

ARAMÆO-ARABICA ET GRÆCA

AA&G

11

MASACRE DE LOS MONJES DEL SINÁI
Y CAUTIVERIO DE TEÓDULO

‘RELATO’ DEL PSEUDO NILO

Estudio, edición crítica y traducción castellana anotada

JUAN PEDRO MONFERRER-SALA

SINDÉRESIS

SINDÉRESIS
ARAMÆO-ARABICA ET GRÆCA
AA&G
11

COLLEGIVM ACADEMICVM

April DeConick • J. Keith Elliott • Santiago García Jalón • Samir Khalil Samir
George Kiraz • Mark N. Swanson • Jack Tannous • Herman Teule

ARAMÆO-ARABICA ET GRÆCA

AA&G

11

MASACRE DE LOS MONJES DEL SINÁI
Y CAUTIVERIO DE TEÓDULO

‘RELATO’ DEL PSEUDO NILO

Estudio, edición crítica y traducción castellana anotada

JUAN PEDRO MONFERRER-SALA



UPSA
EDICIONES



Sindéresis
editorial

**Masacre de los monjes del Sinaí y cautiverio de Teódulo.
'Relato' del Pseudo Nilo.**

Serie: Aramaeo Arabica et Graeca, 11

Primera edición, 2026

© Los autores

© 2026, Servicio de Publicaciones
Universidad Pontificia de Salamanca
Compañía, 5 – Teléf. 923 277 128 Fax: 923 277 129
publicaciones@upsa.es
<http://www.publicaciones.upsa.es>

© 2026, Editorial Sindéresis
Calle Princesa, 31, planta 2, puerta 2 – 28008
Madrid, España
info@editorialsinderesis.com
www.editorialsinderesis.com

ISBN: 979-13-87929-51-0

Depósito Legal: M-7955-2026

Produce: Óscar Alba Ramos

Impreso en España

Reservados todos los derechos. De acuerdo con lo dispuesto en el Código Penal, podrán ser castigados con penas de multa y privación de libertad quienes, sin la preceptiva autorización, reproduzcan o plagien, en todo o en parte, una obra literaria, artística o científica, fijada en cualquier tipo de soporte.

*Amico desideratissimo Vassilio Christide,
ob amicitiam et magnam sapientiam
Sapientia electis reservatur*

CONTENIDOS

| | |
|--|-----|
| Prólogo | 9 |
| Sistema de transliteración | 11 |
| Introducción..... | 13 |
| Abreviaturas y abreviaciones | 15 |
| Contexto | 19 |
| Autoría | 27 |
| Las <i>Narrationes</i> árabes | 30 |
| Contenido | 34 |
| Criterios de edición y traducción | 40 |
| Edición crítica y traducción anotada | 41 |
| Signos y abreviaturas | 43 |
| Texto árabe | 45 |
| Traducción | 115 |
| Apéndice: mapa y fotografías | 197 |
| Bibliografía | 201 |
| Catálogos | 201 |
| Fuentes (incluidas traducciones) | 201 |
| Estudios | 203 |
| Índices | 217 |
| Índice de citas bíblicas | 219 |
| Índice de materias | 225 |

Prólogo

La idea inicial, culpable de que finalmente haya fraguado este libro, remonta a más de veinticinco años atrás. En concreto, a la lectura de un artículo del maestro Guidi,¹ que con diestra mano nos condujo a una serie de lecturas posteriores que nos informaban directamente sobre este episodio de la masacre de los monjes del Sinaí. Posteriormente tuvimos la ocasión de conocer el texto griego de las *Narrationes* del Pseudo Nilo, así como el texto griego y la versión aramea cristiana palestinese de la *Relatio* de Amonio, y otros materiales secundarios, asimismo de más que notable interés para nuestro propósito.

Pero como otros tantos proyectos, la idea quedó arrinconada por intereses varios, en aquellos días más acuciantes, pasando por ello a dormir el sueño de los ‘Siete durmientes de Éfeso’. Bien es verdad que la idea no tardó tanto como estos en despertar de su sueño, aunque también necesitó su tiempo. Y ese tiempo de espera tuvo que pasar hasta que por fin pudieran darse las circunstancias adecuadas que permitieran que la idea volviese a despertar de su sueño.

Diez años más tarde, en 2009, con motivo de varios encuentros que fructificarían en un deseado proyecto del que surgió la publicación de un libro,² tuve la ocasión de departir acerca de este episodio y sobre varios de sus pormenores con el profesor Vassilios Christides. Él había trabajado años atrás sobre la historia y tenía un gran conocimiento tanto de los textos griego y árabe como del interesante contexto histórico y teológico de la historia.

Las conversaciones, debido a los vastos conocimientos que atesoraba el Prof. Christides, resultaron de un enorme interés, como solía pasar con todas las animadas charlas que durante tantos años pudimos mantener con el maestro. Pero una vez más, la idea volvió a detenerse,

¹ Cf. Ignazio Guidi, ‘Une description arabe du Sinai’, RB [Nouvelle série] 3/3 (1906), pp. 433-442.

² *The Martyrdom of Athanasius of Klyisma. A Saint from the Egyptian Desert*. Study, edition & translation of the Greek and Arabic texts by Vassilios Christides, Christian Høgel, and Juan Pedro Monferrer-Sala (Athens: The Institute for Graeco-Oriental and African Studies, 2012).

si bien en esta segunda ocasión, más que dormirse digamos que quedó en una duermevela.

Esta vez pasaron quince años... Y un veintiuno de octubre de 2024 nos dijo adiós el Prof. Christides.³ El recuerdo y el desconsuelo por la pérdida del maestro hizo que aquella vieja idea del libro despertase de repente de su duermevela y empezase a tomar cuerpo, pero esta vez ya de forma consistente y sin vuelta atrás. Así, no solo conseguiría hacer realidad aquel añoso proyecto, sino lo que para mí era todavía más precioso: podía llevar a cabo un merecido homenaje más a mi querido y añorado amigo Vassily.

La ‘Masacre de los monjes del Sinaí y cautiverio de Teódulo’ es ciertamente un relato apasionante, vibrante, en el que su autor nos narra las peripecias, mundanas y anímicas, que debe vivir un monje retirado a la vida solitaria en el desierto del Sinaí junto con su hijo. La captura de este a manos de nómadas extranjeros lo forzarán a errar en medio de una constante teodicea hasta lograr encontrarse con este al final del relato.

La importancia del texto no solo radica en la narración, sino en la relevante información que aporta el autor, quien tal vez fuese alguien que habitara en aquellos parajes del Sinaí, e incluso fuese testigo ocular de aquellos sucesos que narra el ‘Relato’. Usos y costumbres, ideas y lugares ofrecen una información de primer orden que sirve para poder hacerse una vívida idea de como hubo de acontecer el episodio de la masacre de los monjes.

El presente volumen contiene la edición crítica de la versión árabe, precedida de una introducción general sobre el contexto y la obra, y seguida de la traducción castellana anotada del texto árabe editado. Así, tras largas jornadas y una vez alcanzado el final del trayecto –aun cuando hayan pasado más de cinco lustros– permítasenos finalmente holgar, reposando la vista, ya cansada de tanto polvo del camino.

El autor,
marzo de 2026

³ Cf. Nikolaos M. Metaxas, ‘In Memoriam: Professor Vassileios Christides Father of Arabic Studies in Greece’, CCO 22 (2025), pp. 1-4.

