



LOS SIGNOS DE LOS TIEMPOS COMO ESPACIO DE UNA TEOLOGÍA MONSTRUOSA

THE SIGNS OF THE TIMES AS A SPACE FOR A MONSTROUS THEOLOGY

Juan Pablo Espinosa Arce¹

Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago, Chile.
<https://orcid.org/10.21703/2735-6345.3325>

Recibido: 22.07.2025
Aceptado: 08.10.2025

<https://doi.org/10.21703/2735-6345.3162>

Resumen:

A partir de la categoría sociocultural de la monstruosidad el presente artículo, de carácter exploratorio, postula la tesis de que los signos de los tiempos son espacio de una teología monstruosa, es decir, gesto a través del cual se profundiza en la radical alteridad de Dios que se hace presente en el escenario humano a partir de los signos de la época. Para mostrar el sentido de la tesis ofrecida el artículo comienza trabajando algunas cuestiones preliminares en torno a la idea de la monstruosidad y al sentido de la teología de los signos tiempos. En un segundo momento se trabajarán tres notas sobre cómo se puede tender la relación entre monstruosidad y signos de los tiempos, a saber, la monstruosidad como espacio de la paradoja teológica, la cuestión de que en los signos de los tiempos como teología monstruosa emergen las subjetividades teológicas marginales y, en tercer lugar, el lugar de la ficción como mediación discursiva para profundizar en la teología de los signos de los tiempos desde la monstruosidad. Finalmente, se mostrarán algunas cuestiones de síntesis.

Palabras clave: Alteridad radical, signos de los tiempos, ficción, acontecimiento, teología.

Abstract:

Based on the sociocultural category of monstrosity, this exploratory article posits the thesis that the signs of the times are a space for a monstrous theology, that is, a gesture through which we delve deeper into the radical otherness of God, made present on the human stage through the signs of the times. To demonstrate the meaning of this thesis, the article begins by addressing some preliminary questions surrounding the idea of monstrosity and the meaning of the theology of the signs of the times. Secondly, three considerations will be made on how the relationship between monstrosity and the signs of the times can be developed: namely, monstrosity as a space of theological paradox; the question that marginal theological subjectivities emerge in the signs of the times as a monstrous theology; and, thirdly, the place of fiction as a discursive mediation for deepening the theology of the signs of the times from the perspective of monstrosity. Finally, some concise questions will be presented.

Keywords: Radical otherness, signs of the times, fiction, event, theology.

¹ Doctor en Teología por la Pontificia Universidad Católica de Chile. Académico Profesor Adjunto de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica de Chile. Investigador del Centro Teológico Manuel Larraín. Correo: jpespinosa@uc.cl

1. Elementos preliminares: la cuestión de la monstruosidad y la pregunta por la teología de los signos de los tiempos

La palabra monstruo tiene como significado etimológico “mostrar”, en particular, ser una señal de los dioses. Con ello es posible reconocer en el monstruo un signo o una voluntad de lo divino². Por su parte autores como M. Yevzlin³ indican que los monstruos – en particular Gea – tienen la particularidad arquetípica de ser creadores. Esta categoría de la monstruosidad o del monstruo han sido asumida por los estudios culturales para hacer referencia a alteridades radicales, a experiencias límites o la irrupción de experiencias de novedad dentro de las culturas humanas. En palabras de Yevzlin los significados asociados al monstruo (signo, portento, señal o indicación) manifiestan que lo monstruoso es una categoría cargada de semioticidad y que su función tiene que ver con los signos o con el señalar en tanto indican la presencia de una ruptura con la norma⁴, con la diversidad o de la diferencia entre el yo y el otro. Esta marca de diferenciación es un elemento fundamental en la comprensión de la monstruosidad, y tal como lo plantean autores como Fernando Moreno Serrano⁵ o D. Roas para quien

“el monstruo encarna la transgresión, el desorden. Su existencia subvierte los límites que determinan lo que resulta aceptable desde un punto de vista físico, biológico e incluso moral. Por ello, el monstruo siempre implica la existencia de una norma: es evidente que lo anormal solo existe en relación a lo que se ha constituido o instaurado como normal”⁶.

En este sentido es relevante indicar que lo monstruoso aparece desde el inicio como un quiebre en el espacio cotidiano. S. Freud hablará de lo siniestro (*unheimliche*) en tanto cuanto expresión de una ruptura con lo conocido. En palabras de Martínez de Mingo “Freud dejó bien claro que lo siniestro va unido a lo familiar, a lo déjá vu. Es el terror a la locura, a volverse ajeno a sí mismo, otro”⁷. Andrea Hidalgo y Eduardo Schele (2022) comentando esta idea freudiana escriben:

“sin lugar a dudas, una de las categorías estéticas que resulta más estremecedora y a la vez fascinante en el arte y específicamente en la literatura es la que se refiere a lo siniestro. Lo anterior radica, probablemente, en la naturaleza enigmática que envuelve a esta clasificación que, en algún momento, fuera definida por Sigmund Freud como lo extraño, lo inquietante o simplemente todo aquello que se relaciona con el espanto que pueden llegar a producir en el ser humano cosas o aspectos de la realidad conocida o familiar que, de un momento a otro, se tornan amenazantes”⁸.

La literatura utiliza el monstruo como un motivo que despunta un momento de interrupción de una normalidad aparente. Por ejemplo, el ya tradicional caso de Franz Kafka al comienzo de su libro *La metamorfosis* es un ejemplo claro de cómo el monstruo o lo diferente irrumpe como algo siniestro, es decir, algo que quiebra la cotidianidad: “cuando, una mañana, Gregor Samsa se despertó de unos sueños agitados, se encontró

² L. GIBRÁN, “Psicoanálisis y monstruosidad”, *Posiciones. Revista digital de psicoanálisis, arte y pensamiento* 10 (2013), 22-34, <https://www.revconsecuencias.com.ar/ediciones/010/template.php?file=arts/Aplicaciones/Psicoanalisis-y-monstruosidad.html>; P. NOGUEIRA, “Taxonomía dos monstros no cristianismo primitivo”, *Caminhos. Revista de Ciências da Religião* 22.2 (2024) 542-557.

³ M. YEVZLIN, *El jardín de los monstruos. Para una interpretación mitosemiótica*, Biblioteca Nueva, Barcelona 1999.

⁴ A. A. TORRANO, “La monstruosidad en G. Canguilhem y M. Foucault. Una aproximación al monstruo biopolítico”, *Ágora - Papeles de Filosofía* 34.1 (2015) 87-109.

⁵ F. MORENO SERRANO, “El monstruo prospectivo: el otro desde la ciencia ficción”, *Signa: revista de la Asociación Española de Semiótica* 20 (2011) 471-495.

⁶ D. ROAS, “El monstruo fantástico posmoderno entre la anomalía y la domesticación”, *Revista de Literatura* 81.161 (2019) 30.

⁷ L. MARTÍNEZ DE MINGO, *Miedo y literatura*, Edaf, Madrid 2004, 10.

