

Trabajo y naturaleza en el monacato sirio, a partir de la *Historia Religiosa* de Teodoreto de Cirros



Guido Torena

Universidad de Buenos Aires, Argentina
gtorena91@gmail.com

Fecha recepción: 02/07/2024. Fecha aceptación: 16/10/2024.

Resumen

En este trabajo nos proponemos analizar las formas en las que la naturaleza, encarnada en los espacios sociales de producción, condicionan y estructuran las formas de representación del ascetismo sirio hacia el siglo V d. C. En ese sentido, el trabajo analiza historias de santos recopiladas a partir del obispo Teodoreto de Cirros, quien construye un ideal ascético y ejemplo a imitar. Sin embargo, dentro de ese ideal podemos acceder a los sujetos que deja de lado: campesinos libres y no libres. Esto debe entenderse a partir de la compleja relación que tuvo el monacato y el cristianismo con la noción de *trabajo* así como con la materia en su generalidad. En función de ello, mantenemos como hipótesis que el trabajo manual si bien se expresa dentro del rechazo por parte del ascetismo sirio, forma parte de la estructura ideológica del obispo a la hora de escribir las vidas de santos. En otras palabras, trabajo y naturaleza resultan un binomio indisoluble de la práctica cristiana de renuncia a todo lo material.

Palabras clave: naturaleza, ascetismo, trabajo, campesinado, Teodoreto de Cirros.

Work and Nature in Syrian Monasticism, from Theodoret of Cyrrhus' *Religious History*

Abstract

In this work, we propose to analyze how nature, embodied in the social spaces of production, conditions and structures the forms of representation of Syrian asceticism towards the 5th century AD. In that sense, this paper analyzes stories of saints compiled by Bishop Theodoret of Cyrrhus, who builds an ascetic ideal and example to imitate. However, within that ideal, we can access the subjects he leaves aside: free and unfree peasants. This must be understood from the complex relationship that monasticism and Christianity had with the notion of *work* as well as with the matter in its generality. Thus, we maintain as a hypothesis that, although rejected by Syrian asceticism, manual work is part of the bishop's ideological structure when writing

the lives of saints. In other words, work and nature are an inseparable binomial from the Christian practice of renouncing all material things.

Keywords: nature, asceticism, labour, peasantry, Theodoret of Cyrrhus.

Marco problemático y definiciones

El presente trabajo busca analizar qué papel desempeña la naturaleza y el trabajo en la obra de Teodoreto de Cirros, particularmente en la *Historia Religiosa* (440 d. C.). Esta recorre la vida de diversos ascetas que habitaron el suelo sirio en los primeros siglos del cristianismo pero esconde, también, formas de relacionarse por fuera de la intención de quien las escribe. Sin dudas, el hagiógrafo es el punto de partida para comprender las motivaciones político-religiosas de su creación, de corte didáctico-devocional como la promoción del culto a los santos o la autolegitimación como intermediario entre el asceta y la divinidad. Pero en este caso nos centramos en la periferia de ese contenido, en lo que efectivamente Teodoreto relega a un segundo plano, posiblemente por decisión inconsciente aunque contemplando que entre en el espectro de su propia cosmovisión. En ese sentido, el hagiógrafo plasma su visión del cosmos, ofreciendo una creación ordenada e inmutable. La naturaleza, así como el trabajo, ocupan lugares secundarios en la redacción de la *Historia Religiosa*, no necesariamente porque no pueda encontrarse pasajes que remitan a la problemática que aquí nos convoca, sino porque los objetivos del autor radican en exaltar la valentía y la rigurosidad ascética de los monjes de Siria.

Sabemos, claro, que la inmutabilidad no es más que aparente cuando analizamos el pasado; por lo tanto, en este trabajo nos corresponde ver los espacios de interacción entre monjes, campesinos y dónde estos trabajan. Mantenemos como hipótesis que el espacio físico-material en buena medida condiciona el accionar de los monjes. No sería solamente un espacio pasivo para poner a prueba la fe de los ascetas sirios sino una realidad externa a él, un espacio que estructurará las formas de trabajar. Desde esta perspectiva, el vínculo naturaleza-trabajo impacta en la formulación de la práctica ascética que organiza el obispo de Cirros, y en la que se aprecian distintas formas de comprender y dominar la naturaleza.

