

## MONASTERIOS PAGANOS: UNA PROPUESTA

POR

DIMAS FERNÁNDEZ-GALIANO

Museo Provincial de Guadalajara

### RESUMEN

Se propone la existencia de un monasticismo pagano en la Antigüedad.

### SUMMARY

The existence of pagan monastical orders in Greek and Roman times is proposed.

En una anotación casi marginal, entre las conclusiones de un reciente trabajo, dediqué unas líneas a expresar mi convicción de la existencia de un monasticismo pagano en la antigüedad. Debo agradecer al doctor Arce la cortesía por haberlas leído, la sagacidad de haber presentado su importancia y la gentileza de haber dedicado parte de su tiempo a contradecirlas en estas mismas páginas. De todos los reproches que me dirige, el de formular una tesis relevante sin mayores explicaciones y sin la acostumbrada cobertura bibliográfica es el más justo; el de acusar de ceguera colectiva a la comunidad científica, el más desmesurado.

En el momento en que escribía mi estudio, estimé acertado simultanear la presentación de una magnífica obra artística del arte romano tardío, el mosaico de Cadmo y Harmonía, de Azuara, con la de una teoría nueva que ayudase a entenderlo mejor. De modo impulsivo, el doctor Arce me amonesta sobre la forma del trabajo al tiempo que rechaza el fondo, y me recuerda de paso que existen unos límites para la heterodoxia.

Razones de espacio, y tal vez de fatiga —saturado como estaba por la lectura de estudios tan rebotantes de erudición farragosa como vacíos de ideas— me inclinaron, no sé si acertadamente, a no prodigar citas ni a multiplicar las explicaciones; tal vez sea éste el lugar y momento propicios para ofrecerlas. Atado como estoy a unas palabras escritas, que amenazan con provocar una polémica,

no extrañará que comience puntualizando términos; en realidad, los básicos para entender el fondo de la cuestión: villa, templo y monasterio. La literatura arqueológica los maneja corrientemente y son útiles, como todo vocablo, en la medida que sirven para entendernos. Sin embargo, por lo que voy leyendo, sospecho que no existe una correspondencia unívoca entre ellos y los conceptos que sugieren; en consecuencia, trataré de precisar lo que para mí significan.

En los textos latinos, una villa es una casa de campo; torre, casal, granja, alquería, estancia, cortijo, masía, masada, masería, quinta, son algunos de los sinónimos que ofrece nuestra lengua. Villa es una casa de labor cuya primera finalidad es la explotación del agro; mientras consideremos ese uso como el prioritario de la villa, la confusión no se produce. Los tratadistas que nos hablan en extenso de las villas, con la relativa excepción de Paladio, escriben durante época republicana y altoimperial: Catón, Varrón, Vitrubio, Plinio, Columela. En época tardía, las referencias a villas son escasas y escuetas, así que no sorprende que cualquier edificio romano aislado en el campo haya querido ser interpretado a la luz de dichos textos como una villa.

Los restos arqueológicos que han sido identificados como villas pertenecen, a mi entender, a dos tipos de edificios bastante diferenciados: por una parte, las estructuras de habitación o casas aisladas en el campo, de apariencia más bien austera y fecha altoimperial, que no son demasiado bien conocidas, entre otras cosas por el hecho de hallarse casi siempre bajo los restos de un edificio más tardío; y por otra parte, unas ricas construcciones o amplias remodelaciones con partes de carácter visiblemente suntuario, que pueden datarse en época tardía, en su mayor parte durante los siglos IV y V. Esta clasificación, no más artificial que otras, permite separar unos edificios de uso claramente agrícola, a los que es correcto

llamar villas, de otros dedicados a distintas funciones además de la explotación agropecuaria. Durante los últimos diez años he analizado un suficiente número de edificios de los llamados genéricamente villas romanas. Los resultados de esta investigación, que pronto daré a conocer en una monografía, son bastante más sorprendentes que la existencia de ese monasticismo pagano que ha alarmado al doctor Arce; pero la primera conclusión de mi estudio, que no tengo inconveniente en avanzar aquí, es la necesidad, absolutamente inaplazable, de revisar la arqueología rural romana en todo el Imperio, enclave por enclave, edificio por edificio, estancia por estancia; no obstante, otra de mis conclusiones firmes es que algunos de los sitios arqueológicos conocidos como villas fueron esencialmente lugares de culto, templos. Si en un edificio, aislado en el campo, tenga o no una parte dedicada a casa de labor, se aloja un templo, o si éste es parte sustancial, bien diferenciada o muy relevante de la construcción, entiendo que conviene más llamar templo o santuario al conjunto de edificaciones que lo engloban, dado que el uso religioso se define como más característico. La dificultad de identificar un templo o santuario en el seno de las arquitecturas variopintas del momento es, desde luego problema no nimio, pero no nos interesa ahora.

