

Simeón 'el Loco': los rasgos demoníacos de un monje aparentemente extraño*

[Symeon 'the Fool': the demoniac features of an apparently strange monk]

Francisco Javier FUERTES
Universidad de Cantabria
fuertesfj@unican.es

Resumen: Esta contribución profundiza en el estudio de los santos locos bizantinos con el objetivo de verificar que la asociación tardía de estos ascetas con los demonios puede retrotraerse incluso al primer representante de este tipo de santos, Simeón de Emesa. A través del estudio de la *Vida de Simeón el loco*, de Leoncio de Neápolis, se analizarán las acciones de Simeón, señalando similitudes con distintos personajes vinculados con los demonios en la moral cristiana tratando de poner en evidencia las características demoníacas del comportamiento del santo.

Abstract: This paper examines Byzantine fool saints, aiming to verify that the association of these ascetics with demons could be traced back to the first representative of this typology of saints, Symeon of Emesa. Through the study of the *Life of Symeon the Fool*, by Leontius of Neapolis, Symeon's actions will be analyzed, trying to identify similarities with various characters linked with demons in Christian moral in order to point out the demoniacal characteristics of Symeon's behavior.

Palabras clave: Simeón el Loco. Santos locos. Hagiografía bizantina. Ortodoxia religiosa.

Key words: Symeon the Fool. Holy fools. Demons. Hagiography.



1. El “holy man” tardoantiguo, fundamento del santo loco

La figura más característica de la espiritualidad de la Antigüedad Tardía fue el asceta carismático, el “holy man” analizado en inicio por P. Brown en su conocido artículo¹. En síntesis, un “holy man” es un individuo que mediante un entrenamiento ascético y religioso en un ambiente de renuncia al mundo ha logrado producir un « metabolismo ontológico » de su persona y su propio cuerpo.

Como resultado, ha adquirido una especie de naturaleza divina (θεῖα φύσις) o una relación privilegiada con el mundo divino que se manifiestan en una serie de dones taumatúrgicos (χάρισματα) que le dotan de *dýnamis*: poder (δύναμις) y autoridad (ἐξουσία) sobre las fuerzas de la naturaleza, los animales salvajes o los seres demoníacos y le permiten obrar milagros².

Desde aquél primer estudio se han producido numerosos trabajos, que han diversificado las perspectivas,³ e incluso el propio Brown ha revisado

* Este trabajo se ha realizado en el marco del Proyecto de Investigación HAR2010-1597.

¹ Peter BROWN, “The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity”, *Journal of Roman Studies* 61 (1971), pp. 80-101. Brown evitó el término “santo”, porque hasta la Edad Media no habrá un proceso formal de santificación ni un otorgamiento oficial de la “santidad” (cf. Averil CAMERON, “On defining the holy man”, en James HOWARD-JOHNSTON & Paul Antony HAYWARD [eds.], *The Cult of Saints in Late Antiquity and the Middle Ages: essays on the contribution of Peter Brown*, [New York: Oxford University Press, 1999], p. 27).

² Combino la sintética definición que aportaba Brown en su artículo (cf. P. BROWN, “The Rise and Function...”, pp. 81 y 92) con la que proporcionó después, partiendo de sus palabras, L. Cracco Ruggini (cf. Lellia CRACCO RUGGINI, “Il miracolo nella cultura del tardo impero: concetto e funzione”, en VVAA, *Hagiographie, Cultures et sociétés. IV^e – XII^e siècles. Actes du Colloque organisé à Nanterre et à Paris (2-5 mai 1979)*, «Études Augustiniennes» 3 [Paris: 1981], p. 102).

³ Hoy parece bastante claro que el « *holy man* » fue una figura intercultural e interreligiosa, no limitada únicamente al género masculino ni al ámbito monástico. En la actualidad hay numerosos estudios sobre el “holy man” pagano (como Apolonio de Tiana, Plotino, etc., cf. Garth FOWDEN, “The Pagan Holy Man in Late Antique Society”, *Journal of Hellenic Studies* 102 (1982), pp. 33-59; con respecto a la tradicional comparación entre el “θεῖος ἀνὴρ” pagano y el monje santo (“holy man”) cristiano, v. André-Jean FESTUGIÈRE, “Sur une nouvelle édition du “De vita Pythagorica» de

su visión original y ha animado a continuar esa línea⁴. Siguiendo ese planteamiento, este trabajo pretende profundizar en una de las tipologías más atípicas del “holy man”: el santo loco, figura que procede de la Antigüedad Tardía, pero que traspasó los límites de este periodo y gozó de gran popularidad en época bizantina y después en el cristianismo ruso.

El objetivo es centrarse específicamente en uno de los aspectos más controvertidos de esta clase de santos: sus vínculos con los demonios, algo que ha sido apuntado para épocas tardías (ss. IX-XII AD), pero que en este trabajo se estima que puede retrotraerse incluso a la figura que inicia de forma oficial este género ascético y se convirtió en su más célebre representante: Simeón de Emesa (s. VI AD), en la que tratarán de evidenciarse mediante un análisis sistemático de la principal fuente que tenemos para conocerlo: la *Vida de Simeón el loco*, del obispo Leoncio de Neápolis.

Jamblique”, *Revue des Études Grecques* 50 (1937), pp. 489-494, sobre las “holy women”, v. Sebastian P. BROCK & Susan ASHBROOK HARVEY, *Holy Women of the Syrian Orient*. (Los Angeles: University of California Press, 1998), y especialmente para Bizancio Alice-Mary TALBOT (ed.), *Holy Women of Byzantium: Ten Saint’s Lives in English Translation* (Washington: Dumbarton Oaks, 1996); sobre los obispos santos v. Claudia RAPP, *Holy Bishops in Late Antiquity. The Nature of Christian Leadership in an Age of Transition* (Berkeley / Los Angeles / London: University of California Press, 2005); Adele MONACI CASTAGNO, “Il vescovo, l’abate e l’eremita: tipologia della santità nel Liber Vitae Patrum di Gregorio di Tours”, *Augustinianum* 24 (1984), pp. 235-264. Sobre las reflexiones en torno al artículo de Brown v. James James HOWARD-JOHNSTON & Paul Antony HAYWARD (eds.), *The Cult of Saints in Late Antiquity and the Middle Ages: essays on the contribution of Peter Brown*, (New York: Oxford University Press, 1999).

⁴ Cf. P. BROWN, “The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity, 1971-1997”, *Journal of Early Christian Studies* 6 (1998), p. 376. Su última propuesta ha sido P. BROWN, “Holy Men”, en Averil CAMERON; Bryan WARD-PERKINS; Michael WHITBY (eds.): *The Cambridge Ancient History XIV* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), pp. 781-810.

2. Los santos locos en la Antigüedad Tardía y Bizancio

Para L. Rydén, “the holy fool is a person who serves God under the guise of foolishness. In principle, the disguise is not discovered until the fool is dead. Then he or she becomes a saint. If the holy fool happens to be recognized earlier he runs away, or else commits an act that is so foolish that the rent in his disguise is repaired”⁵. El término técnico utilizado en la Antigüedad Tardía para describir a este tipo de ascetas era *salós* (σαλός): “loco”, o “loco por causa de Cristo” (σαλός διὰ τοῦ Χριστοῦ)⁶. Se trata, en esencia, de un asceta que finge estar loco o perturbado como una humillación más para evitar el pecado de la vanagloria (κενοδοξία, *kenodoxía*), provocado por la admiración que suscita en los demás su ascesis, convirtiendo el deshonor en un ejercicio de virtud⁷. Esta práctica desarrolla la idea del “siervo secreto” de Dios (κρυπτός δοῦλος)⁸ y se justifica en las palabras de S. Pablo: “si alguno entre vosotros cree ser sabio

⁵ Lennart RYDÉN, “The Holy Fool”, en Sergei HACKEL (ed.), *The Byzantine Saint. University of Birmingham 14th Spring Symposium of Byzantine Studies* (London: Fellowship of Saint Alban and Saint Sergius, 1981), p. 106.

