

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

**FACULTAD DE FILOLOGÍA**

**Departamento de Filología Románica, Filología Eslava y  
Lingüística General**



**ANÁLISIS DIACRÓNICO DEL "JURODSTVO" ("LOCOS DE  
CRISTO") COMO FENÓMENO SOCIOCULTURAL RUSO**

**MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR  
PRESENTADA POR**

**Mario Rodríguez Polo**

Bajo la dirección de los doctores

Juan A. Álvarez-Pedrosa  
Matilde Casas Olea

**Madrid, 2013**

©Mario Rodríguez Polo, 2012

**ANÁLISIS DIACRÓNICO DEL *JURODSTVO* ("LOCOS DE CRISTO")**

**COMO FENÓMENO SOCIOCULTURAL RUSO**

**Mario Rodríguez Polo**

**Tesis doctoral**

**Directores: J.A. Álvarez- Pedrosa Núñez- M. Casas Olea**

**Programa Interuniversitario de Filología Eslava y Lingüística Indoeuropea, UCM-UGR**

**Madrid 2012**

# ÍNDICE

I. Introducción	1
II. Estado de la cuestión: Principales estudios previos	3
II.1. Los primeros estudios: el <i>jurodstvo</i> como fenómeno religioso	3
II.2. Interpretación semiótica: análisis del <i>jurodstvo</i> como aporía social	4
II.3. Perspectivas desde el estudio de las patologías mentales	9
II.4. Perspectivas desde el estudio del chamanismo	14
II.5. La rehabilitación académica del <i>jurodstvo</i>	19
III. Objetivo-hipótesis de partida	20
IV. Marco Teórico	21
IV.1. Revisión de corrientes sociológicas sobre la religión	22
IV.2. Teoría de Sistemas	32
<i>Figura 1: Sistema autopoietico</i>	35
IV.3. El <i>jurodstvo</i> como sistema autopoietico: un nuevo modelo del <i>jurodstvo</i>	37
<i>Figura 2: Modelo propuesto del jurodstvo</i>	44
V. Metodología y estructura	45
V.1. Análisis cualitativo y selección de fuentes	45
V.2. Análisis cuantitativo	49
1. Menologios tradicionales	56
1.1. Primeras hagiografías. Herencia o difusión bizantina	56
a) El precedente del <i>jurodstvo</i> en las hagiografías bizantinas	56
b) Las primeras manifestaciones rusas	63
MT 1          Isaac de la Laura de las Grutas de Kíev	65
MT 2          Abraham de Smolensk	70
MT 3          Procopio de Ustjug	74
1.2. Periodo de auge, estado moscovita y tiempos difíciles	81
MT 4          Teodoro y Nicolás el de los repollos de Nóvgorod	85
MT 5          Máximo de Moscú	90
MT 6          Miguel del monasterio de Klopsk	92
MT 7          Isidoro Palabra-firme de Rostov	98
MT 8          Galactión del monasterio de San Teraponte	100
MT 9          Lorenzo de Kaluga	102

MT 10	Jacobo de Boroviči	104
MT 11	Basilio el Bendito de Moscú	109
MT 12	Arsenio de Nóvgorod	113
MT 13	Nicolás Salós de Pskov	115
MT 14	Juan el Velloso de Rostov	118
MT 15	Simón de Jur'evec	121
MT 16	Iván (Juan) de Moscú	124
MT 17	Procopio de Viatka	126
MT 18	Máximo de Tot'ma	131
MT 19	Andrés de Tot'ma	132

*Figura 3: Resumen de los resultados cuantitativos en los*

*Menologios Tradicionales*

		136
1.3. Conclusiones parciales		137

**2. Etnografías de Pryžov** 148

PR 1	Iván Jakovlevič	150
PR 2	Semen Mitrič	158
PR 3	Daniluška Kolomenskij	165
PR 4	Nikolaša Duračok	171
PR 5	<i>Jurodivye</i> falsos	172

*Figura 4: Resumen resultados cuantitativos en las Etnografías de Pryžov* 180

2.1. Conclusiones parciales		181
-----------------------------	--	-----

**3. Xenia de San Petersburgo** 184

XE 1	Xenia de San Petersburgo	184
------	--------------------------	-----

3.1. Conclusiones parciales		189
-----------------------------	--	-----

**4. *Jurodstvo* entre los nuevos mártires. El menologio de Damaskin** 195

DA 1	Blažennaja Pelageja Ivanovna Serebrenikova	197
DA 2	Blažennaja Praskov'ja Ivanovna Sarovskaja	199
DA 3	Blažennaja Marija Ivanovna Diveevskaja	206
DA 4	Jurodivyj Onisim	211
DA 5	Blažennyj Maksim	213
DA 6	Blažennaja Feoktista	219

DA 7	Blažennyj Viktor	221
DA 8	Blažennyj Aleksej	224
DA 9	Blažennaja Zina	230
DA 10	Blažennyj Mišen'ka	232

