



UNIVERSIDAD DE CANTABRIA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

GRADO EN HISTORIA



TRABAJO FIN DE GRADO

Directora: Dra. Juana M^a Torres Prieto

Curso 2023/2024

**MAGIA Y RELIGIÓN: EPISODIOS "MÁGICOS"
EN LAS BIOGRAFÍAS DE LOS ASCETAS DEL
DESIERTO DE JERÓNIMO**

**MAGIC & RELIGION: "MAGICAL" EPISODES IN THE
BIOGRAPHIES OF JEROME'S DESERT ASCETICS**

JAVIER ALEJANDRO GUZMÁN ESPINOZA

Junio 2024

AGRADECIMIENTOS

Quiero comenzar agradeciendo a todo el personal de la Universidad de Cantabria, el cual ha formado parte de mi formación de forma directa o indirecta durante estos cuatro años. Dentro de este se encuentra, por supuesto, la Dra. Juana Torres, quien me ha ayudado enormemente a la hora de llevar a cabo este trabajo ya sea mediante sus correcciones, su sabio consejo o sus palabras de ánimo.

Naturalmente, debo dar las gracias a mis compañeros de clase más cercanos ya que su compañía y experiencias a lo largo de todo el proceso universitario me han servido de apoyo e inspiración para poder llegar hasta aquí. Sin duda alguna, no hubiese sido lo mismo sin ellos.

Sin embargo, ningún agradecimiento previo puede compararse con aquel que siento hacia mi familia, especialmente hacia mi madre y Carolina, por apoyarme incondicionalmente en mis peores momentos, y por celebrar conmigo mis mayores logros. Son parte de mi propio ser.

RESUMEN/ABSTRACT

El presente trabajo consiste en un estudio de las prácticas “mágicas” descritas en la hagiografía cristiana, siendo las biografías de los ascetas del desierto de Jerónimo (“Vida de San Hilarión”, “Vida de San Pablo el Ermitaño” y “Vida de San Malco el Monje Cautivo”) el objeto principal del trabajo. En dichas obras Jerónimo nos narra las vidas de tres monjes diferentes, cuyo estilo de vida dedicado al servicio de su integridad espiritual y a Dios los convierte en modelos ejemplares para los seguidores del cristianismo. El objetivo central de este trabajo es el análisis y clasificación de los eventos milagrosos que Jerónimo adjudica a los tres monjes, puesto que su nivel de virtuosidad y fe era tal, que fueron capaces de llevar a cabo actos maravillosos opuestos a las actividades mágicas y demoníacas. Pese a esto, se evidencia que la magia propia de los cultos tradicionales grecorromanos, actividad repudiada y prohibida por las autoridades paganas y por los emperadores romanos a partir de Constantino I, fue utilizada como una herramienta con objetivos similares. Por lo tanto, a pesar de la criminalización de las prácticas mágicas en las leyes imperiales, en el contexto cristiano de la Tardoantigüedad se continuaron aceptando como milagros fenómenos y sucesos identificables con los elementos paganos.

Palabras clave: magia, milagros, ascetismo, cristianismo antiguo.

The present work consists of a study of the ‘magical’ practices described in Christian hagiography, with the biographies of Jerome's desert ascetics (“Life of St. Hilarion”, “Life of St. Paul the Hermit” and “Life of St. Malchus the Captive Monk”) as the main object of the work. In these literary pieces Jerome narrates the lives of three different monks, whose lifestyle dedicated to the service of their spiritual integrity and to God makes them exemplary models for the followers of Christianity. The central aim of this work is the analysis and classification of the miraculous events that Jerome ascribes to the three monks, since their level of virtuousness and faith was such that they were able to perform marvellous acts as opposed to magical and demonic activities. Despite this, it is evident that the magic of the traditional Greco-Roman cults, an activity repudiated and forbidden by the pagan authorities and by the Roman emperors from Constantine I onwards, was used as a tool for similar purposes. Thus, despite the criminalisation of magical practices in imperial laws, in the Christian context of Late Antiquity, phenomena and events identifiable with pagan elements continued to be accepted as miracles.

Keywords: magic, miracles, asceticism, early Christianity.

AVISO DE RESPONSABILIDAD

Este documento es el resultado del Trabajo de Fin de Grado de un estudiante, siendo su autor responsable de su contenido.

Se trata por tanto de un trabajo académico que puede contener errores detectados por el tribunal y que pueden no haber sido corregidos por el autor en la presente edición.

Debido a dicha orientación académica no debe hacerse un uso profesional de su contenido. Este tipo de trabajos, junto con su defensa, pueden haber obtenido una nota que oscila entre 5 y 10 puntos, por lo que la calidad y el número de errores que puedan contener difieren en gran medida entre unos trabajos y otros.

ÍNDICE

1. INTRODUCCIÓN.....	5
2. EL AUTOR Y LA OBRA	7
3. EL ASCETISMO CRISTIANO.....	12
3.1. ORÍGENES	12
3.2. CARACTERÍSTICAS GENERALES DE LA VIDA EREMÍTICA	15
3.3. LA APARICIÓN DEL CENOBITISMO.....	17
3.4. REACCIONES CONTRA LOS EREMITAS.....	19
4. PAGANOS Y CRISTIANOS: MAGIA <i>VERSUS</i> CRISTIANISMO	20
4.1. LA MAGIA EN EL MUNDO ANTIGUO	20
4.2. EL MILAGRO CRISTIANO	23
4.3. LA DICOTOMÍA MAGIA-MILAGRO: SÍNTESIS Y ANTÍTESIS.....	24
5. EPISODIOS "MÁGICOS" EN LAS BIOGRAFÍAS DE JERÓNIMO DE ESTRIDÓN	28
5.1. RESUMEN DE LAS “VIDAS DE TRES MONJES”	28
5.2. CLASIFICACIÓN DE LOS EPISODIOS “MÁGICOS”	30
5.2.1. Sanaciones.....	30
5.2.2. Exorcismos	32
5.2.3. Amansamiento de fieras.....	34
5.2.4. Premoniciones, predicciones y revelaciones.....	36
5.2.5. Control de la naturaleza	37
5.2.6. Milagros <i>post mortem</i>	38
5.2.7. Otros “milagros”	39
6. CONCLUSIONES	41
7. BIBLIOGRAFÍA Y FUENTES	43
7.1. BIBLIOGRAFÍA.....	43
7.2. FUENTES	46

1. INTRODUCCIÓN

La elección del tema sobre el que versa este trabajo se ha visto motivada fundamentalmente por el interés que nos ha suscitado desde corta edad todo lo relacionado con los dioses, las religiones y los eventos mágicos. Cuando acordamos el tema de mi TFG y la directora Juana Torres me propuso analizar el fenómeno de la magia, un argumento casi idéntico dentro de dos mundos tan dispares como el cristianismo y el paganismo en la Antigüedad, me pareció un proyecto muy interesante.

Los estudios sobre magia y religión son numerosos, aunque generalmente esos conceptos se identifican más bien con los cultos grecorromanos, y creemos que la novedad de este trabajo reside en establecer paralelismos con las prácticas milagrosas que los autores cristianos atribuían a los personajes más destacados de su religión. Como los ejemplos recogidos en las obras cristianas son muy abundantes, hemos seleccionado las biografías de tres ascetas, escritas por Jerónimo de Estridón, debido a que sus características son similares y a que, como textos hagiográficos, abundan en descripciones maravillosas o milagrosas.

Con este trabajo queremos alcanzar el objetivo principal de delimitar y analizar las narraciones sobre las tareas de los tres monjes, en las que aparezcan manifestaciones y fuerzas sobrenaturales que trascienden la comprensión humana y que se identifican, por lo tanto, con las actividades mágicas. Estudiaremos detalladamente fenómenos como exorcismos, sanaciones y revelaciones atribuidas a estos tres ascetas, equiparándolos con las acciones propias de la magia pagana. Por ende, expondremos las similitudes entre las creencias paganas y cristianas, observando cómo las primeras supusieron una fuente de inspiración para el cristianismo, a pesar de los esfuerzos presentes en la época por desvincularse con todo aquello que englobase los principios religiosos del paganismo.

En lo referido a la metodología de este TFG, se han utilizado como fuentes de referencia las vidas de los tres monjes (“Vida de San Hilarión”, “Vida de San Pablo el Ermitaño” y “Vida de San Malco el Monje Cautivo”) escritas por Jerónimo de Estridón, debido a que su naturaleza ascética es el objeto prioritario. También recurriremos a la bibliografía específica sobre el tema, especialmente a las obras de P. Martino y M. A. Vega, de gran utilidad para entender el contexto biográfico y literario de Jerónimo, que abordaremos en el primer capítulo del trabajo. Así mismo, utilizaremos las diversas monografías, capítulos de libro y artículos de revista que contribuyan a la obtención de la información y conocimientos

necesarios para desarrollar los distintos apartados y capítulos. Cabe destacar, además, que disponer de los originales en latín, traducidos al castellano, ha sido de gran ayuda para identificar y analizar los episodios “milagrosos” acontecidos en las vivencias de los monjes y el impacto social y personal que ocasionaron.

Tras el capítulo inicial sobre el autor y las obras, procederemos a abordar el fenómeno del ascetismo cristiano, para poder comprender los orígenes y características del estilo de vida practicado por los tres monjes. Se analizará, además, su evolución hacia el cenobitismo y las reacciones negativas que desencadenó este movimiento religioso ante la sociedad, conforme se produjo su desarrollo y su evolución.

Seguidamente, continuaremos con un capítulo centrado en la confrontación entre el paganismo y cristianismo a la hora de definir el concepto de magia. Es una relación conflictiva, pero, realmente, las prácticas mágicas son en gran medida asimilables a los milagros del cristianismo. Lo ejemplificaremos comparando varios casos casi idénticos extraídos de la Biblia y de la mitología.

Por último, enfocaremos nuestra atención en clasificar y analizar los “milagros” de los tres monjes, descritos en sus biografías, gracias a su virtuosidad y a su vínculo con Dios, pues estos “hombres santos” actuarían como intermediarios entre los hombres y la divinidad. Para finalizar, elaboraremos una serie de conclusiones o reflexiones generales.

2. EL AUTOR Y LA OBRA

Al hablar sobre el recorrido biográfico de Jerónimo, es posible dividirlo en cuatro secciones con tal de no omitir ninguna información crucial. Estos fragmentos (los cuales serán analizados a continuación) son su formación académica, su estancia en Siria, su regreso a Roma y, por último, su traslado a Belén¹.

Jerónimo nace en la primera mitad del siglo IV, más concretamente alrededor del año 347, en la ya extinta urbe dálmata de Estridón², situada dentro de las fronteras de la contemporánea nación de Croacia³. Cabe mencionar que su fecha de nacimiento está sujeta a debate al afirmar Próspero de Aquitania, autor coetáneo a Jerónimo, que el santo nació en el año 331. Sea como fuere, es sabido que Jerónimo vivió los primeros años de su vida en el seno de una familia de clase alta y, más importante dentro del contexto de este trabajo, cristianizada; aunque no hasta el grado al que Jerónimo llegará más adelante en su madurez.

Durante sus primeros años de educación conoció a Bonoso, quien se convertiría en su mejor amigo y compañero de aventuras, y demostró altos niveles de ingenio y entusiasmo⁴, por lo que su familia le envió a Roma para culminar sus estudios a la edad de 12 años, siguiendo la tradición practicada por la clase pudiente dedicada a las labores estatales. Una vez en la “Ciudad Eterna”, se convirtió en discípulo del destacado gramático Elio Donato, además de otros maestros⁵.

Pero, fue Donato quien se aseguró de inculcar a Jerónimo su pasión personal por las grandes figuras de la literatura clásica y el arte de la retórica, quedando este último fascinado por la cultura pagana. Es más, el propio pensamiento del dálmata tomó forma a lo largo de su instrucción en Roma, hecho que puede observarse en su obra al seguirse fielmente los parámetros enseñados en la escuela. No obstante, un posterior y más maduro Jerónimo llegó

¹ MARTINO ALBA, Pilar. “San Jerónimo viajero: iconografía de un peregrinaje vital” en CAMPOS Y FERNÁNDEZ DE SEVILLA, Francisco Javier (dir.). *El culto a los santos: cofradías, devoción, fiestas y arte*. San Lorenzo del Escorial: Instituto Escorialense de Investigaciones Históricas y Artísticas, 2008. pp. 271-283. p. 273.

² MARTINO ALBA, Pilar. “San Jerónimo: traductor y traductólogo” en NAVARRO DOMÍNGUEZ, Fernando; VEGA CERNUDA, Miguel Ángel; ALBALADEJO MARTÍNEZ, Juan Antonio; GALLEGO HERNÁNDEZ, Daniel; TOLOSA IGUALADA, Miguel (eds.). *La traducción: balance del pasado y retos del futuro*. Alicante: Aguaclara, 2008. pp. 453-466. p.1.

³ VEGA CERNUDA, Miguel Ángel. “La labor traductográfica y la filosofía traductológica de San Jerónimo en su marco biográfico”, *Hermēneus. Revista de Traducción e Interpretación* [en línea] 1 (1999) [consulta: 19 Febrero 2024] Disponible en <https://rua.ua.es/dspace/handle/10045/21739>, p. 1.

⁴ KELLY, John Norman Davidson. *Jerome: His Life, Writings, and Controversies*. Nueva York: Harper & Row, 1975. pp. 1-8.

⁵ MARTINO ALBA, Pilar. “San Jerónimo: traductor... *op.cit.* p. 2.

a arrepentirse de sus gustos por lo pagano, al ser considerado como un contenido pecaminoso por la autoridad eclesiástica, llegando a rechazar su anterior afición; aunque naturalmente no fue capaz de olvidarla completamente⁶.