Sistema de transliteración

| Consonantes | | | | Vocales breves | |
|-------------|----------|---|----------|---|----------|
| أ | ‘ | ض | <i>ḍ</i> | ُ | <i>u</i> |
| ب | <i>b</i> | ط | <i>ṭ</i> | َ | <i>a</i> |
| ت | <i>t</i> | ظ | <i>ẓ</i> | ِ | <i>i</i> |
| ث | <i>ṯ</i> | ع | ‘ | | |
| ج | <i>ǧ</i> | غ | <i>ǧ</i> | Vocales largas | |
| ح | <i>ḥ</i> | ف | <i>f</i> | وُ | <i>ū</i> |
| خ | <i>ḫ</i> | ق | <i>q</i> | أَ | <i>ā</i> |
| د | <i>d</i> | ك | <i>k</i> | يِ | <i>ī</i> |
| ذ | <i>ḏ</i> | ل | <i>l</i> | | |
| ر | <i>r</i> | م | <i>m</i> | Vocales tanwīn (ـُ / ـَ / ـِ) <i>un, an, in</i> | |
| ز | <i>z</i> | ن | <i>n</i> | Tā’ marbūṭah (ة / ة) <i>-ah / -at (idāfah)</i> | |
| س | <i>s</i> | ه | <i>h</i> | Alif maqṣūrah (حِ) <i>ā</i> | |
| ش | <i>š</i> | و | <i>w</i> | Alif mamdūdah (أَ) <i>ā</i> | |
| ص | <i>ṣ</i> | ي | <i>y</i> | Diptongos <i>aw (وِ) / ay (يِ)</i> | |

Introducción

ABREVIATURAS Y ABREVIACIONES

| | |
|-----------------|---|
| A | <i>Astarté. Estudios de Oriente Próximo y el Mediterráneo</i> |
| AAE | <i>Arabian Archaeology and Epigraphy</i> |
| ABRL | <i>The Anchor Bible Reference library</i> |
| AJEC | <i>Ancient Judaism and Early Christianity</i> |
| AKM | <i>Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes</i> |
| ALC | <i>Ancient Languages and Civilizations</i> |
| AM | <i>Al-Mašriq</i> |
| AnOr | <i>Analecta Orientalia</i> |
| AO | <i>Aula Orientalis</i> |
| AOS | <i>American Oriental Series</i> |
| AQ | <i>Al-Qanṭara</i> |
| ARA | <i>Archaeopress Roman Archaeology</i> |
| AV | <i>Arabica Veritas</i> |
| BAC | <i>Biblioteca de Autores Cristianos</i> |
| B.BSCF | <i>Sinaiticus. The Bulletin of the Saint Catherine Foundation</i> |
| BASOR | <i>Bulletin of the American Schools of Oriental Research</i> |
| BCRFJ | <i>Bulletin du Centre de recherche français à Jérusalem</i> |
| BibSem | <i>Bibliotheca Semitica</i> |
| BICS.S | <i>Bulletin of the Institute of Classical Studies. Supplement</i> |
| BS | <i>Balkan Studies</i> |
| BSGRT | <i>Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana</i> |
| Byz | <i>Byzantion. Revue internationale des études byzantines</i> |
| BZ | <i>Byzantinische Zeitschrift</i> |
| CCO | <i>Collectanea Christiana Orientalia</i> |
| CCPA | <i>A Corpus of Christian Palestinian Aramaic</i> |
| CSCO | <i>Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium</i> |
| CSIC | <i>Cambridge Studies in Islamic Civilization</i> |
| DI | <i>Der Islam</i> |
| DOP | <i>Dumbarton Oaks Papers</i> |
| DORLC | <i>Dumbarton Oaks Research Library and Collections</i> |
| EI ² | <i>Encyclopaedia of Islam (2nd. ed.)</i> |
| EJM | <i>Études sur le Judaïsme Médiévale</i> |
| ELAA | <i>Encyclopédie linguistique d'Al-Andalus</i> |

| | |
|--------|--|
| FO | <i>Folia Orientalia</i> |
| GCAL | <i>Geschichte der christlichen arabischen Literatur</i> |
| GCS | <i>Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte</i> |
| GOTR | <i>Greek Orthodox Theological Review</i> |
| GSECP | <i>Gorgias Studies in Early Christianity and Patristics</i> |
| H | <i>Helmantica</i> |
| HO | <i>Handbuch der Orientalistik</i> |
| HS | <i>Horae Semiticae</i> |
| HTR | <i>The Harvard Theological Review</i> |
| IEJ | <i>Israel Exploration Journal</i> |
| I | <i>Islamiques</i> |
| IAAR | <i>Israel Antiquities Authority Reports</i> |
| JARCE | <i>Journal of the American Research Centre in Egypt</i> |
| JEH | <i>The Journal of Ecclesiastical History</i> |
| JSRC | <i>Jerusalem Studies in Religion and Culture</i> |
| JSS.S | <i>Journal of Semitic Studies. Supplement</i> |
| JTS | <i>The Journal of Theological Studies</i> |
| LA | <i>Liber Annuus</i> |
| LAHR | <i>Late Antique History and Religion</i> |
| LIEEDS | <i>Leiden Indo-European Etymological Dictionary Series</i> |
| LM | <i>Le Muséon. Revue d'études orientales</i> |
| M | <i>Μελετήματα</i> |
| MAA | <i>Mediterranean Archaeology and Archaeometry</i> |
| MLR | <i>Mediterranean Language Review</i> |
| NS | <i>Nomaden und Sesshafte</i> |
| OJA | <i>Oxford Journal of Archaeology</i> |
| OLA | <i>Orientalia Lovaniensia Analecta</i> |
| P | <i>Patrimoines</i> |
| PAPS | <i>Proceedings of the American Philosophical Society</i> |
| ParOr | <i>Parole de l'Orient</i> |
| PSAS | <i>Proceedings of the Seminar for Arabian Studies</i> |
| QTS | <i>Quaderni di Terra Santa</i> |
| RA | <i>Revealing Antiquity</i> |
| RAPH | <i>Recherches d'Archéologie, de Philologie et d'Histoire</i> |
| RB | <i>Revue Biblique</i> |
| RGRW | <i>Religions in the Graeco-Roman World</i> |
| RLMCMS | <i>Religion and Law in Medieval Christian and Muslim Societies</i> |
| S | <i>Subsidia (CSCO)</i> |
| SA | <i>Semitica Antiqua</i> |

| | |
|--------|--|
| SAC | <i>Studies in Antiquity and Christianity</i> |
| SBF.CM | <i>Studium Biblicum Franciscanum. Collectio Maior</i> |
| SBF.cm | <i>Studium Biblicum Franciscanum. Collectio Minor</i> |
| SC | <i>Sources Chrétiennes</i> |
| SEL | <i>Studi Epigrafici e Linguistici</i> |
| SH | <i>Subsidia Hagiographica</i> |
| SLAEI | <i>Studies in Late Antiquity and Early Islam</i> |
| SS | <i>Studia Sinaitica</i> |
| ST | <i>Studi e Testi</i> |
| T | <i>Textualia</i> |
| Tam | <i>Tamid. Revista catalana anual d'estudis hebraics</i> |
| TCH | <i>Transformation of the Classical Heritage</i> |
| TSQ | <i>Texts and Studies on the Qur'ān</i> |
| TTH | <i>Translated Texts for Historians</i> |
| TU | <i>Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur</i> |
| VB | <i>Veröffentlichungen zur Byzanzforschung</i> |
| VP | <i>Vox Patrum</i> |
| ZDPV | <i>Zeitschrift des Deutschen Palästina Vereins</i> |
| ZPE | <i>Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik</i> |

Contexto

La anexión del reino nabateo en el año 106 d.C. supuso la incorporación formal de la *Arabia Petraea* al sistema imperial romano. Este acontecimiento en modo alguno representó una ruptura abrupta con el pasado local, sino una reorganización administrativa que integró estructuras preexistentes dentro del marco jurídico y fiscal romano.¹ Y así, por ejemplo, la consolidación de vías de comunicación, como la *Via Nova Traiana*, favoreció la movilidad comercial y militar, reforzando la cohesión territorial.²

La *Palestina Tertia*, también conocida como *Palestina Salutaris*, fue creada en el siglo IV tras la reorganización administrativa de las provincias orientales del Imperio. Comprendía el Néguev, el sur de la Transjordania y parte del Sinaí occidental, con capital en Petra. Este territorio articulaba rutas caravaneras tradicionales, centros urbanos heredados del periodo nabateo, junto con nuevas fundaciones cristianas. La península del Sinaí, aunque administrativamente vinculada a Egipto, mantenía intensas conexiones con Palestina y la Arabia del norte.³ En el siglo VI adquirió relevancia particular con la fundación del monasterio de Santa Catalina bajo el patrocinio del emperador Justiniano I. Por su parte, el territorio norarábigo incluía el Ḥawrān, el desierto sirio y las áreas limítrofes con el reino de los Banū Ḡassān.

El urbanismo romano conllevó la transformación de ciudades de la importancia de Petra y Boşra, dotándolas de infraestructuras monumentales que exhiben prosperidad y conexión con la zona del Mediterráneo oriental. Este entramado urbano proporcionará el contexto idóneo para la difusión religiosa.⁴ El cristianismo, de este modo, se

¹ Fahad Mutlaq Al-Otaibi, 'The annexation of the Nabatean kingdom in 106 A.D.: new epigraphic and archaeological consideration', *MAA* 15/3 (2015), pp. 151-156.