Templo, de obscura etimología, posiblemente deriva del griego τέμνω (cortar, dividir); es, desde su origen, un lugar santo, un terreno o recinto ritualmente consagrado a un culto público. En la Roma republicana y durante las primeras centurias de la Era, el derecho pontifical exigía para establecerlo la intervención de un augur, quien al efectuar los ritos de la *inauguratio*, trasladaba el orden celeste a un recinto delimitado sobre la tierra, propiciando que la divinidad descendiese a su morada terrena; los ritos de los augures precedían a la *consecratio* propia del templo por parte de los sacerdotes. Sin embargo, tanto en Grecia como en Roma existieron espacios sagrados que eran considerados como semipúblicos o semiprivados; por ejemplo, *heroon*, ninfeos, *fana* o los denominados por ese curioso vocablo que cambia su significado según el número: en singular *aedes-is*, templo; en plural, *aedesium*, casa. Los profundos cambios en las ideologías religiosas que se producen durante el helenismo fructificarán finalmente en un resultado unificador al que

hemos dado en llamar cristianismo; pero mientras dura este proceso de efervescencia, las categorías de espacios sagrados se multiplican y diversifican.

Puntualizar con exactitud el concepto de monasterio interesa especialmente a la discusión, pues es, a fin de cuentas, el que la ha provocado. No ignoro —ni ignoraba cuando formulé mi propuesta— que el término monasterio es clave en el pensamiento cristiano, aunque le niego la exclusividad que muchos estudiosos, como el doctor Arce, le atribuyen. Durante el siglo IV de J. C., filosofías, doctrinas, sentimientos religiosos, fervores, ideas y valores de la sociedad antigua se hallan en plena ebullición: los conceptos y creencias se trasladan con extraordinaria movilidad de una fe a otra, y es difícil distinguir entre credos e ideologías, identificar cultos y espacios rituales o separar netamente lo sacro de lo profano.

En medio de ese marasmo se encuentra la Iglesia cuando comienza a tomar conciencia de sí misma y siente la necesidad de escribir su propia historia, de la que el monasticismo es capítulo importante. No pongo en duda la buena fe de los escritores eclesiásticos al narrar los acontecimientos o valorar los hechos que atañen a sus prosélitos, pero tampoco puede ignorarse que lo que escriben es, por esencia, una crónica sectaria; difícilmente se esperará de ellos una objetividad de la que carecen al referirse a sus propios orígenes. La historiografía católica, con todo el derecho, procede a crear su propio monasticismo, que hace nacer de Egipto y Siria, por un lado, y del occidente romano, por otro; son sus hombres —Antonio, Atanasio, Basilio, Pacomio, Jerónimo, Martín de Tours, Agustín— quienes organizan y articulan la vida de los monjes; dentro de esta historiografía, pronto cobra fuerza la teoría que defiende el autoctonismo del mundo monástico occidental, que desde reducidos núcleos como Primuliacum, Ligugé o las islas de Gallinaria y Lérins, habría dado lugar al gran desarrollo del monasticismo medieval. No obstante, no importa tanto a nuestra discusión el monasticismo cristiano en sí, como su relación con otras formas de vida monásticas; comencemos con algunas precisiones sobre el término.

La palabra μοναστήριον es usada por vez primera —y única, hasta dos siglos más tarde— por Filón de Alejandría, en *De Vita contemplati-*

va, una obrita en la que describe detalladamente una comunidad mixta, de varones y mujeres que viven separadamente y celebran en común ciertos ritos religiosos. El tratado, de importancia histórica capital por varios aspectos, no deja dudas de que lo que el autor describe es precisamente lo que hoy conocemos como un monasterio: un conjunto de personas que ha abandonado el mundo, para dedicarse a una vida de meditación y oración; habitan en celdas aisladas, duermen y comen frugalmente, celebran en común festividades religiosas concretas. Interesa aquí sobre todo destacar que el neologismo filoniano hace fortuna en la literatura religiosa cristiana de los siglos III y IV.

