

# Historia de los monjes egipcios

DAMARIS ROMERO GONZÁLEZ E ISRAEL MUÑOZ GALLARTE (eds.)

Córdoba, Diputación de Córdoba y Asociación de Estudios de Ciencias Sociales y Humanidades (A.E.C.S.H.), 2010, 191 pp.

Unos versos de Samuel Barber («Ah! To be all alone in a little cell, to be alone, all alone») que pudieron inspirarse en el *De vita solitaria* de Petrarca («Nec me tam vacui recessus et silentium delectant», Libro I, 1), cuya paráfrasis española (*Tratado del clarísimo orador... donde se tratan muy altas y excelentes doctrinas y vidas de muchos sanctos que amaron la soledad*. Traducido del latín por el Ldo. Peña, Medina del Campo, 1551, BNE R. 8386) continúa falta de estudio, justificarían por sí mismos la traducción anotada que Damaris Romero González e Israel Muñoz Gallarte nos brindan de la *Historia de los monjes egipcios*. La justifican, entre otras razones, porque se trata de un libro de extraordinario provecho y modernidad; no tanto por el texto en cuestión, más que antiguo, y más que clásico, sino por el rastro de sus páginas sobre las letras grecolatinas, renacentistas y barrocas.

Vaya por delante que los investigadores de la prosa helena –tal vez esta reseña, firmada por alguien

que la frecuente poco, solo pueda tener el perfil de una greguería– gozarán con los microrrelatos de la *Historia Monachorum in Aegypto*, cercanos a los medallones de Teofrasto. Sin embargo, también los devotos de los siglos XVI y XVII sacarán fruto de esta obrita. La reciente traducción en nuestro país del ensayo de Pierre Bayard, *Cómo hablar de los libros que no se han leído* (Anagrama, 2009), sugiere que guiarnos por la brújula de críticos con (o sin) oficio conocido suele derivar en el olvido editorial. Por paradójico que resulte. Así, una pulla de san Jerónimo contra la versión latina de este opúsculo, en el haber de Rufino, según su tornadizo criterio, es en cierta medida la culpable de que durante mucho tiempo haya dormido el sueño de los justos. O en este caso «de los origenistas».

En esencia, el desconocido autor de la *Historia Monachorum* narra el viaje que en 394-395 d. C. hicieron siete monjes por Egipto y su visita a los anacoretas que poblaban

aquellos desiertos. Pero también hay aquí algo de bizantinismo y de odisea, del peregrinar por un territorio de miedos e incertidumbres; sin eludir que todo acaba transformándose en una crónica de la «precaria convivencia entre los vestigios de un paganismo debilitado y un cristianismo cada vez más poderoso». Lo que adelanta un género que adquiriría su carta de naturaleza en las Indias —pensemos en los *Naufragios* de Cabeza de Vaca o en los *Comentarios reales* del Inca Garcilaso—, caracterizado por mostrar dos mundos, o dos credos, que se retroalimentan.

Poco se sabe del responsable de la *Historia*. Se ha adscrito a Rufino de Aquilea, en tanto que fundó el monasterio del que parte la expedición, acometió dos singladuras por esas tierras y, como he apuntado, rubricó la versión latina. No obstante, Romero y Muñoz argumentan que a fines de 394 no podía contarse entre los miembros de aquella comitiva, pues se hallaba aquietado en Jerusalén, a cargo de los monasterios creados en colaboración con Melania. Por otra parte, y no resumo todas las causas, Rufino se había desplazado antes a Egipto (375 d. C.) y conoció a los dos Macarios, el Grande y el de Alejandría, familiaridad que des-

montaría el que las anécdotas acerca de estos personajes aparezcan en boca de terceros.

También se ha atribuido la paternidad del texto a Timoteo, obispo de Alejandría, sobre todo por parte de Sozómeno. Y aunque Timoteo murió algo antes, apoyaría dicha atribución su defensa del origenismo, a la zaga de los monjes de Nitria, esto es, de una exégesis alegórica de la Escritura. Con todo, tampoco perdamos de vista que Timoteo era archidiócono en el 412 y nuestro autor un laico, como se desprende de la *Historia*. Por último, el *Codex Parisinus Graecus* 853 (P1), el *Codex Coislinianus* 83 (C1) y el *Codex Musei Britannici Arundelianus* 546 (A) coinciden en asignársela a san Jerónimo, conjetura refutada por las propias palabras del genio de Estridón.

Otro apuro se deriva de la lengua, dado que es difícil determinar si la *Historia* se redactó en griego y la versión latina es traducción de la primera, o bien al contrario. Sendas referencias a la retórica y la métrica latinas llevaron a creer que se había gestado en el idioma de los Césares. Pero varias citas, relativas a los frutos cosechados por los monjes en verano, que pesaban unas doce artabas, medida egipcia; el detalle de que la mayoría de los

manuscritos griegos recoja el lugar donde vivía Apeles como «en la región de Acoris», mientras que el texto latino lo ubica tan solo *in vicina regione*; o la propensión del griego a recoger completas las citas bíblicas, su mayor precisión en los cargos militares y la tendencia del latino a traducir de manera aproximada, o con glosas, induce a los especialistas a posicionarse del lado de los que sostienen la primacía del texto heleno.