*Figura 5: Resumen resultados cuantitativos en el Menologio de Damaskin* 235

4.1. Conclusiones parciales		236
4.1.1. El menologio de Damaskin: una innovación hagiográfica		236
4.1.2. <i>Novomučeniki</i> como producto del mesianismo ruso		237
4.1.3. <i>Jurodivye</i> o <i>blažennye</i> , pero ante todo mártires		238
4.1.4. Una nueva reconstrucción iconográfica y física		238
4.1.5. Fijación simbólica en el plano físico y en el imaginario		239
4.1.6. Feminización del fenómeno		241
4.1.7. Determinación del contexto social		242
4.1.8. Oráculo fijo con sala de consultas		243
4.1.9. Monstruosidad		243
4.1.10. Estrategias para obtener limosna		244
4.1.11. Prácticas mágicas		245

**5. El *jurodstvo* en la *Pravoslavnaja Enciklopedija*** 246

PE 1	Antonij Alekseevič Monkin	247
PE 2	Andrej Meščovskij	250
PE 3	Evfrosinija Koljupanovskaja	252
PE 4	Adrian Jugskij	255
PE 5	Asenefa	257
PE 6	Anna Peterburgskaja	259
PE 7	Ioann Bosoj	260
PE 8	Anastasija Karagandinskaja	261
PE 9	Varvara Skvorčichinskaja	262

*Figura 6: Resumen resultados cuantitativos en la Pravoslavnaja Enciklopedija* 264

5.1. Conclusiones parciales 265

6. Conclusiones	269
6.1. Distribución temporal	269
<i>Figura 7: Distribución temporal de las manifestaciones del jurodstvo</i>	272
6.2. Distribución geográfica	273
6.3. Homogeneidad del arquetipo narrativo del <i>jurodstvo</i> y heterogeneidad de sus manifestaciones	276
6.4. Emergencias y olvidos de santos	281
a. Ejercicio y producto de la percepción	281
b. Olvido y recuperación de santos	284
6.5. El <i>jurodstvo</i> como objeto y sujeto de la historia	287
6.6. Interacción con el poder	293
6.7. Feminización del fenómeno	296
6.8. Prácticas mágicas	298
6.9. Consolidación física	301
6.10. Repercusión cultural	304
Bibliografía	306
Apéndice: Summary (Resumén en inglés)	321
I. Introduction	321
II. Towards a Diachronic Understanding of <i>jurodstvo</i> as Socico-Cultural Constructed	323
III. A new model of <i>jurodstvo</i>	326
IV. The sources and their quantitative and qualitative analyses	330
1) Traditional Menologies	332
2) I.G. Pryžov's ethnographic works	336
3) Xenia of Saint Petersburg	337
4) <i>Jurodstvo</i> in Damaskin menology	339
5) <i>Jurodstvo</i> in the Pravoslavnaja Enciklopedija	340
6) Conclusions	340
6.1. Temporal spread	341
6.2. Geographical patterns	341
6.3. <i>Jurodstvo</i> and power	343
6.4. Feminization of <i>jurodstvo</i>	343

## *Agradecimientos*

La realización de esta tesis doctoral constituye un largo viaje que ha sido posible gracias a la ayuda y apoyo de personas excepcionales. Los primeros pasos se los debo sin duda a mis padres, que no solo me ofrecieron la oportunidad de comenzar y continuar mis estudios, sino que me enseñaron a disfrutar del camino.

El punto de partida y la llegada a buen puerto se lo debo a mis directores. A Juan Antonio Álvarez-Pedrosa le agradezco su experiencia y sabiduría y a Matilde Casas Olea su ilusión y su impulso para afrontar las dificultades de este proyecto con una gran sonrisa.

La ayuda de todo el equipo de *Hilandar Research Library* y el *Resource Center for Medieval Slavic Studies* ha sido sencillamente inestimable. El carácter humano de este centro transforma el ejercicio de la investigación en una pasión de la que es imposible no contagiarse. Gracias a Larysa por su amistad y sobre todo quisiera dar las gracias a Predrag Matejic por ser el mejor maestro.

El interés por la locura eslava se lo debo a mis compañeros de carrera. La vida de nómada académico me llevó de Granada a Columbus y de allí a Praga. Añoro mi hogar de la Chana que construimos entre Pablo, Carlos, Isa, Claudia, Blanca, Tino, Uli, Musta, David, Estefanía, Tripi, mi querido Peque y tantos otros amigos. A todos ellos los llevo conmigo. En Columbus compartí la lucha contra *The Thing* con Bara, algo se me pegó de la fe ciega en la Academia de mi amigo Raúl, escalé la cultura americana de la mano de Lauren y disfruté de la cercanía de Don. Por enriquecer cada paso, a todos gracias. De vuelta en el viejo continente doy las gracias a Marta por salvarme de los números, a James por ser el mejor testigo y a Dano por abrir una puerta tras este proyecto.

Algunos momentos de esta andadura difícilmente quedan registrados en el texto. Una taza de té, hacer y deshacer la mochila, celebrar una beca... A Carlos y a Julia me gustaría decirles que si tuviera que irme al fin del mundo y volver por tierra lo haría con ellos. Compañeros de viaje también han sido Eviña, Blancuchi, Angelito, Bubi, Uly, Elena, Eva, Ceci y Ana, George, Jana, Paula y Chris.

El sendero de la vida no sería nada sin alguien con quien compartirlo. Isa, gracias por estar a mi lado.