⁸ A. HIDALGO – E. SCHELE, *Estética de lo siniestro. Aproximaciones desde el arte, la literatura y la filosofía*, RIL, Santiago 2022, 17.

en su cama transformado en un bicho monstruoso”⁹. Con esto, y, de entrada, la novela viene a romper un modelo acostumbrado a partir de la mención del monstruo. Con esto se abre la posibilidad de que el lector pueda empezar a profundizar en un determinado tipo de relato o de ficción en torno a qué significa la revelación de dicha diferencia.

En estudios más recientes, por ejemplo, en la obra *En el claroscuro aparecen los monstruos* de S. Žizek, el filósofo y psicoanalista esloveno hace un listado de espacios de la monstruosidad o lugares en donde el monstruo aparece, entendiendo por monstruosidad experiencias límites de la historia reciente (guerra en Gaza, el tema de la violencia, la pregunta por el fin del mundo...), las cuales invitan a proponer una reflexión consciente de su provisionalidad¹⁰.

Aquí es notable mostrar la presencia del factor de la incertidumbre en la totalidad de la aparición del monstruo o del caos. Maurice Blanchot cuando habla de la esperanza mesiánica dice que ella irrumpe justamente en el caos: “la esperanza mesiánica – esperanza que es asimismo espanto – se impone, cuando la historia no aparece políticamente sino como un caos (tohu-bohu) arbitrario, un proceso privado de sentido”¹¹. Este elemento de la irrupción de una extrañeza en medio de la diferencia también lo ha mostrado el psicoanálisis, especialmente en la consideración que el pensamiento estructurado en tipos de lenguaje presenta espacios de vacío, fisuras o preguntas. En esto el psicoanalista Luis Hornstein escribe: “cuando la incertidumbre se incrementa, se hace imposible hasta imaginar el día de mañana. Han estallado las normas tradicionales, y el individuo no sabe a qué atenerse”¹². Esto quiere decir que ante la irrupción de una extrañeza los puntos que dan sostén a la subjetividad se trastocan ante la crisis o ante el “colapso de las grandes narrativas”¹³ como lo llama B. Labatut es necesario mostrar cómo las estructuras de la discursividad y de la praxis humana nacen de una fisura o grieta que permite justamente la emergencia de la novedad. Por ejemplo, el mismo Labatut hablando del movimiento social chileno o el Estallido Social de octubre 2019 escribe:

no había ninguna forma clara de unir todas las chispas y aglutinar las múltiples conflagraciones en un frente de llama coherente, porque lo que estaba pasando era algo tan nuevo que no lográbamos comprenderlo (...) había sido una explosión, un apocalipsis, un gigantesco surgimiento de una vitalidad primordial, lovecraftiana, nutrida por ese extraño reflujo a través del cual las energías reprimidas se cuelan en el presente, trayendo de vuelta todas las cosas que hemos decidido esconder, olvidar o negar¹⁴.

Este momento social, político y cultural chileno, aquello que Labatut llama decididamente como “un titán dormido, un cíclope que estaba sacudiéndose el país de la espalda a medida que se ponía de pie”¹⁵, tuvo la fuerza performativa de cambiar las narrativas nacionales al poner en crisis las estructuras conocidas y mostrar cómo una fisura permitía recorrer otros espacios de trayectos cotidianos. En este sentido lo monstruoso del titán o del cíclope, en la terminología de Labatut, representa ese arquetipo de lo que sacude, de lo extraño, de las alteridades radicales que son capaces de remecer, en este caso, un país entero.

A partir ello la propuesta de nuestro artículo se expresa en los siguientes términos: a partir de la idea del monstruo tanto como signo como experiencia radical de novedad es posible pensar una aproximación epistemológica a los signos de los tiempos y a su teología. En este sentido los signos de los tiempos vendrían a constituir la puesta en crisis

⁹ F. KAFKA, *La metamorfosis y otros cuentos*, Debolsillo, Barcelona 2023, 9.

¹⁰ S. ŽIZEK, S., *En el claroscuro aparecen los monstruos*, LOM, Santiago 2025.

¹¹ M. BLANCHOT, *La escritura del desastre*, Trotta, Madrid 2015, 124.

¹² L. HORNSTEIN, *Las encrucijadas actuales del psicoanálisis. Subjetividad y vida cotidiana*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires 2013, 31.

¹³ B. LABATUT, *La piedra de la locura*, Anagrama, Barcelona 2021, 30.

¹⁴ B. LABATUT, *La piedra de la locura...*, 30.

¹⁵ B. LABATUT, *La piedra de la locura...*, 29.

de estructuras fijas y a proponer una posibilidad de pensar desde el límite, desde grupos marginales, desde situaciones imprevistas o abyectas. El monstruo, con esto, representaría una categoría que proviniendo de teorías culturales expresa la irrupción de una singularidad específica de carácter crítico y de una radical heterogeneidad en el espacio de lo acostumbrado¹⁶. A nuestro entender es este elemento el que vendría a tocar la experiencia de los signos de los tiempos en tanto cuanto momentos de crisis y novedad.

El punto relevante en nuestra investigación pasa por la siguiente consideración: en teología no se han desarrollado estudios sistemáticos sobre la vinculación entre esta perspectiva teórica (lo monstruoso, el monstruo) y las áreas propias de la teología. Sí se han realizado recientemente algunos trabajos sobre posibles interrelaciones entre ambas variables epistémicas¹⁷. Así las cosas, no es posible, hasta donde sabemos, encontrar una perspectiva que ofrezca referencias explícitas sobre cómo la teología de los signos de los tiempos o la categoría signos de los tiempos puede comprenderse desde lo monstruoso en cuanto utilización de una perspectiva epistémica particular. No existe algo así como una teología de los signos en clave de monstruosidad o de pensar, por ejemplo, cómo el monstruo o lo monstruoso es un signo de los tiempos. Con ello se muestra que el camino es la utilización de la categoría de lo monstruoso para pensar la teología de los signos de los tiempos. Esta cuestión de potenciar el trabajo interdisciplinar para la teología de los signos ha sido puesta en relieve por sendos trabajos sistemáticos sobre la teología de los signos de los tiempos. Por ejemplo, en el contexto chileno es el Centro Teológico Manuel Larraín dependiente de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica de Chile (Santiago de Chile) y de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad Alberto Hurtado (Santiago de Chile) el grupo académico que ha desarrollado una notable labor teológica centrando su atención en la puesta en perspectiva crítica de la mencionada teología. Hablando de la relevancia interdisciplinar de esta reflexión creyente V. Azcuy, D. García y C. Schickendantz indican que

“una teología de los signos de los tiempos es de suyo una reflexión creyente constitutivamente interdisciplinar, necesitada del diálogo con otras sabidurías y saberes para ser ella misma (...) la tarea teológica, por tanto, no puede ya dispensarse de utilizar todas las mediaciones disciplinares, científicas y sapienciales que le permitan ‘conocer y comprender el mundo en que vivimos’”¹⁸.