² Cf. Fawzi Abudanah, Mohammad B. Tarawneh, Saad Twaissi, Sarah Wenner y Adeeb al-Salameen, 'The Via Nova Traiana between Petra and Ayn al-Qana in Arabia Petraea', *OJA* 35/4 (2016), pp. 389-412.

³ Yaron Dan, 'Palaestina Salutaris (Tertia) and its Capital', *IEJ* 32/2-3 (1982), pp. 134-137.

⁴ Matthew Peacock, 'The 'Romanization' of Petra', *BICS.S* 120 (2013), pp. 169-193.

insertó en redes de intercambio ya consolidadas, vinculadas a Siria y Palestina, regiones centrales en la historia del cristianismo primitivo.

En los siglos IV-VI, la península del Sinaí dejó de ser únicamente una región marginal del Imperio romano oriental para pasar a convertirse en un espacio espiritual de extraordinaria importancia.⁵ Su centralidad no se debió a su peso urbano o económico, dado que era prácticamente inexistente, sino a su valor simbólico de la geografía bíblica. El monte Horeb/Sinaí, vinculado a la revelación mosaica, ofrecía una legitimación teológica incomparable para el asentamiento de grupos monásticos, además de ascetas y anacoretas desperdigados aquí y allá. En este sentido, el Sinaí formaba parte del sistema espiritual palestinese articulado en torno a Jerusalén, pero con características propias debido al aislamiento geográfico que proporcionaba el entorno desértico, compatible con la espiritualidad eremítica en inteligente interacción constante con rutas caravaneras árabes llegadas del sur. Este último elemento es decisivo para comprender el papel de la dimensión norarábica del cristianismo.⁶ Durante el siglo IV se documentan eremitas dispersos a lo largo y ancho del Sinaí, en continuidad con la tradición ascética siria y egipcia.⁷ Sin embargo, será en los siglos V y VI cuando se consolide una estructura cenobítica organizada.

⁵ Walter D. Ward, *The Mirage of the Saracen: Christians and Nomads in the Sinai Peninsula in Late Antiquity*. TCH 54 (Oakland: University of California Press, 2015) y los trabajos incluidos en J.H.F. Dijkstra y G. Fisher (eds.), *Inside and Out: Interactions between Rome and the peoples on the Arabian and Egyptian Frontiers in Late Antiquity*. LAHR 8 (Leuven: Peeters, 2014).

⁶ Cf. Valentina A. Grasso, 'North Arabia between the Late Third and the Fifth Century', en *Pre-Islamic Arabia: Societies, Politics, Cults and Identities during Late Antiquity* (Cambridge: Cambridge University Press, 2023), pp. 39-69.

⁷ Ignace Peña, Pascal Castellana y Romuald Fernández, *Les stylites syriens*. SBF. c.m. 16 (Milano: Franciscan Printing Press, 1987) y James E. Goehring, *Ascetics, Society, and the Desert: Studies in Early Egyptian Monasticism*. SAC (Harrisburg, PA: Trinity Press International, 1999).

La culminación institucional en la zona se producirá con la llegada al poder del emperador Justiniano I (siglo VI),⁸ en concreto con la construcción del complejo fortificado que posteriormente sería conocido como el monasterio de Santa Catalina, en el monte Sinaí. Esta fundación imperial respondía a varias necesidades: por un lado, proteger a los monjes de incursiones tribales y con ello garantizar una presencia cristiana estable en un enclave simbólico, además, obviamente, de integrar el Sinaí en la política religiosa imperial.

Con todo, hay que recalcar que la fortificación revela que el monacato no estaba desconectado de la realidad tribal circundante. La coexistencia con grupos árabes locales era ambivalente: cooperación en algunos casos, tensión en otros. Las fuentes hagiográficas permiten inferir contactos regulares entre monjes y árabes semi-nómadas. Estos contactos no deben interpretarse exclusivamente en clave conflictiva, sino más bien en clave colaboracionista. En muchos casos, los monasterios dependían del intercambio económico con poblaciones tribales para la provisión de alimentos, el transporte caravanero y la mediación territorial. Hay que tener presente que el desierto en modo alguno funcionaba como frontera impermeable, sino todo lo contrario, como un espacio compartido. Además, la figura del monje –bien asceta o bien anacoreta, apartado del mundo, disciplinado, riguroso– podía resultar comprensible dentro de un horizonte tribal que valoraba la resistencia, la austeridad y el dominio en un entorno yermo. Este paralelismo cultural facilitó sin duda alguna los procesos de influencia religiosa que se dieron en la zona.

Por lo demás, el monacato sinaítico no puede estudiarse de modo aislado, pues formaba parte de la red monástica palestinense que comprendía el desierto de Judea, el valle del Jordán y las lauras surpalestineses, con centros de gran importancia como el monasterio de Mār Sābā, en los alrededores de la ciudad de Jerusalén.⁹ En los siglos V-VI, esta red constituía una de las concentraciones monásticas más densas del orbe cristiano. La circulación de monjes entre Palestina y el Sinaí

⁸ Sobre este emperador, véase John Morehead, *Justinian* (Abingdon, Oxon – New York: Routledge, 2013).

⁹ Cf. Joseph Patrich, *Sabas, Leader of Palestinian Monasticism: A Comparative Study in Eastern Monasticism, Fourth to Seven Centuries*. DORLC (Washington D.C.: Dumbarton Oaks, 1995), pp. 3-166.

favoreció tanto la relación humana con los grupos locales, seminómadas o sedentarios, como la transmisión doctrinal y las labores pastorales y misioneras llevadas a cabo por los monjes. En este contexto, la interacción con poblaciones árabes no se limitó a la península del Sinaí, sino que se extendió a *Palæstina Tertia* y al área transjordana. Además, las controversias cristológicas del siglo V repercutieron en el medio y el monacato palestinese desempeñará un papel activo en la defensa de determinadas posiciones doctrinales.¹⁰

En el Sinaí, la lengua litúrgica principal era el griego, aunque el arameo cristiano palestinese, junto con otras lenguas, también circulaba en los ámbitos monásticos.¹¹ No obstante, el contacto con tribus árabes plantea la cuestión del uso práctico del árabe en contextos catequéticos, hecho que con el tiempo generaría, primero una práctica oral, pero luego la necesidad de elaborar textos en la lengua de las comunidades locales. Si bien es cierto que no se conservan leccionarios sinaíticos en árabe del siglo VI —sí los hay en arameo cristiano palestinese en el s. V—, la dinámica cultural apunta hacia una progresiva interacción lingüística en la que la lengua árabe estaría presente junto con el griego y las variedades arameas.

En otro orden de cosas, cabe insistir en que es del todo importante concebir a la península del Sinaí como una frontera tridimensional: por un lado, como frontera geográfica entre Egipto y Palestina, de otro como frontera cultural entre mundo sedentario y mundo nómada y también como frontera espiritual entre historia bíblica pasada y el presente imperial. Es en este espacio donde el cristianismo adquirió una forma particularmente austera, aunque profundamente integrada en la política religiosa del Imperio romano oriental. Importante en este punto son las diferencias estructurales en el contexto político entre unas zonas y otras: la *Palæstina Tertia* y la zona norarábiga durante los siglos IV-V. La *Palæstina Tertia* es una provincia plenamente integrada en el Imperio romano oriental con una organización

¹⁰ Cf. Cornelia B. Horn, *Asceticism and Christological Controversy in Fifth-Century Palestine: The Career of Peter the Iberian* (Oxford: Oxford University Press, 2006).

