

Reseñas

(pp. 61-62), pues, aparte de la dislocación geográfica, los mosaicos representan una escena mitológica y no un ritual religioso.

El autor pone especial énfasis en la procacidad de las celebérrimas *puellae gaditanae* a las que se refiere el poeta Marcial. Y pasa, sin hilo de continuidad, de Heródoto a las *matronalia* romanas (p. 63) y a los prostíbulos de Cádiz. La traducción libre de los *cognomina* femeninos conocidos por la epigrafía gaditana sirve al autor (pp. 68-73) para ir perfilando un dibujo incompleto, decididamente parcial, del universo femenino gaditano en época romana, el cual, si nos atenemos a las descripciones y referencias de este libro, se reduce a un nutrido grupo de alegres chicas de las casas de lenocinio.

Las comparaciones entre antigüedad y modernidad tienen más equilibrio en las páginas dedicadas a la visión que tenían algunos intelectuales de las obras antiguas, por ejemplo Jorge Guillén o Agustín de Foxá acerca de la Venus de Itálica; o de Venus en general. Y se recuerdan varias aportaciones modernas a la iconografía (*marina* y *no marina*) de esta divinidad, partiendo del llamado Trono Ludovisi, y pasando por algunas obras del pintor (para mí genial) Jean Leon Gerôme (p. 77), del no menos genial Dalí (pp. 64 y 85), de Botticelli (pp. 10 y 78), o una escultura de Bernini (p. 79), para concluir con un llamado a la "pureza original" de la Venus de Munigua, inspirada quizás, dice el autor, en la de Itálica (p. 81) (!). Éstos son sólo apuntes o aproximaciones a lo que, en certera frase que suscribo, Ricardo Olmos llama *arqueología soñada* (recomiendo los numerosos estudios de este investigador acerca de la visión de literatos y artistas del XIX y XX de la Antigüedad Clásica).

Todas estas inconsistencias se diluyen, en cierta medida, al ver que el libro se incluye en una colección literaria y no de estudios históricos, a pesar de la bibliografía que lo adorna.

Sabino Perea Yébenes

SIMÓN PALMER, JOSÉ, *El Monacato oriental en el Pratum Spirituale de Juan Mosco*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1993, 500 pp. MOSCO, JUAN & NEÁPOLIS,-LEONCIODE, *Historias bizantinas de locura y santidad* (Introduc. traduc. & nn. de J. SIMÓN PALMER), Madrid, Siruela, 1999, 310 pp.

Apuntaba Cyril Mango, en el contexto de su descripción y análisis de la santidad bizantina (G. Cavallo [ed.], *El hombre bizantino*, traducción española, Madrid, Alianza, 1992, pp. 319-50; cf. p. 325), que «el lector moderno, que no cree en demonios, pero sí en la sociología, en los factores económicos y similares, no está en la mejor posición para entender» la radical desvalorización del mundo presente que se expresa a través de determinadas formas de monacato y ascetismo. J. S[imón] P[almer] ha dedicado largos años a estudiar un texto básico para iniciarse en este terreno, remoto por tantos conceptos: el *Pratum Spirituale* de Juan Mosco, quien vivió entre la segunda mitad del siglo VI y el comienzo del VII, en un período de crisis gravísima para el Imperio bizantino. Esta obra —que gozó de una fortuna muy dilatada— se inscribe en la tradición de las antiguas colecciones monásticas que reunían sentencias o apotegmas de los monjes del desierto y anécdotas edificantes sobre sus vidas. SP le consagró su Tesis doctoral, publicada en 1993,

Reseñas

y ahora da a la luz la primera traducción directa del griego al castellano (pues la versión del riojano Juan Basilio Santoro, que alcanzó muchísimas reimpresiones en los siglos XVI y XVII, fue hecha a partir de la versión latina de Traversari); y la ha acompañado de un texto todavía más interesante, si cabe (por lo menos a mi entender): la *Vida de Simeón el Loco* por Leoncio de Neápolis, que constituye la primera biografía completa conservada de un *loco por causa de Cristo* o *santo loco* bizantino.

De los diez extensos capítulos de la monografía sobre Juan Mosco, al lector de esta Revista le interesarán de modo muy particular, pienso, el VIII, “La espiritualidad monástica” (pp. 289-354) y el IX, “Demonología, aretalogía y ortodoxia” (pp. 355-388); los restantes, consagrados a estudiar el entorno histórico, geográfico, sociológico, material y prosopográfico del monacato, son importantes, sobre todo, para el historiador y el filólogo. Desde una perspectiva *generalista* una reflexión se impone: uno desearía suponer que una *áscesis tan brutal, un modo de vida tan duro y, en definitiva, casi inhumano, recibía con frecuencia la generosa recompensa de la visión mística*; pero, a partir de las narraciones de Mosco, no parece ser así. Quizá la razón radique, en parte, en el temperamento del propio Juan Mosco; pero no oímos hablar demasiado a menudo de iluminaciones maravillosas, sino que el autor, como un reportero sensacionalista, se demora en fantásticas proezas ascéticas, no exentas (parece difícil negarlo) de un fortísimo componente de competición y espectacularidad, típica herencia ‘pagana’...

