tanto el diablo como la divinidad pueden adoptar la forma de animales: el diablo adopta la forma de una manada de camellos para engañar a Teodoro y Dios se le aparece a través de un ciervo entre cuyos cuernos se manifiesta un cordero montado sobre un carro<sup>774</sup>:

(219) Ps.-Teodoro de Antioquía, *In Theodoros* (cc0381), MACA.CR 57-60, VA-V Copt. 65.3 fols. 57r<sup>o</sup>-58v<sup>o</sup><sup>775</sup>

<sup>769</sup> *Passio Heliae* (cc0274), MICH.BT 61, EG-C Hamuli-Ms. 2703 fol. 31r<sup>o</sup> [SOBHY 1919: 61 (ed), 111-112 (trad)].

<sup>770</sup> *Passio Heliae* (cc0274), MICH.BT 6-7, EG-C Hamuli-Ms. 2703 fols. 3v<sup>o</sup>-4r<sup>o</sup> [SOBHY 1919: 6-7 (ed), 97 (trad)].

<sup>771</sup> *In Sanctos Pueros Innocentes* (cc0842), MACA.CD, VA-V Copt. 62 fol. 272r<sup>o</sup> [DE VIS 1922: 117].

<sup>772</sup> *Passio Shenufe* (cc0302), MICH.BP, US-PM M583, fol. 129r<sup>o</sup> [REYMOND; BARNES 1998: 102 (ed), 203 (trad)].

<sup>773</sup> Los egipcios conocían poco de Teodoro *Stratelates*. Es posible que no hubiera material a mano para su biografía y el escritor del encomio usó su imaginación para inventarse una en la que su padre, cristiano, es un egipcio llamado Juan nativo de Shotep e hijo de un hombre al que Akripita/Diocleciano sirvió como cabrero en su juventud.

<sup>774</sup> La historia de la divinidad que se manifiesta en la forma de un ciervo aparece también en la obra *Historia Eustathii et Theopistae* (cc0273), MERC.AT 5-8, GB-BL Or. 6783 fols. 3r<sup>o</sup>-4v<sup>o</sup> [BUDGE 1914: 104-106 (ed), 358-360 (trad)], traducida al copto, en el episodio de la conversión del pagano Placidus (ΠΛΑΚΗΤΑΣ), tras la cual toma el nombre de Eustaquio. GODRON (1980: 381-385.) sugiere la conexión de esta historia con la decoración de un cuadrúpedo con una cruz sobre la cabeza en un bol hallado en el monasterio de Ghazali (Sudán del Norte). La ausencia de cuernos se debería al desconocimiento del ciervo en Egipto y en Nubia.

<sup>775</sup> WINSTEDT 1910: 28-29 (ed), 97-98 (trad).

Y sucedió un día que San Teodoro estaba en las montañas con su ejército de soldados: y mirad, el diablo, que fue expulsado del ídolo de su madre, vio a San Teodoro de pie en la montaña y conspiró contra él para desviarlo, llevarlo a caminos distantes y entregarlo en manos de los bárbaros para que lo mataran. Y él *tomó la forma de una manada de camellas lactantes* (Ρ ΣΜΟΤ ΝΟΥΓΑΓΕΛΗ ΝΩΛΜΟΥΛ ΕΤΗΟCΙ), cuyas crías estaban en el desierto<sup>776</sup> esperando engañar al santo. Y San Teodoro vio *la manada de camellas* (†ΑΓΕΛΗ ΝΩΛΜΟΥΛ) y se apresuró tras ellas con sus soldados, pero no las alcanzaba, sino que (solo) se acercaba a ellas. Entonces su grupo de soldados y sus caballos tuvieron sed y ni ellos ni sus caballos pudieron moverse. Entonces después de estar en la montaña buscándolos, he aquí que una voz vino a él del cielo, diciendo: “Teodoro, hijo de Juan el Egipcio, deja de avanzar en el desierto con tus soldados, pues el mentiroso está engañándote”. Y el santo escuchando esto, quedó atónito, especialmente al escuchar el nombre de su padre, y dijo: “¿Quién es el que menciona el nombre de mi padre?”. Y al instante, he aquí que *un ciervo* (ΟΥΖΩΟΝ ΝΕΟΥΛ) se le apareció como un orbe del sol cuando sale en su base. Y cuando san Teodoro vio al *joven ciervo en esta forma* (ΠΙΜΑC ΝΕΟΥΛ ΉΕΝ ΠΑΙCΜΟΤ), quedó atónito, y vio una aparición encima de los cuernos del luminoso *ciervo* (ΠΙΕΟΥΛ ΕΦΡ ΟΥΩΙΝΙ)<sup>777</sup>. Enseguida *el cordero* (ΠΙΖΗΚ) que había en el medio de la aparición le habló, diciendo: “Teodoro, yo soy *el cordero de Dios* (ΠΙΖΗΚ ΝΤΕΦ†) que ha quitado el pecado de todo el mundo. Yo soy Adonai, el Señor Sabaoth, el Dios de Juan, tu padre”.

La divinidad también puede aparecer en forma animal a través de visiones en sueños. Es el caso del sueño de Pilato, insertado en *De Vita et Pasione Christi* (cc0113), una homilía atribuida a Cirilo de Jerusalén compuesta probablemente durante la primera mitad del siglo IX<sup>778</sup>. En este episodio Cristo se aparece a Pilato en la forma de un águila<sup>779</sup> reproduciendo los sucesos de la Pasión, con los hebreos como justicieros y los

<sup>776</sup> Un motivo similar lo encontramos en la versión copta de la *Gesta Alexandri* (cc0468), fragm. 7, MONB.FC 159-160, GB-BL Or. 3367r<sup>o</sup>-v<sup>o</sup> [VON LEMM 1903b: 13-14 (ed), 94-95 (trad)], donde Alejandro y sus compañeros tienen ante ellos una profunda oscuridad; Menandro sugiere adentrarse en ella subidos a “*yeguas lactantes* (ΖΤΩΡΕ ΕΥΗΟCΕ) *cuyas crías* (ΝΕΥΦΗΡΕ)” permanecieran en la luz, para así asegurarse el retorno gracias al instinto materno de las yeguas hacia sus crías.

<sup>777</sup> Traducción corregida por O. VON LEMM (1911: 1146-1148), ΖΑΡΜΑ “carro” por ΖΟΡΑΜΑ, “visión, aparición”.

<sup>778</sup> VAN DEN BROEK 2013: 69.

<sup>779</sup> Como señala VAN DEN BROEK (2013: 35, nota 75), la aparición de Cristo como un águila (sobre el árbol del conocimiento) aparece también en la versión larga del *Apócrifo de Juan* NHC II, 1, 23 [MONTERRAT TORRENTS 2000<sup>2</sup>: 252]: “Fui yo el que me manifesté en figura de águila sobre el árbol del conocimiento”, aunque no parece existir ninguna conexión entre estas dos tradiciones.

egipcios como nuevo pueblo elegido. También Procla, la mujer de Pilato, tiene una visión de un águila atada y decapitada, esta vez simbolizando al propio Pilato, que morirá como mártir junto a su mujer<sup>780</sup>.

(220) Ps.-Cirilo de Jerusalén, *De Vita et Pasione Christi* (cc0113), 138-140, 144-146<sup>781</sup>

Y Pilato se quedó dormido al instante y tuvo una visión. Había como una gran oscuridad en el exterior, extendida sobre la faz de toda la tierra. Y el mundo entero se reunió, ciego e incapaz de ver. Y he aquí que *un águila* (ουαετος) descendió del cielo con un aura de luz a su alrededor y una corona sobre su cabeza; y la luz brilló por un tiempo. Y *el águila* (παετος) gritó: “La luz de Harán y la luz de Canaán han sido entregadas a la tierra de Egipto”. El pueblo de los hebreos en ese momento permanecía ciego e incapaz de ver. Y ellos gritaron: “¿Dónde está *el águila* (παετος) que nos ha arrebatado la luz para que podamos matarla?” Y *el águila* (παετος) acudió al pueblo de los hebreos. Ellos la prendieron, la llevaron a un árbol sin frutos y la mataron. Los egipcios se reunieron en torno *al águila* (παετος), quedaron asombrados de que hubiera muerto al instante. Pero *el águila* (παετος) vivió (de nuevo) y alzó el vuelo y mientras la miraban ascendió a los cielos de donde había venido. Pilato se despertó asombrado de este sueño.

(...) Entonces Pilato habló con Jesús, informándole de la visión que él había visto y la que su mujer había visto. Jesús le dijo: “Todas las cosas que has dicho son ciertas, realmente ocurrirán. Oh Pilato, no impidas que los judíos me maten. La visión que has tenido tiene un gran significado. *Él águila* que viste *soy yo* (παετος ... λνοκ πε) (...).

---

<sup>780</sup> Ps.-Cirilo de Jerusalén, *De Vita e Pasione Christi* (cc0113), 141-143, 157 [VAN DEN BROEK 2013: 172-173, 176-177].

<sup>781</sup> Van den Broek 2013: 172, 174 (ed), 173-175 (trad).



## Capítulo 5.

### La tradición *fisiológica* en los textos coptos

En los capítulos anteriores hemos visto cómo a menudo los autores coptos utilizan imaginería animal en símiles y metáforas con el objetivo de instruir sobre aspectos teológicos, antropológicos y demonológicos. En este capítulo examinaremos el uso de la exégesis alegórica del mundo animal como medio para conocer verdades del mundo divino y humano.

Durante las épocas helenística y tardoantigua, la zoología basada en el estudio de los animales reales y la observación de su comportamiento (que alcanzó su auge con Aristóteles) fue relegada en favor de una simplificación del conocimiento (en tratados como la *Historia Natural* de Plinio o *La Cinegética* de Opiano) y de un gusto por la literatura paradoxográfica, que recogía fantásticas anécdotas sobre las maravillas del mundo natural<sup>782</sup>. Estas informaciones e historias sobre animales se integraron en los discursos literarios y filosóficos de la época<sup>783</sup>.

La meditación sobre el mundo natural fue también una práctica habitual entre los exégetas de inicios de la era cristiana. Este tipo de exégesis fue especialmente cultivado por la escuela alejandrina, que consideraba que el mundo visible contenía verdades ocultas sobre el mundo invisible. El término *fisiología* queda claramente definido en Clemente de Alejandría como la “iniciación que se adquiere mediante el conocimiento tradicional, (que) empieza por la cosmogonía, y de aquí se eleva a la contemplación de

---

<sup>782</sup> Cf. GÖRGEMANN 2019: 19-21.

<sup>783</sup> Cf. SPITTLER 2008: 12-49 (filosofía) 51-75 (literatura).

la realidad divina<sup>784</sup>. Su máximo exponente fue Orígenes. A lo largo de su abundante producción literaria, Orígenes trata la naturaleza de los animales<sup>785</sup> en el contexto de la exégesis de las Escrituras: bien comenta e interpreta las diferentes criaturas mencionadas en la Biblia bien acude a hechos (reales o ficticios) del mundo animal para ilustrar la exégesis de los pasajes<sup>786</sup>. Además, en su obra *Contra Celso*, presenta toda una serie de maravillas zoológicas como signos de la providencia divina. En su *Comentario al Cantar de los Cantares*, dice:

El apóstol Pablo nos enseña a comprender las cosas invisibles de Dios a través de las visibles, y a contemplar, sobre la base de la razón y de la semejanza, las cosas que no se ven, partiendo de las que se ven. Con ello Pablo nos demuestra que este mundo visible nos instruye sobre el invisible, y que esta situación terrenal contiene ciertas reproducciones de las realidades celestes, de modo que desde las cosas de abajo podemos subir a las de arriba, y por las que vemos en la tierra podemos percibir y comprender las que hay en el cielo. (...) Semillas, plantas, raíces de hierbas, e incluso los animales (...) tienen además formas e imágenes de realidades incorpóreas con las cuales el alma puede aprender e instruirse para contemplar también las realidades invisibles y celestes. (...) Por eso, como quiera que al hombre que vive en la carne no le es posible conocer nada de lo oculto e invisible, si no concibe alguna imagen y semejanza extraída de lo visible, yo pienso que esta es la razón por la que el que todo lo hizo con sabiduría creó en la tierra cada una de las especies con tal disposición que en ellas depositó cierta doctrina y cierto conocimiento de las cosas invisibles y celestiales, para que, gracias a esa doctrina y a ese conocimiento, la mente humana vaya elevándose al conocimiento espiritual y busque entre las realidades celestes las causas de las cosas<sup>787</sup>.

Una de las obras de principios del cristianismo que mejor plasma esta creencia en la existencia de un significado oculto y espiritual en la naturaleza es el *Fisiólogo*, que

---

<sup>784</sup> Clemente de Alejandría, *Stromata* IV 1.3 (citado en COX MILLER 1982: 118)

<sup>785</sup> Sobre la imaginería animal en las obras de Orígenes, cf. CROUZEL 1954: 197-206.

<sup>786</sup> SCOTT 2002: 82.

<sup>787</sup> Orígenes, *Comentario al Cantar de los Cantares* 3.13.9-17 [SIMONETTI; VELASCO DELGADO 2007: 243-246].

extraerá el método alegórico de la exégesis de las Escrituras y lo aplicará a la exégesis del mundo natural.

### 5.1. El *Fisiólogo*: la alegoría cristiana aplicada al mundo natural

El *Fisiólogo* es una breve obra cristiana que en sus diferentes capítulos interpreta alegóricamente el mundo natural (principalmente animales, aunque también incluye algunas piedras y árboles) con el fin de ilustrar de una forma popular los principios dogmáticos y éticos de la fe cristiana. Aunque originalmente fue escrita en griego<sup>788</sup>, el *Fisiólogo* alcanzó una gran popularidad y dispersión: fue traducido a diferentes lenguas, entre ellas, etíope, sirio, armenio, latín, árabe, y, al tiempo que se tradujo, fueron introduciéndose diferentes modificaciones y adaptaciones que culminaron en los bestiarios medievales europeos.

Cada uno de sus capítulos se centra en el comportamiento o “actividad natural” (usando la propia terminología del texto) de un particular animal, y se organiza siguiendo una estructura binaria: por una parte, una descripción de la realidad natural; por otra, una interpretación alegórico-simbólica en clave cristiana de esa realidad natural. De esta forma, los animales se convierten en modelos de Cristo, del diablo, del buen cristiano y del hereje o pecador. A través de ellos, el *Fisiólogo* exhortaba a los lectores a combatir las tentaciones del mal y a practicar las virtudes cristianas, al tiempo que les mostraba el misterio de la encarnación, muerte y resurrección de Cristo. En palabras de A. Zucker: “Esopo hacía hablar a las bestias como profesores, el *Fisiólogo* las viste como teólogos”<sup>789</sup>.

Los especialistas están de acuerdo en establecer el último cuarto del siglo IV como *terminus ante quem* de la composición de la obra, momento en que empiezan a haber

---

<sup>788</sup> La edición estándar de la *redactio prima* fue publicada por SBORDONE (1936), que identificó cuatro variantes (ΜΓ, Σαλς, WO, ΑΕΠ); PERRY (1941:1113) añadió el manuscrito G (Cod. 397 de la Biblioteca Pierpont Morgan de Nueva York), que está relacionado con la tradición ΜΓ. Posteriormente OFFERMANN (1966) publicó una nueva edición a partir de los manuscritos M y G, considerados los más cercanos al original. ΚΑΙΜΑΚΙΣ (1974) completa la edición crítica de la *redactio prima* añadiendo el resto de variantes.

<sup>789</sup> ZUCKER 2004: ix.

evidencias sólidas de la circulación del texto<sup>790</sup>. En cambio, el *terminus post quem* ha sido objeto de un complejo debate<sup>791</sup> entre partidarios de una cronología alta<sup>792</sup> y partidarios de una cronología baja<sup>793</sup>, fundamentalmente en relación con su anterioridad o posterioridad a Orígenes, con quien existe un evidente parentesco en el uso de la alegoría y zoología<sup>794</sup>. Actualmente parece bastante claro que la obra es posterior a Orígenes (que murió en 254) y que fue el autor del *Fisiólogo* quien utilizó como fuente a este autor y no al revés<sup>795</sup>. A. Scott desmonta de forma convincente los argumentos a favor de la cronología alta y ubica al *Fisiólogo* en fechas posteriores a mediados del siglo III<sup>796</sup>. En la misma línea S. Vollenweider, a partir del análisis de ciertas concepciones dogmáticas del *Fisiólogo* (el encubrimiento de la divinidad del Cristo en su descenso del cielo (*descensus absconditus*), la doble condición del Cristo entre la muerte y la resurrección (*triduum mortis*) y vocabulario cristológico, sobre todo el motivo de “la naturaleza divina (θεότης)” de Cristo oculta en el cuerpo), argumenta a favor de una composición del *Fisiólogo* posterior a Orígenes y más concretamente durante la primera mitad del siglo IV<sup>797</sup>.

Una de las razones por las que el *Fisiólogo* es tan difícil de datar es el carácter anónimo de la obra. En las diferentes versiones que se han conservado, el *Fisiólogo* ha sido atribuido a e identificado con diferentes personajes, entre ellos San Epifanio, San Basilio, Salomón y Aristóteles<sup>798</sup>. La ausencia de un autor establecido, así como las modificaciones que ha sufrido el texto con el paso del tiempo<sup>799</sup>, apuntan a que fue una obra anónima desde sus orígenes; pues un texto protegido por el sello de una autoridad religiosa difícilmente hubiera podido sufrir tantas transformaciones. No fue concebida como una obra canónica sino utilitaria. Lo que sabemos con seguridad del autor del *Fisiólogo* es que tenía conocimiento del método de exégesis alegórica alejandrino, de

---

<sup>790</sup> PERRY 1941: 1100-1101; CURLEY 1979: xix-xx; SCOTT 1998: 433.

<sup>791</sup> Cf. SCOTT 1998: 430-441.

<sup>792</sup> Cf. por ejemplo, HOMMEL 1877: xi; LAUCHERT 1889: 64-65; PETERS 1898: 1; SBORDONE 1936: xii; PERRY 1941:1103; TREU 1966: 104.

<sup>793</sup> AHRENS 1885; WELLMANN 1931.

<sup>794</sup> Cf. LAUCHERT 1889: 70-72; SCOTT 2002: 80-89.

<sup>795</sup> La traducción latina de un comentario del Génesis sobre las palabras de Jacob, Orígenes dice: *Nam Physiologus de catulo leonis haec scribit*, lo que indicaría que Orígenes ya conoció el *Fisiólogo*. Sin embargo, actualmente se acepta que esta mención debe atribuirse a un añadido del traductor latino Rufino (siglo IV), cf. WELLMANN 1931: 10.

<sup>796</sup> SCOTT 1998: 430-441.

<sup>797</sup> VOLLENWEIDER 2019.

<sup>798</sup> PETERS 1898: 13.

<sup>799</sup> SBORDONE (1936) identificó, a partir de 77 manuscritos, tres redacciones principales dentro del *Fisiólogo* griego: la *redactio prima*, la *redactio secunda* o bizantina (siglos V-VI, según SBORDONE 1936: xii; siglo XI, según PERRY 1937: 494) y la *redactio tertia* o pseudo-basiliana (siglos X-XI, según SBORDONE 1936: xii; siglo XII, según PERRY 1937: 495).

los naturalistas grecolatinos, de la literatura paradoxográfica, de leyendas y creencias de muy diversas épocas y lugares, y, sobre todo, de las Sagradas Escrituras.

### 5.1.1. El origen egipcio del *Fisiólogo*

Donde sí existe bastante consenso entre los estudiosos es en atribuir un origen egipcio al *Fisiólogo*<sup>800</sup>. Egipto recibió, a través de Alejandría, numerosos influjos culturales. Esta ciudad fue, desde la época helenística, un gran foco de la vida cultural del mundo mediterráneo. Sus dos prestigiosas instituciones académicas, el Museo y la Biblioteca, constituían el epicentro de la cultura alejandrina y allí acudieron los mayores intelectuales de la época. Alejandría fue también el principal emporio del tráfico mercantil de Oriente y Occidente<sup>801</sup>, por lo que pudo ser el punto de entrada de las leyendas procedentes de la India incluidas en el *Fisiólogo* (el peridexion, el elefante, la piedra índica...) <sup>802</sup>.

A partir de la segunda mitad del siglo II, Alejandría se convirtió en uno de los centros más importantes de la cristiandad en Egipto. La ciudad continuó siendo una gran metrópolis cultural y se había convertido en un punto de encuentro de judaísmo, cristianismo, paganismo griego, simbología egipcia y corrientes místicas diversas. Dentro del judaísmo helenístico presente en Alejandría destaca Filón de Alejandría (ca. 20 a.C. - 50), que en el cuarto libro de su obra *Sobre las leyes especiales* utilizó el simbolismo animal y el método alegórico para explicar las leyes dietéticas del Pentateuco. También de Egipto procede Bolo de Mendes, también conocido como Ps.-Demócrito (siglo I a.C.), que en su obra *Physika dynamera* combinó las creencias populares con los conocimientos de la naturaleza para revelar las propiedades ocultas, médicas, místicas y mágicas de animales, plantas y piedras<sup>803</sup>. Bolo se interesó especialmente por las interacciones que se producen en la naturaleza, que describía según el principio de “simpatía y antipatía”. El *Fisiólogo* enmarca algunos de sus capítulos en este principio, como es el caso de la enemistad que establece entre la

---

<sup>800</sup> En contra de una composición en suelo egipcio, cf. WELLMANN 1931, que considera que fue compuesto en Siria en general, y Cesarea en particular.

<sup>801</sup> PETERS 1898: 11.

<sup>802</sup> HOMMEL 1877: xv.

<sup>803</sup> HENKEL 1976: 15.

serpiente / dragón, por una parte, y la pantera (capítulo 16), el enidrio (capítulo 25), el icneumón (capítulo 26), el ciervo (capítulo 30), el árbol peridexion (capítulo 34) y el elefante (capítulo 43), por otra. Además, en el siglo II se fundó en Alejandría la Escuela Catequética, a la que pertenecieron Clemente de Alejandría y Orígenes, caracterizada por la aplicación del método alegórico para la interpretación de las Escrituras.

Existen otros argumentos a favor de una composición en suelo egipcio<sup>804</sup>: la aparición de animales pertenecientes a la fauna del Nilo, como el icneumón (capítulo 26), el ibis (capítulo 40) y el cocodrilo (capítulos 25 y 26); la mención de la ciudad egipcia de Heliópolis en el capítulo 7 (sobre el fénix) y de los meses coptos *Famenoth*<sup>805</sup> y *Farmouthi*<sup>806</sup> en los capítulos 7 (sobre el fénix) y 45 (sobre el onagro y el simio). Además, se ha argumentado un origen egipcio para algunas de las anécdotas animales que aparecen en el *Fisiólogo* y que no están presentes en la tradición grecolatina<sup>807</sup>. Por ejemplo, E. Brunner-Traut ha relacionado la anécdota de la serpiente que teme al hombre desnudo (capítulo 11) con las estelas *cippi* donde está representado Horus en forma de un niño desnudo agarrando toda una serie de animales salvajes, entre ellos, serpientes<sup>808</sup>. Esta autora también ha considerado que los capítulos 25 y 26, sobre el enidrio y el icneumón enfrentándose al cocodrilo y al dragón respectivamente, serían dos formas de un mismo relato protagonizado por un mismo animal que mezclarían la tradición clásica<sup>809</sup> con el mito egipcio de la lucha nocturna del dios Sol contra sus enemigos. Para ello, Brunner-Traut se basa en la identificación del enidrio, animal acuático que, según el *Fisiólogo* “tiene forma de perro”, con la nutria, cuyo nombre en copto era  $\text{OY}\text{Z}\text{O}\text{A}(\text{H})\text{MOOY}$ , literalmente “perro de agua”<sup>810</sup>. Dado que el icneumón (*Herpestes ichneumon* o mangosta egipcia) y la nutria tienen un aspecto muy similar, es probable que acabaran siendo confundidos, especialmente tras la extinción de la nutria en Egipto. En la religión egipcia, la nutria / icneumón estaba consagrada a la diosa cobra Wadjet como Uraeo-Ojo de Re<sup>811</sup> (quizás por su movimiento serpenteante y su habilidad

---

<sup>804</sup> Cf. CALVO DELCÁN 1999: 96; HOMMEL 1877: xv-xvi.

<sup>805</sup> De finales de febrero a finales de marzo. LAYTON 2007: 147.

<sup>806</sup> De finales de marzo a finales de abril. LAYTON 2007: 147.




<sup>807</sup> Cf. BRUNNER-TRAUT 1968: 13-44; BRUNNER-TRAUT 1984: 559-568; OTTO 1951: 214-222; ŠEDINOVÁ 2013: 27-57; MARSHALL 2015: 30-35;

<sup>808</sup> BRUNNER-TRAUT 1968: 43.

<sup>809</sup> El icneumón ya aparece como depredador de cocodrilos en Aristóteles. Cf. Aristóteles, *Investigación sobre los animales* 9, 612a [GARCÍA GUAL; PALLÍ BONET 1992]: 494]: “La mangosta de Egipto (= icneumón), cuando ve a la serpiente áspid no la ataca sin haber pedido ayuda de otras mangostas. Y para protegerse de los golpes y de las mordeduras se unta de barro, pues empieza por sumergirse en el agua y después de bañarse se revuelca por el suelo”.

<sup>810</sup> BRUNNER-TRAUT 1968: 18; Crum 510b.

<sup>811</sup> BRUNNER-TRAUT 1968: 26-27.

para erguirse a semejanza de las cobras), cuyo papel en los mitos era el de matar a la serpiente Apophis, el enemigo del dios Sol, que en el *Fisiólogo* quedaría asimilado al cocodrilo y al dragón. Otro de los capítulos a los que Brunner-Traut atribuye un origen egipcio es el 45, sobre el onagro y el simio, utilizando como argumentos la alusión al mes copto de *Famenoith*, la identificación del onagro (animal del dios Seth) con el diablo y el uso de la orina del simio como medidor del tiempo (muchas clepsidras tenían forma de babuino, animal consagrado al dios Thot y asociado a la medición del tiempo porque reaccionaba tanto al sol como a la luna)<sup>812</sup>. E. Otto<sup>813</sup> ha sugerido también un origen egipcio del capítulo 4 sobre el pelícano (que mata involuntariamente a sus crías y las revive tras morderse el pecho y rociarlas con su sangre) en base a unos textos funerarios egipcios que sugerirían el amor maternal de este pájaro y que califican al pelícano como “muerdepechos”<sup>814</sup>. Igualmente, otros autores<sup>815</sup> han propuesto un origen egipcio de la anécdota sobre la piedad filial de la abubilla (desconocida en autores anteriores a Eliano<sup>816</sup> (ca. 170 - ca. 230)). Sus argumentos se basan en la interpretación del niño sujetando a una abubilla que aparece representado junto a las piernas de su padre en las escenas de tumbas del Reino Antiguo. A. Marshall sugirió que la abubilla simbolizaría el traspaso de cargo o de poder de padre a hijo<sup>817</sup>. El origen egipcio de esta concepción de la abubilla puede venir reforzado por el hecho de que el jeroglífico que representa la abubilla  *db* fue utilizado para escribir la palabra   *dbt*<sup>818</sup> “adobe”, en copto  $\tau\omega\upsilon\beta\epsilon$ , que tiene también el significado de “retribuir”<sup>819</sup>.

En 2011 M. Stroppa publicó un fragmento de papiro egipcio escrito en griego (PSI XVI 1577) conservado en el Istituto Papirologico “Girolamo Vitelli” de Florencia, de procedencia desconocida y fechado en el siglo VI, que constituye el testimonio más antiguo conservado del *Fisiólogo*<sup>820</sup>. Este fragmento consta de 14 líneas incompletas: las diez primeras corresponden al final del capítulo 41, sobre la gacela, y las cuatro últimas al principio del capítulo 42, sobre el diamante. La identificación es certera gracias

<sup>812</sup> Cf. BRUNNER-TRAUT 1984: 559-568.

<sup>813</sup> OTTO 1951: 215-222.

<sup>814</sup> *Pyr.* 511d<sup>T</sup>: “La madre de NN es el Pelícano; NN es su hijo”; *CT* III: 393: “Yo soy el pelícano [...]. He venido en búsqueda de mis polluelos”; *CT* III: 330-331: “Yo soy el pelícano que grita a tus crías; He venido para custodiar a mis polluelos; yo exijo el *mm* (?) como el ‘Muerdepechos’”.

<sup>815</sup> ŠEDINOVÁ 2013: 27-57; HESPEL 2020: 17-30.

<sup>816</sup> El pájaro reputado por su piedad filial en la tradición clásica es la cigüeña. Cf. Aristóteles, *Investigación sobre los animales* 9, 615b [GARCÍA GUAL; PALLÍ BONET 1992: 507]: “En cuanto a las cigüeñas, es voz común que son alimentadas por sus pequeños”.

<sup>817</sup> MARSHALL 2015: 33

<sup>818</sup> *HWB*: 1076.

<sup>819</sup> Crum 398a.

<sup>820</sup> STROPPIA 2011: 173-192.

a la comparación con la edición de Sbordone<sup>821</sup>, aunque no corresponde de forma exacta con ninguna de las variantes registradas de la *redactio prima* (presenta algunas omisiones y variaciones en el texto). M. Stropa ha realizado una hipotética reconstrucción del texto que contendría el papiro<sup>822</sup>. También destaca su formato, un *rotulus*, un rollo de papiro utilizado de forma vertical. La secuenciación de dos capítulos consecutivos permite suponer que en origen el *rotulus* contenía también otros capítulos, anteriores y posteriores, del *Fisiólogo*. Además, dicho formato indicaría, por una parte, una datación entre los siglos VI y VII (por analogía con documentos fechados con seguridad) y, por otra, que probablemente fue usado para ser leído en “público” durante las *catechesis* o instrucción de monjes y cristianos en general<sup>823</sup>.

Stroppa ha sugerido<sup>824</sup> también una cierta relación entre el *Fisiólogo* y el conocido como “Papiro de Artemidoro”<sup>825</sup> (MP<sup>3</sup> 168.02) de origen probablemente alejandrino, hallado como parte de un conjunto de viejos papiros reutilizados durante el siglo I para la fabricación de una máscara funeraria. El recto del papiro contiene un fragmento del libro segundo de las *Geographoumena* del geógrafo griego Artemidoro de Éfeso. En un segundo momento, el verso del papiro fue utilizado para representar 41 dibujos de diferentes animales reales y fantásticos, algunos de ellos acompañados de una pequeña inscripción en griego con su nombre<sup>826</sup>. Según la reconstrucción que se hace del texto, estos dibujos de animales estarían introducidos por el título [ζῶα] τὸν Ὠκεανὸν | [οἰκοῦν] τὰ καὶ πτηνὰ | καὶ πεζ]ὰ [κα]ὶ κήτη, “Bestias que viven en el océano, voladores, terrestres y monstruos marinos”<sup>827</sup>. Stroppa compara la enemistad de la serpiente con la pantera y el elefante en los capítulos 16 y 43 del *Fisiólogo*<sup>828</sup> con las escenas V25 y V16 (láms. IVb y Va) del Papiro de Artemidoro, que representan, respectivamente, a una pantera (πάνθηρ) combatiendo a un dragón (δράκων), y a un elefante (στεῖρος [= στερρός] ἑλέφας) combatiendo a una serpiente anfibia (χέρσουδρος ὄφης). Igualmente, Stroppa señala varios animales que aparecen tanto en el *Fisiólogo* como en el Papiro de Artemidoro:

---

<sup>821</sup> SBORDONNE 1936: 125-127.

<sup>822</sup> STROPPIA 2019: 40.

<sup>823</sup> STROPPIA 2019: 42-43.

<sup>824</sup> Cf. STROPPIA 2016: 172-185; STROPPIA 2019: 45-46.

<sup>825</sup> *Editio princeps*: GALLAZZI; KRAMER; SETTIS 2008.

<sup>826</sup> KINZELBACH 2009: 3-4.

<sup>827</sup> KINZELBACH 2009: 87.

<sup>828</sup> *Fisiólogo* 16 [MARTÍNEZ MANZANO; CALVO DELCÁN 1999: 165]: “El *Fisiólogo* dijo acerca de la pantera que tiene esta característica: es el animal más amigo de todos los animales y solo enemigo de la serpiente”; *Fisiólogo* 43 [MARTÍNEZ MANZANO; CALVO DELCÁN 1999: 207]: “Y el elefante la vigila durante el parto por causa de la serpiente, porque es enemiga del elefante y si este la encuentra la pisotea y la mata”.



(1) el pelícano (V41 y capítulo 4), aunque el calificativo que toma el pelícano en el Papiro de Artemidoro, ἰχθυοβόλος, “el que captura peces”, no se corresponde con la descripción del *Fisiólogo*, que destaca el amor del pelícano hacia sus hijos;

(2) el castor (0V6 y capítulo 23), aunque el animal representado como castor en el Papiro de Artemidoro no se parece en absoluto a un castor, sino más bien a una especie de cánido (lám. Vb). El *Fisiólogo* nos dice sobre él que sus testículos son muy preciados y los cazadores lo buscan por ellos; pero eso se los arranca y los lanza al cazador y si vuelve a ser acosado se tiende boca arriba para mostrar que carece de testículos<sup>829</sup>. El castor no pertenece a la fauna egipcia, por lo que se trataba de un animal exótico cuya apariencia los egipcios probablemente desconocían.

(3) el πρίων (lám. VIa), un tipo de monstruo marino llamado “sierra” (V10 y capítulo 39). Cabe destacar que solo existen dos testimonios de este término para designar a un animal marino: el Papiro de Artemidoro, que lo representa como un pez con dientes de sierra en su cola, y el *Fisiólogo*, donde lo describen como un animal marino provisto de largas aletas que imitan las velas de los barcos<sup>830</sup>.

Además de esto, Stroppa sugiere una última conexión: en el dibujo V22 del Papiro de Artemidoro aparece una especie de león alado que la inscripción adjunta denomina μύρμηξ (lám. IVa), quizás relacionado con el capítulo 20 del *Fisiólogo*<sup>831</sup>: Περι μυρμηκολέοντος, “sobre el mirmecoleón”<sup>832</sup>.

Sin duda, todo apunta a un origen egipcio del *Fisiólogo*. Muchos estudiosos consideran concretamente la ciudad de Alejandría y su ambiente cultural como lugar de composición de la obra. Sin embargo, algunos autores señalan que algunas de sus

---

<sup>829</sup> *Fisiólogo* 23 [MARTÍNEZ MANZANO; CALVO DELCÁN 1999: 176-177].

<sup>830</sup> *Fisiólogo* 39 [MARTÍNEZ MANZANO; CALVO DELCÁN 1999: 201].

<sup>831</sup> *Fisiólogo* 20 [MARTÍNEZ MANZANO; CALVO DELCÁN 1999: 171-172].

<sup>832</sup> Sobre el complejo origen del mirmecoleón, cf. MORETTI 2012: 581-595.

características, como su carácter espiritual encrático, centrado en la crítica a la concupiscencia, sus constantes citas a las Escrituras o el uso de término πολιτευτής con el significado de “asceta” (que posteriormente será habitual en la literatura monástica copta), parecen vincularlo más bien con un entorno monástico-ascético<sup>833</sup>. De hecho, en el capítulo 32 de la traducción etíope del *Fisiólogo*, considerada como una de las más cercanas al original griego, se menciona el desierto egipcio de Scetis<sup>834</sup>, lugar donde surgió una de las primeras comunidades monásticas del cristianismo.

En torno a mediados del siglo IV empezaron a crearse en Egipto las primeras comunidades monásticas, a raíz del renombre adquirido por figuras como Antonio (251 - ca. 356) y Macario (ca. 300 - ca. 390). Concretamente en las comunidades monásticas del Bajo Egipto se difundieron y cultivaron ideas de corte origenista. Las enseñanzas y la espiritualidad de estos monjes del desierto egipcio se transmitieron de forma oral y su posterior sistematización daría lugar a los conocidos como *Apophthegmata Patrum*.

Los *Apophthegmata Patrum* fueron producto de una sistematización de tradiciones orales y recuerdos sobre dichos e historias de los Padres del Desierto de Scetis y Nitria. Este bagaje debió ser conservado y difundido por los monjes que huyeron de esta zona tras la persecución origenista y los ataques de los nómadas del desierto de la primera mitad del siglo V. Estas tradiciones fueron sistematizadas en Palestina, probablemente durante la segunda mitad del siglo V, es decir, poco después de la controversia origenista, la cual debió tener, sin duda, un efecto de distorsión. S. Rubenson<sup>835</sup> advierte que la falta de referencias a conflictos históricos, las advertencias contra la especulación teológica y el énfasis en el retiro, la humildad y la obediencia transmite la idea de un monacato obediente a la autoridad eclesiástica que contrasta con la autoridad espiritual y confianza en la revelación divina expresadas en cartas de Padres del Desierto como Antonio o Amonas. Esto impediría el uso de los *Apophthegmatas*, tal y como se han conservado, como fuente para la reconstrucción del monacato egipcio del siglo IV. A pesar de ello, D. Brakke<sup>836</sup> cree que es posible considerar que estas historias y dichos, al margen de su historicidad, conservan tradiciones realmente originadas en el ámbito del movimiento monástico de Scetis y Nitria del siglo IV. Hay evidencias de que existió

---

<sup>833</sup> SCOTT 1998: 437.

<sup>834</sup> HOMMEL 1877: xv.

<sup>835</sup> RUBENSON 2013: 17-19.

<sup>836</sup> BRAKKE 2006: 145.

un esfuerzo por preservar las enseñanzas y anécdotas transmitidas oralmente a través de la creación de colecciones escritas, centradas sobre todo en la figura del monje apa Poemen<sup>837</sup>, que vivió entre los siglos IV y V. Así pues, aunque el uso de los *Apophthegmata* para el estudio del monacato egipcio del Bajo Egipto durante el siglo IV es controvertido, es posible que algunas de las historias sobre animales que aparecen en ellos tuvieran su origen en este ambiente cultural.

Los restos arqueológicos que se conservan de estas comunidades monásticas, concretamente en los Kellia nos muestran celdas profusamente decoradas, en las que destaca la decoración animal<sup>838</sup>. Aunque esta decoración pertenece a fases posteriores de ocupación (entre los siglos VI y VIII), representan un buen indicio de la influencia que los motivos animales tenían dentro del ambiente monástico de la zona. No sería, pues, descabellado pensar que estos círculos monásticos de influencia origenista, en los que las enseñanzas se transmitían mediante anécdotas que tenían animales como protagonistas, que se caracterizaban por un fuerte ascetismo y por un continuo estudio y uso de las Escrituras, fuese en lugar donde, en algún momento a mediados del siglo IV, se compusiera el *Fisiólogo*.

### 5.1.2. El *Fisiólogo* en Egipto. La versión copta

Aunque no se conserva ningún manuscrito que contenga la versión copta del *Fisiólogo*, se han encontrado numerosos indicios que apuntarían no solo a la existencia de una traducción copta del *Fisiólogo*, sino también (o más bien) a la de una versión copta propia del mismo, que incluiría algunos animales y plantas ausentes en el resto de las traducciones conocidas. El proyecto PATHs reconoce su existencia como obra traducida, con *clavis coptica* cc0307. En los apartados siguientes se reúnen todas las evidencias textuales previamente identificadas y se señalan otras posibles evidencias, tanto textuales como iconográficas, de esta versión perdida del *Fisiólogo*.

---

<sup>837</sup> HARMLESS 2000.

<sup>838</sup> RASSART-DEBERGH 1989.

### 5.1.2.1. Evidencias textuales

El primero en llamar la atención sobre la posible existencia de una traducción copta del *Fisiólogo* fue F. Hommel<sup>839</sup>, quien en su publicación de la traducción etíope de la obra (1877) señala la existencia de la palabra ΠΙ-ΠΑΝΘΟΛΩΒΣ en el glosario copto-árabe de la *Scala de Abu'l-Barakat* publicado por A. Kircher<sup>840</sup>. Este término, que no es de origen copto, está relacionado con la literatura del *Fisiólogo* (άνθόλοψ), por lo que se podía suponer que procedía de una traducción copta del mismo. Casi veinte años después, E.A.W. Budge identificó una mención explícita al *Fisiólogo* en una anécdota sobre la monogamia de la tórtola<sup>841</sup> y del cuervo insertada en la versión bohaírica de una homilía atribuida a Eustacio de Tracia, *In Michaelem* (cc0148). En este texto queda manifiesto que la tradición copta atribuía la autoría del *Fisiólogo* a Salomón. Salomón, reconocido por su sabiduría, es uno de los personajes con los que la tradición popular ha identificado al *Fisiólogo* (cf. p. 191). Esta cita del *Fisiólogo* se pone en boca de Eufemia, la devota viuda que no se dejó tentar por el diablo, que le instaba a casarse de nuevo.

(221) Ps.-Eustacio de Tracia, *In Michaelem* (cc0148), CMCL.AU, GB-BL Or. 8784 fols. 164v<sup>o</sup>-166r<sup>o</sup><sup>842</sup>

Salomón (ΣΟΛΟΜΩΝ) nos ha informado en *el Fisiólogo* (ΠΙΦΥΣΙΑΛΟΓΟΣ) que cuando el primer marido de *la tórtola* (†ΒΡΟΜΠΩΛΛ) muere, ella nunca más cohabita con (otro) macho. (...) Él ha dicho que *la especie de los cuervos (hembra)* (ΠΓΕΝΟΣ Ν ΝΙΑΒΟΚΙ) no cohabitan más que con un solo marido. (...) Cuando el marido de *un cuervo (hembra)* (ΟΥΛΒΟΚΙ) muere, ella misma saca su lengua y la corta con sus garras, de manera que cuando grite en su idioma todos puedan saber que su marido no está allí. Por eso si *un cuervo* (ΟΥΛΒΟΚ) quiere violentarla, ella grita al instante y cuando se escucha su voz (...) *todos los*

<sup>839</sup> HOMMEL 1877: XXXVI, nota 13.

<sup>840</sup> KIRCHER 1643: 165.

<sup>841</sup> Sobre la monogamia de la tórtola encontramos también un texto copto, traducción de una homilía de Juan Crisóstomo, *In Ioseph Patriarcham* (cc0171), GIOV.AI 21-22, IT-TM cat. 63000 VIII fol. 11r<sup>o</sup>-v<sup>o</sup> [ROSSI 1890: 123-124 (ed), 188 (trad)]: “*Imita a la tórtola* (ΤΗΤΩΝ ΕΤΕΘΡΗΜΠΩΛΛ), que está con un único marido y no anhela aparearse con otro. Si sucede que es cazado por un cazador (ΟΥΓΡΕΦΩΡΣ) o que un águila (ΟΥΛΕΤΟΣ) lo captura, ya no consiente unirse a otro macho, sino que todo el tiempo espera a aquel que se ha ido, y no deja de buscarlo hasta que muere pensando en él”. Esta anécdota sobre la tórtola se encuentra casi literal en la homilía atribuida a Juan Crisóstomo, *De turture*. Cf. ROSSI 1890: 188, nota 1.

<sup>842</sup> BUDGE 1894: 95\*-96\* (trad), 119-120 (ed). En la edición diplomática de CAMPAGNANO; MARESCA; ORLANDI (1977: 153 (59)) se ofrece una versión reducida del pasaje.