¹¹ Sidney H. Griffith, 'From Aramaic to Arabic: The Languages of the Monasteries of Palestine in the Byzantine and Early Islamic Periods', *DOP* 51 (1997), pp. 11-31.

administrativa estable y una red episcopal dependiente del patriarcado de Jerusalén con presencia militar romana permanente. La zona norarábiga, por su lado, responde a una estructura administrativa de entidades políticas confederadas bajo el distintivo de reino nabateo,¹² donde la diferencia fundamental radicará en el grado de institucionalización imperial, sea bizantino o persa sasánida –cambiante, por lo demás, según los grupos a lo largo del tiempo–,¹³ con constantes variaciones de sus líneas y demarcaciones fronterizas.¹⁴

En cuanto a las modalidades de cristianización, en la *Palæstina Tertia* la cristianización se produjo por medio de la integración administrativa romana con una acción episcopal estructurada y una expansión monástica sistemática en permanente contacto con Jerusalén.¹⁵ En la zona norarábiga, por el contrario, el proceso de cristianización en el medio tribal será gradual a partir del siglo IV,¹⁶ si bien el proceso fue discontinuo y, como sucediera en tierras de la Arabia meridional, estuvo fuertemente politizado. La arquitectura religiosa producida en la *Palæstina Tertia* y en el Sinaí nos presenta iglesias urbanas (Petra, Eilat), complejos monásticos fortificados (Sinaí) y todo un eremitorio de cuevas y celdas por doquier en las que moran monjes, ascetas y

¹² Cf. M.C.A. Macdonald, ‘Was the Nabataean kingdom a ‘Bedouin State’?’, ZDPV 107 (1991), pp. 102-119.

¹³ Juan Pedro Monferrer-Sala, ‘Lakhmids against Ghassanids in the late 6th c. CE. Qābūs b. al-Mundhir defeats al-Mundhir b. Ḥārith b. Jabala. A pre-Islamic episode rendered into Arabic from Syriac’, en *Interrelations between the Peoples of the Near east and Byzantium in Pre-Islamic Times*, ed. Vassilios Christides. SA 3 (Córdoba: Córdoba Near Eastern Research Unit, 2015), pp. 79-103.

¹⁴ Leah Di Segni, ‘Changing borders in the provinces of Palaestina and Arabia in the fourth and fifth centuries’, LA 68 (2018), 247-267.

¹⁵ Doron Bar, ‘The Christianisation of Rural Palestine during Late Antiquity’, JEH 54/3 (2003), pp. 401-421.

¹⁶ J.P. Monferrer-Sala, ‘«New skin for old stories». Queens Zenobia and Māwiya, and Christian Arab groups in the Eastern frontier during the 3rd-4th centuries CE’, en *Mapping Knowledge: Cross-Pollination in the Late Antiquity and the Middle Ages*, ed. Charles Burnett y Pedro Mantas España. AV 1 (Córdoba: Oriens Academic, 2014), pp. 71-99.

anacoretas en una perfecta integración con la arquitectura imperial de las urbes.

Durante los siglos IV-VI, el cristianismo de la *Palæstina Tertia*, el Sinaí y el medio norarábigo se caracterizó por una cierta estabilidad institucional, con una fuerte impronta monástica y en estrecha integración en el aparato imperial romano oriental. El monacato sinaítico emerge como elemento distintivo del norte: un cristianismo ascético, estructurado y sostenido por el Imperio. La zona norarábiga, por su parte, desarrolló una identidad cristiana perfectamente integrada en el medio tribal y políticamente condicionada en sus planteamientos teológicos y su militancia doctrinal, como sucediera, *e.g.*, con los grupos clánicos que integraban la tribu de los Banū Ġassān.¹⁷ Ello nos muestra que con anterioridad al surgimiento del islam, el cristianismo de esa amplia área geográfica no fue uniforme, sino que estuvo moldeado por sus respectivos entornos políticos y geográficos, aunque con importantes intereses religiosos.

Entre los siglos IV y VI d. C., las regiones de la *Palæstina Tertia*, la península del Sinaí y la zona norarábiga constituyeron un espacio fronterizo de importancia tanto histórica, como cultural y religiosa. Situadas entre el Imperio romano (posteriormente bizantino), un mundo árabe bajo la horma nabatea, aunque en claro proceso de articulación política y cultural, junto con las esferas de influencia persa y etiópica, estas áreas ofrecen un corpus epigráfico particularmente valioso para el estudio de las transformaciones sociales, lingüísticas y religiosas de la Antigüedad tardía en ese medio próximo oriental.

Merece la pena detenerse siquiera a resaltar que uno de los rasgos más relevantes que nos suministra el material epigráfico de estas regiones es su pluralidad lingüística. Durante los siglos IV-VI encontramos inscripciones en griego, latín, árabe (en diversos sistemas de escritura), nabateo y, en menor medida, arameo y siríaco. El griego domina claramente el paisaje epigráfico oficial y eclesiástico, lo que refleja la hegemonía administrativa y cultural bizantina. En iglesias, monasterios y edificios públicos, las inscripciones griegas conme-

¹⁷ Irfan Shahid, 'Arab Christianity before the rise of Islam', en *Christianity: A History in the Middle East, 435-451*, ed. Ḥabīb Badr et al. (Beirut: Middle East Council of Churches, Studies & Research Program, 2005), pp. 437-440.

moran fundaciones, restauraciones y dedicatorias de distinto signo. Este fenómeno es particularmente visible en el Néguev, donde excavaciones practicadas en lugares como Shivta, Nessana o Elusa han revelado abundantes inscripciones con fórmulas cristianas estandarizadas.

Sin embargo, paralelamente a este registro oficial, también tenemos una tradición epigráfica árabe y árabe-nabatea, especialmente en contextos rurales o periféricos, con una sólida importancia del nabateo tardío como vehículo de transición hacia el árabe escrito.¹⁸ En efecto, varias inscripciones del siglo V muestran rasgos paleográficos que anticipan la escritura árabe propiamente dicha. En este sentido, la coexistencia de alfabetos y lenguas en el medio indica no una sustitución brusca, sino una progresiva superposición cultural.¹⁹

Los datos epigráficos de la zona de los siglos IV-VI constituyen un testimonio fundamental para el conocimiento del proceso de cristianización. El fenómeno más visible en el corpus epigráfico de estas regiones es una cristianización hasta cierto punto progresiva. En la *Palæstina Tertia*, especialmente en el Néguev, se constata una notable densidad de iglesias rurales construidas entre los siglos IV y VI.²⁰ Las inscripciones fundacionales suelen mencionar obispos, presbíteros y patrocinadores laicos, indicando una estructura eclesiástica bien organizada.

¹⁸ Benjamin D. Suchard, 'What can Nabatean Aramaic tell us about Pre-Islamic Arabic?', *AAE* 34 (2023), pp. 158-172; cf. Hani Hayajneh, 'Ancient North Arabian-Nabatean bilingual inscriptions from southern Jordan', *PSAS* 39 (2009), pp. 203-222.

¹⁹ Avraham Negev, Joseph Naveh y Shaul Shaked, 'Obodas the God', *IEJ* 36 (1986), pp. 56-60; G. Lacerenza, 'Appunti sull'iscrizione nabateo-araba di 'Ayn 'Avdat', *SEL* 17 (2000), pp. 105-114; J.F. Healey y G.R. Smith, 'Jaussen-Savignac 17 – the Earliest Dated Arabic Document (A.D. 267)', *Atlat* 12 (1989), pp. 77-84 (árabe 101-110); John F. Healey, 'Nabataeo-Arabic: Jaussen-Savignac nab. 17 and 18', en *Studies on Arabia in honour of profesor G. Rex Smith*, ed. J.F. Healey y V. Porter, *JSS.S* 14 (Oxford: Oxford University Press, 2002), pp. 81-90.

²⁰ Cf. por ejemplo A. Negev, 'The Cathedral of Elusa and the New Typology and Chronology of the Byzantine Churches in the Negev', *LA* 39 (1989), pp. 129-142.

Pero la información epigráfica también nos informa de la persistencia de elementos precristianos. En zonas más periféricas del yermo norarábigo se encuentran inscripciones árabes con invocaciones a deidades tradicionales o fórmulas no cristianas, lo que demuestra la coexistencia de prácticas religiosas diversas durante un periodo prolongado entre los medios pagano y cristiano, sin dejar de lado al judaísmo, obviamente.²¹ En este sentido, la epigrafía ofrece una imagen más matizada que las fuentes literarias cristianas, que tienden a presentar una conversión más homogénea. Las inscripciones, por el contrario, sugieren que el proceso de cristianización fue gradual pero desigual y, en ciertos ámbitos, incluso superficial.

Otro aspecto crucial es la cuestión de la identidad árabe. Las inscripciones norarábigas y del sur de Palestina permiten observar el surgimiento de una autoconciencia árabe expresada en términos lingüísticos y onomásticos. En varias inscripciones del siglo V aparecen nombres claramente árabes transcritos en griego o en escritura nabatea. Esto indica que individuos de identidad árabe participaban activamente en la vida urbana y eclesiástica del Imperio.²² En algunos casos, las inscripciones mencionan títulos militares o administrativos, lo que sugiere la integración en las estructuras bizantinas.

