

X Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia. Escuela de Historia de la Facultad de Humanidades y Artes, Universidad Nacional del Rosario. Departamento de Historia de la Facultad de Ciencias de la Educación, Universidad Nacional del Litoral, Rosario, 2005.

La ciudad, el campo y la pobreza. Aspectos de los liderazgos rurales en la hagiografía cristiana oriental siglos V-VI.

Francisco, Héctor R.

Cita:

Francisco, Héctor R. (2005). *La ciudad, el campo y la pobreza. Aspectos de los liderazgos rurales en la hagiografía cristiana oriental siglos V-VI. X Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia. Escuela de Historia de la Facultad de Humanidades y Artes, Universidad Nacional del Rosario. Departamento de Historia de la Facultad de Ciencias de la Educación, Universidad Nacional del Litoral, Rosario.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-006/661>

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

Xº JORNADAS INTERESCUELAS / DEPARTAMENTOS DE HISTORIA

Rosario, 20 al 23 de septiembre de 2005.

Título: “La ciudad, el campo y la pobreza. Aspectos de los liderazgos rurales en la hagiografía cristiana oriental siglos V-VI.”

Mesa Temática Nº 69: “*Formas de organización del poder y representaciones simbólicas en el Mundo Antiguo*”

Autor: Héctor R. Francisco Docente UBA-UNGS

Piedras 1730 PB “B”

CP 1143 Buenos Aires

(011)4307-7198

hfrancisco@fullzero.com.ar

El objetivo del presente trabajo consiste en estudiar, a través del análisis de fuentes hagiográficas, los variados mecanismos que articulan a los monasterios y el campesinado en la Siria tardo romana. Éstos pueden distinguirse, a partir de los relatos de la intervención de los monjes (de manera individual o colectiva) en los conflictos que disparan la relación de explotación campo-ciudad. Consideramos estas intervenciones como consecuencia de una progresiva ocupación por parte de los monasterios del papel que jugaban distintas instituciones (comunidades aldeanas y curias urbanas) que regulaban tanto las relaciones dentro de la aldea como entre ésta y la ciudad y el Estado. De la misma manera que los obispos ocupan en las ciudades la posición de nexo entre la ciudad y el Estado, los monasterios servirán de nexo entre la ciudad y el campo reemplazando a los curiales locales en su función de patronos. Este desplazamiento de las aristocracias locales tradicionales por la institución eclesiástica impacta necesariamente las relaciones clientelares preexistentes.

Es evidente que la resignificación de la relación ciudad campo tiene su origen en el proceso de cambio social que se inicia en el siglo IV d.C. Este proceso se caracteriza por la transformación de las aristocracias tradicionales, cuya expresión institucional fueron las curias urbanas, cuyo papel de intermediarios entre aldea y Estado es progresivamente reemplazado por nuevos actores mejor situados para funcionar como patronos locales. Este cambio en la función de la aristocracia urbana se relaciona con la crisis del sistema *curial* característico del alto Imperio, y su reemplazo por nuevas formas de organización política en las ciudades, que

enfatan su papel como centro burocrático. En este marco, las elites están cada vez menos interesadas (o simplemente son incapaces de) en sostener viejos roles y éstos son ocupados por nuevas instituciones.¹ Estos cambios se producen en el contexto de la expansión económica producida desde el siglo IV hasta la primera mitad del VI como parte de un proceso más amplio que alcanza a toda la parte oriental del Imperio romano, caracterizada por “*el predominio de la pequeña explotación libre*”² y de la crisis de los Grandes dominios explotados directamente por la aristocracia provincial.

La tendencia de la economía rural bizantina a la fragmentación de los grandes dominios y a la pervivencia (incluso el predominio) de un estrato de campesinos jurídicamente libres (ya sea en tanto propietarios como tenentes) no supuso necesariamente la prosperidad del campesinado sirio. Al contrario, numerosos factores intervinieron en su inestabilidad. En primer lugar deben tenerse en cuenta aquellos factores coyunturales: el progresivo aumento de la presión fiscal, las catástrofes naturales y el permanente estado de guerra entre los Imperios Romano y Sasánida; pero entre los factores estructurales el de mayor importancia fue el quiebre de las estructuras que organizaban la relación entre ciudad y campo. La crisis del siglo III dC. minó la capacidad de “mediadores” de las aristocracias tradicionales. A este fenómeno se agrega la elevada presión fiscal sobre los curiales generó disminución del número de notables locales en condiciones de hacer frente a las obligaciones de su rango. Además, la emigración de miembros de la elite urbana a sus propiedades rurales nunca alcanzó la misma profundidad que en occidente.³ De esta manera, aunque la ciudad y la aldea continuaron asociadas, el carácter de su relación ha cambiado. Su consecuencia mas visible fue el abandono por parte de los poderosos locales de sus obligaciones en la red de protección y solidaridad tanto en el campo como

¹ LIEBESCHUETZ *The decline and fall of the roman city*. Nueva York, 2001. pp. 104-136. CARRIÉ. J.M. «Patronage et Propriété militaires au IV s. Objet rhétorique et objet réel du discours sur les patronages de Libanius.» en *Bulletin de Correspondance Hellénique* 100, pp. 159-176. RAPP, C. “Bishops in Late Antiquity: a new social and Urban Elite?” en HALDON, J. y CONRAD, L. (eds.) *The Byzantine and Early Islamic Near East VI. Elites Old and New in the Byzantine and early Islamic Near East*. Princeton. 2004 pp. 149-178.