⁶ Σαλός significa “imbécil”, o “estúpido”, *half-witted* en inglés; cf. G. W. H. LAMPE (ed.), *A Patristic Greek Lexicon* (Oxford: Oxford Clarendon Press, 1961), p. 1222. El origen el término es dudoso. Según J. Simón Palmer, en el uso corriente era casi lo mismo que ἔζηχος (estúpido, simple de mente) y μωρός: loco (José SIMÓN PALMER, “Los santos locos en la literatura bizantina”, *Erytheia* 20 (1999), pp. 57-58). Ha sido apuntado a menudo que “σαλός” puede asociarse con “sakilâ”, una palabra del siríaco antiguo utilizada para traducir el griego μωρός (cf. Lennart RYDÉN, “The Holy Fool”, p. 107), pero no hay acuerdo. Para Derek Krueger σαλός no debería entenderse como un término técnico para “santo loco” (cf. Derek KRUEGER, *Symeon the Holy Fool. Leontius’s Life and the Late Antique City* [Berkeley/ Los Angeles/ London: University of California Press, 1996], pp. 62-66). La expresión “loco por causa de Cristo” aparece por vez primera en la *Vida de Simeón el loco* (José SIMÓN PALMER, “Los santos locos...”, p. 57). El estudio más detallado y actualizado sobre los “santos locos” es el de Sergei A. IVANOV, *Holy Fools in Byzantium and Beyond*. Translated from Russian by Simon Franklin (New York: Oxford University Press, 2006).

⁷ Cf. Gilbert DAGRON, “L’homme sans honneur ou le saint scandaleux”, *Annales: économies, sociétés, civilisations* 4 (1990), p. 932.

⁸ Cf. Sergei A. IVANOV, *Holy Fools in Byzantium and Beyond*, pp. 43-48.

en este mundo, que se haga necio ([loco] μωρός) y así se convertirá en sabio”⁹.

Más allá de la anterior cita bíblica, lo cierto es que encontramos ejemplos de *saloi* del siglo IV AD en adelante. Pueden distinguirse dos grandes tradiciones en la Antigüedad Tardía (ss. IV-VII), que se corresponden básicamente con Egipto y Siria. Los *saloi* egipcios aparecen como ascetas más pasivos, individuos sufridores y humildes que actúan como si estuvieran locos buscando que otros les mortifiquen para perfeccionarse y así alcanzar la salvación. La monja que se finge loca y es humillada por sus hermanas de monasterio, como cuenta Paladio (*Historia Lausiaca*, 34), o el supuesto mendigo mudo de Alejandría al que Juan Mosco y Sofronio espían y ven abandonando en secreto la limosna que acaban de darle en el *Prado espiritual* (*Pratum Spirituale*, 111) entrarían dentro de esta tradición. Los sirios, por el contrario, son *saloi* más activos, que utilizan la locura para provocar a sus contemporáneos e influir sobre su comportamiento. A menudo parecen haber trascendido la naturaleza humana y realizan actos moralmente censurables como práctica de mortificación—en línea con el rigorismo típico de los ascetas sirios, como los estilitas o los reclusos—. Aquí se incluirían las llamadas de los sermones anónimos del *Liber Graduum* a imitar la indiferencia de los locos ante las convenciones sociales o los santos mimos de Amida, Teófilo y María, que actuaban como bufones por el día, recibiendo abusos y humillaciones, pero pasaban la noche rezando en secreto, como cuenta Juan de Éfeso (*Vidas de los santos de Oriente*, 52)¹⁰.

⁹ I Cor 3:18. Realmente, en el Nuevo Testamento Pablo usó la palabra “moros” (μωρός), no *salós*. Sin embargo, como señalaba L. Rydén, sus palabras no buscaban que los corintios se comportasen como locos, sino dejar claro que “Christian message is a matter of belief, not of reason and speculation » (Lennart RYDÉN, “The Holy Fool”, pp 106-107).

¹⁰ José SIMÓN PALMER, “Los santos locos...”, p. 62. El autor toma la distinción entre *saloi* egipcios pasivos y sirios activos de J. GROSDIDIER DE MATONS (“Les thèmes d’edifications dans la Vie d’André Salos”, *Travaux et Mémoires* 4 [1970], p. 296) y la idea de la condición la *apátheia* (ἀπάθεια): impasibilidad, como rasgo sobrenatural

Es en esta época (s. VI AD) cuando vivió el más célebre representante de los santos locos: Simeón de Emesa (actual Homs, Siria), nuestro protagonista, al que conocemos por las referencias de Evagrio Escolástico (*Historia Eclesiástica* IV, 34) y sobre todo por la *Vita* que le dedicó el obispo Leoncio de Neápolis en el s. VII.

Después de esta figura, la suerte de la “santa locura” seguirá una evolución pendular, con altibajos. Conforme termina la Antigüedad Tardía los santos locos van desapareciendo hasta el s. IX, cuando volvemos a encontrar ejemplos de este tipo de ascetas con Pablo de Corinto, y en el s. X con Simeón Estudita, Hieroteo o sobre todo Andrés el Loco¹¹. Realmente, el último es un santo ficticio que nunca existió. Nicéforo, presbítero de la iglesia de Santa Sofía de Constantinopla, inspirándose en Simeón de Emesa, escribió una biografía artificial (*Vida de Andrés el loco*)¹² que, no obstante, adquirió gran popularidad y convirtió a Andrés en el segundo gran “santo loco” bizantino, gozando éste también de gran notoriedad en el mundo eslavo-ruso, tal vez por el supuesto origen escita del santo¹³. Es en este periodo cuando G. Dagron verificaba con ejemplos documentales la aparición de cierto vínculo entre los *saloi* y los demonios. Citaba este autor el ejemplo de la *Vida de Gregorio el Decapolita* (s. IX), en la que el diablo se aparecía al santo bajo la apariencia de un *salós*. Además, señalaba el investigador que ya en el canon LX del concilio *in Trullo* (691 AD) condenaba a prisión a todo aquel que fingiera estar poseído (práctica típica de los *saloi*), acusación que con el tiempo envió por mano de los patriarcas de Constantinopla a varios farsantes a prisión, según

característico de los *saloi* sirios de V. Deroché. Para la lista completa de ejemplos, con las referencias textuales exactas y la bibliografía de los textos, v. José SIMÓN PALMER, “Los santos locos...”, pp. 58-62 y Derek KRUEGUER, *Symeon the Holy Fool*, pp. 57-70.

¹¹ Cf. Sergei A. IVANOV, *Holy Fools in Byzantium and Beyond*, pp. 141-143; José SIMÓN PALMER, “Los santos locos en la literatura bizantina”, pp. 66-69.

