

DEMONOLOGÍA DE LOS *APOPHTHEGMATA PATRUM*

Una simple ojeada a la historia de las civilizaciones y las culturas nos bastará para constatar cómo Occidente ha sido una de las manifestaciones culturales más indemnes al estilo diabólico. Frente a las civilizaciones de Asia y Extremo Oriente, o las culturas primitivas del continente americano, las producciones artísticas europeas continúan *grosso modo* la línea armónica de la plástica griega¹. Si exceptuamos el genio de Goya, es a la llegada del siglo xx, con las convulsiones de las dos guerras mundiales, cuando brota estruendosamente el elemento diabólico en el surrealismo y, sobre todo, en la pintura de P. Picasso; algunos de sus cuadros nos evocan la inspiración tenebrosa del gran pintor del siglo xv en los albores de la Edad Moderna, el Bosco, que plasmó como ninguno el desorden demoníaco.

Lo diabólico ha vuelto a hacer su aparición no sólo en el arte, sino en la literatura y en el cine². También en siglos pasados, dentro de nuestra propia cultura occidental, uno de cuyos componentes es sin duda la herencia judeo-cristiana, la figura de Satán ha dejado huella en el arte y en la literatura, en la historia del pensamiento y, sobre todo, en el debate teológico. Las representaciones del diablo han cambiado según las distintas épocas, como ha cambiado también

¹ Cf. Joseph Henninger y otros, *Lo demoníaco*, Caracas, 1970, pp. 257 ss.: *Formas demoníacas*.

² *Op. cit.*, pp. 181-239, C. E. Magny, *La participación del diablo en la literatura contemporánea*, y pp. 131-161, J. Madaule, *El diablo en Gogol y Dostoievski*. El tema en el cine está menos estudiado, pero sin duda que está presente. Baste recordar aquí «La semilla del diablo», de Polansky, o «El ángel exterminador», de Buñuel.

la imagen de Dios a lo largo de la Historia. Valdría la pena seguir los distintos procesos antropomorfizantes y espiritualizantes de que se ha servido la mentalidad popular para plasmar las vivencias individuales y colectivas del espíritu del mal. Pero no sólo la religiosidad popular, fecunda en proliferaciones fantásticas, sino el pensamiento teológico ha recurrido a esta encarnación de las fuerzas del mal cada vez que se ha propuesto dar una respuesta a todo el horror, fallos y frustraciones del hombre y el mundo³. La pregunta por el origen del mal, la enfermedad y la muerte se halla enquistada en todos los pueblos, y para dar una explicación concurren en la historia de las religiones una rica constelación de relatos mitológicos. También el cristianismo aporta su explicación, eludiendo todo dualismo ontológico, pero sirviéndose de una demonología bastante elaborada. Por hacer su aparición en la historia, inserto en una tradición semita y dentro de un marco cultural griego, hereda formas culturales de ambas tradiciones. Este fenómeno se manifiesta de manera singular en la demonología, amalgama de una serie de creencias populares y doctrinas bíblicas no asimiladas aún en un sistema de pensamiento. Confluye, de una parte, la demonología del judaísmo tardío, y, por otra, la creencia en los demonios que se difundió en el período helenístico. A esta confusión de ideas en relación con el demonio contribuye el que la Biblia no ofrezca una doctrina sistemática sobre Satán y los malos espíritus. La palabra hebrea *Satan* = 'enemigo', 'adversario', era frecuente en el uso profano, y la existencia de un ser diabólico supremo no desempeña aún ningún papel relevante en la época de composición del Antiguo Testamento, como puede apreciarse en el libro de Job, donde Satán defiende más bien los intereses de Dios en vez de estar contra él. Sólo al final del período veterotestamentario, con la irrupción de la literatura apocalíptica, se multiplican y especializan los demonios a la par que los ángeles. La figura de Satán se independiza cada vez más, hasta que en el *Testamento de los Doce Patriarcas* y en la *Asunción de Isaías* se convierte ya en el contrincante de Dios bajo el nom-

³ Cf. *Satán*, en *Conceptos fundamentales de Teología* (ed. H. Fries), Madrid, 1966-1967. *Teufel*, en *RGG*, con abundante bibliografía, entre la que cabe destacar: H. Colleye, *Histoire du diable*, Bruselas, 1945; R. Duval, *La psycho-analyse du diable*, París, 1953, y R. H. Robbins, *The Encyclopedia of Witchcraft and Demonology*, Nueva York, 1959.

bre de Belial. Este dualismo, tal vez de influencia irania, queda en parte atenuado por el mito de la caída de los ángeles transformados en demonios, mito que arranca de Gen. 6 y se desarrolla con mayor profusión en el libro de *Henoch* y el de los *Jubileos* ya en la época intertestamentaria. Otras concepciones populares del pueblo de Israel, como el demonio del desierto, Azazel (Lv. 16, 8. 10. 26), o el demonio femenino Lilit que habitaba en las ruinas (Is. 34, 14), o el Asmodeo del libro de Tobit, contribuirán a enriquecer la mentalidad popular sobre los malos espíritus en la época del rabinismo⁴.

En el mundo griego, durante el período helenístico los antiguos dioses olímpicos pasan a segundo plano y en cambio pululan los demonios, seres intermedios entre los dioses y los hombres, portadores de *dynamis* supranatural; son los principales agentes de la magia, la teurgia y el ocultismo. Se produce dentro de la historia de la religión griega lo que Nilsson ha llamado la «demonización de la religión»⁵. Simultáneamente, con el robustecimiento de las tendencias monoteizantes, los mismos dioses de antaño aparecen cada vez más como demonios. Ya en el siglo IV a. C. se puede apreciar una devaluación de la palabra *daimon*, asociada cada vez más con la mala suerte. También entre los griegos del período helenístico se daba una creencia en los demonios, cargados ya de connotaciones negativas, así como una creencia en la posesión demoníaca, como atestiguan Luciano y Filóstrato⁶.

Los cristianos comparten con griegos y judíos la creencia en la magia, los milagros y la posesión demoníaca. Reconocen los portentos operados por las divinidades paganas, pero los atribuyen al influjo de los malos espíritus. Es más, una vez superado el primer enfrentamiento con la sinagoga y más tarde con la religión griega tradicional, incorporan elementos populares procedentes de ambas mentalidades, completando la doctrina del príncipe del mal, con su reino y sus huestes a su servicio. Esta confluencia en materia de demonología del cristianismo primitivo provoca determinados re-

⁴ Cf. H. L. Strack-P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrash*, Munich, 1922-1928: 21 Exkurs, *Zur altjüdischen Dämonologie*.

⁵ M. P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion II*, Munich, 1961², pp. 516 ss.: *Die Dämonisierung der Religion*.

⁶ *Ibid.*, p. 518.

ajustes de difícil sistematización, que mantendrá, durante bastantes siglos, no pequeña confusión. Así se explica que algún teólogo relevante, como Agustín, compartiese la creencia popular de que los espíritus podían unirse sexualmente con las mujeres⁷.

La identificación de los ángeles malos (cuya rebelión se describe en algunos escritos apocalípticos) y los demonios aparece clara ya en la *Ciudad de Dios* de Agustín⁸. Por fin, para la elaboración de la demonología cristiana primitiva fue decisiva la asimilación de Satán y sus ángeles con los dioses del panteón griego tradicional y el culto a los ídolos⁹. Siguiendo a la letra la cita del salmo 96, 5 en la versión de la *Septuaginta*: ὅτι πάντες οἱ θεοὶ τῶν ἔθνῶν δαιμόνια, se equiparó a los dioses paganos con los ángeles malos o demonios. Esta equiparación planteó serios problemas acerca de la relación de los demonios con las imágenes de los dioses, su actuación a través de ellas, su inhabitación en ellas, etc. En diversos pasajes de los *Apophthegmata* veremos confirmada esta asociación de los demonios con los cultos paganos.

Con estas consideraciones previas esperamos haber alcanzado la plataforma que nos permitirá adentrarnos en la demonología de los *Apophthegmata patrum*, esta colección del siglo V d. C. que reúne los aforismos y gestas edificantes de los primeros héroes del monaquismo egipcio¹⁰. Hemos fijado nuestra atención en estos textos por condensar —a nuestro parecer— uno de los momentos más fecundos en contenido demonológico y en religiosidad popular; también por su enorme interés para la historia de la religión y de la cultura como fuente de inspiración durante muchos siglos después sobre todo para la iconografía y leyenda medievales. Ya que por

⁷ Agustín, *De Civ. Dei*, X, 22 ss.

⁸ Agustín, *De Civ. Dei*, VIII, 122.

⁹ Tertuliano, *De Spect.* 4, 2; 8, 2. 5. 7.

¹⁰ A falta de ediciones críticas seguimos en adelante la edición de la colección *alfabética* hecha por Cotelier e impresa por Migne en PG 65, 71-440, completada por la colección *sistemática* anónima editada por F. Nau en «Revue de l'Orient Chrétien», 1907, pp. 43, 171, 393; 1908, pp. 47, 266; 1909, p. 357; 1912, pp. 204, 294, y 1913, pp. 137-146. F. Nau edita en esta revista el *Cod. Coisl.* 126 (s. X-XI). Como este códice es casi idéntico con el *Ber. Phill.*, 1624, tenemos en cuenta las fuentes principales que contienen prácticamente todo el material griego de los *Apophthegmata*. La edición de Migne la citaremos por el número de la columna seguido de una letra mayúscula. En cambio, la de Nau por el número del *Apophthegma* en cuestión.

haberse plasmado estas narraciones al final de la antigüedad tardía confluyen en ellas concepciones populares de la demonología helénica y sobre todo de la judeo-cristiana. Representan una de las fases de mayor vivencia del demonio, hasta tal punto que éste, personificado, se visualiza muchas veces en un combate cuerpo a cuerpo con los solitarios del yermo.