² KAPLAN *Les hommes et la terre à Byzance du VIe au XIe siècle*. París. 1992, p. 184.

³ LIEBESCHUETZ Op. Cit., p. 65.

en la ciudad, y la desarticulación de las estructuras comunales aldeanas que produjeron una situación inestable y resquebrajaron la economía campesina.

Nuestra intención es ver una de las consecuencias sociales de este proceso, es decir la aparición de formas nuevas de liderazgo rural a partir de la crisis del modelo heredado de la antigüedad. La hagiografía es un buen punto de partida para analizar de qué manera se redefinieron las relaciones entre la ciudad y el campo. Éstas se expresan en las nuevas funciones que adquieren los establecimientos monásticos en la región. Por medio de ellos, la Iglesia, una institución predominantemente urbana, se inserta en el campo, apropiándose y resignificando las viejas estructuras de subordinación rural. Esta apropiación, supone la creación de mecanismos por los que, en el marco de la transformación de las elites urbanas de la antigüedad, los monasterios se hacen cargo en gran medida del papel de aquellas con respecto a los campesinos, transformándose en intermediarios frente al Estado imperial y compitiendo con la ciudad como centro de patronazgo social. Para probar la afirmación precedente nos concentraremos en dos puntos. En primer lugar, analizar las imágenes de la relación de patronazgo entre los monasterios y el mundo rural, expresados en la institución semilegal del *patrocinum* que se desprenden de la literatura hagiográfica. Nos detendremos en el contexto de los siglos IV al VI en Siria y Mesopotamia. En segundo lugar, y a partir de dichas imágenes, buscaremos establecer el lugar que las fuentes asignan al movimiento monástico como factor de disolución de viejos modelos de subordinación campo-ciudad.

Sin embargo, el desarrollo del movimiento monástico en Siria y Mesopotamia presenta características diferenciales con respecto a sus paralelos en Egipto, Palestina y Asia menor. Evitaremos adentrarnos en el complejo problema de su cronología, desarrollo e influencias intelectuales. Basta recordar que podemos caracterizar el movimiento monástico sirio como la regularización y puesta bajo control del episcopado urbano de variables formas ascéticas (tanto urbanas como rurales) que formaban parte de una mas antigua tradición cristiana en la región.⁴

⁴ Sobre esta tradición ver CANER, D. *Wandering begging monks. Spiritual Authority and the Promotion of monasticism in Late Antiquity*. Berkeley. 2002, .cap. 2, HARVEY *Asceticism and Society in Crisis. John of Ephesus and the Lives of the Eastern Saints*. Berkeley. 1990, pp. 1-7

Esta tradición monástica siria se ubicaba en el campo circundante a las ciudades en estrecha relación con las comunidades aldeanas. Grandes concentraciones de monasterios rodeaban a las principales ciudades de Siria: Monte Silpius junto a Antioquia, Dayra' Shem'un cerca de Beroea, en Mesopotamia las metrópolis de Edesa y Amida congregaban numerosas comunidades y en Tur Abdín (en la frontera persa) se reunieron las comunidades monásticas que formarán el núcleo de la resistencia anticalcedoniana. Esta localización geográfica confirió a los monjes sirios un carácter activo en los asuntos del mundo. A pesar de esta característica común a los monjes dentro de la diócesis del oriente, el monacato entre el Tigris y el mediterráneo presenta diversidades en prácticas e ideas que determinarán la relación entre éste y la sociedad. A partir de este múltiple carácter del monacato podremos en primer lugar esbozar el lugar ocupado por los monasterios en la región. Luego, intentaremos demostrar cómo ese lugar dentro de la economía (en tanto exactor de excedente campesino, patrón e intercesor dentro de la comuna rural, como frente ante otras instancias de exacción –fisco, terratenientes laicos) presenta una forma de adecuación a las estructuras rurales de la Siria tardorromana, es decir que la variedad de organizaciones y tradiciones que dieron cuerpo al movimiento monástico en Siria implica una variedad similar de prácticas y actitudes frente a la cuestión del sostén material de los monjes. La variedad de prácticas refleja el debate ya antiguo que giraba en torno a las diferentes lecturas sobre el derecho del clero a recibir sostén de la sociedad o de la obligatoriedad de los monjes a trabajar con sus manos. La tradición patrística, a partir de diferentes exégesis del Nuevo Testamento, generará actitudes contradictorias sobre el derecho del clero al sostén por parte de la comunidad. Este debate se remonta a la era apostólica, cuando Pablo de Tarso prescribió para todo apóstol la obligación de lograr el sustento con sus manos, enfrentándose a la tradición de los carismáticos itinerantes que, en virtud de su espiritualidad, reclamaban el derecho a recibirlo de la comunidad. Pero en el siglo IV la situación era diferente a la era apostólica. La Iglesia se había convertido en propietario legal de una importante cantidad de bienes y el edicto de tolerancia del 311 d.C. transformó a la Iglesia en una institución asociada al