Bowersock ha destacado que la frontera oriental del Imperio no era una línea rígida, sino una zona de interacción. Los árabes no eran simplemente 'bárbaros externos', sino actores integrados, aliados y a veces cristianizados o semicristianizados.²³ La epigrafía confirma esta complejidad, evidenciando matrimonios mixtos, patronazgo compartido y circulación de fórmulas culturales diversas. Asimismo, la transición del nabateo al árabe escrito en la epigrafía, como hemos tenido ocasión de ver hace un instante, sugiere más bien una transformación interna y no una imposición externa.

²¹ G. W. Bowersock, 'Polytheism and Monotheism in Arabia and the Three Palestines', *DOP* 51 (1997), pp. 1-10.

²² Robert G. Hoyland, *Arabia and the Arabs: From the Bronze Age to the Coming of Islam* (London - New York: Routledge, 2001), pp. 236-243.

²³ G.W. Bowersock, *Roman Arabia* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1983), pp. 90-109.

Las inscripciones también aportan datos valiosos sobre la economía y la estructura social, obviamente. En el Néguev bizantino, los textos epigráficos acompañan a menudo instalaciones agrícolas y sistemas hidráulicos sofisticados. Esto ha conducido a algunos investigadores a reconsiderar la imagen tradicional de decadencia o atraso en estas áreas. Las dedicatorias mencionan donantes privados, comunidades locales y autoridades eclesiásticas, lo que indica un tejido social dinámico. En el Sinaí, las inscripciones monásticas reflejan redes de peregrinación que conectaban Constantinopla, Egipto y Palestina. En la zona norarábica, por su lado, la epigrafía revela la importancia de las rutas caravaneras y de los asentamientos fortificados. La presencia de nombres árabes en contextos militares sugiere la relevancia de los contingentes árabes como fuerzas auxiliares del Imperio. La epigrafía de la *Palastina Tertia*, la península del Sinaí y la zona norarábica muestra un mundo en transición, donde la identidad romana, cristiana y árabe no eran categorías excluyentes. La pluralidad lingüística, la diversidad religiosa y la movilidad social reflejan un espacio fronterizo del todo permeable.

Autoría

Es realmente poco lo que sabemos acerca del autor que compuso las dos historias que componen las *Narrationes* atribuidas a Nilo de Ancira.²⁴ Tal atribución, junto con otras más,²⁵ se produjo por la parcial semejanza de dichos textos con la *Carta* de Nilo sobre el mártir Platón, quien había rescatado a dos monjes en el Sinaí.²⁶

La identidad histórica de Nilo Sinaita, el otro nombre por el que nos es conocido Nilus Ancyrensis, cuyo óbito se sitúa en torno al año 430, es asunto arduo y no poco controvertido, si bien hay que señalar

²⁴ Para el doble nivel narrativo utilizado por el Pseudo Nilo, véase Foteini Theodorou, 'Nilus' *Narrationis*: Micro Level Teaching, A New Criterion of Stylistic Differentiation', *Byz* 63 (1993), pp. 224-236.

²⁵ Por ejemplo, la Homilía sobre la Ascensión de Cristo, cf. G.J. Davies, 'Proclus and Pseudo-Nilus', *HTR* 49/3 (1956), pp. 179-181.

²⁶ Robert Devreese, 'Le christianisme dans la péninsule sinaïtique des origines à l'arivée des musulmans', *RB* 49 (1940), pp. 220-222.

que la mayoría de los especialistas rechaza dicha atribución, refiriéndose a este personaje como Pseudo Nilo,²⁷ autor al que se le atribuyen otras obras,²⁸ quien junto con su hijo Teódulo habría vivido como monje en el Monte Sinaí.²⁹ Así, se acepta que las *Narrationes* son obra de un autor que trabajaba en el Sinaí, cuyos textos reflejan, siquiera en parte, las circunstancias que pudieron acontecer en la zona a principios del siglo IV, V o incluso el VI, y de los que él habría sido testigo ocular.³⁰ El manuscrito más antiguo que se conserva actualmente data del siglo X. Así, pues, tanto si las *Narrationes* son una fuente postromana como si lo son de comienzos de la Edad Media, lo que en todo caso indica es la presencia y estudio de manuscritos en el Sinaí ya en época postromana.³¹

²⁷ R. Devreese, 'Le christianisme', pp. 220-222; Philip Mayerson, 'The Desert in Southern Palestine According to Byzantine Sources', PAPS 107/2 (1963), pp. 160-162; Ph. Mayerson, 'Observations on the 'Nilus' Narrationes. Evidence for an Unknown Christian Sect?', JARCE 12 (1975), pp. 107-108; Irfan Shahîd, *Byzantium and the Arabs in the Fifth Century*. DORLC (Washington D.C.: Dumbarton Oaks, 1989), pp. 134-135.

²⁸ Henri Gregoire y Paul Orgels, 'La passion de S. Theodote, oeuvre du Pseudo-Nil, et son mayan montaniste', BZ 44 (1951), pp. 165-184.

²⁹ Vassilios Christides, 'Once again the 'Narrationes' of Nilus Sinaiticus', Byz 43 (1973), pp. 39-50.

³⁰ Daniel F. Caner, *History and Hagiography from the Late Antique Sinai*. Including translations of Pseudo-Nilus' *Narrations*, Ammonius' *Report on the Slaughter of the Monks of Sinai and Rhaitou*, and Anastasius of Sinai's *Tales of the Sinai Fathers*. TTH 53 (Liverpool: Liverpool University Press, 2010), pp. 75-76; Greg Fisher, Philip Wood et al., 'Arabs and Christianity', en *Arabs and Empires before Islam*, ed. G. Fisher (Oxford: Oxford University Press, 2015), p. 293.

³¹ Constantine J. Kornarakis, *The Monastic life according to Saint Nilus*. Tesina inédita (Durham University 1991), disponible en Durham E-Theses Online: <http://etheses.dur.ac.uk/6198/>, consultada 03.03.2025), pp. 7-9; cf. Michelle P. Brown, 'Arabic NF 8 and the Latin Manuscripts of St. Catherine's Monastery in the Sinai', en *New Light on Old Manuscripts: The Sinai Palimpsests and Other Advances in Palimpsest Studies*, ed. Claudia Rapp et al. VB 45 (Vienna: Austrian Academy of Sciences, 2023), p. 92 y n. 9.

El texto de las *Narrationes* proporciona información acerca de varias algaras perpetradas por los nómadas árabes contra los monjes del Sinaí, pero no solo contra estos, también contra aquellos monjes que vivían como ascetas y anacoretas llevando una vida solitaria. Y esas algaras se dirigían, además, contra las caravanas que cruzaban sus territorios. Si bien estos ataques se dieron en otros monasterios y el autor parece conocer bien la región, sus moradores y sus costumbres,³² no es menos cierto que no poseemos ninguna evidencia que nos permita afirmar que la narración del Pseudo Nilo refleje episodios que acontecieron en realidad.³³

Todo parece, más bien, que lo que realmente movió a este y a otros autores del momento fue, por un lado, la motivación religiosa y, por otra, el carácter edificante que pudieran aportar sus historias en el proceso de construcción de modelos de creyentes a seguir frente al paganismo circundante.³⁴ Ciertamente que la distinción entre los elementos históricos y los hagiográficos que forman parte de este género literario, el hagiográfico, no siempre es fácil de discernir,³⁵ pero es evidente que esa suma resultaba altamente productiva para los fines narrativos del autor, fines que Christides sintetizaba de forma admirable de este modo:

*The main interest of the present author is whether the Narrations were written by an eye witness who offers information about the activities of the pre-Islamic Arabs of Sinai based on firsthand experience.*³⁶

³² Ph. Mayerson, 'The Desert in Southern Palestine', PAPS 107/2 (1963), pp. 162-169; cf. J. Spencer Trimingham, *Christianity Among the Arabs in Pre-Islamic Times* (London – Beirut: Longman – Librairie du Liban, 1979), pp. 254-255.

³³ G. Fisher, Ph. Wood et al., 'Arabs and Christianity', en *Arabs and Empires*, pp. 293-294.