Desde los estudios de Tchalenko (1953), la historiografía sostiene que el territorio sirio constituía un espacio de desarrollo rural próspero, por lo menos hasta el siglo VII. Pero la definición del estatus de los sujetos que habitaban tales campos podía resultar problemática. Ciertamente, si Jones (1974) proponía pensar en un colonato tardorromano, las posiciones en disputa hoy siguen girando en torno de si el trabajador es en efecto de tipo esclavo, una tesis sostenida por Kayle Harper (2011), o si se trataba en su gran mayoría de campesinos libres, como afirma Chris Wickham (2005). En paralelo, Peter Sarris (2006) discute si podemos hablar efectivamente de productores libres y asociados o bien si el panorama estaba dominado por grandes parcelas de tierra pertenecientes a terratenientes y arrendadas por trabajadores asalariados.

Asimismo, en una caracterización genérica, el historiador Cam Grey (2011, pp. 9-10) en su *Constructing communities in the Late Roman Countryside*, explica que los autores cristianos muestran la estructuración armoniosa entre pobres y ricos. Más aún, la estructura teológica, que opera en el imaginario del ascetismo sirio, ordena el problema del trabajo a partir del pecado original (Morsel, 2008, p. 156). El ascetismo, en efecto, se caracterizó por la renuncia al trabajo manual y se estructuró en la vida contemplativa (Brown, 1993, pp. 437-458). Esto lo podemos entender mejor siguiendo los planteos de Wimbush y Valantasis (1998), quienes publicaron una extensa compilación de perspectivas en torno al problema del ascetismo y la religión. Por ejemplo, para Kallistos Ware (1998, p. 8)

el ascetismo expresado en los monjes del desierto actúa como un catalizador hacia la comunidad: el monje “sirve a la sociedad mediante su propia transformación a través del rezo, y por su propia virtud de transfiguración, transfigura al mundo a su alrededor”. Por esto es que no debemos pensar al monje como un sujeto aislado: de hecho, los propios documentos de la época retratan la soledad del monje como una fase momentánea y nunca como una característica permanente.

Este ascetismo tuvo miradas contradictorias sobre lo que implicaba trabajar. En función de ello, retomamos a Rieznik (2009), quien explicaba que el trabajo no era concebido en las sociedades precapitalistas como algo propio de la actividad humana. Es decir, no se identificaba la riqueza con el trabajo en ningún sentido y la imagen que prevaleció fue la de una visión organicista, sexuada en tareas específicas para hombres y otras para mujeres, y penosa. La vida angélica, como explica Price (1985, p. xxx), implicaba imitar la perfección del Cielo en la Tierra y, por ello, cuando encontramos referencias al trabajo manual y a la naturaleza, son relegadas teológicamente al espacio de corrupción de la materia. El tiempo material solo podría dedicarse a la perpetua contemplación de la divinidad.

Es posible matizar la visión de rechazo al trabajo en el ascetismo sirio. Uno podría suponer, como sugiere Beat Brenk (2004, p. 454), que los monjes tenían “poco interés en los asuntos económicos; sus biografías no conciernen a asuntos de finanzas y propiedad”. Sin embargo, sus formas de relacionarse no son ajenas a problemas que hoy concebimos como económicos y, de hecho, se puede rastrear referencias en las fuentes a tales asuntos. La transformación de la naturaleza por parte del campesinado sirio implicó para los monjes y los hagiógrafos una contradicción que, sin dudas, se debía superar desde la inmaterialidad, aunque a través de la materialidad. Sobre esto, no debemos olvidar que estas sociedades se expresaban ideológicamente desde la religión y lo sobrenatural. Para los estudiosos,¹ el ascetismo sirio involucra problemas de orden material concreto aunque, para los sujetos del pasado, solo podían estar asociados a resoluciones de corte inmaterial (Dios, milagros, un orden divino en la naturaleza y en todo lo existente). Las nociones modernas de economía, política y religión son indisociables para los sujetos del siglo V. En ese sentido, el uso que les damos resulta útil solo como formas de análisis en tanto categorías para explicar la realidad de las sociedades analizadas. Esto debe contemplarse, entonces, a la luz de la complejidad de las formas de reproducción social, donde el trabajo no fue solamente una acción aislada y fragmentada sino que se interpretaba a través de un prisma religioso, moral y cultural.

Es por ello que si el historiador afina la pregunta, encontrará en este momento histórico determinadas referencias al modo de vida campesino y el vínculo que trazó con la naturaleza. La economía desde una visión religiosa es el prisma para entender mejor el accionar de los monjes y comprender la triada que elaboramos aquí: trabajo, naturaleza y ascetismo. En ese sentido, retomamos el planteo de Descola (2017, pp. 7-8), quien critica la mirada que piensa a la naturaleza como algo estático, inmutable frente a las acciones humanas. Si acaso las leyes de la naturaleza son inmutables, las ideas sobre ella no. Asimismo, Lloyd (2017, pp. 28-29) destaca la oposición entre el paganismo griego y el cristianismo respecto de la noción de naturaleza: si el primero veía una explicación en cada creación por sí misma, el cristianismo invertía la afirmación: la divinidad, y luego los milagros, son los que pueden, de ser necesario, transformar o modificar. Esta materia que cambia no solo remite al plan divino; también nos permite a nosotros rastrear las formas de trabajo y sociabilidad que tenían los sujetos que habitaron el suelo del Oriente tardoantiguo.