## I. Introducción

El fenómeno del *jurodstvo* constituye una manifestación religiosa peculiar de la Ortodoxia y presenta una repercusión especialmente notable entre los eslavos orientales. Es el ejercicio ascético propio de los santos conocidos como *jurodivye*, *blažennye* o *pochaby*. El fenómeno hunde sus raíces en las prácticas propias de las iglesias orientales a partir del siglo VI, sus manifestaciones son parte de un sinnúmero de episodios de la historia rusa y sus casi continuas emergencias llegan hasta nuestros días.

El estudio de esta figura tanto desde el punto de vista antropológico como literario se encuentra menos desarrollado de lo que cabría esperar, dado que los trabajos sobre el tema previos a la Revolución Rusa son elaborados por sacerdotes (Kovalevskij 1895, Kuznecov 1913) y no analizan el fenómeno más que en su dimensión teológica, además del escaso o nulo interés con que la Escuela Soviética abordó todos los temas que tuvieran que ver con el Cristianismo. Hasta el presente momento no existe un análisis exhaustivo del *loco de Cristo* en todas sus dimensiones; de hecho, en los últimos años investigadores como E. Thompson (1987), S. Ivanov (1999, 2006), S. Kobets (2000a, 2000b, 2008) o Bodin (2009) han dedicado una serie de trabajos a esta figura descubriendo nuevas vías de análisis, aunque hoy por hoy no existe un análisis que las relacione.

Por otra parte, el motivo del *jurodstvo* es utilizado con frecuencia en la crítica literaria cuando se trata de hallar el trasunto de personajes literarios que reproducen sus comportamientos o atributos (Murav 1992). Es difícil comprender el peso de esta clave cultural sin antes haberse fijado la figura del *jurodivyj* como tipo social y literario.

La permanencia de esta figura en la cultura rusa a lo largo de los tiempos, y su manifestación en la literatura y en otras artes, se debe a causas endógenas que responden a una situación religioso-cultural rusa concreta (Ivanov 1999). ¿Cuáles son estas causas? ¿Son estas causas las mismas a lo largo del tiempo o varían? A su vez, los *jurodivye* se caracterizan por un abandono de los rasgos de integración social que ha sido y sigue siendo muy apreciado en la cultura eslava oriental. La aporía antropológica, el conflicto entre el desprecio de la sociedad que exhiben los *jurodivye* y el reconocimiento de la santidad con el que la sociedad los recibe es digno de análisis.

Para ello es necesaria la comprensión de la figura del *jurodstvo* en su dimensión social (necios y pobres, no son monjes, viven en las ciudades o en entornos monásticos) y literaria

(carácter apocalíptico de las figuras, tal vez bufonesco) para crear un tipo definido, con atributos y pautas de comportamiento marcadas, que permitan establecer los límites entre el tipo puramente literario y el real, a la vez que cotejar el tipo con sus distintas manifestaciones a lo largo del tiempo. Pero si las emergencias son diferentes entre sí, ¿podemos entonces hablar de un tipo literario o deberíamos aproximarnos al fenómeno desde su propia diversidad?

La presente tesis doctoral se ha realizado bajo la tutela de Juan Antonio Álvarez-Pedrosa Núñez y Matilde Casas Olea dentro del programa de doctorado en Filología Eslava y Lingüística Indoeuropea. El acopio de fuentes ha sido posible gracias a los fondos de las bibliotecas de la Universidad Complutense de Madrid y de la Universidad de Granada, así como a la inestimable ayuda recibida en la biblioteca del Centro de Estudios Bizantinos de Granada, en el departamento de Antropología Social y Cultural de la Universidad Carolina (Praga, República Checa) y en Hilandar Research Library-Resource Center for Medieval Slavic Studies, de la Universidad Estatal de Ohio (Columbus, EEUU).

## II. Estado de la cuestión: Principales estudios previos

El motivo del *jurodstvo* ha dado lugar a una extensa bibliografía secundaria. Una de las primeras observaciones que sorprenden al estudioso del *jurodstvo* es la diversidad presente en las explicaciones ofrecidas por los análisis académicos. Los trabajos pioneros fueron realizados por miembros de la Iglesia (Kovalevskij 1895, Kuznecov 1913) y no analizan el fenómeno más que en su dimensión teológica. A mitad del siglo pasado la discusión se retomó abordándola desde puntos de vista muy diferentes, destacando los trabajos de Pančenko (1984), Challis y Dewey (1974, 1977, 1978, 1987a, 1987b), Thompson (1987) y su confrontación con Oinas (1989). Recientemente el bizantinista ruso Ivanov (1999, 2006)<sup>1</sup> y Kobets (2000a, 2000b, 2008) han retomado el debate del *jurodstvo*. Destacamos también los últimos trabajos de Bodin (2009) y Levin (2003) que aportan una refrescante visión del fenómeno.

### II.1. Los primeros estudios: el *jurodstvo* como fenómeno religioso

La tradición académica ha encontrado en el estudio de Kovalevskij (1895) un punto de partida para las muy distintas construcciones *etic*<sup>2</sup> del fenómeno. Kovalevskij recoge la postura de la Iglesia Ortodoxa acerca del *jurodstvo* y aborda las distintas manifestaciones a lo largo del tiempo de forma ordenada, comenzando con los precedentes bizantinos y señalando el auge ruso del fenómeno en torno al siglo XVI y su menor relevancia en tiempos de Pedro I.