¹² Nicéforo sitúa la acción en el siglo V AD, pero el texto está lleno de anacronismos que delatan su carácter ficticio y fechan el trabajo en el siglo X. Cf. José SIMÓN PALMER, “Los santos locos...”, p. 67.

¹³ Cf. Sergei A. IVANOV, *Holy Fools in Byzantium and Beyond*, pp. 156-157 y 255-258.

comentaba siglos más tarde el canonista Teodoro Balsamon, mostrándose partidario de las sentencias¹⁴.

Más adelante, durante los siglos XI-XIII, se consolida el culto a los “santos locos” del pasado, Simeón y Andrés, pero aumentan las críticas contra los *saloi* de la época, de modo que los pocos que encontramos aparecen sumisos a las autoridades eclesiásticas y despojados de la rebeldía original de los de la Antigüedad Tardía¹⁵. Posteriormente, la “santa locura” rebrotará en Rusia, donde el “santo loco” ruso, el *iuródivyi*, continuará la tradición.

3. Simeón de Emesa y la *Vida de Simeón el loco*

El más célebre de los santos locos bizantinos, como acabamos de decir, fue Simeón de Emesa. Evagrio Escolástico cuenta varias anécdotas sobre él en su *Historia Eclesiástica*, compuesta finales del siglo VI¹⁶. Lo sitúa bajo el reinado de Justiniano (527-565 AD) y lo describe como un “santo loco” (*σαλός*), uno de esos pocos “monjes herbívoros” (*βοσκοί*)¹⁷ que consiguen alcanzar la *apátheia* y regresan al mundo desde el desierto en el que han vivido para ayudar a sus semejantes rezando y practicando la caridad, mientras actúan como si estuvieran locos (*παράφοροι*) para evitar el peligro

¹⁴ Gilbert DAGRON, “L’homme sans honneur ou le saint scandaleux”, pp. 934-936. Otros autores posteriores, siguiendo a Dagron, también apuntaron los vínculos del santo loco con los demonios, pero sólo de forma secundaria (cf. José SIMÓN PALMER, “Los santos locos...”, pp. 66 y 70-73).

¹⁵ José SIMÓN PALMER, “Los santos locos...”, pp. 69-71. Como indica Ivanov a propósito del tema: “Clearly, holy foolery had become stereotyped and had lost all vestiges of its original meaning” (Sergei A. IVANOV, *Holy Fools in Byzantium and Beyond*, p. 232).

¹⁶ Evagrio cuenta tres anécdotas sobre Simeón: en la primera una criada acusa al monje de haberla violado, pero no puede dar a luz hasta confesar la verdad, en la segunda Simeón alimenta en secreto a una prostituta y en la tercera fustiga unas columnas evitando que un terremoto las derribe (cf. EVAGRIO ESCOLÁSTICO, *Historia Eclesiástica* IV, 34).

¹⁷ Βοσκός: *grass-eating ascetic* (G. W. H. LAMPE [ed.], *A Patristic Greek Lexicon*, p. 301). El *boskós* era un monje que abandonaba el mundo para vivir en las zonas salvajes centrado en Dios, rechazando el contacto humano y alimentándose de plantas silvestres, en ocasiones viviendo junto a manadas de herbívoros salvajes.

de la vanagloria. Para este autor, el *salós* es un desarrollo del cenobita y el *boskós* y representa el más alto grado de la vida ascética¹⁸.

Pero nuestra fuente principal sobre Simeón es la *Vida de Simeón el loco*, escrita por Leoncio, obispo de Neápolis (actual Limasol, Chipre) en el siglo VII¹⁹. La estructura de la obra puede ser dividida en cuatro partes simétricas: el prólogo con la introducción de Leoncio (121.1-123.27), la primera parte (124.1-145.18), la segunda (145. 19-168.28), y el epílogo (169.1-170.11)²⁰. El prólogo y el epílogo son breves, están escritos en un estilo muy retórico y dotan de marco a la historia. Las dos partes principales son de tamaño similar, pero totalmente opuestas. La primera parte nos describe la amistad entre Simeón y Juan, dos jóvenes de noble familia a la que ambos renuncian para hacerse monjes. También se nos cuenta su etapa cenobítica en el monasterio del abad Nikón y los 29 años que pasaron después en el desierto como *boskoí*, luchando contra el demonio de la lujuria. Finaliza con el regreso de Simeón al mundo para salvar almas y su paso previo por los santos lugares para pedir a Dios que le ayudase en esta tarea. Esta parte está escrita en un estilo retórico, sintácticamente complejo, que incluye largos discursos. En ella, los acontecimientos suceden en orden cronológico, Simeón se comporta siempre de forma decorosa y la historia se sitúa mayoritariamente en el desierto.

¹⁸ Cf. Evagrio Escolástico, *Historia Eclesiástica* I: 21.

¹⁹ *Βίος καί πολιτεία τοῦ ἁββα Σιμεῶν τοῦ διὰ Χριστόν ἐπονομασθέντος Σαλοῦ*. D. Krueger propone el periodo entre 642 y 649 AD para datar la *Vida de Simeón* (Derek KRUEGUER, *Symeon the Holy Fool*, p. 5). La edición más prestigiosa es la de L. RYDÉN, *Das Leben des heiligen Narren Simeón von Leontius von Neapolis* (Uppsala, 1963), con texto griego reproducido con traducción francesa por André-Jean FESTUGIÈRE (ed.), *Léontios de Neápolis, Vie de Syméon Le Fou et Vie de Jean de Chypre* (Paris: Librairie orientaliste Paul Geuthner, 1974). Me sirvo de esta versión para el texto griego [en adelante *VSym*; los números entre paréntesis indican la paginación del texto] y también he utilizado la traducción española de José SIMÓN PALMER, *Historias Bizantinas de locura y santidad. Juan Mosco, El Prado. Leoncio de Neápolis, Vida de Simeón el loco, Introducción traducción y notas de José Simón Palmer* (Madrid: Siruela, 1999).

²⁰ Alexander Y. SYRKIN, "On the Behaviour of the "Fool for Christ' Sake", *History of Religions* 22 (1982), p. 154.

Por el contrario, la segunda parte de la obra está dedicada a la estancia de Simeón en Emesa. Comienza con su llegada a la ciudad y termina con su muerte. Son 31 episodios breves, escritos en un estilo coloquial, que forman una colección de anécdotas sin estricto orden cronológico sobre milagros, hechos piadosos y ultrajantes bufonadas del monje. El comportamiento de Simeón se vuelve chocante y escandaloso, como los actos de un loco. Arroja piedras a las mujeres en la iglesia, (146), defeca en la plaza pública (148), camina desnudo por la ciudad, entra en los baños de mujeres (148-149), devora pasteles en Jueves Santo (156) e incluso se finge poseído por demonios (162).