Por lo demás, faltaba un estudio de conjunto sobre el tema. W. Bousset, en su magnífica monografía sobre la tradición textual de los *Apophthegmata*, ni siquiera lo menciona¹¹. K. Heussi lo estudia sólo tangencialmente¹², y los artículos aparecidos hasta el presente en el *Reallexicon für Antike und Christentum* se contentan con tímidas indicaciones.

Comenzaremos por el estudio filológico de la terminología empleada en estos escritos para designar al demonio o los demonios: a continuación abordaremos la esfera privilegiada de su influencia sobre los eremitas a través de los *logismoi*. Por fin, la descripción de las epifanías diabólicas nos ayudará a descubrir, en lo posible, las concepciones demonológicas subyacentes, difícilmente reductibles —como veremos— a una doctrina sistemática, aunque esté latente una profunda idea teológica: la de llevar la lucha contra el diablo a su mismo campo, el desierto, y la asimilación de esta lucha con la conquista de Egipto para el cristianismo y la destrucción de los cultos paganos.

1. TERMINOLOGÍA

El análisis de los términos empleados en los *Apophthegmata* ofrece el siguiente resultado: predominio de la expresión δαίμων/δαίμονες (ca. 45 veces), pasando del singular al plural dentro incluso de la misma narración sin criterio fijo constatable, según las necesidades estilísticas de la frase y las funciones que tenga que desempeñar el demonio o demonios en cuestión. Esta fluctuación terminológica es un índice de la imprecisión y nebulosidad con que se representaban la imagen del demonio.

¹¹ W. Bousset, *Apophthegmata. Studien zur Geschichte des älteren Mönchtums*, Tübingen, 1923.

¹² K. Heussi, *Der Ursprung des Mönchtums*, Tübingen, 1913, pp. 261 ss.

Con mucha frecuencia se le denomina ὁ διάβολος (ca. 22 veces) y ὁ ἐχθρός (ca. 21 veces), o bien ὁ Σατανάς (16 veces). Ocasionalmente aflora la terminología neotestamentaria y rabínica: πνεύματα (260/C), πεῦμα (297/B), acompañada también de una determinación genitival, δαίμων τῆς πορνείας (433/A, etc.), τὸ πνεῦμα τῆς πορνείας (420/C), δαίμων τῆς ἀκηδίας (Ap. 374), expresiones que nos hacen pensar en la concreción de un demonio especializado para cada vicio, representación muy difundida en el judaísmo tardío.

Esta nomenclatura se halla enriquecida con nuevas y sorprendentes circunlocuciones: ὁ πονηρός (Ap. 177 y 282), ἡ ἐνέργεια (Ap. 145 y 173), ὁ δόλιος = 'el astuto' (Ap. 171). Incluso llega a emplearse el demostrativo ὁ δέ para designar al demonio, como se confirma en 408/A por el contexto de epifanía diabólica: ὁ δὲ ἀκούσας ἀφανῆς ἐγένετο («Y éste al oírlo desapareció»). Este uso está, además, avalado por una cita de Paladio en la *Historia Lausiaca* 23, 6, pasaje en el que el demostrativo alude claramente al demonio.

Los insultos αἰθροψ, μελανέ, σποπόδερμε (284/A) con los que unos monjes quieren probar el aguante del abad Moisés conservan todo su mordiente por encubrir, como veremos en seguida, circunlocuciones con las que se solía designar al demonio¹³.

Dada la frecuencia con que se le denomina ὁ διάβολος, δαίμων ὁ Σατανάς, no parece que haya que recurrir a la hipótesis de los *verba vitanda* por tabú o censura para explicar todo este despliegue de sinónimos con que se designa al demonio en los *Apophthegmata*. En efecto, como es sabido era costumbre, atestiguada en la historia de las religiones y practicada ya en el paganismo, el evitar incluso la pronunciación de determinadas palabras cuya mera mención podía acarrear desgracias dentro de cierta mentalidad mágica popular. Bartelink incluye el nombre del demonio dentro de esta constelación de *verba vitanda*, resaltando la importancia de este fenómeno para la constitución de un vocabulario griego específicamente cristiano¹⁴. Con todo, no parece que sea éste el caso de los *Apo-*

¹³ Cf. 286/B ὕπαγε ἔξω, Αἰθροψ (le dicen al abad Moisés para probar su humildad y paciencia) ὁ δὲ ἐξελθὼν ἔλεγεν ἑαυτῷ· καλῶς σοι ἐποίησαν, σποπόδερμε, μελανέ. Μὴ ὦν ἄνθρωπος, τι ἔρχη μετὰ ἀνθρώπων; cf., además, R. Reitzenstein, *Poimandres*, 293, ὁ μέλας, como espíritu del demonio en los papiros.

¹⁴ G. J. M. Bartelink, *Lexicologisch-semantiche Studie over de Taal de apostolische Vaders. Bijdrage tot de Studie van de Groeptaal der Griekse Christenen*,

phthegmata, sino que más bien esta abundancia terminológica nace de la necesidad de describir en toda su amplitud la acción del maligno tal como la experimentaban los anacoretas en sus vidas y las múltiples asociaciones que evocaba en su imaginación. A su vez, esta acumulación de sinónimos pone de manifiesto la popularidad de la figura del demonio en los ambientes del yermo: basta una velada alusión para que los lectores entiendan el personaje de que se trata.

Respecto de esta terminología conviene notar que la palabra δάβολος ya tenía, según parece, connotaciones de malicia en el griego clásico. El aticista Pollux asocia las palabras λούδορος, βλάσφημος, διάβολος¹⁵. En la *Septuaginta*, δάβολος traduce de ordinario el término hebreo *Satan*, incluso en Job 1, 6. En este último pasaje Aquila transcribe σατάν y Teodoción traduce ὁ ἀντικείμενος; en cambio, en I Re 11, 4 es *Septuaginta* la que transcribe σατάν, mientras que Aquila y Teodoción traducen ὁ ἀντικείμενος. Habría que remontar, pues, el origen de algunas circunlocuciones para el demonio que tanto éxito iban a tener en los primeros siglos cristianos a las versiones griegas de la Biblia, en particular a Aquila y Teodoción¹⁶.

Además de las expresiones de los *Apophthegmata* que acabamos de reproducir, son frecuentes en el cristianismo primitivo los siguientes sinónimos para el diablo: ὁ μισόκαλος¹⁷, ὁ μισάνθρωπος, ὁ ἄνομος, ὁ ἀλλότριος, ὁ ἀντίδικος, ὁ ἐνάντιος, ὁ βάσκανος. En el fondo, todos ellos perpetúan o ilustran de diversas formas el significado originario de Satán como enemigo o adversario.

2. «LOGIA» Y «LOGISMOI»

Uno de los principales agentes con que cuenta el demonio para introducirse en la soledad del anacoreta y atormentar su sosiego

Utrecht, 1952, pp. 80 ss., y *Die Meidung heidnischer oder christlicher Termini in dem Frühchristlichen Sprachgebrauch*, en *Vig. Chr.* 19/4 (1965), 193-210.

¹⁵ E. Hatch, *Essays in Biblical Greek*, Oxford, 1889, p. 46.

¹⁶ Concretamente ὁ ἀντικείμενος vuelve a aparecer como sinónimo del demonio en el cristianismo primitivo y en *I Tim.* 5, 14.

¹⁷ G. J. M. Bartelink, *Μισόκαλος epithète du Diable*, en *Vig. Chr.* XII/1 (1958) 37-45. Y J. Geffcken, *Βάσκανος, δαιμων*, en *Charisteria, Rzach zum 80 Geburtstag*, 1930.

es la zona intermedia de los *logismoi*. La imagen del demonio de los solitarios de Nitria quedaría incompleta si no losuviésemos en cuenta. Para comprender el relieve y casi la personificación de las palabras y de los pensamientos que tienen el vigor de producir lo que dicen, al igual que en la mentalidad primitiva, habría que trasladarse al clima espiritual del eremita: estos dichos sentenciosos brotan con parsimonia y ponderación, como frutos de higos silvestres, en el desierto del silencio. En este horizonte de ἀναχώρησις hay dos realidades que cobran una entidad vivísima, casi mitológica: el *logion*, dicho sabio y edificante procedente de la boca del ἄνθρωπος πνευματικός, y los *logismoi* o turbamulta de pensamientos que se avalancha sobre el eremita como una polvareda que le envuelve y solicita, siempre manipulados por el demonio: καὶ ὄλωσ πολὺν ἤγειρεν αὐτῷ κονιορτὸν λογισμῶν ἐν τῇ δανοίᾳ («y de repente comenzó a levantarle un gran torbellino de pensamientos en su mente») nos dirá Atanasio en su *Vita Antonii*, 5.

El *logion* desempeña en los solitarios del yermo una función psicagógica de primer orden. Están convencidos de que no se debe pronunciar ninguna palabra banal, sino que, si se habla, ha de ser para la edificación de los hermanos. Por eso se escoge el silencio como ámbito en el que se ejercita el monje para romper con el mundo exterior y concentrar su alma sobre sí misma y sobre Dios. Puesto que se han de evitar las palabras triviales u ociosas, después del silencio, la mejor señal de expresión y comunicación con el discípulo es el «gesto profético», es decir, la respuesta a una pregunta mediante una parábola en acción que visualiza y hace caer en la cuenta al punto de la enseñanza pretendida. Pero todavía algunas veces, cuando un joven con conflicto interno se acerca a pedir consejo a un anciano, éste, tras mucho hacerse de rogar, rompe su silencio y entonces la palabra pronunciada adquiere la categoría de un oráculo. Maestro y discípulo están convencidos de que este dicho es un don del Espíritu y que, por lo tanto, será eficaz y no dejará de producir su fruto¹⁸. Los clichés que introducen

¹⁸ De esta concepción de la palabra, que obra como entidad independiente del que la pronuncia una vez que sale de su boca, hay testimonios tanto en el mundo clásico como en el mundo bíblico. Baste citar a *Is.* 55, 10-12 o la bendición de Isaac, que no puede volverse atrás ni ser repetida para su otro hijo (*Gen.* 27).

la pronunciación de semejantes oráculos se repiten formulariamente: εἶπε μοι λόγον ἵνα σωθῶ —τί ποιήσω ἵνα σωθῶ— ἠρώτησαν περὶ ζωῆς¹⁹.

