

XII Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia. Departamento de Historia, Facultad de Humanidades y Centro Regional Universitario Bariloche. Universidad Nacional del Comahue, San Carlos de Bariloche, 2009.

Linajes espirituales, vida cortesana y economía milagrosa en la Vida de Pedro el íbero.

Francisco, Héctor.

Cita:

Francisco, Héctor (2009). *Linajes espirituales, vida cortesana y economía milagrosa en la Vida de Pedro el íbero. XII Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia. Departamento de Historia, Facultad de Humanidades y Centro Regional Universitario Bariloche. Universidad Nacional del Comahue, San Carlos de Bariloche.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-008/989>

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>.

*Linajes espirituales, vida cortesana y economía milagrosa en la Vida de Pedro el
íbero*

Héctor R. Francisco

En este trabajo queremos realizar algunas observaciones en torno a este uso del discurso ascético como formador de una elite en el marco de una polémica religiosa, para lo cual nos ubicaremos en el contexto de las disputas cristológicas del siglo V en Palestina. En particular nos concentraremos en el papel que juega la apropiación del pasado y el discurso ascético en el proceso de conformación de la distinción entre ortodoxia y herejía, lo que, en última instancia, puede ser definido como la construcción de una elite religiosa. A partir del análisis de algunos de los episodios en la *Vida de Pedro el íbero* exploraremos, en primer lugar, el universo de prácticas y valores que, en el proceso de construcción de dicha elite, comunicaban a diversos estratos sociales (laica eclesiástica cortesana regional), pero además, en segundo lugar, abordaremos el problema de su representación literaria con fines polémicos. En este sentido, nuestro interés no se concentra tanto en explorar el ascetismo como el reflejo del desarrollo de la polémica religiosa sino como un mecanismo diseñado para modelar el pasado en virtud de las necesidades de aquella.

La Vida de Pedro el íbero fue compuesta poco después de la muerte del santo (c. 490) a partir de tradiciones orales y experiencias personales recogidas por el autor. De la misma manera que otras obras hagiográficas, la composición de la *Vida de Pedro el íbero* estaba estrechamente relacionada al culto desarrollado en torno al santuario que conservaba sus reliquias en el monasterio. En la Vida de Pedro el íbero los debates cristológicos confluyen con la hagiografía para definir a la ortodoxia como una red de solidaridades de laicos y eclesiásticos que se desplegaba en el tiempo en dos direcciones: hasta un pasado autoritativo, relacionado a la autoridad de la corte imperial, los monjes del desierto egipcio y los Patriarcas de Alejandría, y hacia el futuro hasta la generación misma del autor. Esta red de solidaridad que emerge del relato fue formulada como un grupo homogéneo que tenía su origen en la comunión espiritual entre los miembros de tres espacios geográfico en estrecho contacto. En primer lugar, la

corte de Teodosio II -en cuya particular configuración como núcleo ascético Juan Rufo parece coincidir con otros autores del período- los monasterios de Egipto y la comunidad monástica de Palestina. Los vínculos establecidos entre estos tres espacios eran producto del ascetismo el cual era descrito como el lenguaje común de una elite constituida por laicos piadosos, monjes y obispos cuya referencia era el parentesco.

Estos espacios se articulaban en torno a una figura carismática central, Pedro el íbero, cuya *vita* se estructuraba en cuatro momentos: su linaje familiar,¹ la relación entre Pedro y la corte imperial,² su ingreso en el medio monástico palestino³ y, por último, su actuación en la polémica cristológica.⁴ En estos cuatro momentos los lazos sociales aparecen subordinados, a una lógica que privilegia la tensión entre dos modelos de relaciones. Por un lado, las relaciones “tradicionales” (parentesco, ciudad, Estado) y, por el otro, las relaciones espirituales que se establecen por medio de la práctica ascética. Esta tensión no significa la negación de unas y la reafirmación de las otras, sino que, en la medida que su objetivo era establecer la primacía de los lazos espirituales sobre otras formas de vinculación entre personas, Juan Rufo reconfiguraba la sociedad a partir de la oposición espiritualidad/materialidad en la cual, la ortodoxia jugaba un papel fundamental. La espiritualidad de Juan Rufo implicaba el rechazo a cualquier contacto directo con los herejes y, en última instancia, todo vínculo debía guiarse por este criterio discriminador. De esta manera, los lazos que establecía el santo durante su carrera constituían manifestaciones parciales de su autoridad dentro de un linaje espiritual que interpretaba la ortodoxia como la extensión de su rechazo al mundo. Como veremos, estos momentos fueron una reformulación literaria del derrotero del santo que expresaban la propia concepción del autor tanto de la comunidad anticalcedoniana como del papel que ocupaba Pedro en ella. En esta concepción se pone en juego la tensión entre el carácter fundacional que supone la figura de Pedro el Íbero (en tanto líder y articulador de la comunidad anticalcedoniana de Palestina) y la necesidad de establecer la continuidad con una tradición anterior a la que sus mismos rivales apelaban. En suma, Juan Rufo presentaba la carrera monástica de Pedro encuadrada en una red social en la que el carisma ascético (que siempre incluye a la