Por lo tanto y teniendo en consideración el impulso académico y científico del Centro Larraín en vistas a proveer de diálogos interdisciplinarios en vistas al discernimiento de los signos de los tiempos, consideramos que la posibilidad de comprender a esta perspectiva teológica desde los estudios sobre el monstruo y la monstruosidad es, a lo menos, sensata y metodológicamente posible. Pero, en cualquier caso, este artículo se mantiene, hasta ahora, en lo exploratorio por lo que ya indicábamos anteriormente: no existe una vinculación explícita o sistemática entre la teología y los estudios culturales sobre la monstruosidad, salvo algunos trabajos aislados.

El punto que aquí podemos desprender pasaría por considerar los siguientes elementos: en primer lugar, el significante monstruo o lo monstruoso es una categoría marcada por precomprensiones y significaciones negativas. Por ello una de las perspectivas que sería necesario desarrollar al comienzo del artículo es trabajar un breve estado de la cuestión en referencia a esta categoría. En segundo lugar y si hemos optado metodológicamente por tratar de acercarnos a la teología de los signos de los tiempos

¹⁶ J. PLANELLA, J. PLANELLA, *Los monstruos*, UOC, Barcelona 2007; M. YEVZLIN, *El jardín de los monstruos...*

¹⁷ P. NOGUEIRA, “Taxonomía dos monstros no cristianismo...”, 542-557; J. ESPINOSA, “Pensar la resurrección de Jesús desde la simbólica de la oscuridad como figura de lo monstruoso”, *Revista Palabra y Razón* 25 (2024) 148-169; M. TROIANO, “Monstruos propios y ajenos. Demonios y creaturas híbridas en la construcción de la identidad monástica”, *Numen: revista de estudos e pesquisa da religião*, *Juiz de Fora* 28 (2025) 98-113; C. CARBULLANCA, “Mitos, Mesías y monstruos: relato e intertextualidad fantástica”, *Numen: revista de estudos e pesquisa da religião*, *Juiz de Fora* 28 (2025) 114-130.

¹⁸ V. AZCUY – D. GARCÍA – C. SCHICKENDANTZ, “Introducción”, en: V. AZCUY – D. GARCÍA – C. SCHICKENDANTZ (Eds.), *Lugares e interpelaciones de Dios. Discernir los signos de los tiempos*, Universidad Alberto Hurtado, 2017, 16-17.

desde una mediación cultural específica (lo monstruoso) es que valoramos explícitamente que ellos, los signos de los tiempos no pueden sino discernirse y organizarse teóricamente con opciones metodológicas de la propia cultura, en este caso la propuesta por los estudios culturales sobre la monstruosidad. En tercer lugar, la consideración inicial de que este artículo es, ante todo, exploratorio, es decir, no busca ofrecer un discurso terminado sobre el problema, sino que, más bien, ofrecer un intento de organización de las cuestiones relativas a su presentación.

Estos elementos, a nuestro entender, irían señalando que, si los signos de los tiempos (Mt 16, 3) son irrupciones de Dios en la historia, un modo de comprender y de leer la historia (GS 4) y los procesos que en ella ocurren (GS 11, 44), es decir, son auténticas voces del Espíritu – del mundo divino sobre el mundo terreno y humano – los signos en tanto cuanto espacios de revelación de la voz de Dios constituyen, en sí mismos, un aspecto de lo monstruoso, es decir, de la irrupción de una novedad epistémica, experiencial o existencial en la historia misma. Como bien indicó J. Comblin la idea de la existencia de signos hace referencia a un momento de alarma o de advertencia: “dar un signo es llamar la atención, mostrar la presencia de una realidad percibida, pero importante”¹⁹. Con ello los signos de los tiempos son momentos de crisis, de cambio o de apertura a la novedad pero que paradójicamente, y aun cuando son signos de alerta, no se manifiestan de manera visible, de hecho, hay que discernirlos, y se mueven por los contornos de la historia, no en los centros comunes. El monstruo es una aparición que no es comprensible de manera inmediata, sino que se escabulle a través de rastros, oscuridades o abyecciones. Por tanto, aquí podemos encontrar otro vaso comunicante entre los signos de los tiempos y la teoría cultural de la monstruosidad.

Jorge Costadoat en un artículo de 2007 sostuvo que “la recepción latinoamericana del concepto de “signos de los tiempos” representa para la Teología de la liberación el punto de quiebre respecto de la teología europea tradicional”²⁰. En el mismo año 2007 J. Noemi indica que existe una “insuficiencia metodológica”²¹ al momento de entender *Gaudium et Spes* y los signos de los tiempos. Por su parte C. Carbullanca indica que una Iglesia marcada por los signos de los tiempos supone un desafío para la teología a la vez que indica que los signos de los tiempos representan el uso de una metáfora en cuanto renovación semántica que pone en tensión una época determinada²². Por su parte V. Azcuy, D. García y C. Schickendantz indican que una teología de los signos de los tiempos es una novedad teológica en las últimas décadas²³. También V. Azcuy, F. Parra y C. Schickendantz hablan de dificultades al momento de entender qué son los signos de los tiempos siendo cuestiones “no fáciles de resolver”²⁴ y que no existe una sola forma de comprender la teología de los mismos signos. Finalmente, Carlos Schickendantz sostiene que en las últimas décadas esta teología ha sido muy amplia a la vez que ha sido estudiada desde diversos enfoques²⁵. Es decir, la cuestión de los signos de los tiempos abre un espacio de imaginación teológica que es consciente de la presencia de espacios de fuga de conocimiento, es decir, de puntos de creatividad discursiva en vistas a mirar la historia desde otro paradigma. Lo monstruoso aplicado a los signos de los tiempos reconoce la historia como un lugar abierto o abyecto, es decir, como una espacialidad que permite la fructificación de la diferencia. Todavía estamos intentando entender qué son los signos de los tiempos, desde qué perspectivas teológicas se pueden comprender y discernir y qué significan ellos en el contexto general de la vida de la comunidad cristiana.

Es en este punto que reconocemos una comunión terminológica entre signos de los

¹⁹ J. COMBLIN, “Signos de los tiempos”, *Concilium. Revista internacional de teología* 312 (2005) 88.

²⁰ J. COSTADOAT, “Los ‘signos de los tiempos’ en la Teología de la liberación”, *Teología y vida* XLVIII (2007) 400.

²¹ J. NOEMI, “En búsqueda de una teología de ‘los signos de los tiempos’”, *Teología y Vida* XLVIII (2007) 441.

²² C. CARBULLANCA, “Signos de los tiempos y metáfora. Una estética de los signos de los tiempos”, *Veritas* 28 (2013) 191-220.

²³ V. AZCUY – D. GARCÍA – C. SCHICKENDANTZ, “Introducción...”

²⁴ V. AZCUY – D. GARCÍA – C. SCHICKENDANTZ, “Introducción...”, 12.

