

¿Eres un hombre o un ser inmaterial? La mortificación en las vitae de Simeón el Estilita.

Torena, Guido.

Cita:

Torena, Guido (2017). *¿Eres un hombre o un ser inmaterial? La mortificación en las vitae de Simeón el Estilita. XVI Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia. Departamento de Historia. Facultad Humanidades. Universidad Nacional de Mar del Plata, Mar del Plata.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-019/34>

“¿Eres un hombre o un ser inmaterial?” La mortificación en las *vitae* de Simeón el Estilita

Torena, Guido

Universidad de Buenos Aires

Mesa nº 6: Tensión y coexistencia: cristianos, judíos y gentiles desde la
Antigüedad Clásica a la Alta Edad Media

Introducción

El presente trabajo busca analizar las tres hagiografías que retratan la vida de Simeón el Estilita (390-459), asceta sirio reconocido por la particularidad de haber pasado la mitad de su vida sobre una columna. En ese sentido, cada hagiografía que ha querido mostrar las hazañas del estilita, conlleva un mensaje distinto y por eso difieren en enfoques o bien en suprimir o agregar relatos.

Las fuentes disponibles actualmente¹ contienen distintos objetivos e intenciones para con la figura del estilita: Teodoreto de Ciro (de ahora en más, *HR*) elabora la formación de un ejemplo de atleta²; la hagiografía hecha por sus discípulos (de ahora en más, *Vsir*) intenta construir un asceta en constante comunión con Dios y finalmente, el autor griego Antonio (de ahora en más, *Vgr*) describe un Simeón en perpetuo padecimiento, con el objetivo de moralizar.

A partir de esta lectura sobre las fuentes, se evidencia la manipulación y reapropiación de la figura de Simeón para servir a distintos intereses. Cada autor construye un Simeón distinto, que si bien parece vivir las mismas historias en cada *vita*, difieren en detalles, omitiendo o agregando información, según la conveniencia de quien escribe. Nuestra hipótesis de trabajo radica en que si bien la *vita* de Antonio ha sido caracterizada por ser la más gráfica y violenta a la hora de describir cómo opera el estilita en cada anécdota, consideramos que independientemente de la intención de la

¹ Para Teodoreto hemos utilizado la edición de Ramón Teja en: Teja, R. (ed.), *Teodoreto de Ciro, Historias de los monjes de Siria*, Trotta, Madrid, 2008. Cap. 26, "Simeón Estilita".

Para la *vita* siríaca: Lent, F. (ed.), "The life of Saint Simeon Stylites: a translation of the Syriac text in Bedjan's *Acta martyrum et sanctorum*", *Journal of the American Oriental Society*, vol. 35, Merchantville, New Haven, 1915.

Para la *vita* de Antonio: Palmer, J. S. (ed.) *La vida sobre una columna*, Madrid, Trotta, 2014.

² Entendemos el término "atletismo" como sinónimo de "ascetismo" en tanto viene del griego askesis, y está asociado a los atletas. Las fuentes cristianas del período se reapropiarán del término para emplearlo en la descripción de los anacoretas. En Ashbrook Harvey, S., Hunter, D., G. (eds.), *The Oxford handbook of early Christian studies*, Oxford University Press, Oxford, 2008, p. 785.

Historia Religiosa y la *vida siríaca*, cada una de ellas no puede evitar describir el movimiento ascético sirio relacionándolo con la emergencia de las prácticas de mortificación corporal como método para acercarse a Dios. Entendiendo que el individuo se convierte propiamente en asceta y anacoreta cuando es reconocido por la comunidad como tal, los biógrafos del estilita deberán hacer especial énfasis en el rechazo de éste hacia el mundo terrenal, hecho que los llevará a intentar matizar o justificar cada una de las acciones de Simeón.

El orden propuesto de trabajo será la problematización del concepto de “ascetismo”; un análisis sobre el contexto histórico de Siria hacia los siglos IV-V y finalmente, el análisis comparativo de las fuentes disponibles sobre Simeón el Estilita tomando como eje narrativo los momentos entre su primera expulsión del monasterio hasta la decisión de subirse a la primera columna, a fin de explicar los puntos de contacto respecto a la mortificación corporal.

El ascetismo cristiano: una conceptualización del fenómeno

El trabajo de Richard Valantasis ha echado luz sobre la caracterización del ascetismo y adherimos a la postura de entenderlo como un movimiento que no solo rechaza otras formas de vivir sino que ante ese rechazo, genera una nueva forma de entender la existencia. Estructurándose en lograr la cercanía con Dios, implica asimismo una novedad en tanto transforma la idea de concebir la realidad, y en paralelo transgrede las normas, volviéndolo un movimiento disruptivo y atractivo para la sociedad³.

No obstante, el autor también plantea que el ascetismo es un acto de *performance* ya que siempre hay una audiencia presente, sea la comunidad de fieles o el asceta mismo⁴ y por ende, no concibe pensar al asceta como un individuo que reniega de su propia existencia en tanto se encuentre en pecado. En este sentido, estamos de acuerdo con la propuesta de Kallistos Ware, quien brinda una explicación más matizada al establecer una contradicción entre querer aislarse del mundo y asimismo ser centro de peregrinación y atención⁵.

Su argumento parte de preguntarse si los anacoretas, luego de su aislamiento pueden elegir regresar a la sociedad, o bien es una opción que no contemplan. El autor

³ Valantasis, R., “Constructions of power in asceticism”, *Journal of the American Academy of Religion*, vol. 63, no. 4, Oxford University Press, Oxford, 1995, pp. 779-780.