³⁴ Cf. Peter Brown, *The Making of Late Antiquity* (New York: Barnes and Noble, 1988), pp. 37-38.

³⁵ D. F. Caner, *History and Hagiography from Late Antique Sinai*, p. 56.

³⁶ Cf. Vassilios Christides, 'Once again the 'Narrations of Nilus Sinaiticus'. The Nomad Arabs of Sinai in Pre-Islamic Times, Myth and Reality', en *People from the Desert: Pre-Islamic Arabs in History and Culture. Selected Essays*, ed. Nader Al Jallad. T 2 (Wiesbaden: Reichert, 2012), p. 11.

Lo que en todo caso parece plausible es que ese desconocido autor, el Pseudo Nilo, conocía muy bien el medio y las prácticas propias de los grupos nómadas que constantemente merodeaban por los lugares habitados por las comunidades religiosas cristianas.

Las 'Narrationes' árabes

El manuscrito griego más antiguo de las *Narrationes* del Pseudo Nilo con el que actualmente contamos es, con mucho, del siglo X, si no anterior. Sin embargo, sabemos que la obra hubo de ser compuesta antes del siglo IX, más en concreto el año 886, que es la fecha de datación de un breve *excerptum* que, escrito en siríaco, que figura añadido al texto de la *Relatio* de Amonio en el ms. *Vaticanus syriacus* 623. Este *excerptum* corresponde, obviamente, a la traducción de un texto siríaco de la *Relatio* del monje Amonio³⁷ traducida a partir de un original griego.³⁸

Aunque algunos mantienen que el original griego pudo haber sido compuesto hacia finales del s. VI, todo parece indicar que es preferible datar el texto en el s. V en función de una serie de datos que nos proporciona la obra. Si complejo es el asunto de la datación de la *Vorlage* griega, no es más fácil la cuestión de la procedencia del texto. La información topográfica que proporciona el autor invita a pensar que este escribió bien en el Monte Sinaí, bien en el Néguev. De las dos, la segunda nos parece la hipótesis más plausible, lo cual permite pensar

³⁷ Agnes Smith Lewis, *The Forty Martyrs of the Sinai Desert and the Story of Eulogios from a Palestinian Syriac and Arabic Palimpsest*. HS IX (Cambridge: Cambridge University press, 1912), pp. 2-54 (siríaco), 1-14 (inglés). Cf. Christa Müller-Kesler y Michael Sokoloff, *The Forty Martyrs of the Sinai Desert, Eulogios the Stone Cutter, and Anastasia*. CCPA III (Groningen: Styx Publications, 1996), pp. 9-69; M. Sokoloff, *Texts of various contents in Christian Palestinian Aramaic*. OLA 235 (Leuven – Paris – Walpole, MA: Peeters, 2014), pp. 226-236.

³⁸ André Binggeli, 'La version syriaque des Récits d'Anastase le Sinaïte et l'activité des moines syriaques au Mont Sinaï aux VIIIe-IXe siècles', en *Patrimoine syriaque. Actes du Colloque IX. Les Syriaques transmetteurs de civilisations: l'expérience du Bilâd el-Shâm à l'époque umayyade* (Antélias: Centre d'études et de recherches orientales, 2005), pp. 165-177.

que el autor pudiera haber redactado el texto de la historia, más concretamente, en la ciudad de Elusa, o puede que en una de las áreas circundantes.³⁹

Además de la traducción árabe del texto griego de la *Relatio* del monje Amonio,⁴⁰ en la que se narra la masacre de los monjes de Raithu (actual *Wādī l-Ṭūr*) y Monte Sinaí,⁴¹ también contamos con los textos griego y siríaco de las *Narrationes* del Pseudo Nilo, obra que contiene una versión mucho más larga y narrativamente mucho más elaborada del episodio de la masacre y el cautiverio de Teódulo,⁴² además del *excerptum* (IV, §§ 11-14, VI §§ 11-12) añadido a la *Relatio* de Amonio.

En otro orden de cosas, pero que es también de interés para el periodo posterior, debemos tener presente que el impacto del ‘Relato’ de los mártires del Sinaí tuvo que dejar sentir su huella en textos ulteriores, concretamente en aquellos textos pertenecientes al género martirial árabe, como por ejemplo puede apreciarse en el célebre martirio de ‘Abd al-Masīḥ al-Nağrānī al-Ġassānī, cuya historia se nos ha conservado en cuatro manuscritos, el más antiguo de los cuales data del siglo IX.⁴³

³⁹ D. Caner, *History and Hagiography from Late Antique Sinai*, pp. 75-77.

⁴⁰ François Halkin, *Bibliotheca hagiographica graeca*. Troisième édition mise à jour et considérablement augmentée. 3 vols. SH 8a (Bruxelles: Société des Bollandistes, 1957), II, pp. 126-127.

⁴¹ Cf. Margaret Dunlop Gibson, *Catalogue of the Arabic MSS. In the Convent of S. Catharine on Mount Sinai*. SS III (London: C. J. Clay and Sons, 1894), pp. 69 (n° 400/8), 69-70 (n° 401/5), 79 (n° 423/5), 114 (n° 541/1-2); Ḥabīb Zayāt, ‘Šuhadā’ al-naṣrāniyyah fī l-islām’, AM 34 (1938), p. 462; Siney H. Griffith, ‘The Arabic Account of ‘Abd al-Masīḥ an-Nağrānī al-Ġassānī’, LM 98/1-2 (1985), pp. 341-342; Georg Graf, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*. ST 118, 133, 146, 147, 172, 5 vols. (Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana, 1944-1953), I, p. 520.

⁴² Philip Mayerson, ‘An Inscription in the Monastery of St. Catherine and the Martyr Tradition in Sinai’, DOP 30 (1976), pp. 377-378; cf. D.F. Caner, ‘An Early Byzantine martyr inscription in Saint. Catherine’s Monastery’, S.BSCF 11 (2018), p. 16.

⁴³ Sidney H. Griffith, ‘The Arabic Account of ‘Abd al-Masīḥ al-Nayrānī al-Ġassānī’, LM 98/1-2 (1985), pp. 331-374.

En cuanto a la versión árabe de la masacre de los monjes y el cautiverio de Teódulo, esta ha llegado hasta nosotros en los manuscritos siguientes:

- a) SA¹ *Sinai Arabic 455* (fols. 198^v-205^v; c. s. XII).⁴⁴
- b) SA² *Sinai Arabic 351* (fols. 204^r-237^r; c. s. XIII).⁴⁵
- c) SA³ *Sinai Arabic 533* (fols. 1^r-108^r; c. siglo XIII).⁴⁶
- d) M *Mingana Chr. Arab. 116* (*olim* 70) E, fols. 59^v-95^r (c. s. XIX).⁴⁷

Todos ellos corresponden a una misma tradición manuscrita, cuya *Vorlage* es un texto griego. La versión incluida en el códice 'a' (SA¹) se encuentra en estado fragmentario, pues solo contiene el texto de I,1-2 y VI,16 (*in fine*)-VII,1, hallándose este último párrafo incompleto. Esta versión, por lo tanto, solo contiene la sección correspondiente a la búsqueda de Teódulo, precedida por el breve *introito* (I,1-2), tras el cual el texto ha quedado amputado como consecuencia de la pérdida de los cuadernillos que contenían las secciones correspondientes a I,3-VI,16, una parte sustancial de la obra. Asimismo, nuevamente por la pérdida de cuadernillos, también faltan en este códice 'a' casi los diecinueve párrafos correspondientes a VII,1-19, con la excepción de parte del primer párrafo.

Por lo demás, los tres textos restantes están completos, con la excepción de la versión contenida en el códice 'c' (SA³), que es acéfalo y 'd' (M), que omite la sección IV §§ 9-14 (desde el final del primero

⁴⁴ Aziz Suryal Atiya, *The Arabic manuscripts of Mount Sinai: A hand-list of the Arabic manuscripts and scrolls microfilmed at the library of the Monastery of St. Catherine, Mount Sinai*. Foreword by Wendell Phillips (Baltimore: The Johns Hopkins Press, 1955), p. 15 (n° 455); Murad Kamil, *Catalogue of all manuscripts in the Monastery of St. Catharine on Mount Sinai* (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1970), p. 41 (n° 499 = 455).