²⁵ C. SCHICKENDANTZ, “Signos de los tiempos: sentido y vigencia de una forma de proceder teológicamente”, *Albertus Magnus* 9.2 (2018) 87-106.

tiempos y estudios de la monstruosidad en cuanto la segunda categoría supone el reconocimiento de alteridades radicales, de la emergencia y valoración de relatos de sujetos marginales, de víctimas²⁶ o de los pobres en el caso de la teología de la liberación²⁷. Aquí también podemos resaltar el artículo trabajado por V. Azcuy cuando reconoce que el Movimiento Contra la Tortura Sebastián Acevedo nacido en Chile durante la Dictadura Militar (1973-1990) representa un caso de análisis a partir de la teología de los signos de los tiempos²⁸. Para Azcuy la voz de los torturados o de las víctimas de la violencia política, es decir de cuerpos límites o de cuerpos ubicados en el margen, es decir en lo monstruoso, representan un espacio de lectura teológica para pensar las implicancias de qué significa el paso de Dios por la historia, tanto en los cuerpos límites como presencia crística así como en el compromiso cristiano por la justicia. Lo monstruoso de la diferencia constituiría, desde esta perspectiva, un espacio específico para hacer teología de los signos de los tiempos.

De esta manera una visión sobre el sentido de lo monstruoso apela a la conciencia de la irrupción de experiencias culturales e históricas marcadas por la diferencia. En palabras de Arango, Cruz y Rodríguez: “sobre el arquetipo del monstruo, se instalan nuevas formas alternativas de lo otro”²⁹. Por su parte Larrauri Gibrán y desde el psicoanálisis indica: “el psicoanálisis es un discurso monstruoso, en tanto está enfocado a que se muestre en la escena del día ese costado de espanto de la existencia. Sueños, traumas, quejas, fantasías, sufrimientos, demandas insaciables, son los espectros que, en este lazo social, calificado “de síntoma de la cultura”, se invocan”³⁰.

1.1 Tesis y estructura del artículo

En este sentido ofrecemos la siguiente tesis como eje articulador del artículo: consideramos que los signos de los tiempos al ser irrupción de otra voz (la voz de Dios o del Espíritu) son en sí mismos huellas de una alteridad radical y, por tanto, son otro relato que impulsa la creación de perspectivas epistémicas marcadas por esa alteridad, es decir, son un espacio para pensar una teología en clave de monstruosidad. Con esto se podría mostrar que pensar y discernir los signos de los tiempos expresa una atención de escucha constante ante la alteridad que, al ser monstruosa, es interpelante para los sujetos desde su radical diferencia, marginalidad y sentido de límite. Por ello lo monstruoso supone la presencia de experiencias extrañas, grotescas, limítrofes y abyectas. Las preguntas, en este nivel, podría formularse en los siguientes términos: ¿qué abyección o diferencia radical ofrecen los signos de los tiempos para la totalidad del Pueblo de Dios? ¿es posible reconocer dentro del discernimiento de los signos de los tiempos rupturas con un espacio normalizado? O también preguntarnos ¿en qué sentido los signos de los tiempos en cuanto signos monstruosos son voces de un Dios que se mueve en los márgenes y límites de la historia humana?

A partir de lo indicado en los aspectos preliminares el presente artículo se estructurará en los siguientes apartados. En primer lugar, establecer algunas premisas fundamentales de lo que sería una teología en perspectiva de lo monstruoso. Para ello ensayaremos algunas cuestiones que pretenden mostrar cómo la monstruosidad aplicada a los estudios teológicos adquiere fisionomía a partir de categorías tales como negatividad,

²⁶ P. ARRIAGADA – V. IBARRA, “Entre lo monstruoso y el contorno de lo humano. Una contribución histórico-estética al debate acerca de la representación de víctimas y victimarios en el espacio público”, *Estudios Públicos* 167 (2022) 107-132.

²⁷ J. COSTADOAT, “Los ‘signos de los tiempos’...”, 400; V. AZCUY, “La pobreza de la Iglesia y los signos de los tiempos. Medellín como recepción inacabada del Vaticano II”, en: V. AZCUY – C. SCHICKENDANTZ – E. SILVA (Eds.), *Teología de los signos de los tiempos latinoamericanos. Horizontes, criterios y métodos*, Universidad Alberto Hurtado, Santiago 2013, 89-126.

²⁸ V. AZCUY, “El Movimiento contra la Tortura Sebastián Acevedo. Estudio de caso en el horizonte de una teología de los signos de los tiempos”, en: V. AZCUY – D. GARCÍA – C. SCHICKENDANTZ (Eds.), *Lugares e interpelaciones de Dios. Discernir los signos de los tiempos*, Universidad Alberto Hurtado, Santiago 2017, 243-277.

²⁹ C. A. ARANGO-LOPERA – M. C. CRUZ-GONZÁLEZ – D. AGUILAR RODRÍGUEZ, “Monstruos, aliens y zombies: figuraciones de la alteridad en clave semiótica”, *Forma y Función* 38.1 (2025) 14.

³⁰ L. GIBRÁN, “Psicoanálisis y monstruosidad” ..., s/p.

alteridad radical, abyección, límite u opacidad. Estos elementos están presentes dentro de la tradición teológica cristiana muy vinculados a cuestiones místicas y en elementos del trabajo interdisciplinar de la teología³¹. En un segundo momento pondremos en tensión las dos variables que dan lugar a nuestra propuesta, a saber, teología monstruosa y teología de los signos de los tiempos. A partir de lo expresado en los preliminares se mostrará que si los signos de los tiempos emergen desde una ruptura metodológica o desde una ruptura epistémica en la teología esto manifestaría que la posición de los signos está en el margen de los relatos acostumbrados del pensamiento teológico. En tercer lugar, se proyectarán algunas reflexiones en vistas a la continuación de la exploración que hemos propuesto como centro articulador de este trabajo. Finalmente se dará cuenta de las principales conclusiones del artículo.

2. El estudio de lo monstruoso y sus (posibles) vínculos con la teología de los signos de los tiempos

2.1 La monstruosidad como espacio de la paradoja teológica

El teólogo brasileño Paulo Nogueira en un artículo reciente sobre la relación de los monstruos con el cristianismo primitivo indica que la categoría del monstruo representa una discusión epistémica amplia y compleja. Para Nogueira lo monstruoso tiene que ver con el exceso, con una disrupción, con figuras complejas que provocan una crisis o un miedo dentro de la historia. En sus palabras:

“essa característica formal do monstro, de constituição a partir de imagens paradoxais e contraintuitivas, encontra resistência e faz com que sejam sistematicamente submetidos a processos de domesticação. Essa domesticação ocorre principalmente por meio do método alegórico, que atribui a cada parte da imagem do monstro um sentido político, eclesial etc”³²

Los elementos reseñados por Nogueira muestran que lo monstruoso representa un punto semiótico, simbólico o metafórico-alegórico para expresar un sentido particular de la historia, a saber, el exceso que dentro de ella se produce. La domesticación de la que habla Nogueira es subvertida por el monstruo a partir de los cuerpos grotescos o híbridos que ellos poseen o por las acciones por ellos realizadas. Con estos elementos la definición que lo monstruoso asume es ser una expresión de la teoría cultura que se utiliza para designar todo aquellos que sale de la norma y que trastoca los puntos de comprensión establecidos dentro de un imaginario colectivo específico, entre ellos el religioso o el eclesial. Este lado subalterno de la realidad en donde habitan los monstruos o que en sí mismo es monstruoso por ser paradójico desafía las metodologías, las epistemologías y las comprensiones que se establecen sobre un determinado corpus teórico. Con esto lo que aparece es que el monstruo representa una forma particular de pensar la diferencia, las alteridades o la posibilidad de construir una “classificação alternativa da realidade”³³.