⁴ *Ibid.*, pp. 797-798.

⁵ Ware, K., “The way of the ascetics: negative or affirmative?”, en Wimbush, V. L., Valantasis, R. (eds.), *Asceticism*, Oxford University Press, Oxford, 1998.

brinda el ejemplo de Antonio, quien decide aislarse del mundo en el desierto, para luego comenzar a recibir discípulos y fieles a fin de impartir enseñanzas⁶. Otro caso similar es el de Simeón el Estilita, quien elige en distintos momentos de su vida alejarse del mundo (en un pozo, una choza y luego una columna), y sin embargo las fuentes explican que hay una contradicción de finalmente aceptar recibir a los fieles que se agrupan alrededor de su columna⁷.

La popularidad y el liderazgo que genera el asceta se logran solamente a través de la *anachoresis*, de apartarse del mundo. Es así que el monje gana su carácter de *holy man*, y esto debe contemplarse en pos del rol social que adquiere el individuo. El asceta se vuelve tal en tanto y en cuanto se aparta de la sociedad y reza por ella, acciones que conllevaban al bienestar de la comunidad⁸. Asimismo, creemos complementario al aporte de Kallistos, el de Héctor Francisco, quien explica que “en la narrativa hagiográfica, la autoridad espiritual del santo deviene de su práctica ascética solamente cuando ésta puede ser relacionada más o menos explícitamente con episodios que se desarrollan en la Biblia”⁹. Como se verá en las páginas siguientes, Teodoreto de Ciro justificará el accionar “extravagante” de Simeón el Estilita a partir de numerosos pasajes del Antiguo Testamento.

El ascetismo sirio y la mortificación como novedad

Las prácticas ascéticas por parte de cristianos en la región de Siria puede datarse ya desde el siglo III a partir de escritores posteriores como Sozomeno (s. V), quien describe la presencia de los denominados *boskoi*, ascetas que deambulaban por los bosques y se alimentaban apenas con plantas silvestres, renunciando al vino, la carne o el pan¹⁰. Efrén el sirio (s. IV), comentaba también que vivían en cuevas, comían hierbas y descansaban sobre pasto y raíces¹¹. Caner explica, sin embargo, que este movimiento de anacoretas convivía con otro, arraigado en las zonas urbanas, y que ambas corrientes darán forma al ascetismo siríaco característico del siglo IV en adelante¹².

⁶ *Ibid.*, p. 5.

⁷ Sobre la popularidad de Simeón antes de subir la columna, en Teodoreto: *HR.*, 26.11. Sobre las peregrinaciones, una vez asentado en su columna, ver: *HR* 26. 12-15.

⁸ Ware, *op. cit.*, p. 6.

⁹ Francisco, H. R., *Historia, religión y política en la Antigüedad Tardía: la historiografía monofisita de los siglos V y VI*, Bergerac, Buenos Aires, 2011, p. 155.

¹⁰ Caner, D., *Wandering, Begging Monks, Spiritual Authority and the Promotion of Monasticism in Late Antiquity*, University of California Press, California, 2002, p. 67.

¹¹ *Ibid.*, p. 68.

¹² *Ibid.*, p. 70.

Dentro de la originalidad del movimiento ascético en Siria, la mortificación corporal será la característica fundamental que lo diferenciará de otros movimientos contemporáneos. Entendida como una forma de rechazo al cuerpo en pos de lograr una cercanía con Dios, “cifrabán su ideal en morir por Cristo a fuerza de tormentos, y como nadie se los infligía, procuraban destruirse a sí mismos con ayunos inauditos, exponiéndose a las mordeduras de los animales e incluso entregándose a las llamas”¹³.

En algunos pasajes tanto de Afraates (s. IV) como de Efrén, se puede observar esta continuidad. El primero recomienda estar alienados del mundo, ya que ni el mismo Cristo perteneció a él¹⁴. Efrén, en congruencia, explica que estos monjes vivían prácticamente desnudos y con uñas tan largas que parecían pájaros. El análisis de Sebastian Brock apunta a la construcción de un ideal de *hombre primitivo*, el cual busca regresar a los tiempos de Adán y Eva, previo a la expulsión del Paraíso¹⁵.

Teodoreto de Ciro describe en su *Historia Religiosa*, que “entregándose a la vida solitaria, se dedican sólo a la conversación con Dios, sin permitirse el menor alivio humano [...] Otros pasan sus vidas en tiendas o en chozas [...] y hay quienes prefieren vivir en grutas o cuevas. Pero hay muchos [...] que mantienen su cuerpo al aire libre, expuestos a las inclemencias del tiempo”¹⁶. Con el correr de este trabajo se seguirá la visión de Teodoreto, que si bien a simple vista pareciese ser la de un espectador neutral y ajeno, en realidad su construcción de los ascetas se ve constantemente permeada por su rechazo a los padecimientos físicos, y por ende, deberá justificar continuamente el accionar de estos monjes¹⁷.

Lanzados a las inclemencias del tiempo, estos anacoretas refuerzan su ascetismo a través de mortificaciones como encerrarse en chozas minúsculas, encadenarse pies y manos, desatender su higiene al punto de generar infecciones y hasta permanecer parados, con los brazos en cruz, por horas. En su continuo intento por alejarse del mundo, el cuerpo pasaba a connotarse con pesimismo y *apatheia*, así como a quedar relegado a un segundo plano, siendo el mundo inmaterial de Dios, al que aspiraban¹⁸.