1 Véase por ejemplo los trabajos de Brown (1993); Ashbrook Harvey (1990); Wimbush y Valantasis (1998) y Colombás (2004).

Siendo así, en las próximas páginas nos dedicaremos a analizar pasajes hagiográficos donde veremos cómo se entrecruza la vida de estos monjes de Siria con la realidad material que los rodeaba: la producción en sus propias manos o en la de campesinos; y la naturaleza como un elemento fundamental que moldea el discurso hagiográfico.

Cuando los monjes trabajan

El rechazo al trabajo manual lo podemos encontrar desde el comienzo de la compilación de vidas de santos: en el capítulo 2, párrafo 7 dedicado a la historia de Julián Saba, Teodoreto relata cómo uno de sus seguidores, Asterio, un joven de familia noble, se embarca en la aventura ascética, pasando hambre y sed mientras vivía en una cueva con el santo. Es decir, la intervención sobre la naturaleza es pasiva, Julián utiliza los recursos a su disposición pero no modifica nada de ello. Esto es parte del tópico de alcanzar la vida angélica y poner a prueba la fe y es ejemplificado en una ocasión cuando Asterio decide llevar higos para la comunidad que había armado Julián. Tras colocar el peso de la comida en tres o cuatro animales de carga, el resto lo lleva en sus hombros. Al verlo, el asceta le pide que se retracte ya que no le parecía justo que el resto de los monjes comiese a expensas del esfuerzo de Asterio. El relato termina con el joven negociando dejar la carga en tanto Julián acceda a comer lo que llevaba en sus hombros:

De esta virtud el cazador y entrenador era Asterio, que seguía siendo un amante tan ferviente del Gran Viejo que viajaba hasta él a menudo dos veces al año, a menudo incluso tres veces. En el camino solía llevar higos secos a los hermanos, colocando la carga sobre tres o cuatro bestias de carga. Reuniendo dos medidas, suficientes para el viejo para todo el año, puso esta carga sobre sus propios hombros, llamando y haciéndose la bestia de carga de su maestro, y llevando esta carga caminó, no completando diez o veinte estadios, sino una caminata de siete días. En una ocasión, el Viejo, al verlo llevar la carga de higos sobre sus hombros, dijo disgustado que no los haría su alimento, ya que no era correcto que el otro se sometiera a tal trabajo y él se deleitara en su esfuerzo. Cuando Asterio juró que no aliviaría sus hombros de la carga a menos que el Viejo aceptara comer la comida que había traído, el anciano dijo: “Haré lo que me ordenes; Sólo deja el saco en el suelo de una vez” (Teodoreto de Cirros, *Historia Religiosa*, II.10, ed. Canivet 1977, vol. 1, pp. 216-218.).

El rechazo al trabajo manual y el esfuerzo físico se intersectan en la mirada teológica donde cada individuo debe alcanzar por sus propios medios la salvación y rechazar las actividades entendidas como comunitarias. Esto debe contemplarse a la luz de la constricción del cuerpo. La naturaleza en el ascetismo sirio opera con una finalidad contradictoria: provee alimentos (higos disecados en este caso) para mantener la reproducción del individuo pero también es el elemento de tentación. El exceso de higos, reflejado en Asterio, es reprochado por el asceta porque significa abundancia en una comunidad que se pensaba austera.

Debe mencionarse, sin embargo, la curiosa historia de Teodosio la cual tiene la particularidad de presentar matices a la hora de condenar el trabajo. Allí, Teodoreto afirma que “siempre esforzándose, también practicaba el trabajo manual, tejiendo lo que se llama nasas y esteras, arando pequeños campos en el valle, sembrando semillas y recogiendo de ellas suficiente alimento” (Teodoreto de Cirros, *Historia Religiosa*. X.2, ed. Canivet 1977, p. 440). Esto incluso se replicó en su comunidad de fieles, los cuales se dedicaron a trabajos de tejido, agricultura y pesca, así como a una producción que sería exportada e importada de acuerdo a sus necesidades. Reproducimos el fragmento, si bien extenso, necesario para comprender el relato:

Cuando con el paso del tiempo su fama circuló por todas partes, muchos acudieron de todas partes, deseando compartir su morada, trabajos y modo de vida; a estos los acogió y guió en esta vida. Se podían observar algunas tejiendo velas, otras casacas de pelo, algunas esteras o nasas para trenzar, otras dedicadas a la agricultura. Y como el lugar estaba sobre el mar, construyó después un desembarcadero que utilizaba para las necesidades de mercancías, exportando los productos de los hermanos e importando lo necesario. Recordó la declaración apostólica que dice: “Trabajando día y noche para no ser una carga para ninguno de vosotros”, y: “Estas manos me ayudaron a mí y a los que estaban conmigo”. Y así se esforzó él mismo e instó a sus compañeros a agregue a los trabajos del alma el esfuerzo del cuerpo: “Mientras aquellos ocupados en la vida se afanan y trabajan para sustentar a sus hijos y esposas, y además pagan impuestos y son reclamados por tributo, y también ofrecen las primicias a Dios y suplen el necesidades de los mendigos en la medida de nuestras posibilidades, sería absurdo que no supliéramos nuestras necesidades esenciales con trabajo -sobre todo porque utilizamos alimentos escasos y sencillos y vestidos sencillos-, sino sentarnos en casa con los brazos cruzados, cosechando el trabajo de otros”. Con esta y otras palabras similares los estimuló a trabajar, celebrando en los momentos oportunos las divinas liturgias que se acostumbran en todas partes y dedicando tiempo entre ellas para trabajar (Teodoreto de Cirros, *Historia Religiosa*, X.3, ed. Canivet 1977, vol. 1, p. 442).

La justificación de Teodoreto para congeniar el trabajo manual y la práctica ascética se asienta en el Nuevo Testamento: una mención a Tesalonicenses sobre el trabajo arduo y la fatiga que conlleva no querer ser una carga para nadie,² entendiéndose así la importancia de contribuir a la comunidad. Nótese cómo este pasaje en la vida de Teodosio se encuentra en oposición a la renuncia del trabajo manual en Julián Saba. El argumento teológico de Teodoreto es un pasaje de Hechos:

Mientras aquellos ocupados en la vida se afanan y trabajan para sustentar a sus hijos y esposas, y además pagan impuestos y son reclamados por tributo, y también ofrecen las primicias a Dios y suplen el necesidades de los mendigos en la medida de nuestras posibilidades, sería absurdo que no supliéramos nuestras necesidades esenciales con trabajo –sobre todo porque utilizamos alimentos escasos y sencillos y vestidos sencillos– sino sentarnos en casa con los brazos cruzados, cosechando el trabajo de otros” (Teodoreto de Cirros, *Historia Religiosa*, X.3, ed. Canivet 1977, vol. 1, pp. 442).³

La comunidad que estaba gestándose parecería indicar que no conocía a esos ni personajes que ejerciesen coerción alguna sobre ellos, trabajaban en diversas áreas y el ideal comunitario de contribuir entre todos está presente en el relato. En ese sentido, el usufructo de su trabajo les era propio y la naturaleza opera no como un mero elemento pasivo, sino de transformación a conciencia para la reproducción material de los fieles. Lejos estamos, en este relato, del arquetipo ascético. Al contrario, la comunidad se autoabastecía de acuerdo con sus propias necesidades. Téngase por ejemplo el uso del agua: un pasaje (probablemente espúreo⁴) relata un milagro donde

2 “sino que con trabajo y fatiga trabajamos día y noche a fin de no ser carga a ninguno de ustedes” (2 Tes. 3:8).

3 A partir de Hch. 20: 34-35: “Antes vosotros sabéis que para lo que me ha sido necesario a mí y a los que están conmigo, estas manos me han servido. En todo os he enseñado que, trabajando así, se debe ayudar a los necesitados, y recordar las palabras del Señor Jesús, que dijo: ‘Más bienaventurado es dar que recibir’”.