Por lo tanto, ¿qué significados podría tener pensar una teología que tenga como prisma de visión de mundo lo monstruoso? Algunos elementos quisiéramos proponer. En primer lugar, una teología marcada por la monstruosidad en cuanto reconocimiento de la diferencia y la alteridad, constituiría una reflexión y una práctica que se desplaza entre espacios marginales y paradójicos. Por lo tanto, hacer teología monstruosa es lograr una toma de conciencia del valor de la paradoja como forma de estructurar el quehacer teológico. Esto lo ha trabajado de amplias maneras la teología de los signos de

³¹ A. MÉNDEZ, *Festín del deseo. Hacia una teología alimentaria*, JUS, Ciudad de México 2013; M. VILLALOBOS MENDOZA, *Cuerpos abyectos en el Evangelio de Marcos*, Herder, Barcelona 2021; M. VILLALOBOS MENDOZA, *Jesús cuerpo sin órganos en el Evangelio de Marcos*, Trotta, Madrid 2025.

³² P. NOGUEIRA, “Taxonomía dos monstros no cristianismo primitivo...”, 547.

³³ P. NOGUEIRA, “Taxonomía dos monstros no cristianismo primitivo...”, 547.

los tiempos al proponer acercamientos hermenéuticos y metodológicos a eventos históricos y experiencias culturales específicas que, luego de un discernimiento determinado, han sido consideradas signos de los tiempos. En palabras de Gerardo Soding (2017) una escucha de la situación eclesial actual abre un “nuevo paradigma de pensamiento y de acción transformadora”³⁴.

Con ello la mediación de lo monstruoso imprime en la estructura científica de la teología un claro aspecto performativo en cuanto los signos de los tiempos como voz del Espíritu son acciones transformadoras. Esto ya lo hemos señalado en otro artículo cuando y hablando de la resurrección de Jesús sostuvimos que la noche, figura de lo monstruoso, imprimía en la comprensión de los sujetos una nueva forma de entender el acontecimiento pascual (Mt 28, 1-10; Mc 16,1-8; Lc 24, 1-12; Jn 20, 1-10)

La cuestión del acontecimiento o de lo que irrumpe sin que tengamos el control suficiente para prever su aparición es central en las semánticas y semióticas de la teoría cultural del monstruo. Al ser una señal o un signo divino dado a los seres humanos el monstruo tiene un carácter eminentemente disruptivo. Para Carlos Casale, Dios se comprende como un acontecimiento. En sus palabras: “el acontecer de Dios no se puede reducir entonces a un simple “hecho”: va más allá de todo hecho y de toda cosificación por el peso de las posibilidades del futuro y por lo cual el evento divino toca las raíces mismas del mundo para el testigo de ese actuar”³⁵. De este modo con el monstruo las subjetividades quedan trastocadas y gracias a dicho cambio se abren nuevas perspectivas de aproximarse a lo real. Será lo que analicemos en el siguiente apartado.

2.2. La monstruosidad como lugar de las subjetividades teológicas marginales

Tal como hemos indicado en los preliminares de nuestro artículo, la monstruosidad en cuanto expresión de una teoría cultural da un lugar de relevancia a las subjetividades marginales, locos, enfermos, cuerpos sufrientes, comunidades marcadas por diferencias. Lo monstruoso, con ello, sería la forma en que estas teorías expresan que existen alteridades que no permiten cerrar los discursos o las prácticas sociales, políticas, culturales o religiosas. En este sentido cabría utilizar la categoría derridiana del resto en tanto aquel punto que impide cerrar el círculo de las interpretaciones y comprensiones humanas. También se puede indicar que la cuestión del monstruo supone la instalación o irrupción de un punto de fuga en la totalidad de los esquemas humanos, sociales, culturales o cósmicos a través de los cuales se abren las formas de activación de las preguntas, de las dinámicas políticas, de las expresiones corporales o de las dimensiones semióticas de la organización del mundo. Aplicando esto a la dimensión de la subjetividad y en conformidad con la pregunta teológica, se puede afirmar es la presencia de las subjetividades teológicas marginales las que permiten la instalación de una pregunta, de un discernimiento y de la articulación de una teoría.

Así por ejemplo y en el contexto latinoamericano los pobres constituyeron el espacio para hacer teología, así como también fueron un signo de los tiempos. También la voz de las mujeres se concibió como un signo de los tiempos. En nuestro tiempo se hablará de que la conciencia ecológica es un signo de los tiempos. Con estos tres signos particulares se podría indicar el siguiente axioma: los signos de los tiempos son una crisis en medio de la crisis es decir una crisis que se abre en paso en medio de espacios temporales e históricos coyunturales y que pone en tensión los espacios normalizados. Por ello valdría la posibilidad de pensar un sentido monstruoso en los signos por la expresión de

³⁴ G. SÓDING, “Una escucha ‘estereofónica’. El Texto y la Vida interpretan la Palabra”, en: V. AZCUY - D. GARCÍA - C. SCHICKENDANTZ (eds.), *Lugares e interpelaciones de Dios. Discernir los signos de los tiempos*, Universidad Alberto Hurtado, Santiago 2017, 72.

³⁵ C. CASALE, “Dios acontece en los signos de los tiempos. Algunas reflexiones metodológicas provisionales”, en: V. AZCUY - C. SCHICKENDANTZ - E. SILVA, *Teología de los signos de los tiempos latinoamericanos. Horizontes, criterios y métodos*, Universidad Alberto Hurtado, Santiago 2013, 155.

subjetividades comúnmente marginales o marginalizadas y que gracias a los discursos teológicos se posicionan en espacios de medición de qué sería la fe cristiana vivida en la historia de los hombres y las mujeres.