¹³ García Colombas, M., *El monacato primitivo: hombres, hechos, costumbres, instituciones*, Biblioteca de autores cristianos, Madrid, 1974, p. 68.

¹⁴ Brock, S. P., “Early Syrian Asceticism”, en *Numen*, vol. 2, no. 1, Brill, Cambridge, 1973, p. 10.

¹⁵ *Ibid.*, p. 12.

¹⁶ *HR* 27.1.

¹⁷ Brock, *op. cit.*, p. 15.

¹⁸ Conrad, J., “Egyptian and Syrian Asceticism in Late Antiquity: A Comparative Study of the Ascetic Idea in the Late Roman Empire during the Fourth and Fifth Centuries”, p. 8. Disponible en <http://www.syriacstudies.com/2015/09/16/egyptian-and-syrian-asceticism-in-late-antiquity-jeffrey-conrad-2/> con último acceso el día 21/05/2017.

En paralelo, Peter Brown en *El Cuerpo y la Sociedad*, sobre el caso de Siria, explica que los ascetas sirios eran tomados por una imitación de los ángeles, y como tales, a diferencia de la mentalidad griega, se permitían utilizar el cuerpo “de forma mucho más espectacular. [...] Investida por el Espíritu Santo, la carne humana podía hacer en la tierra lo que los ángeles hacían en el cielo”¹⁹.

Ascetismo en Simeón el estilita: distintos enfoques

Como punto de partida tomamos el trabajo de Ashbrook Harvey, *The sense of the stylite*, el cual sintetiza la función de cada una de las tres fuentes. El capítulo destinado a Simeón en la *Historia Religiosa* es entendido como un panegírico, pensado para un público helenizado y centrando el concepto de “disciplina” como eje estructurador en tanto el cuerpo pasa a estar subsumido a la voluntad del alma y del deseo de acercarse a Dios²⁰.

La vida siríaca, por otro lado, implica una construcción mucho más firme de Simeón. Se lo presenta unido desde el comienzo con Dios, la idea de disciplina no existe en la fuente ya que todo lo que haga el asceta será para complacer a su Padre²¹ y éste intervendrá constantemente para ayudarlo. Mientras que Teodoreto explica que Simeón decidió subirse a la columna para alejarse de la gente²², en la vida siríaca no es por dicho motivo, ni para negar su cuerpo, sino por decisión estricta de Dios²³.

Finalmente, la vida escrita por Antonio tiene un carácter moralizante²⁴, Simeón aquí se encuentra en constante pecado y es por eso que recurre a distintos tipos de padecimientos que se autoinflige. Mientras que en las dos *vitae* anteriores el asceta logra doblegar su cuerpo y obtener perfecta disciplina, en la vida de Antonio el asceta no logra dicho objetivo²⁵. No es, finalmente, la vida angélica ni trascender el cuerpo humano el objetivo del texto, sino moralizar a partir del sufrimiento corporal.

¹⁹ Brown, P. *The body and society: men, women, and sexual renunciation in Early Christianity*, Columbia University Press, Nueva York, 1998, pp. 446-447.

²⁰ Ashbrook H., S., “The sense of a stylite: perspectives on Simeon the Elder”, *Vigiliae Christianae*, vol. 42, no. 4, Brill, Leiden, 1998, pp. 4-6.

²¹ *Ibid.*, p. 7.

²² “Los visitantes acudían, pues, en número incalculable y todos intentaban tocarle y recibir su bendición mediante el contacto con aquel su famoso manto de piel. Fue entonces cuando, considerando inapropiados estos excesos de honores y porque además todo ello le causaba una fatiga insoportable, pensó en establecerse sobre una columna”, en *HR* 12.

²³ Ashbrook, *op. cit.*, p. 8.

²⁴ *Ibid.*, p. 12.

²⁵ *Ibid.*, p. 13.

Retomando la hipótesis planteada al comienzo de este trabajo, si bien la *vita* de Antonio ha sido caracterizada como la más visceral y descriptiva²⁶ a la hora de mostrar los padecimientos de Simeón, consideramos que tanto Teodoreto como la vida siríaca no pueden evitar apoyarse y reproducir la realidad material de Siria en el siglo V, esta es, la mortificación como característica principal del ascetismo en dicha región.

En este sentido, y entendiendo los contextos y justificaciones en los que cada autor escribe la vida de Simeón, analizaremos distintos pasajes de Teodoreto y la vida siríaca en donde se podrán apreciar relatos y mortificaciones más detalladas que las que se podría encontrar en Antonio, entendiendo este fenómeno como algo que excede a la intención de cada autor y a su vez, las distintas justificaciones del obispo antioqueno para poder compatibilizar su cultura helenizada con la siria.