Escolarización aparte, será en Roma donde Jerónimo decida dar un paso más en su inclinación religiosa y decida bautizarse con aproximadamente 19 años. Sin embargo (y en claro contraste con lo plasmado en las dos líneas inmediatamente anteriores), la primera estancia en Roma del futuro Padre de la Iglesia latina estuvo fuertemente marcada por el desenfreno y el vicio carnal junto con sus amistades, entre las que destacan el ya mencionado Bonoso (quien marchó a la Urbe junto con Jerónimo desde Estridón) y un joven Rufino de Aquilea. Jerónimo terminaría por aborrecer estas experiencias, aunque sin dejar de añorarlas en sus momentos de reclusión y soledad⁷.

Una vez llegado a la veintena, Jerónimo abandona la academia de Donato y marcha junto a Bonoso a territorio germánico, asentándose en la ciudad de Tréveris con el propósito expreso de transcribir los escritos de Hilario de Poitiers, quien también se hallaba en la localidad⁸. En este mismo momento, Jerónimo entra en contacto con el ideal ascético y comienza a sentir una fuerte atracción hacia este estilo de vida de desapego terrenal⁹.

A continuación, se traslada hacia el sur acompañado nuevamente por Bonoso. Juntos se instalan en Aquilea, donde Jerónimo empezó a tener cierta relevancia en el ambiente eclesiástico de la ciudad, a la vez que exploraba su vocación de anacoreta; aunque también pasaría tiempo en su Estridón natal, aprovechando la cercanía entre ambos núcleos urbanos y retomando así el contacto con su familia. Pese a ello, la realidad de Jerónimo terminaría por desmontarse completamente cuando se rompen los lazos que lo unían tanto a Aquilea como a Estridón tras propagarse nefastos rumores sobre él que terminarían por destruir su reputación y hartarse su familia de su inclinación hacia el eremitismo, optando por peregrinar hacia Tierra Santa; especialmente Jerusalén¹⁰.

La travesía demostró ser mucho más dura de lo que Jerónimo pensaba al quedarse sin fuerzas y enfermar en el territorio abarcado por la actual Turquía, optando entonces por asentarse en

⁶ HEREDIA CORREA, Roberto. "San Jerónimo: la educación clásica", *Nova Tellus* [en línea] 19/2 (2001) [consulta: 19 Febrero 2024] Disponible en <https://revistas-filologicas.unam.mx/nouatellus/index.php/nt/article/view/1058>. pp. 189-196.

⁷ KELLY, John Norman Davidson. *Jerome... op.cit.* pp. 10-21.

⁸ MARTINO ALBA, Pilar. "San Jerónimo: traductor... op.cit." p. 2.

⁹ KELLY, John Norman Davidson. *Jerome... op.cit.* p. 29.

¹⁰ *Ibidem*, pp. 30-36.

el hogar de su amigo Evagrio, situado en la ciudad de Antioquía. Aparte de aprender el idioma helénico, Jerónimo se vio asaltado por la duda de continuar o no con sus aspiraciones ascéticas, como resultado de su gran deleite por la literatura pagana y el placer carnal¹¹.

Es entonces cuando se presenta ante él una revelación en forma de sueño, experimentando una especie de “juicio divino”, donde un tribunal celestial le tacha de preferir a los autores clásicos (especialmente a Cicerón) antes que al mismísimo Dios. Consecuentemente, promete a Dios no volver a recurrir a los escritos paganos y es inmediatamente liberado, decantándose a partir de esta vivencia por analizar minuciosamente los textos cristianos en remplazo de aquellos que solía leer¹².

Tiempo después, ya recuperado, Jerónimo se decanta firmemente por abandonar su peregrinaje hacia Jerusalén y en su lugar opta por unirse a los eremitas que poblaban el desierto sirio, con tal de progresar en sus aspiraciones ascéticas; aunque esta época de su vida fue muy conflictiva como consecuencia de su creciente enemistad con los monjes sirios, que lo consideraban como un apóstata extranjero, cuyos lazos con la Iglesia latina y su lengua viperina impedían un espacio en la comunidad oriental. Este acontecimiento sume a Jerónimo en una profunda tristeza, que desbarata su idealización sobre la vida monástica y le impulsa a abandonar el territorio¹³.

Tras estos convulsos tres años de alejamiento religioso, regresa a Antioquía y poco tiempo después pone rumbo a Constantinopla, donde, bajo el ala del prestigioso arzobispo Gregorio Nacianceno, practica la hermenéutica bíblica, interpretando y estudiando exhaustivamente la Sagrada Escritura; al tiempo que entraba en contacto con la realidad cristiana helénica¹⁴.

En el año 382, Jerónimo regresa a Roma para ejercer como traductor y asesor de dos importantes figuras, Epifanio de Salamina y Paulino de Antioquía, quienes asistían a un sínodo organizado por el también célebre Ambrosio de Milán. En este contexto una oportunidad de oro aparece ante Jerónimo cuando, asombrado por sus dotes crítico-lingüísticas, el Papa Dámaso I le otorga un puesto como secretario, encargándose de las comunicaciones escritas entre ambas partes del Imperio¹⁵. Es más, el Pontífice le animará a analizar las traducciones bíblicas disponibles hasta la época para que lleve a cabo una

¹¹ KELLY, John Norman Davidson. *Jerome... op.cit.* pp. 37-41.

¹² *Ibidem*, pp. 41-42.

¹³ *Ibidem*, pp. 44-56.

¹⁴ MARTINO ALBA, Pilar. “San Jerónimo viajero... *op.cit.* p. 274.

¹⁵ *Ídem*.

propia¹⁶.

Fuera de su labor como secretario, Jerónimo formó un círculo privado, conformado por algunas de las personas más prestigiosas de la Urbe que practicaban la religión cristiana, incluyendo a numerosas mujeres. Este ambiente terminaría por ocasionarle nuevos problemas cuando, una vez fallecido el Papa, empiezan a difundirse rumores y difamaciones que sugerían que Jerónimo mantenía relaciones de carácter sexual con alguna de sus seguidoras. En respuesta, el dálmata reunió a su séquito y volvió a partir hacia Tierra Santa, pasando por Egipto y estableciéndose definitivamente en la localidad de Belén¹⁷.

Este último segmento de la vida del santo está marcado por un elemento crucial: el desarrollo absoluto del estilo de vida monacal y ascético, persiguiendo la reclusión con intención de concentrarse en la elaboración de sus textos; por ello este periodo fue el de su mayor producción escrita¹⁸.

Sin duda, su obra más importante es la “*Vulgata*”, traducción en lengua latina de la Escritura, partiendo de su original en hebreo también conocida como “*Hebraica veritas*”. La elección de traducir la Biblia del hebreo se debe al objetivo perseguido por Jerónimo de destruir cualquier ápice de duda que pudiera surgir a partir de la lectura de la “*Septuaginta*”, es decir, la traducción griega de la Biblia. Pero, no subestimó estos escritos a la hora de desempeñar su labor traductora¹⁹. Finalmente, muere en la ciudad palestina en el año 420²⁰.

Las obras de Jerónimo que van a ser objeto de estudio en este Trabajo de Fin de Grado son las “*Vidas de los monjes Hilarión, Pablo y Malco*”. En primer lugar, haremos una introducción general de estos escritos, antes de su posterior análisis más detallado, para centrarnos en los aspectos que ahora nos interesan y cumplir así el objetivo principal de este trabajo.

La primera obra es la “*Vida de Pablo el ermitaño*”, escrita durante la segunda estancia del autor en Antioquía, tras regresar del desierto sirio. Este texto, considerado un éxito literario, es una narración idealizada de la biografía de un monje llamado Pablo de Tebas, considerado por Jerónimo como el “creador” de la vida monástica, en competencia con el egipcio Antonio

¹⁶ MARTINO ALBA, Pilar. “San Jerónimo: traductor... *op.cit.* p. 2.

¹⁷ VEGA CERNUDA, Miguel Ángel. “La labor... *op.cit.* p. 2

¹⁸ MARTINO ALBA, Pilar. “San Jerónimo: traductor... *op.cit.* p. 2.

¹⁹ GONZÁLEZ MARTÍNEZ, Eusebio. “Jerónimo, traductor de la Biblia: *hebraica veritas* vs. *graeca veritas*”, *Mirabilia: electronic journal of antiquity and middle ages* [en línea] 31 (2020) [consulta: 19 Febrero 2024] Disponible en <https://www.raco.cat/index.php/Mirabilia/article/view/377843>. pp. 251-256.

²⁰ MARTINO ALBA, Pilar. “San Jerónimo: traductor... *op.cit.* p. 2.

Abad. Pese a su escasa verisimilitud (cuestionada incluso en esa época), es innegable la gran calidad de este texto, destacando su detallada descripción²¹.

Años después de la publicación de las hazañas de Pablo de Tebas, Jerónimo, ya instalado en Belén, decide escribir también las vidas de otros dos monjes. Estas, al igual que la de Pablo, fueron exitosas narraciones subjetivas, que buscaban ensalzar la vida monástica empleando un estilo asequible a la par que complejo, apoyado fundamentalmente en la descripción²².

La “Vida de Malco el monje cautivo”, es un texto basado en las vivencias de ese personaje, que lucha por conservar su castidad, según las historias contadas por el propio cenobita a Jerónimo en la localidad de Maronia (cerca de Antioquia). La última de las obras es la “Vida de Hilarión”, que narra los actos milagrosos de dicho monje²³.

²¹ KELLY, John Norman Davidson. *Jerome... op.cit.* pp. 60-61.

²² *Ibidem*, p. 170.

²³ *Ibidem*, pp. 171-173.

3. EL ASCETISMO CRISTIANO

3.1. ORÍGENES

Las raíces del ascetismo cristiano se remontan habitualmente al Egipto del siglo III, cuando Antonio Abad se entregó a este estilo de vida tras quedar huérfano y heredar su patrimonio familiar. El ejemplo de Antonio se hizo enormemente popular en ambos lados del Imperio gracias a la biografía escrita por Atanasio de Alejandría, convirtiéndose el santo en un modelo a seguir, debido a sus vivencias, y el escritor en el creador de una literatura innovadora, que también sería replicada²⁴.

Tal fue el éxito de la obra, que se tradujo a numerosos idiomas, y esto permitió la difusión de los ideales de Antonio a lo largo del Imperio y, además, avivó la llama de la fe de sus lectores, puesto que fue motivo de conversiones como la del mismísimo San Agustín. Sin embargo, en el propio Egipto y en otros territorios del Mediterráneo como Palestina y Siria ya se apreciaban individuos que practicaban la vida contemplativa en la soledad del desierto, en los cuales incluso llegó a inspirarse Antonio²⁵.

El germen de este sentimiento se localiza ya en las diversas corrientes filosóficas de la Antigüedad griega, las cuales aportan ideas que posteriormente se sintonizarán con el cristianismo y darán pie a la práctica del ascetismo. Así, nos encontramos con los estoicos y su desarrollo de la privación como clave del desapego emocional; con los cínicos y su forma de vivir extremadamente parecida a los monjes cristianos; con los pitagóricos y su fundamento de la *koinonía*, que tenía como elemento principal la vida en comunidad; y con los neoplatónicos y su rechazo por la dimensión física y sensible²⁶.

No obstante, el mayor epicentro de inspiración para el surgimiento del eremitismo/ascetismo cristiano no fue sino el judaísmo (al igual que la propia religión cristiana). Dentro del marco de esta doctrina nos topamos con los *anawin*, una escuela que se autoimponía la carestía y la moderación para acercarse a Yahvé y someterse a su servicio viviendo en común, ideas que terminarían creando una tendencia que seguidamente se implantaría en otros cultos y

²⁴ TEJA CASUSO, Ramón. “Los orígenes del monacato (Siglos IV-V)”, *Codex Aquilarensis: Cuadernos de investigación del Monasterio de Santa María la Real* [en línea] 1 (1988) [consulta: 3 Mayo 2024] Disponible en <https://www.romanicodigital.com/index.php/otros-contenidos/revista-codex-aquilarensis/revistas/codex-aquilarensis-1>. pp. 19-20.

²⁵ MARCOS SÁNCHEZ, María del Mar. “El monacato cristiano” en SOTOMAYOR, Manuel; FERNÁNDEZ UBIÑA, José (coords.). *Historia del Cristianismo*. Madrid: Editorial Trotta, 2003. Volumen 1. pp. 639-685. pp. 639-640.

²⁶ *Ibidem*, p. 644.

permitiría florecer diferentes maneras y motivos para el desarrollo de la vida ascética en Oriente²⁷. En el caso de este trabajo nos centraremos en los esenios y los terapeutas, por considerar que son los ejemplos más próximos al eremitismo cristiano.

Los esenios fueron una agrupación judía que existió, aproximadamente, entre mediados del siglo II a.C. hasta mediados del siglo I d. C. La principal fuente de información de los esenios son los Manuscritos del Mar Muerto, hallados en las cercanías de Qumrán, emplazamiento donde llegó a habitar un conjunto de población judía, identificada con los esenios, a raíz del contenido de dichos hallazgos, aunque sigue siendo una hipótesis incierta²⁸.

Sea como fuere, el descubrimiento más destacado de entre los Manuscritos es el llamado “*Documento o Regla de Damasco*”, el cual sirvió como una especie de guía o código que dictaminaba el estilo de vida que los esenios debían desarrollar. Es decir, se trataba de una “modificación” de la Ley de Moisés, desarrollada por los “Maestros de justicia”, encargados de su predicación y empleo en la vida diaria. Por ende, era un escrito destinado a un importante número de comunidades esenias, las cuales se situaban principalmente en Palestina²⁹.

De acuerdo con el “*Documento de Damasco*”, los esenios rechazaban al Templo jerosolimitano, al considerarlo como una institución deshonesto, por lo que prefirieron desplazarse fuera de su alcance y existir bajo sus propios principios. Estos incluían la solidaridad, la privación individual, la vida comunitaria, la labor manual y el celibato. Se organizaban en aldeas y no creían en el concepto de la propiedad privada. Aparte de los “Maestros de justicia” también había un tipo de “Supervisor” cuya tarea era confirmar que estos preceptos eran cumplidos por los esenios. Por último, dentro de la sociedad esenia también existían núcleos familiares que, pese a vivir de manera diferente a la “parte asceta” de la población, seguían siendo considerados esenios³⁰.