¹ Juan Rufo, *Vida de Pedro el Íbero* pp. 1-16

² Juan Rufo, *Vida de Pedro el Íbero* pp. 16-21

³ Juan Rufo, *Vida de Pedro el Íbero* pp. 21-52

⁴ Juan Rufo, *Vida de Pedro el Íbero* pp. 52-132

ortodoxia) es un “lenguaje” predominante. Esta “nueva sociedad” identificada con el rechazo al concilio de Calcedonia era descrita por un vocabulario tomado de la literatura monástica, en la que los lazos de paternidad espiritual juegan un papel central.⁵

En la *Vida de Pedro el íbero* Juan Rufo provee un modelo de hombre santo involucrado en los asuntos eclesiásticos, maestro espiritual, peregrino piadoso, benefactor de los pobres, fundador de comunidades, celoso de la ortodoxia, reticente obispo, y activo hombre de Elite. En esta descripción, la polémica religiosa asume características particulares. Si bien sería exagerado postular que los aspectos dogmáticos están ausentes en su biografía. El carisma de Pedro no deviene de su función como teólogo o polemista, ni un mártir de la causa anticalcedoniana; ante todo es un asceta, un taumaturgo y un visionario cuyas intervenciones (muchas veces embargado por la duda) son una revelación del juicio divino contra el concilio de calcedonia

A partir esta descripción queremos explorar la función de su incorporación de dichas redes de solidaridad y los mecanismos que las instituyen en la narrativa histórica. Nuestro propósito será describir la manera en que el autor apela a ellas en la reconstrucción el pasado de la Iglesia monofisita incluyendo en ella figuras carismáticas que proyectan su autoridad en el santo. Además, a partir de esta estructura, podremos examinar las reglas de funcionamiento de estas redes sociales en la emergencia de una facción opositora al concilio de Calcedonia en las dos o tres décadas que siguen a la reunión del concilio. Pero también la comparación con otros testimonios contemporáneos, particularmente en lo relativo a sus silencios y contradicciones, nos permitirá constatar la importancia de dichos mecanismos en el relato hagiográfico, ya que hicieron posible la transformación de esta red heterogénea de solidaridades en un movimiento coherente de oposición al concilio.

La vocación ascética de Pedro el Íbero: lazos familiares y herencia espiritual.

⁵ Steppa, J. E. “Heresy and Orthodoxy. The Anti-Chlacedonian hagiography of John Rufus” en Bitton-Ashkelony, B. & Kofsky, A. *Christian Gaza in Late Antiquity*. Leiden. 2004, pp. 97-98, Horn, C. B. *Asceticism and Christological Controversy in Fifth-Century Palestine. The Career of Peter the Iberian*. Oxford. 2006 pp. 57, 150-170 y p. 293. Cf. Juan Rufo. *Vida de Pedro el Íbero*. p. 135.