Frente a estos *logia* que proceden del hombre del Dios, del pneumático, mendigados con avidez por novicios y mayores sobre todo en situaciones aporéticas con relación a su vocación, se levanta la caterva de los *logismoí*. Cobran también un relieve mítico y se convierten en los principales interlocutores del solitario casi siempre con cariz hostil, insidioso, aliados con el mal espíritu. A veces nos hacen pensar en fenómenos de disociación de la personalidad vividos atormentadamente por los monjes de la Scetis; ofrecen, por tanto, un campo fecundo para el psicólogo que quiera someter a un análisis científico la personalidad de estos solitarios. Pero nosotros nos limitaremos al análisis filológico indispensable para adquirir una visión de conjunto de la demonología de los *Apophthegmata*.

Las expresiones son tan plásticas que inducen a pensar que los eremitas no tenían conciencia clara acerca del poderoso influjo de los *logismoí*, ni percibían una frontera definida entre los propios *logismoí* y el demonio, que —según ellos— los desencadenaba.

Por otra parte, experiencias como las de la inspiración poética o vivencias pasionales que parecen desbordar la propia personalidad pudieron contribuir a mantener esta especie de respeto sacral frente a los propios *logismoí*. Ayudaba a mantener esta ambigüedad la confusión de ideas que imperaba en la mentalidad popular con relación a la figura del demonio y sus abigarradas μεθόδε:αι o artificios de que se servía para introducirse en la vida humana. En 177/B el viejo *se encara* con su propio λογισμός y en 153/A le *increpa* como se amenaza a un demonio: ἐπιτιμήσας τῷ λογισμῷ. En los Ap. 78, 166 y 185 se emplea la expresión τὸν λογισμὸν τῆς πορνείας, que parece intercambiable con τὸν δαίμονα τῆς πορνείας del Ap. 164 y τὸ πνεῦμα τῆς πορνείας para indicar al demonio especializado de este vicio o la personificación del vicio mismo que a veces incluso llega a aparecerse visiblemente: καὶ ὤφθη αὐτῇ σωματικῶς τὸ πνεῦμα τῆς πορνείας («y se le apareció corporalmente el espíritu de la prostitución», 420/C).

¹⁹ Bousset, *op. cit.*, 79 ss.

Los *logismoi* desempeñan las mismas funciones que los demonios: tientan al solitario poniendo a prueba su aguante (ἐπειράζετο ἀπὸ λογισμοῦ, Ap. 210); perturban su soledad: ὠχλεῖτο ἐκεῖνος διὰ τοῦ ἰδίου λογισμοῦ... πολεμήσας δὲ τῷ λογισμῷ (Ap. 357); acosan y molestan al asceta: λογισμοί... ἐκύκλωσαν αὐτὸν καὶ πολλὸν κονιορτὸν ἤγειραν («le rodearon y levantaron una gran polvareda...», Ap. 50). Se les aplica los mismos calificativos que a los demonios: κακοποιοὺς λογισμοὺς (Ap. 83 y 220), τοὺς κακοποιοὺς λογισμοὺς μου ἐδώκον (Ap. 56); ὁ μὲν γὰρ ὑπέβαλλε λογισμοὺς ῥυπαροῦς (Atanasio, *Vita Ant.*, 5). Se introducen subrepticamente como el demonio: ὅτ' ἂν λογισμὸς ὑπελοφροσύνης ἢ ὑπερεφανίας ὑπεισέλθῃ σοι (Ap. 299).

Naturalmente que hay que conceder un margen a las formulaciones metafóricas en la descripción de estas extrapolaciones de los conflictos internos con los que tiene que enfrentarse el solitario. Sin embargo, a partir de estos modos de expresión no nos parece exagerado concluir que los *logismoi* se conciben como *personificaciones del demonio*, que a veces actúan por sí mismas y otras como agentes de una autoridad diabólica superior. «Nuestras voluntades se han convertido en demonios» (τὰ γὰρ θελήματα ἡμῶν δαίμονες γεγόνασιν), se dice expresamente en 337/C. Y en el Ap. 219 se hace alusión al príncipe de los demonios como coordinador de todos los *logismoi*, de todos los malos pensamientos y deseos que acosan al monje: πάντες γὰρ οἱ λογισμοὶ τῶν μοναχῶν ἔχουσιν ἓνα κεφαλὴν, cabeza que no es otro que Satán, como se confirma en el Ap. 64, en el que un viejo visionario (διορατικὸς) contempla a Satanás de pie e inspirándole secretamente deseos de fornicación (τὸν Σατανάν ἵσταμένον καὶ λογισμοὺς μοι πορνείας ὑποβάλλοντα).

Son los demonios los que esparcen los malos pensamientos: όταν οἱ δαίμονες σπειρώσι τοὺς λογισμοὺς μὴ συλλαλήσης αὐτοῖς («cuando los demonios siembren los *logismoi*, no hables con ellos», Ap. 184); los que vejan al monje por medio de ellos: οἱ δαίμονες διὰ τῶν λογισμῶν ἐθλίβον αὐτόν («los demonios le atormentaban por medio de los *logismoi*», Ap. 50). Por eso la táctica del solitario consiste en «retener todos sus pensamientos y no entregar ninguno de ellos al enemigo» (κατασχεῖν ὅλους τοὺς λογισμοὺς καὶ μηδένα ἐξ αὐτῶν διδόναι τῷ ἐχθρῷ, 344/A).

A veces se ciernen sobre el anacoreta como un torbellino que lo hace dar tumbos (...μεθῶν τοῖς λογισμοῖς), o como se lanza una bandada de aves rapaces sobre la carroña. En el Ap. 277 un anciano encargado de espantar las aves de un sembrado exclamó: «idos, malos pensamientos de dentro y pájaros de fuera» (ὄπαγετε οἱ ἔσω πονηροὶ λογισμοὶ καὶ τὰ ἔξω πετεινά)²⁰. Otras veces se les compara a los mismos demonios que nos acosan como fieras salvajes en círculos concéntricos de los que sólo podemos librarnos trepando a los árboles, es decir, recurriendo a Dios en la oración (208/B)²¹.

La *dynamis* del diablo aparece concretizada no sólo en los *logismoi*, sino también en otras representaciones subalternas de Satanás, como la ἐνέργεια²². Las fórmulas κατ' ἐνέργειαν τοῦ Σατανᾶ (Ap. 22 y 189), κατ' ἐνέργειαν τοῦ διαβόλου (Ap. 31), ἔξεξε τοῦ Σατανᾶ τὴν ἐνέργειαν (Ap. 64) se refieren a la continua ingerencia del demonio en el tinglado de la vida humana, ya que, como en toda mentalidad primitiva, desaparecen las causas segundas y los acontecimientos más triviales están movidos por los buenos o malos espíritus.

Hay expresiones que producen la impresión de que la ἐνέργεια es una potencia aliada de Satán, en el sentido del Ap. 273: τρεῖς εἰσιν αἱ δυνάμεις τοῦ Σατανᾶ... ἡ λήθη, ἡ ἀμέλεια καὶ ἡ ἐπιθυμία, o de otros catálogos variables de vicios que aparecen en los *Apophthegmata*. Pero en otras ocasiones se habla expresamente de la ἐνέργεια como encarnación del demonio e identificada con él. Ocurre

²⁰ Como veremos en seguida, los demonios aparecen a veces como enjambres de moscas o abejas.

²¹ Atanasio, *Vit. Ant.*, 9: ...τοὺς δὲ τοῦ οἴκισκου τέσσαρας τοίχους ὡσπερ ῥήξαντες οἱ δαίμονες ἔδοξαν δι' αὐτῶν ἐπεισέρχεσθαι, μετασχηματισθέντες εἰς θηρίων καὶ ἔρπετων φαντασίαν. καὶ ἦν ὁ τόπος εὐθὺς πεπληρωμένος φαντασίας λεόντων, ἄρκτων, λεοπάρδων, ταύρων καὶ ὄφεων, ἀσπίδων καὶ σκορπίων καὶ λύκων.

²² Ya desde los presocráticos se emplea esta palabra junto con sus derivadas para designar cualquier tipo de actividad por oposición al πάθος, y se emplea especialmente aplicada a la irrupción de seres sobrenaturales en la esfera humana. Entre los Apologistas se usa sobre todo para indicar la acción diabólica, que imitó los misterios cristianos en los cultos paganos. Cf. E. Fascher, *Energieia*, en *RAC*. La *energeia*, como fuerza diabólica, aparece de diversas formas en los *Apophthegmata*. No olvidemos que a los endemoniados se les llama técnicamente ἐνεργούμενοι (los manipulados) junto con κατενόμενοι o δαιμονιζόμενοι. Cf. Th. Klauser, *Energoumenoi*, en *RAC*, c. 52: «Diejenigen in denen der unreine Geist, der Teufel, wirksam ist» (ἐνεργεῖς).

lo mismo que cuando se representa a un vicio personificado (por ejemplo, en 221/B: «y al ver a la ira que se me venía acercando...» [καὶ ἰδὼν τὴν ὀργὴν ἐγγίζουσάν μοι...]). Asimismo, un monje «contempló a la ἐνέργεια viniendo sobre él, y apareció ante él como una etíope infecta» (εἶδεν τὴν ἐνέργειαν ἐρχομένην ἐπ' αὐτόν καὶ ὤφθη ἐνώπιον αὐτοῦ ὡς Αἰθιοπίσσα δυσωδεστάτη, Ap. 173). En seguida veremos cómo se repiten en estas narraciones las epifanías del demonio bajo la figura de un etíope. En le Ap. 145 la identificación es todavía más estrecha; parece que se trata de un sinónimo de Satanás, puesto que, como hemos observado, no hay huellas en los *Apophthegmata* de censura en el vocabulario diabólico, sino que se multiplican los sinónimos por eufemismo. La *energeia* se manifiesta al salir del producto manual (ἐργόχειρον) y deja constancia de su presencia en forma de humo, epifanía característica —como veremos más abajo— de una categoría especial de demonios, los ígneos: «y tras hacer una oración vio a la *energeia* que subía como humo de la fabricación manual» (καὶ ποιήσας εὐχὴν εἶδε τὴν ἐνέργειαν ὡς καπνὸν ἀναβαίνουσαν ἐκ ἐργοχειρου).