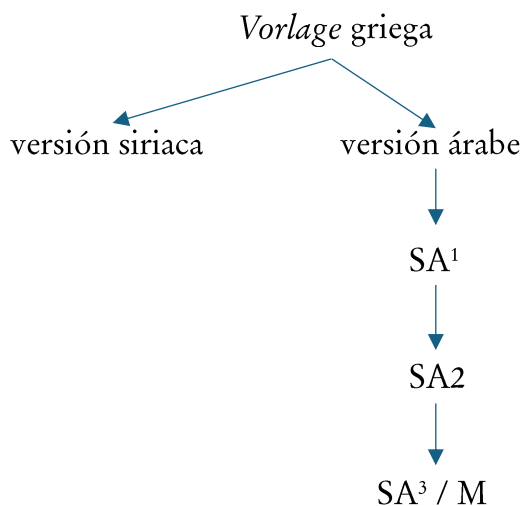
⁴⁵ A.S. Atiya, *The Arabic manuscripts of Mount Sinai*, p. 9 (n° 351); M. Kamil, *Catalogue*, p. 38 (n° 478 = 351).

⁴⁶ A. S. Atiya, *The Arabic manuscripts of Mount Sinai*, p. 20 (n° 533); M. Kamil, *Catalogue*, p. 49 (n° 573 = 533).

⁴⁷ Alphonse Mingana, *Catalogue of the Mingana Collection of Manuscripts*. Now in the possession of of the Trustees of the Woodbrooke Settlement, Selly Oak, 3 vols. Birmingham (Cambridge: W. Heffer and Sons, 1933-1939), II, p. 161 (E).

hasta el final del segundo). Asimismo, el texto más antiguo es ‘a’ (SA², c. s. XII) y el más tardío ‘d’ (M, c. s. XIX), siendo ‘b’ (SA²) y ‘c’ (SA³) un siglo posterior (de hacia el s. XIII) al más antiguo de ellos (SA¹). Todos tienen en común el origen, que no es otro que un origen melkita palestinese. Se trata, por tanto, de una traducción hecha a partir de un texto original griego, que habría sido llevada a efecto por un monje melkita, miembro de uno de los *monasteria* del Desierto de Judea.

En cuanto a la transmisión del texto árabe, cabe afirmar que el ‘Relato’ del Pseudo Nilo en versión árabe no ha sufrido cambios textuales más allá de las variantes propias de los copistas árabes medievales en el proceso de copiado de los textos. Ello nos permite establecer un *stemma codicum* de la versión árabe que por fuerza ha de ser simplificado por el escaso número de copias árabes que han llegado hasta nosotros. Quedaría tal que así:



Más difícil de precisar es, en cambio, la fecha en la que se hiciera la traducción árabe, pero dado que poseemos un fragmento manuscrito de ese episodio del siglo X,⁴⁸ no parece muy aventurado pensar que el *terminus ante quem* sea esa misma centuria. De este modo, de acuerdo con los datos de que disponemos en la actualidad en función de los manuscritos conservados, la traducción árabe no estaría muy lejos

⁴⁸ Georg Graf, GCAL, I, p. 520.

cronológicamente del *excerptum* siriaco que se nos ha conservado de la *Relatio* de Amonio.

Contenido

El relato griego del Pseudo Nilo es una narración en primera persona sobre la matanza de los monjes del Sinaí y el cautiverio de Teódulo, hijo del narrador. El relato es, en esencia, un memorial en el que el narrador combina inteligentemente el lamento personal, con la reflexión teológica y ciertos detalles de carácter descriptivo de los grupos nómadas y el entorno físico. Por medio de un elaborado aparato retórico el texto transforma el episodio violento provocado por el asalto y la subsiguiente matanza perpetrada por los nómadas en una historia de prueba, providencia y fidelidad a la divinidad. De este modo, el relato no es una mera crónica de los hechos acontecidos, sino una portentosa construcción literaria en la que su autor integra de forma armónica el duelo, la teodicea y la promesa final votiva por medio de un hilo narrativo coherente y sólido.

El texto se presenta como una *šifat šarḥ* (< διήγημα) o relato explicativo, a partir de dos acontecimientos inseparables: el *qatl* (ἀναρρεσις) o matanza de los monjes y el cautiverio de Teódulo. Desde el inicio, el narrador adopta la primera persona, situándose tras la invasión bárbara en Farán, ante la interpelación de unos interlocutores anónimos, unos monjes que van de paso, que son conscientes al punto de su aflicción. Así pues, la estructura inicial del relato responde a un esquema dialógico en el que podemos distinguir cuatro tiempos: a) elogio de la vida eremítica; b) reacción silenciosa y doliente del narrador; c) interrogación sobre la causa de su turbación; y d) decisión de narrar lo sucedido. Dicho encuadre narrativo en modo alguno es accesorio, pues el contraste entre la quietud (*budū'/sukūn* < ἡσυχία) idealizada y la violencia experimentada introduce el eje dramático que desencadena y mueve toda la narración: la ruptura por parte de la violencia del espacio monástico concebido como ámbito de paz, retiro y silencio.

La primera sección, dominada por un lamento que presenta rasgos claramente retóricos, permite al narrador insistir en la incertidumbre en la que se encuentra: a saber, que desconoce si su hijo aún vive o ya

ha muerto; y de ser este segundo el caso, desconocer el modo en el que ha muerto. En este punto, la repetición en el texto de construcciones interrogativas dramatiza *ad nauseam* la incapacidad de fijar un objeto preciso de duelo y cuanto ello conlleva en el plano psicológico. El texto subraya que la ausencia de una concreta percepción de la situación de su hijo produce toda una serie de imágenes inestables y aterradoras en la memoria del narrador. Desde el punto de vista retórico, esta inestabilidad visual se convierte en insistente tropo que refiere la inestabilidad emocional en la que se halla el narrador.

La alternativa entre muerte y esclavitud ocupa un amplio espacio en el que el efecto es progresivo, intensivo y la esclavitud aparece como una situación de violencia continua y degradante. La retórica de acumulación o *enumeratio*, en este sentido, intensifica nuevamente la experiencia del lector y convierte el lamento en un discurso funcional del sufrimiento. Especial relevancia adquiere el motivo de la ausencia de sepultura del hijo ante la posibilidad de que esta hubiera muerto. El narrador contrapone su situación a la de aquellos que han podido acompañar el cadáver y asistir a los preceptivos ritos funerarios. De este modo, el texto presenta el ritual religioso como un acto necesario con el ganarse el consuelo, la ausencia del hijo, situación que por lo tanto incrementa el sufrimiento. Por lo tanto, el duelo no es sólo afectivo, sino ritual: la carencia de un cuerpo inerte priva al padre de la mediación ritual y simbólica que permite cerrar el proceso doliente de la pérdida de un ser querido, en este caso el hijo.

El narrador, haciendo uso de la técnica del *flashback*, retrocede en el tiempo para poder explicar su abandono de la vida conyugal y su atracción por la vida de retiro y ascesis en el desierto a imitación de los profetas, en especial del profeta Elías. La argumentación ética que nos presenta el narrador responde a una cierta elaboración con la que defiende la continencia como dominio racional del deseo y como ejercicio de libertad interior del ser. El léxico incide en este punto de la narración en la dimensión agonística de la virtud. La separación conyugal enfatiza el dolor del desarraigo y la llegada al desierto es presentada como experiencia vital de paz, hasta que se desencadena la tormenta que supone la aparición en la escena de los nómadas.

Ante los sucesos acaecidos y la inacción divina, el narrador despliega una serie de ejemplos bíblicos en los que se evoca, *e.g.*, la aniquilación

nocturna del ejército asirio, junto con otros episodios en los que Dios sí que interviene con poder visible. Estas referencias establecen una posibilidad real de intervención. Sin embargo, el texto también nos recuerda las muertes de Abel, Nabot, sacerdotes y profetas. La conclusión es evidente: la justicia puede conocer distintas vías. El día del juicio, así, se presenta como horizonte definitivo, final, sustanciador de los actos. El narrador declara así la insuficiencia del razonamiento humano como procedimiento con el que escrutar las decisiones divinas. Desde el punto de vista teológico, cierto es que el texto no resuelve el problema del mal, sino que se limita a desplazarlo al ámbito escatológico.