En este sentido las vidas humanas que son reconocidas como signos de los tiempos, pareciera poseen una determinada fisionomía que se ubica en los lugares marginales de las historias humanas. Decimos historias mostrando una decidida comprensión que busca mirar críticamente la pretendida homogeneidad de una única Historia, con mayúscula, sino más bien es necesario entender la historia en su carácter acontencial y dramático, elementos que dan a la misma historia un dinamismo interpretativo. Como indica Paul Ricoeur: “la historia siempre es más rica de lo que diremos en nuestras filosofías de la historia”³⁶. De este modo las singularidades, los acontecimientos en cuanto irrupción de la diferencia constitutiva de la misma historia, implica que los sujetos, partícipes de los mismos eventos, ejerzan un determinado discernimiento de las mismas situaciones. Aquí sería interesante proponer el siguiente axioma: si los sujetos que están presentes en los signos de los tiempos son sujetos ubicados en los márgenes de la historia (mujeres, pobres, víctimas de los daños ecológicos, países en guerra, movimientos sociales contra la violencia...) el o los que discernen deben, y para poder discernir, sumergirse en las dinámicas de estos grupos, es decir, habitar los espacios limítrofes. Con ello el discernimiento de los signos supone una estructura implicada en los mismos signos, estructura que es necesario traducir en una determinada ficción, es decir, en un relato que surge como gesto ante la fractura de los marcos acostumbrados del conocimiento.

2.3. La ficción al servicio de la teología de los signos en la perspectiva de la monstruosidad

Cuando César Carbullanca habla de los signos de los tiempos indica que estamos en presencia de una metáfora que intenta explicar un momento de cambio epocal y eclesial. A juicio de este autor la metáfora de los signos tiene el carácter de ser “algo insólito, paradójico”³⁷, a la vez que despierta la imaginación en la comprensión del sentido mismo de la categoría de los signos. Es interesante comprobar también que los monstruos pertenecen a la esfera de la metáfora³⁸, lo cual la metáfora representa un espacio en donde es posible pensar elementos de novedad dentro de las epistemologías literarias, teológicas o culturales. Esto también posee un lugar preponderante en la literatura, por ejemplo, en la escritura de H.P Lovecraft³⁹ quien trabaja una narrativa que utiliza bestias, monstruos y figuras extrañas para comunicar sus contenidos simbólicos. Por su parte autores como Paulo Nogueira, César Carbullanca y Magdalena Díaz Araujo indican que los textos religiosos se han estructurado a partir de la ficción y de la simbolización-imaginación en tanto cuanto espacios que permiten decir otros modos de comprender la misma estructura religiosa⁴⁰. Nosotros mismos hemos propuesto que la ficción merece una especial atención en la teología y que la teología se vería fecundada con la irrupción de la ficción en tanto cuanto otro tipo de relato para comprender la realidad, por ejemplo, los acontecimientos, los eventos históricos o los mismos signos de los tiempos. Así es que hemos reconocido que

“el acontecimiento es lo extraño (lo monstruoso o lo siniestro) y porque es extraño permite la emergencia de otros discursos. El acontecimiento moviliza, no es pasivo, sino que es activo. Esta emergencia o despliegue de otros discursos y saberes se realiza

³⁶ P. RICOEUR, *Historia y verdad*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires 2015, 108.

³⁷ C. CARBULLANCA, “Signos de los tiempos y metáfora. Una estética de los signos de los tiempos”, *Veritas* 28 (2013) 192.

³⁸ D. ROAS, “El monstruo fantástico posmoderno...”

³⁹ H. P. LOVECRAFT, *El terror en la literatura y poemas selectos*, Fontana, Barcelona 2018.

⁴⁰ P. NOGUEIRA – C. CARBULLANCA – M. DÍAZ ARAUJO, “Ficción e imaginación en el mundo de las religiones”, *Reflexão Campinas* 47 (2022) 1-7.

teniendo en cuenta que el acontecimiento es algo pasado, que es una ausencia y que perdemos su carácter de acontecimiento integral”⁴¹.

En esta perspectiva, hablar de una teología de los signos de los tiempos representaría construir una determinada ficción que, desde un dato específico (el signo mismo), sea capaz de articular un relato (la ficción) desde una metodología determinada (el discernimiento). Entonces aquí convergerían, a lo menos, tres aspectos: la captación misma del signo en cuanto voz del Espíritu (GS 4.11.44), luego la profundización en su sentido a partir de una narrativa ficcional y su puesta en discusión en las herramientas propias del discernimiento teológico, espiritual, social o cultural. Con esto la ficción no representaría un relato falso, sino que es la posibilidad de imaginar silencios, palabras, rutas de aprendizaje o modos de acercamiento a lo real. La teología en cuanto discurso de ficción expande las fronteras del quehacer teológico y, por ello, es que podría ser el acompañamiento clave para una lectura monstruosa de los signos de los tiempos. Para Ricardo Piglia la ficción está entrecruzada con la verdad y la ficción misma es

“esa zona indeterminada donde se cruzan la ficción y la verdad. Antes que nada, porque no hay un campo propio de la ficción. De hecho, todo se puede ficcionalizar. La ficción trabaja con la creencia y en este sentido conduce a la ideología, a los modelos convencionales de realidad y por supuesto también a las convenciones que hacen verdadero (o ficticio) a un texto. La realidad está tejida de ficciones”⁴².

Con estas indicaciones consideramos que es necesario posicionar, de maneras más decididas, la ficción dentro de la teología de los signos de los tiempos, es decir, potenciar las narrativas teológicas que abran espacios de análisis, puesta en discusión y articulación científica de las mismas estructuras discursivas. La ficción, en cuanto herramienta metodológica y teológica, tiene la característica de mantener la latencia de los silencios, de las preguntas y encuadres de sentido y significación, de asumir las fracturas en la misma comprensión de la historia e intentar completarlas desde otra operatoria. Al hablar de operatoria estamos mostrando la necesidad de comprender que los signos de los tiempos no representarían momentos inmediatamente comprensibles, sino que se establecen como verdaderas rupturas epistémicas y epocales y que, por tanto, sería necesario pasarlos a través de la mediación de la ficción en razón de ser un relato que intenta vincular los espacios de crisis.

Este efecto la ficción en cuanto herramienta de estructuración de un determinado relato permite la apertura hacia efectos no reconocido en un decir homogéneo. En palabras de R. Piglia: “la escritura de ficción se instala siempre en el futuro, trabaja con lo que todavía no es. Construye lo nuevo con los restos del presente (...) son máquinas utópicas, negativas y crueles que trabajan con la esperanza”⁴³. Con esto podríamos indicar que la ficción representa un gesto hacia la diferencia, es decir, a ese espacio de lo clarooscuro en donde aparecen los monstruos. Esto ha sido trabajado por autores como David Roas quien habla explícitamente del monstruo fantástico⁴⁴, F. Serrano quien reconoce el motivo del monstruo en la ciencia ficción⁴⁵, Santiago Alba Rico quien escribe sobre la vinculación entre el arte, la ficción producida por ella y lo monstruoso⁴⁶ o Gustavo Celedón quien vincula la ficción en tanto relato cinematográfico y la irrupción de la monstruosidad⁴⁷. Con estos ejemplos extraídos de diversas expresiones estéticas,

⁴¹ J. ESPINOSA, “Algunas notas sobre el tema de la ficción y sus aportes a la teología”, *Cristianisme i justícia* (2024). <https://blog.cristianismeijusticia.net/2024/05/17/algunas-notas-sobre-el-tema-de-la-ficcion-y-sus-aportes-a-la-teologia>

⁴² R. PIGLIA, *Crítica y ficción*, Anagrama, Barcelona 2015, 10-11.