La obra recoge la visión tradicional de la Ortodoxia, la misma que encontramos en los materiales hagiográficos, exponiéndola de forma justificativa y atendiendo principalmente a su dimensión teológica. Dicha visión, viva en la Ortodoxia moderna, es la siguiente: el *jurodstvo* es una de las formas más exigentes de ascetismo religioso. Los *jurodivye* dedican su vida a Dios entregándose en dos dimensiones que no se oponen sino complementan: la material, representada en el cuerpo del *jurodivyj*; y la espiritual, su alma. Los dos niveles de abstracción de la existencia se unen en el motivo del *jurodstvo* como símbolo del sacrificio ascético.

---

1 La obra de Ivanov fue publicada por primera vez en lengua rusa bajo el título: *Русское «похабство» Византийское юродство*. Moscú, 1994. La obra fue parcialmente traducida al español por José Simón Palmer en "La "Santa Locura" Rusa (Iurodstvo, Pojabstvo)". *Erytheia* 20. Granada, 1999. Posteriormente fue traducida al inglés por S.J. Franklin en *Holy Fools in Byzantium and Beyond*. Oxford, New York, 2006.

2 "Al confrontar las distintas perspectivas etnográficas obtenemos: un punto de vista *emic*, propio del conocimiento nativo, y un punto de vista *etic*, basado en las categorías de carácter científico propias del observador" Ver Winthrop 1991: 91-94.

Kovalevskij no es ajeno a la similitud del ejercicio del *jurodstvo* con las manifestaciones propias de la locura. La justificación de la salud mental de los *jurodivye* recae sobre la condición voluntaria de su ascetismo. El carácter fingido y voluntario de la locura del *jurodivij* se comprueba gracias a la existencia en las *vitae* de la figura del testigo. Este razonamiento nos lleva necesariamente a preguntarnos la razón por la que se finge la locura. Kovalevskij, siguiendo los pasos de las hagiografías medievales, encuentra la respuesta a esta cuestión en la conocida cita de la carta de Pablo a los Corintios:

... la doctrina de la cruz de Cristo es necesidad para los que se pierden, pero es poder de Dios para los que se salvan. Según que está escrito: “Perder la sabiduría de los sabios y anularé la inteligencia de los prudentes”.

(1Cor 1, 18-19)

Además de la cita bíblica, Kovalevskij enriquece su estudio con una serie de pasajes que serán retomados una y otra vez por los estudios posteriores. Algunos ejemplos son sus breves notas sobre las vidas bizantinas, el relato del *jurodivij* enfrentándose a Iván el Terrible con el ofrecimiento de carne cruda durante el ayuno y la leyenda de Basilio y los puestos del mercado de Moscú (Kovalevskij 1895: 20; 32; 80-131; 138; 142).

Kovalevskij, dentro de su fidelidad a la tradición y partiendo de la visión teológica del fenómeno, establece un canon que será seguido por las futuras aproximaciones académicas al *jurodstvo*. Sus observaciones sobre la procedencia bizantina, la justificación religiosa, los fragmentos seleccionados de las *vitae* como ejemplos del *jurodstvo* y la estructura narrativa de su discurso marcan la estructura de los estudios posteriores.

## **II.2. Interpretación semiótica: análisis del *jurodstvo* como aporía social**

La particular aporía presente en la relación entre la sociedad y la *santa locura* ha sido objeto de varios estudios enfocados desde el punto de vista de la semiótica. A continuación recogemos algunas reflexiones de Thompson (1987) y Pančenko (1984), que en nuestra opinión, podrían ponerse en relación con el análisis de la figura carnavalesca realizado por Bajtín (1996).

El extraño y contradictorio trato que han recibido los *jurodivye* guarda una estrecha relación

con los orígenes duales del fenómeno del *jurodstvo*. Las características propias de los *jurodivye* son percibidas como una serie de equivalencias semióticas cuyos orígenes han sido olvidados. Aceptan como un hecho asumido que las virtudes del Cristianismo y de la sabiduría espiritual pueden manifestarse a través de aspectos opuestos, como la anormalidad mental, separación de las estructuras sociales, impureza moral y física, y mediante la agresividad. De este modo la reacción de la gente ante los *jurodivye* contiene al mismo tiempo veneración y desprecio. También incluye el miedo y la burla (Thompson 1987: 14).

El modelo de equivalencias semióticas propuesto por Thompson pretende encarnar el comportamiento de los *jurodivye* dentro de unos códigos culturales. Aun siendo los elementos culturales que componen dichos códigos los mismos, su interpretación se verá modificada al ser trasladados a un contexto cultural distinto.

De este modo se forma el denominado “código del *jurodivyy*”. Se trata de un sistema no escrito basado en la percepción característica ante el fenómeno del *jurodstvo* realizada por la sociedad rusa. Thompson pretende describir un modelo de comportamiento que puede usarse como herramienta de interpretación a la hora de estructurar la visión de la realidad desde campesinos hasta los investigadores rusos.

El “código del *jurodivyy*” consiste en cinco oposiciones binarias:

- sabiduría-locura
- pureza- impureza
- tradición- desarraigo
- docilidad-agresión
- veneración-irrisión

El código refleja la naturaleza dual del *jurodivyy* y su formación mediante significados paradójicos que reflejan una aporía antropológica, el conflicto entre el desprecio de la sociedad que exhiben los *jurodivye* y el reconocimiento de la santidad con el que la sociedad los recibe.