4 Para el editor Pierre Canivet (1977, p. 449) este pasaje sería una interpolación, ya que las inexactitudes geográficas sugieren algún grado de reescritura. Una anécdota muy similar (pero ubicada en el monasterio de Scópelos en Cilicia) es referida por Juan Mosco (550-619) en *El Prado Espiritual* (ca. 610) (Wortley, 1992, p. 65). Independientemente de la posibilidad de que el fragmento haya sido total o parcialmente agregado a la obra de Teodoreto, consideramos que la pertinencia del fragmento no radica tanto en que refleje una efectiva autoría de aquel como en la posibilidad de acercarnos a la cultura monástica en la que participaba.

el asceta golpea con su bastón una roca, la cual deja de bloquear el flujo de agua y logra abastecer al monasterio en tanto este se había asentado en una región árida:

Una roca escarpada domina el refugio que había construido; hasta ahora estaba completamente seco y sin humedad. Aquí hizo un conducto que conducía desde la cima hasta el monasterio, como si la producción de agua estuviera en su poder. Lleno de confianza en Dios, claramente seguro de que había ganado la buena voluntad de Dios y con una fe inquebrantable, se levantó en la noche y subió a la cima del conducto antes de despertar a sus discípulos para las oraciones de los clientes. Después de suplicar a Dios en oración, con confianza en Aquel que hace la voluntad de los que le temen, golpeó la roca con el bastón con el que se apoyaba. El agua brotó y se derramó como un río; entrando al monasterio por el conducto y atendiendo abundantemente cada necesidad, es evacuada al mar cercano, y hasta el día de hoy se manifiesta la operación de la gracia, como la de Moisés (Teodoreto de Cirros, *Historia Religiosa*, X.7, ed. Canivet 1977, p. 448).

Si bien el milagro está anclado a Éxodo 17: 1-8, donde Moisés realiza el mismo milagro mediante intervención de Jehová, la particularidad es que en el relato bíblico el profeta es amenazado por la comunidad, mientras que aquí Teodosio opera sin presión por parte de los monjes. Podría ser que esto se deba a que las condiciones igualitarias en jerarquía todavía no estaban establecidas y el santo operaba como uno más del montón en una comunidad de iguales.

Cuando los campesinos (libres) trabajan

Los próximos relatos presentan una diferencia cualitativa respecto a los anteriores: ahora son los campesinos quienes trabajan. Estos no son descritos como parte de una comunidad ascética; por lo tanto, inferimos que están vinculados de manera indirecta con los ascetas sirios, ya sea mediante relaciones de explotación, trabajando para ellos, o bien como parte del paisaje que evoca el hagiógrafo, y por lo tanto es un sujeto pasivo que eventualmente entrará en relación con los santos de la zona y reafirmarán su devoción a la divinidad.

En el capítulo 6 que cuenta la historia de Simeón el Anciano, aparece una disputa entre hombres por el excedente producido de uno en comparación con el otro, que en época de cosecha no tenía nada. El segundo avanza sobre su parcela de tierra y roba el trigo, provocando que el asceta prenda fuego donde el ladrón vivía. Aquí es claro el rol aleccionador del asceta así como del hagiógrafo, en tanto la intención es volver a un orden cósmico establecido por la providencia (Torena, 2021). Pero también nos permite entender la relevancia de la naturaleza como un elemento determinante en el relato. En tanto creación de Dios, el hombre es apenas custodio de ella. Si bien el interés del hagiógrafo radica en la capacidad de dotar de milagros la narración, también habilita al entorno natural como agente activo: la cosecha o el fuego que la destruye y pone en riesgo la reproducción material del campesino corresponden a un orden natural que transforma al sujeto. En ese sentido, el milagro está vinculado directamente al escenario natural: el problema se centra en el trigo y en la reproducción material del campesinado. Bajo el prisma del hagiógrafo, vemos que la realidad campesina no es necesariamente de cooperación (Grey, 2011) en tanto la necesidad del excedente ya sea para comerciar o para abastecerse pone en peligro a la familia o bien a la comunidad en su totalidad.

Si es viable ver disputas entre campesinos en el relato de Simeón, en el de Abrahamanes ocurre lo contrario, tal y como relata Teodoreto:

Pero en ese mismo momento llegaron recaudadores para obligarlos a pagar sus impuestos; a algunos los ataron, a otros los maltrataron. Pero el hombre de Dios, ajeno a lo que les había sucedido, e imitando al Maestro que al ser clavado en la cruz se preocupaba por los que lo habían hecho, rogó a estos recolectores que realizaran su trabajo con indulgencia. Cuando le pidieron avalistas, él aceptó voluntariamente el llamamiento y prometió pagarles cien piezas de oro en unos días. Los que habían cometido un acto tan terrible quedaron abrumados por la admiración ante la benevolencia del hombre; pidiendo perdón por su ultraje, lo invitaron a convertirse en su patrón, porque la aldea no tenía amo; ellos mismos eran a la vez cultivadores y maestros. Fue a la ciudad (era Emesa), y encontrando a algunos de sus amigos negoció un préstamo por las cien piezas de oro; Luego, al regresar al pueblo, cumplió su promesa en el día señalado (Teodoreto de Cirros, *Historia Religiosa*, XVII,3, ed. Canivet 1977, vol. 2, pp. 36-38).