Estado, cuyos integrantes gozaban de inmunidades especiales. El proceso de constitución del “clero” (entendido como un cuerpo de especialistas en lo sagrado, disociado del resto de la comunidad) presentaba nuevas cuestiones a ser resueltas. En primer lugar, su derecho a recibir su sostén del resto de la sociedad derivó, tanto en occidente como en oriente, de la asociación del clero cristiano con el antiguo sacerdocio israelita, legitimada a través de los preceptos veterotestamentarios que entendían el diezmo como un intercambio entre pueblo y clero. El pueblo ofrenda espontáneamente los primeros frutos de su trabajo a cambio de la intercesión del clero por la gracia divina. A esto se agrega el cuidado de la Iglesia sobre los pobres, por lo que la caridad individual y la ofrenda a la Iglesia son dos variantes de una actitud única. El vocabulario eclesiástico recurre a imágenes del Antiguo Testamento para sancionar esta obligación.⁵ Sin embargo, durante este período en el oriente cristiano, este tipo de contribuciones no dejaron de ser ofrendas aisladas. En la Iglesia oriental la tendencia del clero a constituirse como un exactor fiscal por derecho propio nunca alcanzó la regularidad del clero occidental ya que, mientras que en occidente tanto obispados como monasterios siguieron el proceso de la aristocracia laica hacia la feudalización; la Iglesia bizantina, por su parte, enfrentó con desigual éxito el problema de cómo regularizar sus ingresos y dejar de depender de las esporádicas ofrendas voluntarias. A esto se debe agregar el problema de la competencia entre numerosas facciones teológicas, entre obispos y monasterios y, finalmente, entre monasterios mismos. En consecuencia, los mecanismos para liberar al clero de esta dependencia se materializaron en diversas prácticas, tanto legales como ilegales. En cuanto a las primeras, un medio de obtener recursos fue la adquisición de propiedades por donaciones tanto imperiales como particulares, aunque no siempre éstas devinieron en propiedades absolutas.⁶ En estos casos las Iglesias funcionaban como propietarios legales de las tierras y (queda claro en el caso de Palestina) no se trataba de diezmos sino de las rentas debidas. Es recién en la mitad del siglo V cuando los monasterios, principalmente en Siria y

⁵ PATLAGEAN *Pauvreté économique et pauvreté sociale à Byzance. IVe-VIIe siècles*. Paris-La Haya. 1977, 274 ss.

⁶ *Vita Porphyrii Cap. 22. Plerophoriai*, 39

Constantinopla, se transforman en propietarios. El cuadro relativamente simple que nos muestra la *Historia Religiosa* de Teodoreto de Cirros (escrita c. 444) contrasta con los establecimientos más organizados en la generación posterior. Este fenómeno debe ser relacionado con el crecimiento del número de monjes y la recepción de numerosos peregrinos⁷. La complejidad de los monasterios de la segunda mitad del siglo V, exigió formas más complejas que la simple limosna para sostener estas comunidades. Sin embargo, sigue siendo el patronazgo laico la principal fuente de sostén de los monasterios. El problema sigue siendo la irregularidad de los aportes y la injerencia de estos protectores sobre los asuntos internos de los monasterios⁸.

El debate acerca del sustento de las comunidades monásticas está inscripto en el problema más amplio del status legal del monje. Si éstos, como afirmaban algunos obispos, pertenecían al clero se afirmaba su derecho a percibir su sustento, pero a la vez su dependencia de los obispos locales. Sin embargo, ésta solución no fue universal. El modelo de los monjes trabajadores no estuvo ausente del medio sirio aunque debe ser considerada una excepción. Teodoreto de Cirros destaca un único ejemplo en el monasterio en Cilicia los monjes se dedicaban a la agricultura, artesanía y el comercio.⁹ Su relato se acomoda a la prescripción paulina de autosuficiencia. El interés de Teodoreto sólo adquiere sentido si se tiene en mente este debate en torno al trabajo monástico que que estalló en la controversia mesaliana en la primera mitad del siglo V.¹⁰ En resumen, la irregularidad y falta de definición de los recursos eclesiásticos generó un debate en torno al sostenimiento económico de los monasterios. Los obispos desde el siglo IV, como hombres de la elite urbana asumieron el rol de la Iglesia de acuerdo con los modelos de esa misma elite. En ese sentido, sus reclamos de pobreza y despojo

⁷ TCHALENKO *Villages antiques de la Syrie du nord. Le massif du Bélus á l'époque romaine*. 3 vol., París 1953, BISCOP, J.L. « Deir Dêhês, aspect matériel du monachisme » syriaque en AAVV *Patrimoine syriaque. Actes du Colloque V. Le monachisme syriaque aux premiers siècles de l'église. Ile-début VIIe siècle*. Antelias, 1998 pp. 135-149
1998

⁸ THOMAS, J.P. *Private Religious Foundations in the Byzantine Empire*, Washington 1987, pp. 5-36

⁹ *Teodoreto Historia Religiosa X*.