⁴³ R. PIGLIA, *Crítica y ficción...*, 14.

⁴⁴ D. ROAS, “El monstruo fantástico posmoderno...”, 30.

⁴⁵ F. MORENO SERRANO, “El monstruo prospectivo...”, 471-495.

⁴⁶ S. ALBA RICO, “Ficciones y monstruos”, *El cuaderno digital*, en <https://elcuadernodigital.com/2024/03/18/ficciones-y-monstruos/>

⁴⁷ G. CELEDÓN, “La monstruosidad en el cine. Aproximación política y filosófica”, *Arkadin: Estudios sobre cine y artes visuales* 6 (2017) 140-153.

podemos indicar que asumir la lógica de la ficción en teología implica que los discursos se manifiesten como provisionales, como verdaderos laboratorios de escritura como los llama R. Piglia, es decir, como instancias en donde se prueban diversos registros de la producción teológica. Quizás el problema de los signos es su no transparencia, lo que se suma a la complejidad de identificar de manera inmediata qué es efectivamente un signo de los tiempos y la falta metodológica en torno a su comprensión⁴⁸. Los signos de los tiempos no son claros y, por dicha opacidad es necesario comprender su carácter de alteridad y la relevancia de pensarlos desde la ficción. Por ello y en particular consideramos que la teología de los signos de los tiempos, por su misma fisionomía, sobre todo lo concerniente a la experimentación en torno al discernimiento vendría a constituir un laboratorio teológico en donde se producen ficciones que trabajan con las alteridades radicales del decir teológico.

3. A modo de conclusión: algunas perspectivas en proceso

Al finalizar nuestro artículo es preciso mostrar cómo se puede continuar ampliando una discusión que, en sí misma, es exploratoria. La pregunta de fondo que movió esfuerzos de nuestro trabajo fue pensar siquiera elementos iniciales en torno a una posible vinculación entre la teología de los signos de los tiempos y la cuestión de la monstruosidad. El uso de las perspectivas en torno a lo monstruoso como metodología y cuerpo teórico para entender la cuestión específica de los signos de los tiempos representó, en primer lugar, la constatación terminológica de cierta afinidad entre el concepto del monstruo (mostrar, signo o señal de los dioses) y los signos de los tiempos que son en sí mismos voces de Dios en medio de la experiencia histórica. Esta cercanía terminológica nos permitió entrever la cuestión de que, si la experiencia de lo monstruoso representa la irrupción de una alteridad en los contornos de la historia, los signos de los tiempos son también experiencias en donde la pregunta por lo cotidiano – conocido queda rebasada con la irrupción del mismo signo.

En segundo lugar, la cuestión específica de la propuesta del artículo, a saber, la exploración en un terreno que hasta ahora no ha sido sistematizado por la teología, es decir, la cuestión misma de la monstruosidad, así como el vínculo explícito entre los signos de los tiempos y la monstruosidad. En particular el objetivo del artículo pasó considerar que los signos de los tiempos al ser irrupción de otra voz (la voz de Dios o del Espíritu) son en sí mismos huellas de una alteridad radical y, por tanto, son otro relato que impulsa la creación de perspectivas epistémicas marcadas por esa alteridad, es decir, son un espacio para pensar una teología en clave de monstruosidad. En este sentido lo que nos propusimos fue ofrecer una suerte de prolegómenos que permitan empezar a profundizar en una pregunta que es tanto metodológica, así como epistémica. Es metodológica en cuanto al uso explícito de la mediación de la monstruosidad y es epistemológica en cuanto ofreció algunas pistas para pensar cómo podría darse el vínculo entre los signos de los tiempos y la monstruosidad o, en particular, entender cómo los signos de los tiempos son espacios para pensar una teología monstruosa.

Queremos detenernos en la cuestión de los aportes epistémicos, en tanto cuanto forma específica de mostrar la originalidad del artículo. En primer lugar, la cuestión de que, aunque lo monstruoso no ha sido asumido explícitamente por la reflexión teológica o sistematizado por ella sí es posible de rastrear en trabajos incipientes y recientes, así como de mostrar que efectivamente la presencia de Dios en cuanto alteridad monstruosa implica pensar desde otras perspectivas su manifestación en la historia. Aquí volvemos a indicar una cuestión central en nuestra propuesta: cuando aplicamos el significante monstruoso a Dios estamos expresando que Él se comprende como una alteridad radical que rompe todo margen acostumbrado y actúa de manera profundamente novedosa. Con

⁴⁸ J. NOEMI, "En búsqueda de una teología de 'los signos de los tiempos'", *Teología y Vida* XLVIII (2007) 439 – 447.

esto el Dios monstruoso no se comprende desde el horizonte de la maldad o de la destrucción, sino que se muestra como categoría que enfatiza el carácter totalmente disruptivo y novedoso del mismo Dios.

El Dios monstruoso que se hace presente a través de los signos de los tiempos, espacios de la alteridad histórica, es tal no por su carácter destructivo, sino que es monstruoso porque abre espacios de novedad e imaginación teológica en el corazón mismo de la historia. En este sentido lo monstruoso no representa per se una categoría negativa, sino que es el nombre que recibe toda aquella forma de alteridad no condicionada que por su carácter disruptivo abre la posibilidad de mirar y aprender de nuevo. En este sentido una lectura de los signos de los tiempos desde la monstruosidad podría ayudar a que las comunidades teológicas y eclesiales y al momento de discernir puedan utilizar otro instrumental para realizar la lectura y escucha atenta de la historia buscando comprender la voz del Espíritu que habla a las iglesias (Ap 2,11).

Junto con ello dejar planteada la pregunta de cómo continuar profundizando en la relación de lo monstruoso con los signos de los tiempos, en particular dejar establecida la pregunta de, por ejemplo, si el monstruo o lo monstruoso es un signo de los tiempos o de cómo se despliega la cuestión metodológica de una teología de los signos en perspectiva de las abyecciones, alteridades radicales y de la producción de nuevas epistemologías teológicas. Esto es algo todavía por desarrollar, pero, sin duda, este artículo pretendió ser una puerta que quede entreabierta porque es en el claroscuro donde aparece tanto el monstruo, así como la teología que, a nuestro entender, es un discurso que se va manifestando a través de las fracturas y grietas del mundo, de la historia y de las vidas humanas.

Finalmente volver a mostrar una cuestión que hemos detectado al comienzo del artículo, a saber, la noción de que los signos de los tiempos constituyen una teología que utiliza metodologías diversas, o que existe todavía un cierto vacío metodológico o que las formas de comprender sus estructuras están en constante progreso. Por lo tanto, pensar los signos de los tiempos en la perspectiva de la monstruosidad no sería un ejercicio extraño en el sentido de apostar por otra metodología que permita profundizar en el sentido de lo que intentamos rastrear en la mencionada teología. Por lo tanto, mantenemos la latencia del sentido exploratorio del artículo el cual no cierra sus preguntas en este apartado, sino que buscará seguir abriendo las perspectivas en vistas a pensar una teología en clave de monstruosidad.