En el fragmento apreciamos que un grupo de campesinos son dueños de las tierras, sin existencia de ninguna autoridad que concentre el poder expresado en el control de los medios de producción. Más aún, Teodoreto deja en claro que vivían sin ninguna jerarquía social ya que eran cultivadores y maestros, sugiriendo también la posibilidad de pensar que la resolución de disputas se hacía de manera colectiva. Solo con la aparición de Abrahamaes es que la comunidad se somete ante una autoridad carismática. Como nuevo líder, el monje soluciona problemas sociales: cuando el orden es turbado por los recaudadores de impuestos, les presta oro para calmarlos y evitar que sigan agrediendo a los campesinos. Es menester mencionar que allí no aparece ningún tipo de milagro sino la capacidad de arbitrio entre grupos sociales a partir de disputas socioeconómicas. No aparecen instancias de organización campesina para hacer frente al cobro de impuestos, pese a que en el período son conocidas algunas formas de resistencia (Sarris, 2011). El asceta, por otro lado, cataliza dichas tensiones e interviene en las formas de sociabilidad campesina. El control de la naturaleza, de la tierra, ya no dependerá solo de ellos sino también de quien se comunica con la divinidad. Abrahamaes no expropia las tierras, al menos no en un sentido coercitivo, sino que se vuelve el guía de la comunidad. Probablemente el campesinado siguió en control de su producción pero bajo arbitrio del asceta, como en el caso de Julián Saba, previamente analizado.

El problema de la reproducción material y su vínculo directo con la naturaleza también lo encontramos en la vida de Afraates: allí, un campesino se ve azotado por una plaga de langostas, que ponía en peligro su propia vida, la de su esposa, hijos y su casa, así como la posibilidad de pagar impuestos imperiales:

Se cuenta también que una plaga de langostas se había abatido inesperadamente sobre la región arrasando todo como si fuese el fuego, cosechas, árboles, pantanos, bosques, praderas. Un hombre piadoso vino a pedirle ayuda, pues no tenía más que un campo para alimentarse él, su esposa, sus hijos y sus dependientes, y lo que es peor, para pagar el impuesto al emperador (Teodoreto de Cirros, *Historia Religiosa*, VIII.14, ed. Canivet 1977, vol. 1, pp. 400).

Solamente será el monje quien restablezca el orden, milagro mediante, para que el campesino vuelva a la normalidad. Estamos, probablemente, ante un campesino libre, vinculado directamente a su *oikos*. La triada trabajo-naturaleza-ascetismo vuelve a coincidir. El trabajo, penoso como comentaba Pablo Rieznik, cobra importancia en tanto el pago que debía darse al Estado y su imposibilidad lleva a consecuencias negativas para la familia, tal y como veremos en el próximo relato. Siendo así, la naturaleza como espacio donde el trabajo se ejerce, imposibilita su ejecución. Las langostas, sin poder ser dominadas por el campesino pero aun así pertenecientes al esquema de orden dado por la Providencia, operan como un factor que solo puede ser resuelto por el asceta que la representa y que controla así la naturaleza.

Cuando los campesinos (no libres) trabajan

Si tomamos el capítulo 4 dedicado al monje Eusebio, Teodoreto afirma que este hombre santo se encontraba debatiendo sobre las Escrituras con otro monje, Amiano. Cuando se topan con campesinos que trabajan las tierras cercanas, Eusebio se distrae viéndolos y Amiano le hace notar esta falta hacia la discusión espiritual. A partir de allí, el asceta solamente mirará al suelo, para no distraerse:

Él y el maravilloso Amiano estaban sentados sobre una roca. Uno de ellos leyó en voz alta la historia de los divinos Evangelios, mientras el otro explicaba el significado de los pasajes más oscuros. Algunos trabajadores agrícolas estaban arando la tierra en la llanura de abajo, y el gran Eusebio se sintió atraído por esta vista. Cuando el inspirado Amiano hubo leído el pasaje del Evangelio y buscaba su interpretación, el gran Eusebio le dijo que repitiera la lectura. Cuando el otro respondió: “En tu deleite con los labradores, sin duda no estabas escuchando”, estableció la regla de que sus ojos nunca debían mirar esa llanura ni deleitarse con la belleza de los cielos o el coro de las estrellas (Teodoreto de Cirros, *Historia Religiosa*, IV.6, ed. Canivet 1977, vol. 1, p. 302).