Entre los numerosos *topoi* que conforman el género hagiográfico, el inicio de la carrera ascética de un santo es uno de los más ricos en significados.⁶ La gran cantidad de variables que puede incluir la presencia de los lazos de parentesco en este tipo de relatos puede comprenderse en dos formas generales. En algunos casos la santidad del héroe es contrapuesta a la estructura familiar, ante la cual el carisma del santo, se manifiesta independiente y, a menudo, como una fuerza antagónica. En otros casos la familia del santo es un antecedente directo o un aliciente al desarrollo de su carisma. Sin embargo, sería un error concluir que ambas formas son antagónicas. De hecho, como afirma Rebecca Krawiec, la hagiografía tardoantigua ofrecía a sus lectores una visión “pro-familiar” que subrayaba la necesidad de sostener la lealtad basada en el parentesco, a condición que ésta pueda incluirse en el marco normativo de la práctica ascética. Esta espiritualización de los lazos biológicos presente en la literatura ascética del período podía producirse mediante tres estrategias complementarias: la subordinación de la familia sanguínea a la familia monástica, su redefinición mediante la formulación de reglas explícitas de intercambio o, por último, su celebración en el marco de la familia espiritual.⁷

Estas tres estrategias confluyen en la sección dedicada a narrar la historia de la familia de Pedro.⁸ Como ha destacado Cornelia Horn,⁹ el criterio elegido por el hagiógrafo para evocar a los miembros del linaje es principalmente religioso. En efecto, Juan Rufo estructuró la descripción de la casa real íbera en torno a sus virtudes ascéticas con la intención de prefigurar la santidad del protagonista en varios de los integrantes de su familia.

En primera instancia sería válido suponer, como lo hace Horn, que la fuente de información sobre su familia haya sido el mismo Pedro o sus allegados. Esta suposición se sustenta a partir del testimonio del propio Juan Rufo, quien señala que los miembros de la familia de Pedro eran celebrados en fiestas especiales en el monasterio, costumbre que parece haber sido promovida por el santo mismo. Pero, a pesar de la abundancia de

⁶ Ver Escolan, P. *Monachisme et l'Eglise. Le monachisme syrien du IV^e au VII^e siècle: un monachisme charismatique* Paris. 1999, pp. 128-129, O’Roark, D. (1999) “Parenthood in Late Antiquity: The evidence of Chrysostom” en *GRBS*, 40.1 pp. 53-81. Patlagean, E. “Christianisation et parentes rituelles le domaine byzantine” en *Annales E.S.C.* 33 (1978) pp. 625-636.

⁷ Krawiec, R. "From the womb of the church: Monastic families" en *J ECS* 11.3 (2003) pp. 286-287,

⁸ Juan Rufo, *Vida de Pedro el Íbero* pp. 3-15

⁹ Horn *Op. Cit.* p. 122

detalles, la genealogía de Pedro parece una creación literaria diseñada con el único objetivo de dotarlo de antecedentes apropiados a su carisma. Efectivamente, los eventos narrados parecen tener poca historicidad, y muchos de los miembros de la familia de Pedro parecen ser simples personificaciones de sus virtudes.

El segundo estadio de la carrera de Pedro comienza con su viaje a Constantinopla.¹⁰ Pedro llegó a la capital en algún momento entre los años 422 y 429, como rehén para garantizar la alianza entre su padre y el emperador Teodosio II.¹¹ La descripción que hace Juan Rufo del lugar que ocupaba Pedro en la corte imperial está constituida por un vocabulario que se inscribía en el marco de las relaciones de parentesco espiritual generadas por la práctica ascética. Según éste, tanto el emperador como su esposa Eudocia iniciaron al joven rehén en las prácticas ascéticas, asumiendo el lugar de padres espirituales. Al enfatizar la “paternidad” de los emperadores, el autor, intentaba señalar la influencia que éstos ejercieron sobre la futura vocación ascética del joven.¹²

En efecto, la familia imperial gozaba de una reputación de piedad y ascetismo, de la que se hacen eco los historiadores tardorromanos, en particular Sozómeno y Sócrates. Sin embargo, para Juan Rufo la piedad imperial excedía los límites de la habitual apología constituyendo a la corte en un verdadero monasterio, en donde Pedro edificó sus vínculos a partir del lenguaje común de la práctica piadosa.¹³ La configuración de la corte constantinopolitana como un monasterio asumía para Juan Rufo una doble función. Por un lado, la imagen casi monástica del emperador era el complemento, y probablemente la confirmación, de su papel como garante de la ortodoxia. Así, su figura se transformaba en un foco de autoridad carismática, no tanto por su papel en tanto monarca, sino por su reconocida piedad. Además, el ingreso de Pedro al círculo estrecho de relaciones de la pareja imperial lo hacía partícipe de esa misma autoridad carismática expresada en el parentesco espiritual. Pero esta configuración resulta más significativa

¹⁰ Juan Rufo, *Vida de Pedro el Íbero* pp. 15-21

¹¹ Juan Rufo, *Vida de Pedro el Íbero* p. 16.