*cuervos* (ΠΙΛΒΩΚ ΤΗΡΟΥ) se reúnen hacia ella para ayudarla y amonestar al que deseaba tomarla por la fuerza. En ese momento cuando los niños ven a *los cuervos* (ΝΙΑΒΩΚ) reunidos de esta forma, piando con la intención de amonestar al que deseaba tomarla por la fuerza y quería desviarla de lo que Dios les ha ordenado, estos niños insensatos dicen: “*los cuervos* (ΝΙΑΒΩΚ) están celebrando una fiesta hoy” y ellos desconocen que *los cuervos* (ΝΙΑΒΩΚ) querían amonestar al que deseaba hacer pecar a aquella cuyo marido ha muerto.

En esta anécdota, el autor está implícitamente realizando una alegoría de la situación que se está produciendo en la narración: el cuervo hembra representaría a Eufemia que se niega a tomar otro esposo tras la muerte de su marido; el cuervo macho tomaría el papel del diablo, que desea a toda costa hacer pecar a Eufemia.

Aunque el *Fisiólogo* sí incluye los capítulos dedicados a la monogamia de la tórtola y el cuervo, la anécdota sobre el cuervo que corta su lengua para poner en evidencia su viudedad no se encontraba en la versión original de la obra tal y como la conocemos. La mención explícita al *Fisiólogo* y la anécdota del cuervo no aparecen en la versión sahídica de esta homilía<sup>843</sup>, sin duda anterior a la bohaírica, por lo que se deduce que fue añadida bien por el que tradujo la homilía del sahídico al bohaírico, bien por el copista del manuscrito<sup>844</sup>, quizás evidenciando la difusión de una versión propia del *Fisiólogo*.

En 1895 A. Erman señaló la existencia de otra referencia (no explícita) al *Fisiólogo* en un extracto de los textos de Shenute<sup>845</sup>, por aquel entonces todavía sin publicar; posteriormente E. Amélineau publicó el texto completo<sup>846</sup>. En este texto Shenute no hace una mención explícita a la obra, sino que la introduce con la expresión genérica *ψαλχοος ετβε*, “se dice sobre”. Se trata de una referencia a la tercera naturaleza de la serpiente: esta teme más al hombre desnudo que al hombre vestido, al igual que el diablo teme más al hombre que se ha despojado de los asuntos terrenales.

---

<sup>843</sup> Transmitida por el manuscrito US-PM M 592, f.65r. Cf. VAN LANTSCHOOT 1950: 349.

<sup>844</sup> VAN LANTSCHOOT 1950: 348-349.

<sup>845</sup> ERMAN 1895: 52.

<sup>846</sup> AMELINEAU 1907: 260.

Cabe señalar que, después de esta primera anécdota sobre la serpiente, Shenute añade una nueva “naturaleza”, ausente en el *Fisiólogo*, pero introducida del mismo modo que la anterior:  $\psi\lambda\chi\omega\omicron\varsigma \omicron\Nu \epsilon\tau\beta\eta\eta\tau\iota$ , “se dice *también* sobre ella (i.e. la serpiente)”, estableciendo con un “también” una conexión entre ambas anécdotas. Es posible que esta segunda anécdota sea un añadido creado por el propio Shenute siguiendo el modelo establecido en el *Fisiólogo* (lo que más adelante denominaremos como “tradición fisiológica”) pero también lo es pensar que esta anécdota estuviera incluida en la versión copta de la obra conocida por Shenute.

(222) Shenute, *You, O Lord* (cc0815), MONB.GF 249-250<sup>847</sup>

*Se dice de la serpiente* ( $\psi\lambda\chi\omega\omicron\varsigma \epsilon\tau\beta\epsilon \pi\rho\omega\iota$ ) que ella tiene más miedo del hombre desnudo que va a pisarle, que del hombre vestido con sus hábitos. Así es también el diablo, que teme más a aquel que ha renunciado a todo, ha llevado la cruz y ha seguido al Señor, que al que no lo ha abandonado. *Se dice también sobre ella* ( $\psi\lambda\chi\omega\omicron\varsigma \omicron\Nu \epsilon\tau\beta\eta\eta\tau\iota$ ) (i.e. la serpiente), *la criatura malvada* ( $\pi\iota\omega\omega\Nu \mu\pi\omicron\Nu\eta\rho\omega\Nu$ ), que corre hacia todo lugar de donde emanan malos olores y que desea también acudir o mantenerse cerca de todo lugar de donde emanan buenos olores. Así mismo es Satanás, que reside en todo pagano, todo hereje y todos aquellos que practican la iniquidad en toda impureza y que nunca se cansa de tender trampas a aquellos que hacen justicia y buenas obras.

En este mismo artículo Erman publicó un manuscrito<sup>848</sup> procedente del Fayum, datado en torno a los siglos IX-XI<sup>849</sup>. Este contenía un fragmento de un texto, atribuido de forma explícita al *Fisiólogo*, sobre un pájaro, el aloe, ausente en la versión original de la obra, y sobre el caradrio (solo el principio), uno de los pájaros que sí aparecen en el *Fisiólogo*. El texto está escrito en una letra tosca y poco cuidada, por lo que más que un manuscrito conteniendo la versión copta completa del *Fisiólogo* parece una reseña propia del autor del manuscrito<sup>850</sup>.

---

<sup>847</sup> AMELINEAU 1907: 260.

<sup>848</sup> DD-BE P. 7999. El manuscrito consta de tres folios (seis páginas) de papel, con una estructuración desordenada: la página 2 está escrita en el recto de un folio separado, cuyo verso queda en blanco; las páginas 3, 4 y 5 están escritas continuando la página 1; la página 5 solo está escrita parcialmente y tres de sus líneas están tachadas. Cf. STROPPIA 2019: 43.

<sup>849</sup> ERMAN 1895: 53 lo data en el siglo XI, aunque no esgrime ningún criterio de datación; BELTZ 1978: 106 (n° II 51) lo data en el siglo IX, aunque tampoco menciona ningún criterio.

<sup>850</sup> ERMAN 1895: 53.

(223) *Physiologus* (cc0307), DD-BE P. 7999<sup>851</sup>

*Hay un pájaro* (ΟΥΕΝ ΟΥΖΑΛΗΤ) en el Oriente, *del que se dice que su nombre es aloe* (ΕΥΜΟΥΤΕ ΕΠΕΡΑ[Ν Χ]Ε-ΠΑΛΛΩΗ). Él huele bien siempre, pero cuando muere huele todavía mejor. Cada uno tiene el valor de dos medidas de oro y es entregado como regalo a los reyes<sup>852</sup>. Que nuestras buenas obras huelan tan bien como aquel.

El *Fisiólogo* (ΠΕΦΥΣΙΟΛΟΚΟΣ) nos habla del gran honor del *aloe* (ΠΑΛΛΩΗ) y del perfume que desprende; él es entregado como regalo a los reyes.

El *Fisiólogo* (ΠΕΦΥΣΙΟΛΟΚΟΣ) dijo: cuando *el aloe* (ΠΑΛΛΩΗ) come, él entra en su *guarida* (ΠΕΡ ΒΗΚ) y descansa tres días. Tras completar los tres días, *el aloe* (ΠΑΛΛΩΗ) *emite un fuerte sonido* († ΝΟΥΖΡΑΛΥ) y *los ciervos* (ΝΕΙΕΟΥΛ), *los elefantes* (ΜΝΑΛΕΙΦΑΣ) y *los pájaros* (ΝΕΖΑΛΗΤ) lo rodean, rodeándolo a causa del olor de su perfume, mientras *todas estas criaturas* (ΝΕΙΣΩΩΝΤ ΤΗΡΟΥ) (se colocan) tras él.

Estos tres días que el aloe pasó en su guarida representan los tres días que el Salvador pasó en la tumba. El perfume que desprende el aloe representa el perfume de la resurrección en el que resucitó el Salvador; él (i.e. el Salvador) se apareció a aquellos que creían en él. El aloe emitió un fuerte sonido en el que se asimila a Cristo cuando llama a los atribulados: “Venid, arrepentíos y yo perdonaré vuestros pecados”.

Se afirma sobre el aloe que cuando *los cazadores lo atrapan* (ΝΕΒΡΗΘ ΒΟΠΕ ΜΑΦ), lo entregan a los reyes como regalo a causa de su buena fragancia. Aquellos que lo han visto nos han testimoniado que las redes en las que es atrapado desprenden su perfume durante siete semanas.

El *Fisiólogo* nos instruye sobre el gran honor del aloe, que toma su comida del Paraíso y bebe agua de la fuente [ . . . ] el bautismo. Por ello desprende más perfume que el resto de los pájaros del cielo [ . . . ] en el que nuestro Salvador [ . . . ] los días [ . . . ] el aloe en Gibeón, porque grande es su honor [ . . . ] visitó la

---

<sup>851</sup> ERMAN 1985: 54-57.

<sup>852</sup> Uso poco habitual de la palabra ΤΑΕΙΟ (ΤΑΙΩ, ΤΑΙΑ) como “regalo”, en lugar del habitual “honrar”, “honor”. Traducción corregida por VON LEMM (1903b: 57-58).

tierra [ . . . ]. Él (i.e. el aloe) vivió en el árbol de incienso (?) durante largo tiempo, hasta que fue construida Jerusalén.

Él (i.e. el aloe) vio un árbol que producía [ . . . ] en su belleza, su fragancia y sus hojas; vivió en él con sus crías y sus [ . . . ] durante mucho tiempo, hasta que fue construida Jerusalén.

Cuando David falleció, su hijo Salomón ocupó su lugar. Él (i.e. Salomón) visitó la montaña de Gibeón y vio el árbol, quedando maravillado. Vio *al pájaro* (πρᾶλλον) sobre el árbol, que se alimentaba de sus hojas perfumadas [ . . . ]. Él [ . . . ] y cogió unas raíces de él (i.e. el árbol). Puso las hojas en un cáliz (?) y lo bebió y un perfume emanaba de su cuerpo.

Cuando Salomón construyó su ciudad, plantó las raíces [ . . . ] y creció un alto árbol de vid, que estimaba más que todos los tesoros. Cuando Salomón falleció, el árbol de vid se marchitó y el árbol de Gibeón se inclinó.

*El Fisiólogo* (πεφυσιολογ[ος]) nos enseña con sus palabras que son más dulces que la miel (?), que el honor *del caradrio* (πεχοροτιος) es muy grande, pues su [ . . . ] es más dorado que [ . . . ]. (Grande es su honor. Cuando un hombre está enfermo, el pájaro lo evalúa: si el hombre muere o [ . . . ]) <sup>853</sup>.

Posteriormente G. Möller<sup>854</sup> llamó la atención sobre un canto copto en el que parece hacerse alusión a un aspecto de esta misma leyenda de Salomón y el árbol en el que habitaba el aloe. Este canto se encuentra en un manuscrito, fechado a principios del siglo XI y de procedencia desconocida, que forma parte de un diálogo entre Salomón y la reina de Saba.

(224) DD-BE P. 9897<sup>855</sup>

Hay un árbol que crece en mi región.

Salomón, señor de los reyes de la tierra.

Él se eleva mucho y se expande y de él cuelgan frutas.

Si coges hojas de él, las exprimes en un cáliz y bebes,  
un perfume surgirá de tu cuerpo.

---

<sup>853</sup> Esta sección fue tachada por el escritor.

<sup>854</sup> MÖLLER 1901: 107.

<sup>855</sup> MÖLLER 1901: 107.



Igualmente, O. von Lemm<sup>856</sup> señalaba otra referencia al aloe y a su perfume en un himno litúrgico sobre la resurrección procedente del *Leccionario* copto de la Semana Santa, lo que sugeriría que este pájaro sería un símbolo de la resurrección de Cristo. Al igual que el texto publicado por Erman, el aloe reúne a su alrededor a toda una serie de animales.

(225) *Liturgia: Lectionarium* (cc0789<sup>857</sup>), cántico a Adán, GB-BL Add. 5997 fol. 311v<sup>858</sup>

Brilla, brilla,  
Monte de los Olivos,  
Lugar de reunión de *los animales* (ΝΙΖΩΝ)  
Que desprenden perfume.  
Él se encuentra en el centro,  
*El aloe* (ΠΑΛΛΟΗ)  
El perfume de *sus alas* (ΝΕΦ ΤΝΣ)  
Llena todas las regiones<sup>859</sup>.

O.H.E. Burmester señala que la frase “lugar de reunión de los animales que desprenden perfume” se encuentra también en los manuscritos FR-BN Copt. 7 fol. 282 y FR-BN Copt. 70 fol. 310r<sup>860</sup>. Posteriormente han salido a la luz otros textos que hacen alusión a la leyenda del aloe. Es el caso de diversos fragmentos procedentes de una homilía atribuida a Pedro de Alejandría sobre el desprecio a las riquezas. Esta homilía constituye el testimonio más antiguo del aloe (siglo VI) y en ella el aloe es denominado como “criatura” (ΖΩΩΝ) y no como pájaro:

---

<sup>856</sup> VON LEMM 1910b: 359-361.

<sup>857</sup> En PATHs se indica que, provisionalmente, se asigna esta *clavis coptica* al conjunto del leccionario copto a la espera de un posterior análisis de las diferentes unidades textuales que contiene.

<sup>858</sup> Libro litúrgico donde se reunieron fragmentos de homilias de diferentes autores, compilado en el siglo XII y que fue progresivamente ampliándose con extractos de otros textos homiléticos. SUCIU 2014: 677; cf. BASILIOS; COQUIN 1991, CE 5: 1435a-1437b.

<sup>859</sup> BURMESTER 1943: 465-466 [417-418].

<sup>860</sup> BURMESTER 1943: 465, nota 2.

(226) Ps.-Pedro de Alejandría, *De divitiis* (cc0311)<sup>861</sup>

*Hay una pequeña criatura* (οὐν οὐκογι νζωον) que se encuentra en los lugares donde nace el sol *al que llaman aloe* (εγμογτε εροϋ χε αλλοη). Su comida son las plantas perfumadas y no come absolutamente nada excepto plantas aromáticas y flores perfumadas por lo cual su cuerpo desprende perfume todo el tiempo. Pues a *esta criatura* (πιζωον), los reyes la capturan para esconderla en sus vestidos de púrpura a causa de su perfume. Si se duerme y abre la boca, los pueblos y aldeas de su alrededor sienten su perfume a gran distancia. Cuando los cazadores, deseando capturarle, van en su búsqueda, recorren montes y valles olfateando su olor. Si lo encuentran lo atrapan en sus redes; un gran perfume se desprende de él y recorre una gran distancia y toda la gente del entorno lo sabe y dice: “Han atrapado al aloe”. No solo su cuerpo es perfumado sino también los vestidos de los que lo capturarán y también las redes en las que es capturado. Se extrae su perfume para venderlo por un alto precio. *Se dice sobre el aloe* (αγχοος ετβε παλλοη) que cuando todavía está vivo desprende perfume, pero cuando muere él desprende todavía más perfume.

Al final de este pasaje el autor añade una interesante frase, con la que se dirige a sus lectores / oyentes. En la versión bohaírica<sup>862</sup> dice: “Yo no *he hecho el filósofo* al deciros estas cosas (ν λιερφυλοσοφι αν ειχω ερωτη νηαι), oh hombres, sino que deseo que vuestro perfume viaje lejos a causa de las buenas acciones que habéis hecho durante vuestras vidas”. En cambio, la versión sahídica<sup>863</sup> dice: ενειφυσιολεγει αν ειχω ερωτη νηαι, “No *hago el fisiólogo* al deciros estas cosas (...)”. La presencia de este verbo φυσιολεγει quizás haga referencia a la existencia del *Fisiólogo* como obra literaria o de cierta forma de interpretar la naturaleza, “fisiologar”.

A. Erman señaló la presencia del aloe en el vocabulario copto-árabe de la obra de A. Kircher<sup>864</sup>. En este, el traductor árabe lo equipara a لسمندل, el pájaro *samandal* de la mitología árabe; por su parte, en su interpretación latina, Kircher lo traduce como *Avis Indica, species fænices*. Y, sin embargo, el pájaro παλλωη del que nos habla el texto

<sup>861</sup> Reconstrucción a partir de los diferentes fragmentos: VA-V Copt. 61, fols. 95v-96r (bohaírico); US-PM M 602, fols. 9v-10r (sahídico) [VAN LANTSCHOOT 1950: 345-346]; FR-BN Copt. 130<sup>5</sup>, fol. 102 [CRUM 1903: 394-395]<sup>861</sup>; y BE-LL Copt. 42 [LEFORT 1940: 126-128].

<sup>862</sup> VA-V Copt. 61, f. 96r. Cf. VAN LANTSCHOOT 1950: 346.

<sup>863</sup> US-PM M 602, f. 10r. Cf. LEFORT 1940: 126, nota 2.

<sup>864</sup> ERMAN 1895: 51; KIRCHER 1643: 169.

copto posee algunas de las características que el *Fisiólogo* atribuye a la pantera, símbolo de Cristo (el perfume que desprende, su retirada tres días en su guarida y la atracción que produce sobre el resto de animales). El aloe suele identificarse con el fénix<sup>865</sup>, pero las historias solo tienen un muy tenue parecido (el origen oriental y el perfume que desprenden) y en la Scala de Abu'l-Barakat se distinguen el ΠΑΛΛΩΗ y el ΠΙΦΥΝΙΣ<sup>866</sup>, por lo que para los coptos se trataba de dos pájaros distintos. Por otra parte, el *samandal*, a menudo asociado a la salamandra, es un pájaro fantástico cuya leyenda se ha confundido también muchas veces con la del fénix<sup>867</sup>, en ambos casos por su relación con el fuego. Marco Polo, en su libro de viajes, habla del pájaro *samandal*, pero afirma creer que se trata de amianto flexible<sup>868</sup>, una sustancia mineral, de estructura filamentosa e inalterable al fuego, por lo que dice que era utilizado para fabricar tejidos incombustibles. También explica que existe una especie de madera índica de la especie de los aloes, que servía para perfumar la boca y todo el cuerpo, a la que llamaban *samandoura* (nótese el parecido con el término *samandal*) y que es resistente al fuego<sup>869</sup>. De hecho, W.E. Crum<sup>870</sup> en su diccionario copto sugiere que el nombre del pájaro ΑΛΛΩΗ proviene de la confusión con el de la planta ΑΛΛΩΗ. Como podemos ver, es posible que el origen del pájaro aloe y su tradición posterior hayan sido fruto de toda una serie de confusiones y mezcla de informaciones en un mundo en el que la desinformación sobre los lugares lejanos despertaba la imaginación de las personas.

Todo esto parece apuntar a la existencia de una traducción copta del *Fisiólogo*, una versión que debía tener una forma distinta a la versión griega que conocemos: por una parte, el pájaro aloe no se encuentra en el resto de versiones conocidas y, por otra parte, quizás la tórtola y el cuervo formaran parte de un mismo capítulo sobre la monogamia, en el que la historia de la hembra del cuervo que parte su lengua como señal de viudedad es nueva y no se encuentra en el *Fisiólogo* original.

Conforme progresaba el estudio de los textos coptos, iban apareciendo otros textos que incluían información procedente del *Fisiólogo* o que podía estar relacionada con esta

---

<sup>865</sup> Cf. VON LEMM 1910b: 359, nota 28.

<sup>866</sup> KIRCHER 1643: 169, 167.

<sup>867</sup> VAN DEN BROEK 1972: 207.

<sup>868</sup> DOZY 1881: 687; FERRAND 1914: 587, nota 1.

<sup>869</sup> FERRAND 1914: 284-285; 547.

<sup>870</sup> Crum 6.

obra. Así pues, O. von Lemm señalaba diversas nuevas referencias: una<sup>871</sup>, en la versión copta de los *Apophthegmata Patrum* sobre el capítulo del ciervo y la serpiente (texto 227), aunque esta información se encuentra también en la versión griega de la obra<sup>872</sup>; otra<sup>873</sup>, sobre el capítulo de la hiena (texto 228), en el fragmento de un texto<sup>874</sup> con las sentencias del Concilio de Nicea; y otra<sup>875</sup>, sobre la leyenda del fénix (texto 229), en la traducción copta de la primera carta de Clemente de Roma<sup>876</sup>, que contiene un pasaje sustancialmente más largo que el de la obra original griega y de las versiones latina y siria<sup>877</sup>.

(227) *Apophthegmata Patrum* (cc0443), 189<sup>878</sup>

Apa Poemen dijo: “Está escrito también, ‘como *un ciervo* (ογείβογλ) ansía permanecer junto a la fuente de agua, así mi alma ansía ir hacia ti, oh Dios<sup>879</sup>. Pues *los ciervos que están en los desiertos* (νιέογλ ετψοοπ ζν νχαιε) *comen reptiles* (ψαγογωμ νσα νχαιε) y, si *el veneno* (τματογ) les quema el corazón, quieren ir hacia las aguas. Si beben, se refrescan del veneno de las serpientes. Así los monjes que están en los desiertos, si son quemados por *el veneno de los demonios malignos* (τματογ ενδαιμων μπονηρος), ellos quieren venir el sábado y el domingo a la fuente de agua que es el cuerpo y la sangre del señor, para purificarse de toda la amargura del mal”.

(228) *Sententiae Concilii Nicaeni* (cc0021), 52<sup>880</sup>

*Los antiguos filósofos dicen sobre la hiena* ([ψ]αγχοοο ζιτη νε[φιλοσοφοο] ναρ[χαιιοο] ετρε θοοιτε): “es *una fiera* ([ογ]θηριον) inmunda, *que transforma su esencia en dos naturalezas* (περ φυοικον εφυοικιοο ο[ν]τε): unas veces se hace macho, otras veces se hace hembra”. Nosotros mismos, oh hermanos, cambiamos *nuestra naturaleza como la hiena* (τεν φυοικιοο νεε νεοοιτε). Unas veces corremos hacia la iglesia, extendemos nuestras manos para rezar y

<sup>871</sup> VON LEMM 1910b: 357-358.

<sup>872</sup> *Apophthegmata Patrum*, Poemen 30 [MIGNE 1864: 329]

<sup>873</sup> VON LEMM 1910c: 1097-1098.

<sup>874</sup> IT-TM. sin núm. de inv.

<sup>875</sup> VON LEMM 1910d: 1465-1467.

<sup>876</sup> DE-BS Orient. f. 3065, datado de finales del siglo IV.

<sup>877</sup> Cf. VON LEMM 1910d: 1467.

<sup>878</sup> CHAINE 1960: 46-47 (ed), 123 (trad).

<sup>879</sup> Salmos 41:1.

<sup>880</sup> ROSSI 1884: 57 (ed), 91 (trad); correcciones de VON LEMM 1910c: 1097-1098.

ayunamos. Otras veces, en cambio, apreciamos a los que hacen horóscopos, a los que hacen pociones y a los brujos.

(229) Clemente de Roma, *Epistula ad Corinthios* (cc0122), 25.1-4<sup>881</sup>

Contemplemos el maravilloso fenómeno que tiene lugar en Oriente, en las regiones de Arabia. *Un pájaro* (ΟΥΖΑΛΛΗΤ) llamado *fénix* (ΦΟΙΝΙΞ), único en su especie, vive ciento cincuenta años. Cuando llega el día en el que decae y muere, él se construye un nido con incienso, mirra y otros perfumes. Cuando llega el momento, entra en él; lo coge y parte desde el país de Arabia y va hacia Egipto, a la ciudad llamada “la ciudad del Sol” (Heliópolis). Y al mediodía, cuando todos lo ven, lo coloca (i.e. el nido) sobre el altar del sol; se coloca, despluma sus alas, enciende un fuego y se entrega a sí mismo como perfume. Cuando se ha quemado, reducido a cenizas, de sus cenizas se forma *un gusano* (ΟΥΓΩΝΤ). Este crece poco a poco, adquiere *alas* (ΤΝΩ) y se convierte en *fénix* (ΦΟΙΝΙΞ).

Von Lemm hace también alusión a la mención del fénix en el verso 614 del *Triadón*<sup>882</sup> (texto 230), poema copto compuesto por 732 versos (de las cuales solo han sobrevivido 428), puesto por escrito en sahidico en 1322, época en que el copto ya había sido suplantado por el árabe<sup>883</sup>. L.S.B. MacCoull ha señalado que en este poema encontramos frecuentemente imágenes de animales y pájaros que recuerdan a la literatura del *Fisiólogo* (especialmente a la versión etíope<sup>884</sup>), con la metáfora de “fijar la red y cazar al animal X”, quizás, según esta autora, en referencia a la dificultad de comprender la enseñanza cristiana que estos animales simbolizaban, en especial en una lengua que por aquella época apenas era ya comprendida<sup>885</sup>. El motivo de la caza del fénix recuerda y relaciona a este pájaro mítico con el aloe, que también es cazado y también simboliza a Cristo.

(230) *Triadon* (cc0975), 614 (313)<sup>886</sup>

---

<sup>881</sup> SCHMIDT 1908: 73-74

<sup>882</sup> VON LEMM 1910b: 359.

<sup>883</sup> Cf. KUHN 1991.

<sup>884</sup> MACCOULL 1991: 142.

<sup>885</sup> MACCOULL 1991: 141-146.

<sup>886</sup> VON LEMM 1903: 125

Cuando veo que mi campo está preparado,  
yo instalo mi red y cazo (ΝΤΑΒΟΡΟ)  
al fénix (ΜΦΙΝΟΙΞ), el gran pájaro (ΠΝΟΥΟ ΝΖΑΛΗΤ) longevo  
que esconde verdaderamente en él el misterio de la resurrección.

Von Lemm también sugirió que podría tener relación con el *Fisiólogo* un texto fragmentario que relataría el viaje de un águila sedienta al Paraíso, donde impregna sus alas de perfumes para llevárselos a Aarón<sup>887</sup> (texto 231). El *Fisiólogo* nos relata sobre el águila que cuando envejece busca una fuente de agua pura y cuando la encuentra vuela hacia el éter solar que quema sus viejas alas y la niebla de sus ojos para, a continuación, sumergirse en la fuente tres veces y rejuvenecer<sup>888</sup>. También dice sobre el fénix que impregna sus alas de perfumes en los árboles del Líbano (para preparar su autoinmolación, con la que renacerá) y acude al sacerdote de Heliópolis<sup>889</sup>. Además, en el ya mencionado glosario copto-árabe de la *Scala de Abu'l-Barakat* publicado por A. Kircher, tanto ΠΑΒΡΩΜ como ΠΙΦΙΝΙΞ son traducidos como “águila”. El propio Heródoto, en su descripción del fénix dice que “se asemeja mucho al águila por su silueta y tamaño”<sup>890</sup>.

(231) Cod. Copt. Goleniščev 35<sup>891</sup>

(Recto):

(...) Y Aarón coge el perfume del *águila* (ΠΑΕΤΟΟ), que ella obtuvo del Paraíso, junto a la canela, que fue traída de la montaña de Hermón.

(Nota en el margen superior del verso):

Y un águila (ΟΥΑΕΤΟΟ) sedienta va al Paraíso y llena *sus alas* (ΝΕΩΤΝΖ) de perfumes y los lleva a Aarón y Aarón recibe del *águila* (ΠΑΕΤΟΟ) los perfumes que ella ha obtenido en el Paraíso.

---

<sup>887</sup> VON LEMM 1910b: 361-366.

<sup>888</sup> *Fisiólogo* 6 [MARTÍNEZ MANZANO; CALVO DELCÁN 1999: 145-147].

<sup>889</sup> *Fisiólogo* 7 [MARTÍNEZ MANZANO; CALVO DELCÁN 1999: 147-150].

<sup>890</sup> Heródoto 2.73.2 [SCHRAEDER 1977: 363].

<sup>891</sup> VON LEMM 1910b: 364-365.

En 1950 A. Van Lantschoot escribió un artículo en el que hacía un breve estado de la cuestión de las investigaciones sobre el *Fisiólogo* copto y reunía todas las alusiones y citas hasta entonces desperdigadas en diferentes publicaciones, además de añadir otros textos que él mismo había identificado (algunos de ellos inéditos hasta el momento). En concreto, Van Lantschoot identificó<sup>892</sup> otras dos menciones al capítulo sobre el fénix en dos manuscritos<sup>893</sup>, a los que posteriormente R. van den Broek añadió un tercer manuscrito<sup>894</sup>, todos pertenecientes a un sermón atribuido a Teófilo de Alejandría sobre la Virgen María y el nacimiento de Cristo<sup>895</sup>. Van den Broek establece la fecha de su composición entre el 431 (Concilio de Éfeso, en el que se designa a María *Theotokos*) y el 567 (año del sermón del patriarca Teodosio, en el que la conmemoración de la Virgen ya aparece desvinculada de la del nacimiento de Cristo)<sup>896</sup>. En el sermón se narra la aparición del fénix en tres importantes momentos: el sacrificio de Abel, la salida de los israelitas de Egipto y el nacimiento de Cristo<sup>897</sup> (texto 232). La relación de estos tres pájaros (el aloe, el fénix y el águila) con el perfume y el Paraíso pudo ser el origen de cierta confusión entre ellos.

(232) Teófilo de Alejandría, *In Mariam V.* (cc0396), 13-51<sup>898</sup>

*Hay un pájaro al que llaman fénix (ΟΥΝ ΟΥΖΑΛΗΤ ΕΨΑΥΜΟΥΤΕ ΕΡΟΙ ΧΕ ΦΟΙΝΙΞ).* En cuanto a este pájaro, cuando el fuego llegó del cielo y consumió el sacrificio de Abel, el justo, al mismo tiempo el fuego del sacrificio también consumió a aquel mismo pájaro (ΠΖΑΛΗΤ) y lo redujo a cenizas. Al tercer día *un pequeño gusano (ΟΥΚΟΥΙ ΝΒΝΤ)* surge de las cenizas *del pájaro (ΠΖΑΛΗΤ)*. Él crece poco a poco hasta que queda cubierto de plumas y asume de nuevo su forma anterior.

Además, cada quinientos años *el fénix (ΠΕΦΟΙΝΙΞ)*, *este gran pájaro (ΠΕΙΝΟΣ ΝΖΑΛΗΤ)*, viene volando en las alturas y acude al templo [y se coloca] en el altar donde se hacen sacrificios. Primero va al Paraíso y obtiene tres ramitas de los árboles perfumados y las coloca en el altar. Entonces el fuego desciende del cielo y consume las perfumadas ramitas y *el cuerpo del pájaro (ΠΣΩΜΑ ΜΠΖΑΛΗΤ)*.

<sup>892</sup> VAN LANTSCHOOT 1950: 355.

<sup>893</sup> GB-MR Copt. 72 (36), f. 6v<sup>o</sup> (por aquel entonces inédito, cf. CRUM 1909: 36) y AT-NB K 9666r<sup>o</sup> (publicado en WESSELY 1917: 30).

<sup>894</sup> Utrecht University Library, pp. 41-42. VAN DEN BROEK 1972: 33.

<sup>895</sup> Cf. VAN DEN BROEK 1972: 33-47.

<sup>896</sup> VAN DEN BROEK 1972: 36-39

<sup>897</sup> VAN DEN BROEK 1972: 41.

<sup>898</sup> Edición a partir de GB-MR Copt. 72, fol. 6v<sup>o</sup> (p.36), AT-NB K 9666-7 (p.39) y Utrecht University Library pp. 41-42. VAN DEN BROEK 1972: 44-47.

Sin embargo, al cabo de tres días, aparece *un pequeño gusano* (ΟΥΚΟΓΙ ΝΒΝΤ); entonces empieza a cubrirse de plumas y reasume su forma anterior. *Este pájaro* (ΠΕΙΖΑΛΗΤ) simboliza para nosotros la resurrección del señor. Al igual que *la abeja* (ΠΑΦΕΝΕΒΙΩ) se alimenta de las flores del campo que son cera para ella y del rocío del cielo que es miel para ella, así *el fénix* (ΠΕΦΟΙΝΙΞ) vive del rocío del cielo y de las flores de los árboles del Líbano.

Al tiempo que Dios sacó a los hijos de Israel de Egipto de la mano de Moisés, *el fénix* (ΠΕΦΟΙΝΙΞ) apareció sobre el templo de On, la ciudad del sol (Heliópolis). Según el número de sus años, fue su décima vez desde su creación tras el sacrificio de Abel que ofreció un sacrificio de sí mismo: en ese año el Hijo de Dios nació en Belén. (...) *El fénix* (ΠΕΦΟΙΝΙΞ) se incineró a sí mismo en el pináculo del templo de Jerusalén. Ocho días después de que la santa Virgen diera a luz a nuestro Salvador, ella lo llevó junto a José al templo para ofrecer un sacrificio por él como primogénito, y recibió el nombre de Jesús. Así pues, desde ese momento y hasta el día de hoy, nadie ha vuelto a ver a *aquel pájaro* (ΠΖΑΛΗΤ ΕΤΗΜΑΥ) [...]. Así pues, *aquel pájaro* ([ΠΖΑ]ΛΗΤ ΕΤ[ΗΜΑΥ]) simboliza para nosotros la resurrección [...].

En esta misma homilía, Van Lantschoot señaló también<sup>899</sup> la existencia de una anécdota que recuerda al capítulo 44 sobre la perla (ΜΑΡΚΑΡΙΤΗΣ) y el ágata (ΑΧΑΤΗΣ)<sup>900</sup> del *Fisiólogo*. El contenido del texto difiere sustancialmente de lo que conocemos de este capítulo en la obra original, aunque mantiene la característica atracción y unión del ágata y la perla y la identificación de Cristo con la perla. El relato, que es una alegoría de la encarnación, habla de “dos perlas” (ΜΑΡΚΑΡΙΤΗΣ): una que se encuentra en un idílico campo de árboles (que simboliza a María como humana), rodeada de doce piedras preciosas y a la que llaman ΑΧΑΤΗΣ “ágata”; y otra perla que se encuentra en el mar, en el interior de las valvas de una concha (que representa a Cristo como ser divino). Cuando la perla del campo cumple el tiempo indicado (¿el momento del parto de María?), esta desciende al mar en busca de la otra perla y se fusionan en una sola perla que sale del mar e ilumina el campo de árboles:

---

<sup>899</sup> VAN LANTSCHOOT 1950: 353

<sup>900</sup> GB-MR Copt. 72 (36), f. 2. Cf. CRUM 1909: 36.



(233) Teófilo de Alejandría, *In Mariam V.* (cc0396), GB-MR Copt. 72 (36), f. 2<sup>901</sup>

Mencionemos algunos detalles sobre el campo y los árboles, de entre los que hemos encontrado escritos en Jerusalén, (campo) que es comparado con María, en la cual el Hijo de Dios ha adquirido la carne. El campo de árboles se encuentra en los países de oriente, en el levante. En este campo nunca entró la *fiera* (ΠΕΘΥΡΙΟΝ) ni hombre alguno había trabajado, ni jamás se abonó ni se sembró de calabazas, y nunca se puso un hacha sobre sus árboles, sino que crece por el rocío del cielo. En medio de él se encuentra *la perla* (ΠΩΝΕ ΜΜΑΡΚΑΡΙΤΗΣ) que lo ilumina noche y día. A su alrededor hay otras doce, tres a (cada uno de) los cuatro lados. Igualmente, el mar lo rodea (i.e. el campo). Jamás un gran pez de aquellos que allí se encuentran se ha vuelto contra uno de los pequeños para comerlo, sino que todos viven juntos pacíficamente.

*Hay una perla* (ΟΥΝ ΟΥΜΑΡΚΑΡΙΤΗΣ) dentro de este mar, alimentada en el interior de dos valvas unidas la una a la otra; la perla está en el interior. Se ha escrito sobre ella que se parece a una *pedra esmeralda* (ΠΩΝΕ ΝΣΜΑΡΑΚΔΟΣ). En cuanto a *la perla* (ΜΑΡΚΑΡΙΤΗΣ) que está en el campo de árboles, cuando su tiempo llega a su fin, siguiendo el término que ha sido fijado para ella, desciende, ella también al mar y avanza en las aguas hasta que encuentra las valvas en las que está la *perla* (ΜΑΡΚΑΡΙΤΗΣ) y ellas se unen la una a la otra como una única (perla); ella sale del mar e ilumina el campo de árboles. La *pedra* (ΠΩΝΕ) que ha subido al campo después de haber descendido al mar es llamada *ágata* (ΑΧΑΤΗΣ). Siguiendo el número de su tiempo ella hace once (veces) cien y diez, lo cual es el millar, la centena y la decena. Cien es Jesús; cien es diez veces diez, es decir, Jesús; la verdad es Jesús<sup>902</sup>. Estos tres nombres se aplican a las tres hipóstasis de la Trinidad.

En este mismo artículo, Van Lantschoot señala<sup>903</sup> la existencia de otra referencia explícita al *Fisiólogo* en la versión copta de la obra de san Epifanio de Salamina, *De Gemmis* (cc0142), en el capítulo *De Amethysto* (texto 234). La obra original griega no contiene ninguna información acerca de esta piedra. Pese a que Epifanio ya debía

<sup>901</sup> VAN LANTSCHOOT 1950: 353-354.

<sup>902</sup> Se trata de un juego de palabras, entre ΜΗΤ, “diez” y ΜΗΤ, “verdad”, identificado por CRUM 1903: 36.

<sup>903</sup> VAN LANTSCHOOT 1950: 346-347.

conocer el *Fisiólogo*<sup>904</sup>, lo más probable es que esta mención estuviera ausente del original griego y que se trate de un añadido del traductor o copista copto.

(234) Epifanio de Salamina, *De Gemmis* (cc0142), 9<sup>905</sup>

*De Ametysto* (ἀμεϋεστος) (...). *El Fisiólogo dice sobre él* (ψαλχοο[ς] λεετβηητq νβι πεφεσιολογος): “él predice la tormenta en el sud”.

Van Lantschoot publicó también fragmentos procedentes de las llamadas *Cuestiones de Teodoro*, una obra que sigue el formato de las *erotopokriseis*, género literario en forma de preguntas y respuestas, de contenido teológico entre Juan III (patriarca de Alejandría de 681 a 689) y un monje llamado Teodoro; Van Lantschoot data esta obra en torno al año 900<sup>906</sup>. En ella encontramos claras referencias al *Fisiólogo*: en la “cuestión 19” se alude a la cuarta naturaleza de la serpiente<sup>907</sup> (la serpiente solo muere si se la golpea en la cabeza) y a la anécdota del árbol *peridexion* (con el nombre de Zoe) y las palomas (texto 235)<sup>908</sup>. La autoría de esta última anécdota, como en el caso de las anécdotas sobre la tórtola y el cuervo (cf. texto 221), se atribuye a Salomón. Van Lantschoot señala también en esta misma cuestión 19, justo antes de la cuarta naturaleza de la serpiente, una interpretación alegórica de la oveja y el lobo del pasaje bíblico Mateo 10:16, “He aquí que yo os envío como ovejas en medio de lobos”, que no se encuentran en el *Fisiólogo* griego original.

(235) Juan III de Alejandría, *Responsa Biblica ad Theodorum* (cc0180), MICH.CD, US-PM M605 f.36v<sup>o</sup>-37v<sup>o</sup>, p.70-72<sup>909</sup>

El presbítero (i.e. Teodoro) dijo: “Oh santo padre, ¿cuál es la interpretación de estas palabras, ‘He aquí que yo os envío como ovejas en medio de lobos (ΝΘΕ ΝΖΕΝ ΕCΟΟΥ ΖΝ ΤΗΗΤΕ ΝΖΕΝΟΥΩΝΩ); sed, pues, sabios como las serpientes (CABE ΝΘΕ ΝΝΕΙΖΟΒ) y simples como las palomas (ΑΚΑΙΡΑΙΟC ΝΘΕ

<sup>904</sup> De hecho, la primera evidencia sólida del uso del *Fisiólogo* en la encontramos en el Panarion de Epifanio de Salamina, escrito en el año 377, donde hace referencia a la resurrección del fénix “al tercer día”, un detalle hasta el momento solo conocido en el *Fisiólogo*. Cf. VAN DEN BROEK 1972: 214-215.

<sup>905</sup> BLAKE; DE VIS 1934: 290-291. MONB.CE, GB-BM Or. 3581A (357-358)

<sup>906</sup> VAN LANTSCHOOT 1957: vi.

<sup>907</sup> *Fisiólogo* 11 [MARTÍNEZ MANZANO; CALVO DELCÁN 1999: 157].

<sup>908</sup> *Fisiólogo* 34 [MARTÍNEZ MANZANO; CALVO DELCÁN 1999: 194-196].

<sup>909</sup> VAN LANTSCHOOT 1957: 51-52 (ed), 251-255 (trad).

ΝΝΙΒΡΟΟΜΠΕ)<sup>910</sup>?” El arzobispo dice: “El enemigo de *la oveja* (ΠΕΣΟΟΥ) es *el lobo* (ΠΟΥΩΝΩ); los enemigos de los cristianos son los paganos, Si *un lobo* (ΟΥΟΥΩΝΩ) encuentra *una oveja* (ΟΥΕΣΟΟΥ) en un lugar desierto, él se dirige inmediatamente hacia ella, la desgarrá, la devora sin piedad y *la oveja* (ΠΕΣΟΟΥ) no se le resiste en nada, sino que, mientras que *el lobo* (ΠΟΥΩΝΩ) la desgarrá y la devora, ella no deja de *rumiar* (ΣΕΤΒΕ) hasta que muere. Tú también, oh cristiano, si te desprecian o te golpean o te provocan algún daño o te arrebatan el ganado, o te quitan la vida, no dejes nunca de rumiar el cuerpo de Dios y su sangre verdadera hasta tu último aliento.

Yo te enseñaré también sobre *la sabiduría de la serpiente* (ΤΗΝΤΣΑΒΕ ΜΠΖΟΒ). Si vas por un camino agreste y te encuentras con una *serpiente dormida* (ΟΥΖΟΒ ΕΦΗΚΟΤΚ) y la golpeas mientras duerme, pero dejas su cabeza intacta, ella vivirá de nuevo. Si tú cubres todo su cuerpo de golpes, pero respetas su cabeza, ella no morirá. Pero si ella no conserva su cabeza, aunque le asestes un solo golpe de bastón en su cabeza, ella muere al instante. Así pues, esta es *la sabiduría de la serpiente* (ΤΗΝΤΣΑΒΕ ΜΠΖΟΒ), que vela por su cabeza en todo momento. Tú También, oh cristiano, si sucede que el diablo te tiende trampas, te abruma con grandes sufrimientos, acéptalas dando gracias. Y si además un hombre te daña, es el diablo quien le ha hecho hacértelo. Dona, pues, todo aquello que has recibido, pero respeta la cabeza, que es Cristo; no reniegues de él. Así como lo ha dicho Pablo: “la cabeza de todo hombre es Cristo”. Si tu cometes toda clase de pecados, que son las heridas del diablo, conserva tu cabeza, el Cristo. Él es una fuerza para tu cabeza, una curación de las heridas del diablo por todo tu cuerpo. Si destruyes la cabeza, todo el cuerpo muere.