En su estudio sobre el fenómeno hagiográfico del *jurodstvo* A.M. Pančenko (1984) intenta explicar esta figura bajo las formas y normas culturales del periodo en el que floreció. Su análisis recoge numerosos materiales sobre la cultura popular, el folclore, la iconografía y la vida en las

distintas esferas sociales. Pančenko defiende que, si bien la figura del *jurodivyj* parece regirse por una pauta concreta, ésta no puede reducirse a simples series de oposiciones binarias.

De acuerdo con Pančenko, el comportamiento del *jurodivyj* viola el sentido medieval del decoro, tipificado en el *Stoglav* bajo todo tipo de restricciones en contra de la frivolidad y la levedad. La sobriedad y la seriedad eran consideradas apropiadas tanto para el monje como para cualquier otra persona. Las lágrimas eran consideradas como un regalo de Dios, mientras que la risa o el hecho de provocarla en otros era un pecado. Un debate paralelo se establece en Occidente sobre la risa de Jesús.

Pančenko resume la figura del *jurodivyj* como un obstáculo o impedimento que el mismo santo debe resolver, con el fin de ayudar a encontrar la salvación de aquellos que él mismo ha inducido a pecar.

Para Pančenko el *jurodstvo* no es más que una forma más de teatralidad medieval: “La teatralidad del *jurodstvo* es indiscutible y admirable por la gran repercusión que los elementos teatrales podían tener en la vida del medioevo” (Pančenko 1984: 83). Esta teatralidad tiene lugar en las calles y se opone por un lado a la rígida estructura social representada por el Estado y la Iglesia, y por otro a la “cultura de la risa” en el ámbito popular.

*“El fenómeno de jurodstvo oscila entre la frontera de la seriedad y de la risa, personificando su propia variante trágica del mundo de la risa. El jurodstvo puede ser entendido como un “tercer ámbito” de la cultura rusa antigua”* (Pančenko 1984: 72).

Otra división taxonómica abre también una tercera vía para el caso de *jurodstvo*. Mientras el pensamiento europeo tradicionalmente ha dividido a la sociedad en dos categorías con respecto a sus capacidades mentales: “normal” y “anormal”. La cultura rusa parece contemplar otra posibilidad denominada “paranormal” (Thompson 1987: 44).

Una vez abierto un nuevo espacio de comprensión para el *jurodivyj*, a medio camino entre lo “normal” y lo “anormal”, como variante específica rusa de la “cultura de la risa” europea, podemos continuar con el análisis de la teatralidad del *jurodstvo*. Este fenómeno parece ocupar el nuevo lugar definido como “paranormal”. Aunque Pančenko relaciona al *jurodivyj* con la cultura de la risa,

establece una clara diferencia entre éste y los comediantes, bufones o juglares. El *jurodivyyj* actúa como tal con el mismo fin con que lo hacían los antiguos profetas. Pretende escandalizar a las gentes impasibles con su extraño espectáculo. Hasta aquí podemos confundir este espectáculo con el de un comediante o un juglar. Pero si la función del comediante es divertir, la del *jurodivyyj* es enseñar. El *jurodstvo* acentúa una función antiestética, el manto de la risa esconde un objetivo didáctico. El *jurodivyyj* es un intermediario entre la cultura popular y la oficial. Se trata de un personaje grotesco que unifica el mundo de la risa con el mundo sagrado de la seriedad (Pančenko 1984: 85). Su estudio sugiere un comportamiento típico que se puede considerar casi como un estereotipo del *jurodivyyj*. La teatralidad del *jurodivyyj* tiene lugar en las plazas y calles pobladas por la muchedumbre. El propio Pančenko recoge la siguiente cita de Puškin:

*“El drama nace en la plaza y se une a la diversión del pueblo. El pueblo, como los niños, necesitan entretenimientos, acción. El drama les aporta un suceso diferente y extraordinario. El pueblo necesita sensaciones fuertes y por eso ejecuta el espectáculo”*<sup>3</sup>

Pančenko comprende la interacción entre *jurodivyyj* y sociedad siguiendo el modelo de actor y espectadores. Los espectadores no sólo se limitan a observar, sino que entran a formar parte de la acción al divinizar o mofarse del santo. El componente principal que guía tanto el comportamiento del *jurodivyyj* como el de los “espectadores” parece ser la paradoja. El espectador es tan importante como el propio protagonista. El espectador representa también un papel activo. El *jurodivyyj* es actor y director. Dirige a la muchedumbre, convirtiendo a las gentes en simples marionetas, en un solo personaje colectivo. La muchedumbre deja de ser un mero espectador y pasa a formar parte de la acción (Pančenko 1984: 85).

Podemos entender mejor la relación entre el *jurodivyyj* y sus espectadores a partir de la *teoría de la alteridad* de Bajtín. Este autor considera imposible concebir el ser fuera de las relaciones que lo ligan al otro. El *otro* se manifiesta necesario a fin de que el *uno* pueda realizar la percepción de sí mismo, sólo cumplida por el individuo en soledad de un modo parcial (Huerta 1987: 19-29).