Como contrapartida, dentro del marco dualista de estos escritos, se multiplican también las epifanías de la gracia y del ángel del Señor. En el Ap. 215 podemos contemplar personificada a la «gracia de Dios», concrección opuesta y equivalente a la ἐνέργεια τοῦ διαβόλου: «y mira, se le apareció la gracia de Dios» (καὶ ἰδοὺ ἐφάνη αὐτῷ ἡ χάρις τοῦ θεοῦ). «Vio el hermano a la gracia de Dios que venía hacia su hermano» (εἶδεν ὁ ἀδελφός τὴν χάριν τοῦ θεοῦ ἐλθοῦσαν εἰς τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ, Ap. 255). De vez en cuando, sobre todo en la colección alfabética de *Apophthegmata* aparece un ἄγγελος κυρίου *ex machina* (o una voz que se oye desde el cielo con la misma función de asistir o comunicar algo al monje perplejo), figura que evoca tanto por su epifanía como por sus funciones al *malak Yahveh*, ángel de Yahvéh del Antiguo Testamento, o a los ángeles emisarios de los evangelios de la infancia.

3. EPIFANÍAS DEL DEMONIO

En uno de estos escritos se cuenta de un viejo que entró en la celda del abad Juan y lo encontró dormido, mientras que un

ángel, a su lado, lo abanicaba (ἄγγελον παριστάμενον καὶ ριπίζοντα αὐτόν). Ante semejante espectáculo, el anciano se retiró con delicadeza. Al despertarse, el abad Juan preguntó a su discípulo si había entrado alguien en su celda mientras dormía. 'Sí —le respondió—, el viejo aquél'. Entonces constató el abad Juan que tenía el mismo grado de virtud que él y que había visto al ángel²³.

Esta anécdota es el mejor reflejo de la mentalidad de los solitarios de la Scetis con relación a las visiones. Llegados a un determinado grado de virtud y de concentración, era opinión común entre los padres del yermo que podían hacérseles visibles ángeles y demonios, todo ese mundo intermedio de potencias invisibles que pululaba por la tierra y por los aires. Este tipo de visiones podía conseguirse también mediante ejercicios de ascesis. Es una mentalidad muy semejante a la que sustenta la creencia en las epifanías nocturnas de las divinidades y los santos en los templos de *incubatio*, precisamente durante el sueño por tratarse también de un estado de concentración del espíritu en el que «la divinidad se reúne con el alma y entra en su mundo» en palabras del obispo neoplatónico Sinesio de Cirene²⁴. Las frecuentes y grotescas epifanías del demonio constituyen el elemento más pintoresco y fecundo para el estudio de la demonología. Brotan de una idea muy extendida en la historia de las religiones acerca de las frecuentes transformaciones de la divinidad, según la cual ésta puede hacerse visible y salir a nuestro encuentro disfrazada de múltiples figuras, pero sobre todo en el mendigo, peregrino y vagabundo²⁵. Las epifanías del demonio son una réplica e imitación de este modo de comportarse la divinidad. En los *Apophthegmata* aparece muy marcado el gusto del demonio por los disfraces y la representación de papeles como el de ángel bueno y de Cristo mismo, sobresale por su afán de imitar; y tal vez esta tendencia mimética haya contribuido a la difusión de la imagen de los demonios como monos (*simia Dei*) tan extendida en la Edad Media.

²³ Cf. 216/A. En 217/D, preguntado el mismo abad Juan por qué lloraba, responde: βλέπω ὅτι ὁ Σατανᾶς παίζει εἰς τὴν ὄψιν.

²⁴ PG 66, 1309 συγγίνεται γὰρ αὐτῇ καὶ θεὸς ἐγκόσμιος ὁδῶς ἐχούση.

²⁵ Profunda idea religiosa recogida por *Mt.* 25, según la cual en este encuentro con la divinidad desconocida se cifra el juicio del hombre en el más allá.

No vamos a detenernos en el origen e interpretación de estas epifanías y preferimos mantenernos en el estricto campo fenomenológico, a pesar de que contamos con algunas observaciones que pueden servir de pauta para explicar dentro de la esfera psicológica muchas de las fantasmagorías que allí se describen: los prolongados ayunos, las vigiliat competitivas y otras extravagancias de los solitarios bastarían para provocar estados alucinatorios, pesadillas nocturnas y visiones extrañas. Caminando en una ocasión el abad Macario desde la Scetis a la montaña de Nitria, se encontró con un lago que bordeaba a una isla. Allí acudían a beber agua muchos animales del desierto y entre ellos divisó a dos hombres desnudos. Entonces —dice— «desfallecí porque creí que eran espíritus» (καὶ ἐδειλίασε τὸ σῶμά μου ἐνόμισα γάρ ὅτι πνεύματά εἰσιν, Ap. 25). También se contaba del abad Mlesio que, habitando con dos discípulos en los confines de Persia, fueron a visitarle los hijos del rey, y al ver su aspecto salvaje y peludo, le preguntaron: 'dinos, ¿eres un espíritu o un hombre?'²⁶. Dominados por la creencia de que los espíritus podían irrumpir y mezclarse con la mayor naturalidad en la vida diaria de los hombres, cualquier fenómeno extraño y paradójico (aquí hombres desnudos y agrestes) bastaba para desencadenar la asociación con los malos espíritus. Pero prescindamos por el momento de las posibles explicaciones de muchos de estos fenómenos desde el punto de vista psiquiátrico²⁷, campo estimulante para el historiador de la medicina, limitándonos a la descripción de las distintas epifanías con que suele manifestarse el demonio en los *Apophthegmata*:

1.º CON FIGURA HUMANA. — a) Bajo las *apariencias de un negro o etiope*. En esta epifanía está subyacente la concepción del demonio como hijo de las tinieblas²⁸. Ya en la *carta de Bernabé* 4, 9 se le llama ὁ μέλας y en la *Vita Antonii*, ὁ μέλας παῖς. Asimismo, en la *Historia monacorum*, 8 a un tal Apolo se le aparece el demonio

²⁶ 297/B καὶ θεασάμενοι αὐτὸν τριχῶδη καὶ ὡς ἄγριον, ἐξεπλάγησαν καὶ εἶπον αὐτῷ· Ἄνθρωπος εἶ ἢ πνεῦμα, εἶπε ἡμῖν.

²⁷ Cf. J. Stoffels, *Die Angriffe der Dämonen auf den Einsiedler Antonius*, en *Theologie und Glaube* 2 (1910), 721-732 y 809-830. Stoffels somete a un examen psicológico las narraciones de la *Vita Antonii* inspirándose en los presupuestos de la moderna psiquiatría.

²⁸ F. J. Dölger, *Die Sonne der Gerechtigkeit und der Schwarze*, Münster, 1918, pp. 49 ss.

del orgullo (ὁ τῆς ὑπερηφανίας δαίμων) bajo la forma de un pequeño etíope. La asociación de los etíopes con el demonio es una constante en los *Apophthegmata*; tal vez contribuyó a fomentar esta animosidad contra los negros, además del dualismo primitivo luz-tinieblas, las rencillas raciales de los coptos nacionalistas contra sus vecinos los etíopes. En una de estas narraciones se cuenta de varios hombres que parten a caballo y llegan a un campo en el que se topan con varios negros (αἰθίοπες) presididos por un negro. El jefe de la expedición hizo la señal de la cruz y de repente el escuadrón desaparec²⁹; queda patente el contexto de epifanía diabólica.

Otra vez un monje joven, al ir a acostarse, contempla sobre su jergón a un etíope rechinando los dientes contra él (καὶ θεωρεῖ Αἰθίοπα τρίζοντα τοὺς ὀδόντας κατ' αὐτοῦ). Horrorizado corre a su preceptor anciano y le cuenta lo sucedido: Αἰθίοπα μέλανα εἶδον ἐπὶ τὸ ψάθον μου ὡς ἀπῆλθον κοιμηθῆναι. No cabe duda de que se trata de otra epifanía del demonio en forma de etíope. Ya que ha padecido esa espantosa experiencia por no haber guardado el *logion* del viejo de no salir de su celda hasta el sábado siguiente (185/C). Ya vimos arriba cómo la *energeia* se hacía visible en forma de una etíope infecta (cf. Ap. 145).

b) Con *diversos disfraces*: Por ejemplo, en 261/A le sale al encuentro al abad Macario llevando una *túnica perforada*. La epifanía ocurre de camino, en un lugar desierto y se describe en los siguientes términos: «contempla a Satanás que asciende con figura humana y pasa junto a él; y apareció como llevando una túnica de lino perforada y de cada agujero había colgado una ampolla» (ὁρᾷ τὸν σατανᾶν ἀνερχόμενον ἐν σχήματι ἀνθρώπου, παρελθεῖν δι' αὐτοῦ· ἐφαίνετο δὲ ὡς στιχάριον φορῶν λινοῦν τρωγλωτόν καὶ κατὰ τρυμαλλίαν ἐκρέματο ληκόνθον). Estas ampollas contienen diversos condimentos para tentar a los eremitas con el fin de que, si rechazan uno, tomen de otro.