Sobre la simplicidad de *la paloma* (ΠΕΒΡΟΟΜΠΕ), *Salomón* (ΣΑΛΟΜΟΝ) ha dicho: “Hay un árbol que es llamado Zoe, el que vive eternamente. Este árbol tiene *una multitud de serpientes* (ΟΥΜΗΗΩΕ ΝΖΟΒ) a su alrededor, pero ellas no pueden acercarse a él; porque si su sombra pasa al oriente, ellas se pasan al occidente; y si (la sombra) pasa al occidente, ellas se pasan al oriente. Hay *una multitud de palomas* (ΟΥΜΗΗΩΕ ΝΒΡΟΟΜΠΕ) alrededor de este árbol, que están en su sombra por miedo a *las serpientes* (ΝΖΟΒ). Por esto mismo *las serpientes* (ΝΕΖΟΒ) están alrededor del árbol, para que si *una paloma* (ΟΥΒΡΟΟΜ[ΠΕ]) se aleja del árbol, ellas la comen. Tú mismo, oh cristiano, no te alejes del árbol de la vida, que es

---

<sup>910</sup> Mateo 10:16.

Cristo, por miedo a que los demonios se hagan señores de ti. Si tú permaneces en la sombra de Jesús, ningún demonio se hará nunca señor tuyo. *Las palomas son los cristianos* (ΝΕΒΡΟΟΜΠΕ ΝΕ ΠΕΧΡΗCΤΑΝΟC); *las serpientes son los demonios* (ΝΕΖΟΒ ΝΕ ΝΕΔΑΪΜΟΝΙΟΝ); el árbol que está vivo es Jesús.

Dentro de esta misma obra, Van Lantschoot también señala otras anécdotas animales ausentes en el *Fisiólogo* original: la “cuestión 9” contiene una anécdota sobre la naturaleza del cerdo (texto 236) y la “cuestión 15” sobre la concepción virginal de la abeja (texto 237).

(236) Juan III de Alejandría, *Responsa Biblica ad Theodorum* (cc0180), MICH.CD, US-PM M605, fols. 20v<sup>o</sup>-21v<sup>o</sup><sup>911</sup>, p. 38-39.

*Sobre el cerdo* (ΕΤΒΕ ΠΕΡΙΡ) revolcándose en el fango: *el cerdo* (ΠΡΙΡ), *su naturaleza* (ΤΕΦΦΥCΥC) y (la de) su especie es esta: él prefiere en todo momento el hedor al perfume. Si tú conduces al *cerdo* (ΠΡΙΡ) a un establo y le das comida y agua de manera que esté limpio por dentro y por fuera, que su espalda esté reluciente, que esté tierno y engrasado por los cuidados que se le dan, entonces, si después de esto encuentra la puerta del establo abierta, salta al instante al exterior, sale y si encuentra el acceso a una fosa fácil ante él, entra, mete su hocico dentro y se revuelca, pues esta es su naturaleza y la de su especie.

De la misma forma un hombre que, tras haber pasado su juventud siendo un instrumento del diablo, después de arrepiente, retorna a Cristo y cree en él, el Cristo lo conduce a su Iglesia y le da su cuerpo y su alma hasta que él se vuelve blanco como la nieve, siguiendo lo que David ha dicho, ‘Tú me rociarás con el hisopo de la sangre de la madera y seré purificado; me lavarás con él y me volveré más blanco que la nieve<sup>912</sup>’, hablando de la sangre de Cristo, la que él ha propagado sobre la madera de la cruz (...). Además, si el hombre come el cuerpo de Jesús y bebe su sangre, él queda puro al instante; desde el momento en que lo toma, él queda puro dentro y fuera.

Así pues, no olvides la palabra (del apóstol). Si después de todas estas ventajas que Dios nos ha concedido a nosotros los cristianos, una pequeña tentación

<sup>911</sup> VAN LANTSCHOOT 1957: 33-34 (ed), 210-212 (trad).

<sup>912</sup> Salmos 50:8.

alcanza al hombre que no es constante en su pensamiento, enseguida abandona la iglesia y va directo al templo del diablo, que está lleno de pestilencia y de toda impureza. Es por eso que Pedro ha dicho: “*Como un cerdo* (ΝΘΕ ΝΟΥΡΙΡ) revolcándose en el barro”, tras olvidar a Jesús, aquel al que pertenece la gloria para siempre. Amén.

(237) Juan III de Alejandría, *Responsa Biblica ad Theodorum* (cc0180), MICH.CD, US-PM M605 f.32r<sup>o</sup>-v<sup>o</sup> p.61-62<sup>913</sup>

El clérigo dijo: “Padre santo, ¿cuál es la interpretación de estas palabras dichas por David, ‘*En cuanto a mí, yo soy un gusano; yo no soy un hombre* (ΑΝΘΚ ΑΝΓΟΥΒΝΤ ΑΝΓΟΥΡΟΜΕ ΑΝ)<sup>914</sup>’?”

El arzobispo dice: “*Este gusano es la abeja* (ΠΕΝΤ ΕΤΜΜΑΥ ΠΕ ΠΑΦΕΝΕΒΙΩ). Primero *la abeja* (ΠΑΚ ΝΕΒΙΩ) fabrica la cera, y hace agujero tras agujero; después sopla y habla sobre ella. Entonces, por su soplo y por su palabra se crea *un pequeño gusano* (ΟΥΚΟΥΙ ΝΕΝΤ) que tiene la apariencia de un grano de arena. Al día siguiente surge en él una cabeza y crecen en él unos ojos, manos, pies y alas; él echa al vuelo, entra y sale con su padre, al que se asemeja en todo; todos sus miembros son iguales a los de su padre, porque él ha surgido del soplo que está en el interior del corazón de su padre. Pues la abeja (ΠΑΚ ΝΕΒΙΩ) nunca toma esposa ni se establece con un esposo, pues ella *no tiene naturaleza masculina ni naturaleza femenina* (ΜΗ ΦΥΣΙΣ ΝΖΟΥΤ ΜΜΟΦ ΟΥΔΕ ΜΗ ΦΥΣΙΣ ΝΖΙΜΕ), sino que es pura, sin mancha, de entre *todas las criaturas que Dios creó* (ΣΩΝΤ ΝΙΜ ΝΤΑΠΝΟΥΤΕ ΤΑΜΙΟΥ). Por eso se dice sobre ella: “Todo su cuerpo es luz, a causa de su pureza”. Ella halló el gusto de la miel, aquel que *ningún hombre* (ΠΕΛΛΑΥ ΝΡΩΜΕ), *ni bestia* (ΟΥΔΕ ΤΒΝΗ) *ni pájaro* (ΟΥΔΕ ΖΑΛΛΤΕ), ha encontrado.

Que vengan ahora para ser cubiertos de vergüenza aquellos que dicen: “No hay un Hijo de Dios. Dios no ha tomado esposa; él no ha engendrado hijos”. Si *esta pequeña criatura* (ΠΕΙΚΟΥΙ ΝΖΩΝ) ha engendrado un hijo sin hembra, ¿acaso aquel que ha creado el mundo entero no tendrá la capacidad de engendrar a su hijo sin hembra, oh hombres a los que Satanás ha nublado el entendimiento?”

<sup>913</sup> VAN LANTSCHOOT 1957: 45-46 (ed), 238-240 (trad).

<sup>914</sup> Salmos 21:6.

Otros textos inéditos presentados por Van Lantschoot como relacionados con el *Fisiólogo*, aunque no se encuentran en la obra original, son otro fragmento sobre la naturaleza del cerdo<sup>915</sup>, que procede de los *Apophthegmata Patrum* (texto 238), y una anécdota sobre el león<sup>916</sup> presente en la homilía sobre las riquezas atribuida a Pedro de Alejandría (texto 239).

(238) *Apophthegmata Patrum* (cc0443), 201<sup>917</sup>

Otro de nuestros padres ha dicho: “*Los ojos del cerdo* (ΝΒΑΛ ΜΠΡΙΡ), *su naturaleza* (ΤΕΥ ΦΥΣΙΣ) desde su creación es tal que ellos miran necesariamente hacia el suelo en todo momento, careciendo por completo de la facultad de mirar arriba hacia el cielo. Así mismo es el alma ablandada por las pasiones. Una vez resbaló en el amor al placer y en la inmundicia, le es doloroso elevar su mirada hacia Dios o preocuparse de cosas dignas de Dios”.

(239) Ps.-Pedro de Alejandría, *De divitiis* (cc0311), MACA.BG, VA-V Copt. 61.3, f. 100r<sup>o</sup>-v<sup>o</sup><sup>918</sup>

*Pues se dice sobre el león* (ΑΥΧΟΣ ΓΑΡ ΕΒΕΡΕΠΜΟΥΙ) que, si se lo quiere aniquilar, puesto que él come hombres y *animales* (ΤΕΒΝΩΟΥΙ), tú encontrarás también unas *pequeñas fieras* (ΚΟΥΧΙ ΝΗΡΙΟΝ) que le siguen hasta el momento en que encuentra una presa para, cuando acabe de comer, comer ellas también lo que haya sobrado. Entonces cuando aquellos que van a cazarlo quieren atraparlo, ellos excavan grandes fosas muy profundas, las cubren de ramas para consolidar la entrada y colocan a *un animal* (ΟΥΤΕΒΝΗ). Y cuando llega la noche *el león* (ΠΙΜΟΥΙ) sale para ir a desgarrar *al animal* (ΠΙΤΕΒΝΗ) que se encuentra sobre la trampa; él bebe su sangre y se duerme. Entonces *las pequeñas fieras* (ΝΙΚΟΥΧΙ ΝΗΡΙΟΝ) se aproximan a él, deseando comer ellos también de la presa. Al instante *el león* (ΠΙΜΟΥΙ) salta sobre ellos con furia; en el terreno las ramas ceden y todos juntos caen en la fosa. Cuando llega la mañana, se prende fuego sobre todos ellos, *la fiera* (ΕΗΡΙΟΝ) grande y las pequeñas y el fuego los quema

<sup>915</sup> VAN LANTSCHOOT 1950: 358.

<sup>916</sup> VAN LANTSCHOOT 1950: 350-351.

<sup>917</sup> CHAINE 1960: 51 (ed), 127 (trad); VAN LANTSCHOOT 1950: 358-359.

<sup>918</sup> VAN LANTSCHOOT 1950: 350-351.

a todos en la fosa. Así mismo son los castigos; tú encuentras a los ricos pecadores sumergidos en el río de fuego y encuentras también a los pobres, pecadores, que participan de este mismo fuego con aquellos.

Además del ya mencionado texto sobre la tercera naturaleza de la serpiente (texto 222), Van Lantschoot señaló la existencia de otro pasaje procedente del *Fisiólogo* en los sermones de Shenute<sup>919</sup>. Se trata de la anécdota sobre los insectos presentes en el fruto del sicomoro<sup>920</sup> que, hasta el momento en que se corta el higo y son dispersados por el viento, solo conocen la oscuridad; estos insectos son interpretados como los paganos y herejes que no conocen a Dios y serán condenados en el día de su muerte:

(240) Shenute, *As I sat on a mountain* (cc0631), MONB.XN 229-230<sup>921</sup>

Puede ser que *aquellas pequeñas criaturas que están en los higos del sicomoro* (ΝΕΙΖΩΝ ΨΗΜ ΕΤΜΜΑΥ ΕΤΖΝ ΝΕΛΩ), que son dispersadas por el viento cuando se corta el higo, pensarán antes de salir que vivían entre tesoros llenos de luz. De esta manera son también los paganos y los herejes, creyendo que es en la luz donde viven, porque hacen cosas que son incorrectas. (...) (y) el día de su muerte se debilitarán, cuando sus formas malignas y sus conocimientos demoníacos queden estériles y sean dispersados por el viento y el Espíritu de Dios los haga desaparecer. Como dicen las Escrituras en diferentes lugares<sup>922</sup>: “El viento se los llevará”, que es la cólera de Dios; y, “el vendaval los dispersará”, que es la ira que será revelada desde el cielo<sup>923</sup>.

Van Lantschoot menciona finalmente otro texto de Shenute (sobre el “animal impuro”) que sigue la misma estructura binaria pero que no se encuentra en el *Fisiólogo* y que veremos en el apartado siguiente cuando tratemos con más detalle el uso de la tradición “fisiológica” en los textos de Shenute.

---

<sup>919</sup> VAN LANTSCHOOT 1950: 361.

<sup>920</sup> *Fisiólogo* 48 [MARTÍNEZ MANZANO; CALVO DELCÁN 1999: 215-216].

<sup>921</sup> LEIPOLDT 1908: 48.

<sup>922</sup> Isaías 41:16, 57:13.

<sup>923</sup> Cf. Romanos 1:18.

Tras el importante artículo de Van Lantschoot, las referencias al *Fisiólogo* identificadas en los textos coptos han ido apareciendo a cuentagotas. En 1980, R. Kuhner publicó un artículo en el que retoma la información aportada por Van Lantschoot, enumerando los textos coptos del *Fisiólogo* conocidos hasta el momento<sup>924</sup>, y añade una comparación entre los capítulos conservados en copto y aquellos conservados en otras lenguas. La comparación muestra que los capítulos atribuidos al *Fisiólogo* copto presentan una mayor coincidencia con las versiones griega y etíope<sup>925</sup>. Además, Kuhner señala otra referencia explícita al *Fisiólogo* en la homilía *In crucem* atribuida a Cirilo de Jerusalén, donde se habla del *camelopardalis* (la jirafa)<sup>926</sup>. Sin embargo, ninguna versión conocida del *Fisiólogo* contenía un capítulo sobre el *camelopardalis*<sup>927</sup>, por lo que es posible que se trate de un añadido de la versión copta. En este texto el *camelopardalis* es asociado alegóricamente con el hereje:

(241) Ps.-Cirilo de Jerusalén, *In Crucem* (cc0120), 109<sup>928</sup>

*El Fisiólogo* (πεφυσιολογος<sup>929</sup>) nos informa sobre una criatura (ετβε ογζων<sup>930</sup>) a la que llaman *camelopardalis* (εωλγμουτε εροϋ χε καμελεοπαρδαλις), pues es semejante al camello (ερεινε γαρ ηπόλομολ) en la parte delantera y su cuello es tan largo que se desliza entre los árboles altos y come de la parte superior, y está manchado de diversos colores. Así son los herejes: no son constantes en un único pensamiento; hacen ofrendas al Cristo al tiempo que lo consideran solo un hombre.

En 1993 Y. Nessim Youssef publicó un artículo presentando otras posibles alusiones al *Fisiólogo*. Algunas de ellas resultan poco convincentes, pudiendo ser simples referencias a la imaginería animal tradicional y bíblica: la abeja (texto 242) en la *Vita Apollinis Archimandritae; Vita Phib* (cc0256), que la autora pone en relación con el texto sobre la abeja de las “cuestiones de Teodoro” señalado por Van Lantschoot (texto 237); el lobo (texto 243, cf. texto 80, donde veíamos este mismo texto en relación con la

<sup>924</sup> KUHNER 1980: 136.

<sup>925</sup> KUHNER 1980: 137-139.

<sup>926</sup> KUHNER 1980: 146.

<sup>927</sup> Con la excepción del Bestiario de Cambridge del siglo XV, donde está presente un *cameleopardus*; sin embargo, esta versión tardía y única del bestiario está inspirada para este pasaje en la enciclopedia de Barthélemy el Inglés, del siglo XIII, y no de la tradición de los bestiarios antiguos. BUQUET 2008: 49, nota 4.

<sup>928</sup> CAMPAGNANO 1980: 144-147.

<sup>929</sup> ΠΕΦΙΣΙΑ en GB-BL Or. 6799 fol. 37v<sup>o</sup> (p.73) [BUDGE 1915: 227 (ed).].

<sup>930</sup> ΟΥΤΒΗ ΝΑΛΟΦΟΝ en GB-BL Or. 6799 fol. 38r<sup>o</sup> (p.74) [BUDGE 1915: 227 (ed).].



identificación de los enemigos del cristianismo con animales peligrosos) y el león (texto 244) en *In Apollinem Archimandritam* (cc0376) de Esteban de Hnes; y el lobo (texto 255) en *In Claudium 1* (cc0125), de Constantino de Asiut. En estos textos se observa más bien un uso metafórico de los animales; en el caso de los textos 243 y 245, los herejes y paganos son identificados con fieras y lobos, y en el texto 244 el león es utilizado metafóricamente para referirse al diablo.

(242) Papohe, *Vita Apollinis Archimandritae; Vita Phib* (cc0256), 4<sup>931</sup>

Apa Phib era un hombre que amaba la quietud y deseaba permanecer en el desierto haciendo las *politeia*<sup>932</sup>; mi padre era un hombre pacífico, que amaba toda imagen de Dios como un solo hombre. Los hermanos se reunían en torno a él como las abejas (ΝΘΕ ΝΑΑΚΕΝΕΒΙΩ) cuando acuden a su madre, escuchando las palabras de vida, sus santas reglas y admirando la potencia de Dios que venía de nuestro padre.

(243) Esteban de Hnes, *In Apollinem Archimandritam* (cc0376), 10<sup>933</sup>

Las fieras (ΝΕΘΗΡΙΟΝ) hablaron de forma audaz, lobo tras lobo (ΖΕΝΟΥΩΝΩ ΝΑ ΖΕΝΟΥΩΝΩ), para avanzar contra las ovejas del señor (...)

(244) Esteban de Hnes, *In Apollinem Archimandritam* (cc0376), 8<sup>934</sup>

Entonces el león (ΠΜΟΥΙ), oculto en su caverna (ΠΕΥ ΒΗΒ), salió para capturar a alguien<sup>935</sup>.

(245) Constantino de Asiut, *In Claudium 1* (cc0125), MICH.BV, US-PM M587 (86b)<sup>936</sup>

Pues, al igual que su candelabro brilló en Antioquía y Bizancio en su totalidad, así mismo hizo Dios que los egipcios vieran su luz, sobre todo en nuestra oscura

---

<sup>931</sup> ORLANDI; CAMPAGNANO 1975: 22-23.

<sup>932</sup> I.e. prácticas ascéticas.

<sup>933</sup> KUHN 1978: 17 (ed).

<sup>934</sup> KUHN 1978: 14 (ed).

<sup>935</sup> En este texto el león hace referencia al diablo, mientras que en el *Fisiólogo* el león representa a Cristo

<sup>936</sup> GODRON 1970: 510-511.

ciudad, adoradora de dioses corruptos, hasta que él nos envió un arquero que expulsó a *aquellos lobos malvados* (ΝΕΟΥΩΝΩ ΕΘΟΥ ΕΤΜΜΑΥ) de nuestra ciudad con las flechas de su armada.

En cambio, Nessim Youssef también presenta otras alusiones más verosímiles: es el caso de la anécdota sobre el ciervo y la serpiente en la *Vita Longini Archimandritae* (cc0418), que ya había aparecido en el texto de los *Apophthegmata Patrum* (texto 227). En este texto los monjes apa Longino y apa Lucio son asimilados a los ciervos, que buscan la tranquilidad del desierto y combaten a los espíritus malvados, concebidos como serpientes:

(246) *Vita Longini Archimandritae* (cc0418), 20<sup>937</sup>

Entonces glorificaron a Dios que los hizo dignos de reencontrarse porque se cumplía lo que está escrito: “Los ciervos (ΝΙΙΟΥΛ) se encontraron, vieron sus rostros; vinieron muchos y ninguno de ellos cayó porque el Señor los había guiado, su espíritu los había reunido juntos”. Con razón la gran trompeta de los profetas llama “ciervos” (ΙΟΥΛ) a este tipo de hombres, porque *los ciervos* (ΝΕΙΟΥΛ) en los lugares desérticos ahuyentan a *la especie de las serpientes* (ΠΓΕΝΟC ΝΝΖΟQ) como a enemigos. De esta misma manera es el comportamiento de estos santos que evitan el disturbio de la ciudad estableciéndose en lugares desiertos y, además, ahuyentan a *la especie de las serpientes espirituales* (ΠΓΕΝΟC ΝΝΖΟB ΝΝΟΗΤΟΝ) en todo momento, es decir, a los espíritus malvados.

Otro texto interesante señalado por Nessim Youssef es la anécdota del león en *De Cella*, de Pablo de Tamma (texto 247). Esta referencia al *Fisiólogo* ha sido también señalada posteriormente por P. Luisier<sup>938</sup>. Pablo de Tamma fue un asceta egipcio del siglo IV o V conocido a través de diversas obras hagiográficas<sup>939</sup> y que escribió una serie de textos

---

<sup>937</sup> ORLANDI; CAMPAGNANO 1975: 68-69.

<sup>938</sup> LUISIER 2013: 268.

<sup>939</sup> *Historia monachorum; Vita Pauli de Tamma* (cc0152), atribuida a su discípulo Ezequiel, considerada como una traducción de un original griego y conservada parcialmente en copto e íntegramente en árabe. Pablo de Tamma aparece también mencionado en la *Vita Pshoi*, atribuida a Juan Colobos y conservada en griego, siríaco y árabe (cf. COQUIN 1991: CE 6: 2029a-2030a) y en Ps.-Teodoto de Ancira, *In Georgium* (cc0390). Cf. SUCIU 2017: 141.

ascéticos que solo se conservan en copto. Aunque el proyecto PAThs clasifica sus obras dentro de las traducciones de obras monásticas griegas, recientemente A. Suciú ha sugerido que Pablo escribió sus obras en copto y no en griego<sup>940</sup>. En este texto se hace referencia a la primera naturaleza del león: cuando este sale al monte borra sus huellas con la cola para evitar que los cazadores encuentren su guarida. Sin embargo, la interpretación alegórica es distinta: para el *Fisiólogo* el león se asimila a Cristo, que borró su huella espiritual al tomar cuerpo humano; en cambio para Pablo de Tamma el león es asimilado al asceta y añade que el león, una vez ha conseguido capturar a su presa, ya puede avanzar con seguridad: así pues, el asceta debe mantener una vigilancia constante (i.e. al igual que el león está pendiente de borrar sus huellas) hasta que haya conseguido su objetivo, que es ascender hasta Dios (i.e. al igual que el león ya camina seguro una vez ha conseguido su presa).

(247) Pablo de Tamma, *De Cella* (cc0251), 6<sup>941</sup>

No dejes que tu mente se distraiga. No descuides la gracia hasta que hayas ascendido a Dios alegre y victoriosamente. Pues también *el león* (πμογι) sale del desierto y pone *su cola* (π[ε]ϫ κατ) sobre sus huellas, (pero) si él obtiene aquello por lo que ha salido, él suele avanzar con seguridad.

Sobre Pablo de Tamma, Suciú argumenta también que, pese a su vinculación con el monacato del Egipto Medio, sus interpretaciones alegóricas de las Escrituras demuestran una familiaridad con la tradición alejandrina y con la producción literaria de los centros espirituales del Bajo Egipto<sup>942</sup>. Así pues, el hecho de que Pablo de Tamma conociera el *Fisiólogo* encajaría con la hipótesis que hemos formulado con anterioridad sobre el origen de esta obra en el seno del ambiente cultural de los desiertos del Bajo Egipto.

A. Suciú<sup>943</sup> ha identificado también alusiones al *Fisiólogo* limitadas a la interpretación alegórico-cristiana (sin el contenido naturalista), en un extracto del *Leccionario* copto de la Semana Santa atribuido a San Atanasio de Alejandría. Este fragmento contendría

---

<sup>940</sup> SUCIU 2017: 141; 159

<sup>941</sup> GB-BM Or. 4918-1 fol.1r<sup>o</sup>-v<sup>o</sup> [SUCIU 2017: 16].

<sup>942</sup> SUCIU 2017: 162.

<sup>943</sup> SUCIU 2014: 677-689.

citaciones de tres capítulos del *Fisiólogo*: el peridexion, el ibis y la garza. Señalaré aquí el asignado al ibis, por su literalidad a la obra del *Fisiólogo*, donde queda patente que Ps.-Atanasio está utilizando dicha obra:

*Liturgia: Lectionarium* (cc0789),  
Exhortación 21 de Ps.-Atanasio de  
Alejandría<sup>944</sup>

*Fisiólogo*, capítulo 40: Sobre el

Y tú, oh hombre que deseas ser salvado, enséñate a ti mismo a nadar en la profundidad de las riquezas y de la sabiduría de Dios.

Pues aprende tú también a nadar espiritualmente para que llegues al profundo río espiritual, a la profundidad de la riqueza, la sabiduría y el conocimiento de Dios. Pues si no extiendes las dos manos y haces la señal de la cruz, no podrás cruzar el mar de la vida.

Extiende tus manos a la figura de la cruz y cruzarás el gran mar (...)

Pues la señal de la cruz se extiende sobre todo lo creado. Si el sol no extiende sus rayos, no es capaz de iluminar y si la luna no extiende sus dos cuernos, no es capaz de iluminar. Igualmente, si los pájaros del cielo no extienden sus alas, no son capaces de volar. (...)

Pues la señal de la cruz abarca a todas las criaturas: si el sol no esparce sus rayos, no puede lucir; si la luna no extiende su doble cornamenta, no brilla; si el ave no despliega sus alas, no puede volar.

Mira, extendiendo sus manos Moisés, el primer profeta, venció a Amalec; Daniel estuvo a salvo en el pozo de los leones y Jonás en el vientre de la ballena; Tecla fue salvada por la figura de la cruz de

Moisés, extendiendo las manos, venció a Amalec, Daniel a los leones, Jonás fue arrojado en el vientre de la ballena, Tecla al fuego, las fieras y las focas, y la señal de la cruz la salvó. Susana se salvó de los

<sup>944</sup> BURMESTER 1932: 21-70; SUCIU 2014: 683-685.

<sup>945</sup> *Fisiólogo* 40 [MARTÍNEZ MANZANO; CALVO DELCÁN 1999: 203-204]

ser lanzada a las bestias; Susana de la mano de los ancianos; Judith de la mano de Holofernes; los Tres Santos del horno ardiente. Todos estos fueron salvados por la figura de la cruz.

ancianos, Judit de Holofernes y Ester de Artajerjes, y los tres jóvenes en el horno de fuego" se salvaron [por la fe].

En este punto cabría señalar otros textos con anécdotas del mundo animal que, teniendo en cuenta las diferencias entre la versión original del *Fisiólogo* y la versión copta, podrían indicar cierta relación con esta obra o con algún otro "bestiario" copto. El primero es un fragmento de una homilía atribuida a Basilio de Cesarea y que interpreta alegóricamente el tamaño de diferentes criaturas marinas con la calidad de los ropajes y el cuidado del cuerpo de los fieles. La escena presenta el avistamiento de los marineros, por una parte, de un pequeño pez que, pese a su pequeño tamaño, les es útil porque les informa de la proximidad de las tormentas y pueden prepararse; y, por otra parte, de delfines y ballenas, que, pese a su gran tamaño, no les son útiles porque indican que ese mismo lugar en el que están está lleno de tormentas y olas. El pequeño pez es asimilado al humilde hábito monacal y la mortificación del cuerpo, mientras que los delfines y ballenas son asimilados a los ropajes costosos y los placeres mundanos. Las tormentas y la mala mar son las pasiones, que el hombre es capaz de sortear gracias al hábito monacal y el ascetismo, es decir, gracias al pez pequeño (texto 248).

(248) Ps.-Basilio de Cesarea, *In Gen. 6; De arca diluvii* (cc0077), MACA.DO 53-55, VA-V Copt. 68.4 fol.33r<sup>o</sup>-34r<sup>o</sup><sup>946</sup>

Los marineros que navegan por el mar tienen conocimientos prácticos. Cuando ven en época de tormentas *al pequeño pez* (ΠΡΟΥΧΙ ΝΤΕΒΤ) aproximándose muy de cerca al barco, ellos saben que la tormenta está próxima. Pliegan las velas y las anclas para que los vientos no se precipiten sobre ellas y las pierdan. Y *este pequeño pez* (ΠΛΙ ΚΟΥΧΙ ΝΤΕΒΤ) salva a los barcos y los marineros se alegran cuando lo ven, aunque sea pequeño. (En cambio) *los delfines* (ΝΙΤΕΛΦΙΝΟΣ), así como *las ballenas* (ΝΙΚΥΤΟΣ), no solo no son de ninguna ayuda para los barcos

---

<sup>946</sup> DE Vis 1929: 206-207.

pese a ser de gran tamaño, sino que los marineros tienen miedo cuando los ven, al saber que el lugar donde los encuentran está lleno de tormentas y olas.

Así sucede también con vosotros, oh píos hermanos. Cuando venís a nosotros con vuestro hábito monacal glorioso y humilde y yo veo los sufrimientos que el mesías ha soportado manifestados en vuestros cuerpos, la tormenta de las pasiones que ha descendido sobre mí se apacigua por la santidad en la que estáis revestidos. Y aquellos que nos odian quedan confundidos por la elevación de vuestras benditas manos. Y dado que no os preocupáis por ropas elegantes ni honores mundanos, yo prefiero vuestros harapos a los vestidos de reyes. También vuestros labios, que se han secado por el ayuno, me son mucho más agradables que la multitud de los que delira por la embriaguez del vino que sale de su boca.

Sobre las connotaciones negativas del delfín en la tradición copta podemos mencionar el sermón atribuido al patriarca Teófilo de Alejandría que relata el encuentro y conversación entre el emperador Teodosio I y Teófilo. Uno de los episodios narrados en este sermón trata sobre la construcción del santuario del arcángel Rafael en la ficticia “isla de Padres”, lugar en el que supuestamente el arcángel les salvó de un naufragio causado por un delfín (ΤΔΕΛΦΙΝΟΣ)<sup>947</sup>. Sin embargo, en otros textos tanto el delfín como la ballena son utilizados como instrumento de la divinidad: es el caso de los mártires Paese y Tecla, que, después de ser encadenados a una gran piedra y lanzados al mar, son rescatados por el arcángel Rafael y “una gran ballena (ΟΥΝΟΣ ΝΚΗΔΟΣ)” los lleva en su espalda hasta la orilla sanos y salvos<sup>948</sup>; y el del perseguidor convertido en mártir, Ariano, cuyo cuerpo es transportado hasta Alejandría por “un delfín, un animal que está en el mar (ΟΥΔΕΛΦΙΝΟΣ ΟΥΖΩΝ ΕΙΣΤΗΝ ΘΑΛΑΣΣΑ)”<sup>949</sup>.

El segundo texto, en esta misma homilía atribuida a Basilio de Cesarea, es un pasaje que hace referencia a enemistades naturales entre especies, lo que recuerda al sistema

---

<sup>947</sup> Ps.-Cirilo de Alejandría; ps.-Teófilo de Alejandría, *Relatio Theophili* (cc0397), MONB.CD, IT-BN IB 12.09-13 (145-154) [ORLANDI 1972: 220-221].

<sup>948</sup> *Passio Paese et Theclae* (cc0290), MICH.BC, US-PM M591 fol 84v<sup>o</sup> [REYMOND; BARNES 1998: 75 (ed), 180 (trad)].

<sup>949</sup> *Passio Ariani* (cc0261), GIOV.AQ 91-93, 109, IT-TM cat. 63, fols. 41r<sup>o</sup>-42r<sup>o</sup>, 50r<sup>o</sup> [ROSSI 1893: 79-80; 86]

de simpatías y antipatías que influencia algunos de los capítulos del *Fisiólogo*<sup>950</sup>, especialmente en el caso de la enemistad entre el icneumón y los reptiles, presente en el capítulo 26 de esta obra.

(249) Ps.-Basilio de Cesarea, *In Gen. 6; De arca diluvii* (cc0077), MACA.DO 77, VA-V Copt. 68.4 fol.45r<sup>951</sup>

*Cada especie* (ΓΕΝΟΣ ΝΙΒΕΝ) tiene su enemigo, ya sean los pájaros (ΖΑΛΗΤ), las fieras (ΘΗΡΙΟΝ), las bestias (ΤΒΝΗ) o los reptiles (ΣΑΤΦΙ). Pero ninguno de entre ellos se levanta (tanto) contra el otro como *el lobo* (ΠΙΟΥΩΝΩ) contra *la oveja* (ΠΙΕΣΩΟΥ). *El gato* (†ΚΑΛΗ) contra *el ratón* (ΠΙΦΙΝ), *el icneumón* (ΠΙΦΛΘΩΛ) contra *todos los reptiles* (ΣΑΤΦΙ ΝΙΒΕΝ), *el milano* (ΠΙΘΡΕ) contra *la paloma* (†ΣΡΟΜΠΙ), y no voy a nombrarlos a todos: cada especie tiene su enemigo.

Este texto hace referencia también a la tradicional enemistad entre el gato y el ratón. En relación con ella podemos mencionar la famosa pintura hallada en los muros de una habitación de la sección femenina del monasterio de Bawit (actualmente conservada en el Museo Copto de el Cairo, Inv. 8441), que representa a tres ratones caminando sobre sus patas traseras y aproximándose a un gato. Usando las patas delanteras como manos, el primer ratón lleva un estandarte mientras que el segundo lleva un frasco en una mano y un embudo en la otra. El tercer ratón lleva un objeto alargado, probablemente un rollo de papiro, y tiene un bastón apoyado sobre su hombro. Se ha sugerido que la inscripción asociada copta se leería como ΖΕΡΠΟΥΤΟ, “el gato de Buto”, utilizando la palabra árabe para gato escrita con el alfabeto copto<sup>952</sup> o, alternativamente, que el conjunto designaría el nombre propio del animal<sup>953</sup>. Algunos estudiosos han sugerido que la pintura podría representar un episodio de la “guerra entre ratones y gatos”, y más concretamente la culminación de las hostilidades y la capitulación definitiva de los ratones ante el arrogante gato<sup>954</sup>. Por otra parte, el Egipto faraónico

---

<sup>950</sup> GÖRGEMANN 2019: 21. Se trata de una teoría hermética asociada a Bolo de Mendes y que establece la existencia de unas fuerzas ocultas, a las que llama “simpatía” y “antipatía”, que rigen la interacción de animales, plantas y piedras. En el *Fisiólogo* esta teoría influye en numerosos capítulos, entre ellos los de la pantera (que es amiga de todos los animales excepto de la serpiente), el árbol peridexion (en cuya sombra no puede estar la serpiente), el enidrio (enemigo del cocodrilo), el icneumón (enemigo de la serpiente-dragón), etc.

<sup>951</sup> DE VIS 1929: 227-228.

<sup>952</sup> DRIOTON 1931.

<sup>953</sup> SCHALL 1955.

<sup>954</sup> DEL FRANCIA BAROCAS 1985.

proporciona numerosos ejemplos, tanto literarios como iconográficos, de líneas argumentativas similares, que son a la vez paródicas y moralistas<sup>955</sup>. Otra de las posibilidades podría ser que dentro del conjunto de anécdotas sobre animales que se agrupaban bajo la autoría del *Fisiólogo* en la tradición copta se incluyera alguna relativa a la enemistad entre el ratón y el gato.

Finalmente, creo conveniente señalar que, salvo en aquellos casos en que el *Fisiólogo* es mencionado de forma explícita o en que la información es coincidente con alguno de los capítulos de dicha obra, no es posible afirmar con rotundidad que las anécdotas animales mencionadas pertenecieran realmente a la versión copta de la obra que circuló por Egipto. Aunque ello sería sin duda posible dadas las diferencias entre la versión copta y la griega, me inclino más bien a pensar que el *Fisiólogo* creó un modelo de estructura binaria (anécdota naturalista – interpretación alegórica espiritual) que inspiraría a los escritores a aplicarlo para crear nuevos ejemplos que ayudaran a clarificar los aspectos esenciales de la religión cristiana. Por tanto, es posible que en muchos de los casos mencionados anteriormente se trate de creaciones propias de los autores de dichos textos siguiendo el modelo ya establecido por el *Fisiólogo*.

Ciertamente, el modelo establecido por el *Fisiólogo*, lo que hemos denominado “la tradición fisiológica”, permite fácilmente la adaptación de diferentes contenidos anecdóticos sobre el mundo animal a su característica estructura binaria, algo que observamos de forma recurrente en los textos de Shenute, como se verá más adelante. Así pues, a la manera del *Fisiólogo*, diferentes realidades zoológicas pueden ser interpretadas alegóricamente como realidades morales o teológicas para el cristiano, algo que quizás los coptos expresaban mediante el verbo  $\phi\gamma\sigma\iota\omicron\lambda\omicron\gamma\epsilon\iota$ , que podríamos traducir como “hacer el *fisiólogo*” o “fisiologar”, y que aparece en la obra de Ps.-Pedro de Alejandría, *De Divitiis* (cc0311), justo después de relatar una anécdota alegórica sobre el mundo animal: “Y no estoy haciendo el *fisiólogo* al deciros estas cosas (...)”.

---

<sup>955</sup> Numerosos *ostraca* y papiros egipcios representando animales que actúan como humanos han sido interpretados por algunos egiptólogos como una parodia visual de la sociedad y su jerarquía, cuando a menudo el *statu quo* se invierte. Los gatos y los ratones aparecen frecuentemente en estos *ostraca*, la mayoría de los cuales data del Reino Nuevo, particularmente del periodo ramésida. Es el caso del *ostrakon* hallado en 1905 por E. Schiaparelli en Deir el-Medina, que representa una procesión religiosa en la que cuatro chacales transportan un tabernáculo en el que hay tres divinidades: un mono, un ratón (que parece ser el más importante) y un pájaro fantástico. Un sacerdote-ratón recita el ritual a través de una tablilla, mientras que otro chacal quema incienso (CURTO 1965: fig.4). BUZI 2018: 36; BRUNNER-TRAUT 1968b.



### 5.1.2.2. Evidencias iconográficas

Al igual que tenemos alusiones al *Fisiólogo* en textos, creemos que es posible también hablar sobre alusiones en el arte, aunque en este caso son bastante más difíciles de identificar con seguridad por la ambigüedad e incertidumbre sobre el significado de las representaciones iconográficas. Además, a menudo el fragmentario estado de conservación del arte copto no permite reconstruir las escenas y conocer el significado del programa iconográfico en su totalidad.

Una de las escenas que más claramente parece hacer alusión al *Fisiólogo* es la representada en la capilla XVII del monasterio de san Apolo en Bawit, datada de entre los siglos VI-VII. En esta escena (lám. VIb), podemos ver a un monje que aplasta con su pie a una serpiente, cuyo cuerpo se enrolla alrededor de un ciervo, que parece estar mordéndola. Al igual que en la tradición del *Fisiólogo*, la imagen evocaría la asimilación del ciervo, que come serpientes, con el monje asceta que combate contra las fuerzas del mal en el desierto<sup>956</sup>. Esta interpretación estaría reforzada por la inscripción que acompaña al monje y que lo identifica como ΠΑΣΟΝΦΙΛΟΘΕΟΣ ΠΑΓΩΝΙΣΤΗΣ<sup>957</sup>, “mi hermano Filoteo el luchador”. Así pues, el monje Filoteo mostraría su capacidad de enfrentarse a los poderes demoníacos de dos formas: bajo forma humana, aplastando con su pie la cola de la serpiente y bajo la forma del ciervo, que trata de comérsela<sup>958</sup>. Hemos hallado una escena similar sobre un tapiz datado en el siglo VI, de procedencia desconocida, conservado en el Textile Museum of the District of Columbia (lám. VIIa). En esta escena observamos a un monje o santo aureolado y a su izquierda un cuadrúpedo con cuernos, bajo un árbol del que cuelga una serpiente. La serpiente se encuentra cara a cara con el cuadrúpedo. La identificación del cuadrúpedo es incierta; la analogía con la escena de Bawit indicaría que se trata de un ciervo<sup>959</sup>, aunque el animal parece poseer un único cuerno y podría tratarse de un unicornio.

---

<sup>956</sup> ZIBAWI 2003: 75.

<sup>957</sup> Lectura corregida por PUECH 1945: 57-58, nota 1.

<sup>958</sup> PUECH 1945: 59.

<sup>959</sup> La publicación en que se expone este tejido indica que se trata de un ciervo. BROOKLYN MUSEUM 1941: 81 (257). Sin embargo, el animal parece poseer un único cuerno, por lo que es posible que se trate de un unicornio.

Otras representaciones artísticas podrían inspirarse también en el *Fisiólogo*. En relación con el capítulo 4 sobre el pelícano, A. Badawy<sup>960</sup> describe un cuenco de cerámica en el que se representa una cruz flanqueada por dos pelícanos “sacrificando sus corazones”, lo cual podría aludir a la imagen del pelícano mordiendo el pecho para revivir a sus crías por medio de su sangre. Desafortunadamente Badawy no proporciona ninguna información acerca de la pieza ni de su lugar de conservación. Igualmente, A. J. Butler indica la existencia de manuscritos adquiridos por él mismo para la Bodleian Library de Oxford con decoración en la que unos pequeños pájaros picotean varias partes del cuerpo de la madre, mientras que otros pájaros se muerden su propio pecho; el autor afirma que se trata sin duda del pelícano como tradicional emblema cristiano<sup>961</sup>. Tampoco Butler identifica los manuscritos que contienen dicha decoración.

También tenemos varias representaciones del unicornio, presente en el capítulo 22 del *Fisiólogo*<sup>962</sup>. Excepto en aquellos casos en que la representación está acompañada de algún tipo de inscripción, la identificación del unicornio es controvertida. En el arte copto existen diversos ejemplos en los que las inscripciones identifican al unicornio. Uno de ellos se encuentra en la tumba 25 de Sheikh Said<sup>963</sup> (lám. VIIb), antigua tumba del Reino Antiguo<sup>964</sup> reutilizada en época cristiana para uso litúrgico<sup>965</sup>. Junto a la representación del animal, del que solo se conserva el cuerno y la parte superior del cuerpo, se encuentra la inscripción **ΜΟΝΟΚΗΡΟΣ**<sup>966</sup>. Este unicornio se encuentra en el marco de un programa iconográfico que incluye, a su derecha, una cruz ansada con un cuadrúpedo bajo su brazo derecho. Otra representación iconográfica acompañada de la inscripción **ΜΟΝΟΚΕΡΟΣ** la encontramos en los Kellia, en el muro oeste del ermitorio Qusur el-Izeila 19/20, donde aparece un único unicornio junto a una cruz trenzada (siglo VII)<sup>967</sup>. G. Van Loon identifica otras representaciones de unicornios por su característico cuerno, aunque estos no están identificados como tales por transcripciones<sup>968</sup>. El unicornio

---

<sup>960</sup> BADAWY 1978: 309.

<sup>961</sup> BUTLER 1884: 242-243.

<sup>962</sup> *Fisiólogo* 22 [MARTÍNEZ MANZANO; CALVO DELCÁN 1999: 174-176]

<sup>963</sup> El lugar ha adquirido este nombre por la cercanía de la tumba de un *sheikh* local. Según la tradición local, el establecimiento cristiano de Sheikh Sa'íd recibe el nombre de Deir Abu Fam. La zona forma parte de la concesión a la misión arqueológica de la Katholieke Universiteit Leuven. VAN LOON 2010: 161-163.

<sup>964</sup> De finales de la dinastía V a principios de la dinastía VI (ca. 2400 a.C.). VAN LOON 2010: 161.

<sup>965</sup> Es posible que se tratase de una iglesia, aunque su naturaleza exacta todavía no está clara. VAN LOON 2010: 175.

<sup>966</sup> DAVIES 1901: 16-17. Actualmente solo se conserva la **μ** inicial y la secuencia final **πος**.

<sup>967</sup> RASSART-DEBERGH 1989: 77.

<sup>968</sup> Otras aparentes representaciones de unicornios (sin inscripciones que los identifiquen como tales, pero con el característico cuerno único) las encontramos en: dos relieves, uno conservado en Dumbarton Oaks (inv. 40.61) de Washington, datado ca. 600, y otro en el Rijksmuseum van Oudheden de Leiden (inv. F.

parece estar asociado iconográficamente con la cruz. C. Downer cree que el unicornio fue utilizado como una forma particular de representar la encarnación<sup>969</sup> y M. Rassart-Debergh señala una asociación con la virginidad de María<sup>970</sup>. Sin evidencias textuales que las confirmen, estas hipótesis, así como su posible relación con el *Fisiólogo*, son controvertidas y muy difíciles de confirmar.