Por otra parte, los terapeutas fueron una congregación asentada alrededor del lago Mareotis, próximo a Alejandría, que se diferenciaban de los esenios como resultado de su enfoque

²⁷ CARDOSO BUENO, Diego Andrés. “Los terapeutas y los esenios: dos comunidades ascético filosóficas judías de la Antigüedad”, *Antigüedad y Cristianismo* [en línea] 40 (2023) [consulta: 3 Mayo 2024] Disponible en <https://digitum.um.es/digitum/handle/10201/135024>. pp. 7-8.

²⁸ ROBERTS, Agustín. “Esenios, Jesús y el monacato”, *Cuadernos Monásticos* [en línea] 209-210 (2019) [consulta: 3 Mayo 2024] Disponible en <https://www.surco.org/cuadmon/cuadernos-monasticos-no-209-210>. pp. 178-179.

²⁹ *Ibidem*, pp. 179-185.

³⁰ *Ibidem*, pp. 179-190.

particular hacia la vida, decantándose por una existencia más reflexiva y académica. De esta manera, no se dedicaban a la práctica de ninguna labor activa y muestran una completa desvinculación del resto de la sociedad. No obstante, aceptaban mujeres en sus filas y no implementaron ninguna condición que las rebajase a miembros de segunda, demostrando así una inclusión no presente en los ya citados esenios³¹.

Ya fuera del judaísmo, otro posible foco de influencia tanto para el eremitismo como para el monacato cristiano (en el que nos centraremos posteriormente) es el maniqueísmo. Esta corriente religiosa tuvo una fuerte presencia en el territorio egipcio, y sus miembros más elevados, dentro de la pirámide de la organización, residían en cenobios y se dedicaban a la vida contemplativa³². Ahora bien, lo más interesante de estos “elegidos” maniqueístas son los preceptos a los que se someten, muy parecidos a aquellos que siguen los ascetas y monjes. Estos consisten, entre otros, en la sinceridad, el pacifismo, el rechazo absoluto al deleite carnal y a la propiedad privada, y la vida en medio de la pobreza.

Por lo tanto, observamos cómo existen corrientes equivalentes al anacoretismo cristiano presentes en doctrinas más antiguas y dispares que dicha religión, con los mismos objetivos clave: el alejamiento de la sociedad, el desarrollo del eremitismo y la presencia de un designio espiritual. Podemos hablar entonces del ascetismo como un elemento más propio del ser humano que de los cultos que este profesa, viéndose como una especie de misión, cuya finalidad es priorizar la integridad del espíritu sin darle importancia a lo físico³³.

Se puede constatar que, dentro del estilo de vida ascético, se compaginan dos elementos fundamentales. El primero, reside surge en la posibilidad para aquellos que no contraían matrimonio de concentrarse con mayor facilidad en la alabanza a Dios, mientras esperaban a que se desencadenase el Juicio Final, intentando mantenerse puros de espíritu con tal de ascender a los Cielos. Por otra parte, el segundo es de naturaleza pagana, pues el pensamiento clásico consideraba que el alma se encontraba prisionera dentro del cuerpo humano y, por ello, debía ser liberada mediante la superación de los límites corporales, incluyendo el total control de las emociones³⁴.

Sin embargo, una cuestión crucial persiste: ¿qué llevó a los practicantes del anacoretismo a

³¹ CARDOSO BUENO, Diego Andrés. “Los terapeutas... *op. cit.* pp. 4-12.

³² MARCOS SÁNCHEZ, María del Mar. “El monacato... *op. cit.* p. 646.

³³ ÁLVAREZ GÓMEZ, Jesús. *Historia de la Iglesia*. Volumen 1. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2001. Sapientia Fide: Serie de Manuales de Teología, 25. pp. 324-325.

³⁴ GONZÁLEZ, Justo Luis. *Historia del cristianismo*. Tomo 1. Miami: Editorial Unilit, 2003. p. 184.

vivir del modo en que lo hacían? Este motivo lo hallamos, durante el siglo III, en la emulación de la vida de Jesucristo, entendida como la iluminación a través del suplicio, puesto que el desarrollo de una existencia regida por elementos tan arduos como la miseria, la castidad y la sumisión eran la verdadera manera para poder alcanzar la perfección absoluta³⁵.

No obstante, un siglo después aparecerá otra razón, que impulsó a ciertos fieles a alejarse de la situación producida en el Imperio tras la promulgación del Edicto de Milán en el año 313; ese documento acababa de manera oficial con las persecuciones contra los cristianos y permitía de esta manera el florecimiento de dicha religión. Como consecuencia de la difusión del cristianismo y del tipo de vida regalado y mundano de los miembros de la jerarquía eclesiástica, algunos fieles decidieron alejarse de la sociedad y de algunos comportamientos que no se adaptaban al mensaje evangélico para vivir entregados plenamente a la oración y a la reflexión. Así pues, aparecen anacoretas que decidieron abandonar la sociedad, trasladándose a ambientes hostiles y desolados para demostrar su fidelidad hacia Dios viviendo en precariedad³⁶.

3.2. CARACTERÍSTICAS GENERALES DE LA VIDA EREMÍTICA

Esta vida, carente en lo material pero abundante en lo espiritual, tenía características comunes entre sus practicantes, pese a presentar estos una rica variedad geo-cultural. Naturalmente, uno de estos matices es el servicio a Dios como prioridad más importante, canalizado a través del aislamiento. Esto lleva a la redención individual, objetivo que los ascetas esperaban alcanzar “desinfectándose” de la sociedad y resguardándose en la soledad. Esta corriente de pensamiento se origina en la consideración del aislamiento como una muestra de madurez espiritual al conocer el eremita los dogmas cristianos y no necesitar más formación religiosa que la recibida anteriormente³⁷.

Esta “autosuficiencia anímica” permitía al individuo desapegarse de la sociedad en un progreso gradual que abarca toda la vida. El despojo terrenal también incluía alcanzar el estado de la *apatheia*, la dominación completa de las emociones y la supresión de las intranquilidades que estas producen. Pese a ello, debían encontrar una manera de asegurar

³⁵ BAUS, Karl; EWIG, Eugen. “Desde Nicea a Calcedonia” en JEDIN, Hubert (dir.). *Manual de Historia de la Iglesia*. Barcelona: Editorial Herder, 1980. Tomo 2. pp. 25-569. pp. 460-463.

³⁶ ÁLVAREZ GÓMEZ, Jesús. *Historia... op. cit.* pp. 330-331.

³⁷ *Ibidem*, p. 332.

su manutención, pues necesitaban alimento y vestimenta para sobrevivir, por lo que los quehaceres eran elementales en la vida ascética³⁸.

Los principales oficios desarrollados por los eremitas eran la agricultura a escala reducida o la fabricación de objetos manufacturados como canastas y alfombras a partir de materiales de origen vegetal, que eran intercambiados por artículos de primera necesidad. Adicionalmente, se solían entonar himnos y oraciones a la par que se trabajaba, por lo que tanto cuerpo como mente se encontraban siempre atareados. Estas alabanzas eran extraídas de las Escrituras y aprendidas y memorizadas a través de la transmisión oral entre anacoretas, como consecuencia de la ausencia de textos escritos, ya que eran considerados elementos que solo aportaban soberbia al lector. Es más, los únicos objetos permitidos, de acuerdo con su doctrina autoimpuesta, no eran más que vestimentas sencillas y un felpudo sobre el que se descansaba. Siguiendo esta línea, su alimentación también era humilde y escasa, basada en leguminosas, cereales, frutos y productos derivados³⁹.

Pero no todos los anacoretas seguían el mismo estilo de vida, apareciendo un variado número de manifestaciones de esta corriente, muy diferenciados entre sí. Nos encontramos, por ejemplo, con los estilitas, que se asentaban sobre una columna, cuyo caso más notorio es el de Simeón el Estilita; y con los que se recluían, de forma permanente en una habitación, sin volver a salir al exterior⁴⁰. Siguiendo esta orientación, estaban los llamados *dendritai*, que se mudaban a las crestas de los árboles; mientras que los *boskoi* se adentraban desvestidos a las arboledas y se nutrían de sus frutos y raíces⁴¹. También existieron los locos o idiotas, que pretendían estar en un estado de delirio con tal de grajearse una mala opinión pública. Cabe mencionar que también hubo espacio para aquellas mujeres que deseaban embarcarse en este modelo de vida, llegando incluso a obtener altos niveles de prestigio dentro de dicho ámbito⁴².

Antes de cerrar este subapartado, debemos analizar el papel que tuvo la tentación en el día a día de los eremitas, puesto que, por muy lejos que se marchasen de la sociedad, seguían siendo seres humanos con deseos y pasiones. La tentación se manifestaba en la figura del Demonio, tema más que recurrente dentro del cristianismo, interpretando a este ser como el

³⁸ ÁLVAREZ GÓMEZ, Jesús. *Historia... op. cit. pp.* p. 333.

³⁹ GONZÁLEZ, Justo Luis. *Historia... op. cit.* p. 188.

⁴⁰ ÁLVAREZ GÓMEZ, Jesús. *Historia... op. cit.* p. 333.

⁴¹ TEJA CASUSO, Ramón. "Los orígenes... *op. cit.* p. 21.

⁴² ÁLVAREZ GÓMEZ, Jesús. *Historia... op. cit.* pp. 333-334.

encargado de intentar desviar al asceta de su camino de cualquier manera posible (corpórea, mental y espiritual). Hablamos entonces de la existencia del anacoreta como una batalla incesante contra su propia humanidad, contrarrestando sus caprichos a base del autocastigo más exigente y variopinto, dependiendo de los “anhelos pecaminosos” que se presentasen ante el individuo en un momento en concreto. Como ejemplo, más de una vez se llegó a realizar la emasculación como mecanismo de defensa ante el apetito sexual⁴³.

3.3. LA APARICIÓN DEL CENOBITISMO

A lo largo de este apartado, hemos observado cómo el movimiento ascético abrió las puertas a un número progresivamente más elevado de cristianos que optaron por trasladarse a los páramos desérticos para servir a Dios en soledad. No obstante, debemos recordar que estas personas recurrían a otros individuos más experimentados en busca de guía y consejo, práctica que fue evolucionando hasta la aparición de grupos de eremitas que, si bien buscaban alejarse de la sociedad en su conjunto, se decantaron por vivir junto a sus allegados en comunidad. Hablamos del cenobitismo⁴⁴.

Dentro de él nos encontramos con dos factores idénticos al caso del anacoretismo: una figura “regularizadora”, que es considerada como el modelo a seguir de un movimiento religioso, y el desarrollo de dicho estilo de vida predicado por tal individuo tiempo antes de su popularización. Pues bien, el equivalente a Antonio Abad dentro del sistema cenobítico es Pacomio, personaje que, pese a no inventar esta manera de vivir, sí la rectificó y acondicionó para adaptarla a un modelo más organizado, componiendo la “*Regla monástica*”⁴⁵.

Pacomio nació a finales del siglo III en el Egipto meridional. De familia pagana, entró en contacto oficialmente con Dios, tras recibir ayuda de unos cristianos durante su formación como soldado; esa situación le motivó a juramentar que si salía de ese entorno comenzaría a vivir de la misma manera que aquellos que le apoyaron. Tiempo después, Pacomio fue capaz de desvincularse de la vida militar y, recordando su juramento, se convirtió al cristianismo y se trasladó al desierto como aprendiz de un eremita de nombre Palemón⁴⁶.

Habiendo convivido siete años con el anacoreta, Pacomio se instaló en el pueblo de Tabennesi, tras experimentar una revelación que le imperaba a someterse a la servidumbre

⁴³ TEJA CASUSO, Ramón. “Los orígenes... *op. cit.* p. 20

⁴⁴ GONZÁLEZ, Justo Luis. *Historia... op. cit.* p. 190.

⁴⁵ TEJA CASUSO, Ramón. “Los orígenes... *op. cit.* p. 23.

⁴⁶ GONZÁLEZ, Justo Luis. *Historia... op. cit.* pp. 190-191.

de la humanidad. En dicho lugar se reunieron varios eremitas con la idea de vivir en común; experiencia que terminó por fracasar. Aun así, Pacomio volvió a intentar dirigir una comunidad de anacoretas, teniendo éxito al llegar a instruir a unos cien adeptos, que seguían los designios que el santo estipuló en la “Regla”. Con el tiempo, tal fue el triunfo de esta corriente, que se formaron más congregaciones, pasando a erigirse un total de siete, todas dirigidas por el propio Pacomio⁴⁷.

Sus reformas no buscaban extinguir el eremitismo, pues en su lugar pretendían eliminar sus numerosas desventajas para simplificar este modelo de vida a aquellos que quisiesen embarcarse en él. Las comunidades pacomianas se hallaban amuralladas y distribuidas en hogares, en los que podían llegar a cohabitar una veintena de individuos. Adicionalmente, existía un sistema jerárquico que desembocaba en el cenobio principal, situado en un primer lugar en la ya citada localidad de Tabennesi⁴⁸.

Los seguidores de Pacomio se ganaban la vida a través del trabajo manual, ya fuese vendiendo manufacturas y demás productos o dedicándose a la agricultura en las tierras que pertenecían a la comunidad. Aunque pueda llegar a parecer que esto ponía en riesgo a los propios fundamentos de la orden, los ideales de *koinonía* (comunidad) eran el motor del funcionamiento de estas agrupaciones, viéndose sus miembros como una especie de equipo que trabajaba conjuntamente hacia la salvación⁴⁹. Por lo tanto, se rechazaban (y castigaban) nociones como la propiedad privada o la violencia interna por suponer graves amenazas para la estabilidad de la *koinonía*. Es más, no existía ningún tipo de privilegios, pues estaban todos los miembros de los monasterios sujetos a las mismas normas, acabando con cualquier indicio del particularismo que caracterizaba a los anacoretas⁵⁰.