Cuando Eusebio de Cesarea cita a Filón de Alejandría y su peculiar descripción de los terapeutas en la *Historia Ecclesiastica*, ni por un momento se le ocurre pensar que no esté describiendo un monasterio cristiano; a fines del siglo III, en plena debacle de la gran persecución de Diocleciano, es dudoso que el autor cristiano haya podido tener la ecuanimidad necesaria para sospechar que la comunidad de hombres virtuosos descrita por Filón dos siglos antes no pertenezca a su credo. Para Eusebio, Filón es «uno de los nuestros», un ἄνθρωπος τῶν ἡμετέρων, que, además conoce bien la filosofía de Platón y de Pitágoras (H. E. II, IV, 2); llegado el caso de explicar la comunidad de hombres justos que habitan en torno al lago Mareotis, en los alrededores de Alejandría, el historiador eclesiástico no duda en cristianizarlos, atribuyendo su fervor a la obra evangelizadora de Marcos (H. E. II, XVI ss). Puede entenderse que la idea de hallar una comunidad cristiana en la gran metrópoli cuya evangelización el Nuevo Testamento ignora, haya atraído poderosamente a los historiadores de la Iglesia hasta el siglo XVIII. Pero también que su singularidad haya provocado suspicacias. El hecho de que el judío Filón haya conocido y durante un tiempo, al parecer, también convivido, en una comunidad monasterial cristiana a los pocos años de la crucifixión del fundador es, cuando menos, sospechosa. Si además Filón afirma específicamente al comienzo del apartado 21, que este tipo de vida existe en muchos lugares del mundo habitado. «Πολλὰ-χοῦ μὲν οὖν τῆς οἰκουμένης ἔστι τὸ γένος», su importancia histórica se agranda más allá de lo razonablemente admisible. Lucius, en 1879, re-

chaza la obra como un apócrifo del siglo III<sup>1</sup>. El argumento más fuerte de su atribución es el silencio absoluto sobre los terapeutas en cualquier otro lugar, falta de noticias tanto más sorprendente si creemos las mencionadas palabras del apartado 21. Su hipótesis obtiene las adhesiones de distinguidos historiadores, pero tras las refutaciones de Conybeare y Wendland sobre sólidas bases filológicas, nadie duda hoy de que la obra sea genuinamente filoniana<sup>2</sup>. Devuelta la obra a su autenticidad, sólo queda aceptarla tal como es; lo cual no deja de ser un obstáculo incómodo para ciertas teorías bien asentadas y reconocidas oficialmente. El padre Festugière cree que la descripción de la vida de los Terapeutas pertenece a un género de literatura imaginaria, donde se dibuja la vida de unos hombres santos de modo idealizado<sup>3</sup>. Si ello fuera cierto, habríamos de reconocer en Filón un sorprendente precursor de la literatura del realismo mágico o en la línea de visionarios tipo Julio Verne, faceta que se le desconocía hasta el momento. Aceptar la hipótesis de Festugière, equivale a admitir que *De Vita Contemplativa* inventa, con una minuciosidad en los detalles que parece surgida de un sueño, la vida de las comunidades religiosas que tan extraordinario grado de desarrollo alcanzarán cuatro o cinco siglos más tarde. Es importante subrayar aquí el hecho de que la palabra monasterio inventada por Filón según todos los indicios, haya influido de manera decisiva en la tradición cristiana pos-

<sup>1</sup> Lucius, P. E.: *Die Therapeuten und ihre Stellung in der Geschichte der Askese*. Strasbourg, 1879.

<sup>2</sup> Conybeare, C.: *Philo about the contemplative life*. Oxford, 1895; Cohn y Wendland: *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*, editio major, Berlín, 1896-1930, tomo VI, reimpr. 1962, p. 46 s.; editio minor, Berlín, 1986-1915, pp. 32-50.

<sup>3</sup> Festugiere, A. J.: «Sur une nouvelle édition du "De Vita Pythagorica" de Jamblique», REG 50 (1937), p. 476, para quien estos tipos de vida monástica (encierra en un mismo saco a los pitagóricos de Jámblico, las descripciones de brahmanes y gimnosofistas, los escritos de Plinio y F. Josefo sobre los esenios y la descripción de Filón de los Terapeutas, entre otros; no es extraño que tanto peso termine por romperlo) serían «un género literario bien conocido en el período helenístico: la descripción idealizada de castas sacerdotales o fraternidades religiosas de pueblos bárbaros». En contra: Strathmann, H.: *Geschichte der frühchristlichen Askese I: Die Askese in der Umgebung des Werdenden Christentums*, Leipzig, 1914, 241.

terior, que la acepta sin reservas. Por otra parte, es legítimo preguntarse si Filón describe una comunidad cristiana o judía (o tal vez, como me inclino a creer, ni lo uno ni lo otro), pero el asunto es demasiado largo para ser abordado aquí.