Esta peculiar estructura, sumada a las incoherencias históricas y las diferencias estilísticas entre las distintas partes de la *Vida de Simeón*, ha provocado mucha polémica y la aparición de numerosas teorías acerca de la obra²¹. Actualmente, se opina que Leoncio en general aportaría información verdadera sobre Simeón, no obstante, la obra no sería tanto un recuento histórico de los actos del Simeón real como un intento por parte del obispo de establecer un modelo de biografía para los santos locos²². En ese intento, además, como ha puesto de manifiesto el estudio de D. Krueguer, Leoncio se habría servido de episodios estereotipados de la hagiografía tardoantigua para presentar a Simeón como un “holy man” bizantino convencional y justificar así el escandaloso comportamiento del santo durante su etapa

²¹ Aparte de las razones estilísticas, Leoncio describe a Simeón según el esquema de santidad del *salós* de Evagrio y cita dos de sus anécdotas sobre el “holy man” (José SIMÓN PALMER, “Los santos locos...”, p. 64). Además, Leoncio (*VSym* 150) ubica en su obra a Simeón en el reinado de Mauricio (582-602 AD) y utiliza convenciones hagiográficas como la ficción del “testigo bien informado”, pretendiendo haber obtenido la información para su narración del único supuesto confidente que tuvo el santo: Juan, diácono de la Iglesia de Emesa. Por el contrario, Evagrio parece indicar, según A. Festugière, que vivió bajo Justiniano (527-565 AD). Todas estas características han provocado muchas teorías sobre el uso de fuentes previas por parte de Leoncio y sobre otras posibles versiones de la *Vida de Simeón* (v. A-J. FESTUGIÈRE (ed.), *Léontios de Néapolis, Vie de Simeón Le Fou*, pp. 7-9 y 13-15; Derek KRUEGUER, *Symeon the Holy Fool*, pp.19-31).

²² Cf. Alexander Y. SYRKIN, “On the Behaviour of the “Fool for Christ’ Sake”, p. 155.

urbana²³. A esto podría añadirse, siguiendo la línea del argumento, que Leoncio incluso da a entender que Simeón llega a convertirse en *salós* siguiendo la voluntad divina, que lo ha guiado con signos y revelaciones²⁴. Esta coartada se completaría, como también ha señalado Krueger, con la distinción que hace el obispo entre el degenerado comportamiento público del monje y sus piadosas actuaciones en privado, por lo que, en realidad, con su presentación, “Leoncio affirms the conventional asceticism of Late Antique Christianity” y, en definitiva, “Simeon is a saint, then, not because of his shamelessness, rather in spite of it”²⁵.

4. Los aspectos demonológicos de la *Vida de Simeón* y el comportamiento de Simeón

Los paralelos entre la *Vida de Simeón* y la literatura hagiográfica tardoantigua también se extienden a los aspectos demonológicos. Los demonios que Simeón tiene que afrontar primero en el desierto y después en Emesa están completamente en línea con los que encontramos en las obras de la Antigüedad Tardía²⁶. En realidad, las creencias demonológicas

²³ El autor señala en su trabajo una serie de correspondencias entre Simeón y algunos “holy men” tardoantiguos tomados sobre todo de la *Historia de los monjes de Egipto* (en adelante *HME*), la *Historia de los monjes de Siria (Historia Philotea)* de Teodoreto de Ciro, y la *Vida de Antonio (Vita Antonii)* [en adelante *VA*] de Atanasio de Alejandría (cf. Derek KRUEGUER, *Symeon the Holy Fool*, pp. 35-43). Podrían añadirse muchos otros paralelismos adicionales, pero sería reiterativo (simplemente a modo de ejemplo, cf. Leoncio, *VSym* 160 con JUAN MOSCO, *Pratum Spirituale* 72 y Teodoreto, *Historia Philotea*, 7: 2; Leoncio, *VSym* 155 con Juan Mosco, *Pratum Spirituale* 3; y también Leoncio, *VSym* 151-152 con Paladio, *Historia Lausiaca* LXX; *Apophthegmata Patrum, Collectio systematica* 15: 39 [en adelante *Apoph. Patr.*, utilizo en este trabajo la edición crítica de la colección sistemática de Jean-Claude GUY (ed.), *Les apophthegmes des pères (I-III)*, «Sources Chrétiennes» 387, 474, 498, [Paris: Les Editions Du Cerf, 1993-2005]).

²⁴ Cf. *VSym* 125, 126, 133, 144.

²⁵ Cf. Derek KRUEGUER, *Symeon the Holy Fool*, pp. 52 y 56.

²⁶ Hay que recordar que el “demoníaco” es uno de los tres modelos superpuestos que articulan la estructura del relato hagiográfico, según E. Patlagean. Cf. Evelyne

que refleja la obra de Leoncio aparecen estrechamente relacionadas con el comportamiento de Simeón en Emesa y, desde mi punto de vista, serían claves para entender algunas de las reacciones de los habitantes de la ciudad ante las bufonadas de Simeón.

a) Los aspectos demonológicos de la *VSym*

En la *VSym* los demonios son ángeles caídos (144), espíritus malignos enemigos de Dios y hostiles al género humano, que habitan en las tinieblas del aire (141). Pueden adquirir múltiples formas (150, 153) y producir pensamientos, sueños y visiones para excitar las pasiones de los hombres y llevarlos a pecar (135, 138). También actúan sobre el mundo físico y atacan a los hombres, destrozando sus propiedades (153-154) y haciéndolos enfermar (165). A menudo se introducen en los cuerpos mediante la posesión, a veces de forma violenta (150, 162), otras silenciosamente (149). Tras la muerte, tratan de impedir el ascenso de las almas humanas hasta el paraíso (141, 167). De entre todos los hombres, los monjes son sus grandes rivales (123); odiando su género piadoso de vida, los atacan constantemente con la intención de que abandonen su ascesis (128, 136, 142). Estas mismas creencias demonológicas las encontramos en la hagiografía monástica tardoantigua, desde los propios comienzos de esta literatura²⁷.

En términos generales, estos demonios no tienen excesivo protagonismo en el texto de Leoncio. En la primera parte de la obra encontramos bastantes referencias, mientras Simeón y su compañero Juan van progresando en su desarrollo espiritual, pero la pelea consiste en un enfrentamiento interior más que en encuentros violentos o epifanías espectaculares. La acción de Satán y sus demonios se focaliza en ambos monjes y comienza tan pronto como ellos abandonan el monasterio de Nikón para vivir en el desierto como *boskoí* (137). La táctica demoníaca consiste en provocar deseos, sueños y visiones en los dos ascetas, concentrándose en tres aspectos: a) alimentar el recuerdo de sus familiares

PATLAGEAN, "Ancienne hagiographie byzantine et histoire sociale", *Annales. Economies, Sociétés, Civilisations* 23 (1968), p. 112.

²⁷ Cf. VA 16-43.

(137), b) excitar sus pasiones corporales, como el hambre o el deseo sexual (138), y c) hacerles aborrecer la práctica ascética (138, 139), todo con el objetivo de que abandonen la vida monástica. Se trata, en suma, de un combate interno en el que los enemigos son Satán como tentador universal (138) y los demonios de los vicios (135)²⁸.