¹⁰ CANER Op. Cit. P. 150; ESCOLAN, P. *Monachisme et l'Eglise. Le monachisme syrien du IVe au VIIe siècle: un monachisme charismatique*, Paris. 1999.

no son más que tópicos retóricos requeridos por el buen gusto de hombres de elevada educación. El sustento diario no suponía para ellos un problema, puesto que estaban enmarcados dentro de un estrato donde las fortunas familiares y las redes sociales les permitían despreocuparse de ello. Pero los monjes se convirtieron en un competidor feroz por el usufructo de la riqueza local. Así, para los siglos V y VI podemos hablar de dos Iglesias diferentes pero interdependientes: una episcopal con su fundamento en el legado urbano de la antigüedad tardía y otra monástica foco de controversias en particular sobre su papel económico. Cada una de ellas desarrollan formas alternativas de liderazgo y difícilmente podemos oponer a un modelo clásico de relación patronazgo urbano y clientela campesina, un modelo cristiano homogéneo.

Para poder diferenciar las distintas formas de liderazgo eclesiástico sobre las comunidades aldeanas debemos revisar las relaciones clientelares típicas del mundo mediterráneo. En principio no podemos eludir el problema del *patrocinium* eclesiástico y la formación de clientelas (urbanas y rurales) en torno a los monasterios. El *patrocinium* se define como una relación de protección jurídica y fiscal entre individuos.¹¹ Esta relación, en tanto se define como una relación patrón-cliente, reúne dos características solidarias: en primer lugar, la asimetría de la relación entre el protector (en este caso una comunidad monástica), quien juega el papel predominante y el protegido (los campesinos) aceptando un papel subordinado. En segundo lugar, dicha asimetría genera en lo inmediato la pérdida de derechos legales de quien acepta el papel subordinado en la relación.¹² Sin embargo, en las relaciones de patronazgo esa función explotativa se enmascara detrás de un intercambio de servicios en los que ambas partes dan y reciben. Son precisamente este tipo de relaciones las que se encuentran desde el siglo IV en transformación, apareciendo incontestables testimonios de la apropiación por parte de otras instituciones (por ejemplo el ejército) de las tradicionales funciones

¹¹ CARRIÉ, J.M.) «Patronage et Propriété militaires au IV s. Objet rhétorique et objet réel du discours sur les patronages de Libanius.» en *Bulletin de Correspondance Hellénique* 100, 1976pp. 159-176. .

¹² GARNSEY “El campesinado, subsistencia y supervivencia” en GALLEGO JULIÁN (ed.) *El mundo rural en la Grecia antigua*. Madrid, 2003 pp. 71-102.

patronales de la aristocracia de origen curial.¹³ Una nueva elite ajena al sistema curial lo ocupa. Dentro de esta nueva elite urbana es indudable el protagonismo del obispo.¹⁴

Sin embargo, la idea general de un patronazgo eclesiástico homogéneo suele oscurecer la variedad de concepciones de la relación patrón clientela y con ellas las diferentes prácticas del patronazgo. Diferentes circunstancias contribuyeron a la adopción de actitudes a menudo antagónicas. En particular fueron los monasterios, en especial aquellos que entraban en conflicto con las autoridades episcopales, quienes aportaron una alternativa al patronazgo urbano. Si bien la hagiografía abunda en ejemplos sobre este punto, un análisis de cada relato en particular nos puede ilustrar acerca de los diferentes modelos puestos en práctica. A menudo se suele mencionar como modelo de patronazgo monástico a la historia de Abraham de Charrae, incorporada en la *Historia religiosa* de Teodoreto de Cirros. En el episodio se narra como Abraham y sus discípulos se instalan en una aldea de campesinos propietarios¹⁵ en monte Líbano. La aldea es aún pagana y el santo debe soportar la hostilidad de los aldeanos. La situación se revierte cuando los funcionarios encargados de cobrar los impuestos amenazan con castigos físicos a los aldeanos y el santo intercede frente a éstos en su favor. Para evitar el castigo, el santo se convierte en garante del dinero debido que luego consigue en la vecina ciudad de Emesa entre los notables locales. Este gesto provocará la conversión de los campesinos.¹⁶

Teodoreto, en apariencia, nos muestra la apropiación de las funciones de patronazgo pero desde el ángulo opuesto. Para el autor, la eficacia del santo en funcionar como patrón permite la aceptación de los campesinos quienes renuevan su invitación. Luego el santo construye una iglesia con su ayuda. El marco de la intervención de Abraham es la de un patronazgo espiritual y material, un *do ut des*

¹³ Juliano *Misopogon* 369ss, LIBANIO Or. XLVII, 23, 17, cfr. CARRIÉ, Op. Cit. , p. 162.