El descenso

Las tres *vitae* coinciden en su narración a la hora de explicar qué ocurre cuando Simeón decide abandonar la vida cenobítica: se aísla al pie de una montaña en Telanisos²⁷. No obstante, en el momento previo, cuando el estilita desciende a un pozo, las *vitae* no son homogéneas. La reclusión en el pozo implica que Simeón descienda hacia un lugar oscuro, donde permanecerá algunos días y estará rodeado de serpientes y demonios. Posteriormente será salvado por los miembros del cenobio, quienes preocupados por la vida de Simeón, irán a su rescate²⁸. El primer punto a destacar de esta anécdota es que el uso de un *pozo*²⁹ remite solamente a Antonio, mientras que Teodoreto utiliza el término *cisterna*³⁰ y la vida siríaca, *cueva*³¹. Teodoreto explica que el descenso se da por la expulsión del asceta del monasterio en tanto los monjes “tenían miedo de que fuese motivo de perdición para aquellos que, con una constitución física

²⁶ “In the Greek *vita* by Antonios, we find a mood that contrasts to both Theodoret's lofty encomium and the Syriac celebration of Simeon. It is a disjointed and awkward text, not least because of the confusion of its manuscript tradition. But it is also a markedly humbler work by intent: stark in presentation, simplistic in design, its purpose is overtly moralistic rather than adulatory. [...] With Antonios, there is no real victory despite the saint's capacity to work miracles. There is only repentance, through ceaseless abasement and punishment. More than the other two lives by far, this one presents the ugliness of the saint's practice as exactly that. It is not the angelic life, nor is it transcendent.” En Ashbrook, *op. cit.*, pp. 386-387.

²⁷ *Vgr* 12; *HR* 26.7; *Vsir* 128.

²⁸ *Vsir* 121; *Vgr* 11; *HR* 26.6.

²⁹ “Pues bien, allí va San Simeón sin que nadie lo sepa y, después de persignarse en nombre de Cristo, se lanza dentro del pozo y se esconde a un lado”, en *Vgr* 9.

³⁰ “Aquí encontró una cisterna sin agua y poco profunda, se introdujo en ella y ofrecía allí a Dios el canto de los himnos”, en *HR* 26.6.

³¹ “Y cuando el ayuno de cuarenta días llegó, el bienaventurado se fue a la cueva, y ahí tuvo muchos conflictos con Satán”, en *Vsir* 121.

más débil, quisiesen llevar a cabo experiencias superiores a sus fuerzas”³². Entendemos a partir de esta explicación que Teodoreto reprueba esta forma de ascetismo tan extremo, y, en efecto, había un peligro de replicarse en los cenobios, algo no aceptable para la tradición helenística.

Aún así, el autor de la *Historia Religiosa* intenta matizar este rechazo al ascetismo siríaco apelando a la narrativa bíblica, como se explicó anteriormente. Coincidimos con la sugerencia de Héctor Francisco para pensar el término *cisterna* como una referencia directa a Génesis 37: 20. En dicho relato, José, uno de los doce hijos de Jacob, es arrojado a una cisterna sin agua por parte de sus hermanos a raíz de la envidia de ellos por ser el favorito de su padre y del patriarca. Siendo así, la construcción que realiza el obispo de Ciro implica por un lado trazar una comparación entre ambos sujetos, y por otro lado, justificar el accionar de Simeón a través de pasajes bíblicos. Si tenemos en cuenta el pasaje previo en Gen. 37: 1-11, donde José les relata su sueño a sus hermanos en donde el sol, la luna y las estrellas se inclinaban sobre él, así como su gravilla por sobre las de ellos, la superioridad de él se hace palpable. Simeón, en ese sentido, habría despertado la envidia de sus compañeros del monasterio y si bien no lo llevan a una cisterna, en la hagiografía este descenso es producto de la presión de ellos.

Antonio también menciona el descenso al pozo, no obstante no hay una mención explícita por parte de él que nos dé la impresión de un rechazo a tal práctica. Según el relato, una vez curado el estilista de la cuerda impregnada a su carne, el archimandrita le dice “ya estás curado: vete donde quieras”³³. Las líneas siguientes relatan que Simeón se fue del monasterio y si bien queda implícito que su retiro es por las prácticas extremas que llevaba a cabo, la crítica no es explícita a comparación de Teodoreto.

La vida siríaca, por otro lado, emplea el término *cueva*. Es decir, en este relato no hay descenso. Las quejas por parte de los monjes en el cenobio son aún menos notorias que en las *vitae* anteriores. No obstante, sí merece nuestra atención el hecho de que mientras Simeón vivía en el cenobio, “se separó del resto y cavó para él mismo un hoyo en el suelo, en la esquina del jardín, hasta su pecho, y así estuvo por dos años con el calor opresivo y el severo frío de invierno”³⁴. De acuerdo a la *vita*, este hecho ciertamente generó celos y resquemores entre sus compañeros de cenobio. Aún así,

³² HR 26.5.

³³ Vgr 8.

³⁴ Vsir 118.

mientras que Teodoreto expresaba que por orden del archimandrita, se debía retirar del monasterio, en la *vita siríaca* éste lo justifica: “Hijos míos, ¿qué nos debe impulsar a obstaculizar a quien se está obligando a sí mismo por causa de nuestro Señor?”³⁵. Siendo así, si bien los relatos difieren, en las tres *vitae* Simeón “desciende” en pos de su ascetismo y genera roces con los monjes del cenobio.

Volviendo a la localización de la cueva, la vida siríaca comenta que: “entren y busquen al bienaventurado Simeón, quizás entró en la cueva, no dejen que muera ahí, seamos nosotros los castigados por pecar contra él”³⁶. El hecho de prevenir una muerte que implícitamente era buscada por el asceta es una característica que se replica a lo largo de las tres fuentes.