En la segunda parte de la obra los episodios demoníacos son todavía más escasos, casi únicamente testimoniales. Simeón se ha convertido ya en un monje espiritual libre de pasiones que se enfrenta ahora a unos demonios que centran su actividad sobre otras personas. Concretamente, sólo hay cuatro enfrentamientos entre el monje y los espíritus malignos: dos exorcismos, un encuentro en las calles de Emesa y una disputa por un alma. En los exorcismos Simeón libera a un muchacho de un demonio de fornicación que lo ha poseído (149-150) y expulsa a otro del callejón trasero de una tienda de posca (153-154). En el tercer enfrentamiento protege a los transeúntes de otro demonio atrincherado en las cercanías del ágora (157), y en el cuarto, jugando a los dados, Simeón gana el alma de un ciudadano rico al demonio que pretende hacerse con ella (165-166)²⁹. Aparte de eso, sólo encontramos una breve referencia del asceta atormentando con su presencia a los demonios de los posesos, mientras se

²⁸ En su bautismo, Nikón realiza un exorcismo para evitar que los espíritus de la Desidia, la Desesperación, la Arrogancia y cualquier vicio (“πνεῦμα δειλίας, ἀκηδίας, ὑπερηφανίας καί πάσης κακίας”) puedan actuar sobre Simeón y Juan (135). Esta idea de los “ Demonios de los vicios » está presente en el Cristianismo desde sus comienzos (cf. *Mt* 12: 45, *Lc* 11: 26). En realidad, provendría del sincretismo judeo-helenístico, en el que se acabó identificando a las siete divinidades astrales babilónicas con poderes malignos que gobernaban los distintos cielos; son los *Archontes* gnósticos y los cosmócratores de S. Pablo en *Ef* 6: 12 (cf. Eric Robertson DODDS, *Paganos y cristianos en una época de angustia: algunos aspectos de la experiencia religiosa desde Marco Aurelio a Constantino*. Traducido del inglés por J. Valiente Malla [Madrid: Cristiandad, 1975], pp. 33-35). Los cristianos acabaron considerando que cada uno de ellos encarnaba uno de los pecados capitales.

²⁹ Leoncio lo designa como la Muerte (Θάνατος [165.16]), pero su aspecto de etíope y el hecho de que sólo pueda hacerse con el alma del hombre si éste corrompe su lecho conyugal (166.2-3), permite identificarlo como otro demonio.

finge uno de ellos (162) y la serpiente que envenena las jarras de vino de la taberna donde Simeón trabaja (147), a la que, no sin cierta dificultad, podría considerarse también una manifestación demoníaca.

Los demonios han dejado en esta segunda parte de la *VSym* de ser tentadores que arrojan pensamientos y visiones, ahora destrozan cosas y poseen hombres y animales. Suelen atormentar a sus víctimas “golpeándolas”; este ataque consiste en inducir una especie de trance epiléptico, como sucede con el muchacho poseído (150.1) o el perro que recibe el ataque del demonio del ágora cuando Simeón, tirando piedras, evita que se acerque cualquier otra persona (157.9). Sus acciones vienen precedidas por una falta moral, como el adulterio o la herejía.

La falta cometida les permite atacar a los pecadores: el demonio de la fornicación posee al joven porque éste se acuesta con una mujer casada (149.22), el alma del ciudadano rico está en peligro porque ha corrompido su lecho conyugal (166.2-3) y la fe herética de los vendedores de posca es lo que permite a otro demonio destrozarlo todo en su tienda (154.6).

Los demonios parecen a veces estar vinculados con un determinado lugar (153.19, 157.5), generalmente una calle³⁰. Adoptan distintas formas, algunas animales, como el perro, (apariencia con la que el joven amante ve salir huyendo al demonio cuando Simeón lo arroja fuera de su cuerpo [150.3]), o la serpiente (147.12), pero su imagen más característica es la de etíope. Esta apariencia oscura de los demonios es una constante en la

³⁰ Estos “demonios callejeros” son extraños. Es posible que estos pasajes reflejen la presencia en las calles de Emesa de viejos templos paganos destruidos, quizás alguno de ellos con restos de la estatua cultural, que eran todavía capaces de provocar en los cristianos supersticiosos alucinaciones psicóticas. Los cristianos sentían un gran temor hacia las estatuas de los ídolos, a las que consideraban los cuerpos de los dioses paganos (Agustín de Hipona, *La ciudad de Dios* VIII, 26: 3), malvados demonios para ellos. Además, era una creencia común en la Antigüedad que el *numen* (divinidad) y la *dynamis* (fuerza divina) de un lugar permanecían allí incluso cuando el culto religioso era reemplazado (cf. Juana TORRES PRIETO, “La ocupación de espacios sagrados como fuente de conflicto entre paganos y cristianos”, *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones* XVIII (2007), nota 40, pp. 95 y 96).

hagiografía tardoantigua³¹ y responde a varias ideas. No sólo remite a la metáfora de la lucha del bien contra el mal, expresada en los evangelios en términos de luz y tinieblas³², sino también, para N. Fernández Marcos, está relacionada con la fuerte hostilidad del monacato copto hacia las tribus bárbaras etíopes, que realizaban violentas incursiones contra los monasterios egipcios³³.

Además, para D. Brakke, esta imagen etiópica respondería también a una serie de prejuicios somáticos y sexuales de la cultura greco-romana sobre los estereotipos raciales³⁴.

³¹ Cf. VA 6; HME 8; *Apoph. Ptr. Collectio systematica*, XIV, 30: 24; XVIII, 26: 31, 46: 87, 51: 4-5. En el monaquismo cristiano, esta apariencia arranca de la forma de niño negro (*niger puer*) adoptada por el “Espíritu de la fornicación” que Antonio derrota en su primer combate espiritual (cf. VA 5-6).

³² Cf. *Mt* 5: 14-16; *Jn* 12: 35-36; *II Cor* 6: 14; *Col* 1: 13; *Ef* 2: 2, 5: 9-11; *I Jn* 1: 6-7, 2: 8-11; *Ap* 4: 5, 7: 16; 8: 5-12, 9, 12, 16: 17, 20-21.

³³ Cf. Natalio FERNÁNDEZ MARCOS, “Demonología de los *Apophthegmata Patrum*”, *Cuadernos de Filología Clásica* 4 (1974), p. 477.

³⁴ Griegos y romanos creían que algunos demonios podían ser negros (cf. LUCIANO, *El aficionado a la mentira (Philopseudes)*, 16, 31), y, como ha dicho D. Brakke: “the ancients worked with a sliding scale of skin color, ranging between the similarly undesirable extremes of the very light (northern barbarians) and the very dark (Ethiopians)”. Más incluso, la cultura greco-romana asociaba un estereotipo somático de hipersexualidad al cuerpo etíope, que llevaba aparejados prejuicios masculinos sobre la legitimidad de la descendencia (el nacimiento de un niño negro de una mujer romana era prueba manifiesta de adulterio). Cf. David BRAKKE, *Demons and the Making of the monk. Spiritual Combat in Early Christianity* [Cambridge / London: Harvard University Press, 2006], p. 159 y p. 164). Los cristianos compartían también estas creencias: el monje Jacobo tuvo que hacer frente tanto a un demonio que parecía un bárbaro rubio como a otro con aspecto de etíope (cf. TEODORETO, *Historia Philotea*, 21: 23, 28). Véase también Lellia CRACCO RUGGINI, “Il negro buono e il negro malvagio nel mondo classico”, en Marta SORDI (a cura di): *Conoscenze etniche e rapporti di convivenza nell'antichità*, “Contributi dell' Instituto di storia antica» VI (Milano: Pubblicazioni della Università Cattolica del Sacro Cuore, 1979), pp. 108-135; D. BRAKKE, “Male Sexuality, the Black-Skinned Other, and the Monastic Self”, *Journal of the History of Sexuality* 10/3-4 (2001), pp. 501-535.

Todas estas características de los demonios nos indican, una vez más, que seguimos inmersos en una misma tradición hagiográfica, lo que confirma la presencia en el texto de pasajes demoníacos también estereotipados, inspirados en esa literatura, como el episodio de la jarra de vino envenenada que se rompe cuando el santo efectúa la señal de la cruz sobre ella, milagro que recuerda mucho a uno de la vida de San Benito³⁵.