Esta fantasía suscita una serie de asociaciones de enorme interés cultural. Por una parte, parece que el demonio parodia la visita

²⁹ Cf. «Revue de l'Orient Chretien», 1903, p. 93. En esta nota y en la siguiente se trata de textos griegos que contienen extractos de los *Apophthegmata* del manuscrito griego de París, 1596 (s. XI), editados por Leon Clugnet en la revista antes mencionada.

pastoral del obispo y por eso llevaría este disfraz (el στιχάριον es una vestidura sacerdotal o de obispo). Por otra, parece imitar al vendedor ambulante que va ofreciendo su variada mercancía para captar a cada monje según su debilidad y seducir a los ingenuos. En cualquier caso aparece el demonio como comediante o actor teatral que sabe representar en cada momento el papel apropiado, faceta que predominará en los *Apophthegmata* por encima del aspecto terrorífico.

—*Armado con una hoz*: Al ir el abad Macario desde un lugar pantanoso a su celda, cargado de ramos de palmera, le sale al encuentro el diablo con una hoz dispuesto a desbaratarle (καὶ ἰδοὺ ὀπήντησεν αὐτῷ ὁ διάβολος κατὰ τὴν ὁδὸν μετὰ δρεπάνου 268/C). A continuación viene la prueba de fuerza, el diálogo y la victoria del viejo. Por la mucha humildad del anciano reconoce que no puede golpearle ni vencerle (καὶ ὡς ἠθέλησεν αὐτὸν κρούσαι, οὐκ ἴσχυσε, καὶ λέγει αὐτῷ· Πολλὴ βία ἀπὸ σοῦ, Μακάριε, ὅτι οὐ δύναμαι πρὸς σέ). En 277/C se le aparece al mismo abad *con un cuchillo* queriendo cortarle un pie. Al igual que en el caso anterior, tras una prueba de fuerza confiesa su impotencia proclamando al final que a los demonios sólo les falta una cosa: la humildad. Pertenecen ambas anécdotas al mismo tipo de narraciones propagandísticas forjadas con el fin de exaltar el monaquismo y sus virtudes más características. Por su belleza y concisión vale la pena transcribir esta última: ἄλλοτε πάλιν δαίμων ἐπέστη τῷ ἀββᾷ Μακαρίῳ μετὰ μαχαίρου θέλων τὸν πόδα αὐτοῦ κόψαι· καὶ διὰ τὴν ταπεινοφροσύνην αὐτοῦ μὴ δυνηθεὶς λέγει αὐτῷ· ὅσα ἔχετε, καὶ ἡμεῖς ἔχομεν· μόνη τῇ ταπεινοφροσύνῃ διαφέρετε ἡμῶν καὶ κρατεῖτε («Otra vez se le presentó al abad Macario un demonio con un cuchillo queriendo cortarle el pie. Y al no conseguirlo por su humildad le dice: 'Todo lo que tenéis lo tenemos también nosotros. Sólo os diferenciáis en la humildad y por eso vencéis'»). Es una exhibición de la confrontación de fuerzas de los dos poderes antagónicos que luchan competitivamente en el desierto: los monjes y los demonios.

—*Como hombre que sale al encuentro de las mujeres* de la ciudad y de las aldeas al atardecer y al amanecer buscando unirse con ellas³⁰. En esta epifanía está subyacente la creencia popular

³⁰ «ROC», 1902, p. 614. Cf. n. 29.

de que los demonios podían unirse sexualmente con las mujeres, creencia que compartía —como vimos— algún teólogo y Agustín haciéndola extensiva a todos los espíritus.

—Con la *figura de un desconocido*. No se le menciona más que con el demostrativo ὁ δέ. Pero nadie duda que se trata de él. Se oye un ruido a la puerta de la celda del abad Sisoe. El viejo, enfermo, encarga a su discípulo que diga al desconocido a modo de ensalmo la frase siguiente: «Soy Sisoe en la montaña lo mismo que en el barranco». Al oírlo, desapareció el visitante desconocido (καὶ νοήσας ὁ γέρων λέγει τῷ μαθητῇ αὐτοῦ 'Αβρααμ' εἶπε τῷ κρούσαντι 'Εγὼ Σισόης εἰς τὸ ὄρος, ἐγὼ Σισόης εἰς τὸ χαράδριον, ὁ δὲ ἀκούσας ἀφανῆς ἐγένετο.

—Con figuras cambiantes de *mujeres licenciosas o muchachos danzarines*. Así los contempla un anciano dotado del carisma de la visión: «ve fuera de la celda de uno de los hermanos una multitud de demonios. Unos se transformaban en mujeres que profesaban indecencias y otros en jóvenes mal hablados o danzantes y otros adoptaban diversas figuras» (ὄρα ἔξω ἐνὸς κελλίου τῶν ἀδελφῶν πλήθος δαμόνων τινῶν μετασχηματισθέντων εἰς γυναικὰς καὶ ἀπρεπῆ λεγούσας, ἄλλους δὲ εἰς νεωτέρους δυσφημοῦντας ἢ ἄλλων ὀρχουμένων, ἑτέρων δὲ εἰς διάφορα σχήματα μεταβληθέντων, Ap. 66). También Antonio solía ver a los demonios entregarse a toda clase de demostraciones grotescas: hacen ruido, bailan, carcajean, silban... Son buenos comediantes y saben representar, cuando conviene, el papel serio de ángeles buenos o imitan la figura de Cristo, como veremos en seguida.

Semejante a la anterior es la epifanía narrada en el Ap. 188 en forma de mujeres provocativas: «Pues cuatro demonios se transfiguraron con el aspecto de mujeres bellísimas, permaneciendo durante cuarenta días combatiendo contra él para arrastrarle a una unión vergonzosa» (τέσσαρες γὰρ δαίμονες ἐν εἶδει γυναικῶν εὐμορφοτάτων μετασχηματισθέντες, ἐπὶ τεσσαράκοντα ἡμέρας ἔμειναν παλαίοντες πρὸς αὐτόν, ἐφελκόμενοι εἰς αἰσχράν μίξιν...); epifanías que se convierten en *topoi* de la literatura monacal atestiguadas ya en la Vida de Antonio y en la de Pacomio ³¹.

³¹ Atanasio, *Vita Ant.* 5: καὶ ὁ μὲν διάβολος ὑπέμενεν ὁ ἀθλιός καὶ ὡς γόνυ σχηματίζεσθαι νυκτὸς καὶ πάντα τρόπον μιμῆσθαι, μόνον ἵνα τὸν

—Con la *figura de ángeles* y en particular de ángel resplandeciente para tender una trampa: «y le querían engañar los demonios manifestándose bajo la apariencia de ángeles» (καὶ ἤθελον αὐτὸν οἱ δαίμονες πλανῆσαι προφάσει ἀγγέλων φανέντες, Ap. 224). También en el Ap. 310 se sirven de esta falacia: «Se le apareció el diablo a uno de los hermanos transfigurado en ángel de luz y le dice: 'Soy Gabriel y he sido enviado a tí'» (τινὶ τῶν ἀδελφῶν ἐφάνη ὁ διάβολος μετασχηματισθεὶς εἰς ἄγγελον φωτὸς καὶ φησὶ πρὸς αὐτὸν· 'Εγὼ εἰμι Γαβριήλ καὶ ἀπεστάλην πρὸς σέ). Mas le bastó al hermano para disolver la visión la siguiente respuesta, índice a la vez de su ingenio y de su humildad: 'Ten cuidado no te hayas equivocado y hayas sido enviado a otro'.

—Con la *figura de Cristo*: «...se le apareció diciendo: 'Yo soy el Cristo'. Al verlo el viejo cerró los ojos. Pero el diablo insiste: '¿Por qué cierras los ojos? Yo soy el Cristo' (ἐλθὼν ἐνεφάνισεν ἑαυτὸν λέγων· 'Εγὼ εἰμι ὁ Χριστός. 'Ἰδὼν δὲ αὐτὸν ὁ γέρων ἐκάμυσε τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτοῦ. Λέγει αὐτῷ ὁ διάβολος· τι καμύεις τοὺς ὀφθαλμοὺς σου; 'Εγὼ εἰμι ὁ Χριστός, Ap. 393). El mismo motivo aparece en los Ap. 312 y 313³².

2.º CON FIGURA DE PERRO. — Estando para morir el abad José rodeado de los demás ancianos, al mirar hacia la puerta contempla al diablo sentado junto a ella (εἶδε τὸν δ.άβολον καθήμενον πρὸς τῆ θυρίδι). Llama a uno de sus discípulos y le dice: 'Tráeme el bastón, pues se cree que estoy viejo y ya no le puedo'. En cuanto empuñó el bastón, todos los presentes pudieron observar que se escurrió como un perro por la puerta y desapareció (εἶδον οἱ γέροντες ὅτι ἐχάλασεν ἑαυτὸν ὡς κύων διὰ τῆς θυρίδος καὶ ἀφανῆς ἐγένετο, 232/B).

³² Ἀντώνιον ἀπατήση. Y en la *Vita prima Sancti Paconii*, 19: καὶ καθημένου αὐτοῦ φαγεῖν ἤρχοντο σχήματι γυμνῶν γυναικῶν συγκαθεσθῆναι αὐτῷ φαγεῖν.

³² Hipólito da como explicación de esta tendencia mimética de Satán el que quiere ser igual en todo a Cristo y por eso vendrá algún día en forma humana (cf. E. Pax, *Satans-Epiphany*, en *RAC*, c. 892). De la misma manera que Jesús aparece con diversas figuras en los Apócrifos, Satán es también πολύμορφος (cf. *Act. Thom.* 42, 48). A San Martín de Tours se le aparece en visión diurna ricamente adornado como un rey y diciendo que es Cristo (cf. *Vita*, c. 24).