4. Referencias bibliográficas

- ALBA RICO, S., “Ficciones y monstruos”, *El cuaderno digital*, en <https://elcuadernodigital.com/2024/03/18/ficciones-y-monstruos/>
- ARANGO-LOPERA, C. A. - CRUZ-GONZÁLEZ, M. C. - AGUILAR RODRÍGUEZ, D., “Monstruos, aliens y zombis: figuraciones de la alteridad en clave semiótica”, *Forma y Función* 38.1 (2025) 1-23.
- ARRIAGADA, P. - IBARRA, V., “Entre lo monstruoso y el contorno de lo humano. Una contribución histórico-estética al debate acerca de la representación de víctimas y victimarios en el espacio público”, *Estudios Públicos* 167 (2022) 107-132.
- AYALA, C., “Signos de los tiempos”, *Noticias UCA*, en <https://noticias.uca.edu.sv/articulos/signos-de-los-tiempos>.
- AZCUY, V. – GARCÍA, D. – SCHICKENDANTZ, C. (Eds.), *Lugares e interpelaciones de Dios. Discernir los signos de los tiempos*, Universidad Alberto Hurtado, Santiago 2017.
- AZCUY, V. – PARRA, F. - SCHICKENDANTZ, C., *Dios en los signos de este tiempo. Fundamentos, mediaciones y discernimientos*, Universidad Alberto Hurtado, Santiago 2022.

- AZCUY, V. – SCHICKENDANTZ, C. – SILVA, E. (Eds.), *Teología de los signos de los tiempos latinoamericanos. Horizontes, criterios y métodos*, Universidad Alberto Hurtado, Santiago 2013.
- BLANCHOT, M., *La escritura del desastre*, Trotta, Madrid 2015.
- CARBULLANCA, C., “Mitosis, Mesías y monstruos: relato e intertextualidad fantástica”, *Numen: revista de estudos e pesquisa da religião, Juiz de Fora* 28 (2025) 114-130.
- CARBULLANCA, C., “Signos de los tiempos y metáfora. Una estética de los signos de los tiempos”, *Veritas* 28 (2013) 191-220.
- CELEDÓN, G., “La monstruosidad en el cine. Aproximación política y filosófica”, *Arkadín: Estudios sobre cine y artes visuales* 6 (2017) 140-153.
- COMBLIN, J., “Signos de los tiempos”, *Concilium. Revista internacional de teología* 312 (2005) 87-102.
- COSTADOAT, J., “Los ‘signos de los tiempos’ en la Teología de la liberación”, *Teología y vida* XLVIII (2007) 399-412.
- ESPINOSA, J., “Algunas notas sobre el tema de la ficción y sus aportes a la teología”, *Cristianisme i justícia* (2024).
<https://blog.cristianismeijusticia.net/2024/05/17/algunas-notas-sobre-el-tema-de-la-ficcion-y-sus-aportes-a-la-teologia>
- ESPINOSA, J., “Pensar la resurrección de Jesús desde la simbólica de la oscuridad como figura de lo monstruoso”, *Revista Palabra y Razón* 25 (2024) 148-169.
- GIBRÁN, L., “Psicoanálisis y monstruosidad”, *Posiciones. Revista digital de psicoanálisis, arte y pensamiento* 10 (2013).
<https://www.revconsecuencias.com.ar/ediciones/010/template.php?file=arts/Aplicaciones/Psicoanalisis-y-monstruosidad.html>
- HIDALGO, A. - SCHELE, E., *Estética de lo siniestro. Aproximaciones desde el arte, la literatura y la filosofía*, RIL, Santiago 2022.
- HORNSTEIN, L., *Las encrucijadas actuales del psicoanálisis. Subjetividad y vida cotidiana*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires 2013.
- KAFKA, F., *La metamorfosis y otros cuentos*, Debolsillo, Barcelona 2023.
- LABATUT, B., *La piedra de la locura*, Anagrama, Barcelona 2021.
- LOVECRAFT, H.P., *El terror en la literatura y poemas selectos*, Fontana, Barcelona 2018.
- MARTÍNEZ DE MINGO, L., *Miedo y literatura*, EDAF, Madrid 2004.
- MÉNDEZ, A., *Festín del deseo. Hacia una teología alimentaria*, JUS, Ciudad de México 2013.
- MORENO SERRANO, F., “El monstruo prospectivo: el otro desde la ciencia ficción”, *Signa: revista de la Asociación Española de Semiótica* 20 (2011) 471-495.
- NOEMI, J., “En búsqueda de una teología de ‘los signos de los tiempos’”, *Teología y Vida* XLVIII (2007) 439 – 447.
- NOGUEIRA, P. - CARBULLANCA, C. - DÍAZ ARAUJO, M., “Ficción e imaginación en el mundo de las religiones”, *Reflexão Campinas* 47 (2022) 1-7.
- NOGUEIRA, P., “Taxonomía dos monstros no cristianismo primitivo”, *Caminhos. Revista de Ciências da Religião* 22.2 (2024) 542-557.
- PIGLIA, R., *Crítica y ficción*, Anagrama, Barcelona 2015.
- PLANELLA, J., *Los monstruos*, UOC, Barcelona 2007.
- RICOEUR, P., *Historia y verdad*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires 2015.
- ROAS, D., “El monstruo fantástico posmoderno entre la anomalía y la domesticación”, *Revista de Literatura* 81.161 (2019) 29-56.
- RODRÍGUEZ QUINTANA, M. R., “El monstruo como instrumento de aprendizaje”, *D’Perspectivas Siglo XXI* 11.21 (2024) 22-34.
- SCHICKENDANTZ, C., “Signos de los tiempos: sentido y vigencia de una forma de proceder teológicamente”, *Albertus Magnus* 9.2 (2018) 87-106.
- TORRANO, A., “La monstruosidad en G. Canguilhem y M. Foucault. Una aproximación al monstruo biopolítico”, *Ágora - Papeles de Filosofía* 34.1 (2015) 87-109.

- TROIANO, M., “Monstruos propios y ajenos. Demonios y creaturas híbridas en la construcción de la identidad monástica”, *Numen: revista de estudos e pesquisa da religião, Juiz de Fora* 28 (2025) 98-113.
- VILLALOBOS MENDOZA, M., *Cuerpos abyectos en el Evangelio de Marcos*, Herder, Barcelona 2021.
- VILLALOBOS MENDOZA, M., *Jesús cuerpo sin órganos en el Evangelio de Marcos*, Trotta, Madrid 2025.
- YEVZLIN, M., *El jardín de los monstruos. Para una interpretación mitosemiótica*, Biblioteca Nueva, Barcelona 1999.
- ZIZEK, S., *En el claroscuro aparecen los monstruos*, LOM, Santiago 2025.