Vida en una choza

La segunda expulsión del monasterio presenta otras dificultades en las formas. Antonio expresa que Simeón “no dejaba de llorar ni de suplicar a Dios. Pero después de vivir tres años en el monasterio, lo abandona sin que nadie se entere”³⁷. Es decir, Simeón entiende que no es su lugar el monasterio, de acuerdo al relato, y vuelve a su vida de anacoreta. El relato de Teodoreto es similar en tanto no menciona una expulsión, sino un retiro voluntario³⁸.

El relato más complejo es la vida escrita por sus discípulos: aquí se da una expulsión explícita³⁹ y a partir de ahí, el estilita irá vagando por distintos lugares hasta llegar a la choza, donde convergen las tres fuentes.

Para el caso de la choza el relato más breve es el de Antonio, quien apenas menciona que el asceta se “construye un pequeño recinto con piedras en seco y resiste cuatro años de pie en el centro del mismo, soportando la nieve, la lluvia y el calor ardiente. [...] Su comida eran lentejas en remojo y su bebida, agua”⁴⁰. Más allá de la brevedad, lo interesante es que el asceta acceda a la comida y el agua. La vida siríaca y Teodoreto mencionan historias prácticamente antagónicas en este hecho.

³⁵ *Ibid.*

³⁶ *Vsir* 121.

³⁷ *Vgr* 12.

³⁸ “Después de pasar cierto tiempo entre estos monjes se dirigió a la aldea de Telanisos. [...] Allí pasó tres años encerrado”, en *HR* 26.7.

³⁹ “Los monjes se congregaron y le dijeron al abad: ‘Elige una de dos cosas. O lo eliges a nuestro hermano y nosotros partimos, o envíalo lejos y consérvanos a nosotros’. Pero el abad, que no estaba dispuesto a dejar ir a toda su congregación, que eran ciento veinte, los calmó diciendo: ‘si él no es persuadido de ponerse en equidad con ustedes, haré lo que ustedes deseen’”, en *Vsir* 121.

⁴⁰ *Vgr* 12.

Teodoreto explica el rechazo del asceta a recibir alimentos o bebidas en la choza, y en ese sentido, el sacerdote de la aldea le “insistía [a Simeón] en que no tomase como virtud el suicidio, pues éste es el mayor crimen y el más grave”⁴¹. Pasados cuarenta días, abren la celda y encuentran al estilista moribundo, por lo que deciden darle alimentos y agua. La diferencia de relatos, entonces, radica en que Antonio, apenas le dedica unas líneas al hecho, mientras que Teodoreto deja entrever, mediante la virtud del atleta que quiere construir, un Simeón que podría suicidarse si se lo permitiesen. Algunas líneas después del hecho, el autor de la *Vida Religiosa* explica que a medida que pasaban los años, el cuerpo de Simeón se iba debilitando de tanto ayunar y de mantenerse en pie, por lo que “se veía forzado a permanecer tumbado como semimuerto”⁴².

Coincidimos con Theresa Urbainczyk, quien explica que es el sacerdote de la aldea, Baso, quien previene el suicidio de Simeón. El estilista lograría, con el paso del tiempo, mejorar su habilidad de ayunos, pero sin la ayuda de un sacerdote no hubiese sobrevivido⁴³.

Asimismo, Urbainczyk indaga en las formas de Teodoreto al presentar al asceta, afirmando que lo hace parecer extremo e inclusive estúpido. Persiste en prácticas que lo acercan a la muerte, como los ayunos, y hasta llegar a sangrar⁴⁴. Esta presentación se debe a la cultura helenística de Teodoreto, la cual rechazaba las prácticas de mortificación corporal empleada por los ascetas sirios. Es así que la vida de Simeón pasa por un filtro griego, el cual reprueba su accionar⁴⁵ pero aún así reconoce la labor del asceta como modelo a seguir. En su carácter de anacoreta, Simeón, y el ascetismo cristiano en general, renegaba de la vida en sociedad y ello generaba asperezas en el propio ceno eclesiástico en tanto el estilo de vida ascético característico de Siria podría presentar una amenaza⁴⁶.

⁴¹ HR 26.7.

⁴² HR 26.9.

⁴³ Urbainczyk, T., *Theodoret of Cyrrhus: the bishop and the holy man*, University of Michigan Press, Michigan, 2002, pp. 99-100.

⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁵ *Ibid.*, p. 39.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 56.

Simeón encadenado

La narración en donde el estilita se encadena a una roca dentro de un muro de cierre solo está presente en Teodoreto y la vida siríaca, Antonio pasa directamente del encierro en la choza a la construcción de la primera columna⁴⁷.

Teodoreto explica que Simeón “consiguió una cadena de hierro de veinte codos y fijó uno de sus extremos a una piedra muy grande y el otro extremo a su pie derecho, de forma que, aunque quisiese, no podía salir de estos límites”⁴⁸. Aquí aparece la figura de Melecio, un obispo de aldea de tradición antioquena, y por ende, se puede entender que sumamente más helenizado que una región tan alejada como fue el norte de Siria *prima*, donde residió Simeón. Melecio “le dijo que la cadena de hierro era superflua, pues la propia conciencia bastaba para imponer al cuerpo las ataduras espirituales”⁴⁹, siendo así, el estilita accede al pedido del obispo.