Por lo tanto, no podemos entender la figura del *jurodivyyj* sin ponerla en relación con la reacción que causa o provoca en la muchedumbre. Ésta entra en acción bien con su devoción por el santo o por su rechazo. La vida de ambos se entiende entonces como un diálogo, donde el *jurodivyyj*,

---

3 A.S. Puškin. *Poln. Sobr. Soč.*, T.7, Moscú. 1958 p.213

a pesar de su comportamiento antisocial, requiere de la sociedad para su propia existencia. La sociedad también encuentra en la figura del *jurodivyj* la satisfacción a su necesidad de espectáculo, ocupando ese tercer taxón definido por Thompson y Pančenko anteriormente.

Algo similar sucede en la Edad Media con el fenómeno de mendigar, también en estrecha relación con la figura del *jurodivyj*. Un típico punto de vista medieval sobre los pobres, los enfermos y los inválidos era que constituían una ayuda necesaria para la salvación, proporcionando una oportunidad a los donantes para que hicieran actos de caridad. No sólo se aceptaba al mendigo como un aspecto inevitable de la sociedad, sino que se le consideraba necesario en el orden social; no se perseguía al que pedía limosna, porque fomentaba el dar limosna, que era bueno para el alma del que la daba. Tanto dar como recibir limosna era moral, lo mismo que el pedirla (Buela-Casal 1995: 17).

Los *jurodivye* también constituyen una forma peculiar de comunicación entre la autoridad y el pueblo. Al igual que en el caso de otras figuras grotescas, como las carnavalescas, el espacio propio del *jurodivyj* son las calles o la plaza pública, especialmente los días de mercado. La plaza pública es el ámbito del teatro cómico, de difusión de pronósticos burlescos, adivinaciones y almanaques. Estos, como el *jurodivyj*, constituyen una forma peculiar de comunicación entre la autoridad y el pueblo. Bajtín afirma:

*“El hombre medieval participaba al mismo tiempo de dos existencias separadas: la vida oficial y la del carnaval; dos formas de concebir el mundo: una de ellas piadosa y seria y la otra cómica. Ambos aspectos coexistían en su conciencia, y esto se refleja claramente en las páginas de los manuscritos de los siglos XIII y XIV, como por ejemplo en las leyendas que cuentan la vida de los santos. En una misma página encontramos una al lado de la otra, estampas piadosas y austera que ilustran el texto y diseños de quimeras fantásticas...”*<sup>4</sup>

La figura grotesca se forma a sí misma al destruir todos los vínculos y asociaciones habituales de las cosas y las ideas, para crear asociaciones imprevistas, relaciones lógicas inesperadas. Se trata de un ejercicio de degradación, entendido como la transferencia al plano material y corporal de lo elevado, espiritual, ideal o abstracto. Teniendo en cuenta las consideraciones anteriores, la aporía antropológica característica del *jurodstvo* adquiere sentido

---

4 V. Branca 1979 *Bocacio medieval* p.90 *apud* Huerta 1987 p.25.

entendida en términos similares a los que explican las figuras carnalescas de Bajtín.

### II.3. Perspectivas desde el estudio de las patologías mentales

Es difícil saber qué definía la sociedad rusa como conducta “desviada” o “patológica”, o cuáles eran las creencias sobre los orígenes de esa conducta, o cómo se trataba a las personas desviadas y por qué se intervenía de esa manera. El comportamiento de los *jurodivye* se ha interpretado tanto como el de un sabio como el de un lunático. La doble percepción se vuelve aún más compleja con la certeza de que muchos de los considerados *jurodivye* mostraban ciertas patologías mentales. El más famoso de los *jurodivye* de la modernidad, Iván Koreiša, vivía en un psiquiátrico, donde era visitado por miles de personas en búsqueda de consejo espiritual (Thompson 1987: 16)

Encontramos dos grandes problemas a la hora de abordar el estudio de las enfermedades mentales en la Rusia previa a Pedro I: el primero es, sin duda, la escasez de las fuentes y segundo el limitado desarrollo de la psiquiatría y de la medicina en general en el medioevo. Carecemos de pruebas documentales sistemáticas y las escasas pruebas documentales que están disponibles pueden haberse distorsionado accidental o intencionadamente (Bucla-Casal 1995: 3-4). En el estudio titulado *Algunas percepciones de desórdenes mentales en Rusia hasta Pedro I*, N. Challis y H. Dewey (1987a) realiza un acercamiento a distintos tipos de desórdenes que incluyen el estudio de problemas atribuidos al alcoholismo (interpretado como una enfermedad mental), depresiones o melancolía y otros desórdenes relacionados con el comportamiento irracional. El último grupo es de gran interés ya que incluye como desórdenes mentales comportamientos propios de los *jurodivye*. Los rusos vieron problemas mentales donde un investigador contemporáneo no los vería (principalmente en disidentes políticos o religiosos), del mismo modo que mostraron cierta pereza a la hora de reconocer la “locura” en otros casos en los que la medicina contemporánea no habría dudado. Éste es el caso de los *jurodivye*.

Las descripciones medievales de la demencia eran muy distintas a las actuales. No incluyen, por ejemplo, las alucinaciones. Es frecuente encontrar relatos de personas que afirman haber tenido visiones de demonios o santos. Desde el siglo XI en Kíev hasta el XVII en Moscú se recopilaban un gran número de visiones. Desde un punto de vista contemporáneo y según los estudios de Kroll y Bachrach (1982), los registros de experiencias visionarias en la Edad Media suelen encontrarse en

un contexto de malnutrición (largos periodos de ayuno), situaciones de estrés, estados de intoxicación, enfermedad, delirio o psicosis. Pero estos casos no eran considerados como alucinaciones en la Edad Media, sino que eran aceptados como visiones reales, como hechos sobrenaturales.