Observamos que esta doctrina utilizaba herramientas de la más alta disciplina para asegurar su pervivencia pese a su humilde simplicidad⁵¹. Sin embargo, los requisitos del bautismo y de la formación religiosa exigidos para poder formar parte de los seguidores de Pacomio, nos revelan que las ideas del santo calaron con gran éxito dentro de la sociedad pagana, dispuesta a convertirse al cristianismo con tal de adscribirse a tal noble modelo de existencia⁵².

⁴⁷ ÁLVAREZ GÓMEZ, Jesús. *Historia... op. cit.* pp. 335.

⁴⁸ TEJA CASUSO, Ramón. “Los orígenes... *op. cit.* p. 24.

⁴⁹ BAUS, Karl; EWIG, Eugen. “Desde Nicea... *op. cit.* p. 473.

⁵⁰ *Ibidem*, pp. 473-475.

⁵¹ *Ibidem*, pp. 475-476.

⁵² GONZÁLEZ, Justo Luis. *Historia... op. cit.* p. 194.

3.4. REACCIONES CONTRA LOS EREMITAS

Para concluir este apartado, haremos unos breves apuntes sobre las reacciones negativas que suscitaron tanto el eremitismo como el ascetismo ante el resto de la sociedad. El auge del eremitismo en el siglo IV fue considerado como un estorbo para una parte importante de la población del momento, incluyendo tanto a las autoridades eclesiásticas como a los ciudadanos paganos, debido al rechazo que los individuos que seguían este camino demostraban hacia los valores culturales de la sociedad. Se les consideraba como parias, que no merecían ni una pizca de interés, comparables a los sintecho y a los bandidos⁵³.

Es más, figuras públicas como el emperador Juliano o Eunapio de Sardes criticaron esta corriente religiosa mordazmente, tachando a sus practicantes de ser desleales y malignos, que cubrían sus perversiones bajo un falso estilo de vida de escasa utilidad para el mundo en general⁵⁴.

Pero todo esto fue más allá cuando los emperadores aplicaron graves ordenanzas contra los eremitas en contextos concretos, con el objetivo de pacificarlos. Por ejemplo, Valente hizo alistarse en el ejército a los ascetas, tras protagonizar estos unas masivas revueltas en Alejandría a finales del siglo IV. Años después, Teodosio impidió a los eremitas instalarse en las urbes, por haberse amotinado en Antioquía tiempo atrás⁵⁵.

En síntesis, a pesar de la enorme popularidad del eremitismo, también contaba con un gran número de detractores que, en vez de apreciar la pureza espiritual de estos individuos, los caracterizaban como todo lo contrario, embusteros que querían lucrarse a costa de los demás, y persuadían a la gente para llevar una existencia siniestra en los páramos desérticos⁵⁶.

⁵³ TEJA CASUSO, Ramón. “Los orígenes del monacato y su consideración social”, *Codex Aquilarensis: Cuadernos de investigación del Monasterio de Santa María la Real* [en línea] 2 (1989) [consulta: 3 Mayo 2024] Disponible en <https://www.romanicodigital.com/index.php/otros-contenidos/revista-codex-aquilarensis/revistas/codex-aquilarensis-2>. pp. 12-13.

⁵⁴ BAUS, Karl; EWIG, Eugen. “Desde Nicea... *op. cit.* pp. 531-532.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 532.

⁵⁶ *Ibidem*, pp. 533-534.

4. PAGANOS Y CRISTIANOS: MAGIA *VERSUS* CRISTIANISMO

En este capítulo vamos a abordar el estudio de lo relacionado de aquellos fenómenos que no tienen una explicación natural o racional salvo la intromisión de un poder superior, y que han estado presentes en la existencia humana desde tiempos inmemoriales; aunque en este contexto dichas manifestaciones serán catalogadas de dos maneras diferentes, según su contexto, siendo consideradas “magia” por parte de los paganos y “milagro” para los cristianos.

4.1. LA MAGIA EN EL MUNDO ANTIGUO

La palabra “magia” proviene del idioma persa, más concretamente de “*magos*”, cuya traducción es sacerdote⁵⁷. En la Antigua Grecia se le dotó de una imagen negativa y aterradora, como consecuencia de su procedencia bárbara y sus variopintas capacidades, destacando la transfiguración⁵⁸. Sin embargo, también hubo defensores de estos individuos, a los que consideraban como poderosos adivinos que veneraban a sus dioses⁵⁹.

Sea como fuere, es innegable que el ser humano ha creído en unos principios naturales e ineludibles que rigen el universo a lo largo de su Historia; pues, al fin y al cabo, albergan en la profundidad de su ser ideas tanto mágicas como religiosas cuya función es explicar y comprender los “poderes” a los que se encuentra sometido el mundo natural, cuyo estudio fue progresando a la par que el entendimiento humano⁶⁰.

Esto, sumado a su curiosidad innata, implica que el ser humano necesita descifrar los fenómenos que se llevan a cabo más allá de su entendimiento y que se entremezclan con su propia existencia, buscando encaminarlos hacia su beneficio tanto terrenal como espiritual mediante “todo aquel que sea capaz de comunicar a los individuos o a la masa la esperanza o la fe en un éxito, que de otro modo aparezca como una quimera”⁶¹.

⁵⁷ JANOWITZ, Naomi. *Magic in the Roman World: Pagans, Jews and Christians*. Londres/Nueva York: Routledge, 2001. Religion in the First Christian Centuries. p. 9.

⁵⁸ SEPÚLVEDA U., María Verónica. “Antigüedad y Edad Media, ¿magia, brujería o religión?”, *Cuadernos Judaicos* [en línea] 0 (2018) [consulta: 10 Mayo 2024] Disponible en <https://cuadernosjudaicos.uchile.cl/index.php/CJ/article/view/52326>. pp. 431.

⁵⁹ JANOWITZ, Naomi. *Magic...* op. cit. pp. 9-10.

⁶⁰ VÁZQUEZ HOYS, Ana María. “La Magia de la Palabra (aproximación a la magia, la brujería y la superstición en la antigüedad” en CALDERA DE CASTRO, Pilar (ed.). *Magia y Religión de la Antigüedad a Nuestros Días*. Mérida: Museo Nacional de Arte Romano/Asociación de Amigos del Museo Nacional de Arte Romano/Fundación de Estudios Romanos, 2001. Volumen 18. pp. 71-114. p. 74.

⁶¹ CASTIGLIONI, Arturo. *Encantamiento y Magia*. Guillermo Pérez Enciso trad. 3ª Edición. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1993. pp. 15-16.

Tras estas reflexiones, surge una cuestión fundamental para la comprensión de la idea de “magia” en la Antigüedad: ¿quiénes fueron aquellos individuos capaces de “domar el cosmos” y utilizar sus poderes para el beneficio de su persona y/o comunidad? Es decir, ¿quiénes fueron los antiguos magos? El mago es aquel individuo que, dentro de una sociedad estructurada, se encuentra en una categoría superior al resto de integrantes ya que cuenta con la mayor sabiduría del espacio natural que lo rodea, ya sea la posición de los astros, las propiedades de la flora, los peligros de la fauna o los remedios necesarios para devolver el bienestar a los enfermos⁶².

Esta elevada categoría, llamada *Homo divinans* por Castiglioni es reconocida por la sociedad debido a las facultades citadas en el párrafo anterior, a algún rasgo fenotípico que distinga claramente al individuo de sus congéneres o a capacidades mentales exclusivas que hacen que el mago entre en contacto con el plano astral y pueda realizar acciones como la adivinación⁶³.

Por lo tanto, vemos que la compleja realidad del mago le transfiere una crucial función social, actuando como mentor⁶⁴ y director a la vez, encargándose del ámbito sexual de su comunidad, de los rituales y ceremonias que buscan atraer la bonanza, y de invocar o expulsar a seres sobrenaturales. Pero, sobre todo, el mago es importante por la impresión que deja sobre los demás ya sea alentando, tranquilizando o aterrando con tal de alcanzar el llamado “estado de encantamiento” que asegura el éxito de las prácticas mágicas⁶⁵.

Dentro de estas prácticas y saberes la astrología y la sanación ocupan un lugar interesante ya que se entrelazan directamente con la ciencia. Ya fuesen mesopotámicos, egipcios, griegos o romanos, los intelectuales observaron el mundo natural y sacaron sus propias conclusiones sobre la astronomía o la medicina, inspirándose e inspirando al conocimiento mágico⁶⁶.

Vemos entonces cómo las propiedades benignas de un objeto o elemento podían tener dos fuentes: la científica, encontrada en la estructuración física del elemento; y la mágica, encontrada en una peculiaridad metafórica del elemento. Dentro de este último criterio, más místico y complejo que el científico, también existen los conceptos de la “magia simpática” (desarrollada por G. Fraser), basada en la simbiosis perpetua que tienen un objeto y un poder

⁶² CASTIGLIONI, Arturo. *Encantamiento... op. cit.* p. 67.

⁶³ *Ibidem*, pp. 67-68.

⁶⁴ SEPÚLVEDA U., María Verónica. “Antigüedad... *op. cit.* p. 432.

⁶⁵ CASTIGLIONI, Arturo. *Encantamiento... op. cit.* pp. 68-69.

⁶⁶ SEPÚLVEDA U., María Verónica. “Antigüedad... *op. cit.* pp. 432-433.

superior tras haber estado en contacto directo; y del animismo⁶⁷.

Pero, sin duda, la habilidad mágica más práctica y favorable para las sociedades humanas es la adivinación. La adivinación traza el camino a seguir ante cualquier resultado, ya sea positivo o negativo. Al fin y al cabo, el ser humano necesita tener la certeza de que sus planes van a funcionar; y en el caso de no hacerlo, prepararse para ello. Desde el éxito de la cosecha hasta las repercusiones de una batalla, el mago adivino interpretaba sus visiones a través de fórmulas muy dispares que se adscriben al contexto espacio-temporal del momento de la práctica⁶⁸.

En el caso de la Antigüedad la adivinación fue un elemento aglutinante entre magia y religión, habiendo dos modelos principales para su desarrollo: la inspirada o directa, predominante en Grecia y basada en el contacto directo entre el adivino y la divinidad; y la inductiva o indirecta, predominante en Roma y consistente en el análisis de señales provenientes de la naturaleza. En el caso de las civilizaciones citadas en este párrafo, es curioso destacar cómo una no confiaba en los métodos de la otra y prefería desarrollar sus procedimientos propios⁶⁹.

En la Antigua Grecia los oráculos tenían una importancia capital para la toma de decisiones. El método de adivinación empleado por los individuos estaba principalmente basado en el consumo de sustancias alucinógenas, que inducían un trance divino en el que el oráculo transmitía los designios de los dioses. Los oráculos más importantes fueron la Pitia de Delfos, adscrita a Apolo, y el oráculo de Dodona, adscrito a Zeus⁷⁰.

Por otra parte, los adivinos romanos (que contaban con influjos griegos y etruscos) predecían el futuro mediante el análisis de los eventos y sucesos llevados a cabo por obra de los dioses. Esta forma de adivinación se manifestaba de diferentes maneras, encarnadas en sacerdotes especializados como los augures, encargados de conocer la opinión de la divinidad con respecto a los eventos y rituales; o los arúspices, cuya ocupación era inspeccionar las vísceras de los animales ofrecidos en sacrificio con tal de conocer el porvenir⁷¹.

⁶⁷ SEPÚLVEDA U., María Verónica. “Antigüedad... *op. cit.* p. 433.

⁶⁸ CASTIGLIONI, Arturo. *Encantamiento... op. cit.* pp. 60-62.

⁶⁹ ESPINOSA ESPINOSA, David. “La adivinación en Roma: Orígenes, Fundamento y Crítica Especulativa de su Práctica”, *POLIS. Revista de ideas y formas políticas de la Antigüedad Clásica* [en línea] 20 (2008) [consulta: 10 Mayo 2024] Disponible en <http://hdl.handle.net/10017/9402>. pp. 44-45.

⁷⁰ CASTIGLIONI, Arturo. *Encantamiento... op. cit.* pp. 179-180.

⁷¹ ESPINOSA ESPINOSA, David. “La adivinación... *op. cit.* pp. 46-48.

En síntesis, nos damos cuenta de la institucionalización de la magia dentro de las sociedades humanas no como algo opcional o recomendado sino como algo necesario y obligatorio, capaz de cubrir las necesidades tanto físicas como espirituales de la sociedad y animando a sus integrantes a continuar sirviendo a sus objetivos con el respaldo de los poderes superiores, que regían el destino de la realidad mientras evitaban ser el blanco de su furia y abandono.

4.2. EL MILAGRO CRISTIANO

La idea del milagro está presente en la totalidad del espectro cultural humano, por lo que su definición varía según el contexto. En este caso, es decir, en el contexto del cristianismo occidental, describiremos al milagro como un hecho concreto que se desliga del orden natural de la realidad y hace posible lo imposible, con el poder divino como única causa justificable⁷². H. Remus va más allá y define al milagro según tres criterios: una acción que maravilla al espectador, la cual no puede ser explicada con las leyes de la realidad y que es producto de una fuerza más allá de lo humano⁷³.

El milagro se puede producir de dos maneras: directamente, a través de Dios; o indirectamente, a través de un “adalid” del Señor que canaliza su voluntad divina. La fidelidad del creyente hacia Dios es el factor que determina la frecuencia y magnitud del milagro. Por lo tanto, vemos al milagro como una especie de “regalo” que el Creador otorga al ser humano en tiempos de necesidad sin detenerse en factores socio-económicos como el estamento social al que pertenezca como resultado del apego entre Él y su creación. Después de todo, todos somos pecadores que precisan de salvación⁷⁴. Este último argumento se observa en la gran difusión que tuvieron las historias sobre milagros en la tardoantigüedad grecorromana tanto por el común de la sociedad como por sus dirigentes. No obstante, no tenían tanta importancia como las obras de los pensadores más destacados, por lo que no existía un modelo al que adscribirse para narrar una acción milagrosa⁷⁵.

⁷² GÓMEZ PELLÓN, Eloy. “Sobre los milagros y la milagrería” en TORRES PRIETO, Juana María (ed.). *Historica et Philologica: In honorem José María Robles*. Santander: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cantabria, 2002. pp. 285-304. pp. 285-286.