Coincidimos en la interpretación de Pierre Canivet al entender que Teodoreto está dándoles a Melecio y a Simeón sus virtudes de tradición griega, es decir, la medida, la racionalidad, la serenidad. Esta visión de Teodoreto se centraba, asimismo, en una reconciliación entre alma y cuerpo, un equilibrio interior por el cual se debía evitar los extremos⁵⁰. Al respecto, Teodoreto comenta que cuando se logra quitar la cadena de hierro, “se pudieron ver, dicen, más de veinte enormes chinches ocultos bajo el cuero. [...] Yo lo menciono para demostrar con este detalle la inmensa capacidad de sufrimiento de este hombre. En efecto, pudiendo fácilmente aplastar el cuero con sus manos y matar así todos los chinches, prefirió soportar con paciencia sus dolorosas picaduras sirviéndose, de buen grado, de las pequeñas pruebas que se le presentaban como de entrenamiento para los combates más grandes”⁵¹.

De la cita conviene resaltar que Teodoreto debe aclarar que está mencionando la anécdota para demostrar un bien mayor, que es la virtud del atleta al soportar el padecimiento. Dicho atletismo, aclara el obispo, es de buen agrado y por propia elección, indicio de intentar establecer este equilibrio entre la desmesura de la mortificación corporal y la intención de los ascetas de alcanzar la vida angélica.

En la vida siríaca no existe la figura de Melecio, y si bien aparece la figura de Mar Bas en el mismo episodio, éste simplemente se limita a dejarle comida y una cubeta

⁴⁷ *Vgr* 12.

⁴⁸ *HR* 26.10.

⁴⁹ *Ibid.*

⁵⁰ Canivet, P., *Le monachisme syrien selon Théodoret de Cyr*, Beauchesne, Paris, 1977, pp. 274-245.

⁵¹ *Ibid.*

de agua. A diferencia de Melecio, que lo convence en no mortificarse con las cadenas, Mar Bas apenas logra reducir de tres años a la mitad, la estadía del estilita en el recinto⁵².

Esta hagiografía agrega un relato sumamente gráfico: a lo largo de su estadía en este recinto, Simeón será interpelado continuamente por el demonio, que lo intentará asustar y tentar con representaciones como la de un león feroz o una mujer cubierta de oro⁵³. Continúa el relato diciendo que, luego de cinco meses de permanecer en aquel recinto, el demonio decidió “recolectar serpientes, escorpiones, ratas y todo tipo de reptiles abominables y los colocó en el balde de agua que había allí, hasta que el agua se pudrió y el olor era tan fuerte que salía de la celda”⁵⁴. Según explica la *vita* siríaca, el olor fue tan fuerte que Simeón “llenó el balde con tierra y piedras” para evitarlo. En este sentido, el relato finaliza con la desesperación de Simeón por beber agua, debido al clima hostil en Telanisos: “no había una gota de agua que beber, y aún restaban trece meses para que se abriese la celda. Estando excesivamente sediento, cavó en la tierra, se arrodilló y puso su boca ahí, respirando la frialdad de la arcilla”⁵⁵. Tal desesperación y el fracaso en su rol de asceta, se vio solventada por la aparición de Dios, quien le brinda agua luego de que el estilita levantase sus brazos al cielo y rezase⁵⁶. Así como en el relato de Teodoreto donde Simeón era salvado por sus compañeros, aquí es salvado por intervención divina.

Teodoreto: adhesión y rechazo al Estilita

Si bien el trabajo de David Frankfurter⁵⁷ retomó una vieja hipótesis sobre la posibilidad de que haya una conexión entre el culto de los *falóbatas* y el uso de una columna por parte de Simeón, Teodoreto afirma la originalidad del asceta: “lo novedoso del espectáculo es garantía suficiente de la verdad de la doctrina y el que viene a verlo retorna instruido en las cosas divinas”⁵⁸. Lo interesante, como se explicó anteriormente, es que Teodoreto continúa intentando justificar las medidas extremas del estilita: “yo admiro, más que todo esto, la fortaleza de su alma”⁵⁹.

⁵² *Vgr* 128.

⁵³ *Vsir* 129.

⁵⁴ *Vsir* 130.

⁵⁵ *Ibid.*

⁵⁶ *Vsir* 131.

⁵⁷ Frankfurter, D. T. M., “Stylites and Phallobates: Pillar Religions in Late Antique Syria”, en *Vigiliae Christianae*, Vol. 44, No. 2, Brill, 1990, pp. 168-198.

⁵⁸ *HR* 26.12.

⁵⁹ *HR* 26.22.

Entendemos que la necesidad de justificar y de suavizar las prácticas mortificadoras radica en la contradicción de Teodoreto al tener otra apreciación del monacato sirio. Seguimos el análisis de Frédéric Alpi quien explica la necesidad del ascetismo sirio de destruir el cuerpo para negar la presencia del demonio y lograr estar en cercanía con Dios, esta idea era rechazada por el mundo heleno en tanto se asociaba el ascetismo sirio a la incultura⁶⁰. Tanto Alpi como el ya citado Kallistos Ware entienden que el asceta se construye su fama y su rol en la sociedad al pasar por la mortificación y distintos padecimientos autoinfligidos. Y si bien esta autoridad moral era rechazada por el mundo heleno, como bien atestiguan las fuentes seleccionadas, inclusive las de tradición helénica como el mismo Teodoreto, entre los siglos V y VI será tal el éxito de estos anacoretas que intervendrán en los debates cristológicos⁶¹.