¹² *Y se asombró a causa del temor de Dios y amor al Mesías del emperador y de la emperatriz Eudox(C)ia, su esposa y compañera en su celo. Y de sus hombres y mujeres y sus ministros y en especial sus eunucos, designados cubiculario. Y habitaban todos en el palacio como en un monasterio en oración y ayuno y en el oficio divino de la noche y en los demás ejercicios dedicados a Dios.* Juan Rufo, *Vida de Pedro el Íbero* p. 16

¹³ Cf. *Geroncio: Vida de Melania la joven*: p. 64-68

si damos cuenta de una ausencia notable: los monjes. En las *Pleroforias*, Juan Rufo recordaba a un monje y diácono de Antioquia llamado Basilio que se había instalado en Constantinopla con el propósito de combatir la herejía de Nestorio.¹⁴ El mismo Rufo señaló la relación especial que unía a Pedro con Basilio. Por el contrario, Basilio está completamente ausente de la *Vida de Pedro el íbero*. La omisión de la figura iniciática de Basilio garantizaba un lugar destacado a la pareja imperial en la tutela de la carrera ascética de Pedro, mientras que silenciaba otras influencias en los inicios de la carrera del santo. A diferencia de Nestorio, cuya *damnatio memoriae* es claramente explicable por motivos teológicos, la desaparición de Basilio se debe al interés de Juan Rufo por incorporar a Pedro dentro de un linaje espiritual, cuyo líder (Teodosio II) constituía un paradigma de “emperador piadoso” -defensor de la ortodoxia en dos concilios y punto de legitimidad para las aspiraciones del clero anticalcedoniano- que coincidía sólo en parte con la propaganda imperial. Este paradigma, emanaba no tanto del ejercicio de la función misma como de un carisma ascético que era esencialmente individual. De esta manera el autor proporcionaba una imagen ambigua de la función del monarca (enfaticando la diferenciación entre carisma personal y función institucional) que se filtraba por los resquicios que eran constituyentes de la propia ideología imperial.

El corolario de la permanencia de Pedro en Constantinopla es la conformación de un círculo de discípulos en torno a él. Entre ellos el autor menciona a Juan el eunuco, un compatriota de Pedro que le servía como su chambelán y compañero, y tres jóvenes de la aristocracia de la capital: Teodoro, Proclo y Sofronio.¹⁵ Este primer signo de liderazgo religioso coincide con los primeros conflictos en la corte, con la cual mantenía una relación ambigua.¹⁶ Dicha ambigüedad se manifiesta en pequeños actos de rebeldía ante las convenciones cortesanas. Juan señala que Pedro solo aceptaba las formas del mundo de una manera aparente, llevando el hábito del monje oculto debajo de sus ropas.¹⁷ Además refiere como aquel se había negado a asistir a las ceremonias religiosas presididas por el emperador, y que era su costumbre encerrarse en sus habitaciones para cumplir con la liturgia en privado.¹⁸ Estas oraciones se llevaban a cabo frente a un altar

¹⁴ Juan Rufo: *Pleroforias*: pp. 78-82

¹⁵ Juan Rufo, *Vida de Pedro el Íbero* pp. 19-20.

¹⁶ Cf. Juan Rufo, *Pleroforias* pp. 111-112

¹⁷ Juan Rufo, *Vida de Pedro el Íbero* p. 21

¹⁸ Juan Rufo, *Vida de Pedro el Íbero* p. 17.

especialmente dispuesto para contener las reliquias de los mártires persas que había traído con desde el Cáucaso.¹⁹ En otros episodios la tensión con respecto a su entorno se muestra de manera más radical. El autor señalaba que algunos de sus allegados y dependientes percibían su vocación ascética como un peligro para su posición en la corte.²⁰ Estas tensiones culminaron con la huida secreta de Pedro y Juan el eunuco para emprender su peregrinaje a tierra santa.