3.º CON LA FIGURA DE MOSCAS O ENJAMBRE DE ABEJAS. — Representación teriomórfica ampliamente atestiguada en la leyenda³³: «Y vio a los demonios que venían como moscas sobre el más pequeño; unos venían a posarse sobre su boca, otros sobre sus ojos. Y contempló al ángel del Señor con una espada de fuego que le protegía y espantaba a los demonios de junto a él» (καὶ εἶδον τοὺς δαίμονας ἐρχομένους ὥσπερ μύιας ἐπὶ τὸν μικρότερον καὶ οἱ μὲν ἤρχοντο καθίσει εἰς τὸ στόμα αὐτοῦ, οἱ δὲ εἰς τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτοῦ καὶ εἶδον ἄγγελον κυρίου κατέχοντα ῥομφαίαν πυρὸς καὶ παρχαρακοῦντα αὐτὸν καὶ δῶκοντα τοὺς δαίμονας ἀπ' αὐτοῦ, 277/A). En otra ocasión uno de los ancianos pidió a Dios ver los demonios, y «los contempló como un enjambre de abejas que rondan al hombre rechinando los dientes contra él» (καὶ εἶδεν αὐτοὺς ὅτι ὥσπερ μέλισσαι κυκλοῦσι τὸν ἄνθρωπον βρύχοντες τοὺς ὀδόντας αὐτῶν ἐπ' αὐτόν. οἱ ἄγγελοι κυρίου ἐπετίμων αὐτοὺς, Ap. 369). Aunque en este caso parece claro que el ὥσπερ μέλισσαι hace referencia a la multitud, no a la figura de los demonios, quienes, a juzgar por la expresión βρύχοντες τοὺς ὀδόντας, sugieren una imagen canina o felina.

4.º EN FORMA DE HUMO O FUEGO. — Este modo concreto con que a veces se hace visible el demonio tal vez encuentre una explicación en la naturaleza ígnea de algunos demonios. Según la clasificación de la *Historia Lausiaca*, hay una categoría de demonios llamada ígnea, y esto explicaría los fenómenos de combustión que acompañan tan a menudo a su epifanía. En el Ap. 372 se puede contemplar a la tentación objetivada que sale como humo de la boca del paciente (καὶ εὐθέως ὄρα καπνὸν ἐκ τοῦ στόματος αὐτοῦ ἐξερχόμενον). Los demonios dejan constancia de su presencia disolviéndose en forma de humo: «Nos habéis vencido, monjes. Y el jergón debajo de él se puso como chamuscado por el fuego y ellos desaparecieron como humo» (ἐνίκησατε ἡμᾶς, ὦ μοναχοί. καὶ ἐγένετο τὸ ψάθον τὸ ὑποκάτω αὐτοῦ ὡς πυρὸς κεκαυμένον, καὶ αὐτοὶ δὲ ὡς καπνὸς ἀφανεῖς γεγόνασιν, Ap. 278). Otras señales de su presencia

³³ Para los demonios con figuras de moscas, cf. H. Günter, *Legendenstudien*, Heidelberg, 1906, p. 115. Th. Nissen, *Sophronios-Studien III: Medizin und Magie in Sophronios-Thaumata*, Byz 39 (1939), p. 373 πολλὰ μορφα τῶν δαιμονίων: moscas, gusanos, escolopendra, pájaro, liebre, etc.

al abandonar los cuerpos de los endemoniados son aún más ilustradoras. Es frecuente el grito con que proclaman su derrota al salir del energúmeno: «Cuando llegó el monje a casa vino una endemoniada y le dio una bofetada. Éste ofreció la otra mejilla conforme al mandato del Señor, y el demonio atormentado gritó en los siguientes términos: '¡Oh, fuerza, el mandato de Jesús me expulsa!' Y al punto quedó limpia la mujer» (καὶ ὅτε ἦλθεν ὁ μόναχος εἰς τὸν οἶκον ἦλθεν ἡ δαιμονιζομένη καὶ ἔδωκεν αὐτῷ ράπισμα. ὁ δὲ ἔστρεφε καὶ τὴν ἄλλην σ.αγόνα κατὰ τὴν ἐντολὴν τοῦ Κυρίου —καὶ βασανισθεὶς ὁ δαίμων ἔκραζε λέγων· ὦ βία. ἡ ἐντολή τοῦ Ἰησοῦ ἐκβάλλει με. καὶ εὐθέως ἐκαθαρίσθη ἡ γυνή, 156/A). En el Ap. 314 el anciano no quiere hacer uso de su poder para exorcizar al poseso, pero ya que éste lo insultó llamándole borracho (οἰνοποτής), le conmina para que salga de aquel cuerpo antes de terminar de beber su copa de vino. En efecto, al punto se aleja gritando: 'Me abrasas' (καίεις με, καίεις με).

Por fin, otras muchas veces se anuncia su presencia corporal, pero sin especificar qué forma adopta el demonio para manifestarse: καὶ ὤφθη αὐτῇ σωματικῶς τὸ πνεῦμα τῆς πορνείας, 420/C); ἠττηθέντα δὲ τὰ πνεύματα ἐφάνησαν αὐτῷ αἰσθητῶς λέγοντα..., Ap. 291 («Y vencidos los espíritus, se le aparecieron visiblemente diciendo...»). Otra vez, cuando un viejo vituperaba al diablo, se le aparece éste con el permiso de Dios cara a cara para quejarse (ἐν μῦθῳ οὖν κατὰ συγχώρησιν θεοῦ φαίνεται αὐτῷ ὁ διάβολος ὄψιν πρὸς ὄψιν, Ap. 34).

Sirviéndose de su astucia (uno de los rasgos más acentuados en los demonios del desierto junto con sus dotes arlequinescas), puede manifestarse simultáneamente bajo una doble apariencia, con el fin de sembrar la discordia entre dos hermanos que nunca habían disputado. La picardía consiste en manifestarse a uno como corneja, mientras que el otro lo ve como paloma (cf. 312/B).

Vemos, pues, cómo a lo largo de los *Apophthegmata* predomina la faceta de los demonios como bufones sobre la faceta terrorífica. Sólo con la llegada de la Edad Media la creencia en estos espíritus intermedios asociada a la creencia en la magia y la brujería desencadenaría el pánico en gran parte de la población. En esta misma época, con el resurgir de la fe en el diablo, las imágenes con que se le representa ganarán también en rasgos expresivos. Por un lado,

se les concibe como monos de Dios (*simia Dei*), con forma de macho cabrío (cf. Is. 13, 21), con pezuñas de caballo o cojeando (por haber sido precipitado desde el cielo). Por otro lado, se le pinta como jovencito alado elegante y muy bello, aunque de color amarillo³⁴.

4. DEMONOLOGÍA SUBYACENTE

El mundo es para el monaquismo un campo de batalla en el que se debaten los espíritus buenos y malos. En esta lucha de los dos poderes se ven envueltos los hombres, expuestos a los ataques y emboscadas de los espíritus malos y a la ayuda y colaboración de los buenos. El desierto es el reducto o palestra en el que el monje se mide y confronta personalmente con el maligno. En vez de la proximidad de Dios, lo que el monje experimenta allí en primer plano es la presencia de los demonios. Momento álgido en el que se encona la batalla es la hora de la muerte, en la que los demonios pugnan con los ángeles por arrebatarse el alma (...*ἔρχονται οὖν οἱ δαίμονες θέλοντες λαβεῖν τὴν ψυχὴν αὐτοῦ, καὶ λέγουσιν αὐτοῖς οἱ ἄγγελοι*, Ap. 88), motivo recogido una y otra vez por la iconografía medieval. Es también el momento en que más frecuentes son las epifanías del demonio, bien sea porque el solitario lo consigue como una gracia especial, o bien porque el diablo piense que, debilitada la naturaleza, puede vencer mejor a su adversario.

Los demonios pueblan la tierra, los aires y están en todas partes. Por eso el secreto para vencerlos no consiste en cambiar de sitio, sino en aguantar firme sus embates sin salir de la celda. No avanzamos en la virtud porque nos mudamos de lugar «pensando que vamos a encontrar algún paraje donde no esté el diablo» (*νομίζοντες ὅτι εὐρίσκομεν τόπον ὅπου οὐκ ἔστιν ὁ διάβολος*, Ap. 400). A veces conciben a los demonios como un ejército tumultuoso asociado con el Poniente como sede del mundo de las tinieblas, de la misma manera que se situaba tradicionalmente al ejército de ángeles en oriente como hijos de la luz, dualismo anticipado ya en buena parte de la literatura apocalíptica y en algunos escritos de Qumran (*εἶδε πλῆθος δαμόνων ἀναρίθμητον καὶ ἦσαν τετραγυμέ-*

³⁴ Cf. *Affe*, en *RAC*, y *Teufel*, en *RGG*.

νοι, καὶ θορυβοῦντες τοῦ πολεμεῖν (πρὸς δυσμάς)... βλέψον καὶ τὰς ἀνατολάς... καὶ εἶδεν ἀναρίθμητα πλήθη ἀγίων ἀγγέλων δεδοξασμένων..., 281/C). En el judaísmo tardío también se les representa como un gran regimiento con su rey³⁵, y, según Teodoreto de Ciro, el diablo y sus demonios se distinguen como el Faraón y los egipcios³⁶. Una clasificación más sistemática no aparece en los *Apophthegmata*.

En el desierto como palestra del mundo cobra un relieve casi mítico la figura del anacoreta como ἀγωνιστής o atleta en duelo continuo con el demonio. Nos hallamos ante una nueva época heroica en la historia del cristianismo una vez que se han extinguido las persecuciones y el martirio como vivencia ordinaria de las comunidades cristianas. En este combate singular desempeñan un papel tan importante las gestas competitivas de lucha contra la naturaleza en ayunos, vigiliias y todo tipo de dominio sobre el cuerpo, como la astucia y picardía de los viejos anacoretas con el fin de desenmascarar al enemigo que se sirve del engaño como arma principal.