⁷³ NEYREY, Jerome H. “Miracles, In Other Words: Social Science Perspectives on Healings” en CAVADINI, John C. (ed.). *Miracles in Jewish and Christian Antiquity: Imagining Truth*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1999. Volumen 3. pp. 19-56. p. 19.

⁷⁴ GÓMEZ PELLÓN, Eloy. “Sobre los... *op. cit.* pp. 286-291.

⁷⁵ COTTER, Wendy. *Miracles in Greco-Roman Antiquity: A Sourcebook for the Study of New Testament Miracle Stories*. Abingdon-on-Thames/Nueva York: Routledge, 1999. p. 1.

Mientras que M. Dibelius respalda lo dicho anteriormente indicando que la narración de los milagros no se veía más que como un mito, R. Bultmann defiende que las historias de milagros son un género por sí solas, presentando un patrón común entre todas ellas dividido en tres partes: La dificultad a resolver, la producción del milagro y la alabanza a las secuelas de dicho acto. Además, dividió los milagros en cuatro categorías: sanaciones, exorcismos, resurrecciones y milagros naturales⁷⁶.

El cristianismo añade una capa de complejidad al milagro cuando introduce al mártir como un nuevo agente de la divinidad. Su origen se da en el contexto de los cuatro primeros siglos del cristianismo, donde la persecución de los creyentes de dicha religión era algo habitual y que llegó en bastantes casos a la ejecución de individuos por profesar su fe. Al morir defendiendo sus creencias entre grandes sufrimientos, los mártires fueron considerados como semejantes a Jesús⁷⁷.

Así pues, de la misma manera que Cristo y sus apóstoles llevaron a cabo milagros con el objetivo de atestiguar la verdad sobre la presencia de Dios en la tierra, los mártires se alinean con Él dentro de los límites celestiales y adquieren la capacidad de replicar los milagros de Jesús a través de sus vestigios mortales, preservados cuidadosamente por el resto de la cristiandad⁷⁸.

Por lo tanto, observamos cómo el milagro es un instrumento al que los cristianos de la tardoantigüedad se aferraban en tiempos de dificultad para hacer su existencia más llevadera, considerando a Dios como el defensor supremo que intercedería por ellos cuanto mayor fuese su fe. Por tanto, es normal que se transmitiesen relatos de los actos maravillosos ya que se basaban en creencias que atraían a las masas como consecuencia de los amplios beneficios que aportaban a los individuos que se decantaban por practicarlas.

4.3. LA DICOTOMÍA MAGIA-MILAGRO: SÍNTESIS Y ANTÍTESIS

Tras la descripción del concepto de magia y de milagro, procederemos a hacer un análisis contrastado entre ambos fenómenos en el contexto de la Antigüedad Tardía, momento en el que el paganismo y el cristianismo coexistieron hasta la predominancia oficial de este último

⁷⁶ COTTER, Wendy. *Miracles... op. cit.* p. 2.

⁷⁷ DURÁN, Norma. “De reliquias y milagros: de la explicación teológica a la autoridad de la verdad pontifical”, *Fuentes humanísticas* [en línea] 28/53 (2016) [consulta: 10 Mayo 2024] Disponible en <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=9111717>. pp. 24-27.

⁷⁸ *Idem*.

y su establecimiento como una de las religiones más populares de la Historia.

Nos situamos en un periodo histórico convulso en el que los cultos tradicionales con siglos de antigüedad, se veían remplazados por una religión que hasta hacía poco había sido prohibida y perseguida. Dentro del Imperio, este cambio comenzó bajo el gobierno de Constantino y su llamado “Edicto de Milán”; y se oficializó con Teodosio I y su Edicto de Tesalónica. Teodosio II va más allá y veta a los paganos la posibilidad de poder ejercer cargos en el gobierno y manifestar su fe públicamente⁷⁹.

El paganismo pasa a ser considerado por el Estado como algo disparatado, propio de salvajes insensatos y alejado de la verdad. Sus practicantes son tachados de dementes degenerados y traicioneros, lo que desembocó en detonaciones de brutalidad y virulencia manifestada en la devastación de los templos y representaciones religiosas paganas que, según las creencias politeístas, contenían la forma incorpórea de la propia divinidad personificada; siendo algunos de estos episodios orden directa del Emperador.⁸⁰

Por otra parte, la magia y la adivinación pasan a considerarse como prácticas malévolas, elaborando Constantino y posteriormente Constancio II ordenanzas que las prohibieron; aunque este último emperador se ensañó más con los magos, por considerarlos adversarios del ser humano mientras que Constantino permitía la magia mientras esta aportase beneficios y no inconvenientes⁸¹.

Además, el rechazo de los cristianos hacia las manifestaciones paganas hizo que se modificasen elementos clave de estas últimas para impulsar la palabra de Dios. Por ejemplo, los daimones, espíritus que beneficiaban o perjudicaban al ser humano dependiendo de la naturaleza del propio ente⁸², pasaron a convertirse en demonios malignos que debían ser derrotados. Las dioses paganos fueron considerados como daimones/demonios, de la misma manera que los magos/sacerdotes que los adoraban fueron vistos como seres maléficos a los

⁷⁹ MARCOS SÁNCHEZ, María del Mar. “Actitudes cristianas hacia el paganismo en la Antigüedad tardía” en TORRES PRIETO, Juana María (ed.). *Historica et Philologica: In honorem José María Robles*. Santander: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cantabria, 2002. pp. 85-100. pp. 86-87.

⁸⁰ *Ibidem*, pp. 88-91.

⁸¹ GRAF, Fritz. “The Christian Transformation of Magic” en SUÁREZ DE LA TORRE, Emilio; PÉREZ JIMÉNEZ, Aurelio (eds.). *Mito y Magia en Grecia y Roma*. Barcelona: Libros Pórtico, 2013. Volumen 1. pp. 299-310. pp. 301-303.

⁸² JANOWITZ, Naomi. *Magic...* op. cit. p. 27.

que se oponía la figura del monje⁸³.

Los autores cristianos más relevantes redactaron obras difamando las prácticas mágicas. Por ejemplo, Teodoreto de Ciro, escritor del siglo V, considera la magia como una enfermedad, junto con los relatos mitológicos y lo pagano en general. En la “Vida de Antonio” de Atanasio de Alejandría (y en otras obras similares) se relata la superioridad del poder divino de los monjes frente a la magia y los daimones paganos⁸⁴. No obstante, la enemistad entre el monje y el mago no es tan radical como parece, puesto que ambas figuras comparten similitudes que los reducen a la misma ocupación de sabios capaces de doblegar a las fuerzas del mal al utilizar rituales parecidos para expulsar a los daimones/demonios perversos (uso de amuletos, oraciones, etc.). Es más, los anacoretas cristianos y los magos llevaban estilos de vida similares al privarse de placeres, velar por su integridad espiritual individual y ser capaces de manipular la realidad para llevar a cabo actos extraordinarios, como sanaciones, exorcismos, etc.; por lo tanto, observamos que los conceptos de magia y milagro convergen en un tipo característico de proeza maravillosa⁸⁵.

Si observamos detenidamente los rituales practicados dentro de la magia antigua y de la religión cristiana, descubrimos que existen muchos elementos compartidos, que dan a entender que los actos milagrosos y los actos mágicos son de la misma naturaleza. Un ejemplo remoto es el sacrificio de sangre elaborado dentro de los límites de la antigua magia judía, origen directo de los sacrificios narrados en los textos bíblicos, siendo la mejor representación el relato de Abraham e Isaac perteneciente del Antiguo Testamento⁸⁶.

Otro ejemplo lo tenemos en la magia oral, basada en la pronunciación de oraciones específicas que desarrollarían una reacción capaz de provocar el fenómeno sobrenatural que se pretende llevar a cabo, necesitando incluso pronunciarlas reiteradamente para que hagan efecto⁸⁷. Esto no es para nada diferente a la oración cristiana, consistente en la repetición oral de frases ya establecidas para comulgar con Dios y suplicar su intervención en la vida

⁸³ TEJA CASUSO, Ramón. “Historias de magia y santidad en la “Historia Religiosa” de Teodoreto de Ciro” en TORRES PRIETO, Juana María (ed.). *Historica et Philologica: In honorem José María Robles*. Santander: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cantabria, 2002. pp. 71-84. p. 71.

⁸⁴ NIETO IBÁÑEZ, Jesús María. “El error pagano: politeísmo y prácticas mágicas en los autores patristicos” en SUÁREZ DE LA TORRE, Emilio; PÉREZ JIMÉNEZ, Aurelio (eds.). *Mito y Magia en Grecia y Roma*. Barcelona: Libros Pórtico, 2013. Volumen 1. pp. 311-324. pp. 311-313.

⁸⁵ TEJA CASUSO, Ramón. “Historias... *op. cit.* pp. 71-74.

⁸⁶ SEPÚLVEDA U., María Verónica. “Antigüedad... *op. cit.* p. 431.

⁸⁷ VÁZQUEZ HOYS, Ana María. “La Magia... *op. cit.* pp. 75-84.

del creyente tras interactuar directamente con Él⁸⁸.

Con todo, conocemos un caso en que el individuo se adentra todavía más en la relación entre magia y milagro. Nos referimos al filósofo griego Celso quien, en su obra titulada “El discurso verdadero”, escrita con el objetivo de desacreditar a los cristianos, exclama que Jesús de Nazaret no fue sino un mago, que realizaba actos prodigiosos empleando poderes mágicos, afirmación muy controvertida que fue motivo de discusión⁸⁹. No obstante, deteniéndonos en los mitos y leyendas de la Antigüedad, se alinean los milagros realizados por Jesús con las proezas mágicas llevadas a cabo por ciertas divinidades.

Los Evangelios afirman que Jesús realizó varias sanaciones milagrosas (como la del leproso) y resurrecciones de muertos (destacando la de Lázaro). Sin embargo, los dioses griegos Hércules y Asclepio, así como la egipcia Isis ya habían producido estos hechos gracias a sus facultades mágicas. Lo mismo se aplica a la dominación de la naturaleza, ya que el control del clima se atribuye tanto a Jesús (al amainar una tormenta) como a dioses de la talla de Poseidón/Neptuno (señor de los mares, tormentas y terremotos), Afrodita/Venus (originada de la espuma del mar) y Serapis (que rescataba a sus fieles de morir ahogados en el mar). Además, Dioniso/Baco transformó el agua en vino de la misma manera que lo hizo Jesús⁹⁰

Por lo tanto, y a modo de conclusión, observamos cómo la magia antigua y el milagro cristiano son conceptos extremadamente parecidos, que podrían incluso ser catalogados como un mismo elemento, de no ser por los principios fundamentales de ambos sistemas de creencias: la magia tiene como objetivo la manipulación de las fuerzas de la naturaleza para el beneficio humano, pero el cristianismo aspira a dominar todos los elementos para favorecer a sus seguidores y perpetuarlos en sus creencias⁹¹.

Así pues, podemos afirmar que el único criterio que puede ser empleado para diferenciar la magia del milagro es el trasfondo espacio-temporal y socio-cultural al que se haga referencia en el momento de referirnos a estos actos extraordinarios que desafían a la lógica gracias a la acción divina⁹².

⁸⁸ PIKAZA, Xabier. *Para Vivir la Oración Cristiana*. Estella: Editorial Verbo Divino, 1989. pp. 129-130.

⁸⁹ REMUS, Harold. *Pagan-Christian Conflict Over Miracle in the Second Century*. Cambridge: The Philadelphia Patristic Foundation, 1983. Patristic Monograph Series, 10. p. 56.

⁹⁰ COTTER, Wendy. *Miracles... op. cit.* pp. 11-132.

⁹¹ SÁNCHEZ FRANCO, Martín. “Magia, religión y cristianismo” en CHOZA, Jacinto (dir.). *Pensar lo Humano: Actas del II Congreso Nacional de Antropología Filosófica*. Madrid: Iberoamericana/SHAF, 1997. Volumen 1. pp. 449-454. pp. 449.

⁹² REMUS, Harold. *Pagan-Christian... op. cit.* p. 54.

5. EPISODIOS "MÁGICOS" EN LAS BIOGRAFÍAS DE JERÓNIMO DE ESTRIDÓN

Una vez examinados diversos aspectos sobre la vida de Jerónimo, la religión y la magia, vamos a abordar el objetivo principal de este trabajo: la clasificación, descripción y análisis de los hechos extraordinarios llevados a cabo por los monjes Hilarión, Pablo y Malco, según lo relatado en su biografías por Jerónimo. Lo importante de estos singulares hechos es su consideración, ya que para algunos pueden ser catalogados como actos milagrosos, mientras que para otros no son más que proezas mágicas. Por lo tanto, observamos la complejidad de este argumento aplicado a casos concretos y prácticos que pueden ser interpretados de diversas maneras.

Antes de catalogar los actos maravillosos que aparecen en las obras se procederá a realizar una breve recapitulación del contenido de estas, para conocer la contextualización de “los milagros” que en ellas se narran. Otro elemento a destacar es la clara predominancia que tendrá la “Vida de San Hilarión” sobre el resto de fuentes ya que en ella se relatan más fenómenos mágicos/milagrosos que en los otros dos escritos combinados.

5.1. RESUMEN DE LAS “VIDAS DE TRES MONJES”

Comenzando por la “Vida de San Hilarión”, Jerónimo nos presenta a nuestro protagonista como un joven pagano gazatí, proveniente de una familia pudiente, que es enviado a formarse académicamente en Alejandría. Durante esta etapa de su vida, Hilarión escucha las proezas de Antonio Abad y, decidido a seguir su ejemplo, emprende un viaje para visitar al legendario monje y adopta el ascetismo, entregando además su herencia a sus hermanos y a los necesitados tras quedar huérfano⁹³.