¹⁴ *Teodoreto Ep.* XLII, C.J. I.4.26

¹⁵ *Teodoreto Historia Religiosa*, XVII, 2-4 Una $\square\square\square\square\square\square\tilde{\square}\tilde{\square}\tilde{\square}\tilde{\square}$ que tanto Teodoreto como otros autores (libanio, Juan Crisóstomo) asocian con el carácter propietario de sus habitantes. ver ROSTOTOVSEFF, M. *The social and economic History of the Roman Empire*. Oxford. (1957), 499-500; JONES, A.H.M. *The Later Roman Empire*. Oxford 1964, 775-799; KAPLAN, M. Op. Cit. Pp. 94-95

¹⁶ *Teodoreto Historia Religiosa*, XVII, 3, 10-16.

con los aldeanos y la acción del santo es un mero medio para el fin primordial: la conversión de los paganos. El episodio relatado por el obispo remarca la capacidad del santo de intervenir eficazmente como mediador. En primer lugar, el santo se asume como patrono antes de constituirse formalmente como tal, siendo el garante ante los funcionarios por la deuda de la aldea, en segundo lugar, es el nexo entre los campesinos y los notables urbanos a los que el santo acude. Por último, el relato señala que una vez cumplida la promesa, los aldeanos renuevan el pacto con el santo al que transforman en su patrón y sacerdote local. Sin embargo, las diferencias entre Teodoreto y los defensores del modelo curial, como Libanio, son aparentes. El autor evita siempre relatar conflictos y sus santos nunca se oponen a la corrección política. Por lo tanto, autor quiere demostrar que la acción del santo no subvierte las estructuras de patronazgo tradicionales. Su misión está plenamente justificada por la ausencia de un propietario defensor. Por otra parte, el contradón aldeano se esboza en la participación de los aldeanos en la construcción de la iglesia. Pero el beneficio material no está en el ánimo de Abraham y sus discípulos quienes, para evitar todo conflicto, se instalan de incógnito, fingiendo ser mercaderes, realizando transacciones comerciales. Cuando los aldeanos descubren el truco, se enfurecen y los atacan.¹⁷ En la historia de Abraham de Charrae se percibe una visión aristocrática y tradicional. En ella, el monje reúne dos características que definen la corrección de la vida monástica: en primer lugar se encuentra bajo control episcopal (la ordenación como sacerdote) y, a través de él, funciona como intercesor entre las elites urbanas y los campesinos sin desafiar las estructuras sociales tradicionales. Otras colecciones hagiográficas muestran una concepción menos edulcorada de la relación monasterios-campesinado. El rechazo al trabajo manual y la dependencia de otros (ya sea la limosna de los poderosos laicos o el aporte del campesinado local), empuja a algunas comunidades a profundizar la relación don y contrapón con los laicos. En estos casos se reafirma la independencia carismática frente a la Iglesia episcopal, y enfatiza el derecho de los monjes a recibir el sustento de la comunidad. Según esta corriente, su función exclusiva es

¹⁷ *Teodoreto Historia Religiosa*, XVII, 2, 11-16

el cuidado espiritual y esa posición les confiere autoridad para actuar en defensa de los aldeanos a cambio de recursos que sostengan la comunidad. Desde este punto de vista el santo se transforma en vehículo de la ira divina contra aquellos que oprimen a quienes están a su cuidado. No es casual que este tipo de intervenciones se encuentren en historias que en su mayoría han sido producidas por comunidades cuya ortodoxia haya sido cuestionada o que su relación con la jerarquía episcopal sea conflictiva. Un buen ejemplo de esto se encuentra en las *Vidas de los Santos Orientales* escrita por Juan, obispo severiano de Éfeso a mediados del siglo VI. Sus relatos, describen crudamente la dimensión social de los santos, cuyas intervenciones no constituyen una “intercesión” pacífica que lleva al patronazgo espiritual, sino que de manera violenta reestablecen la justicia, entendida como orden divino, por medio de la participación de lo sobrenatural. Entre sus historias, la vida de Habib, un ermitaño que se instaló cerca de la fortaleza romana de Amida durante el reinado de Anastasio I (491-518), representa el paradigma del santo inmerso en los conflictos de su tiempo. El santo interviene en defensa de los campesinos frente a los poderes dentro y fuera de la aldea, sin embargo, no como correcto pacificador sino como protector frente a la opresión. Esta imagen se desprende de una serie de episodios en los que el santo se convierte en juez (y verdugo) en los conflictos que implican a las comunidades rurales. A partir de los episodios narrados, podemos reconstruir un cuadro (por supuesto, no exhaustivo, aunque significativo) de los conflictos que se presentaban en el mundo rural de alta Mesopotamia y de las tensiones producidas dentro de ellas y en las que el santo aparece como mediador, entre fines del siglo V y principios del VI desde la perspectiva de la década de los años sesenta del siglo VI. Los episodios se encuentran estructurados por la oposición de los campesinos a distintas instancias que los oprimen tanto por fuera (ya sean estos magistrados o poderosos urbanos) como por dentro de la misma aldea. En todos los casos el santo se constituye como defensor. Un primer tipo de conflictos enfrenta a dos estratos aldeanos, el primero (siempre individual) definido como *gbr' `khhrn'* (hombre rico) y el segundo como un colectivo vagamente definido como *sgy'ê* (literalmente “los muchos”) o *mskhnê* (los pobres). En un análisis