Otras posibles alusiones al *Fisiólogo* podríamos encontrarlas en un friso de madera incompleto datado entre los siglos VI y VII, procedente de un monasterio del Egipto medio y conservado actualmente en el museo copto de El Cairo (inv. 7218), con una escena nilótica donde se representa lo que S.H. Aufrère ha identificado como un icneumón<sup>971</sup> volviendo su cabeza hacia atrás<sup>972</sup>. En el contexto de una escena nilótica, el icneumón podría representar al enemigo de los cocodrilos (capítulo 26 del *Fisiólogo*). También podríamos considerar un tejido copto (lám. VIIIa) donde se representa a un orante con las manos alzadas situado entre dos centauros. Aunque la iconografía se corresponde con la relativa a Dionisio triunfante sobre el carro, es posible que esta imagen fuese reinterpretada en clave cristiana. En uno de sus capítulos, el *Fisiólogo* nos dice de las sirenas y de los centauros que “se asemejan a las fuerzas opuestas de los ateos e impostores heréticos, pues hay algunos llenos de hipocresía e impostores y engañadores, los cuales se introducen en la Iglesia de Dios fraudulentamente, y por su hipocresía engañan a los corazones de los inocentes”<sup>973</sup>. Es posible que en este tejido tengamos la plasmación simbólica del peligro que los “ateos e impostores” suponen para el buen cristiano, advirtiéndoles de no dejarse embaucar por ellos<sup>974</sup>.

---

1984/4.1), datado entre los siglos IV-V; en un tapiz conservado en el Württembergisches Langesmuseum (inv. 1984-103) de Stuttgart, donde dos caballeros (san Febamón y san Sisinio) flanquean una cruz con unicornios y leones (siglos V-VI o VI-VIII); en el tejido de la Abegg Stiftung (inv. 2439) de Riggisberg, datado entre los siglos IV-VI; en la pared sur de la nave de la iglesia funeraria de Deir Abu Fana (siglo V), donde dos unicornios que acompañan una cruz ansada; en el ángulo derecho del tímpano del muro oeste de la capilla XVII de Bawit; en el Monasterio Blanco, dos esculturas en la iglesia, una en el nicho 18 de dos “unicornios” que comen de la misma rama de vid, y otra en el nicho 32 de dos “unicornios” que corren hacia una planta; una pintura mural en el muro sur de la capilla funeraria o tumba subterránea (quizás de siglo VI), donde dos “unicornios” se sitúan a ambos lados de una cruz; en el Monasterio Rojo, una pintura en el muro oeste de la nave de la iglesia (fecha desconocida), donde dos unicornios se sitúan a ambos lados de la cruz 8. También tenemos una representación de un unicornio en la página 21 de un manuscrito (US-PM M581) del siglo IX procedente del monasterio del Arcángel Miguel en el Oasis del Fayum, que contiene la *Passio Tolemaei* (cc0306).

<sup>969</sup> DOWNER 2004: 1216.

<sup>970</sup> RASSART-DEBERGH 2001: 194.

<sup>971</sup> AUFRÈRE 2015: 118.

<sup>972</sup> AUBER DE LAPIERRE 2018: 32, fig. 7.

<sup>973</sup> *Fisiólogo* 13 [MARTÍNEZ MANZANO; CALVO DELCÁN 1999: 161-162].

<sup>974</sup> LEBET-MINAKOWSKA 2004: 1361.

Una posible evidencia indirecta podríamos encontrarla en los huevos de avestruz, un ornamento común en los edificios religiosos del cristianismo oriental. La práctica de colgar huevos de avestruz de los techos de las iglesias se expandió durante la Antigüedad Tardía<sup>975</sup>. En las iglesias coptas los huevos de avestruz estaban suspendidos por cadenas entre las lámparas ante el *haikal* o pantalla del santuario<sup>976</sup>. Un libro litúrgico de la Iglesia copta de finales del siglo XIII, *al-Jawharat al-nafisa* (*La perla preciosa*) de Ibn Saba, ofrece una explicación de este uso de lámparas junto a los huevos de avestruz en las iglesias: el avestruz incuba sus huevos de forma distinta al resto de pájaros; tanto el macho como la hembra se sientan juntos sobre los huevos y desde esta posición observan constantemente los huevos durante el tiempo requerido. Si la vista de uno de ellos se desvía de uno solo de los huevos, ese huevo se malogra y no eclosiona<sup>977</sup>. Los coptos adquieren los huevos y los cuelgan entre las lámparas no como decoración sino como símbolo: un huevo malogrado, no sostenido por la vista de sus padres advierte a los orantes de que su oración se malogrará como el huevo del avestruz si su mente se desvía de la oración. Así pues, los huevos de avestruz sirven para fomentar la concentración en la oración<sup>978</sup>. Esta misma explicación fue proporcionada a A.J. Butler a finales del siglo XIX<sup>979</sup> por un sacerdote de la iglesia de Abu Sayfayn en El Cairo. La estructura binaria de esta anécdota es remarcablemente parecida a la que encontramos en el *Fisiólogo*, en la que una realidad zoológica es interpretada alegóricamente como una realidad teológica. Esta visión contrasta con la imagen del avestruz como animal impuro (por su incapacidad de volar) ofrecida en la Biblia y como ave despreocupada con sus huevos y cruel con sus crías en el libro de Job. Hacia el siglo II a.C. esta opinión sobre los hábitos maternos del avestruz fue reforzada por la extendida creencia de que los avestruces incuban sus huevos mirándolos fijamente<sup>980</sup>. El *Fisiólogo* contenía un capítulo dedicado al avestruz; su contenido zoológico hace referencia a los huevos aunque su interpretación alegórico-moral es distinta a la ofrecida por el sacerdote copto: el avestruz es un animal perezoso que conoce el momento oportuno para poner sus huevos bajo la arena durante la

---

<sup>975</sup> GREEN 2006: 35.

<sup>976</sup> CRAMER 1959: 22; BURMESTER 1967: 28.

<sup>977</sup> La conocida como *Collectio monastica*, una colección primitiva de apotegmas compuesta originalmente en griego o copto y conservada en etíope, contiene un apotegma que sobre el avestruz atribuido a apa Poemen: "Se dice que cuando el avestruz pone sus huevos en el desierto, los cazadores llegan y la siguen por medio de las huellas de sus patas hasta que encuentran los huevos y se los llevan. Es por esto que tú debes vigilar los esfuerzos que realizas para el Señor y mantenerlos para no arruinar tus esfuerzos. Pues todo lo que el hombre hace en secreto, el Señor lo ama" (*Collectio monastica* 13.7 [HARMLESS 2004: 271]).

<sup>978</sup> Juan Ibn Saba', *La perla Preciosa* 55 [PÉRIER 1924: 754-755]; ASSFALG 1955: 96-97; CHOJNACKI 2006: 85; GREEN 2006: 35.

<sup>979</sup> BUTLER 1884: 78-79.

<sup>980</sup> GREEN 2006: 34.

estación calurosa y dejar que el calor de la atmósfera realice la incubación en su lugar; así mismo, el cristiano debe conocer su oportunidad, que es el Señor, siguiendo su voluntad y sirviéndole. Existen, sin embargo, algunas versiones del *Fisiólogo* que sí hacen referencia la idea de que los huevos de avestruz son incubados a través del poder de la mirada de la madre<sup>981</sup>.

## 5.2. La tradición *fisiológica* en los textos de Shenute

En apartados anteriores hemos hecho mención a la “tradición fisiológica”, que hace referencia al modelo de estructura binaria establecido en el *Fisiólogo* que se compone, primero, por una descripción naturalística a la que sigue, a continuación, una interpretación alegórica de la escena, que instruye sobre algún aspecto espiritual, moral o teológico. El autor copto que más destaca en el uso de la tradición fisiológica para vehicular sus enseñanzas es Shenute<sup>982</sup>.

La información ofrecida en la descripción naturalista procede en ocasiones de la observación de hechos reales presentes en la naturaleza o de los libros de historia natural (entre los que se incluiría muy probablemente, como hemos visto, el *Fisiólogo*, en su versión griega o copta). Pero en su mayor parte Shenute parece crear *ex novo* animales y situaciones naturales en función la instrucción que quiere transmitir. De hecho, en uno de estos textos admite el carácter fantástico de este tipo de animales:

(250) Shenute, *You, O Lord* (cc0815), MONB.GF 237<sup>983</sup>

*Hay una criatura* (ΟΥΝ ΟΥΖΩΝ) sobre la que se dice que aquel que la matará le serán perdonados una multitud de pecados. En realidad, esta no existe, pero a aquel que matará al espíritu de fornicación de su interior, la violencia y toda mala

---

<sup>981</sup> GREEN 2006: 34.

<sup>982</sup> Cf. SHISHA-HALEVI 2011: 482-484, donde el autor reflexiona sobre los instrumentos lingüístico-retóricos presentes en este tipo de narraciones, que denomina *Physiologus-type natural history, distinctive and gnomie species-characterization scenario, applied as Similitude*.

<sup>983</sup> AMÉLINEAU 1907: 252.

obra, que combaten contra cada uno de nosotros, no solo se le perdonarán todos sus pecados, sino que recibirá una gloria y vida eternas a través de Jesús.

Algunos textos que hemos visto en el capítulo anterior serían ejemplos de anécdotas basadas en hechos observables, como es el caso de los textos 154 y 156 en que se describe la praxis del cazador con sus presas y a continuación se interpreta el pasaje alegóricamente identificando al cazador como Satanás y a su presa como el ser humano. En otro texto Shenute alude al comportamiento de un gato que observa fijamente al hombre esperando su oportunidad para saltar sobre él y arañarle los ojos y lo interpreta como Satanás, que acecha para destruir los ojos del corazón de aquellos que permiten la entrada de un mal pensamiento.

(251) Shenute, A1 (cc0832), MONB.GG 172<sup>984</sup>

Nadie ignora que *el gato* (ΤΕΜΟΥΓ) está pendiente de la cara del hombre para *saltar* (ΨΩΣΕ) sobre ella y destrozar sus ojos con *las uñas de sus patas* (ΝΕΙΕΙΒ ΝΝΕΣΟΥΕΡΗΤΕ). Es de esta forma que el descaro de Satanás destroza la luz de la enseñanza en los ojos del corazón de los hombres que coquetean con él en hipocresías y vacío engreimiento.

Otras veces la anécdota procede de la supuesta observación del propio Shenute, que especifica que *él mismo* ha contemplado dicha escena (ΛΙΝΑΥ ΟΝ ΕΚΕΖΩΘΟΝ, “yo he visto a otra criatura (que)”) y ofrece a continuación una interpretación de la verdad que se oculta detrás de ella. Un ejemplo de este tipo de anécdotas la encontramos en el capítulo 4 de este estudio, con la descripción de la escena, presenciada por el propio Shenute, de un hombre golpeando con toda su ira a una serpiente, interpretada alegóricamente como la humanidad que se ha convertido en instrumento de Satanás, al igual que antaño lo fue la serpiente en el Paraíso (texto 161). Otras escenas del mundo animal presenciadas por Shenute contienen: un animal volátil que acaba siendo derrotado por un animal terrestre, interpretado como el pagano o hereje que unas veces va a la iglesia a rezar pero acaba siendo vencido por Satanás por carecer del escudo de la fe (texto 252); un animal puro que es atrapado por uno de sus enemigos y acaba siendo devorado

---

<sup>984</sup> YOUNG 1993: 150-151 (ed), 157 (trad).

por una multitud, interpretado como el alma que, si alberga un solo demonio, acabará destruida por una multitud de ellos (texto 253); un animal cegado y desorientado, interpretado como el alma cegada por Satanás y que no sabe que se está alejando de Dios (texto 254); y un animal que es tanto depredador como presa, interpretado como el hombre que comete impiedades y que es destruido por los demonios (texto 255).

(252) Shenute, *As I sat on a mountain* (cc0631), MONB.HB 261-262<sup>985</sup>

Yo, sentado en una colina, (...) vi a *una criatura en el aire* (ΟΥΖΩΝ ΕΡΧΑ ΠΑΗΡ), combatiendo con *otra criatura que estaba en la tierra* (ΚΕΖΩΝ ΕΡΧΙΣΗ ΠΚΑΖ). Yo me alegre mucho, pues el que volaba prevalecía sobre el que caminaba sobre la tierra; pero, en un minuto, el animal que estaba en la tierra se volvió hacia el que volaba, lo cogió y se impuso sobre él. Los sabios entenderán que esto hace referencia a todo hereje hipócrita (lit. de doble corazón). Pues no es de extrañar que haya un pagano o un hereje sin fe en la iglesia. De hecho, incluso los propios *pájaros* (ΝΖΑΛΛΑΤΕ) están en la iglesia. ¡Mira! Están el *pavo real* (ΠΤΑΟΣ) y el *ganso smoun* (ΤΕΣΜΟΥΝΕ)<sup>986</sup>. Si el hereje y el pagano extienden sus manos y las alzan de forma hipócrita, fijate que *los propios pájaros* (ΝΖΑΛΛΑΤΕ) lo hacen a menudo, extendiendo *sus alas* (ΝΕΥΤΝΖ). Y, ¿acaso combatirás a Satanás, tú impío, que careces del escudo de la fe con el que poder detener sus flechas<sup>987</sup>?

(253) Shenute, *Canon 7 (I Myself Have Seen)* (cc0733), MONB.DG 337-338<sup>988</sup>

*Otro animal, un poco luminoso o blanco* (ΚΕΖΩΝ ΟΝ ΕΦΠΡΕΙΩΟΥ ΝΟΥΚΟΥΙ Η ΕΦΟΥΩΒΩ), *yo lo vi* (ΛΙΝΑΥ ΕΡΟΦ) cayendo en las manos de aquellos que lo comían vivo, e intentando, en su apuro, escapar de ellos. Él no quedó libre hasta que terminaron con él. Y yo quedé asombrado, pues era uno solo el que lo atacó, y

---

<sup>985</sup> LEIPOLDT 1908: 44-45.

<sup>986</sup> La referencia a la presencia de pájaros en el interior de la iglesia es ciertamente curiosa; especialmente la mención al pavo real, ΠΑΟΣ, animal que aparece profusamente representado en el arte copto (influenciado, sin duda, por el arte cristiano internacional de la época) y que, en cambio, está completamente ausente de los textos literarios. Este pasaje es la única mención que he podido encontrar al pavo real. EMMEL (2006: 611, nota 546) no ve razones para no creer que hubiera frecuentemente pájaros u otros animales en la iglesia; AMÉLINEAU (1911: 336, nota 11), también considera que los pájaros entraban libremente en la iglesia, aunque llama la atención que ningún otro documento atestigua que hubiese pavos reales en Egipto. En mi opinión, si es cierto que los pájaros entraban habitualmente en las iglesias, la palabra ΠΑΟΣ debía hacer referencia a otro tipo de ave, y no al pavo real. El pavo real se encuentra sobre todo en la zona de India.

<sup>987</sup> Efesios 6:16.

<sup>988</sup> AMÉLINEAU 1911: 36-37.

luego fueron dos, y, después de dos, fueron tres, y cuatro, y diez, y cien, y *una multitud de animales* (ΟΥΜΗΗΘΕ ΝΖΩΝ) que se reunieron contra él hasta matarlo. (...) ¡Ven y mira a esta alma en cuyo interior se estableció un único demonio, y después todos ellos se reunieron en ella hasta que quedaron satisfechos en sus abominaciones!

(254) Shenute, *Canon 7 (I Myself Have Seen)* (cc0733), MONB.DG 337-338<sup>989</sup>

*Yo también he visto a otro animal* (ΑΙΝΑΥ ΟΝ ΚΕΖΩΝ), bien deslumbrado o ciego, (...) cuyos ojos sufrían al mirar, mientras él iba y venía, removiéndose en sí mismo como si estuviera encadenado, volviéndose hacia el norte, hacia el sur, al este, al oeste, sin poder separarse de ellos (...) pensando que iría [ . . . ]. (...) ¡Ven y mira esta alma a la que Satanás ha dejado ciega o deslumbrada, que piensa que se ha acercado a Dios habiéndose alejado, y cuyo recorrido y vueltas en torno a sí mismo, como los molineros, son vanos!

(255) Shenute, *Canon 7 (I Myself Have Seen)* (cc0733), MONB.DG 340<sup>990</sup>

*Yo también he visto a otro animal* (ΑΙΝΑΥ ΟΝ ΕΚΕΖΩΝ) que, así como son numerosos aquellos a los que él come, más numerosos son aquellos que lo comen a él. Yo comprendí que, si las impiedades de los hombres se multiplican, se multiplican aún más en él y sobre él los espíritus demoníacos hasta que lo destruyen.

También encontramos informaciones que se presentan como procedentes de la tradición o sabiduría popular y que Shenute introduce por medio de expresiones genéricas como *ΜΕΨΑΚ*, “puede ser (que)”, *ΨΑΥΧΟΟ ΕΤΒΕ* “se dice sobre”, *ΟΥΝΚΕΖΩΝ ΨΟΟΠ* “existe otra criatura (que)”. Algunas de estas anécdotas nos presentan la sabrosa y dañina hierba que las ovejas comen en exceso hasta morir, interpretada como las pasiones que llevan al hombre a la perdición (texto 256); o unas moscas odiadas, que pueden encontrarse tanto en la carroña como en la buena comida e incluso en las casas de la gente, interpretadas como paganos y herejes hipócritas, que unas veces

---

<sup>989</sup> AMELINEAU 1911: 36-37

<sup>990</sup> AMELINEAU 1911: 39.



frecuentan las iglesias y otras se dedican a la idolatría (texto 257); o un animal que atrapa a aquellas presas que le subestiman mordiéndoles los genitales, como el espíritu de fornicación que ataca a aquellos que no están constantemente vigilantes (texto 258); o un animal impuro que destruye a sus víctimas mediante bromas, como el espíritu que aparta a las personas de Jesús mediante placeres terrenales (texto 259); o unas criaturas cuya denominación en la lengua egipcia no se corresponde con su verdadero nombre, como aquellos que afirman ser puros pero no lo son (texto 260).

(256) Shenute, *Those Who Work Evil* (cc0629), MONB.HD 245<sup>991</sup>

Hay *una hierba* (ΟΥΝΤΗΣ) que, si *las ovejas* (ΝΕΚΟΟΥ) la encuentran, ellas comen hasta que se exceden, porque les gusta mucho más que el resto de comida selecta que hay en donde pacen; y a causa del exceso, ellas se hinchan y mueren. De esta forma sucede con muchas de las cosas de las que hablamos ahora, que los hombres buscan con pasión porque les gustan, (pero) que no gusta a Dios que ellos las hagan.

(257) Shenute, *As I sat on a mountain* (cc0631), MONB.XN 228-229<sup>992</sup>

Pues *existen unas moscas* (ΟΥΝΖΕΝΑΦ ΨΟΟΠ) que a veces habitan en la miel si la encuentran, pero otras veces habitan en el pan, y otras veces habitan en la carroña. También se encuentran en las casas de la gente, pero son odiadas. Estas palabras se refieren a los paganos y todo hereje hipócrita. Unas veces escuchan la palabra de Dios en el lugar de la instrucción. Otras veces honran el nombre del Señor Jesús, el verdadero pan que ha descendido del cielo, la vida de los cristianos. Aún otras veces son hallados en la iglesia, es decir, la casa de los hijos de Dios. Pero otras veces fabrican criaturas e imágenes, a las que veneran.

(258) Shenute, *A1* (cc0832), MONB.GG 171<sup>993</sup>

También se *dice sobre otro animal* (ΦΑΥΧΟΟC ΕΤΒΕ ΚΕΖΩΟΝ), cuya maldad es la siguiente: cuando corre hacia aquel al que desea atrapar, lo mete en su boca

---

<sup>991</sup> AMELINEAU 1907: 218-219.

<sup>992</sup> LEIPOLDT 1908: 48.

<sup>993</sup> YOUNG 1993: 150 (ed), 157 (trad); traducción corregida por SISHA-HALEVI 2011: 482.

buscando cómo morderle los genitales para hacer que se debilite, por no haber estado vigilante o por haber subestimado su villanía. De esta forma también el pensamiento o el espíritu de fornicación debilita a los hombres, especialmente a aquellos que dicen “Nosotros hemos resistido”, cuando (en realidad) no saben cómo o con qué oponerse a él cuando salta y los captura con poluciones, actos de adulterio y toda clase de suciedad, porque no rezan a Dios para que los salve en el futuro de los pensamientos carnales.

(259) Shenute, *A1* (cc0832), MONB.GG 174<sup>994</sup>

Igualmente, *hay otro animal impuro* (ΟΥΝΚΕΖΩΝ ΨΟΟΠ ΝΑΚΑΘΑΡΤΟΣ), comparado con el cual, *el león* (ΜΟΥΓΙ), *la más fuerte de todas las bestias* (ΠΧΩΡΕΖΗ ΝΕΘΗΡΙΟΝ ΤΗΡΟΥ), es bueno; pues este asusta a la gente; aquel, sin embargo, lleva a la gente a la perdición mediante bromas y burlas, para persuadir aún más a la pobre gente golpeada por los mismos medios (...). De la misma forma el espíritu del engaño vuelve a muchas personas abominables para Jesús, ya sea a través de las posesiones materiales o por charlatanería, jolgorio u holgazanería o a través de toda clase de malas acciones.

(260) Shenute, *You, O Lord* (cc0815) MONB.GF 241-242<sup>995</sup>

*Hay dos pequeñas criaturas* (ΟΥΝ ΣΩΦΟΝ ΨΗΜ ΣΝΑΥ) que tienen un nombre en la lengua de Egipto: a uno de ellos se le llama ΙΩ y al otro ΣΑΝΝΕΖ; ellos nunca son tales, pues es un nombre falso aquel con el que se les nombra, ya que uno de ellos tiene forma de gusano (ΟΥΣΜΟΤ ΝΕΝΤ) y el otro pertenece a *una especie de (insectos) voladores que saltan* (lit. ave que salta) (ΟΥΖΑΛΗΤ ΕΦΒΩΕ ΠΕ ΠΚΕΓΕΝΟΣ)<sup>996</sup>. Así mismo sucede con todos aquellos que pretenden falsamente la virginidad, diciendo que ellos son puros cuando (en realidad) han mancillado sus cuerpos, solo con llamarse “encratita y virgen”.

<sup>994</sup> YOUNG 1993: 153 (ed), 158 (trad).

<sup>995</sup> AMÉLINEAU 1907: 254.

<sup>996</sup> Al margen del folio, el escriba ha dibujado y pintado la imagen de estos dos animales: un gusano y un saltamontes. Para dar validez al pasaje de Shenute, se puede presuponer que ΙΩ y ΣΑΝΝΕΖ son palabras que tienen más de un significado. (ε)ΙΩ (Crum 75b-76a) designa a un “pequeño animal con la forma de gusano” pero puede significar también “asno”; en cuanto a ΣΑΝΝΕΖ, es posible que existiera algún otro animal, además de esta especie de saltamontes, al que llamaran también así, aunque no aparece registrado en el diccionario de Crum (Crum 345a).

Este tipo de anécdotas inspiradas en la tradición fisiológica ofrecían a Shenute un excelente instrumento para plasmar de forma visual y popular las advertencias y enseñanzas que deseaba transmitir a sus oyentes o lectores. Shenute, al igual que el *Fisiólogo*, se colocaba así en la posición de autoridad naturalista y espiritual, un verdadero “gnóstico”<sup>997</sup>, poseedor del conocimiento necesario para poder desvelar la sabiduría oculta que Dios ha inscrito en el mundo natural.

## **Apéndice: Rufo de Shotep, ¿un exégeta alegórico copto de las Escrituras?**

La figura de Rufo de Shotep ha sido objeto de debate por parte de los estudiosos. Rufo fue obispo de la ciudad de Shotep (conocida como Hypselis en griego) en el Alto Egipto a finales del siglo VI, durante el patriarcado de Damián<sup>998</sup>. Bajo su nombre nos han llegado dieciocho o diecinueve homilías diferentes, todas ellas incompletas, aunque dos de ellas, una sobre el Evangelio de Mateo y otra sobre el Evangelio de Lucas se han conservado casi completas<sup>999</sup>. En 1956 G. Garitte publicó un artículo en el que enumeraba todos los fragmentos identificados como pertenecientes a las homilías atribuidas a Rufo de Shotep, así como las referencias, tanto en copto como en árabe, a este personaje<sup>1000</sup>. Posteriormente T. Orlandi, durante el desarrollo de su proyecto “Corpus dei Manoscritti Copti Letterari”, pudo añadir material adicional atribuido a este autor. Todo este material fue editado en 1998 por J.M. Sheridan.

Estas homilías atribuidas a Rufo de Shotep contienen comentarios de pasajes de las Escrituras con toda una serie de interpretaciones alegóricas que se encuentran en la línea de aquellas realizadas por Orígenes durante el siglo III. Sheridan no duda en afirmar que estas homilías fueron compuestas en copto sahídico por el propio Rufo de Shotep, pese a que admite que en ellas se cita mayoritariamente la versión griega del

---

<sup>997</sup> En el sentido más etimológico del término, “el que conoce”.

<sup>998</sup> Cf. SHERIDAN 1998: 12-14. Las referencias a Rufo de Shotep indicarían que fue contemporáneo y amigo del obispo Constantino de Asiut, ambos consagrados por el patriarca Damián.

<sup>999</sup> SHERIDAN 1998: 39.

<sup>1000</sup> GARITTE 1956: 11-33.

Nuevo Testamento y solo ocasionalmente utiliza la traducción sahídica<sup>1001</sup> y que siguen la estructura clásica establecida por Orígenes en lugar de la estructura tradicional de las homilías coptas<sup>1002</sup>. Para justificar su teoría, Sheridan señala el hallazgo de obras de Orígenes y de Dídimo entre los manuscritos de Tura datados del siglo VI, lo que indicaría que seguían circulando por Egipto pese a la controversia origenista de finales del siglo IV<sup>1003</sup>. Sin embargo, la atribución a un obispo copto de los siglos VI-VII de sermones exegéticos típicamente “alejandrinos” (incluso “origenistas”) como los que se han transmitido bajo el nombre de Rufo de Shotep ha sido cuestionada por P. Luisier<sup>1004</sup>, E. Lucchesi<sup>1005</sup> y S. Emmel<sup>1006</sup>, que prefieren ver en estas homilías como traducciones de obras que fueron escritas en griego durante finales del siglo IV o principios del V y que fueron traducidas al copto y “protegidas” bajo el pseudónimo del obispo de Shotep.

Dada la incertidumbre en torno a la autenticidad de estas homilías y dada la gran diferencia que presentan con respecto al resto de la literatura copta, he preferido no incluirlas como parte de este estudio. Sin embargo, citaremos aquí, a modo de ejemplo del tipo de exégesis alegórica de Rufo de Shotep, una de las digresiones alegóricas sobre el camello, animal informe e irracional, que es rumiante pero no tiene la pezuña hendida, que simboliza el Antiguo Testamento y al que hay que reducir hasta hacerlo pasar por el ojo de la aguja mediante una lectura “espiritual” de las Escrituras<sup>1007</sup>.

Rufo de Shotep, *Commentaria in Evangelia* (cc0325), 21-22<sup>1008</sup>

Mateo aquí ha testimoniado sobre Juan y sus ropajes y su cinturón y su comida, informándonos de que de la Escritura viene uno de los principales puntos que quiere contarnos. “En cuanto a él, Juan, sus ropas eran de *pelo de camello* (ΖΕΝ ΒΩ ΝΩΛΜΟΥΛ)”<sup>1009</sup>. ¿Por qué (estás vestido) con *esos pelos de camello* (ΝΕΙ ΒΩ ΝΩΛΜΟΥΛ), oh Juan?” “Es de *estos pelos de camello* (ΝΕΙ ΒΩ ΝΩΛΜΟΥΛ)”, dijo: “que mi ropa está (hecha) porque al *cordero* (ΠΕΖΙΕΙΒ) todavía no le ha crecido *lana*

---

<sup>1001</sup> SHERIDAN 1998: 32.

<sup>1002</sup> SHERIDAN 1998: 45; SHERIDAN 2003: 1033.

<sup>1003</sup> SHERIDAN 2003: 1032.

<sup>1004</sup> LUISIER (1998: 473) cree que estas homilías debieron ser escritas en el ambiente cultural monástico de Nitria o Scetis durante el siglo IV.

<sup>1005</sup> LUCCHESI 2000: 86-87; y 2002

<sup>1006</sup> EMMEL 2006: 179-180.

<sup>1007</sup> Cf. SHERIDAN 1998: 287-288; SHERIDAN 2003: 1023-1033.

<sup>1008</sup> SHERIDAN 1998: 81-82 (ed), 138-140 (trad).

<sup>1009</sup> Mateo 3:4.

(κορτ) para que sea esquilada y que las mujeres puedan tejer y girar y demostrar la habilidad de tejer y cortar este traje tejido. Es este (i.e. traje) el que ningún soldado será capaz de quitar, ningún ejército será capaz de dividir, excepto aquel al que caiga en suertes, y lo recibirá<sup>1010</sup>. Alguno me dirá: “Dime abiertamente lo que estás diciendo”. “Escucha, oh oyente: el vestido de Juan está (hecho) de *pelo de camello* (ζν νβω νδαμογλ). *El camello no tiene la pezuña partida* (πδαμογλ νφπωτσειβ λν), pero sí es *rumiante* (κατβε)<sup>1011</sup>. La ley es espiritual pero no tiene la pezuña partida, ya que aquellos que se adhieren a ella, se adhieren sin discernimiento. Es sobre la enseñanza de estas Escrituras antiguas que la expresión (i.e. “pelo de camello”) nos informa, aquella (i.e. la enseñanza) en la que los de antaño fueron instruidos, una escritura sin discernimiento, ya que es *como un animal informe e irracional* (νεε νογαπλακτον νζων λγω νλλογον) comparado con ellos, esto es, (como) *el camello* (πδαμογλ). En cuanto a este, dado que no tiene la pezuña partida y no ofrece un buen sentido al texto difícil, (entonces) su espesor fue disminuido y su tamaño reducido, hasta hacerlo pasar por el ojo de una aguja<sup>1012</sup>.

---

<sup>1010</sup> Cf. Juan 19:23.

<sup>1011</sup> Levítico 11, 3-7.

<sup>1012</sup> Cf. Mateo 19:24.

## Conclusiones

A lo largo de este estudio se ha pretendido ofrecer una recopilación de textos coptos con referencias simbólicas a animales, analizados y sistematizados de tal manera que muestren la concepción e imaginario del mundo animal dentro de la cosmovisión de los egipcios cristianos de la Antigüedad Tardía. Los textos analizados proceden principalmente de la obra del autor copto Shenute, aunque incluyen también autores y obras de los diferentes periodos de la literatura copta para exponer una visión de conjunto del imaginario animal en los textos coptos.

A partir de principios procedentes de la antropología cultural, la lingüística cognitiva y la teoría cognitiva de la metáfora, que han actuado como hilo conductor de este trabajo, se ha desarrollado una argumentación con la que hemos podido, por una parte, ubicar y clasificar el mundo animal dentro de la jerarquía cósmica copta y, por otra parte, analizar el uso metafórico-simbólico de este mundo animal en los textos coptos. Aprovechando este hilo argumentativo se han ido insertando, bien en el texto bien en comentarios a pie de página, otros aspectos del uso de los animales en el ámbito literario y reflexiones sobre el estatus de los animales en el imaginario de los cristianos coptos. En este apartado conclusivo se procederá a ofrecer una síntesis de los contenidos de este estudio, a subrayar las aportaciones principales y a sacar las conclusiones que se derivan del trabajo realizado.

Esta tesis se ha enmarcado dentro de los llamados *Animality Studies*, cuya finalidad es el estudio desde una perspectiva histórica del papel que el mundo animal ha tenido en la conformación de la cultura humana. Esta perspectiva, junto al uso de principios antropológicos, etnológicos y de teoría de la metáfora, supone un enfoque novedoso

dentro de los estudios sobre la cultura cristiana del Egipto de la Antigüedad Tardía, donde no existía todavía un tratamiento sistemático de la influencia que el mundo animal ha ejercido sobre la cultura copta.

En la primera parte de la tesis se ha establecido la conceptualización del mundo animal, su posición dentro de la jerarquía cósmica copta, sus características y su clasificación taxonómica. Para poder contextualizar la posición de los animales, se ha presentado de forma general la jerarquía cósmica copta de los seres animados, su origen, sus características y criterios de jerarquización. En este contexto hemos definido la posición del mundo animal dentro de esta jerarquía: los animales son seres creados por Dios, que poseen un cuerpo, en el cual habita un alma viva, y que habitan en la tierra. Su condición de seres corporales, sujetos a las necesidades impuestas por el cuerpo, los sitúa por debajo de los seres incorpóreos; su irracionalidad (plasmada en los textos como carencia de autoridad propia y de capacidad de elección), los sitúa por debajo del ser humano, al cual están en origen sometidos. En virtud de estos dos criterios de jerarquización negativa, los animales ocupan la posición más baja dentro de la jerarquía cósmica, aunque poseen una característica que arroja un aspecto positivo sobre ellos: siempre actúan “según su naturaleza” y, por tanto, al contrario que el resto de seres racionales, no son capaces de transgredir. En el contexto de la transgresión y expulsión del hombre del Paraíso, el único animal que es condenado por Dios es la serpiente, aunque, como hemos visto, parece que para los coptos la serpiente era un animal como el resto que se encontraba en el lugar y momento equivocados: su castigo no se debe a una transgresión suya sino al hecho de haber sido utilizada como instrumento de Satanás.

En cuanto a la relación de los animales con el mundo de los seres incorpóreos, cabe destacar un texto les que atribuye funciones cósmicas: la de marcar las horas nocturnas con sus sonidos característicos. Asimismo, los seres incorpóreos, además de interceder por el ser humano, también pueden interceder ante Dios por los animales: es el caso de los Cuatro Seres Vivientes. Aquel con cabeza de león intercede por las fieras; el de cabeza de águila por las aves y el de cabeza de toro por los animales domésticos. En el caso de los animales esta intercesión se limita a garantizar el bienestar terrestre en vida, pues los textos parecen indicar, aunque con cierta ambigüedad (especialmente los textos literarios), que el destino final del alma de los animales es el infierno y el de su

cuerpo (que es distinto al de los seres humanos, que sí podrá resucitar al final de los tiempos), la destrucción.

También se han analizado los diferentes términos con los que se denomina al conjunto del mundo animal y otras expresiones generales que se utilizan para hacer referencia a determinados tipos de animales, según su hábitat o características. En cuanto a la clasificación taxonómica de los animales, hemos visto que los textos suelen diferenciar entre bestias, fieras, aves, reptiles, animales acuáticos y, en ocasiones, “animales insignificantes”. En la mentalidad copta, los grupos con particularidades más marcadas son las bestias (ΤΕΝΟΟΥΕ), caracterizadas por su naturaleza herbívora y su connotación de irracionalidad, y las fieras (ΘΗΡΙΟΝ), cuya singularidad es la peligrosidad y su carácter dañino. Tras la transgresión, las fieras escapan al control del ser humano, colocándose directamente bajo el control exclusivo de Dios. Sólo Dios y, por delegación, sus hombres santos, pueden transformar la ferocidad (ΜΝΤΑΓΡΙΟΣ) de las fieras en docilidad (ΜΝΤΖΗΜΕΡΟΣ), como queda reflejado en numerosos textos literarios. En este contexto se ha señalado la connotación negativa que presentan tanto perros como cerdos en los textos coptos (al igual que en los bíblicos) como resultado de una posición ambigua entre animales domésticos y animales salvajes, en su carácter de animales carnívoros y carroñeros pero domésticos. También se ha destacado la connotación positiva de las aves, por su carácter aéreo (más cercano al cielo), por oposición a los animales terrestres.

En la segunda parte de este estudio, partiendo del conocimiento adquirido en la primera parte sobre la posición del mundo animal en la jerarquía cósmica, los diferentes grupos en que se divide y sus características, se ha analizado el uso de imágenes animales en la conceptualización de nociones antropológicas, teológicas y demonológicas. Estas metáforas animales se basan en la transferencia semántica de los atributos asociados a los animales hacia diferentes referentes: el ser humano, Satanás y sus demonios, los seres infernales y el propio concepto de infierno, y seres suprahumanos benéficos e incluso la propia divinidad.

Aunque no es un tema muy recurrente, se puede intuir en algunos textos coptos un uso de los animales para conceptualizar el complejo mundo interior del ser humano, como



en el caso de los malos pensamientos, las pasiones u otros aspectos irracionales de la mente y el alma. En este contexto, se ha sugerido cierta influencia de la imagen platónica del alma humana en un pasaje del *Sermo asceticus* de Esteban de Tebas, cuando insta a sus discípulos a no volverse como las bestias sino a ser como el hombre que las conduce, es decir, a utilizar la parte racional del alma para controlar la parte irracional.

Otro de los aspectos que se han señalado es el uso de imaginería animal para expresar el carácter de determinadas personas, basándose en la existencia de estereotipos animales. Estas asociaciones de personas y animales suelen utilizarse como recurso retórico, generalmente con connotaciones negativas para reforzar las diferentes críticas y ataques efectuadas contra dichas personas (las personas fanfarronas y hedonistas como equinos, las mujeres malvadas como leonas, los enemigos del cristianismo como animales dañinos y peligrosos como las serpientes, los lobos o los zorros...), aunque también es posible encontrar asociaciones con connotaciones positivas, como en el caso de la Virgen María, asociada a la paloma o al cordero por su inocencia, o los personajes valerosos y combativos, asociados al león.

La imaginería animal también sirvió a los autores coptos para la elaboración de explicaciones teológicas. En el mundo cristiano en general destaca el uso de la metáfora pastoral para la conceptualización de las relaciones entre los fieles y Dios. A partir de diferentes textos de Shenute hemos mostrado cómo los coptos adaptaron y elaboraron su propia versión de la metáfora pastoral, utilizando imaginería procedente del mundo ganadero para elaborar anécdotas en las que se asimila a los diferentes tipos de fieles con las diferentes especies animales que están presentes en el redil, que equivaldría a la iglesia o al reino de los cielos, con el pastor como Dios o sus representantes en la tierra y con el lobo o el extranjero como Satanás y sus demonios. Otro tipo de metáfora ampliamente utilizada en los textos coptos es la que identifica al hombre con los animales como resultado de la degradación de la naturaleza humana al haber corrompido la imagen y semejanza de Dios, que los creó racionales y puros. Cuando una persona o un colectivo (paganos, herejes, judíos...) no se amoldan a las reglas de comportamiento o las creencias establecidas por la autoridad eclesiástica predominante, son equiparados a los animales. Frente al ideal copto de “parecerse a los ángeles”, en su racionalidad, misericordia y pureza, se establece la denigración de “parecerse a las bestias irracionales” porque han actuado “en contra de su naturaleza”

humana, racional y pura. En ocasiones se menciona a Satanás como aquel responsable de “convertir” a los humanos en animales. Este parecido a los animales se manifiesta, bien en la irracionalidad, ignorancia de los asuntos divinos o abandono a las pasiones del cuerpo, en cuyo caso son asociados a las bestias (ΤΕΝΟΟΥΕ), bien en su carácter dañino y peligroso, siendo asociados a las fieras (ΘΗΡΙΟΝ). Cuando se habla de personas que se arrepienten y vuelven al recto comportamiento, algunos textos utilizan terminología procedente del mundo animal: “volverse doméstico” (Ρ ΖΗΜΕΡΟC)

En el capítulo 4 se ha examinado uno de los contextos donde más frecuentemente se utiliza la imaginería animal, concretamente la relacionada con las fieras: la expresión de las fuerzas hostiles y demoníacas que acechan al ser humano. Los textos coptos conceptualizan a menudo a Satanás y a sus demonios como fieras en virtud del peligro que ambos representan para las personas. Esta asociación se plasma en los símiles descriptivos, en los discursos teológico-demonológicos y en la forma exterior que adoptan estos seres en los textos literarios. Según los textos coptos, después de desobedecer a Dios, Satanás y aquellos ángeles que le siguieron en su desobediencia fueron degradados de su condición y se “convirtieron en fieras”. Los autores coptos, y en especial Shenute, elaboran detalladas descripciones en las que Satanás (o los demonios) toman el papel de cazadores y animales depredadores o fieras dañinas; el animal más paradigmático es la serpiente, junto a su temido veneno, aunque también encontramos asociaciones más originales, como en el caso de la asociación de Satanás con la sanguijuela, en virtud a su común insaciabilidad. Como seres incorpóreos, su forma de interactuar con los humanos es a través de pensamientos, apariciones o entrando en el cuerpo de aquellos que se lo permiten a través de sus impiedades. Muchas veces, los textos literarios indican la presencia demoníaca a través de entidades con características animales (un perro negro, un etíope alado con barba de macho cabrío...) y señalan que, para aterrorizar a los cristianos, los demonios se aparecen con formas o sonidos animales (el estruendo de una estampida de caballos, fieras amenazantes acercándose, una jauría de perros asesinos...). Otra forma que tienen los demonios de actuar es la posesión de determinados animales, a los que utilizan como su instrumento; sería el caso de los animales venerados en el culto pagano o de otros animales peligrosos (o fantásticos, como el dragón). También cuando se describe a una persona poseída por algún demonio, su comportamiento es descrito en términos animales y cuando este demonio es exorcizado suele indicarse que sale en forma de un animal.

Otros seres descritos y, por tanto, conceptualizados en términos animales son los poderes punitivos. Los coptos creían que estos poderes punitivos se encontraban al servicio del ángel de la muerte, Abaton, encargado de asegurar que las almas de aquellos que morían eran extraídas de los cuerpos y conducidas al infierno. Estos seres inmisericordes a menudo son calificados como “fieras” (ΘΗΡΙΟΝ), evidenciando su carácter peligroso y dañino. Dado que pertenecían al conjunto de seres incorpóreos, no tenían una forma determinada, y los textos nos los presentan como seres que cambian sus rostros y formas; y siempre que estos son descritos, contienen formas y características de las fieras. También el propio concepto de infierno y de los castigos eternos son concebidos utilizando imaginaria animal: allí se encuentra el gusano que no muere, siempre devorando el alma del pecador, junto a otros seres con formas animales o híbridas que lo torturan.

Frente a este uso del mundo animal para comprender las fuerzas sobrenaturales hostiles se encuentra, aunque de una forma comparativamente muy minoritaria, el uso de animales para simbolizar manifestaciones de entidades inmateriales no malignas o incluso divinas. Estos animales pueden aparecer para conceptualizar entidades espirituales como las almas, para indicar la presencia de la divinidad, o actuando como instrumento de la divinidad para castigar o para salvar a determinados personajes.