El demonio se había convertido ya en personaje mítico en la teología de la redención de muchos Padres de la Iglesia, quienes se representaban la muerte de Cristo como un rescate que había que pagar al diablo por las almas de los hombres³⁷. Ahora vuelve a aparecer revestido de estos rasgos de astucia como envidioso competidor de Cristo. Acabamos de mencionar en el apartado de las epifanías los múltiples disfraces con que suele hacerse visible adoptando incluso la figura de Cristo y la de ángel resplandeciente. Estos rasgos no sólo se ponen de manifiesto en las epifanías, sino en un rico vocabulario alusivo a esta actividad demoníaca: ἐνεπαίζω (Ap. 201), χλευάζω (Ap. 13 y 181), πλανάω (Ap. 224), φθονέω (Ap.

³⁵ Cf. Strack-Billerbeck, *op. cit.*, 21 Exkurs. Tal vez en esta asociación de los demonios con el Poniente esté latente una de las explicaciones etiológicas que daba el judaísmo tardío para el origen de los demonios. Según una etiología popular, los *šdim* se deberían a una creación especial de Dios en el *crepúsculo* del día sexto de la creación. Cuando Dios estaba dispuesto a crear un cuerpo para estas almas se echó encima el sábado y le impidió proseguir su obra. Por eso son espíritus sin cuerpo que andan errantes.

³⁶ Cf. PG 83/I, 144.

³⁷ J. M. Sans, *La envidia primigenia del diablo según la patristica primitiva*, Madrid, 1963. G. J. M. Bartelink, *Les démons comme brigands*, en *Vig. Chr.* 21/1 (1967), 12-25).

171), θερεύω, συμβουλεύω (272/B), ἐνεδρεύω (Ap. 171), ἐπανουργέω (Ap. 304). Hace irritar a un monje derramando invisiblemente el agua de su cantimplora, o apaga con su *energeia* el candil de la celda para sembrar la disensión entre dos hermanos (Ap. 77). Es maestro en picardías, fraudes y malas artes (...τῆς πολλῆς πανουργίας τοῦ ἐνεδρεύοντος, Ap. 171; ...τὰς ὀρμάς καὶ τὰς μεθοδείας τοῦ διαβόλου, 428/A). Al abad Macario, mientras esperaba la visita de otro anciano, le envía a un endemoniado para hacerle caer en la trampa (ἐπανουργεύσατο ἐν κατακρίσει περάσαι αὐτόν. καὶ παρεσκεύασέ τινα πνευματιῶντα πρὸς τὸν γέροντα προφάσει εὐχῆς ἀπελθεῖν, Ap. 304).

Por eso el monje ha de emplear unas veces la *fuerza y otras la astucia* para defenderse de él. En 193/C el abad Teodoro fue atando sucesivamente —cual otro Heracles— a tres demonios que querían entrar en su celda. A otro solitario que se detuvo en el recinto de un templo pagano se le acercan los demonios increpándole: 'Vete de nuestro sitio'. Al replicarles que ellos no tienen ningún sitio, comenzaron a desbaratarle los ramos de palmera y el viejo los recogía de nuevo. Por fin, un demonio lo agarra de la mano arrastrándole hasta fuera. Al llegar a la puerta, el viejo se aferraba a ella con la otra mano gritando: 'Ἰησοῦ βοήθει μοι. Sólo entonces le dejó el demonio (καὶ εὐθὺς ὁ δαίμων ἔφυγε, 184/D).

Otras veces tendrá que recurrir a las mismas armas de la *astucia o el humor*. Así ocurrirá en 372/B a propósito del abad Pambo, de quien se contaba que nunca sonrió. Y un día, queriéndole hacer reír los demonios, recurren a una ridícula bufonada: atan un ala a un madero y la llevan entre todos armando un gran alboroto. Pambo, al verlos, se rió (ἐγέλασεν) y los demonios se burlan de él porque han conseguido lo que pretendían. Pero él, a su vez, se venga de ellos arguyendo que *se rió de ellos* (κατεγέλασα): ἔδησαν εἰς ξύλον πτερόν καὶ ἐβάσταζον θόρυβον ποιῶντες καὶ λέγοντες· ἀλλῆ ἀλλῆ. Ἰδὼν δὲ αὐτοὺς ὁ ἀββᾶς Πάμβω ἐγέλασεν. οἱ δὲ δαίμονες ἤρξαντο χορεύειν λέγοντες· Οὐα οὐα, Πάμβω γεγέλακεν· ὁ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν αὐτοῖς. Οὐκ ἐγέλασα ἀλλὰ κατεγέλασα τὴν ἀδυναμίαν ὑμῶν, ὅτι τοσοῦτοι τὸ πτερόν βαστάζετε. Tal vez es la anécdota en que más clara aparece la actuación de los demonios como bufones.

En 268/D intentan intimidar al abad Macario mientras pasa la noche en un templo pagano en el que se hallan dos momias. El abad supera la prueba adelantándose con valentía y colocando una de las momias de cabezal. De esta forma exorciza al miedo y a sus aliados, los demonios.

Aunque no tengan los demonios un sitio fijo, frecuentan casas y campos, desiertos, ruinas y en particular los lugares pantanosos. Se contaba del abad Evagrio que nunca había bebido agua hasta saciarse con la excusa de que los demonios frecuentaban los lugares acuosos (οἱ γὰρ δαίμονες, ἔφη, τοὺς ὕδροχοεῖς τόπους συνεχῶς ἐπιβαينوῦσιν, 448/C). Las extravagancias a que podía llevar esta asociación de los demonios con las aguas aparecen narradas en otra anécdota monacal, esta vez fuera de los *Apophthegmata*, referida por Teodoro de Ciro: se trata de un viejo que al levantarse por la mañana se lavaba con su propia saliva por temor de ser atrapado por el maligno si se servía del agua³⁸.

Vimos cómo el demonio aprovechaba el momento de debilidad física próximo a la muerte para sus acometidas contra el monje. Por la misma razón, el *sueño* es un estado privilegiado para sus maquinaciones. De ahí el valor de la ἀγρυπνία en la espiritualidad monacal como hazaña típica de los héroes del desierto. Una hora de sueño ha de bastar para el monje si es buen atleta (92/A). Está latente la creencia de que el demonio puede introducirse subrepticamente aprovechando esos momentos de semiconsciencia o de duermevela. Por eso la lucha contra el sueño se convierte en lucha contra los demonios (cf. 108/B). Además, durante el sueño mismo los demonios pueden forjar ensueños y visiones falaces (φαντασᾶι): κἄν φαντάζω αὐτοὺς διὰ τῆς νυκτὸς (Ap. 80). Por eso los monjes cuando están varios juntos nunca duermen todos a la vez, sino que montan vigilancia por temor a los demonios³⁹. Esta asociación de los demonios con el estado onírico y la noche llegó a provocar exageraciones como la que se cuenta del abad Sisoe en 404/A: «Queriendo una vez vencer por completo al sueño se colgó

³⁸ PG 83, 376/B y C: οἶδα δὲ τούτων ἓνα τινα πρεσβύτην ἐννενηκοντούτην ὃς ἔωθεν ἀνιστάμενος τῷ τοῦ πύσματος περιπτώματι τὸ οἰκεῖον ἀνένιπτε πρόσωπον καὶ τὴν αἰτίαν ἐρώτηθεὶς ἔφησεν ὡς οὐ βούλεται δεηθῆναι τοῦ Δημιουργοῦ καὶ ὕδωρ ἐκ ἐκείνου ποιημάτων λαβεῖν.

³⁹ J. Bremond, *Los padres del yermo*, Madrid, 1948, 112 ss.

del precipicio de Petra. Y llegando un ángel le soltó anunciándole que no volviera a hacerlo ni transmitiese a otros semejante tradición» (ἐκρέμασεν ἑαυτὸν ἀπὸ τοῦ κρημνοῦ τῆς Πέτρας καὶ ἐλθὼν ἄγγελος ἔλυσε αὐτόν, καὶ παρήγγειλεν αὐτόν μηκέτι τοῦτο ποιῆσαι, μήτε ἄλλοις παραδοῦναι τὴν τοιαύτην παράδοσιν).

Los primeros cristianos vivieron su fe en los demonios en conflicto y perplejidad ante la dificultad de armonizar la herencia judeocristiana con la tradición cultural religiosa griega, encarnada en las divinidades paganas epicóricas que tan arraigadas estaban en la mayor parte de la población rural. Ya desde los Apologistas del siglo II se opera la transposición característica de toda suplantación de culto, de rebajar a las divinidades del panteón griego degradándolas y equiparándolas a los demonios. Debido a su influjo (en el que «helenos» y cristianos creían por igual) se explicarían los milagros que se contaban como operados por tales divinidades, así como la imitación anticipada que habrían hecho de algunos misterios cristianos. Pues bien, en la demonología de los Padres del yermo se halla ya consumada esta identificación. Contamos con una leyenda etiológica suficientemente clara que intenta fundamentar esta asimilación a la vez que exalta la vida monacal como paradigmática. Se nos ha transmitido en el Ap. 191: un viejo de la Tebaida contó una vez que era hijo de un sacerdote de los «helenos» (= paganos) y que de pequeño veía con frecuencia a su padre que entraba para sacrificar al ídolo. En una ocasión en que se introdujo a escondidas detrás de él, vio a Satanás y todo su ejército junto a él, mientras que uno de sus arcontes, acercándose, le adoraba. A continuación informaba de su gira por el mundo provocando guerras y derramamiento de sangre. Otro arconte venía de desatar los vientos y hundir las naves haciendo perecer a muchos hombres; y otro, de suscitar desarreglos matrimoniales con muchas venganzas y muertes. No obstante, todos éstos son ásperamente castigados por haber realizado una mínima tarea. Por fin entra uno que, después de pasar cuarenta años en el desierto, hizo caer a un monje en el pecado de lujuria. A éste es al que besa y corona el diablo.