superficial podríamos suponer que el santo actúa en el marco de la competencia entre distintos tipos de patronazgo (terratiente y eclesiástico), sin embargo este no es el caso. Juan diferencia claramente este tipo de situaciones de la relación entre grandes propietarios y sus dependientes. Este último tipo de conflictos aparece apenas esbozado y en el caso de grandes propietarios la palabra utilizada es *mry'* (Señor o propietario equivalente al *Dominus* latino o *despótes* griego) mientras que *'bhdê* sirve para designar formas indeterminadas de dependencia. En cambio, estos episodios se refieren a luchas que aparecen al interior de la aldea y todos sus actores pertenecen a la misma comunidad aldeana. El núcleo del conflicto es el cobro de “deudas antiguas”¹⁸ o contratos antiguos¹⁹ a algunos que poderosos locales recurren para desposeer a sus vecinos menos afortunados. La naturaleza de dichos contratos y el carácter de la deuda es difícil de establecer debido a que el siríaco no posee un vocabulario preciso; sin embargo, podemos afirmar que mientras un estrato acapara tierras por medio de deudas prescriptas otros quedan desposeídos.

En otros casos, el reclamo frente al santo muestra la ausencia de mecanismos reguladores dentro de la comuna. Los pobres se dirigen colectivamente a él denunciando los abusos de los notables aldeanos que, a menudo, ocupan lugares de preeminencia en la comuna aldeana:

Había también cierto príncipe en la misma aldea en la que el santo se instaló (con el cual yo también estuve relacionado) que era un hombre impío y abominable un opresor de los pobres y alguien que hizo llorar a viudas y huérfanos, y perpetrador de todos los malos actos de codicia, injusticia y rapiña; y tenía muchas propiedades y una gran casa y tenía esclavos y sirvientas y el hombre transitaba orgullosamente en el mundo; y los huérfanos y viudas y otros pobres solían huir de él y se refugiaban con el Hombre Santo.²⁰

Queda claro que la naturaleza del poder de este hombre reside tanto en su riqueza como en el poder político que ocupa. La existencia de ciertas formas de

¹⁸ *Vidas de los santos orientales*, 8.

¹⁹ *Vidas de los santos orientales*, 9.

²⁰ *Vidas de los santos orientales*, 72-73.

organización dentro de las comunas aldeanas es un dato suficientemente probado para el oriente romano. El término *shlyt'* no permite especificar la naturaleza del poder detentado, aunque está claro, por el campo semántico de la palabra, que se trata de un poder básicamente político. La palabra nos remite sin duda a la noción de detentador de poder, gobernador, magistrado o solamente “príncipe”. Nos inclinamos por esta última traducción, en el sentido de identificar a este personaje con alguna forma de notable de aldea. La epigrafía²¹ y la hagiografía²² testimonian estas estructuras de poder aldeanas.²³ Consideramos el término *shlyt'* como parte de estas formas de autoridad aldeana y por lo tanto el control que ejerce este “primero” o “príncipe” de la aldea se convierte en una forma más de conflicto dentro de ella. Una de las explicaciones ensayadas para sostener esta tensión es la intromisión de la Iglesia en dichas funciones.²⁴ Podemos inferir por el contrario, que los conflictos descritos por Juan reflejarían más que la absorción por parte del clero de las funciones de autorregulación aldeana, la ocupación de un vacío generado por una descomposición previa, evidenciada en la presión del notable local sobre sus vecinos. Esto sucede debido a que, de la misma manera que los lazos ciudad-campo han cambiado su naturaleza, también lo hacen las solidaridades aldeanas. En consecuencia, cabría preguntarse si la extensión de los monasterios en el campo sirio sería la consecuencia más que la causa de la desarticulación de las instituciones aldeanas.

Por último, volvamos a la cuestión de las deudas. La prescripción de éstas aparece como un argumento central en la justificación del reclamo campesino. Marón, discípulo de Habib es obligado a intervenir frente a la denuncia de los campesinos contra un poderoso en la ciudad:

²¹ JALABERT, J., MOUTERDE, R., MODÉSERT, C. *Inscriptions Grecques et Latines de Syrie* Paris. 1959, p. 322. Estudian las menciones al *prôtokômêtes*.

²² *Vida de Teodoro de Monte Sykeón*, 88 se menciona una especie de jefe aldeano el *prôtopresbýteros*

²³ KAPLAN Op. cit. P. 198-200

²⁴ LIEBESCHUETZ Op. cit., pp. 65-66; GATIER Op. cit, p. 42.

*“También había cierto hombre rico en la ciudad del que varios pobres se quejaban por haber retenido pergaminos contra ellos por varios años y, cuando habían pagado, él solía demandarlos de nuevo...”*²⁵

El vocabulario empleado por Juan debería darnos una clave para entender la naturaleza que ataba a dichos campesinos a estos “hombres ricos”. Podemos proponer la hipótesis que, dada la mención de contratos que han prescripto, los santos intervienen a favor de deudores frente a los abusos de terratenientes y banqueros²⁶ que (dentro y fuera de las aldeas) concentraban tierras expropiando a los aldeanos. En estos casos la relación es netamente económica.