El motivo de jugar a los dados con la muerte (165.18), inspirado en la historia de Rhampsinitus (Rameses III) y Démeter, recogida por Heródoto (*Historias* II, 122), como ha señalado J. Simón Palmer³⁶, también nos revela que Leoncio, o la tradición sobre Simeón, se inspiraría incluso en el folklore popular del mundo antiguo.

En resumen, la demonología de la *VSym* concuerda perfectamente con la tradición de la Antigüedad Tardía, pero tiene una presencia modesta en la obra. De hecho, la mayoría de referencias demoníacas en la segunda parte de la *VSym* vienen del propio Simeón, que es considerado por su comportamiento como poseso o agente de Satanás por los enfadados ciudadanos de Emesa, a los que el monje intenta “ayudar” con su particular estilo vejatorio y provocador.

b) El “comportamiento demoníaco” de Simeón en Emesa

El comportamiento de Simeón en Emesa se caracteriza por su excentricidad, como ya se ha señalado. Su modo de proceder no encaja en la idea normal de un santo cristiano, incluso teniendo en cuenta la tradición previa de los *saloi*. Esta anomalía ha dado origen a diferentes intentos de explicación por parte de los investigadores. Para Syrkin, el comportamiento de Simeón sería un tipo de “comportamiento religioso” regulado por principios internos y no por los valores “seculares” del resto de la sociedad. Simeón, gracias a su *apátheia* sobrehumana, puede ignorar las convenciones sociales y comportarse como los miembros más criticados de

³⁵ Cf. GREGORIO MAGNO, *Diálogos (Dialogi)*, II, 3: 1-4.

³⁶ Cf. JOSÉ SIMÓN PALMER, “La aretalogía cristiana en la *Vida de Simeón el Loco*, de Leoncio de Neápolis”, p. 34.

la sociedad (actores, prostitutas, mendigos), utilizando un “lenguaje mutuo” para atraer su atención y después edificarles³⁷. D. Krueger, por su parte, introduce a Simeón en la tradición del ascetismo filosófico antiguo y afirma que sus actos imitan el comportamiento desvergonzado de Diógenes de Sinope. Como los cínicos, Simeón utiliza su cuerpo para infringir algunas costumbres sexuales y alimenticias y así poner de manifiesto la hipocresía social de su época³⁸. J. Simón Palmer, quien también ha analizado el lenguaje corporal de Simeón, se suma a la idea de Krueger, pero señalando la puntualización que le realizó V. Deroché: el modelo de Leoncio para el comportamiento de Simeón no sería el filósofo cínico, sino simplemente el perro, como metáfora de la animalidad en el Mundo Antiguo³⁹.

No obstante, la idea de criticar la sociedad no era algo nuevo en el monacato cristiano. El monacato había sido desde sus orígenes en la Antigüedad Tardía una especie de contracultura opuesta al sistema de valores de la sociedad greco-romana. Frente a los valores de nobleza y riqueza de la cultura clásica, el monacato defendía la humildad y la pobreza voluntarias; frente a las comidas sociales, el ayuno; frente al desempeño de oficios públicos y la *urbanitas*, la huída del mundo y la *rusticitas*; frente a la familia mundana, el parentesco espiritual; frente al sexo y el culto al cuerpo, la castidad y la mortificación⁴⁰.

³⁷ Cf. Alexander Y. SYRKIN, “On the Behaviour of the “Fool for Christ’ Sake”, pp.160-171.

³⁸ Cf. Derek KRUEGUER, *Symeon the Holy Fool*, pp. 126-129.

³⁹ Cf. José SIMÓN PALMER, “El lenguaje corporal de Simeón de Émesa, “loco por causa de Cristo”, en Pedro BÁDENAS DE LA PEÑA; Antonio BRAVO; Inmaculada PÉREZ MARTÍN (eds.): *Epigeios Ouranos: El cielo en la Tierra. Estudios sobre el monasterio bizantino* (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1997), p. 112.

⁴⁰ Cf. Ramón TEJA, “Los orígenes del monacato y su consideración social”, *Codex Aquilarensis: Cuadernos de Investigación del Monasterio de Santa María la Real 2* (1989), pp. 12-13. Véase también José María BLÁZQUEZ, “El monacato de los siglos IV, V y VI como contracultura civil y religiosa”, en José María Blázquez, *Intelectuales, ascetas y demonios al final de la Antigüedad* (Madrid: Cátedra, 1998), pp. 221-255; a pesar de una argumentación muy pobre, este segundo texto incluye muchos ejemplos sacados de las Fuentes históricas.

Un movimiento así, que además llegó muy pronto a convertirse en un verdadero movimiento de masas, generó por supuesto oposición y rechazo por parte de las élites de la sociedad greco-romana. Incluso algunos obispos e intelectuales cristianos se mostraban contrarios a los monjes, especialmente a aquellos que vivían en las ciudades. Se suponía que el monje debía permanecer lejos de la ciudad, por lo que, en el mejor de los casos, las élites eclesiásticas aceptaban las modalidades extraurbanas del monacato (básicamente anacoretismo y cenobitismo). Por el contrario, los ascetas urbanos y los monjes errantes (*gyrovagi*) que de vez en cuando llegaban a las ciudades, fueron frecuentemente considerados como mentirosos y falsos monjes, proscritos y criminales merecedores de castigo. La hostilidad de las élites eclesiásticas y sus escritores afines estigmatizó al ascetismo urbano⁴¹. El testimonio de San Jerónimo, referido al contexto egipcio, es iluminador:

El tercer género [de monjes] es el que llaman *Remnuoth*, el más detestable y despreciado [...]. Estos habitan de dos en dos o de tres en tres o pocos más, viven a su albedrío y libertad [...]. Por lo general, habitan en ciudades y villas y, como si fuera santo el oficio y no la vida, ponen a mayor precio lo que venden. Hay entre ellos frecuentes barajas, pues viviendo de su propia comida no sufren sujetarse a nadie. Realmente suelen tener competiciones de ayunos, y lo que debiera ser cosa secreta lo convierten en campeonatos. Todo está entre ellos afectado: anchas mangas, sandalias mal ajustadas, hábito demasiado grosero, frecuentes suspiros, visitas de vírgenes, murmuración contra los clérigos y, cuando llega una fiesta algo más solemne, comilona hasta vomitar⁴².

⁴¹ Cf. James E. GOEHRING, "The Origins of Monasticism", en James E. GOEHRING, *Ascetics, Society, and the desert. Studies in Early Egyptian Monasticism* (Harrisburg: Trinity Press International, 1999), pp. 19-23.

⁴² JERÓNIMO, *Epístolas*, XXII, 34 (tr. esp. de Daniel RUIZ BUENO, *Cartas de San Jerónimo. Edición bilingüe* [Madrid: Biblioteca de autores cristianos], pp. 196-197). Los ascetas urbanos designados por Jerónimo en esta conocidísima descripción mediante el término indígena (*remnuoth*) tradicionalmente se equiparan con los *sarabaitae* citados por Casiano (*Conferencias [Collationes]*. XVIII: 4-7). Según A. Guillaumont, los términos

Las críticas fueron cesando conforme el monacato aceptó someterse a la autoridad episcopal y permanecer alejado de los centros urbanos⁴³. Más tarde, cuando el monje santo vuelva al mundo de los hombres después de su entrenamiento ascético en soledad, no entrará en la ciudad, territorio del obispo; permitirá que los ciudadanos se acerquen a él y busquen los beneficios de su poder espiritual, pero permaneciendo fuera del espacio urbano⁴⁴. Este desarrollo histórico hace del tipo de *salós* urbano que inaugura Simeón un caso todavía más especial. No sólo es un ejemplo tardío de monje no cenobita que habita en un contexto urbano y sufre por ello una estigmatización, asociado a imágenes de mendicidad y delincuencia, sino que su comportamiento retoma ese componente de crítica social que tenía el monacato en sus orígenes y perdió después, cuando las élites eclesiásticas “domesticaron” sus aspectos más revolucionarios y perturbadores.