Queda patente en esta narración la asimilación de las divinidades paganas con los demonios, así como la creencia de que éstos, a las órdenes de Satán, son los ejecutores de los daños y catástrofes

sobre la tierra, creencia que ya aparece en el judaísmo tardío⁴⁰ y que se mantendrá durante mucho tiempo. Todavía el concilio de Braga (año 561) en su canon 8 tuvo que condenar como herética la proposición de los que creían que el diablo causaba por su propio poder tormentas y sequías⁴¹.

Otra anécdota propagandística que bien podemos situar en los albores de la cristianización de Egipto pone de relieve asimismo la asociación de los cultos paganos con los demonios: el diablo se acerca a dos hermanos para sembrar la discordia entre ellos mediante una de sus tretas. Al encender el más pequeño el candil, entró el demonio en acción (ἐνεργήσας) apagando la luz y volcando el candil. Indignado el hermano mayor contra la torpeza del pequeño, e ignorando la presencia del maligno, descarga su ira contra su hermano. Pero al final le pide perdón y vuelve a encenderlo. Entonces la *dynamis* del Señor salió y atormentó al demonio hasta el amanecer. Este demonio subalterno se fue y anunció a su jefe lo que le había ocurrido. *El sacerdote de los «helenos» oyó al demonio mientras narraba la paliza que había recibido como escarmiento y se hizo monje (Ap. 77).*

La narración supone una sede o habitáculo del jefe de los demonios en un santuario pagano, donde normalmente vive el sacerdote. Hay que destacar también la finalidad apologética de esta historia que lleva el fenómeno de la conversión hasta los extremos más sensacionalistas: el sacerdote pagano que pasa a las filas del monaquismo. La misma lección se desprende de la narración del Ap. 176. Concebían a los demonios habitando en los santuarios de los paganos de la misma manera que la religiosidad popular concebía a algunos santos (sobre todo los que curaban por *incubatio*) habitando en sus templos. Al santuario pagano se le llama a veces *ἱερόν δαίμωνων*. Y, en 280/C, al sacerdote de los «helneos» se le llama también *δαίμων*: subía el abad Macario desde Scetis a las montañas de Nitria y al final del camino ordenó a su discípulo que se adelantase un poco. El discípulo topó entonces con un sacerdote de los «helenos» y le azuzaba a gritos en los siguientes términos: 'Eh, tú, demonio, ¿a dónde corres?' Aquél, volviéndose, le golpeó, deján-

⁴⁰ Cf. Strack-Bill., *op. cit.*, 21 Exkurs: «Misión de los demonios».

⁴¹ Mansi IX, 774 C ss.

dole medio muerto (αι αι δαίμων, ποῦ τρέχεις; στραφεις δὲ ἐκείνος διδοῖ αὐτῷ πληγὰς καὶ ἀφ(ει αὐτὸν ἡμιθανῆ). Este sacerdote le propina una paliza como las que solían asestar los demonios a los monjes ⁴².

Resumiendo, hemos visto a través de estas historias del yermo cómo subsiste la concepción dualista del judaísmo y helenismo tardíos acerca de la multitud de seres intermedios (ángeles y demonios) que pueblan la tierra y los aires (¡no se les concibe habitando en el cielo o en el inframundo!). Concepción muy semejante a la que se tenía de muchos santos en esta época, en particular los que curaban por *incubatio*. También éstos andan por la tierra, se mezclan en la vida de los hombres o habitan en su santuario. Pero, aunque teóricamente siga dominando la concepción dualista de los dos poderes enfrentados y la representación jerárquica de los demonios con su jefe, lo que aparece en primer plano en estas narraciones es el factor de astucia y bufonada de lo demoníaco. Estas anécdotas llevan el sello inconfundible del milieu en el que brotan: el de los *fellahim* egipcios; y tras ellas se vislumbran las peripecias y picardías del campesinado copto. Ya que a los demonios del desierto se les atribuyen todas las pasiones de los hombres, sobre todo la envidia, la astucia y el engaño, como dice la *Historia Lausiaca*, 17: διαφοραὶ γὰρ εἰσι δαιμόνων, ὡσπερ καὶ ἀνθρώπων, οὐκ οὐσίας ἀλλὰ γνώμης.

En los *Apophthegmata* se ha operado ya una asimilación casi total de los dioses y sacerdotes del paganismo tardío con los demonios, elaboración teológica que había comenzado ya con los Apolo-gistas, como intento de explicación de los milagros y portentos que se narraban a propósito de las divinidades paganas. De esta manera, la lucha contra el demonio se identifica con la lucha por la cristianización de Egipto. Este dualismo simplista condujo a la destrucción (sobre todo en Egipto, dominado por la mentalidad monacal intransigente) de todo lo que estuviese relacionado con los cultos paganos y la religión griega tradicional. Condujo también a una concepción atlética de la vida cristiana, según la cual ser cristiano equivalía a ser monje, vivir en continuo riesgo y en lucha competitiva con el diablo.

⁴² Cf. Atanasio, *Vita Ant.* 8: ὁ ἐχθρός... προσελθὼν ἐν μιᾷ νυκτὶ μετὰ πλῆθους δαιμόνων, τοσοῦτον αὐτὸν ἔκοψε πληγαῖς, ὡς καὶ ἀφωνον αὐτὸν ἀπὸ τῶν βασάνων κείσθαι χαμαί...

5. EL DEMONIO, EL DESIERTO Y EL MONJE

El monaquismo sirio, con toda su gama de grotescas manifestaciones, escoge para sus héroes la soledad del acantilado, las cuevas en las alturas de la montaña, la clausura en el tronco de un árbol (dendritas) o la proximidad de lo alto y separación del mundo instalándose en una columna (estilitas). En la φιλόθεος ιστορία de Teodoreto de Ciro pueden seguirse con más detalle todos estos procedimientos de ἀναχώρησις y todas las gestas de acrobacia ascética practicadas por los monjes de Asia Menor.

En cambio, el monaquismo egipcio siempre estará asociado con la huida al desierto. ¿Qué es lo que les seducía a los solitarios de los siglos IV y V en su obstinada huida hacia (o conquista del) el desierto?

En la tradición bíblica el desierto desempeña una función ambivalente como lugar privilegiado en el que se manifiesta Yahvéh al pueblo de Israel en los momentos cumbres de su historia religiosa, y como lugar de prueba y de tentación⁴³. En la tradición popular rabínica el desierto será el lugar en el que merodean los demonios y las bestias salvajes. En los *Apophthegmata patrum*, más que lugar de la epifanía divina, lo que predomina en la vivencia de los solitarios es esta segunda faceta: el desierto es, ante todo, la morada de los demonios. «Vete de nuestra casa. ¿Qué has venido a hacer tú al desierto?», increparán los demonios a Antonio, sembrando de sortilegios la ruta que le conduce al interior del desierto para impedirle el acceso a él⁴⁴. Por eso, para los primeros monjes, la llamada al desierto era como llevar la lucha al mismo terreno del adversario para desposeerle de su último reducto: ἡ ἔρημος ἐπολισθη ὑπὸ μοναχῶν nos dirá Atanasio (*Vita Ant.*, 14) (el desierto fue colonizado por los monjes).

En Siria, las pruebas de los monjes se desarrollan sobre todo en el campo de la resistencia física y moral, se imponen marcas atléticas de privaciones que emulan el talante de los cínicos.

⁴³ L. Leloir, *La Bible et les pères du désert d'après les deux collections arméniennes des Apophthegmes*, en *La Bible et les Pères*, PUF, Estrasburgo, 1971, p. 126.

⁴⁴ Atanasio, *Vita Ant.* 11 y 12.

En Egipto se trata de una prueba de fuerza a gran escala en duelo personal con el diablo. Es como un gran exorcismo, en el que la confrontación de fuerzas se sucede una tras otra hasta liberar al desierto de los demonios.

Si tenemos en cuenta la íntima asociación de éstos con las divinidades paganas, automáticamente este duelo se identifica con la lucha por la destrucción del paganismo, lucha que en Egipto adquirió un cariz particularmente sangriento. No olvidemos que para muchos *fellahim* su conversión al cristianismo se identificaba con su conversión al monaquismo y a la ascesis. ¡Pacomio, uno de los fundadores del monaquismo egipcio, es un convertido!

La conquista del desierto se identifica, pues, con la campaña de penetración del cristianismo en Egipto. No deja de ser significativo que los campeones del monaquismo sean los mejores aliados de la jerarquía en sus expediciones de exterminio contra los templos y cultos paganos. La derrota en este gran exorcismo la proclaman de continuo los demonios a lo largo de los *Apophthegmata*: ἐφώνησαν δὲ φωνῆ μεγάλης οἱ δαίμονες λέγοντες· ἐνικήσατε ἡμᾶς ὁ μοναχός (Ap. 278).

La conquista del desierto destacará como la campaña de mayor envergadura en la cristianización de Egipto dentro de la historia de la cultura y será añorada por las futuras generaciones como la época heroica del pasado, como el mayor intento de restauración de las condiciones paradisiacas, momento épico en que se libró la batalla con el príncipe de este mundo. Bajo esta perspectiva se entiende mejor el *logion* del abad Juan pronunciado ya con la perspectiva que daban varios años de distancia de estos tiempos heroicos: «No manchemos, hijos, este lugar que nuestros padres limpiaron de demonios» (μὴ ρυπώσωμεν, τέκνα, τὸν τόπον τοῦτον, ὃν οἱ Πατέρες ἡμῶν ἐκαθάρισαν ἀπὸ δαιμόνων, 233/D).

N. FERNÁNDEZ MARCOS