Estos campesinos son trabajadores de la tierra y la fuente no permite conocer directamente si eran libres o no⁵ pero sí creemos posible acercarnos por un indicio en particular. Solamente sabemos que ellos trabajaban en una planicie cercana, pero de momento no hay monasterios construidos allí. Siendo así, el trabajo manual y el entorno natural, vivo, es una dificultad para comunicarse con la divinidad y más aún, a diferencia de las hagiografías de Abrahamanes, Julián Saba o Teodosio donde las comunidades trabajan para autoabastecerse, aquí podemos inferir que si hay monjes como Eusebio y Amiano que desprecian el trabajo material y no están abocados a esa tarea, eso podría ser indicador de que los campesinos son sus dependientes.

Conviene aquí detenerse en el capítulo 14, párrafo 4 dedicado a Letoio y Mesima, donde el prefecto Letoio, dueño de una villa, les exige a sus campesinos el producto de su cosecha. Ante la recomendación del monje de no ser tan severo con ellos, y la negativa del prefecto, es que Mesima lo castiga. El relato termina con el curial pidiéndole clemencia:

Se cuenta que el señor de esta aldea hizo una vez una visita: era Letoio, preeminente en el concilio de Antioquía, pero sumido en las tinieblas de la impiedad. Exigió cosechas a los campesinos con más severidad de la necesaria. El hombre de Dios le aconsejó y exhortó a mostrar bondad y se explayó sobre la piedad y la misericordia. Pero permaneció implacable, hasta que conoció por experiencia el castigo de la obstinación. Cuando tuvo que partir, y su carruaje estaba listo, y tomando asiento, ordenó al arriero que azuzara a las mulas, ellas tiraron con todas sus fuerzas, con prisa por tirar de la pértiga del carruaje, pero las ruedas estaban como sujeta con hierro y plomo. Cuando todos los campesinos juntos intentaron mover las ruedas con barras y no consiguieron nada más, uno de los simpatizantes de Letoio, que estaba sentado a su lado, indicó la causa, contando cómo el santo anciano estaba maldiciendo una maldición y que era derecho a conciliarlo. Entonces, saltando del carruaje, suplicó al que había insultado, y postrándose a sus pies, apretando sus harapos sucios, le rogó que calmara su ira. El otro, aceptando la petición y transmitiéndola al Maestro, liberó las ruedas de sus ataduras invisibles e hizo que el carro se moviera como de costumbre (Teodoreto de Cirros, *Historia Religiosa*, XIV.4, ed. Canivet 1977, vol. 2, p. 14).

⁵ El término hallado en la edición de Canivet (1977) es γελόντοι.

El trabajo, como actividad manual, si bien es rechazada por el ascetismo sirio, en este caso recae en un sujeto que se espera actúe de tal manera, los campesinos (los cuales, inferimos, son dependientes de la familia curial). Teológicamente negativo, el trabajo se vuelve en la práctica algo de vital importancia para el orden divino. En su justa medida, el orden curial extrae el excedente del campesinado; si esto se produce mediante la coerción, es el asceta quien interviene.

Respecto de estos ejemplos, es útil el planteo teórico de Daniel Miller (2005), a partir de darle un lugar categórico a la materia que interviene sobre los sujetos sociales: la propia inmaterialidad como eje estructural del cristianismo. El ascetismo sirio convivió con la contradicción entre lo terrenal y la divinidad. Allí es donde Teodoreto de Cirros traza el pasaje de la materia a lo sagrado. Miller recapitula algunas nociones clásicas del marxismo que conviene traer a colación también: si bien es cierto que es dentro del capitalismo que se produce la fetichización de la mercancía, en las sociedades precapitalistas, como la estudiada en este caso, la materia creada por el sujeto ocupa un lugar secundario. No por desconocimiento de la ganancia sino porque sencillamente las relaciones sociales están veladas por elementos superestructurales:⁶ la religión expresada en el ascetismo radical que corre la materia de lado para pensar en lo inmaterial (Miller, 2005, pp. 2-16).

Conclusiones, la naturaleza como elemento intrínseco del sujeto

En conclusión, retomando el aporte de Bynum (2015) que discutía el problema de cómo se comportaba la materia, podemos afirmar que la naturaleza cobra relevancia en los relatos a partir de un factor, el trabajo como necesidad de reproducción material, ya sea por parte de los campesinos así como de los propios monjes. Su aporte nos ayuda a plantear el problema de la materia como discusión teológica: la evidencia hagiográfica muestra que, en efecto, los sujetos estaban en constante interacción con lo que se supone solamente sería materia inerte. La noción del rechazo al trabajo como un elemento estructural del monacato sirio debe tenerse por cierta solamente en tanto se pueda ver su complejidad a la luz de las hagiografías. Los monjes habitaban un suelo que debían transformar ellos mismos o a través de campesinos (libres y no libres). En esa compleja realidad, Teodoreto retrató la vida de los ascetas sirios. La materia, como factor intrínseco al modo de vida del sujeto, significó que el cosmos que habitaron monjes y campesinos en la Siria del siglo V no solo era transformado por ellos sino que los transformaba a ellos.