Como primera conclusión, podemos decir que las *Vidas de los santos orientales* nos muestran una variada tipología de conflictos en los que intervenían los monasterios de la Mesopotamia romana de principios del siglo VI. La desintegración de la comuna aldeana, la estratificación de los campesinos y la presión de la ciudad dieron lugar a que santones rurales como Habib y su discípulo Marón desarrollaran una extendida actividad en defensa de campesinos jurídicamente libres frente al avance de ciertos poderosos locales. Por otra parte, las formas de dependencia típicas de la legislación tardoromana aparecen sólo de manera marginal y nunca asociada al conflicto. El ascetismo para Juan de Éfeso adquiere una dimensión que adopta como carácter definitorio el servicio a los pobres, la protección de los pobres y su intervención frente a los poderes que los oprimen. En este sentido, Juan diferencia las motivaciones de sus santos de las de los notables locales, más próximos al ideal aristocrático de la *philantropía* de los santos retratados por la tradición helenística. En el elogio de las virtudes de Habib, el patronazgo no es el resultado de una superioridad social sino de la humildad del santo:

“... y puesto que desde su niñez hasta su vejez mantuvo su humildad) y obediencia que lo distinguían , de manera que si una viuda o una (mujer) pobre o un pobre que le rogara ir

²⁵ *Vidas de los santos orientales*, 16.

²⁶ *Vidas de los santos orientales*, 11.

con ellos a cualquier asunto no se rehúsa a ir como un hombre de reputación, para satisfacerlo, va con él sin dilación.”²⁷

Juan establece la diferencia esencial entre la actitud de Habib y el de la aristocracia tradicional tal como la pueden entender Libanio y Teodoreto. Mientras que éstos entendían el patronazgo como una obligación propia de su rango social, o de su superioridad espiritual, ambos expresados en su *philantropía*; para el obispo de Éfeso deben ser la humildad y la obediencia las que mueven a los monjes hacia el servicio a los necesitados. Ambas virtudes (obediencia y humildad) son tópicos literarios recurrentes en la literatura monástica. La humildad y la obediencia debida a los maestros espirituales o la jerarquía eclesiástica son elementos constitutivos del monje en la hagiografía como lo muestran la *Vita Antonii*, los *apothegmata*, Paladio y Teodoreto. Sin embargo, Juan invierte la dimensión de la humildad y la obediencia al servicio de los pobres y el rechazo de la “reputación” del santo. Los santos de Juan se enfrentan a los poderosos en nombre de una justicia divina que protege a los débiles como los profetas del Antiguo Testamento. Por eso, Habib no intercede pacíficamente como Abraham de Carrhae sino que su intervención sobrenatural reestablece la justicia por medio del castigo al opresor. En numerosos episodios de las *Vidas de los Santos orientales*, la estructura del texto sigue un mismo patrón: denuncia colectiva, admonición del santo, negativa del opresor, castigo divino (generalmente la muerte), conversión de sus herederos. La literal crueldad con la que Dios castiga a los opresores, rasgo con connotaciones veterotestamentarias, acerca a los santos de Mesopotamia más a la tradición profética de Israel que a la irónica intermediación evangélica: Este es el caso de un hombre, que al negarse a escuchar los ruegos de Habib, deberá pagar con su vida la impiedad, pero la amenaza no proviene del santo sino de Dios:

Y cuando el hombre santo lo supo estaba decepcionado y dijo ‘Puesto que su voluntad estaba preparada para hacer el mal a estos pobres, si Dios quiere la liberación que

²⁷ *Vidas de los santos orientales*, 9.

nunca vuelva a ser visto' Y la misma noche el hombre murió y el miedo cayó sobre todos los que lo escucharon. Y el hombre santo continuó ocupándose en asuntos de perdón, convirtiéndose en liberación de los pobres ... pero la mujer del hombre que murió y sus hijos tomaron los pergaminos, y se los llevaron al hombre santo y así los devolvió a sus propietarios.²⁸

A pesar de la radicalidad de las figuras desplegadas por Juan, éste es plenamente consciente de la peligrosidad política de estas intervenciones. En la vida de Habib, Juan ensaya una defensa de su héroe cuando un poderoso local interpela al monje por abandonar el monasterio para intervenir en asuntos mundanos:

Y cuando (el santo) llegó hasta ese hombre, Satán llenó el corazón del hombre y se enfureció con él diciéndole '¿Por qué no se irá éste y se sentará en su monasterio y permanecerá tranquilo? ¡ Pues mira! el sale y vaga por ahí para comer y beber'. Y cuando el hombre santo escuchó esto, se decepcionó, y volvió a su monasterio, y, habiendo orado, dijo 'Señor tu sabes lo que está en el corazón de todos si tu sabes que intervine en este asunto para comer y beber, perdona este hombre. Y luego, si es que intervine por tu gracia, por amor a tu nombre y por amor al perdón de los damnificados para que esto mismo sea conocido por este hombre y por todos, haz lo que tu gracia ya sabe'...' ²⁹