Pedro el ibero y los monasterios de Palestina.

A pesar del carácter clandestino de su peregrinación,²¹ el ingreso de Pedro y Juan a esta compleja red de establecimientos monásticos se produjo gracias a origen cortesano.²² Juan describe este período de la vida del santo circunscribiéndose a algunos episodios que los vinculaban con algunos de los líderes prominentes del monacato en Palestina. En particular Juan estaba interesado en dos aspectos: por un lado la incidencia de estas figuras como precursores y padres espirituales de Pedro, tanto en su práctica ascética como en su celo ortodoxo y, en segundo lugar, el carácter superador de aquel con respecto a sus protectores. Para ilustrar nuestro punto nos concentraremos en dos relaciones. La relación establecida entre Pedro y el círculo monástico comandado por Melania y la relación entre Pedro y su amigo Abba Isaías.

Pedro y su compañero ingresaron al monasterio del Monte de los Olivos, que estaba bajo la dirección del archimandrita Geroncio. La elección del monasterio no había sido casual ya que éste había sido fundado por Melania la Joven, con quien Pedro había estado en contacto en Constantinopla, y cuya influencia había sido, señalaba el autor, determinante en su vocación ascética.²³ De esta manera, Juan Rufo otorgaba una continuidad entre ambos escenarios (la corte y Palestina) inscribiendo el inicio de su carrera monástica en el marco de las estrechas relaciones entre la corte y el círculo de monasterios fundados por la aristócrata italiana en la ciudad santa.

¹⁹ Juan Rufo, *Vida de Pedro el Íbero* pp.17-18.

²⁰ Juan Rufo, *Vida de Pedro el Íbero* p. 18

²¹ Aunque Pedro era un rehén y Juan Rufo señala que su huida se produce en absoluto secreto. Cf. *Juan Rufo, Vida de Pedro el Íbero* pp.21-22

²² Juan Rufo, *Vida de Pedro el Íbero* pp. 25-27.

²³ Ver Juan Rufo, *Vida de Pedro el Íbero* p. 30 Cf. *Geroncio: Vida de Melania la Joven*, p. 64-68.

Poco tiempo después de su ingreso, Pedro y Juan el eunuco recibieron el hábito monástico por parte de Melania y Geroncio en una ceremonia solemne en la Iglesia de la Resurrección.²⁴ En la escena que describe la ceremonia Juan ubicó en primer plano un intercambio de presentes que simbolizan la relación que se efectúa entre Pedro y el círculo de Melania. Estos intercambios asumen dos fases sucesivas. En la primera, constatamos que la recepción de los jóvenes en la comunidad se traduce en el establecimiento de un vínculo de parentesco espiritual que une a sus líderes (Melania, su marido Piniano, y Geroncio) con Pedro a través de la liturgia bautismal. En efecto, la iniciación monástica de Pedro incluye la recepción de dones cuya simbología se encuentra en el bautismo. Ambas instituciones están asociadas a la idea de muerte y resurrección de Cristo por la que el candidato “muere al mundo” y renace en tanto cristiano o monje. Este “renacer” implicaba el ingreso del individuo a una nueva familia espiritual, simbolizada en la intercesión de los padrinos ante Dios para la concesión de dones.²⁵ Antes de recibir el hábito, los jóvenes recibieron de Geroncio los nombres monásticos de Pedro y Juan.²⁶ La secuencia de ambos gestos (el nuevo nombre y el hábito) son una alegoría tanto de su renacimiento espiritual como de la autoridad paterna que de ahí en más ejercieron Melania y Geroncio sobre ellos.²⁷

Pero la segunda fase del intercambio se dirige en sentido contrario. Luego de describir la ceremonia de recepción de los jóvenes en el monasterio, Juan Rufo prosiguió con la narración de la consagración del *Martyrion* del protomártir Esteban. De acuerdo con su relato, Pedro participó junto a Melania y la emperatriz Eudocia²⁸ de la instalación de las reliquias del protomártir en una iglesia, construida con el financiamiento de la emperatriz, fuera de los muros de la ciudad. La ceremonia fue presidida por el Arzobispo de Alejandría, Cirilo²⁹ quien estaba de visita en Jerusalén. Luego de la consagración del santuario Juan incluyó una descripción de la consagración de otro santuario instalado en el monasterio del Monte de los Olivos,³⁰ en el que fueron

²⁴ Juan Rufo, *Vida de Pedro el Íbero* p. 27-28

²⁵ Juan Rufo, *Vida de Pedro el Íbero* pp. 31-32

²⁶ Juan Rufo, *Vida de Pedro el Íbero* p. 32

²⁷ Juan Rufo, *Vida de Pedro el Íbero* pp. 29-32.