A lo largo del capítulo 5 se han expuesto numerosos ejemplos de textos coptos que hacen un uso alegórico del mundo animal como medio de explicación de verdades y conceptos teológicos y antropológicos. A esta forma de plantear la explicación teológica la hemos denominado como “tradicón fisiológica”, en virtud de su similitud con el método utilizado en el *Fisiólogo*. Esta es una obra que surge muy probablemente a principios del siglo IV en Egipto; se ha sugerido que pudo tener su origen en un entorno monástico de pensamiento origenista, quizás en el seno de las primeras comunidades monásticas de cultura griega que se crearon en el desierto de Scetis. El método utilizado en el *Fisiólogo* en sus diferentes capítulos sigue una estructura binaria: a la descripción de una escena o característica del mundo natural le sigue una interpretación alegórico-simbólica en clave cristiana de dicha escena. El éxito de esta obra llevó a su difusión por las diferentes regiones del mundo cristiano y fue traducida a diferentes lenguas, entre ellas el copto. Aunque no se conserva ningún fragmento del *Fisiólogo* copto, su

huella puede observarse en diversos textos de autores coptos que lo citan de forma explícita o utilizan su contenido adaptándolo al contexto de sus escritos. El análisis de los textos coptos que hacen referencia explícita al *Fisiólogo* muestra que no solo se tradujo, sino que existió una versión propia copta de la obra que incluía animales no presentes en el original griego, como el pájaro aloe y el camelopardalis.

En el capítulo dedicado al *Fisiólogo* he tratado de reunir todas las referencias al mismo reconocidas hasta la fecha y añadir algunos otros textos que siguen este mismo modelo, así como diferentes representaciones iconográficas que pudieron estar influidas por dicha obra. Algunos autores han sugerido la pertenencia a la versión copta del *Fisiólogo* de estos últimos textos pese a no encontrarse en la versión griega original. En mi opinión, salvo en aquellos casos en que el *Fisiólogo* es mencionado de forma explícita o en que la información es coincidente con alguno de los capítulos de dicha obra, no es posible afirmar que las anécdotas animales mencionadas pertenecieran realmente a la versión copta de la obra que circuló por Egipto. Es más probable que el *Fisiólogo* estableciera un modelo de interpretación de la naturaleza, una tradición fisiológica, que permitió a los autores coptos utilizar escenas procedentes del mundo animal e interpretarlas alegóricamente en función de sus objetivos. La existencia de esta tradición fisiológica como forma de interpretar la naturaleza queda respaldada por la existencia del verbo  $\phi\gamma\sigma\iota\omega\lambda\epsilon\gamma\epsilon\iota$ , que podríamos traducir como “hacer el *fisiólogo*” o “fisiologar”, que aparece en la versión sahídica de la obra de Ps.-Pedro de Alejandría, *De Divitiis* (cc0311), justo después de relatar una anécdota alegórica sobre el mundo animal: “Y no estoy *haciendo el fisiólogo* al deciros estas cosas (...)”.

Tras haber examinado todo un conjunto de textos en los que se hace uso de los animales, podemos concluir que, en general y en consonancia con el pensamiento cristiano, los animales eran vistos como seres con un estatus inferior al del ser humano, carentes de razón y relegados a llevar una vida dominada por sus instintos corporales, según la naturaleza de su especie. Su posición en el nivel más bajo de la jerarquía cósmica los convertía en un buen recurso comparativo a través del cual censurar a aquellas personas o colectivos que no siguieran el modelo de comportamiento y creencias establecidas por la autoridad religiosa. Asimismo, la gran diversidad de especies animales ofrece un amplio abanico de estereotipos, tanto positivos como negativos, que son utilizados en los textos coptos como instrumento retórico para dar

énfasis a la caracterización de los personajes sobre los que se escribe. A nivel más general, las escenas procedentes del mundo animal ofrecen un recurso diverso y flexible donde proyectar aspectos más complejos y menos comprensibles de la realidad antropológica y teológica y, de esta forma, facilitar su conceptualización. Es en este sentido que los animales peligrosos son utilizados para conceptualizar el peligro que suponen las fuerzas sobrenaturales, mayoritariamente hostiles, aunque en ocasiones también benéficas, y sus acciones sobre los humanos. Todas estas metáforas tienen su origen en la interacción y largos años de convivencia entre personas y animales. Además de servir como fuente de alimento, medio de transporte, fuerza de trabajo o bien suponer un peligro del que había que protegerse, los animales proporcionaron a los seres humanos ejemplos para la mente, un punto de referencia central en el proceso de conceptualización de sí mismos y de los procesos y realidades que los rodeaban.

Esta tesis supone una contribución al conocimiento de las creencias, actitudes y sentimientos hacia los animales que existían en la comunidad lingüística copta durante la Antigüedad Tardía. Los textos presentados a lo largo del estudio ponen de manifiesto la influencia que el mundo animal ha ejercido sobre forma de pensar y de conceptualizar el mundo de los cristianos del Egipto tardoantiguo. Es nuestro deseo que este trabajo pueda servir de punto de partida para futuros estudios que, desde una perspectiva animalista, traten de profundizar en el estudio del imaginario animal dentro de la cultura copta. Como perspectivas de trabajo futuro se pueden señalar la necesidad de un estudio de la iconografía animal en el arte cristiano de Egipto y su relación con imaginería animal presente en la literatura.

## Anexo 1: Colecciones de manuscritos

AT-NB	Österreichische Nationalbibliothek, Viena.
BE-LL	Universiteitsbibliotheek Katholieke Universiteit, Leuven
CH-GB	Bibliotheca Bodmeriana, Colonia-Génova.
DD-BE	Ägyptisches Museum und Papyrussammlung der Staatlichen Museen, Berlin.
DE-BS	Deutsche Staatsbibliothek, Preussischer Kulturbesitz, Berlin.
DE-HDU	Universitätsbibliothek, Handschriftenabteilung, Heidelberg.
EG-C	Coptic Museum, El Cairo.
EG-CF	Institut français d'archéologie oriental, El Cairo.
FR-BN	Bibliothèque nationale de France, département des manuscrits, division des manuscrits orientaux, Paris.
FR-PL	Musée du Louvre, département des antiquités égyptiennes, Paris.
FR-SU	Bibliothèque nationale et universitaire, Strasbourg.
GB-BL	British Library, Oriental and India Office Collections, Londres.
GB-CU	Cambridge University Library, Cambridge.
GB-MR	John Rylands University Library of Manchester, Manchester.
GB-OB	Bodleian Library, Oxford.
IT-BN	Biblioteca Nazionale "Vittorio Emmanuele III", Nápoles.
IT-RL	Reale Accademia Nazionale dei Lincei, Fondazione Caetani, Roma.
IT-TM	Museo Egizio, Turín.
IT-VM	Biblioteca Nazionale Marciana, Venecia.
NL-LR	Rijksmuseum van Oudheden, Leiden.
SU-MP	Biblioteca del Museo Pushkin de Bellas Artes, Moscú.
US-MU	University of Michigan Library, Department of Rare Books and Special Collections, Ann Arbor.
US-NC	Columbia University Library. Rare Book and Manuscript Library, Nueva York.
US-NCD	William R. Perkins Library, Department of Rare Books, Durham, NC.
US-PM	Pierpont Morgan Library, Nueva York.
US-YB	Beinecke Rare Book and Manuscript Library, New Haven, CT.
VA-V	Biblioteca Apostolica Vaticana, Ciudad del Vaticano.

## Anexo 2: Glosario de la esfera semántica animal

En este anexo se ofrece un listado de vocablos pertenecientes a la esfera semántica del mundo animal, que constituye una aproximación al “mapa mental” semántico del hablante. En el caso de sustantivos, verbos y adjetivos, se han tenido en cuenta exclusivamente aquellos términos que están directamente relacionados con la imaginaria animal y se han omitido aquellos términos más genéricos que pueden aplicarse también a otro tipo de sujetos. Para realizar este glosario, además de los textos coptos consultados a lo largo de este estudio, se ha utilizado también como fuente de terminología el diccionario copto de W.E. Crum para las palabras de origen egipcio y el diccionario de P. Cherix para las palabras de origen griego. El glosario está estructurado en tres columnas: la primera, con el término copto; la segunda con la traducción al castellano; y la tercera con la referencia correspondiente al diccionario de Crum o al léxico de Cherix. Las palabras están ordenadas alfabéticamente; en primer lugar, se ofrecen las palabras de origen copto y a continuación, las palabras de origen griego. Junto a las palabras de origen griego se añade entre paréntesis la palabra griega de la que proceden. Las palabras coptas procedentes de un dialecto distinto al sahídico estarán indicadas con una letra en superíndice con el dialecto correspondiente (<sup>B</sup>, de boahírico; <sup>A</sup>, de akhmímico).

### Animales-genérico:

ΖΩΟΝ (ζῷον)	ser vivo, criatura	Cherix 137
ΚΤΙΣΜΑ (κτίσμα)	criatura	Cherix 147
ϢΩΝΤ	ser vivo, criatura	Crum 345b

### Animales-categorías

ΘΗΡΙΟΝ (θηρίον)	fiera, animal salvaje	Cherix 138
-----------------	-----------------------	------------

ΤΒΤ	pez	Crum 401b
ΤΒΝΗ, pl. ΤΒΝΟΟΥΕ	bestia, animal doméstico	Crum 400b
ΖΑΛΗΤ, pl. ΖΑΛΛΑΤΕ	pájaro	Crum 671b
ΧΑΤΦΕ	reptil	Crum 792b

### Animales-listado

α	ΑΒΩΚ	cuervo	Crum 2b
	ΒΑΚΛΗ	comadreja	Crum 3b
	ΑΛΙΑ	musaraña	Crum 6a
	ΑΛΟΥΛΑ	tipo de insecto	Crum 6a
	ΒΑΛΧΑΙ	pez grande	Crum 6b
	ΑΜΗ	avispa	Crum 7a
	ΑΜΖΡΗΡΕ	Escarabajo	Crum 704a
	ΒΑΝΘΟΥΣ	especie de lagarto	Crum 11b
	ΒΑΝΤΟΛΙ	pájaro que come peces	Crum 12a
	ΒΑΝΑΠΑΙ	gallina	Crum 12a
	ΑΝΦΕΥΛΕ	animal cuya sangre es utilizada en recetas para atar al novio	Crum 12b
	ΒΑΣΟΥΛΙ	mariposas	Crum 18a
	ΒΑΦΙΡΑ	camaleón	Crum 23a
	ΑΨΡΙ	áspid	Crum 23b
	ΑΦ	Mosca, insecto	Crum 23b



	<b>ΛΥ ΝΕΒΙΩ</b>	lit. “mosca de miel”, abeja	Crum 23b
	<b>ΛΥ ΝΟΥΖΟΡ</b>	lit. “mosca-perro”	Crum 23b
	<b>ΛΥ ΝΖΟΟΥΤ</b>	lit. “mosca salvaje”	Crum 23b
	<sup>B</sup> <b>ΛΧΩ</b>	víbora	Crum 25b
	<b>ΛΖΩΗ</b>	águila, halcón	Crum 25a
	<b>ΛΘΟΛ</b>	becerro	Crum, Add. XVI a 26a.
	<b>ΛΕΤΟΣ</b> (ἀετός)	águila	Cherix 114
	<b>ΛΛΑΒΗΣ</b> (ἀλάβης)	especie de pez del Nilo	Cherix 115
	<b>ΛΛΕΚΤΩΡ</b> (ἀλέκτωρ)	gallo	Cherix 115
	<b>ΑΡΑΧΝΗ</b> (ἀράχνη)	araña	Cherix 121
	<b>ΑΡΚΟΣ/ΑΡΞ, ΑΡΚΤΟΣ</b> (ἄρκος, ἄρκτος)	oso, osa	Cherix 121
	<b>ΑΡΝΙΟΝ</b> (ἀρνίον)	cordero	Cherix 121
<b>B</b>	<b>ΒΑΙ</b>	búho, lechuza	Crum 28a
	<b>ΒΕΚΝΕ</b>	tipo de escarabajo, comadreja	Crum 31b
	<sup>B</sup> <b>ΒΕΛΘΩΝ</b>	león	Crum 37b
	<b>ΒΟΗ</b>	búho	Crum 39a
	<b>ΒΑΑΜΠΕ</b>	cabra	Crum 39a
	<b>ΒΑΑΜΠΕ ΝΖΙΜΕ</b>	cabra hembra	Crum 39a
	<b>ΒΑΑΜΠΖΟΟΥΤ</b>	macho cabrío	Crum 39a
	<b>ΒΗΝΕ</b>	golondrina	Crum 40a
	<b>ΒΑΝΚ</b>	especie de pájaro, nombrado en textos mágicos junto al halcón y al pelícano	Crum 40a

	<b>ΒΩΡΕ</b>	Mugil cephalus (pez)	Crum 42a
	<b>ΒΑΡΗΤ</b>	macho cabrío	Crum 43b
	<b>ΒΑΡΩΖ</b>	bestia de carga, camello	Crum 44a
	<b>ΒΟΕΙΤ</b>	Buey o vaca	Crum 45a
	<b>ΒΟΙΩΙ</b>	animal del desierto	Crum 47a
	<b>ΒΑΨΟΡ</b>	zorro	Crum 47b
	<b>ΒΑΖΣΕ</b>	novilla	Crum 48a
	<b>ΒΗΘ</b>	halcón	Crum 48b
	<b>ΒΑΤΟΣ</b> (βάτος)	pez raya	Cherix 124
	<b>ΒΑΤΡΑΧΟΣ</b> (βάτραχος)	rana	Cherix 124
	<b>ΒΔΕΛΛΗ</b> (βδέλλα)	sanguijuela	Cherix 124
	<b>ΒΕΡΗΔΟΣ</b> (βέρηδος)	caballo de posta	Cherix 124
	<b>ΒΙΒΙΟΥ</b> (βίβιου)	cabra	Cherix 125
	<b>ΒΟΥΠΡΙΣΤΗΣ</b> (βούπρηστις)	especie de insecto venenoso	Cherix 125
	<b>ΒΟΥΡΤΟΝ</b> (βουρδών)	mulo	Cherix 125
	<b>ΒΡΟΥΧΟΣ</b> (βροῦχος)	saltamontes	Cherix 125
<b>Γ</b>	<b>ΓΑΛΗ</b> (γαλῆ)	gato, comadreja	Cherix 125
	<b>ΓΛΑΓΞ</b> (γλαύξ)	búho	Cherix 126
	<b>ΓΥΨ</b> (γύψ)	buitre	Cherix 126
<b>Δ</b>	<b>ΔΑΣΥΠΟΥΣ</b> (δασύπους)	liebre, hyrax	Cherix 126
	<b>ΔΕΛΦΙΝΟΣ</b> (δελφίνος)	delfín	Cherix 127

	<b>ΔΟΡΚΑΣ</b> (δορκάς)	gacela	Cherix 129
<b>ε</b>	<b>ΕΛΘΩΒ</b>	garza	Crum 55b
	<b>ΕΜΟΥ</b>	gato, gata,	Crum 55b
	<b>ΟΕΜΙΜ</b>	musaraña	Crum 55b
	<b>ΕΜΕΨΘΕ</b>	pez del Nilo, tilapia nilotica	Crum 56b
	<b>ΒΕΡΧ</b>	pequeño pájaro, pollo	Crum 59b
	<b>ΕΣΟΟΥ, ΕΣΩ</b>	oveja	Crum 61a
	<b>ΒΕΤΗΨΙ</b>	grulla, flamenco	Crum 61b
	<b>ΒΕΦΩΤ</b>	especie de cocodrilo (?)	Crum 63a
	<b>ΕΨΩ</b>	cerda	Crum 63a
	<b>ΕΨΟΧ ΖΟΟΥΤ</b>	jabalí	Crum 63b
	<b>ΕΖΕ, ΕΖΟΟΥ</b>	buey, vaca	Crum 64a
	<b>ΕΛΕΦΑΣ</b> (ἐλέφας)	elefante, marfil	Cherix 131
<b>ζ</b>	<b>ΒΖΕΝΖΕΝ</b>	lagarto, camaleón	Crum 65b
<b>η</b>	<b>ΗΝ(Ε)</b>	mono, babuino (m. y f.)	Crum 66b
<b>ει, ι</b>	<b>(Ε)ΙΩ, pl. ΕΟΟΥ</b>	asno	Crum 75b
	<b>ΕΙΑ</b>	asna	Crum 76a
	<b>(Ε)ΙΑ ΝΤΟΟΥ</b>	asno salvaje	Crum 76a
	<b>(Ε)ΙΑΖΟΟΥΤ</b>	asno salvaje	Crum 76a
	<b>ΕΙΩ</b>	nombre de un pequeño animal definido como una especie de gusano	Crum 76a
	<b>(Ε)ΙΟΥΛ</b>	ciervo/a	Crum 77a

Ι	ΙΧΘΥΣ (ιχθύς)	pez	Cherix 140
Κ	ΚΟ	toro (?)	Crum 92a
	ΚΟΥΚ	especie de pájaro, parte del pájaro	Crum 100b
	ΚΑΚΟΥΠΑΤ	abubilla	Crum 102a
	ΚΑΚΤΕ	piojo	Crum 102a
	<sup>B</sup> ΚΕΛ	especie de pez	Crum 102a
	ΚΛΗ, ΚΑΛΗ	gato, comadreja	Crum 102a
	<sup>B</sup> ΚΑΛΟΥΚΙ	joven camello o buey joven	Crum 103a
	ΚΕΛΛΟΧ	cachorro; búfalo.	Crum 104b
	<sup>B</sup> ΚΑΛΑΠΗ	codorniz	Crum 105b
	ΚΑΛΩΠΟΥ	perro/a pequeño	Crum 105b
	<sup>B</sup> ΚΟΥΛΖΟΤ	clarias anguillaris (pez)	Crum 107a
	<sup>B</sup> ΚΟΥΛΑΧΙ	especie de pez (άβραμίζ)	Crum 108a
	<sup>B</sup> ΚΑΜΠΙ	volátil, gorrión, grillo	Crum 110b
	<sup>B</sup> ΚΑΝΟΥΦΙ	barbus bynni (pez)	Crum 113a
	ΚΑΠΑΙ	perdiz, faisán	Crum 114a
	ΚΡΑΠΕΠ	abubilla	Crum 117a
	ΚΡΟΥΡ	rana	Crum 117a
	<sup>B</sup> ΚΕΡC	synodontis schal (pez)	Crum 117b
	ΚΑΤΑΙ	langosta	Crum 123a
	ΚΤΗΡ	ternero, becerro	Crum 129a

	<b>Βκαφαι</b>	perdiz egipcia	Crum 130a
	<b>καψω</b>	especie de pez	Crum 130b
	<b>ΚΑΝΘΗΛΙΟΣ</b> (κανθήλιος)	burro de carga	Cherix 141
	<b>ΚΑΡΚΙΝΟΣ</b> (καρνίκος)	cangrejo	Cherix 142
	<b>ΚΕΡΑΣΤΗΣ</b> (κεράστης)	cerastes, víbora cornuda	Cherix 144
	<b>ΚΟΚΚΟΣ</b> (κόκκινος, κόκκος)	insecto, cochinilla	Cherix 145
	<b>ΚΟΛΛΗΚΗΝ</b> (σκωλήκιον)	serpiente?	Cherix 146
	<b>ΚΡΙΟΣ</b>	carnero	Cherix 147
	<b>ΚΥΝΑΜΥΙΑ</b> (κυνάμυια)	mosca impudente	Cherix 147
<b>λ</b>	<b>ΛΑΒΟΙ</b>	leona, osa	Crum 136b
	<b>ΣΛΑΒΗΣ, ΒΛΕΙΦΙ</b>	Cyprinus niloticus (pez)	Crum 148b
	<b>ΛΥΞ</b>	alondra crestada o abubilla	Crum 139b
	<b>ΛΕΩΝ</b> (λέων)	león	Cherix 147
<b>μ</b>	<b>ΜΟΥΙ</b>	león, leona	Crum 160b
	<b>ΒΜΟΥΙ</b>	carnero	Crum 161a
	<b>ΜΟΥΚΝΑΙΕ</b>	gallo blanco	Crum 162b
	<b>ΒΜΟΥΛΑΧ</b>	búho	Crum 166b
	<b>ΜΑΣ</b>	cría de animal	Crum 185b
	<b>ΜΑΣΕ</b>	toro, becerro	Crum 186a
	<b>ΜΑΣΠΟΡΚ</b>	mulo	Crum 268a
	<b>ΜΣΑΖ</b>	cocodrilo	Crum 187b

	ΜΕΛΙΣΣΑ (μέλισσα)	abeja	Cherix 149
	ΜΟΣΧΟΣ (μόσχος)	ternero	Cherix 153
	ΜΟΥΛΗ (μούλη)	mula	Cherix 153
	ΜΥΓΑ (μύια)	mosca	Cherix 153
	ΜΥΙΝΟΣ (μύινος)	rata gris	Cherix 153
	ΜΥΡΜΗΞ (μύρμηξ)	hormiga	Cherix 153
Ν	ΝΟΥΡΕ	buitre, grifo	Crum 228b
	ΝΟΥΡ	buitre, halcón	Crum 237a
	ΝΙΚΤΙΚΟΡΞ (νυκτικόραξ)	búho, cuervo de noche	Cherix 153
	ΝΥΚΤΕΡΙΣ (νυκτερίς)	murciélago	Cherix 154
Ο	ΟΕΙΛΕ	carnero	Crum 254b
	ΟΓΑΜΟΜΕ	gusano “come-tierra”	Crum 255a
	ΟΓΑΜΖΡΗΡΕ	escarabajo, lit. “come-flores”	Crum 704a
	ΟΡΝΕΟΝ (ὄρνεον)	πάjaro, pollo	Cherix 156
	ΟΡΝΙΘΙΟΝ (ὀρνίθιον)	pequeño pájaro	Cherix 156
Π	ΠΗΙ	pulga	Crum 260b
	ΠΙΝ	ratón	Crum 263a
	ΠΕΝΝΕ	pulga	Crum 266a
	ΠΑΠΟΙ	pajarito, polluelo	Crum 266b
	ΠΗΡΕ	codorniz	Crum 267a
	ΠΟΡΚ	animal (joven), potro, mulo, ternero	Crum 268a

	<sup>B</sup> ΠΕΤΕΠΗΤ	abubilla	Crum 276a
	ΠΑΝΘΗΡ (πάνθηρ)	guepardo	Cherix 157
	ΠΑΡΔΑΛΙΣ (πάρδαλις)	pantera	Cherix 159
	ΠΕΡΔΙΞ (πέρδιξ)	perdiz	Cherix 160
	ΠΕΡΙΣΤΕΡΑ (περιστερά)	paloma	Cherix 160
	ΠΙΘΗΚΟΣ (πίθηκος)	mono	Cherix 160
	ΠΟΝΤΙΚΟΣ (ποντικός)	especie de comadreja	Cherix 162
Ρ	ΡΗΙ	alestes dentex (pez)	Crum 287b
	ΡΟ	ganso	Crum 290a
	ΡΑΜΕ	perca del Nilo, tilapia nilotica	Crum 294a
	ΡΑΑΡ, ΡΑΙΡΕ	cerdito	Crum 299a
	ΡΙΡ	cerdo	Crum 299a
	ΡΙΡ ΝΖΟΟΥΤ	jabalí	Crum 299a
	ΡΙΡ ΝΤΟΟΥ	jabalí	Crum 299a
	<sup>B</sup> ΡΑΤΦΑΤ	liebre	Crum 273b
С	СΙВ	insecto, garrapata	Crum 318b
	<sup>B</sup> САΛΟΥΚΙ	petrocephalus (pez)	Crum 330b
	СΕΛΙΛΕΝ	buitre	Crum 330b
	СΜΟΥΝΕ	oca del Nila, ganso <i>smoun</i>	Crum 339a
	СΑΝΝΕΖ	saltamontes	Crum 345a
	СΡΟ	carnero	Crum 354b

	<b>Β</b> ΣΕΡΦΩΤ	insecto que deposita larvas en las ovejas	Crum 356b
	<b>Κ</b> ΑΡΑΒΩΟΥΨ	liebre	Crum 358a
	<b>Κ</b> ΙΤ(Ε)	basilisco (reptil)	Crum 359a
	<b>Β</b> ΣΤΑΧΟΥΛ	araña, tela de araña	Crum 367a
	<b>Κ</b> ΗΘ	burro, potro	Crum 388a
	<b>Κ</b> ΑΛΑΜΑΝΔΡΑ (σαλαμάνδρα)	salamandra	Cherix 166
	<b>Κ</b> ΚΝΟΦΟΣ (σκίφες)	mosquito	Cherix 168
	<b>Κ</b> ΚΟΛΟΠΕΝΔΡΑ (σκολόπενδρα)	milpiés	Cherix 168
	<b>Κ</b> ΚΟΡΠΙΟΣ (σκορπίος)	escorpión	Cherix 168
	<b>Κ</b> ΚΩΛΗΞ (σκώληξ)	gusano	Cherix 168
	<b>Κ</b> ΣΤΡΟΥΘΟΣ (στρουθός)	gorrión, golondrina, avestruz	Cherix 170
<b>Τ</b>	<b>Τ</b> ΒΕΛΦΙ	especie de lagarto	Crum 411b
	<b>Τ</b> ΒΕΜΘΑΜ	mula	Crum 416a
	<b>Τ</b> ΡΕ, ΤΡΗ	milano (Milvus ater)	Crum 429b
	<b>Τ</b> ΑΥΡΟΣ (ταῦρος)	toro	Cherix 173
	<b>Τ</b> ΑΨ (ταώς)	pavo real, piedra preciosa, gema	Cherix 173
	<b>Τ</b> ΙΚΡΙΣ, ΧΙΚΡΙΣ (τίγρις)	tigre, pantera	Cherix 174, Crum 764a
	<b>Τ</b> ΡΥΓΩΝ (τρυγών)	tortuga, tórtola	Cherix 175
	<b>Τ</b> ΥΦΩΝ (τυφών)	asno (textos mágicos)	Cherix 175
<b>Υ</b> (ΟΥ)	<b>Υ</b> ΩΝΨ	lobo, chacal, zorro..	Crum 485b



	ογροοζε	escorpión	Crum 509a
	ογρολμμοογ	nutria?	Crum 510b
	ογρορ, ογροορε	perro	Crum 510b
φ	<sup>B</sup> φωσι	tiburón	Crum 515b
	<sup>B</sup> φωχι	peces (pl)	Crum 515b
χ	<sup>B</sup> χακκαμαγ	búho pequeño	Crum 516b
	<sup>B</sup> χαρογκι	lagarto	Crum 517a
	χοιρας (χοιράς)	cría de cerdo, cerdito	Cherix 179
φ	φιττακος (ψιττακός)	periquito	Cherix 181
	φυλλος (ψύλλος)	pulga	Cherix 181
ω	ωβτ, ωφτ	ganso, oca	Crum 518b
ω	<sup>B</sup> φαεωλ	icneumón	Crum 555a
	<sup>B</sup> φαλογηι	avispa	Crum 558b
	φολμεσ	mosquito	Crum 560a
	φνητ	tipo de pez	Crum 572b
	<sup>B</sup> φοτρεε	halcón	Crum 598b
	<sup>B</sup> φιτс	tortuga	Crum 598b
	<sup>B</sup> φαγ	gato macho	Crum 601a
	φωφ	antílope, bubalis buselaphus	Crum 605a
	φαφογρ	perca del Nilo, tilapia nilotica	Crum 611a
	φχε	langosta, grillo	Crum 615a
φ	<sup>B</sup> φογκασι	tipo de pez	Crum 623b

	ϘΝΤ, ΒΝΤ	gusano	Crum 623b
	ϘΑΙΝΑΖΒ	animal de tiro, asno	Crum 243a
	<sup>B</sup> ϘΤΕΦΑΤ	cuadrúpedo	Crum 273b
η	ηΑΙΡΙ	serpiente	Crum 631a
ζ	ΖΑΗ	animal, quizás vaca	Crum 636b
	ΖΙΕΙΒ	cordero	Crum 652b
	ΖΙΒΩΙ	ibis	Crum 655b
	ΖΑΒΟΥΕΙ	avispa	Crum 660b
	ΖΑΚΑϘ	especie de lagarto	Crum 664a
	ΖΟΟΛΕ	polilla	Crum 667a
	<sup>B</sup> ΖΑΛΙΑ	escarabajo (?)	Crum 669a
	ΖΛΩΗ	parásito, pulga, piojo	Crum 670b
	ΖΑΛΟΥϘ	araña, tela de araña	Crum 671b
	ΖΜΗ	pelícano	Crum 676b
	ΖΡΙΗ	pelícano	Crum 703a
	ΖΤΟ, ΖΤΩΡΕ	caballo / yegua	Crum 723a
	ΖΟΕΙΤΕ	hiena	Crum 720b
	ΖΑΨΗΤ	halcón	Crum 740b
	ΖΟϘ, ΖΒΩ	serpiente	Crum 740b
	ΖΑϘΛΕΕΛΕ	lagartija	Crum 741a
	<sup>B</sup> ΖϘΟΥΡ	pez joven	Crum 741a
	ΖΧΕ	anguila	Crum 743a

<b>χ</b>	<b>ΧΟΟΛΕC</b>	polilla, podredumbre	Crum 769b
	<b>ΧΑΚΟΥΛ</b>	gorrión	Crum 763a
	<b>ΧΕΚΧΙΚ</b>	hormiga u otro insecto	Crum 765a
	<b>ΧΗΛ</b>	especie de pez	Crum 765b
	<b><sup>B</sup>ΧΕΛΚΕC</b>	pulgas (pl)	Crum 768a
	<b><sup>B</sup>ΧΑΛΙΜ</b>	pollos (pl.)	Crum 768a
	<b>ΧΑΧ</b>	gorrión	Crum 798b
	<b>ΧΑΧ ΜΒΗΝΕ</b>	golondrina	Crum 40a
<b>σ</b>	<b>ΣΙΕ</b>	cabra	Crum 803a
	<b>ΣΑΒΘΑΒ</b>	piojo	Crum 806a
	<b><sup>B</sup>ΣΛΗ</b>	escorpión	Crum 810a
	<b>ΣΑΒΟΟΥ</b>	sylurus mystus (pez)	Crum 810b
	<b><sup>B</sup>ΣΑΛΟΥΚC</b>	escarabajo	Crum 810b
	<b>ΣΑΜ</b>	toro	Crum 815b
	<b>ΣΑΙΜΕ</b>	nombre de pájaro, gallina	Crum 818a
	<b>ΣΑΙΜΕ ΝΕΘΩΨ</b>	gallina etíope	Crum 818a
	<b>ΣΑΜΟΥΛ</b>	camello	Crum 818b
	<b>ΣΑΜΟΥΛ ΝΨΕΖΒΕC</b>	dromedario	Crum 612b
	<b>ΣΙΝΘΛΩ</b>	murciélago	Crum 824a
	<b>ΣΑΠΙ</b>	mono	Crum 114a
	<b>ΣΡΕ</b>	incierto: ganado, ovejas, ciervos o pájaros	Crum 828a

ΠΡΟΟΜΠΕ	Paloma	Crum 828b-829a
ΒΟΥΗΛ	especie de langosta, grillo	Crum 835b
ΒΡΜΠΩΛΗ	tórtola	Crum 828b
ΑΒΡΑΜΠΖΕΤ	paloma blanca	Crum 828b
ΘΗΨΕ	ganso, pato grande	Crum 837a
ΘΖΟΣ	gacela	Crum 839b
ΘΑΧΙΩ	hormiga	Crum 842b

### Animales fantásticos

ΑΛΛΩΗ	pájaro Aloe	Crum 6a
ΔΡΑΚΩΝ (δράκων)	serpiente, dragón	Cherix 130
ΚΕΝΤΑΥΡΟΣ (κένταυρος)	centauro	Cherix 144
ΚΗΤΟΣ (κῆτος)	monstruo marino, ballena	Cherix 144
ΜΟΝΟΚΕΡΩΣ (μονόκερως)	unicornio	Cherix 152
ΠΑΠΤΑΠΙΝΟΥΩ	unicornio	Crum 422a
ΤΜΕ (ΠΖΑΛΗΤ ΝΔΙΚΑΙΟΣ)	especie de pájaro (lit. el justo pájaro de la verdad)	Crum 157a

### Sustantivos de la esfera semántica animal:

ΑΒΩ	red (de pescador, para aves)	Crum 2a
ΑΚΩ	carroña	Crum 5b

αλω, pl. αλοωλε	trampa, cuerda	Crum 5b
αμε	pastor	Crum 7a
αφ	carne	Crum 23a
αγελη (ἀγέλη)	rebaño	Cherix 113
βηβ	caverna, guarida, nido	Crum 28b
βηκε	ladrido	Crum 31a
βενχι	trompa de elefante	Crum 41b
βεζβεζ	ladrido, aullido	Crum 48a
ερωτε	leche	Crum 58b
γενος (γένος)	especie	Cherix 125
εβιω	miel	Crum 52b
ειβ	uña, pezuña, garra, aguijón	Crum 76a
ελοιζ	pastor	Crum Add. XVI
καβολ	vómito	Crum 37a
κακ	parte del ave, pluma	Crum 100b
βκλιχι	parte de un pájaro	Crum 108a
κροφ	engaño	Crum 118b
φκασ	rugido	Crum 119b
κνηγος (κυνηγός)	cazador	Cherix 147
λωκς	mordedura	Crum 140a
λζημ	rugido	Crum 150a
μιακης	concha	Crum 162b

ΜΟΥΛΖ ΝΕΒΙΩ	panal	Crum 166a
ΜΑ ΜΜΟΟΝΕ	pastos	Crum 173b-174a
ΜΑ ΝΕΣΟΟΥ	pastor de ovejas	Crum 61a
ΜΝΤΑΓΡΙΟΣ (ἄγριος)	ferocidad	Creix 113
ΜΝΤΤΒΝΗ	bestialidad	Crum 400b
ΜΝΤΖΥΜΕΡΟC	domesticación	Cherix 137
ΜΑΝΕΖΤΟ	caballerizo, mozo de caballos	Crum 723a
ΜΑΝΒΑΜΟΥΛ	camellero	Crum 173b
ΜΑΝΒΩΡΟ	emboscada	Crum 830b
ΜΑΤΟΥ	veneno	Crum 196a
ΜΑΖ	nido	Crum 208a
ΜΗΖΕ	pluma	Crum 211a
ΜΑΖΟΥΛΛ	nido, palomar	Crum 208a
Μ <sup>Β</sup> ΝΗΝΙ	panal	Crum 227
ΜΑΖΒ	yugo	Crum 243a
ΜΑΧΖΕ	diente, molar	Crum 249b
ΟΒΖΕ	diente	Crum 254a
ΟΙΖ	rebaño	Crum 257b
ΟΖΕ	rebaño, pastos	Crum 258a
ΠΑΩ	trampa, lazo, red	Crum 277a
ΠΑΖC	presa	Crum 281a
ΠΩΖC	mordedura	Crum 283a

ΡΟ	boca, fauces	Crum 288a
ΡΕΦΜΟΟΝΕ	el que apacienta, pastor	Crum 173b
ΡΕΦΩΡΟ	cazador	Crum 830a
Ρ ΧΟΟΛΕC	ser comido por las polillas, podrirse	Crum 769a
CΛΕ ΠΑΙΛ	parte de una serpiente	Crum 331b
CΟΡΤ	lana	Crum 356b
CΑΤ	cola	Crum 358b
<sup>B</sup> CΑΤΒΕ	rumia	Crum 363b
CΟΟΥΖΕ	huevo, cráneo	Crum 374a
ΤΑΞ	molar	Crum 407a
ΤΝΖ	alas	Crum 421a
ΤΝΖ ΜΜΟΟΥ	aletas	Crum 421a
ΤΑΠ	cuerno	Crum 422a
ΤΑΠ	trampa para pájaros, jaula	W548
ΤΑΠΡΟ	boca	Crum 423b
<sup>B</sup> †ΖΜΕC	panal	Crum 459a
ΟΥΩΜC	establo	Crum 480a
ΟΥΕΡΗΤΕ	pata, pie	Crum 491a
ΟΥΩΖΕ	pescador	Crum 509a
ΨΚΟΛ	agujero, caverna	Crum 556b
ΨΟΛ	diente, molar, colmillo	Crum 557b

ΩΝΗ ΝΖΙΟΥΕ	red	Crum 572a
Ωλ(ε)ΙΡΕ	ganado	Crum 584a
ΩΝΕ	red (para aves, de pescador)	Crum 571b
ΩΝϞΕ (ΜΜΟΟΥ)	escama	Crum 574a
Ωλ(λ)Ρ	piel	Crum 582a
ΩΩϞ	pastor itinerante	Crum 589b
ΩΟΥϞΟΥΨΕ	sacrificio, ofrenda	Crum 603b
<sup>B</sup> ΩΟΥΨΗΤ	hierba que comen las ovejas	Crum 603b
ΨΕ	ladrido	Crum 630a
ΖΛΛ	trampa, engaño	Crum 664b
ΖΛΛΙΒ	red	Crum 668a
<sup>B</sup> ΖΩΠ	cuerno	Crum 696a
ΖΡΕ	carne (de carroña)	Crum 701a
ΖΡΒ	piernas	Crum 702a
ΖΡΟΥ	voz, sonido, ruido	Crum 704b
ΖΛϞ	excrementos	Crum 709a
ΖΛϞΕ	trampa, red	Crum 744a
ΧΟΟΚΕϞ	aguijón	Crum 763a
<sup>B</sup> ΧΩλ	panal	Crum 765a
<sup>B</sup> ΧΕλΙ	red	Crum 766a
ϞΛΛ ΖΟΥ	encantador de serpientes	Crum 741a
ϞΛΠ ΖΟΥ	cazador de serpientes	Crum 741a



βοπις	captura	Crum 827a
βορο(ς)	trampa, emboscada	Crum 830b
βερηθ	cazador	Crum 831a
βωτ	pozo, bebedero	Crum 833a
βιχ	mano, garras (chrion)	Crum 839b

### Verbos de la esfera semántica animal

κακικς	murmurar, susurrar (serpiente)	Crum 121a
κοκικς	seducir, entrelazarse, enrollarse (serpiente)	Crum 121b
κωτε	rodear, acechar, merodear	Crum 124a
κωζ	domesticar	Crum 133a
λιβε	estar furioso	Crum 136b
λωικς	morder, picar	Crum 139b
βλαπις	morder	Crum 144a
λζημ	rugir	Crum 150a
λωχζ	lamer	Crum 151a
μοονε	pastorear, pacer, comer (animales)	Crum 173a
μιεε	dar a luz	Crum 184b
μεζ ρω	llenar la boca, comer, morder	Crum 209a
νογζβ	uncir	Crum 243a
πωρω εβολ (τηζ)	extender (las alas)	Crum 269b

<b>ἈΠΑΥΡΕ</b>	crecer (animal)	Crum 277a
<b>ΠΩΡΧ (ΕΒΟΛ)</b>	separar (animales)	Crum 271b
<b>ΠΩΤ ΝΣΑ</b>	ahuyentar, perseguir	Crum 274b
<b>ΠΩΖC</b>	morder	Crum 283a
<b>Ρ-ΖΗΜΕΡΟC (ἡμεροC)</b>	domesticar, lit. "hacer doméstico)	Cherix 137
<b>ΡΕΤΤΝΖ</b>	tener alas	Crum 304a
<b>CΩΡΗ</b>	descarriar, engañar, desviar	Crum 355a
<b>CΑΒΕ</b>	rumiar, masticar	Crum 363a
<b>CΩΨΕ</b>	arrastrarse, reptar	Crum 376b
<b>ΤΩΖΗ</b>	perseguir	Crum 459a
<b>ΟΥΕΛΟΥΕΛΕ</b>	gañir, aullar	Crum 478a
<b>ΟΥΩΗ</b>	comer, morder	Crum 478a
<b>ΟΥΑΖΒΕC</b>	ladrar	Crum 509a
<b>ΟΥΟCΟΥΕC</b>	masticar, destrozar	Crum 513b
<b>ἘΨῤ</b>	arrastrarse	Crum 535b
<b>ΨΛΗ</b>	deslizarse	Crum 558b
<b>ΨΩΩΤ</b>	inmolar, sacrificar	Crum 590b
<b>CΩCΕ, ΕΩCΕ</b>	saltar	Crum 625b
<b>ΖΩΛ</b>	volar	Crum 665b
<b>ΖΩΗ</b>	pisotear	Crum 674a
<b>ΖΜΖΗ</b>	rugir	Crum 682b

<b>ΒΖΟΜΖΕΜ</b>	pisotear	Crum 682b
<b>ΖΡΟΠΡΕΠ</b>	expandir (alas)	Crum 703b
<b>ΧΑΚ</b>	batir (alas)	Crum 760b
<b>ΒΧΟΥΚΖ</b>	morder, picar	Crum 765a
<b>ΧΟΥΧΟΥ</b>	volar (πάjaro)	Crum 795a
<b>ΟΛΟΜΛΕΜ</b>	enroscarse	Crum 811a
<b>ΟΨΠΕ</b>	capturar, atrapar	Crum 825b
<b>ΒΕΠΤΒΤ</b>	pescar	Crum 401b
<b>ΟΨΡΟ</b>	cazar	Crum 830a

### **Adjetivos de la esfera semántica animal**

<b>ΖΗΜΕΡΟΣ</b> (ήμερος)	doméstico	Cherix 137
<b>ΑΓΡΙΟΣ</b> (άγριος)	salvaje, feroz	Cherix 113
<b>ΑΚΑΘΑΡΤΟΝ</b>	impuro	Cherix 114
<b>ΛΟΓΙΚΟΣ</b> (λογικός)	racional	Cherix 149
<b>ΠΟΝΗΡΟΣ</b> (πονηρός)	maligno	Cherix 162
<b>ΟΨΕ</b>	amargo, feroz	Crum 376b
<b>ΤΑΧΡΟ</b>	fuerte	Crum 462b
<b>ΟΓΑΜΡΩΜΕ</b>	caníbal, antropófago	Crum 479a
<b>ΟΓΑΜΣΑΡΞ</b> (σάρξ)	carnívoro	Cherix 67
<b>ΟΓΑΜΣΝΟΦ</b>	bebedor de sangre	Crum 479a

ογαμχορτος (χόρτος)	herbívoro	Cherix 68
ογααβ	limpio, puro	Crum 487b
ζοογτ	macho, salvaje	Crum 738b
χοορε	fuerte	Crum 782a

## Anexo 3: Índice de obras coptas citadas

### A. Literatura original

#### Pacomio y entorno pacomiano temprano (siglos IV-V)

Clavis Coptica	Título	Atribución / Autoría	Bibliografía / Edición	Páginas
cc0241	Catechesis	Pacomio	LEFORT 1956: I, 1-24 (ed.); II, 1-22 (trad.) VEILLEUX 1982: 13-46.	100, 107, 110, 172