El obispo de Ciro continúa con su justificación a partir del Antiguo Testamento cuando relata que Simeón se hace estilita, allí podremos encontrar una continua apelación a Isaías; Jeremías; Oseas; Ezequiel y el Éxodo⁶². En el apartado final de la *Historia Religiosa*, llamado “Sobre el amor divino”⁶³, Teodoreto resalta la virtud y la santidad de los ascetas que recorren su obra. Para ello, ejemplifica el caso de Moisés: “tal fue la intoxicación que había recibido del amor divino, y la intoxicación no calmó su sed sino que la intensificó [...] tal y como el fuego, mientras más se alimenta, más actividad demuestra [...] Mientras más se dedica uno al amor de Dios, más se enciende el fuego del amor”⁶⁴.

Seguimos el análisis de Urbainzyk, quien explica que Moisés es utilizado aquí para justificar lo extremo de la devoción que tenían estos ascetas por Dios. Al utilizar el Antiguo Testamento, Teodoreto lograba justificar estos comportamientos que, tal y como desarrollamos, eran rechazados por la cultura griega⁶⁵.

En otros dos documentos escritos por Teodoreto, encontramos nuevamente la apelación al equilibrio entre cuerpo y alma, así como a la medida y el rechazo a los

⁶⁰ Alpi, F., “Culture grecque et monachisme syriaque: les données du problème et son évolution dans le patriarcat d’Antioche du IV^e au VI^e siècle, en *Le Monachisme syriaque aux premiers siècles de l’Église : IIe — début VIIe siècle*”, CERP, Líbano, 1998, p. 278.

⁶¹ *Ibid.*, p. 279.

⁶² “Yo personalmente creo que esta estancia no la ha llevado a cabo sin una especial inspiración divina [...] con frecuencia el Señor ha sugerido cosas de este tipo para edificación de las personas indolentes. Así, ordenó a Isaías caminar desnudo y descalzo [...] y en otra ocasión, (a Jeremías) ponerse en torno al cuello un yugo de madera, y después, de hierro”, en *HR* 26.12.

⁶³ Dado que la edición de Ramón Teja no contiene este epílogo, utilizamos la edición de Price, en: Price, R. M. (ed.), *A History of the Monks of Syria by Theodoret of Cyrhus*, Cistercian Publications, Kentucky, 1985.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 193.

⁶⁵ Urbainczyk, *op. cit.*, pp. 61-62.

excesos. Por un lado, en una carta dirigida a Agiano, Teodoreto habla de “corregir a aquellos que son de una modestia excesiva, y enseñarles la justa medida”⁶⁶; por el otro, en un comentario sobre tratados de medicina, el autor no solamente apela al balance, sino que se apoya en el platonismo y en el Nuevo Testamento: “en el tercer libro de la República, por ejemplo, él ve [Platón] que para la armonía del alma, como así de nuestro cuerpo sano, es para este último que puede vivir bien cuando anunciamos la verdad”⁶⁷. A continuación se remite a Romanos 13: 12-14⁶⁸ para apelar a la decencia del cuerpo y finalmente vuelve a Platón: “no debemos darle mucha importancia al cuerpo, por el riesgo de que domine al alma, pero para que trabaje con el alma y bajo su dependencia, tiene que obedecer sus signos leves. Platón está totalmente de acuerdo con nosotros en este punto, por eso da ese consejo sobre darle al cuerpo la atención necesaria”⁶⁹.

El equilibrio, entonces, para Teodoreto, radicaba en atender al cuerpo, a los “signos leves”, en tanto y en cuanto no implicase un desbalance y terminase el cuerpo dominando el alma. Entendemos que a partir de este razonamiento, era posible que el autor tuviese un rechazo a las prácticas ascéticas del estilita, y sin embargo, representase para él un ejemplo de asceta, en tanto Simeón buscaba continuamente la cercanía de Dios mediante la *askesis*. El uso del platonismo no juega aquí, según entendemos, una justificación por parte del autor, sino como una forma de él para entender la realidad. El contenido bíblico, por otro lado, sí fue el elemento justificador por excelencia.

Siguiendo el análisis de Francisco, la Biblia tenía valor normativo y su manipulación “tenía la intención de conducir a su eventual audiencia a una interpretación de los eventos narrados”⁷⁰. Siendo así, “el principio argumentativo [en este caso, de Teodoreto para con Simeón] pertenecía a la historia bíblica y no al curso del devenir histórico. Por lo tanto, la Biblia resignificaba la historia en el preciso instante en que aquella dejaba de lado una lógica de causa-efecto para transformar a la providencia divina en el principio primario de causalidad histórica”⁷¹.

⁶⁶ Azéma, Y. (ed.), *Théodore de Cyr: Correspondence*, CERF, París, 1955, Carta XLIII.

⁶⁷ Canivet, P. (ed.), *Théodore de Cyr: Thérapeutique des Maladies Helléniques*, CERF, París, 1958, p. 435.

⁶⁸ “La noche va muy avanzada y está cerca el día: dejemos, pues, las obras propias de la oscuridad y revistámonos de una coraza de luz. Comportémonos con decencia, como se hace de día: nada de banquetes y borracheras, nada de prostitución y vicios, nada de pleitos y envidias”.

⁶⁹ Canivet, P., *Théodore*, *op. cit.*, p. 436.

⁷⁰ Francisco, *op. cit.*, p. 131.

⁷¹ *Ibid.*, p. 132.