²⁸ Eudocia llegó a Jerusalén c. 439. Ver Geroncio: *Vida de Melania la Joven*, pp. 70-72.

²⁹ Juan Rufo: *Vida de Pedro el Íbero* p. 33

³⁰ Juan Rufo, *Vida de Pedro el Íbero* pp. 32-33

instaladas las reliquias -las de los cuarenta mártires de Sebaste y los mártires persas- que fueron traídas por Pedro desde su tierra natal.³¹

La secuencia de eventos que se encadenan entre el ingreso de Pedro al monasterio y la instalación de las reliquias en los dos santuarios presenta ciertos detalles que contradicen el testimonio de Geroncio en la *Vida de Melania la joven*.³² Elizabeth Clark ha realizado un estudio comparativo de ambos relatos y ha destacado que las divergencias entre ellos reflejan dos percepciones diferentes en torno a los papeles relativos de Eudocia y Melania en la consagración.³³ Por un lado, observa Clark, el autor de la *Vida de Pedro el íbero* atribuía toda la iniciativa –y el financiamiento- a la emperatriz y dejó en un segundo plano a Melania. Por el contrario, Geroncio adjudicaba la construcción y la instalación de las reliquias de ambos santuarios exclusivamente a la dama romana,³⁴ mientras que la esposa de Teodosio II quedaba relegada a un papel secundario. Dada la evidencia aportada por ambos relatos, Clark concluye que tales divergencias eran el producto de una competencia entre diferentes grupos monásticos que reclamaban para sí el control del santuario del protomártir (y sus reliquias), otorgando la preeminencia alternativamente a Melania y a Eudocia.³⁵ No obstante, cabe observar que, si bien resulta evidente que en el relato de Geroncio Melania ocupa un papel preeminente, no resulta tan claro que Eudocia ocupe un papel equivalente en la *Vida de Pedro el íbero*. Por otra parte, el análisis de Clark presta escasa atención al contexto del relato, la ordenación monástica de Pedro, y a un detalle fundamental en la narración, es decir, la procedencia de las reliquias de los mártires persas, depositadas en el segundo *martyrion*. De esta manera, el reparto no sería bipartito sino tripartito (siendo Pedro poseedor de los mártires persas). En última instancia, la intención del autor no era privilegiar a Eudocia sobre Melania sino equilibrar la balanza poniendo a los tres (Eudocia, Melania, Pedro) en pie de igualdad.

Cualquiera sea el grado de historicidad del relato, el fenómeno que nos interesa explorar es la manera en que Juan Rufo concibió la relación entre Pedro y el entorno

³¹ Juan Rufo: *Vida de Pedro el Íbero* pp. 33-34

³² Geroncio: *Vida de Melania la joven*, pp. 70-72.

³³ Clark (1982) Clark, E “Claims on the bones of Saint: Stephen: The Partisans of Melania and Eudocia.” En *CH* (1982) 51.2 pp. 149-156