#### Producción literaria original temprana: Shenute y el entorno shenutiano (siglos IV-V)

Clavis Coptica	Título	Atribución / Autoría	Bibliografía / Edición	Páginas
cc0352	<i>The Lord Thundered</i>	Shenute	AMÉLINEAU 1907: 365-387; AMÉLINEAU 1911: 134-143; LEIPOLDT 1908: 84-86 (nº 25).	80, 81, 100, 117, 137
cc0353	<i>A Beloved Asked Me Years Ago</i>	Shenute	KOSCHORKE; TIMM; WISSE 1975: 60-77; WISSE 1991: 123-140.	145, 146, 147, 148, 167
cc0354	<i>Because of You Too, O Prince of Evil</i>	Shenute	DU BOURGUET 1962: 17-72.	156, 161, 166
cc0355	<i>Not because a fox barks</i>	Shenute	CHASSINAT 1911: 38-50; LEIPOLDT 1908: 79-84 (nº 24).	99
cc0357	<i>As we began to preach</i>	Shenute	AMÉLINEAU 1907: 406-412; CHASSINAT 1911: 62-84.	62, 106, 112, 122, 150, 155,
cc0358	<i>I Have Heard about Your Wisdom</i>	Shenute	AMÉLINEAU 1907: 412-434; CHASSINAT 1911: 84-125.	163

cc0359	<i>Blessed Are They Who Observe Justice</i>	Shenute	CHASSINAT 1911: 126-153.	104, 105, 152
cc0361	<i>Some Kinds of People Sift Dirt</i>	Shenute	AMÉLINEAU 1911: 74-79; <a href="http://data.copticscriptorium.org/texts/shenoutedirt/">http://data.copticscriptorium.org/texts/shenoutedirt/</a>	125
cc0362	<i>I See Your Eagerness</i>	Shenute	AMÉLINEAU 1911: 44-74; <a href="http://data.copticscriptorium.org/texts/eagerness/">http://data.copticscriptorium.org/texts/eagerness/</a>	86
cc0363	<i>Whoever Seeks God Will Find</i>	Shenute	<a href="http://data.copticscriptorium.org/texts/shenouteseeks/">http://data.copticscriptorium.org/texts/shenouteseeks/</a>	162
cc0364	<i>God Says Through Those Who Are His</i>	Shenute	AMÉLINEAU 1907: 262-283; <a href="http://data.copticscriptorium.org/texts/shenoutethose/">http://data.copticscriptorium.org/texts/shenoutethose/</a>	61, 65, 114, 124, 136, 147, 151, 121
cc0365	<i>I Have Been Reading the Holy Gospels</i>	Shenute	MOUSSA 2010 COQUIN; EMMEL 2001: 1-43; YOUNG 1993: 122-137 (n°20-21)	80, 100, 102, 110, 112, 115, 116, 119, 135, 138
cc0367	<i>A26; De iudicio supremo</i>	Shenute	ROSSI 1891; BRAKKE ; CRISLIP : 212-265 (trad.).	85, 102, 115, 117, 118, 133, 159, 163
cc0373	<i>A Priest Will Never Cease</i>	Shenute	AMÉLINEAU 1911: 228-242;	134
cc0440	<i>Canon 1</i>	Shenute	AMÉLINEAU 1907: 445-460; LEIPOLDT 1908: 195-208 (n°43); SCHROEDER 2014: 19-39.	158
cc0454	<i>Canon 2</i>	Shenute	AMÉLINEAU 1911: 268-285; KUHN 1956a: 119	94
cc0461	<i>Vita Sinuthii<sup>1</sup></i>	Besa	AMÉLINEAU 1895: 633-649.	172, 191
cc0465	<i>Canon 3.1; A22</i>	Shenute	LEIPOLDT 1913: 114-129 (n°74-75), 204-208 (n°83); <a href="http://data.copticscriptorium.org/texts/acephalous_work_22/">http://data.copticscriptorium.org/texts/acephalous_work_22/</a>	80, 127
cc0467	<i>Canon 3.2 (Abraham, Our Father)</i>	Shenute	YOUNG 2000a: 263-284;	102
cc0480	<i>Canon 5.1 (You, God the Eternal)</i>	Shenute	LEIPOLDT 1913: 52-79 (n°55-63); LUCCHESI 1979: 80-81; YOUNG 1993: 114-121 (n°17-19);.	103, 133

<sup>1</sup> Obra erróneamente atribuida a Besa. EMMEL 2006: 938.

cc0496	Canon 6.1 ( <i>He Who Sits Upon His Throne</i> )	Shenute	AMÉLINEAU 1911: 286-323.	111, 122
cc0497	<i>When the Word Says</i>	Shenute	YOUNG 1993: 137-143 (n°22-23), 163-169 (n°27); BRAKKE; CRISLIP 2015: 148-156 (trad.).	75, 126
cc0520	Canon 6.3 ( <i>Is It Not Written</i> )	Shenute	AMÉLINEAU 1907: 37-73; LEIPOLDT 1908: 188-195 (n°42); YOUNG 2000b.	94, 160
cc0528	Canon 6.4 ( <i>Then Am I Not Obligated</i> )	Shenute	AMÉLINEAU 1907: 74-158; LEIPOLDT 1913: 41-52 (n°54).	122, 127
cc0626	<i>Truly When I Think</i>	Shenute	LEIPOLDT 1913: 22-26 (n°50).	62
cc0628	<i>Since it is Necessary to Pursue the Devil</i>	Shenute	AMÉLINEAU 1907: 387-390.	125
cc0629	<i>Those Who Work Evil</i>	Shenute	AMÉLINEAU 1907: 211-220.	244
cc0631	<i>As I sat on a mountain</i>	Shenute	AMÉLINEAU 1907: 335-364; AMÉLINEAU 1911: 491-493; LEIPOLDT 1908: 44-62 (n°18).	80, 86, 87, 95, 108, 117, 126, 129, 226, 242, 244
cc0634	Canon 4.1. <i>Why, O Lord</i>	Shenute	AMÉLINEAU 1907: 468-477; AMÉLINEAU 1911: 194-196, 521-525; LEIPOLDT 1908: 116-188 (n°40 y 41);	144, 163
cc0637	<i>I am amazed</i>	Shenute	EMMEL 1995: 95-96; ORLANDI 1985.	49, 50, 83, 85, 106, 127, 129, 150
cc0638	<i>On Christian Behaviour</i>	Ps.-Shenute	KUHN 1960.	61, 65, 80, 124, 131, 132, 135, 136
cc0666	Canon 7 ( <i>This Great House</i> )	Shenute	AMÉLINEAU 1907: 299-307; AMÉLINEAU 1911: 4-34; LEIPOLDT 1908: 67 (n°20).	113, 116, 124,
cc0733	Canon 7 ( <i>I Myself Have Seen</i> )	Shenute	AMÉLINEAU 1911: 34-43; LEIPOLDT 1908: 208-215 (n°44).	80, 154, 242, 243
cc0768	Canon 7 ( <i>If Everyone Errs</i> )	Shenute	AMÉLINEAU 1907: 307-320, 325-330;	160

cc0793	<i>Canon 7 (The Rest of the Words)</i>	Shenute	LEIPOLDT 1913: 11-21 (nº49); LEIPOLDT 1908: 215-218 (nº46 y 45).	104, 149
cc0796	<i>Canon 8.1 (So Listen)</i>	Shenute	AMÉLINEAU 1907: 330-331; AMÉLINEAU 1911: 168-179, 481-484; LEIPOLDT 1908: 67-69, 244-246 (nº21).	135
cc0797	<i>Canon 8.2 (My Heart Is Crushed)</i>	Shenute	AMÉLINEAU 1907: 461-468; AMÉLINEAU 1911: 80-89.	163
cc0806	<i>Another Evil That Has Come Forth</i>	Shenute	AMÉLINEAU 1911: 89-106.	106, 107, 154
cc0808	<i>Canon 7 (Is Ecclesiastes Not Wise)</i>	Shenute	GUÉRIN 1904: 17-18 (ed.), 32-34 (trad.).	131
cc0815	<i>You, O Lord</i>	Shenute	YOUNG 1993: 43-48 (nº7), 169-172 (nº28)	161, 209, 240, 245
cc0816	<i>I Remember</i>	Shenute	AMÉLINEAU 1907: 244-262; YOUNG 1993: 29-31 (nº4).	94
cc0817	<i>There Is Another Foolishness</i>	Shenute	AMÉLINEAU 1911: 329-332.	64, 130, 134
cc0818	<i>Well Did You Come</i>	Shenute	AMÉLINEAU 1911: 332-404.	133
cc0820	<i>The Idolatrous Pagans</i>	Shenute	AMÉLINEAU 1911: 404-414.	162
cc0832	<i>A1</i>	Shenute	AMÉLINEAU 1907: 159-180; LEIPOLDT 1913: 1-10 (nº48). AMÉLINEAU 1911: 251-260/262, 461-477; BRASSE 2006: 206-207. LEIPOLDT 1908: 90 (nº27); YOUNG 1993: 149-160 (nº26); YOUNG 2006: 167-187.	79, 80, 112, 128, 145, 146, 152, 157, 158, 241, 244, 245
cc0855	<i>A14</i>	Shenute	ORLANDI 1985: 16-21; YOUNG 1993: 37-48.	83
cc0857	<i>A18</i>	Shenute	AMÉLINEAU 1911: 163-167.	95
sin cc CLM 695	<i>Let our eyes</i>	Shenute	EMMEL 2008: 182-188 (trad.); 190-197 (ed.).	152, 157



sin cc CLM 1002	<i>Apocalyptic Vision</i>	(Ps.-)Shenute <sup>2</sup>	LEIPOLDT 1913: 198-204.	187
-----------------------	---------------------------	----------------------------	-------------------------	-----

**Literatura de oposición post-Calcedonia: las “pleroforías” y otras obras (siglos V-VI)**

<b>Clavis Coptica</b>	<b>Título</b>	<b>Atribución / Autoría</b>	<b>Bibliografía / Edición</b>	<b>Páginas</b>
cc0134	<i>In Macarium ep. Tkou</i>	Dióscoro de Alejandría	JOHNSON 1980.	68, 72, 75, 101, 107, 134
cc0376	<i>In Apollinem Archimandritam</i> (monast. Apa Isaak)	Esteban de Hnes	KUHN 1978.	71, 72, 106, 121, 122, 164, 228
cc0418	<i>Vita Longini Archimandritae</i>		ORLANDI; CAMPAGNANO 1975.	95, 96, 229
cc0422	<i>Vita Matthaei Pauperis</i>	Sarapion	AMÉLINEAU 1895: 707-737.	85
cc0423	<i>Vita Moysis Archimandritae</i>		ULJAS 2011: 117-122; ULJAS 2012: 1-33; TILL HML II: 46-81;	170, 185, 192
cc0879	<i>Collectio altera vitae Pachomii</i>		LEFORT 1925; VEILLEUX 1980: 23-266 (trad.).	111, 138, 171, 175, 179, 183, 186

**Literatura original: formación de los ciclos hagiográficos tempranos (siglo VI)**

<b>Clavis Coptica</b>	<b>Título</b>	<b>Atribución / Autoría</b>	<b>Bibliografía / Edición</b>	<b>Páginas</b>
cc0205	<i>Historia Marinae</i>		HYVERNAT 1902: 136-158.	155
cc0261	<i>Passio Ariani</i>		ROSSI 1893: 77-86.	233

<sup>2</sup> Emmel (2006: 903) considera que su atribución a Shenute es incierta.

cc0269	<i>Passio Dios</i>		ROSSI 1893: 86-90 (ed.), 132-134 (trad.).	86
cc0279	<i>Passio Iohannis et Symeonis</i>		HYVERNAT 1886: 174-201.	152
cc0297	<i>Passio Phoebammoni</i>		MÜLLER; ULJAS 2019: 37-78 (ed.), 79-120 (trad.).	186
cc0300	<i>Passio Sarapammonis</i>		HYVERNAT 1886: 304-331.	104
cc0311	<i>De divitiis</i>	Ps.-Pedro de Alejandría	CRUM 1913: 56-7.	213, 225, 235, 255
cc0381	<i>In Theodoros</i>	Ps.-Teodoro de Antioquía	WINSTEDT 1910: 1-72 (ed.), 73-133 (trad.).	100, 102, 152, 175, 178, 179, 193
cc0382	<i>In Theodorum Anatolium</i>	Ps.-Teodoro de Antioquía	BUDGE 1915: 1-48 (ed.); 577-625 (trad.).	165
cc0392	<i>De Ecclesia Trium Puerorum; In Tres Pueros Babyloniae</i>	Ps.-Teófilo de Alejandría	DE VIS 1929: 124-157.	110, 152, 153, 169,
cc0397	<i>Relatio Theophili</i>	Ps.-Cirilo de Alejandría; Teófilo de Alejandría	ORLANDI 1972: 211-233.	233
cc0538	<i>Passio Victoris</i>		BUDGE 1914: 1-45 (ed.); 253-298 (trad.).	186

#### Literatura original: el periodo de Damían y su círculo cultural (siglos VI-VII)

<b>Clavis Coptica</b>	<b>Título</b>	<b>Atribución / Autoría</b>	<b>Bibliografía / Edición</b>	<b>Páginas</b>
cc0125	<i>In Claudium</i>	Constantino de Asiut	GODRON 1970.	228
cc0187	<i>In Pisenhium ep. Keft</i>	Juan Presbítero	BUDGE 1913: 75-127 (ed.); 258-321 (trad.).	174
cc0238	<i>Vita Pisentii ep. Keft</i>	Moisés de Coptos/Juan Presbítero	AMÉLINEAU 1887: 73-163	72, 74, 83, 123, 152, 187, 189
cc0325	<i>Commentaria in Evangelia</i>	Rufo de Shotep	SHERIDAN 1998.	247

Literatura original: homilías con inserciones apócrifas (siglos VI-VIII)

Clavis Coptica	Título	Atribución / Autoría	Bibliografía / Edición	Páginas
cc0041	<i>Mysteria Iohannis Evangelistae</i>		BUDGE 1913: 59-74 (ed.), 241-257 (trad.)	57, 66, 74
cc0077	<i>In Gen. 6; De arca diluvii</i>	Ps.-Basilio de Cesarea	DE VIS 1929: 205-241.	232, 234
cc0113	<i>De Vita e Pasione Christi</i>	Ps.-Cirilo de Jerusalén	VAN DEN BROEK 2013: 124-181.	194, 195
cc0151	<i>In Mariam V.</i>	Ps.-Evodio de Roma	DE LAGARDE 1883: 38-63 (ed.); ROBINSON 1896: 44-66 (trad.);	185
cc0167	<i>De Resurrectione</i>	Ps.-Juan Crisóstomo	PLESE 1991, I: 56-76 (ed.); II: 57-80 (trad.).	56, 67, 68
cc0177	<i>In quattuor Animalia</i>	Ps.-Juan Crisóstomo	WANSINK 1991, I: 27-46 (ed.); II: 27-47 (trad.).	53, 77, 78, 79
cc0405	<i>Institutio Abbaton</i>	Ps.-Timoteo (I o II = Eluro) de Alejandría	BUDGE 1914: 225-249 (ed.); 474-496 (trad.).	52, 54, 57, 59, 63, 65, 66, 67, 154
cc0488	<i>Institutio Michaelis</i>	Ps.-Juan Apóstol	MÜLLER 1962.	53, 55, 56, 57, 59, 63, 76, 184, 189

Literatura original: producción literaria del periodo islámico temprano (siglo VI)

Clavis Coptica	Título	Atribución / Autoría	Bibliografía / Edición	Páginas
cc0180	<i>Responsa Biblica ad Theodorum</i>	Juan III de Alejandría	VAN LANTSHOOT 1957.	221, 223, 224
cc0216	<i>Vita Samuelis Archimandritae</i>	Isaac de Kalamun	AMÉLINEAU 1895: 770-90.	95, 96

cc0221	<i>Homilia cathedralis; De Pascha</i>	Marcos II de Alejandría	DE Vis 1922b: 17-48.	107, 162
--------	---------------------------------------	-------------------------	----------------------	----------

**Literatura original: formación de los ciclos hagiográficos (pseudepigráficos) tardíos y reorganización de la producción homilética (siglos VII-VIII)**

<b>Clavis Coptica</b>	<b>Título</b>	<b>Atribución / Autoría</b>	<b>Bibliografía / Edición</b>	<b>Páginas</b>
cc0078	<i>In Mercurium</i>	Ps.-Basilio de Cesarea	WEIDMANN 1991, I: 3-9 (ed.); II: 3-9 (trad.).	146
cc0082	<i>In Michaelem 1</i>	Ps.-Basilio de Cesarea	SMITH 1991, I: 10-16 (ed.); II: 10-17 (trad.).	68, 70, 73, 149
cc0083	<i>In Michaelem 2</i>	Ps.-Basilio de Cesarea	STONE 1991, I: 17-23 (ed.); II: 18-24 (trad.).	69, 73, 76, 118
cc0093	<i>In Gabrielem</i>	Ps.-Celestino de Roma	BUDGE 1915: 300-320 (ed.); 872-892 (trad.).	83
cc0094	<i>Miracula Victoris</i>	Ps.-Celestino de Roma	BUDGE 1914: 46-101 (ed.); 299-354 (trad.).	172, 174
cc0119	<i>In Mariam V.</i>	Ps.-Cirilo de Jerusalén	ROBINSON 1896: 24-41.	184, 185
cc0120	<i>In Crucem</i>	Ps.-Cirilo de Jerusalén	CAMPAGNANO 1980.	227
cc0128	<i>In Isaiam 1.16-17</i>	Ps.-Demetrio de Antioquía	DE Vis 1922: 129-197.	130, 132, 134, 137
cc0148	<i>In Michaelem</i>	Ps.-Eustacio de Tracia	CAMPAGNANO; MARESCA; ORLANDI 1977: 112-172; BUDGE 1894: 74*-108* (trad.); 93-135 (ed.).	61, 76, 165, 168, 171, 172, 207
cc0155	<i>In Demetrium et Petrum epp. Alexandriae</i>	Ps.-Flaviano de Éfeso	BUDGE 1914: 137-156 (ed.); 390-408 (trad.).	95, 96, 192
cc0260	<i>Passio Apari</i>		HYVERNAT 1886: 202-224.	104, 174
cc0274	<i>Passio Heliae</i>		SOHBY 1919	153, 192, 193

cc0285	<i>Passio Macarii</i>			HYVERNAT 1886: 40-77.	186, 188
cc0286	<i>Passio Macroblii</i>	Mena de Pshati		HYVERNAT 1886: 225-283.	84
cc0288	<i>Passio Nahrou</i>			TILL 1935: 3-8 (ed.); 8-14 (trad.).	186
cc0290	<i>Passio Paese et Theclae</i>			REYMOND; BARNS 1998: 33-80 (ed.); 151-184 (trad.).	85, 86, 104, 233
cc0296	<i>Passio Philothei</i>			MUNIER 1916. ROGOZHINA 2015: 325-349 (trad.).	83, 104, 152, 173, 181-183, 189
cc0298	<i>Passio Pirou et Athon</i>			HYVERNAT 1886: 135-173.	104
cc0302	<i>Passio Shenufe</i>			REYMOND; BARNS 1998: 83-127 (ed.); 185-222 (trad.).	85, 104, 193
cc0323	<i>Vita Maximi et Domitii</i>	Ps.-Pshoi de Scetis		MUNIER 1913: 93-140.	152
cc0327	<i>Vita Macarii scetensis</i>	Ps.-Serapión de Thmuis		AMÉLINEAU 1894: 118-202.	75
cc0390	<i>In Georgium</i>	Ps.-Teodoto de Ancyra		BUDGE 1888: 83-173 (ed.); 274-331 (trad.).	104, 152, 229
cc0396	<i>In Mariam V.</i>	Ps.-Teófilo de Alejandría		WORRELL 1923: 249-321; VAN LANTSCHOOT 1950: 353-354; VAN DEN BROEK 1972: 44-47.	218, 220
cc0404	<i>In Michaelem</i>	Ps.-Timoteo de Alejandría		BUDGE 1915: 512-525.	186, 76
cc0481	<i>In Heliam</i>	Ps.-Juan Crisóstomo		BUDGE 1893: 355-404.	102
cc0483	<i>In Michaelem</i>	Ps.-Juan Crisóstomo		BRASSE 1991, I: 47-55 (ed.); II: 48-56 (trad.).	70
cc0522	<i>Passio Nabrahae</i>			MUNIER 1915: 227-250.	186
cc0841	<i>In Iohannem Baptistam</i>			DE VIS 1922: 12-52.	102, 103, 152
cc0902	<i>In Tres Pueros Babyloniae</i>			DE VIS 1929: 64-120.	99
cc0928	<i>Vita Iohannis Nani</i>			AMÉLINEAU 1894: 411-425	84

**B. Literatura no original y otras obras citadas:**

**Traducción temprana de textos patrísticos – primera fase (siglos III-V)**

<b>Clavis Coptica</b>	<b>Título</b>	<b>Atribución / Autoría</b>	<b>Bibliografía / Edición</b>	<b>Páginas</b>
cc0142	<i>De Gemmis</i>	Epifanio de Salamina	BLAKE; DE VIS 1934: 236-321.	220, 221
cc0307	<i>Physiologus</i>		Cf. cap. 5.1.2.	206-235
cc0443	<i>Apophthegmata Patrum</i>		CHAINED 1960.	215, 225
cc0054	<i>Epistulae festales</i>	Atanasio de Alejandría	LEFORT 1955.	71

**Traducción temprana de textos hagiográficos (siglos IV-VI)**

<b>Clavis Coptica</b>	<b>Título</b>	<b>Atribución / Autoría</b>	<b>Bibliografía / Edición</b>	<b>Páginas</b>
cc0468	<i>Gesta Alexandri</i>		VON LEMM 1903b.	194
cc0273	<i>Historia Eustathii et Theopistae</i>		BUDGE 1914: 102-127 (ed.); 356-380 (trad.).	193
cc0232	<i>Miracula Mercurii</i>		BUDGE 1915: 256-282 (ed.); 828-854 (trad.).	61

**Traducciones clásicas: homilías (finales del siglo IV – siglo VI)**

<b>Clavis Coptica</b>	<b>Título</b>	<b>Atribución / Autoría</b>	<b>Bibliografía / Edición</b>	<b>Páginas</b>
cc0053	<i>De Virginitate</i>	Atanasio de Alejandría	LEFORT 1955, I: 73-100 (ed.); II: 55-82 (trad.)	71, 73, 123

cc0171	<i>In Ioseph Patriarcham</i>	Juan Crisóstomo	ROSSI 1890: 116-133 (ed.); 184-189 (trad.).	207
cc0856	<i>Homilia acephala</i>	Atanasio de Alejandría	LEFORT 1955, I: 121-138 (ed.); II: 97-109 (trad.)	69

### Traducciones clásicas: obras monásticas (finales del siglo IV – siglo VI)

Clavis Coptica	Título	Atribución / Autoría	Bibliografía / Edición	Páginas
cc0065	<i>Vita Antonii</i>	Atanasio de Alejandría	GARITTE 1949 (ed.); VIVIAN 1995 (trad.).	82, 168, 169, 174, 176, 177
cc0157	<i>Vita Pauli Thebani</i>	San Jerónimo	AMÉLINEAU 1894: 1-14	178
cc0251	<i>De Cella</i>	Pablo de Tamma <sup>3</sup>	SUCIU 2017.	230
cc0253	<i>Sermo Asceticus</i>	Esteban de Tebas <sup>4</sup>	SUCIU 2018.	93
cc0324	<i>Sermo priusquam abduceretur; Oratio</i>	Psote de Pshoi	BUDGE 1915: 147-155 (ed.); 725-734 (trad.).	185

### Traducciones clásicas: actas de concilios y cánones (finales del siglo IV – siglo VI)

Clavis Coptica	Título	Atribución / Autoría	Bibliografía / Edición	Páginas
cc0021	<i>Sententiae Concilii Nicaeni</i>		ROSSI 1884: 62-74 (ed.), 84-96 (trad.)	215

<sup>3</sup> Aunque el proyecto PAThs considera la obra de Esteban de Tebas como una traducción del griego, SUCIU (2017: 141; 159) ha sugerido que Pablo escribió sus obras en copto y no en griego.

<sup>4</sup> Aunque el proyecto PAThs considera la obra de Esteban de Tebas como una traducción del griego, recientemente SUCIU (2018: 628-673) ha aportado argumentos a favor de una composición original en copto, considerando a Esteban de Tebas como uno de los primeros autores coptos

**Traducciones clásicas: historiae monachorum (finales del siglo IV – siglo VI)**

<b>Clavis Coptica</b>	<b>Título</b>	<b>Atribución / Autoría</b>	<b>Bibliografía / Edición</b>	<b>Páginas</b>
cc0255	<i>Vita Aronis</i> <sup>5</sup>	(Ps.-)Papnucio	BUDGE 1915: 432-495 (ed.); 948-1011 (trad.).	180
cc0256	<i>Vita Apollinis Archimandritaе; Vita Phib</i>		ORLANDI; CAMPAGNANO 1975: 20-37.	227, 228

**Traducciones de textos apócrifos – segunda fase (siglos IV-V)**

<b>Clavis Coptica</b>	<b>Título</b>	<b>Atribución / Autoría</b>	<b>Bibliografía / Edición</b>	<b>Páginas</b>
cc0030	<i>Apocalypsis Pauli</i>		BUDGE 1915: 534-574 (ed.); 1043-1084 (trad.).	184
cc0122	<i>Epistula ad Corinthios</i>	Clemente de Roma	SCHMIDT 1908	216

**Late liturgical production (10th-14th cent.)**

<b>Clavis Coptica</b>	<b>Título</b>	<b>Atribución / Autoría</b>	<b>Bibliografía / Edición</b>	<b>Páginas</b>
cc0975	<i>Triadon</i>		VON LEMM 1903.	216

**Obras sin periodo asignado en PATHs**

<sup>5</sup> Aunque el proyecto PATHs la clasifica como traducción del griego, J. Dijkstra esgrime argumentos de carácter topográfico y de identidad local para sugerir que el autor debió ser un monje copto del sur de Egipto que utilizaría el nombre del famoso monje Papnucio de Scetis para dotar de autoridad a su relato (DIJKSTRA 2007: 194).



<b>Clavis Coptica</b>	<b>Título</b>	<b>Atribución / Autoría</b>	<b>Bibliografía / Edición</b>	<b>Páginas</b>
cc0789	<i>Liturgia: Lectionarium</i>		BURMESTER 1933; 1943.	212, 231
cc0842	<i>In Sactos Pueros Innocentes</i>		De Vis 1922: 108-126.	193

## Bibliografía y webgrafía

### Lista de abreviaturas

<i>AnBoll</i>	<i>Analecta Bollandiana: revue critique d'hagiographie. Société des Bollandistes. Bruxelles.</i>
AMG	Annales du Musée Guimet. Paris.
AOB	Acta Orientalia Belgica. Louvain la-Neuve.
ASAE	<i>Annales du Service des Antiquités de l'Égypte. Le Caire.</i>
ASE	<i>Annali di storia dell'esegesi. Bologna.</i>
BCG	Biblioteca Clásica Gredos. Madrid.
BEC	Bibliothèque d'étude copte. Le Caire.
<i>BIE</i>	<i>Bulletin de l'Institut d'Égypte. Le Caire.</i>
<i>BIFAO</i>	<i>Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale. Le Caire.</i>
<i>BSAC</i>	<i>Bulletin de la Société d'archéologie copte. Le Caire.</i>
CBC	Cahiers de la Bibliothèque Copte. Paris.
cc	<i>clavis coptica</i>
Cherix	CHERIX, P. 2006-2019. <i>Lexique copte (dialecte sahidique)</i> . Bex.
Crum	CRUM, W.E. 1939. <i>A Coptic Dictionary</i> . Oxford: Clarendon Press.
CSCO	Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium. Leuven.
GM	<i>Göttinger Miszellen. Göttingen.</i>
HTR	<i>Harvard Theological Review. Cambridge.</i>
HWB	HANNIG, R. 1995. <i>Die Sprache der Pharaonen: Großes Handwörterbuch Ägyptisch-Deutsch (2800-950 v.Chr.)</i> . Mainz: P. von Zabern.

<i>ʿIlū</i>	<i>ʿIlū. Revista de ciencias de las religiones.</i> Madrid.
JCS	<i>Journal of Coptic Studies.</i> Louvain.
JEA	<i>Journal of Egyptian Archaeology.</i> London.
JNES	<i>Journal of Near Eastern Studies.</i> Chicago.
JSSEA	<i>Journal of Society for the Study of Egyptian Antiquities.</i> Toronto.
JTS	<i>Journal of Theological Studies.</i> Oxford.
JJP	<i>Journal of Juristic Papyrology.</i> Warsaw.
MIE	Mémoires de l'Institut d'Égypte. Paris-Le Caire.
MMAFC	Mémoires publiés par les Membres de la Mission Archéologique Française au Caire. Le Caire.
MIFAO	Mémoires publiés par les membres de l'Institut français d'archéologie orientale. Le Caire.
<i>Muséon</i>	<i>Le Muséon. Revue d'Études Orientales.</i> Louvain.
OBO	Orbis Biblicus et Orientalis. Fribourg, Göttingen.
OC	<i>Oriens Christianus.</i> Wiesbaden, Leipzig.
OCA	Orientalia Christiana Analecta. Roma.
OCP	<i>Orientalia Christiana Periodica.</i> Roma.
OLA	Orientalia Lovaniensia Analecta. Louvain.
OLP	<i>Orientalia Lovaniensia Periodica.</i> Louvain.
PO	Patrologia Orientalis. Paris, Turnhout.
PRE	Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft. Stuttgart.
<i>RÉ</i>	<i>Revue Égyptologique.</i> Paris.
RHR	<i>Revue de l'histoire des religions.</i> Paris.
ROC	<i>Revue de l'Orient Chrétien.</i> Paris.

- RSO *Rivista degli Studi Orientali*. Roma.
- TSBA *Transactions of the Society of Biblical Archaeology*. London.
- ZÄS *Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde*. Berlin.
- ZPE *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*. Bonn.

## A. Bibliografía

(Para las fuentes antiguas véase sección C. Fuentes Antiguas).

ABD AL-MASIH, Y.

1960. A Discourse by St. John Chrysostom on the Sinful Woman in the Sahidic Dialect. *BSAC* 15: 11-39

ADRADOS, F.R.

1999. *History of the Graeco-Latin Fable*. 3 vols. Leiden: Brill.

AMELINEAU, É.

1887. *Étude sur le Christianisme en Égypte au Septième Siècle*. MIE 2. Paris: Leroux.
1888. *Monuments pour servir à l'Histoire de l'Égypte Chrétienne aux IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> Siècles*. MMAFC 4,1. Paris: Leroux.
1894. *Monuments pour servir à l'Histoire de l'Égypte Chrétienne: Histoire des Monastères de la Basse Égypte*. AMG 25. Paris: Ernest Leroux.
1895. *Monuments pour servir à l'Histoire de l'Égypte Chrétienne aux IV<sup>e</sup>, V<sup>e</sup>, VI<sup>e</sup> et VII<sup>e</sup> Siècles*. MMAFC 4,2. Paris: Ernest Leroux.

1907. *Oeuvres de Schenoudi: Texte copte et traduction française*. Vol I. Paris: Ernest Leroux.

1911. *Oeuvres de Schenoudi: Texte copte et traduction française*. Vol II. Paris: Leroux.

AHRENS, K.

1885. *Zur Geschichte des sogenannten Physiologus*. Ploen: S. W. Hirt's Buchdruckerei.

ANDERSON, J.K.

1985. *Hunting in the Ancient Greek World*. Berkeley: University of California Press.

ASSFALG, L.

1955. *Die Ordnung des Priestertums. Ein altes liturgisches Handbuch der koptischen Kirche*. Coptica, 1. Le Caire: Centre d'Etudes Orientales de la Custodie Franciscaine de Terre-Sainte.

AUBER DE LAPIERRE, J.

2018. Le "trésor" de Ludwig Keimer: Redécouverte de frises de bois d'un monastère de Moyenne-Égypte. En: BOUD'HORS, A.; LOUIS, C. (eds.) *Études coptes XV. Dix-septième journée d'études (Lisbonne, 18-20 juin 2015)*. CBC 22: 25-38. Paris: De Boccard.

AUFRERE S.H.

2013. Chasser, conjurer les 'animaux venimeux' (*ddf.t*) et s'enprotéger d'après le Papyrus Brooklyn 47.218.138. Notes de lecture. *JSSEA* 40 : 1-54.

2015. Deux observations sur le crocodile (*Crocodylus niloticus* Laurenti 1768) d'Égypte. En: AUFRERE, S.H.; MAZOYER, M. (eds.) *Au confluent des cultures. Enjeux et maîtrise de l'eau*: 109-127. Paris: Harmattan.

BADAWY, A.

1978. *Coptic Art and Archaeology: the Art of the Christian Egyptians from the Late Antique to the Middle Ages*. Cambridge: MIT Press.

BAGNALL, R.S.

1993. *Egypt in Late Antiquity*. Princeton, NJ.: Princeton University Press.

2009. Language and Culture in Late Antique Egypt. En: ROUSSEAU, Ph. (ed.) *A Companion to Late Antiquity*: 342-356. Oxford: Oxford University Press.

BASSET, R.

1915. Le synaxaire arabe jacobite (Mois de Toubeh et d'Amchir). PO 11,5. Paris: Firmin-Didot.

BAUMEISTER, T.

1972. *Matyr Invictus. Der Martyrer als Sinnbild der Erlösung in der Legende und der Kult der frühen koptischen Kirche. Zur Kontinuität des ägyptischen Denkens*. Münster: Regensberg.

BEAGON, M.

2007. Situating Nature's Wonders in Pliny's Natural History. En: BISPHAM, E.; ROWE, G. (eds.) *Vita Vigilia Est: Essays in Honour of Barbara Levick*. BICS supplement 100: 19-40. London: Institute of Classical Studies.

2014. Wondrous Animals in Classical Antiquity. En: CAMPBELL, G.L. (ed.) *The Oxford Handbook of Animals in Classical Thought and Life*: 414-440. Oxford: Oxford University Press.

BEHLMER, H.

1984. Zu einigen koptischen Dimonen. *GM 82*: 7-23.

2002. The City as Metaphor in the Works of Two Panopolitans: Shenoute and Besa. En: EGBERTS, A.; MUHS, B.P; VAN DER VLIET, J. (eds.) *Perspectives on Panopolis: An Egyptian town from Alexander the Great to the Arab Conquest. Acts from an International Symposium Held in Leiden on 16, 17 and 18 December 1998*: 13-27. Leiden: Brill.

2016. New Research on Coptic Literature 2008-2012. En: BUZI, P.; CAMPLANI, A.; CONTARDI, F. (eds.). *Coptic Society, Literatur and Religion from Late Antiquity to Modern Times*. 2 vols. OLA 247: 303-334. Louvain: Peeters.

BELL, S; WILLEKES, C.

2014. Horse Racing and Chariot Racing. En: CAMPBELL, G.L. (ed.) *The Oxford Handbook of Animals in Classical Thought and Life*: 478-490. Oxford: Oxford University Press.

BENECKE, N.

1994. *Der Mensch und seine Haustiere: Die Geschichte einer Jahrtausendealten Beziehung*. Stuttgart: Theiss.

BERLIN, B.; BREEDLOVE, D.E.; RAVEN, P.H.

1973. General Principles of Classification and Nomenclature in Folk Biology. *American Anthropologist* n.s. 75/1: 214-242.

BERTRANDY, F.

1987.           Remarques sur le commerce des bêtes sauvages entre l'Afrique du Nord et l'Italie. *Mélanges d'Archéologie et d'Histoire de l'École Française de Rome* 99: 211–41.

BLACK, M.

1962.           *Models and Metaphors: Studies in Language and Philosophy*. Ithaca: Cornell University Press.

BLAKE, R.P.; DE VIS, H.

1934.           *Epiphanius De Gemmis. The Old Georgian Version and the Fragments of the Armenian Version by Robert P. Blake. The Coptic-Sahidic Fragments by Henry de Vis*. Studies and Documents, 2. London, Christophers.

BOUCHE-LECLERCQ, A.

- 1879–82.       *Histoire de la divination dans l'antiquité*. 4 vols. Paris: E. Leroux.

BOUD'HORS, A.

2012.           The Coptic Tradition. En: JOHNSON, S.F. (ed.). *The Oxford Handbook of Late Antiquity*: 224–246. Oxford: Oxford University Press.

BRAKKE, D.

1991.           John Chrysostom. Homily on St. Michael Archangel. En: DEPUYDT, L. (ed.) *Homiletica from the Pierpont Morgan Library. Seven Coptic Homilies. Attributed to Basil the Great, John Chrysostom, and Evodius of Rome*. CSCO 524-525, *Scriptores Coptici* 43-44. 2 vols: I, 47-55 (ed.); II, 48-56 (trad.). Leuven: Peeters.



2000. The Egyptian Afterlife of Origenism: Conflicts over Embodiment in Coptic Sermons. *OCP* 66: 277-293.
2001. Ethiopian Demons: Male Sexuality, the Black-Skinned Other, and the Monastic Self. *Journal of the History of Sexuality* 10/3: 501-535.
2006. *Demons and the Making of the Monk: Spiritual Combat in Early Christianity*. Cambridge, MA.: Harvard University Press.

BRAKKE, D.; CRISLIP, A.

2015. *Selected Discourses of Shenoute the Great. Community, Theology, and Social Conflict in Late Antique Egypt*. Cambridge: Cambridge University Press.

BRECHET, C.

2005. La Philosophie de Gryllos. En: BOULOGNE, J. (ed.) *Les Grecs et les animaux: le cas remarquable de Plutarque*: 43–61. Lille: Collection UL3.

BROOKS-HEDSTROM, D.

2017. *The Monastic Landscape of Late Antique Egypt: An Archaeological Reconstruction*. Cambridge: Cambridge University Press.

BROOKLYN MUSEUM.

1941. *Pagan and Christian Egypt: Egyptian art from the first to the tenth century A.D.: exhibited at The Brooklyn Museum by the Department of Ancient Art: January 23-March 9*. s.l. Arno Press [reimpr. 1969]

BROWN, P.

1971. *The World of Late Antiquity: AD 150-750*. New York: Harcourt Brace Jovanovich.

1978. *The Making of Late Antiquity*. Cambridge, MA.-London: Harvard University Press.

BRUNE, K.-H.

2004. Der Pfau in der koptischen Kunst. En: IMMERZEEL, M; VAN DER VLIET, J. (eds.). *Coptic Studies on the Threshold of a New Millennium. Proceedings of the VII. International Congress of Coptic Studies*. Vol. 2: 1185-1203. OLA 133. Leuven: Peeters.

BRUNNER-TRAUT, E.

1968. Ägyptische Mythen im Physiologus (zu Kapitel 26,25 und 11). En: HELCK, W. Festschrift für Siegfried Schott zu seinem 70. Geburtstag: 13-44. Wiesbaden: Harrassowitz.

1968b. *Altägyptische Tiergeschichte und Fable: Gestalt und Strahlkraft*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

1984. Der ägyptische Ursprung des 45. Kapitels des Physiologus und seine Datierung. *SAK* 11: 559-568

BOWERSOCK, G.W.; GRABAR, O.; BROWN, P.

2001. Introduction. En: BOWERSOCK, G.W.; GRABAR, O.; BROWN, P. (eds.) *Interpreting Late Antiquity: Essays on the Postclassical World*: vii-xiii. Cambridge, Mass.-London: Belknap Press of Harvard University Press.

BUDGE, E.A.W.

1888. *The Martyrdoms and Miracles of Saint George of Cappadocia*. Oriental Text Series, 1. London: Nutt.

1893. On the Fragments of a Coptic Version of an Encomium on Elijah the Tishbite. Attributed to Saint John Chrysostom. *TSBA* 9: 355-404.
1894. *Saint Michael the archangel. Three Encomiums by Theodosius, Archbishop of Alexandria, Severus, Patriarch of Antioch, and Eustathius, Bishop of Trake. The Coptic Texts with Extracts from Arabic and Ethiopic Versions.* London: Paul Trench Trubner.
1913. *Coptic Apocrypha in the Dialect of Upper Egypt. Edited with English Translation.* London: British Museum.
1914. *Coptic Martyrdoms, etc. in the Dialect of Upper Egypt. Edited with English Translation.* London: British Museum.
1915. *Miscellaneous Coptic Texts in the Dialect of Upper Egypt.* London: British Museum.

BUQUET, T.

2008. La girafe, belle inconnue des bibles médiévales. Camelopardalis: un animal philologique. *Anthropozoologica* 43/2: 47-68.

BURKERT, W.

1983. *Homo Necans: The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth.* Berkeley: University of California Press.

BURMESTER, O.H.E.

1932. The Homilies or Exhortations of the Holy Week Lectionary. *Muséon* 45: 21–70.
1943. *Le lectionnaire de la semaine sainte II.* PO 25,2. Turnhout: Brepols.
1967. *The Egyptian Coptic Church. A detailed Description of her Liturgical Services and the Rites and Ceremonies observed in the Administration of her Sacraments.* Le Caire: Société d'archéologie copte.

BURNS, D. M.

2018. Magical, Coptic, Christian: The Great Angel Eleleth and the “Four Luminaries” in Egyptian Literature of the First Millennium C.E: 141-162. En: LUNDHAUG, H.; JENOTT, L. *The Nag Hammadi Codices and Late Antique Egypt*. Tübingen: Mohr Siebeck.

BUTLER, A.J.

1884. *The Ancient Coptic Churches of Egypt*. Vol. 2. Oxford: Clarendon Press.

BUZI, P.

2018. Egypt, crossroad of translations and literary interweavings (3rd-6th centuries). A reconsideration of earlier Coptic literature. En: CREVATIN, F. *Egitto crocevia di traduzioni*: 15-67. Trieste: Edizioni Università di Trieste.

BYNUM, C. W.

2001. *Metamorphosis and Identity*. New York: Zone Books.

CAMPAGNANO, A.

1980. *Ps.-Cirillo di Gerusalemme. Omelie Copte sulla Passione, sulla Croce e sulla Vergine*. Testi e Documenti, Serie Copta, 65. Milano, Cisalpino-Goliardica.

CAMPAGNANO, A.; MARESCA, A.; ORLANDI, T.

1977. *Quattro Omelie Copte. Vita di Giovanni Crisostomo. Encomi dei 24 Vegliardi (Ps. Proclo e Anonimo), Encomio di Michele Arcangelo di*

*Eustazio di Tracia* Testi e Documenti, Serie Copta, 60. Milano: Cisalpino-Goliardica.

CAMPBELL, P.

2016. On the Function of "Healing" Statues. En: CAMPBELL, P.; FORSHAW, R.; CHAMBERLAIN, A.; NICHOLSON, P. (eds) *Mummies, Magic and Medicine in Ancient Egypt. Multidisciplinary Essays for Rosalie David*. 169-182. Manchester: Manchester University Press.

CAMPLANI, A.

2004. L'autorappresentazione dell'episcopato di Alessandria tra IV e V secolo: questioni di metodo. *ASE* 21/1: 147-185.

CERVELLÓ AUTUORI, J.

2016<sup>2</sup>. *Escrituras, lengua y cultura en el antiguo Egipto*. El espejo y la lámpara 11. Bellaterra: Edicions UAB. [1<sup>o</sup> ed. 2015]

CHAINE, M.

1960. Le manuscrit de la version copte en dialecte sahidique des "Apophthegmata Patrum". Le Caire: Imprimerie de l'IFAO.

CHARTERIS-BLACK, J.

2004. *Corpus Approaches to Critical Metaphor Analysis*. New York: Macmillan.

CHASSINAT, É.

1911. *Le quatrième livre des entretiens et épîtres de Shenouti*. MIFAO 23. Le Caire: Imprimerie de l'IFAO.

CHOJNACKI, S.

2006. *Ethiopian Crosses. A Cultural History and Chronology*. Milano: Skira.

CLARK, E.A.

1992. *The Origenist Controversy: The Cultural Construction of an Early Christian Debate*. Princeton, NJ.: Princeton University Press.