Una vez retirado en el desierto, además de un breve encontronazo con unos bandidos, Hilarión será tentado regularmente por el Diablo. Para contrarrestar sus influencias, el joven practica los hábitos característicos de los anacoretas: la abstención de placeres físicos y la oración. Tiempo después, oleadas de personas acudieron a él para que sanase sus males, lo que va otorgando a Hilarión una llamativa notoriedad tanto positiva como negativa, al unírsele un numeroso séquito de seguidores y ponerse en el punto de mira del gobierno pagano de Gaza. En medio de esta situación, el asceta opta por huir de los admiradores y

⁹³ RIVAS, Fernando. “La vida de Hilarión de San Jerónimo”, *Cuadernos Monásticos* [en línea] 109 (1994) [consulta: 2 Junio 2024] Disponible en <https://www.surco.org/node/3548>. p. 231.

detractores que le seguían la pista como consecuencia de sus grandes hazañas, embarcándose en viajes a lo largo del Mediterráneo, que incluyen estancias en Egipto, Sicilia o Chipre, lugar donde pasará sus últimos días de vida en soledad⁹⁴.

A continuación, en la “Vida de San Pablo”, Jerónimo nos relata solo los primeros y últimos momentos de la existencia del ermitaño que protagoniza la obra, presentándonoslo como un noble huérfano de origen tebano, que a los dieciséis años se fuga a los páramos desérticos debido a las amenazas que su fe cristiana y su vasta herencia, tras quedar huérfano suponían para su vida. Una vez allí, decide optar por el modo de vida ascético y no regresa nunca a la sociedad⁹⁵. Mientras vagaba por el desierto, Pablo se encuentra con una caverna, en cuyo interior había un recinto al aire libre, que contaba con una palmera y un manantial. Tomándose como una señal divina, Pablo se asienta en el lugar y permanece allí por el resto de su vida, ingiriendo los dátiles que le proveía la palmera, elaborando sus ropajes con sus palmas y en comuna con Dios, quien además envía un cuervo cada día para que entregue media hogaza de pan al ermitaño⁹⁶.

Mucho tiempo después, el mismísimo Antonio Abad recibe una revelación divina que le insta a visitar a Pablo al ser considerado como un monje más virtuoso que él. Tras varios días de viaje, aparte de encontrarse con criaturas fantásticas, Antonio alcanza la caverna de Pablo y, tras suplicar durante horas para que le dejase entrar, ambos ascetas se reúnen de manera amistosa. Tras preguntarle sobre el estado del mundo durante su ausencia, Pablo revela a Antonio que él será quien le dé sepultura y le encomienda que le traiga el manto que le había sido otorgado por Atanasio de Alejandría, con el objetivo de ser inhumado con él. De regreso, Antonio es testigo de la ascensión de Pablo hacia el Paraíso, rodeado de figuras santas y angelicales, y solloza por su partida. Al disponerse a enterrar al eremita, observa cómo su cuerpo se encuentra en una perfecta disposición orante. Es más, de pronto aparecen dos leones entristecidos por la pérdida del monje y excavan su lugar de reposo⁹⁷.

Ya por último, Jerónimo nos narra en la “Vida de San Malco” las vivencias del protagonista del escrito, según sus propias palabras. Malco provenía de una familia adinerada asentada en Siria y escapa de su hogar, ya que iba a ser forzado a casarse, situación en la que no quería

⁹⁴ RIVAS, Fernando. “La vida de Hilarión... *op. cit.* pp. 232-234.

⁹⁵ RIVAS, Fernando. “La vida de San Pablo, el primer ermitaño, de San Jerónimo”, *Cuadernos Monásticos* [en línea] 115 (1995) [consulta: 2 Junio 2024] Disponible en <https://www.surco.org/node/3612>. pp. 534-535.

⁹⁶ *Ibidem*, pp. 535-536.

⁹⁷ *Ibidem*, pp. 536-539.

envolverse debido a sus aspiraciones monásticas. Tras vivir durante años en los páramos desérticos del norte de Grecia, recibe noticias del fallecimiento de su padre y decide regresar con su familia para estar con su madre y hacerse cargo de la administración de su herencia, con la que pretendía ayudar a los necesitados, edificar un monasterio y guardar para sí mismo lo que sobrase⁹⁸.

De camino, es secuestrado junto con otros viajeros para posteriormente ser vendido como esclavo junto con una mujer a una poderosa familia que habitaba en el desierto. Pasan los días y su amo decide recompensar a Malco gracias a sus excelentes dotes de pastoreo. El premio no era sino la mano de la mujer vendida junto a él, quien estaba casada. Por lo tanto, Malco se niega, debido a la prohibición impuesta por su fe cristiana de contraer matrimonio con una mujer casada. Tras grajearse la furia de su maestro y pensar en el suicidio, la mujer le propone ser su “esposa de castidad”, acompañándose en espíritu y dando a entender que se encontraban verdaderamente unidos en matrimonio con tal de no levantar sospechas⁹⁹.

Anhelando regresar a su antigua vida como monje, Malco planea fugarse de la hacienda de su amo junto con su “esposa”. Tras escapar exitosamente y vagar por el desierto durante tres días, el maestro y un subordinado les alcanzan, por lo que ambos fugitivos optan por esconderse en una caverna hasta que acabe el peligro. Cuando los perseguidores se disponían a entrar, aparece una leona que da muerte al subordinado y hace huir al maestro, aprovechando el joven y su acompañante para subirse a los camellos que sus acosadores habían abandonado. Finalmente, los protagonistas llegan a un asentamiento romano, venden los camellos empleados para escapar y separan sus caminos, regresando Malco a la vida monástica mientras que su compañera se queda en un monasterio con las vírgenes¹⁰⁰.

5.2. CLASIFICACIÓN DE LOS EPISODIOS “MÁGICOS”

Conociendo ya el hilo argumental de las “Vidas de tres monjes”, se procederá directamente a clasificar los episodios “mágicos” que se relatan en ellas según la naturaleza a la que pertenezcan.

5.2.1. Sanaciones

⁹⁸ BEJARANO, Virgilio. *Obras Completas de San Jerónimo II: Comentario a Mateo y otros escritos*. Volumen 2. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2002. p. 619.

⁹⁹ *Ibidem*, pp. 619-620.

¹⁰⁰ *Ibidem*, pp. 620-621.

A lo largo de sus vivencias, Hilarión sanó a un gran número de gente gracias a sus cualidades sobrehumanas. La primera sanación que se relata en su biografía es aquella que realiza sobre una mujer infértil, que acudió a él sumida en la tristeza, solo con decirle que tuviese fe: “Y cuando lo hubo sabido, con los ojos levantados al cielo, le mandó que tuviera fe y, habiéndola acompañado cuando ella se iba llorando, pasado un año la vio con un hijo” (Jer., *Vit. Hil.*, 346)¹⁰¹.

Posteriormente sana a los hijos de Aristaineté, mujer casada con un noble de nombre Elpidio, los cuales estaban afectados por una enfermedad que casi se lleva sus vidas. Para ello, el monje bendijo tanto las camas como los cuerpos de los afectados con la señal de la cruz e invocó a Jesús para que intercediera por ellos:

Cuando hubo llegado ahí, bendiciendo con la señal de la cruz los lechos y los miembros ardientes de cada enfermo, invocó a Jesús. Y, ¡oh admirable virtud!, al instante, como de tres fuentes, a la par brotó en ellos el sudor, y en esa misma hora recibieron alimentos y, reconociendo a la madre que lloraba y bendiciendo a Dios, besaron las manos del santo (Jer., *Vit. Hil.*, 347).

Otra enfermedad que Hilarión fue capaz de sanar es la hidropesía, ya que libró a un hombre de este mal cuando se encontraba en Sicilia: “[...] de modo que uno de los varones principales, que estaba hinchado por la hidropesía, fue curado el mismo día en que había acudido a él” (Jer., *Vit. Hil.*, 365).

Más adelante, cura a un auriga gazatí, que se había quedado paralítico tras instarle a convertirse al cristianismo y abandonar su profesión: “Creyó, prometió y fue curado; y saltaba de alegría más por la salud del alma que por la del cuerpo” (Jer., *Vit. Hil.*, 347).

Siguiendo la misma línea de sanaciones a individuos que padecían de parálisis, Hilarión devuelve la movilidad a un cantero de nombre Zanano, afectado de tetraplejía:

Pero ¿quién podría dejar en silencio que Zanano, un cantero de Maiuma, que no lejos del monasterio cortaba de la orilla del mar piedras para la construcción, atacado de parálisis en todo el cuerpo y llevado al santo por sus compañeros de trabajo, quedó sano al instante y regresó a la obra? (Jer., *Vit. Hil.*, 350).

¹⁰¹ A partir de ahora las referencias a las obras de Jerónimo se harán entre paréntesis en el cuerpo del texto, para evitar un número excesivo de notas.

Concluyendo con esta tendencia, sana a otro tetrapléjico de su condición, tras citar al libro de los Hechos:

Y él, llorando y tendiéndole la mano al que yacía tendido, le dijo: “A ti te digo: En el nombre de Nuestro Señor Jesucristo, levántate y anda” (Luc., *Hch.*, 3,6). ¡Admirable rapidez! Todavía las palabras se revolvían en boca del que hablaba y ya los miembros consolidados se levantaban para que el hombre se pusiera de pie (Jer., *Vit. Hil.*, 370).

En ocasiones, para llevar a cabo sus sanaciones Hilarión también emplea sustancias previamente bendecidas por él. Por ejemplo, cura a una mujer ciega proveniente de Facidia de su condición tras ponerle saliva en los ojos: “Pero clamando ella y pidiendo misericordia, le puso saliva en los ojos y, al instante, a ejemplo del Salvador, siguió con la misma eficaz virtud sanadora” (Jer., *Vit. Hil.*, 347).

Además, en el desierto de Afrodito Hilarión cura a un grupo de moradores, afectados por venenosas picaduras de serpiente y demás criaturas, empleando aceite bendecido:

[...] empezó a rebullir en ella de repente una cantidad tan grande de serpientes y animales venenosos, que incontables personas fueron mordidas y habrían muerto en seguida si no hubiesen acudido a Hilarión. Así pues, los labradores y los pastores, untándose las heridas con aceite bendecido, recuperaban por completo la salud (Jer., *Vit. Hil.*, 362) .

Finalizamos este apartado con otra sanación colectiva, en la que el Hilarión cura a una muchedumbre de enfermos en Chipre, que llevaba varios días insistiéndole para que les librase de sus males únicamente mediante la oración:

Cuando los hubo visto, doliéndose de que no le consintieran descansar, y en cierto modo siendo cruel en el castigo de sí mismo, los flageló con tan grande insistencia de oraciones que quedaban curados algunos al instante, otros después de dos o tres días y todos en el término de una semana (Jer., *Vit. Hil.*, 369).

5.2.2. Exorcismos

Hilarión no solo fue un destacado sanador, sino que también demostró un gran dominio del exorcismo al expulsar en varias ocasiones a las fuerzas malignas que asolaban el alma de ciertos individuos. El primer ejemplo relatado en su biografía es el caso de Marsitas, un

hombre poseído por un demonio, que le otorgaba una fuerza y ferocidad sobrenatural que obligaban a encadenarlo para que no se saliese de control. Para exorcizarlo, el santo emplea una orden imperativa que lo doblaga y lo libra del mal al séptimo día:

Éste, tal y como estaba sentado, mandó que se trajera a su lado y que se le dejara libre, y, una vez suelto, le dijo: “¡Inclina la cabeza y ven!” Se echó él a temblar doblada la cerviz sin atreverse a mirar de frente y, abandonada su ferocidad, empezó a lamerle los pies a Hilarión, que permanecía sentado. Conjurado así y domeñado el demonio que había poseído al joven, al séptimo día desapareció (Jer., *Vit. Hil.*, 348).

Mediante el mismo sistema también exorcizó a un noble de Aila llamado Orión, quien se hallaba poseído por una legión demoníaca. Tal era la magnitud del caso que debía estar encadenado y su aflicción solo fue resuelta cuando Hilarión invocó a Jesús para que intercediera por él:

Y pasándole por detrás la mano sobre los hombros, le tocó la cabeza y agarrándole la pelambrea lo derribó ante sus pies, juntándole con fuerza las dos manos y pisándole las plantas con ambos pies al mismo tiempo que repetía: “¡Sufre tormento, tropa de demonios, sufre tormento!” Y como el poseso llorase y, doblada la cerviz, tocase el suelo con la cabeza, Hilarión dice: “¡Jesús, Señor, libera a este desgraciado, libera a este cautivo: lo mismo que a uno solo, así también vencer a muchos es cosa tuya!” (Jer., *Vit. Hil.*, 349).

Más adelante, el monje exorciza a una joven virgen cristiana, que había sido presa de encantamientos mágicos por parte de otro joven perdidamente enamorado de ella, el cual, al hechizarla, había ocasionado su posesión. Lo curioso de este caso no es solo el empleo de magia atribuida al dios Asclepio, sino que también Hilarión deposita parte de la culpa en la propia joven por caer en el deseo: “[...] y, una vez devuelta la salud a la virgen, le recriminó que por qué había dado motivos tales que el demonio había podido entrar en ella” (Jer., *Vit. Hil.*, 352).

Otro notorio caso de exorcismo es aquel que lleva a cabo sobre un candidato del mismísimo Constantino, proveniente de Francia, que había estado poseído desde la niñez, presumiblemente mediante la magia, convirtiéndose en un ser feroz y salvaje al caer la noche. Nuevamente, el método empleado por el monje para liberar al afectado es el empleo

de una orden imperativa, acompañada por una invocación verbal a Jesucristo: “[...] y expuso las muchas ocasiones de participar en encantamientos y las necesidades que había sentido de las artes mágicas; mas el santo le dice: ‘No me interesa cómo has entrado; pero te ordeno imperiosamente que salgas, en nombre de nuestro señor Jesucristo’” (Jer., *Vit. Hil.*, 353).

Rumbo a Sicilia en barco, atravesando el Mar Adriático, Hilarión es confrontado por el hijo del capitán de la nave, el cual se hallaba poseído y buscaba exponer al monje ante el público (recordemos que durante sus últimos años Hilarión procuró no llamar la atención de la gente, debido a su inmensa popularidad como hombre santo). Aunque no se indica cómo, el joven es liberado de su sufrimiento por el monje; y su padre promete no hablar sobre esos hechos para no ocasionarle problemas: “Y no mucho después fue purificado el muchacho, dando palabra su padre de que a nadie hablarían sobre la fama de él” (Jer., *Vit. Hil.*, 364) .