⁶ A propósito de la superestructura, podría pensarse el balance que realiza García Mac Gaw sobre la importancia de dichos elementos para caracterizar los modos de producción, específicamente los precapitalistas (García Mac Gaw, 2003).

Referencias

- » Ashbrook Harvey, S. (1990). *Asceticism and Society in Crisis: John of Ephesus and the Lives of the Eastern Saints*. University of California Press.
- » Brenk, B. (2004). Monasteries as rural settlements: patron-dependence or self-sufficiency? *Recent Research on the Late Antique Countryside*, 2(1), 447-476. DOI: 10.1163/9789047413424_017.
- » Brown, P. (1993). *El cuerpo y la sociedad. Los cristianos y la renuncia sexual*. Muchnik.
- » Bynum, C. (2015). *Christian Materiality: an essay on religion in Late Medieval Europe*. Zone Books.
- » Canivet, P. (Ed.). (1977). *Histoire des Moines de Syrie*. Cerf.
- » Colombás, G. M. (2004). *El monacato primitivo*. Biblioteca de Autores Cristianos.
- » Descola, P. (2017). Introduction. En P. Descola (Ed.), *Les Natures en question* (pp. 7-18). Odile Jacob.
- » García Mac Gaw, C. (2003). Roma: la crisis del siglo III y el modo de producción tributario. *Anales de Historia Antigua, Medieval y Moderna*, 35-36, 97-119.
- » Grey, C. (2011). *Constructing Communities in the Late Roman Countryside*. Cambridge University Press.
- » Harper, K. (2011). *Slavery in the Late Roman World AD 275-425*. Cambridge University Press.
- » Jones, A. H. M. (1974). El colonato romano. En M. I. Finley (Ed.), *Estudios sobre Historia Antigua* (pp. 315-331). Akal.
- » Lloyd, G. E. R. (2017). Phusis/Natura/Nature: origines et ambivalences. En P. Descola (Ed.), *Les Natures en question* (pp. 19-32). Odile Jacob.
- » Miller, D. (2005). Materiality, an introduction. En D. Miller, *Materiality* (pp. 1-50). Duke University Press.
- » Morsel, J. (2008). Señores y Villanos. En P. Miceli y J. Gallego (eds.) *Habitar, producir, pensar el espacio rural. De la Antigüedad al Mundo Moderno* (pp. 137-194). Miño y Dávila Ediciones.
- » Price, R. (1985). *A History of the Monks of Syria*. Cistercian Publications.
- » Rieznik, P. (2009). *Las formas del trabajo y la historia: una introducción al estudio de la economía política*. Biblos.
- » Sarris, P. (2006). *Economy and Society in the Age of Justinian*. Cambridge.
- » Sarris, P. (2011). Restless Peasants and Scornful Lords: Lay Hostility to Holy Men and the Church in Late Antiquity and the Early Middle Ages. En P. Sarris, M. Dal Santo y P. Booth (Eds.), *An Age of Saints? Power, Conflict and Dissent in Early Medieval Christianity* (pp. 1-10). Brill.
- » Tchalenko, G. (1953). *Villages Antiques de la Syrie du Nord: la Massif du Bélus à L'Époque Romaine*. Librairie Orientaliste Paul Geuthner.
- » Torena, G. (2021). Ascetismo y estratificación social: el uso de los milagros en la Historia Religiosa de Teodoro de Cirros. En H. Francisco, R. Laham Cohen y P. Ubierna (Eds.), *Ascetismo y Santidad en el Cercano Oriente (siglos IV-XIII)* (pp. 61-72). IMHICHU-CONICET.

- » Ware, K. (1998). The way of the ascetics: negative or affirmative? En V. Wimbush y R. Valantasis (Eds.), *Asceticism* (pp. 3-15). Oxford University Press.
- » Wimbush, V. y Valantasis, R. (Eds.). (1998). *Asceticism*. Oxford University Press.
- » Wickham, C. (2005). *Framing the Early Middle Ages: Europe and the Mediterranean, 400-800*. Oxford University Press.
- » Wortley, J. (Ed.). (1992). *The spiritual Meadow of John Moschos*. Cistercian Publications.