Conclusiones

Las *vitae* sobre Simeón el estilita parecerían mostrar, a simple vista, un mismo relato con algunas variaciones producto de la mano de cada autor, generando una historia prácticamente homogénea. En este trabajo, por el contrario, hemos intentado resaltar los aspectos contradictorios en la narrativa en tanto, creemos, implican intencionalidades distintas en cada autor.

Entendemos que la caracterización de la vida de Antonio como la más visceral y descriptiva sobre el estilita debe ser matizada y puesta al análisis comparativo de las dos vidas restantes, que como hemos intentado mostrar en este trabajo, presentan pasajes igual de gráficos y descriptivos. En este sentido, la presencia constante de prácticas mortificadoras en las tres narrativas daría cuenta de la necesidad de cada autor para legitimar la apropiación que hacen del asceta. El carácter moralizante que se plasma en Antonio es en efecto moralizante y construye una intencionalidad de crear un *imitatio Christi*, Simeón como sucesor de Cristo. No obstante, diferimos con el planteo de Ashbrook al caratular esta hagiografía como más descriptiva ante las mortificaciones. Tal y como intentamos demostrar a lo largo de este trabajo, las dos vidas restantes, la siríaca y el capítulo en la *Historia Religiosa*, compilan una serie de narraciones que destacan los distintos padecimientos a los que se somete el estilita en pos de alcanzar una cercanía con Dios, esto lo entendemos en tanto el asceta se vuelve tal al emplear la *anachoresis* y la *apatheia*.

Asimismo, el uso de justificaciones bíblicas para legitimar las acciones del estilita por parte de Teodoreto, se pueden apreciar no solo en dicho capítulo, sino a lo largo de toda su *Historia Religiosa*. Los valores helénicos construidos a partir del platonismo, implicaron para Teodoreto un desafío en tanto debía exaltar la figura del asceta sirio y a la vez matizarla en tanto las prácticas mortificadoras no entraban en el esquema del obispo de Ciro.

Bibliografía primaria

Azéma, Y. (ed.), *Théodoret de Cyr: Correspondence*, CERF, París, 1955.

Canivet, P. (ed.), *Théodoret de Cyr: Thérapeutique des Maladies Helléniques*, CERF, París, 1958.

Lent, F. (ed.), “The life of Saint Simeon Stylites: a translation of the Syriac text in Bedjan’s *Acta martyrum at sanctorum*”, vol. IV., *Journal of the American Oriental Society*, vol. 35, Merchantville, New Haven, 1915.

Palmer, J. S. (ed.) *La vida sobre una columna*, Trotta, Madrid, 2014.

Price, R. M. (ed.), *A History of the Monks of Syria by Theodoret of Cyrrhus*, Cistercian Publications, Kentucky, 1985.

Teja, R. (ed.), *Teodoreto de Ciro, Historias de los monjes de Siria*, Madrid, Trotta, 2008. Cap. 26, "Simeón Estilita".

Bibliografía secundaria

Alpi, F., “Culture grecque et monachisme syriaque: les données du problème et son évolution dans le patriarcat d’Antioche du IV^e au VI^e siècle”, en *Le Monachisme syriaque aux premiers siècles de l’Église: IIe – début VIIIe siècle*, CERP, Líbano, 1998.

Ashbrook H., S., “The sense of a stylite: perspectives on Simeon the Elder”, *Vigiliae Christianae*, vol. 42, no. 4, Brill, Leiden, 1998.

Ashbrook Harvey, S., Hunter, D., G. (eds.), *The Oxford handbook of early Christian studies*, Oxford University Press, Oxford, 2008.

Brock, S. P., “Early Syrian Asceticism”, en *Numen*, vol. 2, no. 1, Brill, Cambridge, 1973.

Brown, P., *The body and society: men, women, and sexual renunciation in Early Christianity*, Columbia University Press, Nueva York, 1998.

Caner, D., *Wandering, Begging Monks, Spiritual Authority and the Promotion of Monasticism in Late Antiquity*, University of California Press, California, 2002.

Canivet, P., *Le monachisme syrien selon Théodoret de Cyr*, Beauchesne, Paris, 1977.

Conrad, J., “Egyptian and Syrian Asceticism in Late Antiquity: A Comparative Study of the Ascetic Idea in the Late Roman Empire during the Fourth and Fifth Centuries”, disponible en <http://www.syriacstudies.com/2015/09/16/egyptian-and-syrian-asceticism-in-late-antiquity-jeffrey-conrad-2/> con último acceso el día 21/05/2017.

Francisco, H. R., *Historia, religión y política en la Antigüedad Tardía: la historiografía monofisita de los siglos V y VI*, Bergerac, Buenos Aires, 2011.

Frankfurter, D. T. M., “Stylites and Phallobates: Pillar Religions in Late Antique Syria”, en *Vigiliae Christianae*, Vol. 44, No. 2, Brill, Leiden, 1990.

García Colombas, M., *El monacato primitivo: hombres, hechos, costumbres, instituciones*, Biblioteca de autores cristianos, Madrid, 1974.

Urbainczyk, T., *Theodoret of Cyrrhus: the bishop and the holy man*, University of Michigan Press, Michigan, 2002.

Valantasis, R., “Constructions of power in asceticism”, *Journal of the American Academy of Religion*, vol. 63, no. 4, Oxford University Press, Oxford, 1995.

Ware, K., “The way of the ascetics: negative or affirmative?”, en Wimbush, V. L., Valantasis, R. (eds.), *Asceticism*, Oxford University Press, Oxford, 1998.