Respecto a este, Romero y Muñoz señalan que se ha conservado en manuscritos de diferentes familias, siendo las más valiosas las ramas *x* e *y*. El resto (*v* y *a*) pueden estimarse como copias posteriores, pues contienen un texto reelaborado en *scriptorium*. Dicho planteamiento merece aplausos por dos motivos: 1) individualizan los rasgos lingüísticos y las omisiones propias que permiten agrupar los testimonios de la familia *x* (*Codex Vaticanus Palatinus Graecus* 41 (Vp), in-4º, s. X; *C. Marcianus Graecus* 338 (B), membr., ss. XI-XII; *C. Monacensis* 498 (M), membr., s. X (extractos); *C. Parisinus Graecus* 853 (P1), membr., in-folio, s. XI (incompleta); y *C. Coislinianus* 83 (C1), membr., s. X). El mismo proceder rige para los de la familia *y*; 2) al tratarse *v* y *a* de

*descripti*, es grato leer que no por ello dejan de resultar «útiles para elaborar una historia (y no una reconstrucción) del texto original, ya que preparan el camino de las versiones latinas y orientales». Tesis que enlaza con la de un excelente trabajo de Silvio D'Arco Avalue, *La doppia verità. Fenomenologia ecdotica e lingua letteraria del Medioevo romanzo*, Firenze, 2002 (*vid.* especialmente las pp. 155-173), donde evidenciaba cómo en la tarea ecdótica, incluso en las ramas bajas del estema, se puede hablar siempre de una «doble verdad»: es cierto, por ejemplo, que el manuscrito de imprenta respecto a la *princeps*, o, en nuestro caso, *v* y *a* respecto a *x* e *y*, quizá no aporten nada (o poco) para la reconstrucción del arquetipo, limitándose a ser débiles eslabones de una cadena ideal e idealizada (¡¡bedierismo!!), sin incidencia en la sucesiva fijación textual (1ª verdad). Sin embargo, nunca habría que omitirlos a la hora de razonar el proceso de formación, recepción y, en esta oportunidad, interpretación de un texto en una época concreta (2ª verdad).

La «Introducción» se abrocha con un ajustado resumen de las ediciones y traducciones antiguas (Rufino, Rosweyd) y modernas (Schultz-Flügel) de la *Historia Mo-*

*nachorum*, tanto en su versión latina como en la siríaca (P. Bedjan y E. Wallis Budge). La de Romero y Muñoz atiende asimismo al cotejo de una de las últimas: la francesa de A. J. Festugière, quien también afrontó la edición crítica del texto griego allá por 1961. Aunque con gran honradez los responsables de la presente admiten que su labor ecdótica se ha limitado al careo de manuscritos con fines traductológicos, el lector podrá valorar la calidad de una versión que es la primera en español y que, para quien suscribe, se antoja difícilmente mejorable.

He adelantado que los siglodoristas, sobre todo quienes se ocupen de la ascética, y no solo de la de los dos Luises (de Granada y de León), sino también de la poesía de Pedro Espinosa (las dos *Soledades a Heliodoro*, sin ir más lejos; o el *Salmo del amor a Dios*), cuyo *Espejo de cristal* comienza con la imagen de un mercader que, perdido su camino, viene a dar con sus huesos en una selva, donde halla a un Ermitaño, consumido por la vejez, al que pregunta qué hace en aquellos lares, se recrearán con estas estampas frailunas, tan abocetadas como delirantes. Incluso podrán trazar una línea desde estos monjes egipcios a sus tataranietos del Barroco. Algo

parecido diremos de los que gustan de la novela corta y los libros de peregrinos, o las selvas de aventuras, más o menos heliodorescos (Lope, Jerónimo de Contreras). Encontrarán aquí campo abonado para sus trabajos.

Citaré unos pocos ejemplos: el más significativo, quizá, el de Juan de Licópolis, quien en posesión del don de la profecía, y con más de noventa años —lo que es peor: para vaticinar y para casi todo—, llevaba más de cuarenta en una gruta sin permitir que ninguna mujer lo viera. Situación no muy distinta a la de *abba* Or, padre de monasterios habitados por mil hermanos y con tal brillo en el rostro que cualquier hombre se sentía apocado con solo mirarlo. O a la de *abba* Bes, que sin comer legumbres una vez a la semana, como el anterior, era capaz de asustar a los hipopótamos y cocodrilos solo con su palabra. Pálido reflejo, no obstante, de los atributos de Copres, cercano al Cristo de los milagros; Paternucio, el primero que diseñó el hábito monástico y llegó a memorizar toda la Escritura; o Apeles, que le quemó la cara con un hierro a un demonio metamorfoseado en linda dama. Y es que *Simón del desierto* y el Surrealismo existían ya en el siglo IV.

En otras ocasiones, el autor se explaya en máximas proverbiales («Es necesario soportar la muerte como un cambio a una buena vida, no preocuparse de la debilidad corporal, ni llenarse tampoco el estómago de las cosas comunes»; «Uno no debería enorgullecerse de sus acciones virtuosas, sino humillarse siempre y perseguir los desiertos más alejados») que se razonarían mejor a la luz de los artículos que Fernando R. de la Flor («*Silvae sacrae*») ha venido dedicando a los «desiertos» erigidos durante el Quinientos y los albores del Barroco en Las Nieves (Málaga), Bolarque (Guadalajara), o las Batuecas (Salamanca). Sedes, todas ellas, como las comunidades de estos egipcios, que favorecen el axioma contemplativo de que *locus amenior et orationi aptior fiat*. Porque a la postre, cualquier gruta, río, encina, oveja o caballo, para lograr su amenidad —y me atrevería a decir que su rentabilidad— precisan de una península metafísica que los sustente.

Rafael Bonilla Cerezo  
Universidad de Córdoba