Otra particularidad de la concepción rusa medieval es la falta de referencias al uso de hierbas medicinales, alimentos específicos u otros remedios que pudieran haber sido utilizados en la cura de estas enfermedades. Dichos métodos eran utilizados para otras enfermedades en Rusia. El uso de hierbas e infusiones es común para tratar problemas como la ansiedad, depresiones, apatía, paranoia, pánico, histeria... Apparently la Iglesia rusa rechazó este tipo de remedios en favor de otros más espirituales.

Las posesiones demoníacas eran una interpretación común sobre el origen de las enfermedades mentales. Por lo tanto un procedimiento de cura común era intentar expulsar a los espíritus malignos. La información más detallada en lo referente a estas terapias la encontramos en la autobiografía del Arcipreste Avvakum, escrita en la segunda mitad del siglo XVII. Las descripciones de Avvakum son bastante detalladas. Challis y Dewey alega que puesto que el Arcipreste Avvakum era un tradicionalista, que insistía en la correcta realización de rituales y otras formalidades, podemos suponer que sus procedimientos eran los establecidos formalmente como cura de pacientes mentales. Las conclusiones de Challis y Dewey sobre los testimonios de Avvakum son las siguientes: la creencia de que un desorden mental podía ser resuelto de forma repentina y milagrosa siguiendo procedimientos religiosos era una idea muy aceptada. En algunos casos en los que el enfermo no se curaba podía deberse a la falta de fe del propio enfermo. Dicha creencia evitaba la puesta en duda del método.

Los fieles solían acudir en búsqueda de estos remedios espirituales a lugares tradicionalmente destacados, como son precisamente las tumbas de los *jurodivye*. A ellas han acudido muchos con la esperanza de encontrar cura a algún tipo de enfermedad mental, convirtiéndose este tipo de milagros *post mortem* en uno de los más frecuentes realizados por los *jurodivye*. Las curaciones tienen lugar tras una ceremonia que incluye actividades como la oración, besar el icono del santo o postrarse ante su sepultura. No se han conservado los detalles de las enfermedades que afligían a los enfermos. Algunas referencias hablan de un hombre que sufría una gran confusión en su mente, de otro que pronunciaba palabras sin sentido y de un hombre al que tuvieron que atar para llevarlo a la iglesia.

Algo más sabemos sobre dos mujeres que sufrían demencia y fueron llevadas ante la tumba de Basilio el Bendito de Moscú. La primera, llamada Eufimia, había sido poseída por un espíritu impuro durante treinta y cinco años. El santo se apareció en sus sueños y le pidió que acudiera a su tumba. Allí la mujer encontró una muchedumbre buscando la cura de sus enfermedades y de su espíritu. Sus síntomas desaparecieron (Kovalevskij 1895: 231). Otro ejemplo es el de una mujer que bebió algo que le hizo perder la cabeza, deliraba y despotricaba intentando quitarse las ropas, teniendo que atarla con cuerdas. Sus parientes la llevaron ante la tumba de San Basilio, donde tuvo lugar una ceremonia especial para a la enferma, que al ser bendecida con agua bendita resultó curada.

Challis y Dewey intentan dar una explicación lógica a estos hechos, centrándose en los posibles beneficios terapéuticos que estas ceremonias podrían tener sobre los enfermos. Dichas ceremonias cuentan con oraciones y lecturas especiales y se llevan a cabo de la siguiente manera: en las horas previas el enfermo suele permanecer un tiempo solo, aislado (en otros casos puede llegar a ser objeto de burlas y vejaciones). Después es conducido al templo, donde se convierte en el centro de atención y en el objeto de las plegarias. El servicio tenía lugar en el centro del templo y los feligreses son bienvenidos, estos acuden con sus hijos y parientes ancianos. El oficio comienza con la llegada del sacerdote, acompañado de un diácono y un monaguillo. Se bendice al enfermo con la señal de la cruz y agua bendita. El enfermo besa el icono del santo y escucha cómo el sacerdote invoca a éste pidiendo su ayuda. Durante todo el proceso el enfermo es acompañado por familiares, amigos y demás devotos. Posiblemente el enfermo experimentaba un sentimiento de pertenencia, se sentía parte de un grupo de creyentes en contacto con el santo y, a través de éste, en contacto también con Dios (Challis-Dewey 1987a: 89).

Como sugieren Challis y Dewey es posible que estas ceremonias tuvieran un efecto terapéutico positivo en los enfermos. Podemos deducir también de estos relatos que los creyentes creían ver una estrecha relación entre las enfermedades mentales y la divinidad. Parece común acudir a un sacerdote o lugar sagrado en búsqueda de curación. Estas ceremonias tenían un carácter público. El ritual de curación es un acto social, se trata de una respuesta colectiva canalizada por el sacerdote que intercede entre el enfermo y lo divino a través de la invocación de un santo. Como hemos visto, los *jurodivye* parecen ser elegidos para la cura de enfermedades mentales.