Pero el comportamiento de Simeón también tiene características más problemáticas. Simeón parece un Antihéroe monástico⁴⁵, realiza las mismas

serían las voces coptas que se habrían utilizado para designar a aquellos ascetas que seguían viviendo según las prácticas ascéticas de los primeros siglos, manteniendo sus posesiones y habitando dentro de las ciudades (cf. Antoine GUILLAUMONT, “Les ‘remnuoth’ de saint Jérôme”, *Cahiers de la Bibliothèque Copte* 9 [1994], pp. 87-92). Hoy en día, el debate sobre el significado de ambos términos y los problemas que entraña la evidencia documental de los mismos sigue abierto, si bien algunas investigaciones recientes apuntan que el vocablo *sarabaitae* podría hacer referencia a ascetas de tendencia errante. Cf. M. CHOAT, “Philological and historical approaches to the search for the ‘third type’ of Egyptian monk”, en M. IMMERZEEL -J. VAN DER VLIET (eds.), *Coptic Studies on the Threshold of a New Millennium. Proceedings of the Seventh International Congress of Coptic Studies. Leiden, August 27 – September 2, 2000* (Louvain-Paris: International Association for Coptic Studies, 2004), pp. 861-862.

⁴³ El concilio de Calcedonia del 451 puso a los monjes bajo la autoridad episcopal, pero las normas no fueron obedecidas siempre y el conflicto continuó. Cf. Ramón TEJA, “Los orígenes del monacato y su consideración social”, pp. 13-29.

⁴⁴ Cf. E. PATLAGEAN, “Ancienne hagiographie byzantine et histoire sociale”, *Annales. Economies, Sociétés, Civilisations* 23 (1968), p. 121.

⁴⁵ Sobre este concepto, algunos trabajos remiten a un breve abstract: W. J. AERTS, “Simeon the Fool: an Anti-Hero among the Saints”, en *XVIIth International Byzantine*

acciones que un “holy man” ordinario, pero de una forma completamente distinta, a través de bufonadas y gestos obscenos (150.29-151.1-3; 157.13-14). Simeón tiene poder sobre los demonios, pero a menudo los utiliza interesadamente, para castigar a alguien, como al demonio que envía a destrozar la tienda de los vendedores de posca (153-154). También cura a la gente, pero con frecuencia él mismo ha causado antes la dolencia, como hace con un enfermo de leucoma (158)⁴⁶. Asimismo, muestra precognición, pero no la utiliza para evitar una desgracia, como en el caso de unos niños muertos por la peste (151). Su modo de actuar casi parece la inversión de la práctica ascética cristiana, una suerte de “anticultura” de esa contracultura que era el monacato. Si se suponía que un monje ayunaba⁴⁷, en el relato Simeón se atiborra de carne y altramuces (153); si debía evitar el sexo y las mujeres⁴⁸, trata a menudo con prostitutas y bailarinas (155.2-3; 156.10-15) y en lugar de comportarse con humildad y decoro, sin importunar a nadie⁴⁹, va al teatro (150), actúa como un loco (154), molesta en la iglesia (146), insulta (147.22, 151.5, 161.6, 164.18.25) y agrede a unos monjes y al jefe de una aldea (153, 156). Como señaló en su día E. Platagean: “cette histoire est construite sur un reversement ascétique des valeurs de l’ascèse”⁵⁰.

Pero esta idea tiene implicaciones mucho más comprometidas. Eran los demonios quienes tradicionalmente representaban la inversión de los valores ascéticos cristianos. En la hagiografía tardoantigua y bizantina son

Congress. Abstracts of Short Papers (Washington, 1986), p. 2, que ha resultado imposible de localizar.

⁴⁶ Cf. José SIMÓN PALMER, “La aretalogía cristiana en la *Vida de Simeón el Loco*, de Leonicio de Neápolis”, p. 33.

⁴⁷ Cf. *Apoph. Ptr. Collectio systematica*, I, 13: 14; II, 35: 19; IV, 20: 5, 48: 8, 50: 3, 51:3, 54: 1, 55: 1.2, 100: 5, 102: 2.7, 104: 2-4.7-8... (utilizaré los *Apoph Ptr.* como ejemplo de la espiritualidad monástica).

⁴⁸ Cf. *Apoph. Ptr., Collectio systematica* I, 34: 4; II, 10:19-22.34-35, 26: 3.5; III, 24: 2, 25: 3.6, 32: 3; IV, 74: 4, 75: 3, 80: 1, 81: 2, 83: 8-9 y todo el libro V, dedicado a la fornicación en la colección sistemática.

⁴⁹ Pueden encontrarse muchos ejemplos en los *Apoph. Ptr.*; véase especialmente el libro IX para el no juzgar a otros, el XIII para la clemencia y el XV para la humildad.

⁵⁰ E. PATLAGEAN, “Ancienne hagiographie byzantine et histoire sociale”, p. 121.

ellos los que bailan, provocan, insultan, escandalizan y hacen burla⁵¹. Además, el modo de actuar de Simeón resulta extremadamente antisocial y violento, una antítesis del hieratismo y la continencia de emociones que regían el comportamiento social de los bizantinos, sobre todo de los monjes⁵². En definitiva, cuando Simeón se finge loco, no actúa como un monje, sino más bien como un demonio, puesto que éste, como también indicaba Platagean, “se manifieste par une conduite agressive et incongrue, par la négation violente des règles sociales”⁵³.

Todavía más, aparte de comportarse como los mismos demonios, la forma en que Simeón interactúa con los habitantes de Emesa refuerza esa imagen demoníaca que muestran su comportamiento y su lenguaje corporal. Aparte de frecuentar a las prostitutas, Simeón se comporta como tres tipos de personajes de mala reputación: el poseso, el mago, y el bufón o actor de teatro, todos ellos vinculados con los demonios para los cristianos. Simeón gusta de imitar a los posesos (155.22; 162.12), cuyos vínculos con los demonios son evidentes, y la gente le confunde con uno de ellos (148.8; 156.4). Igualmente, envía demonios contra los que le desobedecen (154.2-3) y finge que puede crear amuletos protectores contra el mal de ojo, grabando conjuros en placas de metal (162.21-163.7). También deja bizcas a las muchachas que se ríen de él e inutiliza la mano de un prestidigitador y de un ciudadano que desobedece su advertencia de no golpear a sus esclavos (150. 10-12; 157. 19-20; 162. 1-4). Estas acciones recuerdan a los conjuros y maldiciones que realizaban los magos por dinero, controlando a los demonios mediante la magia negra para atormentar a los enemigos de sus clientes. De hecho, las víctimas de Simeón a veces lo consideran un hechicero (φάρμακον [154.9]) y creen estar bajo un hechizo, pidiéndole que lo anule (157.21-22; 162.6).