Supongo que un antropólogo no tendría dificultades para poner en contacto la drástica renuncia a casi cualquier tipo de alimento *procesado* (no basta con comer poco o nada; hay que comer *crudo*) con las singulares historias de fraternidad con los animales, *particularmente con los leones del desierto, beneficiarios de una compleja simbología*. En su anhelo por reencontrar una situación *paradisiaca*, arcangélica, la humanidad se refugia junto a las bestias. La implacable exigencia evangélica *déjalo todo y sígueme* pocas veces habrá sido asumida con tal radical literalidad. En perfecta sintonía con ello, bastantes de estos santos, peregrinos infatigables, experimentan un odio más o menos indisimulado por *las ciudades; y en este orden de cosas, el actor teatral, el mimo, y la ramera representan el punto más bajo de la abyección urbana*. En el desierto, los enemigos son de otra suerte: los demonios, con los que el monje mantiene una guerra sin cuartel. SP lo formula con gran claridad (cf. p. 326): «Si la tarea fundamental del monje santo es dirigir la lucha contra los demonios, él mismo tiene que hacerse especialista en este tipo de guerra. Sabe que, sin un entrenamiento adecuado, no se puede llegar a dominar las fuerzas de las tinieblas...». Por otra parte, diríase —si no es que he leído de modo sesgado determinados pasajes— que la antipatía por las ciudades, sus pompas, espectáculos y tentaciones degenera, en algunos de estos atletas de la fe, en una clara antipatía por la cultura *tout court*. Ello resulta un poco paradójico, porque no cabe duda de que Juan Mosco y sobre todo su inseparable discípulo y acompañante Sofronio (que llegó a ser patriarca de Jerusalén, en el momento de la conquista árabe) eran personas a su modo cultas, y que no desconocían del todo la antigua herencia helénica; para utilizar un ejemplo mínimo, pero quizá significativo, determinadas experiencias espirituales son descritas recurriendo al viejo lenguaje de la palestra.

En otro terreno se manifiesta también una singular actitud antiintelectual: en el odio fanático a la heterodoxia. Los rudos ascetas del *Pratum* parecen capaces de sutiles

Reseñas

distinciones teológicas (Juan Mosco y Sofronio lo eran, en todo caso); pero su intolerancia frente a la herejía resulta feroz. Para desazón del lector moderno, no hay posibilidad de salvación para el heterodoxo, ni siquiera si lo es de buena fe y practica toda suerte de virtudes; al margen de la comunión de los santos (en sentido literal), la condena es segura. En una anécdota de gran fuerza plástica, la propia Virgen, campeona de la ortodoxia, muestra a un santo anacoreta una paloma chamuscada, desplumada y fétida: se trata de la fe de un hereje en fervorosa oración...

Insinuaba antes que *La Vida de Simeón el Loco* me había interesado todavía más que el *Pratum*. A pesar de la admirable calidad de la traducción de SP, el texto de Juan Mosco resulta de lectura a veces ardua, porque se enfrenta a una dificultad casi insuperable: ¿cómo se puede *explicar* un rigorismo extremista únicamente a base de anécdotas edificantes? Ni que decir tiene que, para un lector bizantino, esta cuota de reiteración obsesiva, sin ninguna progresión, sin ninguna estructura más que la asociación libre, por pura y simple proximidad y semejanza, no tan sólo no chocaba con sus hábitos lectores sino que, de algún modo, le ayudaba a confirmarse en la fe. Pero para nosotros, creo, funciona mejor la biografía novelada de Simeón, aunque tampoco aquí se den lucha ni progreso: ¿cómo podrían darse, si la virtud y la perfección más altas venían *dadas* desde el principio? Como recuerda eficazmente SP, pp. 347 ss., el *santo loco* es «un tipo distinto de santo [...] que] carecía de marco institucional. Era por definición 'un servidor oculto de Dios', que encubría su santidad y carecía de seguidores y de culto. Hubo un gran número de ellos, durante todo el período bizantino...». El deseo de domar el orgullo espiritual, de aparecer a los ojos de todo el mundo como un pecador público y desvergonzado, en tanto que se mantienen ocultas una virtud y santidad secretas, puede sorprendernos, pero no carece de lógica en un mundo tan obsesionado por el problema de las apariencias y la verdad, la fama y la vanagloria. Más perturbadora resulta la necesidad exasperada (y a veces exasperante) de poner a prueba, y de un modo cada vez más arriesgado, el propio autodominio... Resulta difícil abstraerse a la sensación de una sociedad profundamente neurotizada, desde múltiples puntos de vista.

Me resulta cómodo terminar estas breves reflexiones, suscitadas por un material tan provocador, con las frases admirables con las que A. Ducellier (*Le drame de Byzance. Idéal et échec d'une société chrétienne*, Paris, Hachette, 1994, pp. 275s) cerraba un estudio de conjunto, sintético, sobre el mundo bizantino:

«Au reste, quand ils revenaient sur eux-mêmes, les Byzantins étaient conscients de leur tendance à aller toujours vers l'excessif, illustration de la lutte vivante qui se jouait en eux entre ce qu'ils concevaient comme Bien et comme Mal: les courants manichéens, qui traversent toute l'histoire de l'Empire, sont, plus qu'une aberration, une extrapolation logique de l'attitude mentale ordinaire [...] Car, se refusant au choix comme au compromis, l'âme byzantine ne recherche pas la difficulté pour elle-même: avec une sincérité et une honnêteté qui vont jusqu'à l'exhibitionisme, elle accepte une certaine difficulté d'être qui est propre au vrai Christianisme, celui qui reconnaît qu'on peut être à la fois ange et bête».

Jaume Pòrtulas