CLUTTON-BROCK, J.

1992. *Horsepower: A History of the Horse and Donkey in Human Societies*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

COQUIN, R.-G.

1994. Fragments d'un apocryphe ou d'un sermon relatif à la naissance de Jésus (I.F.A.O., Copte, 69, ff° 1-4). En: GIVERSEN, S.; KRAUSE, M.; NAGEL, P. (eds.) *Coptology: Past, Present, and Future. Studies in Honour of Rodolphe Kasser*. 253-266. Leuven: Peeters.

COQUIN, R.-G.; EMMEL, S.

2001. Le traité de Šenoute "Du salut de l'âme humaine". Avec un appendice par Stephen Emmel: The end of Shenoute's Sermon *Du Salut de l'âme humaine*. *JCS* 3: 1-43.

COX MILLER, P.

2018. *In the Eye of the Animal: Zoological Imagination in Ancient Christianity*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

2001. *The Poetry of Thought in Late Antiquity*. London- New York: Routledge.  
[reimpr. 2019]

CRAMER, M.

1959. *Das Christlich-Koptische Ägypten einst und Heute: eine Orientierung*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz.

CROUZEL, H.

1954. *Théologie de l'Image de Dieu chez Origène*. Aubier: Montaigne.

CRUM, W.E.

1903. Texts Attributed to Peter of Alexandria. *JTS* 4: 387–397.

1909. *Catalogue of the Coptic Manuscripts in the Collection of the John Rylands Library Manchester*. Manchester: University Press,

1913. *Theological Texts from Coptic Papyri. Edited with an Appendix upon the Arabic and Coptic Versions of the Life of Pachomius*. Oxford: Clarendon Press.

1939. *A Coptic Dictionary*. Oxford: Clarendon Press.

CURLEY, M. J.

1979 *Physiologus*. Chicago-London: University of Chicago Press.

CURTO, S.

1965. *La Satira nell'Antico Egitto*. Torino: Museo Egizio di Torino.

DAVIES, N. DE G.

1901. *The Rock Tombs of Sheikh Saïd*. London: Egypt Exploration Society.

DAVIS, S.J.

2001. *The Cult of Saint Thecla in Egypt. A Tradition of Women's Piety in Late Antiquity*. Oxford: Oxford University Press.

DE LAGARDE, P.A.

1883. *Aegyptiaca*. Göttingen: Arnold Hoyer.

DELEHAYE, H.

1922. Les martyrs d'Égypte. *AnBoll* 40: 5-154; 299-364.

DEL FRANCIA BAROCAS, L.

1985. Scènes d'animaux personnifiés dans l'Égypte pharaonique et copte. A propos d'une peinture de Baouit, En: ORLANDI, T.; WISSE, F. (eds.) *Acts of the Second International Congress of Coptic Studies*: 31-58. Roma: CIM.

DEMELLO, M.

2012. *Animals and Society: An Introduction to Human–Animal Studies*. New York: Columbia University Press.

DEPUYDT, L. (ed.)

1991. *Homiletica from the Pierpont Morgan Library. Seven Coptic Homelies. Attributed to Basil the Great, John Chrysostom, and Evodius of Rome*.



CSCO 524-525, *Scriptores Coptici* 43-44. 2 vols (ed./trad.). Leuven: Peeters.

DERRIDA, J.

2006. *L'animal que donc je suis*. Paris: Editions Galilée.

DE VIS, H.

1921. Homélie cathédrale de Marc, Patriarche d'Alexandrie. *Muséon* 34, 179-216.

1922. *Homélie Coptes de la Vaticane I. Texte copte publié et traduit*. Copenhague: Gyldendal.

1922b. Homélie Cathédrale de Marc, Patriarche d'Alexandrie. *Muséon* 35, 17-48.

1929. *Homélie Coptes de la Vaticane II*. CBC 6. Leuven-Paris: Peeters [reimpr. 1990].

DEVOS, P.

1988. Jean de Lycopolis revisité. Nouveaux feuillets du "Codex B". *AnBoll* 106: 183-200

DIJKSTRA, J.H.F.

2002. Horus on His Throne: The Holy Falcon of Philae in His Demonic Cage. *GM* 189: 7-9.

2007. "Une foule immense de moines." The Coptic *Life of Aaron* and the Early Bishops of Philae. En: PALME, B. (ed.) *Akten des 23. Internationalen Papyrologenkongress in Wien, 22.-28. Juli 2001*: 191-197. *Papyrologica Vindobonensia*, 1. Wien: Verlag der österreichischen Akademie der Wissenschaften.

DIRVEN, R.; WOLF, H.-G.; POLZENHAGEN, F.

2007. Cognitive Linguistics and Cultural Studies. En: GEERAERTS, D.; CUYCKENS, H. (eds.). *The Oxford Handbook of Cognitive Linguistics*: 1203-1221. New York: Oxford University Press.

DODSON, A.

2005. Bull Cults. En: IKRAM, S. (ed.) *Divine Creatures: Animal Mummies in Ancient Egypt*. Cairo-New York: The American University in Cairo Press.

DOMBROWSKI, D.

1984. *The Philosophy of Vegetarianism*. Amherst: University of Massachusetts Press.

DOSOO, K.

2016. Animals in coptic magical texts' (comunicación en el *I International Symposium on Animals in Ancient Egypt*, 01-03 de junio 2016, Musée des Confluences, Lyon). <https://isaae2016.sciencesconf.org/88925/88925.pdf>

2018. Zōdion and Praxis: an illustrated Coptic Magical Papyrus in the Macquarie University Collection. *JCS* 20: 11–56.

DOWNER, C.

2004. A ban on Unicorns? Decorative motif and illumination in M581. En: IMMERZEEL, M; VAN DER VLIET, J. (eds.). *Coptic Studies on the Threshold of a New Millennium. Proceedings of the VII. International Congress of Coptic Studies*. Vol. 2. OLA 133: 1205-1220. Leuven: Peeters.

DOZY, R.

1881. *Supplément aux dictionnaires arabes*, I. Leiden: Brill.

DRAKE, S.

2013. *Slandering the Jew: sexuality and difference in early Christian texts*. Pennsylvania: University of Pennsylvania Press

DRESCHER, J.

1946. An Encomium Attributed to Severus of Antioch. *BSAC* 10: 43-68.

1947. *Three Coptic Legends. Hilaria, Archellites, The Seven Sleepers. Text Translation and Commentary*. Supplément aux ASAE, 4. Le Caire: Imprimerie de l'IFAO..

DRIOTON, E.

1931. *Fouilles exécutées à Baouit par J. Maspero. Notes mises en ordre et éditées*. MIFAO 59,1. Le Caire: Imprimerie de l'IFAO.

DU BOURGUET, P.

1962. Diatribe de Chenouté contre le Démon. *BSAC* 16: 17–72.

EKROTH, G.

2014. Animal Sacrifice in Antiquity. En: CAMPBELL, G.L. (ed.) *The Oxford Handbook of Animals in Classical Thought and Life*: 324-354. Oxford: Oxford University Press.

ELLIOT, J.K.

1993. The Apocryphal New Testament. A Collection of Apocryphal Christian Literature in an English Translation. Oxford: Oxford University Press.

EMMEL, S.

1990. An International Directory of Institutions Holding Collections of Coptic Antiquities outside Egypt. Roma: Centro Italiano Microfiches.

1995. Theophilus's Festal Letter of 401 as Quoted by Shenute. En: FLUCK, C.; LANGENER, L.; RICHTER, S.G.; SCHATEN, S.; WURST, G. (eds.) *Divitiae Aegypti: Koptologische und verwandte Studien zu Ehren von Martin Krause*: 93-98. Wiesbaden: Reichert.

2004. *Shenoute's Literary Corpus*. 2 vols. CSCO Subsidia 111-112. Leuven: Peeters.

2007. Coptic Literature in the Byzantine and Early Islamic World. En: BAGNALL, R.S. *Egypt in the Byzantine World, 300-700*: 83-102. Cambridge: Cambridge University Press.

2008. Shenoute of Atripe and the Christian Destruction of Temples in Egypt: Rhetoric and Reality. En: HAHN, J.; EMMEL, S.; GOTTER, U. (eds.) *From Temple to Church. Destruction and Renewal of Local Cultic Topography in Late Antiquity*: 161-202. Leiden-Boston: Brill.

2018. Shenoute the Archimandrite: The Extraordinary Scope (and Difficulties) of His Writings. *Journal of the Canadian Society for Coptic Studies* 10: 9–36.

ERMAN, A.

1895. Bruchstücke des koptischen Physiologus. *ZÄS* 33: 51-57.

EVELYN-WHITE, H.G.

1926. *The Monasteries of the Wadi'n Natrûn I. New Coptic Texts from the Monastery of Saint Macarius.* New York: Metropolitan Museum Publications.

FATTI, F.

2003. "Eretico, condanna Origene!" Conflitti di potere ad Alessandria nella tarda antichità. *ASE* 20/2: 383-435.

FERRAND, G.

1914. *Relations de voyages et textes géographiques arabes, persans et turcs relatifs à l'Extrême-Orient du VIII<sup>e</sup> au XVIII<sup>e</sup> siècles.* Vol 2. Cambridge: Cambridge University Press. [reimpr. 2015].

FLEURIER, D.-D.

2007. Le mystère de la décoration animalière dans un manuscrit des Epîtres catholiques. En: BOSSON, N.; BOUD'HORS, A. (eds) *Actes du huitième Congrès International d'Études Coptes (Paris, 28 juin - 3 juillet 2004)*: 187-198. Leuven: Peeters.

FOAT, M.E.

1993. Shenute, Discourse in the presence of Eraklamon, *OLP* 24: 113-131

FOERSTER, R.

1893. *Scriptores physiognomonici graeci et latini.* Vol 1. Lipsiae: In Aedibus B.G. Teubnerl.

FORBES IRVING, P.M.C.

1990. *Metamorphosis in Greek Myths*. Oxford: Oxford University Press.
- FORTENBAUGH, W.W.
1971. Aristotle: Animals, Emotion and Moral Virtue. *Arethusa* 4: 137-65.
- FOURNET, J-L.
2009. The Multilingual Environment of Late Antique Egypt: Greek, Latin, Coptic, and Persian Documentation. En: BAGNALL, R.S. (ed.) *Oxford Handbook of Papyrology*: 418-451. Oxford: Oxford University Press.
- FRANKFURTER, D.
1993. *Elijah in Upper Egypt. The Apocalypse of Elijah and Early Egyptian Christianity*. Minneapolis, MN.: Fortress Press.
2001. The Perils of Love: Magic and Countermagic in Coptic Egypt. *Journal of the History of Sexuality* 10: 480-500.
- FRANKLIN, A.
1999. *Animals and Modern Cultures: A Sociology of Human-Animal Relations in Modernity*. London: Sage.
- FRENZEL, C.
2001. Tier, Mensch und Seele bei den Vorsokratikern. En: NIEWÖHNER, F.; LOUP SEBON, J.-L. (eds.) *Die Seele der Tiere*: 59–92. Wiesbaden: Harassowitz.
- FRERE, J.
1998. *La bestiaire de Platon*. Paris: Éditions Kimé.

FUTRELL, A.

1997. *Blood in the Arena: The Spectacle of Roman Power*. Austin: University of Texas Press.

2006. *The Roman Games: A Sourcebook*. Malden, MA: Blackwell.

GALLAZZI, C.; KRAMER, B.; SETTIS, S.

2008. *Il papiro di Artemidoro (P.Artemid.)*. Milano: LED.

GARITTE, G.

1949. *S. Antonii Vitae. Versio sahidica*. Textus. CSCO 117, *Scriptores Coptici* 13 (ed.). Leuven: Secrétariat du CSCO.

1956. Rufus, Évêque de Shotep et ses commentaires des évangiles. *Muséon* 69: 11-33.

GEERAERTS, D.; CUYCKENS, H.

2007. Introducing Cognitive Linguistics. En: GEERAERTS, D.; CUYCKENS, H. (eds.). *The Oxford Handbook of Cognitive Linguistics*: 3-21. New York: Oxford University Press.

GERMOND, P.

2001. *An Egyptian Bestiary: Animals in Life and Religion in the Land of the Pharaohs*. London: Thames and Hudson.

GHICA, V.; ST DEMIANA, A.

2016. "His Toil Was Not in Vain". Two Unpublished coptic fragments of the encomium of Athanasius attributed to cyril of Alexandria (IFAO inv. 79-

80). En: BUZI, P.; CAMPLANI, A.; CONTARDI, F. (eds.) *Coptic Society, Literature and Religion from Late Antiquity to Modern Times. Proceedings of the Tenth International Congress of Coptic Studies, Rome, September 17-22, 2012 and Plenary Reports of the Ninth International Congress of Coptic Studies, Cairo, September 15-19, 2008*. OLA 247: 953-968. Leuven: Peeters.

GIAMBERARDINI, G.

1964. *La sorte dei defunti nella Tradizione Copta*. Studia Orientalia Christiana. Aegyptiaca. Il Cairo: Edizioni del Centro Francese di studi orientali cristiani.

GIBBON, E.

1779. *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*. 7 vols. Dinslaken: André Hoffmann.

GILHUS, I.S.

2006. *Animals, Gods and Humans. Changing Attitudes to Animals in Greek, Roman and Early Christian Ideas*. New York: Routledge.

GODRON, G.

1956. Les oiseaux [me] et [mash]. *BIFAO* 56: 19-20.

1970. *Textes coptes relatifs a Saint Claude d'Antioche*. PO 35,4. Tournhout: Brepols.

1980. La croix sur la tête d'un animal (Monastère de Ghazali). *AnBoll* 98: 381-385.

GÖRGEMANN, H.



2019. Der Physiologus und die Tierkunde der Griechen. En: KINDSCHI GARSKÝ, Z.; HIRSCH-LUIPOLD, R. (eds.) *Christus in natura. Quellen, Hermeneutik und Rezeption des Physiologus*. Studies of the Bible and Its Reception, 11: 17-26. Berlin: De Gruyter.

GOYON, J.-C.

2012. *Le recueil de prophylaxie contre les agressions des animaux venimeux du Musée de Brooklyn: Papyrus Wilbour 47.218.138*. Studien zur spätägyptischen Religion 5. Wiesbaden: Harrassowitz.

GRADY, J.E.

2007. Metaphor. En: GEERAERTS, D.; CUYCKENS, H. (eds.) *The Oxford Handbook of Cognitive Linguistics*: 188-213. Oxford University Press: New York.

GRANT, R.M.

1970. *Early Christians and Animals*. New York: Routledge.

GREEN, N.

2006. Ostrich Eggs and Peacock Feathers: Sacred Objects as Cultural Exchange between Christianity and Islam. *Al-Masāq* 18/1: 27–78.

GUERIN, H.

1904. Sermons inédits de Senouti. *RÉ* 11: 15-34.

GUILLAUMONT, A.

1975. La conception du désert chez les moines d'Egypte. *RHR* 188: 3-21.

HABEL, N.C.

2008. Introducing Ecological Hermeneutics. En: HABEL, N.C.; TRUDINGER, P. (eds.) *Exploring ecological hermeneutics*. Society of Biblical Literature symposium series, 46: 1-8. Atlanta: Society of Biblical Literature.

HAGEN, J.L.

2004. The Diaries of the Apostles: "Manuscript Find" and "Manuscript Fiction" in Coptic Homilies and Other Literary Texts. En: IMMERZEEL, M; VAN DER VLIET, J. (eds.). *Coptic Studies on the Threshold of a New Millennium. Proceedings of the Seventh International Congress of Coptic Studies, Leiden, 27 August - 2 September 2000*. OLA 133: 349-367. Leuven: Peeters

HALKIN, F.

1932. *Sancti Pachomii Vitae Graecae. Ediderunt Hagiographi Bollandiani ex recensione Francisci Halkin*. Subsidia Hagiographica, 19. Bruxelles: Société des Bollandistes.

HANI, J.

1976. *La religion égyptienne dans la pensée de Plutarque*. Paris: Les Belles Lettres.

HARAWAY, D.

2003. *The companion species manifesto: Dogs, people and significant otherness*. Chicago: Prickly Paradigms Press.

HARDEN, A.

2014. Animals in Classical Art. En: CAMPBELL, G.L. (ed.) *The Oxford Handbook of Animals in Classical Thought and Life*: 24-60. Oxford: Oxford University Press.

HARMLESS, W.

2000. Remembering Poemen Remembering: The Desert Fathers and the Spirituality of Memory. *Church History* 69: 483-518.

2004. *Desert Christians: An Introduction to the Literature of Early Monasticism*. Oxford: Oxford University Press.

HAWTREE, L.

2014. Animals in Epic. En: CAMPBELL, G.L. (ed.) *The Oxford Handbook of Animals in Classical Thought and Life*: 73-83. Oxford: Oxford University Press.

HENKEL, N.

1976. *Studien zum Physiologus im Mittelalter*. Hermaea: Germanistische Forschungen Neue Folge, 38. Tübingen: Max Niemeyer.

HOLZBERG, N.

2002. *The Ancient Fable*. Bloomington: Indiana University Press.

HOMMEL, F.

1877. *Die Äthiopische Übersetzung des Physiologus: nach je einer Londoner, Pariser und Wiener Handschrift*. Leipzig: Hinrich.

HORNUNG, E.

1968. *Altägyptische Höllenvorstellungen*. Berlin: Akademische Verlag.

HOWE, T.

2008. *Pastoral Politics: Animals, Agriculture and Society in Ancient Greece*, Claremont, CA: Regina Books.

2014. *Value Economics: Animals, Wealth, and the Market*. En: CAMPBELL, G.L. (ed.) *The Oxford Handbook of Animals in Classical Thought and Life*: 136-155. Oxford: Oxford University Press.

HUGHES, J.D.

2007. *Hunting in the Ancient Mediterranean World*. En: KALOF, L. (ed.) *A Cultural History of Animals in Antiquity*: 47–70. Oxford-New York: Berg.

HUMPHREY, J.H.

1986. *Roman Circuses: Arenas for Chariot-Racing*. Berkeley: University of California Press.

HYVERNAT, H.

1886. *Les Actes des Martyrs de l'Égypte tirés des manuscrits coptes de la Bibliothèque Vaticane et du Musée Borgia*. Paris: Leroux.

1902. *Vie et office de St. Marina*. Texte copte publié et traduit. *ROC* 7: 136-152.

1913. *Pourquoi les Anciennes Collections de Manuscrits Coptes sont si Pauvres*. *Revue Biblique*, n.s. 10/3: 422-428.

IKRAM, S. (ed.)

2005. *Divine Creatures: Animal Mummies in Ancient Egypt*. Cairo-New York: American University in Cairo Press.

JACOB, C.

1983. De l'art de compiler a la fabrication du merveilleux: sur la paradoxographie grecque. *Lalies* 2: 121–40.

JENNISON, G.

1937. *Animals for Show and Pleasure in Ancient Rome*. Manchester: Manchester University Press.

JOHNSON, D.W.

1980. *Panegyric on Macarius Bishop of Tkow. Attributed to Dioscorus of Alexandria*. CSCO 415-416, Scriptorum Coptici 41-42. 2 vols (ed./trad.). Leuven: Secrétariat du CSCO.

JOHNSTON, S.I.

2008. *Ancient Greek Divination*. Oxford: Wiley-Blackwell.

JONES, A.H.M.

1966. *The Decline of the ancient World*. London: Routledge.

KAHLE, P.E.

1954. *Bala'izah. Coptic Texts from Deir el-Bala'izah in Upper Egypt*. 2 vols. London: Oxford University Press.

KAIMAKIS, D.

1974. *Der Physiologus nach der ersten Redaktion*. Meisenheim am Glan: A. Hain.

1976. *Die Kyraniden*. Meisenheim am Glan: A. Hain.

KEIMER, M. L.

1944. L'horreur des Égyptiens pour les démons du désert. *BIE* 26: 135-147.

KENYON-JONES, C.

2001. *Kindred Brutes: Animals in Romantic-Period Writing*. Aldershot: Ashgate Publishing.

KINZELBACH, R.

2009. *Tierbilder aus dem ersten Jahrhundert: Ein zoologischer Kommentar zum Artemidor-Papyrus*. Berlin: De Gruyter.

KIRCHER, A.

1643. *Lingua Aegyptiaca Restituta*. Roma: Sumptibus Hermanni Scheus.

KOSCHORKE, K.; TIMM, S.; WISSE, F.

1975. Schenute De Certamine Contra Diabolum. *OC* 59: 60-77.

KÖVECSES, Z.

2010<sup>2</sup>. *Metaphor. A practical Introduction*. Oxford: Oxford University Press. [1<sup>o</sup> ed. 2002]

KRAUSE, M.

1979. Koptische Literatur. *Lexikon der Ägyptologie* III: 694-728.

KRON, G.

2008. Animal Husbandry, Hunting, Fishing and Pisciculture. En: OLESON, J. (ed.) *The Oxford Handbook of Engineering and Technology in the Classical World*: 176–222. New York: Oxford University Press.

2014a. Animal Husbandry. En: CAMPBELL, G.L. (ed.) *The Oxford Handbook of Animals in Classical Thought and Life*: 109-135. Oxford: Oxford University Press.

2014b. Ancient Fishing and Fish Farming. En: CAMPBELL, G.L. (ed.) *The Oxford Handbook of Animals in Classical Thought and Life*: 192-202. Oxford: Oxford University Press.

KUHN, K.H.

1956. *Letters and Sermons of Besa*. CSCO 157-158, *Scriptores Coptici* 21-22. 2 vols (ed./trad.). Leuven: Durbecq.

1960. *Pseudo-Shenoute, On Christian Behavior*. CSCO 206-207, *Script copt.* 29-30. 2 vols (ed./trad.). Leuven: Secrétariat du CSCO.

1978. *A Panegyric on Apollo, Archimandrite of the Monastery of Isaac, by stephen bishop of Heracleopolis Magna*. CSCO 394-395, *Scriptores Coptici* 39-40. 2 vols (ed./trad.). Leuven: Secrétariat du CSCO.

KÜHNER, R.

1985. Physiologus. En: ORLANDI, T.; WISSE, F. (eds.) *Acts of the Second International Congress of Coptic Studies*: 135–147. Roma: CIM.

KYLE, D.G.

1998. *Spectacles of Death in Ancient Rome*. London-New York: Routledge.

LACAU, P.

1904. *Fragments d'apocryphes coptes*. MIFAO 9. Le Caire: Imprimerie de l'IFAO.

LAKOFF, G.; JOHNSON, M.

1980. *Metaphors We Live By*. Chicago: University of Chicago Press.

LAKOFF, G.; TURNER, M.

1989. *More Than Cool Reason: A Field Guide to Poetic Metaphor*. Chicago: University of Chicago Press,

LAUCHERT, F.

1889. *Geschichte des Physiologus*. Génova: Slatkine reprints.

LAYTON, B.

1992. Two Unpublished Shenute fragments *Against Kronos*: Layton, *Brit. Lib.*, Nos. 90 and 91. *JCS* 2: 117-138.

2007. *Coptic in 20 Lessons. Introduction to Sahidic Coptic. With Exercises & Vocabularies*. Leuven: Peeters.



2015. *The canons of our fathers. Monastic rules of Shenoute.* Oxford: Oxford University Press

LEBET-MINAKOWSKA, A.

2004. Greek and Roman Symbols continued on Coptic Textiles. En: IMMERZEEL, M; VAN DER VLIET, J. (eds.) *Coptic Studies on the Threshold of a New Millennium. Proceedings of the VII. International Congress of Coptic Studies.* Vol. 2. OLA 133: 1359-1363. Leuven: Peeters.

LEFKOWITZ, J.B.

2014. Aesop and Animal Fable. En: CAMPBELL, G.L. (ed.) *The Oxford Handbook of Animals in Classical Thought and Life:* 1-23. Oxford: Oxford University Press.

LEFORT, L.-TH.

1925. *S. Pachomii Vita Bohairice Scripta.* CSCO 89, Scriptorum Coptici 7 (ed.). Paris: Imprimerie Nationale.

1940. *Les manuscrits coptes de l'Université de Louvain I. Textes Littéraires décrits par L.-Th. Lefort.* Louvain: Bibliothèque de l'Université.

1955. *S. Athanase. Lettres Festales et Pastorales en Copte.* CSCO 150-151, Scriptorum Coptici 19-20. 2 vols (ed./trad.). Louvain: Imprimerie orientaliste.

1956. *Oeuvres de Pachome et de ses disciples.* CSCO 159-160, Scriptorum Coptici 23-24. 2 vols (ed./trad.). Louvain: Durbecq.

1958. L'Homélie de S. Athanase des papyrus de Turin. *Muséon* 71: 5-50; 209-239.

LEIPOLDT, J.

1908. *Sinuthii Archimandritae Vita et Opera Omnia III*. CSCO 42, Scriptores Coptici 2 (ed.). Parisiis: E typographeo reipublicae.

1913. *Sinuthii Archimandritae Vita et Opera Omnia IV*. CSCO 73, Scriptores Coptici 5 (ed.). Parisiis: E typographeo reipublicae.

LÉVI-STRAUSS, C.

1964. *Totemism*. London: Merlin Press [reimpr. 1991] (ed. orig. en français 1962). *Le Totémisme Aujourd'hui*. Paris: Presses Universitaires de France).

LONGRIGG, R.

1972. *The History of Horse Racing*. New York: Stein and Day.

LONSDALE, S.H.

1990. *Creatures of Speech: Lion, Herding, and Hunting Similes in the "Iliad"*. Stuttgart: Teubner.

LÓPEZ, A.G.

2013. *Shenoute of Atripe and the uses of poverty: rural patronage, religious conflict and monasticism in late antique Egypt*. Berkeley-Los Angeles, CA.-London: University of California Press.

LUCARELLI, R.

2010. The Guardian-Demons of the Book of the Dead. *British Museum Studies in Ancient Egypt and Sudan* 15: 85-102.

2011. Demonology during the Late Pharaonic and Greco-Roman Periods in Egypt. *Journal of Ancient Near Eastern Religions* 11: 109-125.

LUCCHESI, E.

1979. Localisation d'une pièce manuscrite isolée dans la littérature chenoutienne, *ZÄS* 106: 80-81.
1988. Chénouté a-t-il écrit en grec?. En: COQUIN, R-G. (ed.) *Mélanges Antoine Guillaumont: Contrinutions è l'étude des christianismes orientaux*. Cahiers d'Orientalisme, 20: 201-210. Ginebra: Patrick Cramer.
2000. La langue originale des commentaires sur les Évangiles de Rufus de Shotep. *Orientalia* n.s. 69: 86-87.

LUISIER, P.

1998. Review of Mark Sheridan, *Rufus of Shotep: Homilies on the Gospels of Matthew and Luke* (Rome 1998). *OCP* 64: 471-473.
2013. Paul de Tamma, Lettre sur la cellule: Une traduction française. En BASTIT-KALINOWSKA, A.; CARFORA, A. (eds.) *Vangelo, trasmissione, verità. Studi in onore di Enrico Cattaneo nel suo settantesimo compleanno*. *Oi Christianoi*, 15: 265-283. Trapani: Il pozzo di Giacobbe.

LUNDBLAD, M.

2009. From Animal to Animality Studies. *Proceedings of the Modern Language Association* 124/2: 496-502.

LUNDHAUG, H.

2006. "The Power of Michael Protected Him". A new Fragment of the Coptic Martyrdom of Apa Nahroou. *Classical Art and Archaeology* 1: 1-14.
2013. Origenism in Fifth-Century Upper Egypt: Shenoute of Atripe and the Nag Hammadi Codices. *Studia Patristica* 64: 217-228.

MACCOULL, L.S.B.

1991. The Coptic Triadon and the Ethiopic Physiologus. *OC 75*: 141-146.

MACKINNON, M.

2014. Hunting. En: CAMPBELL, G.L. (ed.) *The Oxford Handbook of Animals in Classical Thought and Life*: 269-281. Oxford: Oxford University Press.

MAHMOUD MOHAMED, F.

1999. Quelques exemplaires choisis de motifs relevés sur des céramiques du Musée Copte. En: EMMEL, S.; KRAUSE, M; RICHTER, S.G.; SCHATEN, S. (eds) *Ägypten und Nubien in spätantiker und christlicher Zeit. Akten des 6. Internationalen Koptologenkongresses Münster, 20-26. Juli 1996. Band 1. Materielle Kultur, Kunst und religiöses Leben*: 262-272. Wiesbaden: Reichert Verlag.

MALINA, B.J.; NEYREY, J.H.

1996. *Portraits of Paul An Archaeology of Ancient Personality*. Westminster: John Knox Press.

MARSHALL, A.

2015. L'enfant et la huppe dans l'Égypte antique. *Archéologia* 531: 30-35.

MARTÍNEZ HERNÁNDEZ, M.

1981. *La esfera semántico conceptual del dolor en Sófocles*. Madrid: Editorial de la Universidad Complutense de Madrid.

MEYER, M.; SMITH, R. (eds.)

1994. *Ancient Christian Magic. Coptic Texts of Ritual Power*. San Francisco, CA.: Harper San Francisco.

MIKHAIL, M.S.A.

2014. *From Byzantine to Islamic Egypt: Religion, Identity and Politics after the Arab Conquest*. New York: I.B. Tauris.

MOAWAD, S.

2018. Coptic authors and their literary works in the first millennium: presenting a current project. En: LAFKIOUI, M.; BRUGNATELLI, V. (eds.) *Le Fonti Scritte sull’Africa e i loro Studi*. Africana Ambrosiana, 3: 127-145. Milano: I.T.L.

MÖLLER, G.

1901. Eine neue koptische Liederhandschrift. *ZÄS* 39: 104-113.

MORENZ, L.D.

2004. Apophis: On the Origin, Name, and Nature of an Ancient Egyptian Anti-God. *JNES* 63/3: 201-205.

MORETTI, P.F.

2012. “Ut leo, sic formica vocor sermone Pelasgo”. Some remarks about the antlion and its metamorphosis in the tradition of the Latin *Physiologus*. En: BOGNINI, F. (ed.) *Meminisse iuvat. Studi in memoria di Violetta de Angelis*: 581-596. Pisa: ETS.

MORRIS, C.

2007. *Animals into Art in the Ancient World*. En: KALOF, L. (ed.) *A Cultural History of Animals in Antiquity*: 175–98. Oxford: Berg.

MOUSSA, M.

2010. *I Have Been Reading the Holy Gospels by Shenoute of Atripe (Discourses 8, Work 1): Coptic Text, Translation, and Commentary*. Washington, D.C.: The Catholic University of America.

MÜLLER, C.D.G.

1959. *Die Engellehre der koptischen Kirche: Untersuchungen zur Geschichte der christlichen Frömmigkeit in Ägypten*. Wiesbaden: Harrassowitz.
1962. *Die Bücher der Einsetzung der Erzengel Michael und Gabriel*. CSCO 225-226, *Scriptores Coptici* 31-32. 2 vols (ed./trad.). Leuven: Secrétariat du CSCO.
1968. *Die Homilie über die Hochzeit zu Kana und weitere Schriften des Patriarchen Benjamin I. von Alexandrien*. *Abhandlungen Heidelberger Akademie*, 1. Heidelberg: Winter.

MÜLLER, M; ULJAS, S.

2019. *Martyr and Archangels*. *Studien und Texte zu Antike und Christentum*, 116. Tübingen: Mohr Siebeck.

MUNIER, H.

1913. *Une Relation Copte Sa'ïdique de la Vie des Saints Maxime et Domèce*. *BIFAO* 13: 93-140.
1915. *Un Nouveau Martyr Copte, Saint Nabraha*. *BIFAO* 15: 227-250.

1916. Un Passage nouveau du Martyre de St. Philothée. *ASAE* 16: 247-252.

NESSIM YOUSSEF, Y.

1993. Quelques allusions au Physiologus dans les textes coptes. *GM* 135: 53-57.

NEWMYER, S.T.

2014. Being the One and Becoming the Other: Animals in Ancient Philosophical Schools. En: CAMPBELL, G.L. (ed.) *The Oxford Handbook of Animals in Classical Thought and Life*: 507-534. Oxford: Oxford University Press.

NIMS, C.F.

1936. The Demotic Group for "Small Cattle. *JEA* 22: 51-54.

OFFERMANN, D.

1966. *Der Physiologus nach den Handschriften G und M*. Meisenheim am Glan: A. Hain.

OGDEN, D.

2014. Animal Magic. En: CAMPBELL, G.L. (ed.) *The Oxford Handbook of Animals in Classical Thought and Life*: 294-309. Oxford: Oxford University Press.

ORLANDI, T.

1970. *Elementi di Lingua e letteratura copta. Corso di Lezioni Universitarie*. Milano: La Goliardica.

1972. Un Encomio Copto di Raffaele Arcangelo (Relation Theophili). *RSO* 47: 211-233.
1973. Patristica copta e patristica greca. *Vetera Christianorum* 10: 327-341.
1978. The Future of Studies in Coptic Biblical and Ecclesiastical Literature. En: WILSON, R.McL. (ed.) *The Future of Coptic Studies*: 143-163. Leiden: Brill.
1981. I santi della Chiesa copta. En: *XXVIII Corso di Cultura sull'Arte Ravennate e Bizantina*: 205-223. Ravenna: Edizioni del Girasole.
1985. *Shenute: Contra Origenistas*. Roma: CIM.
1986. Coptic Literature. En: PEARSON, B.A.; GOEHRING, J.E. (eds.) *The Roots of Egyptian Christianity*. 51-81. Philadelphia. Fortress Press.
1995. La documentation patristique copte. Bilan et prospectives. En: FREDOUILLE, J.-C. ; ROBERGE, R.-M. (eds.) *La documentation patristique. Bilan et prospective*. Québec-Paris: Les Presses de l'Université Laval-Presses de l'Université de Paris Sorbonne.
1997. Letteratura copta e cristianesimo nazionale egiziano. En: CAMPLANI, A. (ed.) *L'Egitto cristiano. Aspetti e problemi in età tardo-antica*. *Studia Ephemeridis Augustinianum*, 56: 39-120. Roma: Institutum Patristicum Augustinianum.
1999. Lo Studio della Letteratura Copta, 1992-1996. En: EMMEL, S.; KRAUSE, M. RICHTER, S.G.; SCHATEN, S. (eds.) *Ägypten und Nubien in spätantiker und christlicher Zeit. Akten des 6. Internationalen Koptologenkongresses, Münster, 20.-26. Juli.1996. Vol. 2. Sprachen und Kulturen des christlichen Orients*, 6: 23-37. Wiesbaden: Reichert.
2013. A Terminology for the Identification of Coptic Literary Documents. *JCS* 15: 87-94.

ORLANDI, T.; CAMPAGNANO, A.

1975. *Vite dei monaci Phif e Longino*. Testi e Documenti, Serie Copta, 51. Milano: Cisalpino-Goliardica.



ORLANDI, T.; DI GIUSEPPE, S.

1976. *Passione e Miracoli di S. Mercurio. Testi e Documenti, Serie Copta, 54.*  
Milano: Cisalpino-Goliardica.

ORLANDI, T.; PEARSON, B.A.; DRAKE, H.

1980. *Eudoxia and the Holy Sepulcre. A Constantinian Legend in Coptic. Testi e Documenti, Serie Copta, 67.* Milano: Cisalpino-Goliardica.

ORTALI, A.

2012. Uccelli nei tessuti copti. *RSO* 85,1: 373-383.

OTTENHEIMER, H.J.; PINE, J.M.S.

2019<sup>4</sup> *The Anthropology of Language: An Introduction to Linguistic Antropology.*  
s.l.: Cengage. [1<sup>a</sup> ed. 2013]

OTTO, E.

1951. Das Pelikan-Motiv in der altägyptischen Literatur. En: MYLONAS, G.E.;  
RAYMOND, D. (eds.) *Studies presented to David Moore Robinson on his  
70 birthday*, vol. 1: 215-222. San Luis, MO.: Washington University.

PANAGIOTAKOPULU, E.

2001. New Records for Ancient Pests: Archaeoentomology in Egypt. *Journal of  
Archaeological Science* 28: 1235-1246.

PEEL, M.; ZANDEE, J.

2000. NHC VII,4: The Teachings of Silvanus. En: ROBINSON, J.M. (ed.) *The Coptic Gnostic Library. A Complete Edition of the Nag Hammadi Codices*. Vol. IV: 249-370. Leiden-New York-Köln: Brill.
- PERRY, B.E.
1941. Physiologus. *PRE* 20,1: cols. 1074-1129.
- PETERS, E.
1898. *Der griechische Physiologus und seine orientalischen Übersetzungen*. Berlin: S. Calvary & Co.
- PETERS, J.
1998. *Römische Tierhaltung und Tierzucht: Eine Synthese aus Archäozoologischer Untersuchung und Schriftlich-Bildlicher Überlieferung*. Rahden: Leidorf.
- PETTMAN, D.
2018. Affection. En: TURNER, L.; SELLBACH, U; BROGLIO, R. (eds.) *The Edinburgh Companion to Animal Studies*: Edinburgh: Edinburgh University Press.
- PLESE, Z.
1991. John Chrysostom. Homily on the Resurrection and the Apostles. En: DEPUYDT, L. (ed) *Homiletica from the Pierpont Morgan Library. Seven Coptic Homelies. Attributed to Basil the Great, John Chrysostom, and Evodius of Rome*. CSCO 524-525, *Scriptores Coptici* 43-44. 2 vols: I, 56-76 (ed); II, 57-80 (trad). Leuven: Peeters.

PIÑERO, A.

1995. La gnosis. En: ALVAR, J.; BLÁZQUEZ, J.M. (eds.) *Cristianismo primitivo y religiones místicas*: 197- 226. Madrid: Cátedra.

PIÑERO, A. (ed); MONTSERRAT TORRENTS, J.; GARCÍA BAZÁN, F.; BERMEJO, F.; MANGADO, M.L.; QUEVEDO, A.

2000. *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi III: Apocalipsis y otros escritos*. Madrid: Trotta.

PIÑERO, A. (ed); MONTSERRAT TORRENTS, J.; GARCÍA BAZÁN, F.; BERMEJO, F.; TREVIJANO, R.

2000<sup>2b</sup>. *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi I: Tratados filosóficos y cosmológicos*. Madrid: Trotta. [1<sup>o</sup> ed. 1997]

2004<sup>2</sup>. *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi II: Evangelios, hechos, cartas*. Madrid: Trotta. [1<sup>a</sup> ed. 1999]

PIOVANELLI, P.

1994. Les origines de l'Apocalypse de Paul reconsidérées. *Apocrypha* 4: 25-64.

2003. Exploring the Ethiopic Book of the Cock, An Apocryphal Passion Gospel from Late Antiquity. *HTR* 96/4: 427-454.

POIRIER; PAINCHAUD

1983. *Les Sentences de Sextus (NH XII,1), Fragments (NH XII,3) par Paul-Hubert Poirier; Fragment de la République de Platon (NH VI,5) par Louis Painchaud*. Bibliothèque Copte de Nag Hammadi. Section « textes », 11. Québec: Les presses de l'Université Laval.

PORCHER, E.

1907. Severe d'Antioch dans la littérature copte. *ROC* 12: 119-124.

PRESCENDI, F.

2007. *Décrire et comprendre le sacrifice: Les réflexions des Romains sur leur proper religion à partir de la littérature antique.* Potsdamer altertumswissenschaftliche Beiträge, 19. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.

PREUS, A.

1975. *Science and Philosophy in Aristotle's Biological Works.* Hildesheim: Olms.

1983. Biological Theory in Porphyry's *De abstinentia.* *Ancient Philosophy* 3: 149-59.

PUECH, H.C.

1945. Le cerf et le serpent. Note sur le symbolisme de la mosaïque découverte au baptistère de l'Henchir Messaouada. *Cahiers archéologiques* 4: 17-60.

PÜTZ, B.

2014. Good to Laugh With: Animals in Comedy. En: CAMPBELL, G.L. (ed.) *The Oxford Handbook of Animals in Classical Thought and Life:* 61-72. Oxford: Oxford University Press.

RASSART-DEBERGH, M.

1989. Les peintures. En: MOTTIER, Y.; BOSSON, N. (eds.) *Les Kellia. Ermitages coptes en Basse-Egypte. Musée d'art et d'histoire, Genève - 12 octobre 1989 - 7 janvier 1990.* Genève: Éditions du Tricorne.

2001. Animaux dans la peinture kelliote (Vie-VIIIe siècles après J.-C.). En: CANNUYER, C.; FREDERICQ-HOMES, D.; MAWET, F.; RIES, J.; SCHOORS, A. (eds.) *L'animal dans les civilisations orientales*. AOB 14: 183-196. Bruxelles-Louvain la-Neuve-Leuven: Peeters.

REYMOND, E.A.E.; BARNS, J.W.B.

1973. *Four Martyrdoms from the Pierpont Morgan Coptic Codices*. Oxford: Clarendon Press.

RICHARDS, I. A.

1936. *The Philosophy of Rhetoric*. Oxford: Oxford University Press.

RIEDL, W.; CRUM, W.E.

1904. *The Canons of Athanasius of Alexandria. The Arabic and Coptic Versions*. Willians and Norgate: Oxford.

RINKEWITZ, W.

1984. *Passio Villatica: Untersuchungen zur Intensiven Hof-tierhaltung in der Römischen Landwirtschaft*. Frankfurt am Main: Lang.

RITNER, R.K.

1989. Horus on the Crocodiles: a Juncture of Religion and Magic in Late Dynastic Egypt. En: SIMPSON, W.K. (ed.) *Religion and Philosophy in Ancient Egypt*. 103-116. New Haven: Yale University Press.

RIVES, J.B.

2011. The Theology of Animal Sacrifice in the Ancient Greek World. Origins and Developments. En: J. WRIGHT KNUST. J.; VÁRHELYI, Z. (eds) *Ancient Mediterranean Sacrifice*: 187–213. Oxford: Oxford University Press.

ROBINSON, F.

1896. *Coptic Apocryphal Gospels. Translations Together with the Texts of Some of Them*. Text and Studies, 4,2. Cambridge: Cambridge University Press.

ROBINSON, J.M.

1981. From the Cliff to Cairo: The Story of the Discoverers and Middlemen of the Nag Hammadi Codices. En: Barc, B. (ed.) *Colloque international sur les textes de Nag Hammadi (Québec, 22-25 août 1978)*. Bibliothèque copte de Nag Hammadi, Section "Etudes", 1: 21-58. Quebec-Louvain: Presses Université Laval-Peeters.

2000. *The Coptic Gnostic Library. A Complete Edition of the Nag Hammadi Codices*. 5 vols. Brill: Leiden.

ROGOZHINA, A.

2015. *"And from his side came blood and milk": The Martyrdom of St. Philotheus of Antioch in Coptic Egypt*. Oxford: University of Oxford.

ROHRER, T.

2007. Embodiment and Experimentalism. En: GEERAERTS, D.; CUYCKENS, H. (eds.) *The Oxford Handbook of Cognitive Linguistics*: 25-47. Oxford University Press: New York.

ROMM, J.S.

1992. *The Edges of the Earth in Ancient Thought: Geography, Exploration and Fiction*. Princeton: Princeton University Press.

ROSSI, F.

1884. *Trascrizione di alcuni testi copti tratti dai papiri del Museo Egizio di Torino*. Memorie della Reale Accademia delle scienze di Torino 2,36. Torino: Loescher.