³⁴ Geroncio: *Vida de Melania la joven*, p. 69

³⁵ Clark, *Op. cit.* p. 155

monástico en el que se había incorporado. Esta relación puede ser enmarcada en lo que Vincent Déroche ha llamado una “economía milagrosa”.³⁶ Una de las facetas más importantes de esta economía milagrosa era la circulación de “bendiciones” (*eulogiai*) que, a diferencia de la limosna (*elemosyne*), no suponían una inversión en pos de una salvación futura, sino que eran un don ofrecido sin esperar recompensa, de acuerdo con el precepto paulino (2Cor. 9: 5-12). La función principal de estas *eulogiai* era el establecimiento de vínculos jerárquicos entre personas, pero, a diferencia de las formas de intercambio prevalecientes en el mediterráneo, constituían formas de intercambio “puro”, es decir, no guiados por el interés inmediato de la retribución. Daniel Caner identifica este tipo de regalos con una nueva economía en donde la circulación de bienes carece de una intencionalidad puramente material. La circulación de estas *eulogiai* afirma el autor, funcionaba como constructora de una elite cristiana que purificaba la riqueza y a la vez recreaba vínculos de solidaridad y obediencia entre las personas. Las reliquias de los mártires depositadas por Pedro pueden ser entendidas como la contrapartida de los dones entregados por Geroncio y Melania en el ingreso de aquel al monasterio. En este sentido no sólo reafirmaban vínculos con ellos sino que equilibraban la relación jerárquica que otorgaba a Melania y Geroncio la primacía en virtud de función como padres espirituales.

Un principio similar subyace en la relación entre Pedro y su maestro espiritual Abba Isaías. Juan Rufo recordaba que luego de instalarse definitivamente en Gaza, Pedro entró en contacto con este famoso asceta egipcio con quien intercambiaba periódicamente alimentos ratificando su amistad espiritual.³⁷ Pedro le enviaba alimentos *adecuados a su debilidad corporal: una hogaza de pan del cereal más fino de Gaza, apio, puerro y dos pequeños pescados*, mientras que Isaías le enviaba en retribución *tres tortas redondas*.³⁸ La naturaleza del intercambio construye una sutil diferencia jerárquica. El anciano solo es capaz de enviar un alimento modesto en reciprocidad por los sofisticados alimentos de Pedro que, por otra parte tienen un valor medicinal. Esta relación se extendió después de la muerte del anciano, cuando sus discípulos se unieron

³⁶ Caner, D “Towards a Miraculous Economy Christian Gifts and Material “Blessings” in Late Antiquity” en *JECS*, (2006) 14.3, p. 329

³⁷ Juan Rufo: *Vida de Pedro el Íbero* p. 103

³⁸ Juan Rufo: *Vida de Pedro el Íbero* p. 103

a la comunidad monástica de Pedro.³⁹ A partir de los intercambios y la herencia de la autoridad monástica, Juan Rufo reconstruye el equilibrio entre ambas figuras. Por un lado, Isaías es el “precursor” de Pedro, su modelo y maestro, pero Pedro es, a la vez, su heredero espiritual y una instancia superadora.

Pedro el ibero y Calcedonia.

El cuarto, y último, momento en la carrera de Pedro comienza con su participación en los debates en torno al concilio de Calcedonia. En este punto del relato se constata la progresiva transformación de Pedro en el líder de la Iglesia anticalcedoniana de Egipto y Palestina. Por un lado, esta progresión puede advertirse en su desplazamiento espacial, de Jerusalén a Gaza, en virtud de los contactos establecidos con los monjes egipcios instalados en la región, en particular con Abba Zenón, discípulo de Abba Silvano.⁴⁰ Juan Rufo atribuía a este desplazamiento un doble propósito: Pedro había decidido abandonar Jerusalén para evitar las tentaciones que supondría el reestablecimiento de las relaciones con la emperatriz Eudocia.⁴¹ Pero, en segundo lugar, con su traslado a Gaza, fuera del alcance de la autoridad de Juvenal, Pedro evitaría la ordenación sacerdotal, profetizando con los hechos su futuro alejamiento teológico.⁴²

De esta manera, Juan introducía el elemento que domina los capítulos finales de su biografía, esto es, el tema de la duda y la intervención sobrenatural en la confirmación de la ortodoxia. En efecto, los numerosos milagros y visiones narrados en los capítulos de su *Vita* dedicados a la lucha contra el concilio instituyen a Pedro como activo colaborador, si no exclusivo protagonista, en la reorganización de la Iglesia anticalcedoniana en Egipto y Palestina. Sin embargo, su participación en los combates por la polémica religiosa, es relativamente marginal.