La sección tercera ofrece una descripción del grupo nómada, incidiendo en los aspectos de salvajismo, pillaje y paganismo, rasgos que son propios de los *topoi* atribuidos a los grupos nómadas próximo orientales. Dentro de la brevedad, el pasaje sacrificial de la camella ofrece cierto detalle ritual en el que el narrador nos describe la circunvalación ritual, la herida inicial del tendón, la libación de sangre y el despellejamiento y desmembramiento total de la res sin dejar resto visible de la víctima sacrificial.

Por otro lado, la posibilidad de sacrificio infantil es expresamente temida por el narrador. Este elemento no es anecdótico ya que intensifica la amenaza directa que para el narrador se cierne sobre su hijo Teódulo. Y así, en el clímax del relato, Teódulo ora para no ser ofrecido como víctima y pide la transformación del corazón de los agresores, la plegaria remite a precedentes bíblicos de conversión del ánimo real (Ésther) y paralelamente su padre promete vida de rigor ascético si recupera al hijo; y es aquí donde la respuesta onírica legitima la promesa realizada. La restitución del hijo no se presenta como simple desenlace del azar, sino como consumación de un proceso de entrega espiritual. El sufrimiento genera voto, el voto genera fidelidad y la fidelidad culmina en restauración.

El texto combina elementos narrativos de memoria testimonial, narración martirial, discurso de consolación y reflexión teológica. No es, por tanto, mera crónica, sino más bien un relato de corte interpretativo. El acontecimiento histórico se integra en una trama simbólica que subraya la prueba, la firmeza y la justicia diferida. La violencia no es negada, tampoco suavizada. La descripción es cruda, persistente y detallada. Sin embargo, el marco providencial impide que el relato

derive en una desesperación absoluta por parte del narrador. Cabe señalar que la extensa sección dedicada a la vida ascética describe la separación espacial del medio, el ayuno riguroso, el rechazo del lujo culinario, todo ello fundamentado en la práctica de humildad y la permanente vigilancia contra la soberbia.

El ‘Relato’ atribuido a Nilo de Ancira, en suma, constituye una construcción literaria de compleja y sopesada trama narrativa. A partir de la matanza de los monjes del Sinaí y del cautiverio de Teódulo, el texto, junto con el lamento por la incertidumbre y la pérdida, articula una teología de la providencia que admite la permisión del mal por parte de la divinidad, aunque sin renunciar a la justicia futura donde la entrega votiva permite transformar el sufrimiento en compromiso y entrega ascética. La obra, de este modo, se sitúa en una suerte de intersección entre el relato de memoria histórica y el tratado teológico. Su fuerza reside precisamente en no suprimir la tensión entre dolor y esperanza, impregnado con evidentes tintes escatológicos

En el plano traductológico, el corpus léxico es ciertamente interesante, pues confirma una cierta fidelidad de la versión árabe con respecto a su *Vorlage* griega, aunque la correspondencia no siempre se da (* marca la falta de equivalencia). Un ramillete de ejemplos, agrupados temáticamente y sin pretensión alguna de exhaustividad, dan fe de lo que acabamos de decir.

Ascesis:

| | | | |
|---------------|------------------|------|----------|
| ἡσυχία | quietud | هدوء | quietud |
| ἡσυχία | quietud | سكون | quietud |
| Σιωπή | silencio | صمت | silencio |
| ἔρημος/ἐρημία | desierto/soledad | برية | desierto |
| ἐπιθυμία | deseo | شهوة | deseo |

Dolor:

| | | | |
|----------------|------------------|-----|------------|
| ὀδύνη/ὀδύρομαι | dolor/lamentarse | وجع | dolor |
| πάθος | aflicción/pasión | ألم | dolor |
| νόσος | enfermedad | سقم | enfermedad |

Violencia, muerte:

| | | | |
|--------------|-----------------|------|-----------|
| Θάνατος | muerte | موت | muerte |
| φόνος/φονεύω | asesinato/matar | قتل | asesinato |
| *σίφος | espada | سيف | espada |
| *ὄπλον/ὄπλα | arma(s) | سلاح | arma(s) |

Naturaleza:

| | | | |
|----------|----------|-------|------------|
| καταιγίς | tormenta | زوبعة | torbellino |
| θάλασσα | mar | بحر | mar |
| οὐρανός | cielo | سما | cielo |
| ἥλιος | sol | شمس | sol |
| ὄρος | monte | جبل | monte |
| φάραγγες | valles | أودية | valles |

Nombres propios y de lugar:

| | | | |
|--------|---------|--------|---------|
| Ἄβελ | Abel | هابيل | Abel |
| Κάιν | Caín | قابيل | Caín |
| Ἡρώδης | Herodes | هيرودس | Herodes |
| — | — | سدوم | Sodoma |
| — | — | النيل | El Nilo |

La versión árabe sigue fielmente el texto griego. Pero no se trata de una traducción *verbum e verbo* en la que la técnica del *verbatim* haya forzado al traductor a limitarse a trasvasar el texto griego al árabe. Antes al contrario, el traductor árabe se atiene a lo que narra el original griego, aunque recurre a modulaciones, expansiones o reescrituras concretas, exhibiendo además la versión árabe omisiones puntuales

que han de deberse, sin ningún género de dudas, al uso de esta serie de técnicas y estrategias traductoras adoptadas. Con todo, nunca hay que descartar la idea de que el traductor haya podido utilizar otro texto griego distinto de los conocidos. Pero esta posibilidad, si hemos de ser honestos, la creemos poco probable.

Las divergencias que presenta la versión árabe con respecto al texto griego se sitúan en el plano estilístico: *e.g.*, hay una mayor explicitación devocional en fórmulas árabes consistentes en expresiones reverenciales dirigidas a la divinidad; expansiones retóricas en secciones exhortativas o una clara modulación en pasajes elegíacos en los que el traductor intensifica el tono con un mayor grado de emotividad. Con todo, como hemos señalado, no se observan alteraciones, supresiones doctrinales o reinterpretaciones que alteren en algún punto el contenido del texto griego. En este sentido, la transmisión árabe exhibe una versión sustancialmente fiel al texto griego, aunque con elementos propios incorporados por el traductor a modo de reescritura.

El relato del Pseudo Nilo sobre la matanza de los monjes del Sinaí y el cautiverio de su hijo Teódulo en su versión árabe constituye una pieza narrativa de gran contenido teológico y retórico. De este modo, la versión árabe, en la estela del texto griego, mantiene la estructura narrativa de este, en la que la representación del lamento es hábilmente conjugada con la iconografía de violencia representada por la intervención de los nómadas, junto con el tratamiento del problema de la providencia divina y sus consecuencias, para terminar desembocando en la construcción del ideal monástico de la vida retirada en soledad en el desierto.

El análisis comparativo demuestra una notable estabilidad estructural y doctrinal entre ambas versiones, aunque con ligeras diferencias en el elemento retórico que presenta la versión árabe con respecto al texto griego. Así pues, la versión árabe no es mera crónica de los hechos acaecidos, sino un verdadero relato memorial en el que la indagación de elementos diversos desempeña un papel relevante en la ejecución del texto.

Nos encontramos, en suma, ante una historia en la que su narrador, el denominado Pseudo Nilo, consigue articular brillantemente sufrimiento, incertidumbre, martirios y reivindicación de la vida ascética, pero eso sí, a la espera siempre del desenlace escatológico que en pago recibirá cada uno como recompensa de sus actos.

Criterios de edición y traducción

En la presente edición crítica de la *Ṣifat šarḥ qatl al-ruḥbān fi Ṭūr Sīnā wa-asr Ṭāwudulus ibnuhu* («Relato de la matanza de los monjes en el Monte Sinaí y cautiverio de su hijo Teódulo») nos hemos servido, como texto base, del códice *Sinai Arabic* 351 (SA²), utilizando los tres códices restantes, el *Sinai Arabic* 455 (SA1), *Sinai Arabic* 533 (SA3) y *Mingana Christian Arabic* 116 (M) en el aparato crítico con el fin de indicar las variantes de lectura, junto con otros rasgos de interés codicológico, para así sacar provecho de esa información y poder conocer cuales hayan sido los derroteros que el texto ha seguido en el proceso de transmisión.

Por su lado, la traducción del texto árabe que presentamos de la edición a la que acabamos de referirnos va acompañada de una detallada anotación cuya finalidad es doble: por un lado, ofrecer información al lector acerca de las referencias internas del texto, mas por otro para indicar, en varios puntos del texto a modo de cotejo, las referencias que ofrece el texto griego con respecto a las lecturas de la versión árabe.