La crítica deviene en castigo para el hombre, que sufre un ataque, y, previo arrepentimiento, es liberado de la muerte por intercesión de Zu`ra, discípulo de Habib. Esta anécdota muestra a un autor muy consciente de las críticas corrientes a la participación del monje en los conflictos sociales. La acusación contra la inestabilidad del monje en una intervención interesada en los asuntos mundanos para obtener su sustento por medio de limosna constituye una de las características fundamentales del movimiento monástico oriental. Este tipo de acusaciones se repite en otras obras monásticas como en los cánones que regulan la actividad de los monjes. Pero en este caso la sanción divina calla eventuales críticas y la legitimidad de su intervención se ve en las nobles

²⁸ *Vidas de los santos orientales*, 8-9.

²⁹ *Vidas de los santos orientales*, 9-10.

intenciones. Así, por medio del milagro, el hagiógrafo elimina toda duda sobre ellas.

En suma Juan de Éfeso nos muestra un panorama complejo. Al retratar el significado social de los monasterios en el mundo rural de la frontera oriental del Imperio muestra un universo que no se agota en la linealidad de la Iglesia como una institución propietaria extendiendo su patronazgo a campesinos locales. En este punto es indudable que algunos elementos que aparentemente se circunscriben a la historia de la Iglesia afectan las realidades económicas. Las formas de patronazgo rural que ejercieron los monasterios durante los siglos IV al VI (de la misma manera que la Iglesia episcopal) distaron de ser una forma social uniforme. Originado en los modelos de clientelismo clásico, adquirió nuevas formas conforme a distintas tradiciones y situaciones particulares. De este modo, el lugar del santo en la sociedad se construyó de manera progresiva, tomando aquello que la tradición, la costumbre o la realidad del momento le asignaban. De ninguna manera los ejemplos enumerados constituyen una caracterización exhaustiva. En el siglo V Teodoreto entendía al liderazgo eclesiástico conforme a los modelos sociales de la aristocracia terrateniente. Su *Historia religiosa* confirman un modelo aristocratizante y acomodado al modelo episcopal en el que la *philantropía* de una nueva aristocracia espiritual sirve de nexo entre la aldea y la ciudad. En la medida que Teodoreto desplegaba una concepción que combinaba la tradición helenística de la antigüedad tardía con un repertorio de virtudes tomadas de la literatura monástica del siglo IV, entre ellas el trabajo. Pero un siglo más tarde Juan escribe sus *Vidas* con un espíritu diferente que correspondían con la maduración de las ya señaladas transformaciones sociales iniciadas dentro y fuera de la Iglesia un siglo y medio antes. Entre ellas la más notable ha sido la afirmación de los monasterios como instituciones incorporadas al mundo rural con autonomía con respecto a la economía urbana.

Las reacciones ante esta situación fueron variadas y esto se hace evidente el contraste entre Juan y otros autores de la misma época que escriben colecciones análogas. Tanto Cirilo de Scytópolis como Juan Mosco escriben ignorando toda

relación entre éste y la ciudad. ¿Cómo podemos explicar, pues, la diferencia? La diferencia entre Juan, Cirilo y Mosco son más aparentes que reales. Por el contrario, si llevamos nuestra atención a la manera en que las colecciones describen las estructuras eclesiásticas en su relación con las transformaciones sociales que cristalizan entre los siglos V y VI encontramos que los tres autores representan dos extremos opuestos de una misma situación en la que el desarrollo del patronazgo monástico (en diferentes vertientes) y la crisis de las estructuras tradicionales provocaron modelos divergentes. Mientras que Cirilo y Mosco escriben desde sus estables cátedras episcopales sobre monasterios propietarios y con apoyo imperial; Juan pertenece a un movimiento que fue desplazado a la marginalidad por la Iglesia. Su modelo se dirige a una audiencia incapaz de acceder a las redes de patronazgo formales y, por lo tanto, su liderazgo espiritual debe ir más allá al insertarse en los conflictos de su tiempo como herramienta de legitimación. Esta forma de intervenciones un movimiento lógico frente a la interpelación de la situación política. Este modelo no es nuevo, pues tiene sus antecedentes en las corrientes condenadas bajo la acusación de mesalianismo, y refleja la constante de la incapacidad de los líderes carismáticos de acceder a formas tradicionales de sostén, esto es, el patronazgo imperial o de la aristocracia laica y la constitución del monasterio como propietario terrateniente. En el siglo VII la ciudad clásica ha dejado paso a la ciudad bizantina o musulmana. Las elites urbanas y sus curias, cuyo prestigio social los ubicaba como intermediarios entre el Estado imperial y la aldea, son progresivamente reemplazadas por la Iglesia en esa función. Pero, al mismo tiempo, la capacidad de la Iglesia para constituirse como patrón latifundista se encuentra limitada por variables que se desprenden de criterios extraños a la economía y, a la vez, determina distintas estrategias.