El papel ambiguo de Pedro en los momentos iniciales de la polémica queda evidenciada en la narración extremadamente imprecisa acerca de las circunstancias en las que Pedro abandonó su cátedra y se instaló en Egipto junto a los monofisitas huidos de Palestina. Al respecto, Juan Rufo se limitó a señalar la partida del santo junto al

³⁹ Juan Rufo: *Vida de Pedro el Íbero* p. 125

⁴⁰ Juan Rufo: *Vida de Pedro el Íbero* p. 49-51 Cf. *Apothegmata Patrum* pp. 78-81 y 238-241.

⁴¹ Juan Rufo: *Vida de Pedro el Íbero* p. 47-48, Cf. *Evagrio escolástico Historia eclesiástica*. Pp. 48-49. Juan Malalas: *Cronografía*: pp. 356-357.

⁴² Juan Rufo: *Vida de Pedro el Íbero* p. 51 cf. Juan Rufo: *Pleroforias* p. 93

resto de los obispos exiliados.⁴³ En este punto resultan llamativas las divergencias con su contemporáneo Zacarías de Mitilene, quien reconocía abiertamente que la protección de la corte imperial le garantizó a Pedro la permanencia en su sede durante casi un año y medio luego del exilio de Teodosio y sus partidarios.⁴⁴ Ciertamente, el testimonio de Zacarías nos permite inferir que el juego de solidaridades en Palestina resultaba mucho más ambiguo de lo que Juan Rufo expresaba.

Exceptuando su participación de en la consagración de Timoteo Eluro como patriarca de Alejandría, es en el terreno de lo milagroso donde la lucha por la ortodoxia adquiere su papel en la *Vida de Pedro el íbero*. Sus milagros y visiones eran los que, a cada paso de su carrera, confirmaban la justicia de la causa anticalcedoniana. Esta primacía de los eventos taumatúrgicos dominan los episodios finales de su *Vita*, los cuales transcurren en Palestina, a la que volvió en la década del 470. El papel de Pedro como líder monofisita en esa provincia era descrito primariamente como el de un líder monástico, taumaturgo, y activo promotor del monofisismo en Palestina Siria y Fenicia, donde conformó un nutrido grupo de discípulos entre los estudiantes de derecho de Beirut. Si bien Juan Rufo señala que Pedro mantuvo estrechos contactos con Timoteo, aquel declinó tanto a la propuesta del patriarca de Alejandría de apoyar la encíclica de Basilisco como de asociarse al *Henoticon* de Zenón.⁴⁵ Por el contrario, Pedro dedicó el resto de su vida alternando entre la dirección de su monasterio y sus viajes pastorales gracias a los cuales se difundió su autoridad como combatiente por la ortodoxia.⁴⁶

A modo de conclusión podemos señalar que la composición de la *Vida de Pedro el íbero* corresponde al contexto de la lenta (pero segura) imposición de la facción calcedoniana en los monasterios de toda tierra santa. En este contexto Juan Rufo refería el paso de Pedro el íbero por Jerusalén en conexión a dos de los principales santuarios de la ciudad: el monasterio del monte de los Olivos y el santuario de San Esteban y, a través de ellos, a la figura autoritativa de Melania la joven. Esta narrativa era una manera de reclamar esos santuarios para el “linaje ortodoxo” del santo y, de esta

⁴³ Juan Rufo: *Vida de Pedro el Íbero* p. 58

⁴⁴ Zacarías de Mitilene. *Historia Eclesiástica*: p. 159-160/109-110, cf. Juan de Beth Aftonia: *Vida de Severo de Antioquia*: p. 222.

⁴⁵ ver Juan Rufo: *Vida de Pedro el Íbero* pp. 78-80 y sobre Zenón pp. 103-104.

⁴⁶ Juan Rufo: *Vida de Pedro el Íbero* pp. 72-122

manera, ligar su autoridad a la de su héroe. En este sentido, la presencia de otras figuras reivindicadas tanto por ambos bandos como pilares de aquello que consideraban la ortodoxia doctrinal la resignificaban como un grupo homogéneo las complejas y cambiantes relaciones entre diversas comunidades monásticas en la región.

El valor propagandístico de la *Vida de Pedro el ibero* residía no tanto en el carisma individual del santo sino de su inscripción dentro de un cúmulo de relaciones que, más allá de su historicidad, servían a la identificación de su carisma. Así, su ortodoxia era garantizada “retrospectivamente” por su vinculación a figuras que ocupaban un lugar de autoridad.