El último exorcismo narrado en la biografía de Hilarión es aquel que realiza sobre un escudero siciliano poseído por un demonio, que buscaba exponer al monje ante el público, acompañado por un séquito de esclavos: “Y embarcándose en seguida con sus esclavillos en el puerto se trasladó a Paquino y, conduciéndolo el demonio, cuando se hubo postrado delante de la cabaña del viejo, al instante quedó curado” (Jer., *Vit. Hil.*, 365).

5.2.3. Amansamiento de fieras

El amansamiento de animales salvajes o fuera de control es un fenómeno que se describe en las tres biografías de Jerónimo. Comenzando por las vivencias de Hilarión, observamos cómo es capaz de amansar a un enorme camello, que contaba con una fuerza y ferocidad sobrenaturales, hasta el punto de exclamar el monje que se encontraba poseído por el mal:

[...] y en su lengua siria le dijo: “No me asustas, diablo, con esa mole corporal tan grande, porque tanto dentro de una raposilla como metido en un camello eres uno y el mismo”. Y, entre tanto, estaba con la mano extendida. Habiéndosele acercado enfurecida la bestia como para devorarlo, se arrodilló de pronto y con la cabeza baja se echó por tierra, admirando todos los que estaban presentes tanta repentina mansedumbre tras tanta ferocidad (Jer., *Vit. Hil.*, 354).

En otra ocasión, el monje amansa a una enorme boa, descrita en el texto como “dragón”, cuyo salvajismo era tal que no solo aterrorizaba a las gentes de Epidauro (Dalmacia) sino que también devoraba a la población y a su ganado. Entonces Hilarión decide darle muerte

mandando encender una gran hoguera, atrayendo a la bestia hacia ella a través de una invocación a Jesucristo y finalmente quemándola viva:

Como el anciano hubiera ordenado que se le preparase una pira, y habiendo llamado al dragón con una oración elevada a Cristo, le hubiera ordenado a subirse al montón de leña, le puso fuego debajo [367] y entonces estando expectante toda la plebe, quemó a la bestia feroz (Jer., *Vit. Hil.*, 366-367).

En la biografía de Pablo el Ermitaño, mientras este charlaba con Antonio Abad dentro de su caverna, aparece un cuervo que otorga a los monjes una hogaza de pan con el que alimentarse. Inmediatamente después, Pablo revela cómo durante los últimos sesenta años Dios ha estado enviándole un cuervo que le proveía cada día con media hogaza para su sostén:

En medio de estas pláticas ven que un cuervo que venía volando se ha posado en la rama de un árbol. El cual desde allí volaba bajo suavemente y dejó un pan entero ante la cara de los dos, que estaban admirados. Después de haberse ido el cuervo, dice Pablo: “¡Vaya, nos ha enviado la comida el Señor, verdaderamente santo, verdaderamente misericordioso! Hace ya sesenta años que siempre recibo un mendrugo consistente en medio pan: mas con tu venida, Cristo ha doblado el suministro a sus soldados” (Jer., *Vit. Pabl.*, 379).

Una vez fallecido Pablo, Antonio se encontraba transportando su cadáver fuera de la gruta cuando, de improvviso, aparecen dos leones que, afectados por la santidad del monje incluso tras su muerte, lloran por él mientras acarician sus restos mortales. Posteriormente, excavan la tumba del difunto y antes de marcharse piden una bendición a Antonio:

Y ellos, por cierto, corriendo derechos hacia el cadáver del bienaventurado anciano, se detuvieron y acariciándolo con las colas se acostaron a sus pies, lanzando desafortunados rugidos, justamente como para dar a entender que lloraban como podían. Después, no muy lejos, empezaron a escarbar la tierra con las garras y, sacando la arena a porfía, cavaron un hoyo capaz para un solo hombre. Y, al punto, como pidieron la recompensa por su trabajo, inclinada la cerviz y moviendo sus orejas, se dirigieron hacia Antonio lamiéndole las manos y los pies. Mas entonces advirtió él que le pedían su bendición (Jer., *Vit. Pabl.*, 382).

Por último, y siguiendo con el amansamiento de leones, en la biografía de Malco se nos relata un encuentro entre el protagonista y una leona dentro de un cubil, donde el monje cautivo se escondía de sus perseguidores. Cuando el subordinado de su amo se adentró a buscarlo, una leona se arrojó sobre el enemigo y le dio muerte, defendiendo tanto a Malco como a su acompañante: “Todavía estaba hablando, y ¡de pronto! vemos que una leona se ha lanzado sobre el hombre y que por el cuello estrangulado, ensangrentado lo arrastra hacia adentro” (Jer., *Vit. Malc.*, 390).

Es más, cuando la leona se percató de la presencia del asceta y su compañera dentro de su guarida, en vez de enfrentarse a ellos, cogió a su cachorro con la boca y se marchó, cediéndoles para que se refugiasen: “La leona, precaviéndose de las acechanzas y percatándose de que había sido vista, cogiendo con los dientes al cachorro, sale afuera enseguida y nos cede el albergue” (Jer., *Vit. Malc.*, 391).

5.2.4. Premoniciones, predicciones y revelaciones

Al igual que el amansamiento de fieras, las premoniciones, predicciones y revelaciones son una constante en las tres biografías y, curiosamente, la mitad de ellas están relacionadas directamente con Antonio Abad. El mejor ejemplo para iniciar este apartado es la revelación que el propio Antonio experimenta cuando Dios le indica la existencia de Pablo y le insta a visitarle en su gruta: “Pero, sin embargo, estando dormido por la noche, le fue revelado que más adentro había otro mucho mejor que él y que debía ponerse en camino para visitarlo” (Jer., *Vit. Pabl.*, 376).

Una vez con él, el monje le indica a Antonio que Dios le reveló que le iría a visitar y que ha predicho que no le queda mucho tiempo de vida, habiendo sido Antonio llamado para que le diese sepultura cuando llegase la hora:

[...] el bienaventurado Pablo habló así a Antonio: “Desde hace tiempo, hermano, sabía que habitabas en estas comarcas; hace tiempo que Dios me había prometido que tu serías mi consiervo; y, porque ya ha llegado el momento de mi dormición y, lo que siempre deseaba, desligarme y estar con Cristo, terminada la carrera, me queda la corona de la justicia: tú has sido enviado por el Señor para que cubras mi cuerpecillo con tierra; mejor dicho, para que devuelvas mi tierra a la tierra” (Jer., *Vit. Pabl.*, 380).

Siguiendo con las premoniciones, predicciones y revelaciones en relación con Antonio, Hilarión presintió la muerte del Abad días antes de que se hiciese pública y se la comunicó a Aristaineté, tras indicar esta última que le gustaría visitar al venerable monje:

Y él llorando le dice: “También quisiera ir yo mismo, si no estuviera yo encerrado en la cárcel de este monasterio y si de ir resultara algún fruto, pues hace hoy dos días que el mundo ha quedado huérfano de tal padre”. Lo creyó ella y se quedó, y pocos días después, cuando llegó un mensajero, pudo oír la noticia de la dormición de Antonio (Jer., *Vit. Hil.*, 359).

Pero este no es el único fenómeno de esta clase en el que Hilarión se ve envuelto, pues predijo que el viñedo de un monje avaricioso tendría una mala rentabilidad y no produciría vino, obteniendo vinagre en su lugar, todo ello en respuesta a su personalidad:

Por lo contrario, aquel hermano avaro, tras recoger mucho menos de lo acostumbrado, tuvo también que lamentar, cuando era tarde, que incluso el vino que había obtenido se le convirtió en vinagre. Que sucedería esto, la había anunciado antes el anciano a muchos hermanos (Jer., *Vit. Hil.*, 357).

La última predicción que Hilarión lleva a cabo se desarrolla en Bruquio, localidad cercana a Alejandría. Allí, indica a unos monjes que querían acogerle que debía partir fuera de la ciudad debido a que las autoridades de Gaza lo estaban buscando para darle muerte al día siguiente. Al cumplirse su predicción, sus perseguidores le tachan como un adivino con poderes mágicos:

En efecto, al día siguiente los prefectos de Gaza con sus lictores - pues desde el día anterior sabían que había venido Hilarión -, entrando en el monasterio, como no lo encontraron, decían entre sí: “¿Acaso no era cierto lo que oímos? Es mago y conoce el futuro” (Jer., *Vit. Hil.*, 363).

5.2.5. Control de la naturaleza

Los actos “milagrosos” de Hilarión también incluyen la manipulación de las fuerzas de la naturaleza con beneficiosas finalidades. El primer episodio de este tipo que se relata es la bendición que provee a una viña en posesión de un monje llamado Sabas, después de una oración grupal, lo que provoca que el viñedo triplique su producción 20 días después de las palabras del monje:

Luego, una vez terminado el servicio divino, puesto en pie, bendijo a la viña y envió a sus ovejas a pastar, y eran los que comían no menos de tres mil. Y habiéndose estimado que la viña sin vendimiar daría unas cien lagenas, veinte días después dio trescientas (Jer., *Vit. Hil.*, 357).

Manipulación más directa fue aquella que hizo en el desierto de Afrodito, provocando lluvia después de tres años de sequía, tras haber escuchado las súplicas de los hambrientos pobladores de la localidad: “Viéndolos él, se condeció grandemente, y levantados los ojos al cielo y alzando hacia lo alto las dos manos extendidas, al instante obtuvo lo que le habían pedido” (Jer., *Vit. Hil.*, 362).

Posteriormente, hizo lo contrario en la localidad de Epidauro, al amainar una devastadora tempestad dibujando tres cruces en la arena de la costa y apuntando sus manos hacia el mar:

El cual, después de haber dibujado en la arena tres señales de la cruz y extender contra el mar las manos, increíble resulta decir hasta qué gran altura el hinchado mar se detuvo delante de él y bramando un buen rato, y casi como indignado contra el obstáculo, poco a poco se deslizó hacia sí mismo (Jer., *Vit. Hil.*, 367).

Ya por último, Hilarión vuelve a dominar las mareas cuando empuja hacia atrás las naves de unos piratas, que iban a asaltar el navío donde el monje se encontraba rumbo a Chipre, haciendo que sus esfuerzos por alcanzarle sean inútiles:

Entonces el santo se puso de pie en la proa de la nave, y con la mano extendida contra los que se acercaban dijo: “¡Hasta aquí os basta haber llegado!” ¡Oh admirable fidelidad de los hechos! Al instante retrocedieron las navecillas y, aun empujándolas en contra con los remos, el esfuerzo las llevaba hacia la popa (Jer., *Vit. Hil.*, 368).

5.2.6. Milagros *post mortem*

Dentro de la narrativa de las biografías de Hilarión y Pablo Ermitaño, Jerónimo nos cuenta que tal era la santidad de los monjes que, al fallecer estos, sus restos experimentaron efectos sobrenaturales. En el caso de Hilarión, el autor relata cómo su cadáver y vestimentas no decayeron los 10 meses siguientes a su muerte y desprendían un olor perfumado; y ese estado continuó hasta su entierro en el monasterio de Maiuma, Palestina: “[...] estando intactas la túnica, la cogulla y la capita, y todo su cuerpo entero como si todavía viviera y que despedía

tan fuertes aromas que se creería que había sido ungido con bálsamos perfumados” (Jer., *Vit. Hil.*, 372).

Pasando a Pablo, Antonio Abad observó de camino al refugio del monje cómo este asciende hacia el Paraíso rodeado de ángeles, profetas y apóstoles, una vez fallecido: “Y cuando ya había amanecido otro día, y le quedaba camino para un espacio de tres horas, ve, entre las muchedumbres de los ángeles y entre los coros de los profetas y de los apóstoles, que Pablo asciende hacia lo alto brillando con la blancura de la nieve” (Jer., *Vit. Pabl.*, 381).

Sin embargo, dentro de la gruta del recientemente fallecido ermitaño Antonio se encuentra con su cadáver en posición orante, de tal manera que parecía que rezaba a Dios incluso después de muerto:

[...] porque habiendo entrado en la cueva vio un cuerpo sin vida hincado de rodillas, con la cerviz levantada y las manos extendidas hacia lo alto. Y, primero, creyendo también que Pablo estaba vivo, se puso él a rezar de la misma forma; [382] pero después no oyó suspiro ninguno del orante, como era su costumbre, y corriendo a darle un triste ósculo, se dio cuenta de que también el cadáver del santo rezaba a Dios, [...] (Jer., *Vit. Pabl.*, 381-382).

5.2.7. Otros “milagros”

En este último apartado de los episodios “mágicos” que Jerónimo nos presenta en sus biografías, se han incluido dos “milagros” de Hilarión que no pueden ser incluidos en las clasificaciones anteriores debido a su propia composición. Así pues, nos topamos con la ocasión en la que el monje ayuda a un itálico de fe cristiana, quien formaba parte del gobierno municipal de Maiuma y era saboteado en las carreras por un magistrado gazatí a través de la magia del dios pagano Marnas. Para asistirle, Hilarión bendice agua y el itálico la esparce en sus establos, sus caballos y sus aurigas, así como en el recinto de salida de las carreras, dando como resultado su victoria. Tanto se maravilló el público, que los paganos que presenciaron el acto se conmovieron y se convirtieron al cristianismo:

Así pues, dada la señal, estos vuelan y aquéllos se quedan parados: bajo el carro de éstos hierven las ruedas y aquéllos apenas ven la espalda de los que los sobrepasan volando. Finalmente se produjo un grandísimo griterío del público, de tal suerte que los paganos mismos vociferaban también: “¡Marnas ha sido vencido por Cristo!” Por último, enfurecidos, los adversarios pidieron que

Hilarión, como encantador de los cristianos, fuera castigado. Ahora bien, la indudable victoria fue motivo de que muchísimos circenses se convirtiesen de nuevo a la fe, tanto aquéllos como otros muchos (Jer., *Vit. Hil.*, 351).