1890. Trascrizione con traduzione italiana dal copto di due omelie di S. Giovanni Grisostomo con alcuni capitoli dei Proverbi di Salomone e frammenti vari di due Esegese sul giorno natalizio del nostro Signore Gesù Cristo. Memorie della Reale Accademia delle scienze di Torino 2,40: 99-208. Torino: Carlo Clausen.

1891. *Trascrizione con traduzione italiana dal copto di un sermone sulla necessita della morte e sul giudizio finale*. Memorie della Reale Accademia delle scienze di Torino 2,41. Torino: Carlo Clausen.

1893. Un nuovo codice copto del Museo Egizio di Torino contenente la vita di S. Epifanio ed i martiri di Pantaleone, di Ascla, di Apolonio, di Filemone, di Ariano e di Dios con versetti di vari capitoli del "Libro di Giobbe". *Atti della Reale Accademia dei Lincei* 5/1: 3-136.

ROTHWELL, K.S., Jr.

2007. *Nature, Culture and the Origins of Greek Comedy: A Study of Animal Choruses*. Cambridge: Cambridge University Press.

RUBENSON, S.

1995. *The Letters of St. Antony. Monasticism and the Making of a Saint*. Minneapolis, MN: Fortress Press.

2013. The Formation and Re-formations of the Sayings of the Desert Fathers. En, Rubenson, S. (ed.) *Early Monasticism and Classical Paideia*. *Studia Patristica* 55,3: 5-22. Leuven-Paris-Walpole, MA.: Peeters.

RUDOLPH, K.

1980<sup>2</sup>. *Die Gnosis: Wesen und Geschichte einer spätantiken Religion*. Leipzig: Koehler & Amelang [1<sup>a</sup> ed. 1977].

SASSI, M.M.

2001. *The Science of Man in Ancient Greece*. Chicago-London: The University of Chicago Press (ed. orig. en italiano 1988. *La scienza dell'uomo nella Grecia antica*. Torino: Bollari Boringhieri).

SAWEROS, I.

2019. *Angels in Coptic Tradition*. *Shedet* 6: 74–91.

SBORDONE, F.

1936. *Physiologus*. Rome-Hildesheim: Società Anonima Editrice "Dante Alighieri"- Olms.

SCHALL, A.

1955. *Das koptisch-arabische Aufschrift der Zeichnung "Koptisches Museum Kairo 8841"*. *ZÄS* 80: 69-70.

SCHENKE, G.



2008. Ein kölnner Fragment aus den *Miracula* des heiligen Georg. *AnBoll.* 126: 93-118.

SCHMIDT, C.

1908. *Der erste Clemensbrief in altkoptischer Übersetzung untersucht und herausgegeben von Carl Schmidt.* *Texte und Untersuchungen* 32/1. Leipzig: Hinrichs.

SCHNAPP-GOURBEILLON, A.

1981. *Lions, héros, masques: Les représentations de l'animal chez Homère.* Paris: Editions La Découverte.

SCHROEDER, C.T.

2014. An Early Monastic Rule Fragment from the Monastery of Shenoute. *Muséon* 127/1: 19-39.

SCOTT, A.

1998. The Date of the *Physiologus*. *Vigiliae Christianae* 52: 430-441.

2002. Zoological Marvel and Exegetical Method in Origen and the *Physiologus*. En: BOBERTZ, C.A.; BRAKKE, D. (eds.) *Reading in Christian Communities. Essays on Interpretation in the Early Church*: 80-89. Christianity and Judaism in Antiquity Series 14. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.

SHELTON, J.-A.

2014. Spectacles of Animal Abuse. Animal Magic. En: CAMPBELL, G.L. (ed.) *The Oxford Handbook of Animals in Classical Thought and Life*: 461-477. Oxford: Oxford University Press.

SHERIDAN, J.M.

1998. *Rufus of Shotep. Homilies on the Gospels of Matthew and Luke. Introduction, Text, Translation, Commentary.* Roma: CIM.
2013. The Influence of Origen on Coptic Exegesis in the sixth Century: The case of Rufus of Shotep. En: PERRONE, L. (ed.) *Origeniana Octava. Origen and the Alexandrian Tradition. Papers of the 8th International Origen Congress, Pisa 27-31 August 2001*: 1023-1033. Leuven: Peeters.
2016. Pseudoepigrapha and False Attribution in Coptic Sermons. BUZI, P.; CAMPLANI, A.; CONTARDI, F. (eds.) *Coptic Society, Literatur and Religion from Late Antiquity to Modern Times.* 2 vols. OLA 247: 1005-1012. Louvain: Peeters.

SHISHA-HALEVY, A.

2011. Rhetorical Narratives, Tableaux and Scenarios. Worknotes on Narrative Poetics in Shenoutean Sahidic Coptic. En: HAGEN, F.; JOHNSTON, J.; MONKHOUSE, W.; PIQUETTE, K.; TAIT, J.; WORTHINGTON, M. (eds.) *Narratives of Egypt and the Ancient Near East. Literary and Linguistic Approaches.* OLA 189: 451-498. Leuven: Peeters.

SIDARIUS, A.

2008. Plurilinguisme en Égypte sous la domination gréco-romaine. *JCS* 10; 183-202.

SIFAKIS, G.M.

1971. *Parabasis and Animal Choruses: A Contribution to the History of Attic Comedy.* London: Athlone Press.

SIMON, J.

1931. Répertoire des bibliothèques publiques et privées contenant des manuscrits coptes. *Muséon* 44: 137-151.
1934. Fragment d'une Homélie Copte en l'Honneur de Samuel de Kalamon. *Miscellanea Biblica* 2: 161-178.

SMELIK, K.A.D.; HEMELRIJK, E.A.

2016. "Who knows not what monsters demented Egypt worships?" Opinions on Egyptian animal worship in Antiquity as part of the ancient conception of Egypt. En: HAASE, W. (ed.) *Heidentum: Römische Götterkulte, Orientalische Kulte in der römischen Welt*. 1852-2001. Berlin-Boston: De Gruyter.

SMITH, J.S.

1991. Basil the Great. First Homily on St. Michael Archangel delivered at Lasike. En: DEPUYDT, L. (ed.) *Homiletica from the Pierpont Morgan Library. Seven Coptic Homilies. Attributed to Basil the Great, John Chrysostom, and Evodius of Rome*. CSCO 524-525, *Scriptores Coptici* 43-44. 2 vols: I, 10-16 (ed.); II, 10-17 (trad.). Leuven: Peeters.

SOBHY, G.P.

1919. *Le Martyre de Saint Helias et l'Encomium de l'Évêque Stephanos de Hnes sur Saint Helias*. BEC 1. Le Caire: Imprimerie de l'IFAO.

SORABJI, R.

1993. *Animal Minds and Human Morals: The Origins of the Western Debate*. Ithaca, NY.: Cornell University Press.

SPANEDDA, A.

2012. Raffigurazioni di uccelli nei tessuti da Antinoe. *RSO* 85: 511–532.

SPITTLER, J.E.

2008. *Animals in the Apocryphal Acts of the Apostles: The Wild Kingdom of Early Christian Literature*. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 2. Tübingen: Mohr Siebeck.

STRAWN, B.A.

2005. *What Is Stronger than a Lion? Leonine Image and Metaphor in the Hebrew Bible and the Ancient Near East*. OBO 212. Fribourg-Göttingen: Academic Press-Vandenhoeck & Ruprecht.

STRUCK, P.

2014. Animals and Divination. En: CAMPBELL, G.L. (ed.) *The Oxford Handbook of Animals in Classical Thought and Life*: 310-323. Oxford: Oxford University Press.

STONE, K.

2018. *Reading the Hebrew Bible with Animal Studies*. Stanford: Stanford University Press.

STONE, M.C.

1991. Basil the Great. Second Homily on St. Michael Archangel delivered at Lasike. En: DEPUYDT, L. (ed.) *Homiletica from the Pierpont Morgan Library. Seven Coptic Homilies. Attributed to Basil the Great, John Chrysostom, and Evodius of Rome*. CSCO 524-525, *Scriptores Coptici* 43-44. 2 vols: I, 17-23 (ed.); II, 18-24 (trad.). Leuven: Peeters.

STROPPIA, M.

2011. Un papiro inedito del Fisiologo (PSI inv. 295). En: BASTIANINI, G.; CASANOVA, A. (eds.) *I Papiri letterari cristiani: 173-192*. Firenze: Istituto Papirologico G. Vitelli.
2016. The Physiologus and the Greek Papyri. Animals in comparison. *Reinardus* 28: 169-185.
2019. The Physiologus and the Papyri from Egypt. En: KINDSCHI GARSKÝ, Z.; HIRSCH-LUIPOLD, R. (eds.) *Christus in natura: Quellen, Hermeneutik und Rezeption des Physiologus*. Studies of the Bible and Its Reception, 11: 39-52. De Gruyter.

SUCIU, A.

2014. Quotations from the Physiologus in a Homily of the Coptic Holy Week Lectionary. En: ATANASSOVA, D.; CHRONZ, T. (eds.), *ΣΥΝΑΞΙΣ ΚΑΘΟΛΙΚΗ. Beiträge zu Gottesdienst und Geschichte der fünf altkirchlichen Patriarchate für Heinzgerd Brakmann zum 70. Geburtstag*. Orientalia – Patristica – Oecumenica, 6,1: 677-689. Vienna-Berlin: Lit Verlag.
2015. The Book of Bartholomew: A Coptic Apostolic Memoir. *Apocrypha* 26: 211-237.
2017. Sitting in the Cell The Literary Development of an Ascetic Praxis in Paul of Tamma's Writings. *JTS*, n.s., 68: 141-171
2018. The Sermo Asceticus of Stephen the Theban in Sahidic Coptic. *JTS* n.s. 69/2: 628-673.

ŠEDINOVÁ, H.

2013. Vliv egyptské kultury na popis a výklad dudka ve "Physiologu". *Listy filologické* 136: 27-57.

TE VELDE, H.

1967. *Seth, God of Confusion*. Probleme der Ägyptologie, 6. Leiden: Brill.
1980. A Few Remarks Upon the Religious Significance of Animals in Ancient Egypt. *Numen* 27: 76-82.

THOMPSON, H.

1922. Dioscorus and Shenoute. En: *Recueil d'études égyptologiques dédiées à la mémoire de Jean-François Champollion*. Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Sciences Religieuses 234: 367–376. Paris: Edouard Champion.

THUMIGER, C.

- 2008 *anagkēs zeugmat' empeptōkamen*: Greek Tragedy between Human and Animal. *Leeds International Classical Studies* 7/3: 1–21.
- 2014a. Animals in Tragedy. En: CAMPBELL, G.L. (ed.) *The Oxford Handbook of Animals in Classical Thought and Life*: 84-98. Oxford: Oxford University Press.
- 2014b. Metamorphosis: Human into Animals. En: CAMPBELL, G.L. (ed.) *The Oxford Handbook of Animals in Classical Thought and Life*: 384-413. Oxford: Oxford University Press.

TILL, W.C.

1935. *Koptische Heiligen- und Märtyrerlegenden I*. OCA 102. Roma: Pont. Institutum Orientalium Studiorum.
1936. *Koptische Heiligen- und Märtyrerlegenden II*. OCA 108. Roma: Pont. Institutum Orientalium Studiorum.

TORALLAS TOVAR, S.

2002. El hábito monástico en Egipto y su simbología. *Ilu* 7: 163-174.
2005. *Identidad lingüística e identidad religiosa en el Egipto grecorromano*, Barcelona: Reial Academia de Bones Lletres.

TOYNBEE, J.M.C.

1973. *Animals in Roman Life and Art*. London: Thames and Hudson.

ULJAS, S.

2012. The Cambridge Leaves of the Life of Moses of Abydos. *Muséon* 125: 1-33.
2014. St Orsunophios and Friends: Resurrecting a Lost Coptic Martyrdom. *GM* 243: 49-54.

VAN DEN BROEK, R.

1972. *The Myth of the Phoenix according to Classical and Early Christian Traditions*. Leiden: Brill.
2013. *Pseudo-Cyril of Jerusalem. On the Life and the Passion of Christ. A Coptic Apocryphon*. Supplements to Vigiliae Christianae: Texts and Studies of Early Christian Life and Language, 118. Leiden: Brill.

VAN DER VLIET, J.

1992. Chenouté et les démons. En: RASSART-DEBERGH, M.; RIES, J. (eds.) *Actes du IVe Congrès Copte, Louvain-la-Neuve, 5-10 sept. 1988*. 2 vols: 41-49. Louvain la Neuve: Institut Orientaliste.

VAN LANTSCHOOT, A.

1950. A propos du Physiologus. En: *Coptic Studies in Honor of Walter Ewing Crum*: 339-363. Bulletin of the Bizantine Institute, 2. Boston : The Byzantine Institute.

1957. *Les "questions de Theodore". Texte sahidique, recensions arabes et éthiopienne*. Studi e Testi, 192. Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana.

VAN LOON, G.J.M.

2010. La laure de Shaikh Sa'id. En: BOUD'HORS, A. ; LOUIS, C. (eds.) *Études coptes XI. Treizième journée d'études (Marseille, 7-9 juin 2007)*. CBC 17: 161-179. Paris: De Boccard.

VAN MINNEN, P.

2006. Saving History? Egyptian Hagiography in Its Space and Time. En: DIJKSTRA, J.; VAN DIJK, M. (ed.) *The Encroaching Desert. Egyptian Hagiography and the Medieval West*. Leiden-Boston: Brill.

VANPOOL, C.S.; VANPOOL, T.L.

2009. The Semantics of Local Knowledge: Using Ethnosemantics to Study Folk Taxonomies Represented in the Archaeological Record. *Journal of Anthropological Research* 65/4: 529-554.

VEGETTI, M.

1994. Figure dell'Animale in Aristotele. En: CASTIGNONE, S.; LANATA, G. (eds.) *Filosofi e Animali nel Mondo Antico*: 123–37. Pisa: Edizioni ETS.

VEILLEUX, A.



1980. *Pachomian Koinonia I. The Life of Saint Pachomius and his Disciples.* Kalamazoo MI: Cistercian Public.
1981. *Pachomian Koinonia II. Pachomian Chronicles and Rules.* Kalamazoo MI: Cistercian Public.
1982. *Pachomian Koinonia III. Instructions, Letters and Other Writings of Saint Pachomius and his Disciples.* Kalamazoo MI: Cistercian Public.

VERNUS, P.; YOYOTTE

2005. *Le bestiaire des pharaons.* Paris: Agnès Viénot

VIVIAN, T.

1995. *The Coptic Life of Antony.* San Francisco-London: International Scholars Publications.
2003. The Peaceable Kingdom: Animals as Parables in the Virtues of Saint Macarius. *Anglican Theological Review* 85/3: 477-491.

VOISENET, J.

1994. *Bestiaire chrétien. L'imagerie animale des auteurs du Haut Moyen Age (Ve-XIe siècle).* Toulouse: Presses universitaires du Mirail.

VOLLENWEIDER, S.

2019. Der Erlöser im Tarnanzug. Eine Studie zur Christologie des Physiologus, zu seiner Datierung und zur Rezeptionsgeschichte von Psalm 24 (23LXX). En: KINDSCHI GARSKÝ, Z.; HIRSCH-LUIPOLD, R. (eds.) *Christus in natura: Quellen, Hermeneutik und Rezeption des Physiologus.* Studies of the Bible and Its Reception, 11: 93-132. De Gruyter.

VON LEMM, O.

1903. *Das Triadon, ein sahidisches Gedicht mit arabischer Übersetzung.* St.-Pétersbourg Académie Impériale des Sciences.
- 1903b. *Der Alexanderroman bei den Kopten. Ein Beitrag zur Geschichte der Alexandersage im Oriente. Text, Übersetzung, Anmerkungen.* St. Pétersbourg: Imprimerie de l'Académie Impériale des Sciences.
1909. Eine unbeachtet gebliebene Nachricht über die Kopten aus dem XVII Jahrhundert. En: *Koptische Miscellen* LXIII: 345-349. San Petersburgo: Bulletin de l'Académie impériale des sciences de St.-Petersburg.
- 1910a. Zu den Acten des Andreas. En: *Koptische Miscellen* LXVIII: 61-69. San Petersburgo: Bulletin de l'Académie impériale des sciences de St.-Petersburg.
- 1910b. Zum koptischen Physiologus. En: *Koptische Miscellen* LXXXI: 357-369. San Petersburgo: Bulletin de l'Académie impériale des sciences de St.-Petersburg.
- 1910c. Zum koptischen Physiologus 2. En: *Koptische Miscellen* LXXXIV: 1097-1098. San Petersburgo: Bulletin de l'Académie impériale des sciences de St.-Petersburg.
- 1910d. Zum koptischen Physiologus 3. En: *Koptische Miscellen* XCIII: 1465-1467. San Petersburgo: Bulletin de l'Académie impériale des sciences de St.-Petersburg.
1911. Zu Winstedt, Coptic texts on Saint Theodore the General. En: *Koptische Miscellen* CVII: 1140-1157. San Petersburgo: Bulletin de l'Académie impériale des sciences de St.-Petersburg.
1914. Zum IV. Bande der Leipoldt'schen Schenute-Ausgabe. En: *Koptische Miscellen* CXXXVII: 534-536. San Petersburgo: Bulletin de l'Académie impériale des sciences de St.-Petersburg.

WALTERS, C.C.

1989. Christian Paintings from Tebtunis. *JEA* 75:191-208.

WANSINK, C.S.

1991. John Chrysostom. Encomium on the Four Bodiless Living Creatures. En: DEPUYDT, L. (ed.) *Homiletica from the Pierpont Morgan Library. Seven Coptic Homelies. Attributed to Basil the Great, John Chrysostom, and Evodius of Rome*. CSCO 524-525, *Scriptores Coptici* 43-44: I, 27-46 (ed.); II, 27-47 (trad.). Leuven: Peeters.

WEIDMANN, F.

1991. Basil the Great. Encomium on St. Mercurius the General. En: DEPUYDT, L. (ed.) *Homiletica from the Pierpont Morgan Library. Seven Coptic Homelies. Attributed to Basil the Great, John Chrysostom, and Evodius of Rome*. CSCO 524-525, *Scriptores Coptici* 43-44. 2 vols: I, 3-9 (ed.); II, 3-9 (trad.). Leuven: Peeters.

WEINREICH, O.

1928. *Studien zu Martial: literarhistorische und religionsgeschichtliche Untersuchungen*. Tübinger Beiträge zur Altertumswissenschaft, 4. Stuttgart: Kohlhammer.

WEISGERBER, L.

1963. *Die vier Stufen in der Erforschung der Sprachen*. Düsseldorf: Pädagogischer Verlag Schwann.

WELLMANN, M.

1931. *Der Physiologos. Eine religionsgeschichtlich-naturwissenschaftliche Untersuchung*. *Philologus* 22,1. Leipzig: Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung.

WESSELY, C.

1917. *Griechische und Koptische Texte theologischen Inhalts V. Studien zur Palaeographie und Papyruskunde 15.* Leipzig: Haessel Verlag.

WILLEKES, C.

2016. *The Horse in the Ancient World. From Bucephalus to the Hippodrome.* London-New York: I.B. Tauris.

WINSTEDT, E.O.

1910. *Coptic Texts on Saint Theodore the General, St. Theodore the Eastern, Chamoul and Justus. Edited and Translated.* London-Oxford: Williams and Norgate.

WIPSYCKA, E.

1992. Le nationalisme, a-t-il existé dans l'Egypte byzantine. *JJP* 22: 83-128.

WISSE, F.

1991. The Naples Fragments of Shenoute's *De certamine contra diabolum*. *OC* 75: 123–140.

WOLFE, C.

2009. Human, All Too Human: "Animal Studies" and the Humanities. *Publications of the Modern Language Association* 124/2: 564-575.

WORRELL, W.H.

1923. *The Coptic Manuscripts in the Freer Collection*. University of Michigan Studies, Humanistic Series, 10. New York: Macmillan.

YOUNG, D.W.

1993. *Coptic Manuscripts from the White Monastery: Works of Shenute. I: Textband*. Mitteilungen Papyrussammlung Österreichischen Nationalbibliothek, n.s. 22. Wien: Hollinek.

2000a. Five Leaves from a Copy of Shenute's Third Canon. *Muséon* 113: 263-294.

2000b. With Respect to the Fourth Work of Shenute's Sixth Canon. *GM* 179: 85-106.

2006. An Edition of two folios from a Shenoutean Discourse against the Devil. *JJP* 36: 167-187.

ZIBAWI, M.

2003. *Images de l'Égypte chrétienne. Iconologie copte*. Paris: Picard.

ZIMMERMANN, F.

1912. *Der ägyptische Tierkult nach der Darstellung der Kirchenschriftsteller und die ägyptischen Denkmäler*. Kirchhain N.-L.: Max Schmiersow.

ZUCKER, A.

2004. *Physiologos. Le bestiaire des bestiaires*. Grenoble: Éditions Jérôme Million.

## B. Webgrafía

ATIYA, A.S.

1991. Catechetical School of Alexandria. En: ATIYA, A.S. (ed.) *The Coptic Encyclopedia*, vol. 2: 469a-473a. New York: Macmillan.  
<https://ccd.claremont.edu/digital/collection/cce/id/430/rec/1> (consultado el 25/02/2021)

BASILIOS, Arzobispo; COQUIN, R.-G. 1991. Lectionary. En: ATIYA, A.S. (ed.) *The Coptic Encyclopedia*, vol.5: 1435a-1437b. New York: Macmillan.  
<https://ccd.claremont.edu/digital/collection/cce/id/1199/rec/1> (consultado el 17/03/2021).

CHERIX, P.

2006-2019. *Lexique copte (dialecte sahidique)*. V.19.1. <https://coptica.ch/Cherix-Lexicopte19.1.pdf> (consultado el 30/09/2021).

COQUIN, R.-G.

1991. Pshoi of Scetis. En: ATIYA, A.S. (ed.) *The Coptic Encyclopedia*, vol. 6: 2029a-2030a. New York: Macmillan.  
<https://ccd.claremont.edu/digital/collection/cce/id/1632/rec/3> (consultado el 09/03/2021).

EMMEL, S.

1991. Nag Hammadi Library. En: ATIYA, A.S. (ed.) *The Coptic Encyclopedia*, vol. 6: 1771a-1773b. New York: Macmillan.  
<https://ccd.claremont.edu/digital/collection/cce/id/1418/rec/2> (consultado el 17/11/2020).

FREND, W.H.C.

1991. Celsus. En: ATIYA, A.S. (ed.) *The Coptic Encyclopedia*, vol. 2: 478b-480a. New York: Macmillan.  
<https://ccd.claremont.edu/digital/collection/cce/id/438/rec/1> (consultado el 27/03/2021).

FUDGE, E.

2006. 'The History of Animals', *Ruminations* 1.  
[http://www.h-net.org/~animal/ruminations\\_fudge.html](http://www.h-net.org/~animal/ruminations_fudge.html) (Consultado el 14/11/20)

HARDY, E.R.

1991. Damian. En: ATIYA, A.S. (ed.) *The Coptic Encyclopedia*, vol. 2: 688a-689a. New York: Macmillan.  
<https://ccd.claremont.edu/digital/collection/cce/id/568/rec/1> (consultado el 18/03/2021).

HESPEN, H.

2020. The Filial Piety of the Hoopoe. An Argument for the Egyptian Origin of the Greek Physiologus. *Annual of Medieval Studies at CEU*, 26: 17-30.  
<https://ams.ceu.edu/2020.pdf> (consultado el 16/03/2021).

IKRAM, S.

2018. Animal mummies. En: BAGNALL, R.S.; BRODERSEN, K.; CHAMPION, C.B.; ERSKINE, A. AND HOLLANDER, D. (eds.) *The Encyclopedia of Ancient History*, 1–3. Malden, MA: Wiley-Blackwell  
<https://doi:10.1002/9781444338386.wbeah15033.pub2> (consultado el 03/03/2021).

KUHN, K.H.

1991. Poetry. En: ATIYA, A.S. (ed.) *The Coptic Encyclopedia*, vol. 6: 1985a-1986b. New York: Macmillan.  
<https://ccd.claremont.edu/digital/collection/cce/id/1599/rec/1> (consultado el 16/03/2021).

LAKOFF, G .

1993. The contemporary theory of metaphor. En: ORTONY, A. (ed.). *Metaphor and thought*. 202–251. Cambridge University Press.  
<https://doi.org/10.1017/CBO9781139173865.013> (consultado el 25.11.2020).

MCHUGH, S.

2006. 'One or Several Literary Animal Studies?', *Ruminations* 3.  
<https://networks.h-net.org/node/16560/pages/32231/one-or-several-literary-animal-studies-susan-mchugh> (Consultado el 14/11/20).

ORLANDI, T.

- 1991a. Cycle. En: ATIYA, A.S. (ed.) *The Coptic Encyclopedia*, vol.2: 666a-668b. New York: Macmillan.  
<https://ccd.claremont.edu/digital/collection/cce/id/549/rec/1> (consultado el 09/07/2020).
- 1991b. Hagiography, Coptic. En: ATIYA, A.S. (ed.) *The Coptic Encyclopedia*, vol.4: 1191a-1197b. New York: Macmillan.  
<https://ccd.claremont.edu/digital/collection/cce/id/928/rec/1> (consultado el 09/07/2020)
- 1991c. Literature, Coptic. En: ATIYA, A.S. (ed.) *The Coptic Encyclopedia*, vol.5: 1450b-1460a. New York: Macmillan.



<https://ccdl.claremont.edu/digital/collection/cce/id/1213/rec/28>

(consultado el 01/07/2020).

2016. Coptic. En: SELDEN, D.L.; VASUNIA, P. (eds.) *The Oxford Handbook of the Literatures of the Roman Empire*: 1-63. Oxford University Press

<https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199699445.013.30> (consultado el 17/02/2021).

TIMBIE, J.

1991. Anthropomorphism. En: ATIYA, A.S. (ed.) *The Coptic Encyclopedia*, vol.1: 143a-143b. New York: Macmillan.

<https://ccdl.claremont.edu/digital/collection/cce/id/147/rec/1> (Consultado el 03/03/2021).

### C. Fuentes Antiguas

Ambrosio de Milán, *Hexamerón*. [ed. de BANTERLE, G. 1996<sup>2</sup>. *Opere esegetiche I: I sei giorni della creazione*. Milano-Roma: Biblioteca Ambrosiana-Città Nuova [1<sup>a</sup> ed. 1973]].

*Apócrifo de Juan NHC II*, 1, 23 [ed. de MONTSERRAT TORRENTS, J. 2000<sup>2</sup>. Apócrifo de Juan (NHC II 1). En: PIÑERO, A. (ed.) *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag I: Tratados filosóficos y cosmológicos*: 231-258. Madrid: Trotta. [1<sup>o</sup> ed. 1997]]

*Apophthegmata Patrum* [ed. de MIGNE, J.P. 1864. *Patrologiae Graecae* 65: 71-440. Parisiis: Ex typis J.P. Migne].

Aristóteles, *Investigación sobre los animales* [ed. de GARCÍA GUAL, C.; PALLÍ BONET, J. 1992. *Aristóteles. Investigación sobre los animales*. BCG 171. Madrid: Gredos].

—. *Acerca del Alma* [ed. de CALVO MARTÍNEZ, T. 1978. *Acerca del Alma*. BCG 14. Madrid: Gredos].

—. *Política* [ed. de GARCÍA VALDÉS, M. 1988. *Política*. BCG 116. Madrid: Gredos].

Clemente de Alejandría, *Pedagogo* [ed. de CASTIÑERA FERNÁNDEZ, A.; SARIOL DÍAZ, J. 1988. *El Pedagogo*. BCG 118. Madrid: Gredos].

Diodoro de Sicilia, *Biblioteca histórica* [ed. de PARREU ALASÁ, F. 2001. *Diodoro de Sicilia. Biblioteca histórica, libros I-III*. BCG 294. Madrid: Gredos].

*Enseñanza Autorizada* [ed. de MONTSERRAT TORRENTS, J. 2000<sup>2</sup>. Enseñanza autorizada o el discurso soberano (NHC VI 3). En: PIÑERO, A. (ed.) *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi I: Tratados filosóficos y cosmológicos*: 479-491. Madrid: Trotta [1<sup>o</sup> ed. 1997]; MACRAE, G.W. 2000. *Authoritative Teaching VI,3: 22,1-35,24*. En: ROBINSON, J.M. (ed.) *The Coptic Gnostic Library. A Complete Edition of the Nag Hammadi Codices*. Vol. III: 257-289. Leiden: Brill.]

*Enseñanzas de Silvano* [ed. de MANGADO ALONSO, M.L. 2000. Las enseñanzas de Silvano (NHC VII 4). En: PIÑERO et al. *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi III: Apocalipsis y otros escritos*: 271-293. Madrid: Trotta; PEEL, M.; ZANDEE, J. 2000. NHC VII,4: *The Teachings of Silvanus*. En: ROBINSON, J.M. (ed.) *The Coptic Gnostic Library. A Complete Edition of the Nag Hammadi Codices*. Vol. IV: 249-370. Leiden-New York-Köln: Brill].

Epifanio de Salamis, *De Gemmis* [ed. de BLAKE, R.P. ; DE VIS, H. 1934. *Epiphanius, De Gemmis*. London: Christophers].

*Epístola de Barnabas* [ed. de KRAFT, R.A.; PRIGENT, P. 1971. *Épître de Barnabe*. Sources Chrétiennes 172. Paris: Cerf].

Filón de Alejandría, *Sobre los animales* [ed. de TERIAN, A. 1981. *Philonis Alexandrini De Animalibus. The Armenian Text with an Introduction Translation, and Commentary*. Chico, CA.: Scholars Press].

*Fisiólogo* [ed. de MARTÍNEZ MANZANO, T.; CALVO DELCÁN, C. 1999. *Fisiognomía. Fisiólogo*. BCG 270. Madrid: Gredos].

Heródoto, *Historia* [ed. de ADRADOS, F.R.; SCHRADER, C. 1977. *Historia. Libro II Euterpe* BCG 3. Madrid: Gredos] [reimpr. 1992].

Hesíodo, *Trabajos y días* [ed. de PÉREZ JIMÉNEZ, A; MARTÍNEZ DÍEZ, A. 1978. *Obras y fragmentos*. BCG 13. Madrid: Gredos].

Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates* [ed. de ZARAGOZA, J. 1993. *Recuerdos de Sócrates; Económico; Banquete; Apología de Sócrates*. BCG 182. Madrid: Gredos].

Juan Crisóstomo, *Homilías sobre el Génesis* [ed. de HILL, R.C. 1986. *Saint John Chrysostom. Homilies on Genesis 1-17. The Fathers of the Church. A New Translation*, 74. Washington, DC.: The Catholic University of America Press].

Juan Ibn Saba, *La perla preciosa* [ed. de PÉRIER, J. 1924. *La perle précieuse traitant des sciences ecclésiastiques (chapitres I-LVI) par Jean, fils d'Abou-Zakariya, surnommé Ibn Saba'*. PO 16,4. Turnhout: Brepols].

*Libro de Tomás, el Atleta* [ed. de PIÑERO, A. 2004<sup>2</sup>. *Libro de Tomás, el Atleta* (NHC II 7) [ed. Piñero, A. (ed.) *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi II: Evangelios, hechos, cartas*: 267-287. Madrid: Trotta. [1ª ed. 1999]; LAYTON, B.; TURNER, J. 1989. Tractate 7. The Book of Thomas the Contender writing to the Perfect. En: LAYTON, B. (ed.) *Nag Hammadi Codex II, 2-7. The Coptic Gnostic Library 2*: 173-205. Leiden: Brill]

Orígenes, *Comentario al Cantar de los Cantares* [ed. de SIMONETTI, M.; VELASCO DELGADO, A. 2007<sup>3</sup>. *Comentario al Cantar de los Cantares*. Madrid: Ciudad Nueva [1ª ed. 1986]].

—. *Contra Celso* [ed. de CHADWICK, H. 1953. *Origen: Contra Celsum*. Cambridge: Cambridge University Press].

—. *Diálogo con Heráclides*. [ed. de DALY, R.J. 1992. *Origen. Treatise on the Passover. Dialogue of Origen with Heraclides and his fellow Bishops on the Father, the Son, and the Soul*. *Ancient Christian Writers*, 54. New York, NY.: Paulist Press].

—. *Homilías sobre el Génesis* [ed. de DÍAZ SÁNCHEZ-CID, J.R. 1999. *Orígenes, Homilías sobre el Génesis*. Madrid: Ciudad Nueva].

—. *Homilías sobre el Levítico* [ed. de BARKLEY, G.W. 1990. *Origen. Homilies on Leviticum 1-16*. *The Fathers of the Church. A New Translation*, 83. Washington, DC.: The Catholic University of America Press].

—. *Homilías sobre Lucas* [ed. de Lienhard, J. T. 1996. *Origen. Homilies on Luke; Fragments on Luke*. *The Fathers of the Church. A New Translation*, 94. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press].

—. *Sobre los principios* [ed. de ROPERO BERZOSA, A. 2018. *Obras escogidas de Orígenes. Tratado de los principios*. Barcelona: Clíe].

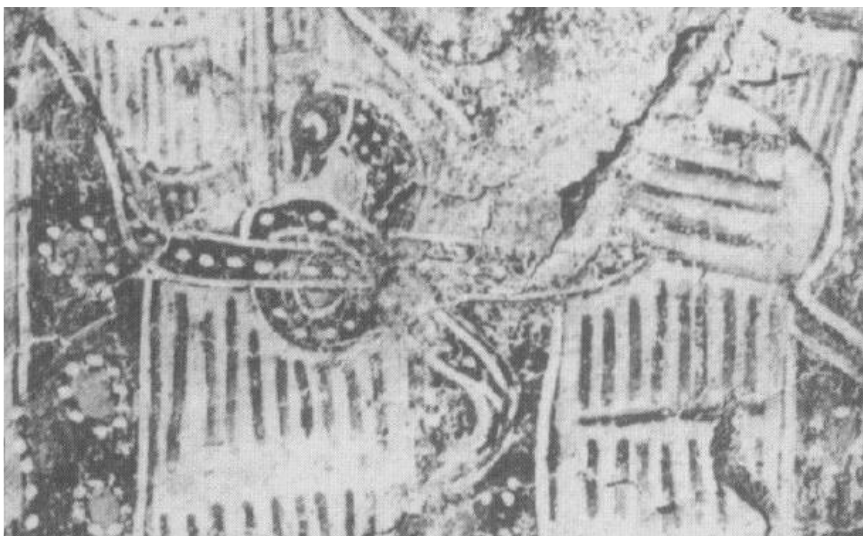
Platón, *República* [ed. de EGGERS LAN, C. 1988. *Platón. Diálogos IV; República*. BCG 94. Madrid: Gredos].

- Plinio el Viejo, *Historia natural* [ed. de DEL BARRIO SANZ, E.; GARCÍA ARRIBAS, I.; MOURE CASA, A.Mª; HERNÁNDEZ MIGUEL, L.A.; ARRIBAS FERNÁNDEZ, M.Lª. 2003. *Historia natural. Libros VII-XI*. BCG 308. Madrid: Gredos].
- Plutarco, *Isis y Osiris* [ed. de PORDOMINGO PARDO, F.; FERNÁNDEZ DELGADO, J.A. 1995. *Plutarco. Obras morales y de Costumbres (Moralía) VI*. BCG 213. Madrid: Gredos].
- . *Los animales son racionales* [ed. de RAMÓN PALERM, V; BERGUA CAVERO, J. 2002. *Plutarco. Obras morales y de costumbres (Moralía) IX*. BCG 299. Madrid: Gredos].
- . *Sobre la inteligencia de los animales* [ed. de RAMÓN PALERM, V; BERGUA CAVERO, J. 2002. *Plutarco. Obras morales y de costumbres (Moralía) IX*. BCG 299. Madrid: Gredos].
- . *Sobre comer carne* [ed. de RAMÓN PALERM, V; BERGUA CAVERO, J. 2002. *Plutarco. Obras morales y de costumbres (Moralía) IX*. BCG 299. Madrid: Gredos].
- Porfirio, *Sobre la abstinencia* [ed. de PERIAGO LORENTE, M. 1984. *Sobre la abstinencia*. BCG 69. Madrid: Gredos].
- Ps.-Aristóteles, *Fisiognomía* [ed. de MARTÍNEZ MANZANO, T.; CALVO DELCÁN, C. 1999. *Fisiognomía. Fisiólogo*. BCG 270. Madrid: Gredos].
- Teófilo de Antioquía, *Contra Autólico* [ed. de GRANT, R.M. 1970. *Theophilus of Antioch. Ad Autolyicum*. Oxford: Clarendon Press].

# Láminas



a. Representaciones del infierno y del castigo de los pecadores en complejo monástico de Umm el-Baragat (en WALTERS 1989: 219, plate XXVI).



b. Serpiente entrelazada en la cintura de una figura híbrida identificada como Abbaton (detalle de WALTERS 1989: 219, plate XXVI).



a. Mujer cuyos pechos están siendo atacados por dos serpientes (detalle de Walters 1989: 219, pl. XXVI).



b. Ser híbrido con grandes orejas y fauces de cocodrilo que tortura a un condenado con un objeto puntiagudo (detalle de WALTERS 1989: 219, pl. XXVI).



c. Atemeluco, con grandes fauces, cuernos u orejas puntiagudas y pies en forma de garras, conduce a dos pecadores encadenados por el cuello ante Abbaton (de WALTERS 1989: 220, pl. XXVII)





a. Hombre y mujer desnudos en medio de las llamas del infierno y atacados por serpientes (de Walters 1989: 221, pl. XXVIII, 1).



b. Figura híbrida, con cabeza y cuello de asno, que succiona el alma de una mujer por la boca (de WALTERS 1989: 222, pl. XXIX).



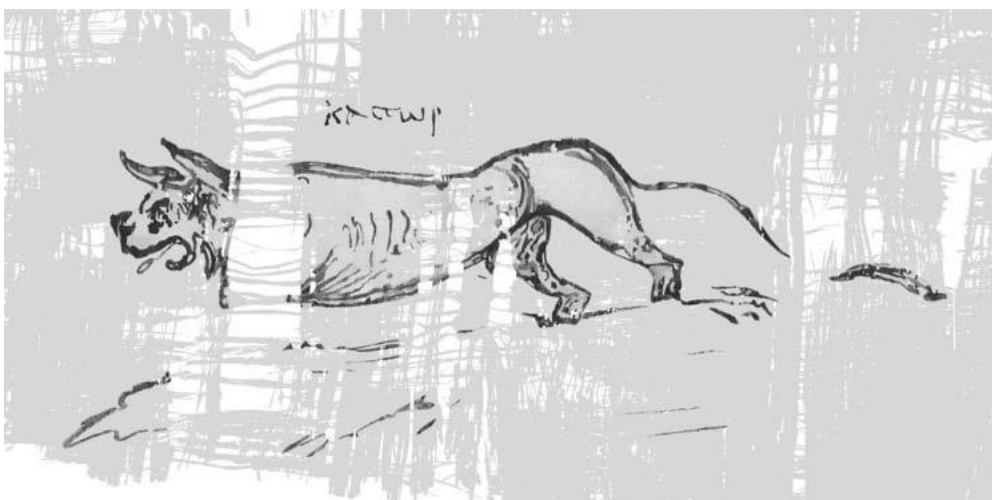
a. Figura de un león alado junto a la inscripción μύρμηξ, procedente del Papiro de Artemidoro (fig. V22 de Kinzelbach 2009: lámina XXVI, fig. 66).



b. Imagen de una pantera combatiendo a un dragón, procedente del Papiro de Artemidoro (fig. V25 de KINZELBACH 2009: lám. XXIX, fig. 72).



a. Imagen de un elefante combatiendo a una serpiente anfibia, procedente del Papiro de Artemidoro (V16 de KINZELBACH 2009: 47).



b. Imagen de un animal denominado “κάστωρ”, procedente del Papiro de Artemidoro (V06 de KINZELBACH 2009: 25).





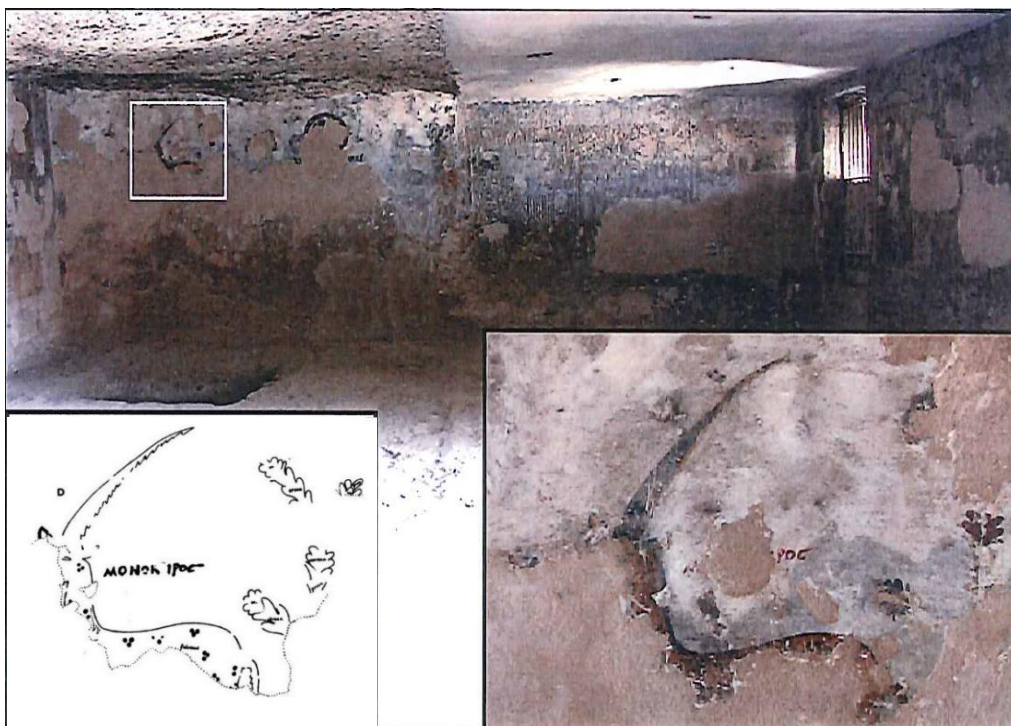
a. Imagen del pez sierra “πρίων”, procedente del Papiro de Artemidoro (V10 de KINZELBACH 2009: lám. XII, fig. 31).



b. Escena de la capilla XVII del monasterio de Bawit, en El Fayum. (de ZIBAWI 2003: 75, fig. 79).



a. Textil procedente del Museo del Textil del distrito de Columbia en el que aparece un monje junto a un ciervo bajo un árbol del que cuelga una serpiente (en BROOKLYN MUSEUM 1941: 81 (nº 257)).



b. Representación de un unicornio ( $\mu\omicron\nu\omicron\kappa\eta\rho\omicron\varsigma$ ) en el muro suroeste de la tumba 25 de Sheikh Said (de VAN LOON 2010: lámina 9, fig. A; DAVIES 1901: lám. XIV-D).





a. Tejido copto con posible representación de dos centauros a ambos lados del orante, siglo VII. Museo de Bellas Artes de San Francisco, inv. X71.41.411.9 (<https://art.famsf.org/fragment-x71414119>, consultado el 20/07/2021).