Remontarse al origen de las palabras puede ser ejercicio instructivo y hasta gratificante, pero poco ayuda a nuestros fines de entendernos. Mi propuesta es que llamemos monasterio a todo lugar cuyos habitantes cumplan dos requisitos (¿por qué no en latín, una lengua tan monasterial?): *fuga mundi et religionis causa*<sup>4</sup>.

Recientemente se ha destacado la ambigüedad de la terminología de la primera literatura monástica, cuestionando como teórica y puramente académica la tradicional clasificación del primer monasticismo cristiano en tres fases: anacorética, cenobítica, benedictina<sup>5</sup>. Frente a esta indefinición léxica, mi propuesta tiene la ventaja de ser clara.

Si el doctor Arce, haciendo gala a su reconocida ecuanimidad, tiene a bien aceptarla, estoy seguro de que llegaremos a entendernos; en caso contrario, cejaré en la controversia y abandonándolo a su suerte como a un terco Ulises amarrado al mástil de la ortodoxia, me dirigiré a marineros menos curtidos que él, esos «jóvenes profesionales de la arqueología y de la historia antigua» a los que exhorta en su escrito a desoir mis cantos de sirena. Pero si la acepta, como espero, acaso se avenga a admitir también que la idea monástica o conventual con sus reglas y sus normas no es exclusiva del cristianismo, sino fenómeno profundo y universal, indisociable de la cultura urbana, íntimo rechazo de ella, que tiene forma budista en India, lamaísta en Tíbet, taoísta en China, suffí en los países árabes. Más difícil será convencerle, aunque no desespero de ello, de que también en el mundo clásico existieron formas

de vida y convivencia semejantes, para las que no he encontrado mejor definición que la de monasterios paganos. Rechazo, en consecuencia, la formulación antinómica entre *villa* y *monasterio* que propone su título, y me reafirmo en lo escrito. A una serie de *villas* de finalidad esencialmente religiosa puedo añadir ahora algunas otras, de mayor tamaño y entidad bibliográfica; me excuso por no poder dar aquí mis razones, pero mis conclusiones son firmes; y para que no quepa duda de mi compromiso con esta propuesta, la afianzaré con una nueva afirmación que tal vez a muchos resulte chocante: la villa de Piazza Armerina no era la residencia de nadie. Comprendo que los autores del centenar de títulos dedicados a su estudio y en gran medida a la identificación de su propietario, puedan sentirse desconcertados e insatisfechos con esta nueva afirmación sin adicionales explicaciones; pues bien, Piazza Armerina, la villa del Casale, Filosofiana, es un monasterio pagano. Aunque tampoco tengo inconveniente en llamarlo escuela de filosofía, si ello me sirve para ahorrarme controversias como la presente; porque en esta actividad que desarrollamos —hay quien la llama ciencia— es importante entenderse.

Concluyo. Existió un monasticismo pagano. Queda ahí *De Vita Contemplativa* como insalvable obstáculo con el que tropiezan una y otra vez sin derribarlo hipótesis como la de Festugiére o Lucius, basadas únicamente en el silencio de los textos en los siglos posteriores a la obra. No es casual, aunque sí irónico, que sea precisamente el silencio, ese fuste que sustenta la vida monástica, el que se haya usado para negar su existencia. Pero los argumentos «*ex silentio*» son peligrosos; un día las piedras pueden hablar, con razones tan firmes y testarudas como ellas mismas.

Nosotros ya hemos hablado lo bastante. Ignoro si las razones aducidas bastarán al doctor Arce; en caso contrario, espero poder ofrecerle pronto las de mi próxima monografía. Hasta entonces, medien entre nosotros las palabras de un emperador: «Pero, ¿cuál será el final de nuestro discurso si tampoco esto te convence?» (Juliano. *Contra el cínico Heraclio*, 239 c.).

<sup>4</sup> Espero que la comunidad académica me permita usar el término *religio* para denominar también el conjunto de creencias no cristianas sobre Dios (aquello que la autoridad eclesiástica conoce como *superstitio*); en caso contrario, lo único que lograríamos sería cambiar el objeto de la discusión y no, como se pretende, darla por zanjada.

<sup>5</sup> Pricoco, S.: *Aspetti culturali del primo monachesimo d'occidente. Tradizione dei Classici*. Transformazioni della cultura. Roma, ed. Laterza, 1986, 189-204.