Otra proeza de este tipo es la habilidad que poseía Hilarión para identificar los males y vicios de las personas olfateando sus características físicas o los elementos con los que habían interactuado, incluyendo la comida y la vestimenta. Esto se pone de manifiesto cuando identifica la gran avaricia de un monje solo con oler los garbanzos que este había cosechado en su huerta, los cuales desprendían un fuerte olor a putrefacción: “Tenía, en efecto, el viejo esta gracia: que por el olor de los cuerpos, de los vestidos y de las cosas que alguien había tocado, sabía de qué demonio o de qué vicio era esclavo” (Jer., *Vit. Hil.*, 358).

En síntesis, a lo largo de este capítulo se han descrito los diferentes episodios milagrosos registrados en las biografías de tres ascetas del desierto. Su autor atribuye a los monjes capacidades extraordinarias de curación, sometimiento de las fieras, control de los elementos de la naturaleza y adivinación, que escapan a la comprensión de la mente humana. Esto nos permite identificar las prácticas mágicas, propias de los cultos religiosos grecorromanos y prohibidas por la legislación imperial, con los milagros cristianos, atribuidos a los hombres “santos” como intermediarios entre los hombres y la divinidad.

6. CONCLUSIONES

1. A lo largo de este trabajo, hemos observado cómo la vida de Jerónimo y sus circunstancias personales representan perfectamente la situación socio-cultural de la época en que vivió, ya que está presente en su pensamiento el conflicto entre las ideas del mundo clásico y del cristianismo. Este fenómeno es observable en su obra, pues cuenta con las características formales de la literatura pagana (como resultado de su educación) pero también con los contenidos morales del cristianismo.

2. Este enfrentamiento ideológico interno dota a Jerónimo de una enorme complejidad psicológica, como se puede percibir en el sufrimiento que experimenta como consecuencia de sus ansias por el placer carnal o las lecturas de los clásicos, actividades ambas desaconsejadas o prohibidas por sus creencias cristianas y que, más que elevarle a la categoría de un hombre santo enfrentado cada día a la tentación demoníaca para purificar su ser y ascender al Paraíso, demuestran su más pura humanidad.

3. Es más, este deseo de auto purificación espiritual es el que indujo a la aparición del anacoretismo, tanto dentro de los parámetros del cristianismo como en las filosofías y religiones anteriores. Por tanto, nos damos cuenta de que el ascetismo y sus posteriores manifestaciones (como el cenobitismo) son un fenómeno de corte etnográfico más que religioso¹⁰², y que, además, responden a la necesidad de los seres humanos de refugiarnos en poderes situados más allá de nuestra comprensión en tiempos de dificultad. Pero no olvidemos que también son un movimiento publicitado y difundido por autores como el propio Jerónimo o Atanasio de Alejandra (en la “Vida de Antonio”) por medio de sus obras para aspirar a un estilo de vida más digno y en sintonía con los principios del Evangelio.

4. Sin embargo, hemos analizado cómo estos poderes no solo sirven como un recurso al que aferrarse, sino que también pueden ser empleados como una herramienta en beneficio del ser humano, a través de rituales e invocaciones específicas, que desencadenan actos maravillosos capaces de desafiar los principios de la realidad. Dichos actos pueden ser catalogados como mágicos o milagrosos, dependiendo del contexto del observador y su capacidad para interpretar lo contemplado.

5. A esto último contribuye directamente la asimilación por parte del cristianismo de diversos

¹⁰² ÁLVAREZ GÓMEZ, Jesús. *Historia... op. cit.* pp. 324-325.

conceptos presentes en los sistemas de creencias paganos, dentro de los cuales la magia y sus practicantes ocupan un lugar crucial y perfectamente equiparable a aquel de los milagros y los monjes del cristianismo antiguo.

6. Pero, al fin y al cabo, tras descomponer los elementos de la magia y los milagros, nos damos cuenta de que son el mismo concepto, basado en la intercesión de una o más fuerzas sobrenaturales (llámese Dios, Jesús, Asclepio, espíritus, etc.), las cuales acuden a la llamada de al menos un individuo que precisa de una ayuda excepcional e inmediata, por ser incapaz de adquirirla por medios convencionales. Por lo tanto, vemos cómo las ideas de magia y milagro se reducen a lo mismo: un grito de socorro por parte del hombre ante la incertidumbre y la miseria que componen su existencia.

7. BIBLIOGRAFÍA Y FUENTES

7.1. BIBLIOGRAFÍA

ÁLVAREZ GÓMEZ, Jesús. *Historia de la Iglesia*. Volumen 1. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2001. Sapientia Fide: Serie de Manuales de Teología, 25.

BAUS, Karl; EWIG, Eugen. “Desde Nicea a Calcedonia” en JEDIN, Hubert (dir.). *Manual de Historia de la Iglesia*. Barcelona: Editorial Herder, 1980. Tomo 2. pp. 25-569.

BEJARANO, Virgilio. *Obras Completas de San Jerónimo II: Comentario a Mateo y otros escritos*. Volumen 2. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2002.

CARDOSO BUENO, Diego Andrés. “Los terapeutas y los esenios: dos comunidades ascético filosóficas judías de la Antigüedad”, *Antigüedad y Cristianismo* [en línea] 40 (2023) [consulta: 3 Mayo 2024] Disponible en <https://digitum.um.es/digitum/handle/10201/135024>

CASTIGLIONI, Arturo. *Encantamiento y Magia*. Guillermo Pérez Enciso trad. 3ª Edición. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1993.

COTTER, Wendy. *Miracles in Greco-Roman Antiquity: A Sourcebook for the Study of New Testament Miracle Stories*. Abingdon-on-Thames/Nueva York: Routledge, 1999.

DURÁN, Norma. “De reliquias y milagros: de la explicación teológica a la autoridad de la verdad pontifical”, *Fuentes humanísticas* [en línea] 28/53 (2016) [consulta: 10 Mayo 2024] Disponible en <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=9111717>

ESPINOSA ESPINOSA, David. “La adivinación en Roma: Orígenes, Fundamento y Crítica Especulativa de su Práctica”, *POLIS. Revista de ideas y formas políticas de la Antigüedad Clásica* [en línea] 20 (2008) [consulta: 10 Mayo 2024] Disponible en <http://hdl.handle.net/10017/9402>

GÓMEZ PELLÓN, Eloy. “Sobre los milagros y la milagrería” en TORRES PRIETO, Juana María (ed.). *Historica et Philologica: In honorem José María Robles*. Santander: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cantabria, 2002. pp. 285-304.

GONZÁLEZ, Justo Luis. *Historia del cristianismo*. Tomo 1. Miami: Editorial Unilit, 2003.

GONZÁLEZ MARTÍNEZ, Eusebio. “Jerónimo, traductor de la Biblia: *hebraica veritas* vs. *graeca veritas*”, *Mirabilia: electronic journal of antiquity and middle ages* [en línea] 31

(2020) [consulta: 19 Febrero 2024] Disponible en <https://www.raco.cat/index.php/Mirabilia/article/view/377843>

GRAF, Fritz. "The Christian Transformation of Magic" en SUÁREZ DE LA TORRE, Emilio; PÉREZ JIMÉNEZ, Aurelio (eds.). *Mito y Magia en Grecia y Roma*. Barcelona: Libros Pórtico, 2013. Volumen 1. pp. 299-310.

HEREDIA CORREA, Roberto. "San Jerónimo: la educación clásica", *Noua Tellus* [en línea] 19/2 (2001) [consulta: 19 Febrero 2024] Disponible en <https://revistas-filologicas.unam.mx/nouatellus/index.php/nt/article/view/1058>

JANOWITZ, Naomi. *Magic in the Roman World: Pagans, Jews and Christians*. Londres/Nueva York: Routledge, 2001. Religion in the First Christian Centuries.

KELLY, John Norman Davidson. *Jerome: His Life, Writings, and Controversies*. Nueva York: Harper & Row, 1975.

MARCOS SÁNCHEZ, María del Mar. "Actitudes cristianas hacia el paganismo en la Antigüedad tardía" en TORRES PRIETO, Juana María (ed.). *Historica et Philologica: In honorem José María Robles*. Santander: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cantabria, 2002. pp. 85-100.

MARCOS SÁNCHEZ, María del Mar. "El monacato cristiano" en SOTOMAYOR, Manuel; FERNÁNDEZ UBIÑA, José (coords.). *Historia del Cristianismo*. Madrid: Editorial Trotta, 2003. Volumen 1. pp. 639-685.

MARTINO ALBA, Pilar. "San Jerónimo: traductor y traductólogo" en NAVARRO DOMÍNGUEZ, Fernando; VEGA CERNUDA, Miguel Ángel; ALBALADEJO MARTÍNEZ, Juan Antonio; GALLEGO HERNÁNDEZ, Daniel; TOLOSA IGUALADA, Miguel (eds.). *La traducción: balance del pasado y retos del futuro*. Alicante: Aguaclara, 2008. pp. 453-466.

MARTINO ALBA, Pilar. "San Jerónimo viajero: iconografía de un peregrinaje vital" en CAMPOS Y FERNÁNDEZ DE SEVILLA, Francisco Javier (dir.). *El culto a los santos: cofradías, devoción, fiestas y arte*. San Lorenzo del Escorial: Instituto Escorialense de Investigaciones Históricas y Artísticas, 2008. pp. 271-283.

NEYREY, Jerome H. "Miracles, In Other Words: Social Science Perspectives on Healings"

en CAVADINI, John C. (ed.). *Miracles in Jewish and Christian Antiquity: Imagining Truth*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1999. Volumen 3. pp. 19-56.

NIETO IBÁÑEZ, Jesús María. “El error pagano: politeísmo y prácticas mágicas en los autores patrísticos” en SUÁREZ DE LA TORRE, Emilio; PÉREZ JIMÉNEZ, Aurelio (eds.). *Mito y Magia en Grecia y Roma*. Barcelona: Libros Pórtico, 2013. Volumen 1. pp. 311-324.

PIKAZA, Xabier. *Para Vivir la Oración Cristiana*. Estella: Editorial Verbo Divino, 1989.

JANOWITZ, Naomi. *Magic in the Roman World: Pagans, Jews and Christians*. Londres/Nueva York: Routledge, 2001. Religion in the First Christian Centuries.

REMUS, Harold. *Pagan-Christian Conflict Over Miracle in the Second Century*. Cambridge: The Philadelphia Patristic Foundation, 1983. Patristic Monograph Series, 10.

RIVAS, Fernando. “La vida de Hilarión de San Jerónimo”, *Cuadernos Monásticos* [en línea] 109 (1994) [consulta: 2 Junio 2024] Disponible en <https://www.surco.org/node/3548>

RIVAS, Fernando. “La vida de San Pablo, el primer ermitaño, de San Jerónimo”, *Cuadernos Monásticos* [en línea] 115 (1995) [consulta: 2 Junio 2024] Disponible en <https://www.surco.org/node/3612>

ROBERTS, Agustín. “Esenios, Jesús y el monacato”, *Cuadernos Monásticos* [en línea] 209-210 (2019) [consulta: 3 Mayo 2024] Disponible en <https://www.surco.org/cuadmon/cuadernos-monasticos-no-209-210>

SÁNCHEZ FRANCO, Martín. “Magia, religión y cristianismo” en CHOZA, Jacinto (dir.). *Pensar lo Humano: Actas del II Congreso Nacional de Antropología Filosófica*. Madrid: Iberoamericana/SHAF, 1997. Volumen 1. pp. 449-454.

SEPÚLVEDA U., María Verónica. “Antigüedad y Edad Media, ¿magia, brujería o religión?”, *Cuadernos Judaicos* [en línea] 0 (2018) [consulta: 10 Mayo 2024] Disponible en <https://cuadernosjudaicos.uchile.cl/index.php/CJ/article/view/52326>

TEJA CASUSO, Ramón. “Los orígenes del monacato (Siglos IV-V)”, *Codex Aquilarensis: Cuadernos de investigación del Monasterio de Santa María la Real* [en línea] 1 (1988) [consulta: 3 Mayo 2024] Disponible en <https://www.romanicedigital.com/index.php/otros-contenidos/revista-codex-aquilarensis/revistas/codex-aquilarensis-1>

TEJA CASUSO, Ramón. “Historias de magia y santidad en la “Historia Religiosa” de

Teodoreto de Ciro” en TORRES PRIETO, Juana María (ed.). *Historica et Philologica: In honorem José María Robles*. Santander: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cantabria, 2002. pp. 71-84.

TEJA CASUSO, Ramón. “Los orígenes del monacato y su consideración social”, *Codex Aquilarensis: Cuadernos de investigación del Monasterio de Santa María la Real* [en línea] 2 (1989) [consulta: 3 Mayo 2024] Disponible en <https://www.romanicodigital.com/index.php/otros-contenidos/revista-codex-aquilarensis/revistas/codex-aquilarensis-2>

VÁZQUEZ HOYS, Ana María. “La Magia de la Palabra (aproximación a la magia, la brujería y la superstición en la antigüedad” en CALDERA DE CASTRO, Pilar (ed.). *Magia y Religión de la Antigüedad a Nuestros Días*. Mérida: Museo Nacional de Arte Romano/Asociación de Amigos del Museo Nacional de Arte Romano/Fundación de Estudios Romanos, 2001. Volumen 18. pp. 71-114.

VEGA CERNUDA, Miguel Ángel. “La labor traductográfica y la filosofía traductológica de San Jerónimo en su marco biográfico”, *Hermēneus. Revista de Traducción e Interpretación* [en línea] 1 (1999) [consulta: 19 Febrero 2024] Disponible en <https://rua.ua.es/dspace/handle/10045/21739>

7.2. FUENTES

Jerónimo. *Vita Sancti Hilarionis*. V. Bejarano intr./trad., Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2002.

Jerónimo. *Vita Sancti Pauli*. V. Bejarano intr./trad., Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2002.

Jerónimo. *Vita Malchi*. V. Bejarano intr./trad., Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2002.