⁵¹ Cf. VA 26: 6, 28: 9, 35: 3, 37 : 1, 42: 5 ; Teodoreto, *Historia Philotea*, 9 : 4 ; *Apoph. Ptr. Collectio systematica*, XX, 15: 51; JUAN MOSCO, *Pratum Spirituale*, 116, 136, 139, 160, 179, 219...

⁵² Cf. José SIMÓN PALMER, “El lenguaje corporal de Simeón de Émesa”, pp. 103.

⁵³ E. PATLAGEAN, “Ancienne hagiographie byzantine et histoire sociale”, p. 112.

En tercer lugar, Simeón actúa (165.15), baila (154) y cuando lo necesita cambia el volumen de su voz (156.2), como los bufones y actores de teatro. Estos artistas, junto con mimos y prestidigitadores estaban asociados con los demonios en la mentalidad de la época, porque, como ellos, cambiaban su apariencia, realizaban ilusiones y trucos mágicos, hacían payasadas y excitaban las pasiones de la gente actuando en los inmorales espectáculos públicos o en plena calle, como Simeón⁵⁴. De hecho, la apariencia de actor o bailarín provocativo es una de las más comunes que adoptan los demonios del desierto en los relatos hagiográficos⁵⁵.

En resumen, por su comportamiento antiascético y antisocial, sus bufonadas y trucos mágicos, Simeón se asemeja a los demonios que aparecen en los relatos hagiográficos. La explicación para esta semejanza es evidente: magos, prostitutas, actores y bufones personificaban los vicios inmorales de la sociedad urbana que el monje rechazaba, por eso serán el modelo inconsciente que determine el comportamiento de los demonios en los sueños y visiones que tenían los ascetas y luego aparecían en los relatos hagiográficos. Puesto que el pueblo también conocía esos textos, resulta fácil comprender por qué los ciudadanos de Emesa consideran a menudo al asceta en el relato un endemoniado o un agente de Satanás (148.8; 156.4; 164.21; 156.16). De hecho, el verbo utilizado por Leoncio para describir su actividad más representativa: burlarse ($\chi\lambda\epsilon\upsilon\acute{\alpha}\zeta\epsilon\iota\nu$ [162.15]) es el mismo que aparece en las fuentes para describir las acciones de estos espíritus malignos⁵⁶.

⁵⁴ Cf. José SIMÓN PALMER, *El monacato oriental en el Patrum Spirituale, de Juan Mosco* (Madrid: Fundación universitaria Española, 1993), p. 365; Leonardo LUGARESÍ, *Il teatro di Dio. Il problema degli spettacoli nel cristianesimo antico (II-IV secolo)* (Brescia: Morcelliana, 2008), pp. 629-640; Matthew W. DICKIE, "Mimes, thaumaturgy and the Theatre", *The Classical Quarterly* (New Series) 51/2 (2001), pp. 599-603.

⁵⁵ Cf. Natalio FERNÁNDEZ MARCOS, "Demonología de los *Apophthegmata Patrum*", pp. 481-485.

⁵⁶ Cf. *VSym* 143.16; José SIMÓN PALMER, "La aretología cristiana en la *Vida de Simeón el Loco*, de Leoncio de Neápolis", p. 33.

Conclusiones

Los *saloi* acabaron demonizados y asimilados a endemoniados y a los mentirosos que pretendían ser falsos posesos, como ya se ha indicado. Pero la intención de Leoncio cuando acuñó el modelo literario de *salós* con Simeón en absoluto era justificar a un endemoniado, sino todo lo contrario. Recuérdese que la audiencia de Leoncio, a diferencia de los escandalizados ciudadanos de Emesa, sabe que cuando actúa como un loco Simeón sólo está fingiendo, porque conocen su virtuoso comportamiento, típico de un “*holy man*” convencional, cuando está solo. Por ello, en contra de lo que pudiera parecer, la actitud del obispo chipriota a propósito de Simeón en realidad es bastante conservadora (en línea con la de otros obispos hagiógrafos) y casi podría percibirse como una salvaguarda del ascetismo tradicional.

Al precisar que Simeón sólo regresó al mundo urbano y comenzó a hacerse el loco por mandato divino y después de haber adquirido la virtud ascética de la *apátheia*, en el fondo, el obispo de Neápolis establecía unos prerequisites muy duros que limitaban mucho el camino de todo el que quisiera convertirse en *salós*. Como hicieron Atanasio de Alejandría con Antonio y Teodoreto de Ciro con los ascetas sirios, Leoncio reivindica al monje frente a los que lo critican, pero a la vez corrige los excesos de su piedad ascética y también restringe la posibilidad de que alguien pueda seguir sus pasos.

Ese proceso de denigración y demonización de los *saloi* provocadores representa, creo, un nuevo choque de intereses entre la Iglesia jerárquica y la revolucionaria piedad monástica. El *salós* era un “siervo secreto” de Dios, carecía de marco institucional, por eso era explosivo y peligroso. En Occidente, los excesos ascéticos fueron sometidos forzando a los monjes a practicar el ascetismo en monasterios, bajo una regla y la supervisión de un abad, pero en Bizancio no sucedió así. Aunque se respetaba la disciplina recomendada por Basilio de Cesarea, nunca se introdujeron reglas monás-

ticas tan minuciosas como las occidentales⁵⁷. Por eso se reprimió y estigmatizó a los *salói* díscolos, al no haber un medio pacífico alternativo para en-cauzar su rebeldía. Sólo fueron tolerados como santos el ficticio Andrés, que no era monje, y Simeón, cuya tradición se suavizó a posteriori: los liturgistas se centraron únicamente en sus milagros mientras silenciaban su comportamiento desvergonzado en los *menologia* y *synaxaria*⁵⁸.

En el s. IX, en la *Vida de Gregorio el Decapolita*, el diablo toma la forma de un *salós* y salta sobre las espaldas del santo, burlándose de él⁵⁹. Dicha identificación demoníaca culminaría la denigración de la figura del *salós* provocador y desvergonzado, molesta para la iglesia jerárquica, aunque, en el fondo, como se ha defendido aquí, las características demoníacas habían estado presentes desde el principio, siendo perceptibles incluso en la controvertida imagen del iniciador de este género ascético: Simeón el loco, a pesar de la edulcorada presentación de hombre santo (*holy man*) que Leoncio de Neápolis hizo de ella.

Abreviaturas

AD:	<i>Anno Domini</i>	V.:	<i>Vide</i>
Apoph.	<i>Patr.: Apophthegmata Patrum</i>	VA:	<i>Vita Antonii</i>
Cf.:	<i>Confer</i>	VSym:	<i>Vida de Simeón el loco</i>
HME:	<i>Historia de los monjes de Egipto</i>	VVAA:	Varios Autores

Recibido / Received: 22/03/2011

Informado / Reported: 28/09/2011

Aceptado / Accepted: 10/10/2011

⁵⁷ Cf. Cyril MANGO, "El santo", en Guglielmo CAVALLLO (a cura di): *El hombre bizantino*. Traducido del italiano por Pedro Bádenas de la Peña (Madrid: Alianza, 1994), pp. 343 y 347.

⁵⁸ Cf. Derek KRUEGUER, *Symeon the Holy Fool*, pp 53-54. Un *menologium* es una colección anónima de vidas de santos; un *synaxarium* es una lista litúrgica de santos ordenados en orden de su día de conmemoración.

⁵⁹ Cf. Gilbert DAGRON, "L'homme sans honneur ou le saint scandaleux", p. 934.