Volviendo sobre la idea de la distinta percepción de los estados de locura, como hemos

señalado anteriormente, los rusos no reconocían los desórdenes mentales donde posiblemente un psiquiatra moderno no habría tenido ninguna duda. Según Challis y Dewey, uno de los personajes rusos más famosos que sufría problemas mentales fue el zar Iván IV, conocido como Iván el Terrible. Parece que el zar sufría una severa paranoia<sup>5</sup>. Aunque su crueldad era reconocida por todos, sus contemporáneos rusos pensaban que Dios castigaba al pueblo ruso por sus pecados. Del mismo modo el comportamiento de los *jurodivye* se asemeja con frecuencia al de una persona que sufre algún desorden mental, ya que protagonizaban actos irracionales. Algunos pueden haber sido autistas, teniendo en cuenta la ecolalia de Miguel de Klopsk o los gestos rituales de Procopio de Ustjug con sus tres atizadores. Muchos relatos del comportamiento de estos santos reflejan características comunes a los de enfermos de autismo: conductas antisociales e inmadurez, distorsiones varias en el lenguaje, repetición de gestos y posturas extrañas, insensibilidad a las temperaturas extremas y una tendencia a reírse sin sentido aparente. Los *jurodivye* solían ser muy originales interpretando lo que veían y oían.

Sin embargo la postura de la Iglesia en la mayor parte de los casos se decantaba por considerar a los *jurodivye* como individuos perfectamente sanos. Simplemente se hacían pasar por locos. Fingían locura siguiendo el dictado de San Pablo según el cual la locura divina supera la sabiduría humana y la debilidad divina es superior a la fortaleza humana.

La opinión de Challis y Dewey es clara, muchos de los denominados *jurodivye* eran en realidad discapacitados mentales. El hecho es que la *santa locura* se percibía como un camino elegido de forma voluntaria y no como una manifestación de una patología. La enfermedad mental se relacionaba con posesiones demoníacas. El *jurodivyj* servía a Dios y luchaba contra el demonio. En algunos casos esta percepción y justificación de la locura se llevo a extremos, como es el caso del hijo y sucesor de Iván IV, Feodor, es considerado un *jurodivyj*. Sus éxitos militares y sus grandes conquistas territoriales guardan estrecha relación con la unificación de la nación y la creencia popular afirma que Dios favoreció al pueblo ruso a través de un gobernante simplón pero bajo la protección del *jurodstvo*.

Challis y Dewey (1974) pretenden aclarar tres aspectos sobre la *santa locura* en la Rusia medieval: el posible origen patológico de la misma; la peculiar percepción rusa de los enfermos mentales como hombres de Dios; y el complejo legado histórico que ha dejado tras de sí la figura del *jurodivyj*.

---

5 Challis y Dewey sugieren consultar: "Ivan's paranoia delusional system" en *Russian History* de R.Hellie 1994.

Basándose en el análisis de la conducta irracional que se adscribe tradicionalmente a los *jurodivye* algunos autores relacionan este comportamiento con el autismo infantil (Challis y Dewey 1974: 2). Este tipo de autismo se diagnostica en la actualidad durante la infancia y sus síntomas persisten a lo largo de toda la vida del enfermo.

Los autistas muestran una aparente insensibilidad al dolor y a la climatología. Al igual que los *jurodivye*, un autista resiste temperaturas muy bajas sin dar muestras de sufrir el frío. Del mismo modo podría llevar un jersey de lana bajo un calor húmedo sin dar muestras de incomodidad. Esta resistencia al frío y calor extremo es una de las características más destacadas en las descripciones de *jurodivye*.

Otros puntos en común son su gran capacidad para el ayuno y las pocas horas de sueño. Las personas que sufren autismo son en general solitarias y muestran serios problemas de accesibilidad social. Su comportamiento es extraño y oscila entre el exceso de tranquilidad y la hiperactividad. Las vidas de los *jurodivye* describen su infancia como niños que no juegan con los demás, cerrados en sí mismos o en sus lecturas. Otros sin embargo se escapan de casa y son difíciles de controlar. Algunos son incapaces de adaptarse a la sociedad. Alguno fue encontrado en el bosque por unos campesinos, el chico no aceptaba el contacto humano e intentaba escaparse y finalmente quedó al cuidado del sacerdote local.

Otra característica del comportamiento típico de un autista que parece encajar con los relatos sobre los *jurodivye* es el comportamiento maniático o el ritualismo compulsivo. Es común el uso repetitivo y peculiar de objetos en un modo “inapropiado”. Procopio de Ustjug llevaba tres atizadores en una mano. Y Pelagija Serebrenikova recogía ladrillos o piedras, los cargaba y uno a uno los lanzaba a un pozo. Después ella misma se arrojaba al pozo y recogía las piedras una por una.

Otros síntomas del autismo afectan a la comunicación verbal, pudiendo llegar a una total pérdida del discurso, mutismo, discurso divergente, procesos de descarrilamiento, también se dan casos de discurso metafórico. El autista puede dirigirse a sí mismo como si lo hiciera a otra persona, también puede hablar con seres invisibles.

Estos problemas en el lenguaje están presentes en distintos *jurodivye*. Algunos han

permanecido en silencio durante años. Otros repetían las palabras de su interlocutor, ecolalia, hablaban en metáforas y aforismos o pronunciaban un discurso carente de sentido que era percibido como una profecía. Muchos autistas presentan en su edad adulta un alto índice de epilepsia. Estos ataques epilépticos pueden ser una explicación a los trances que sufren los *jurodivye*.

Los rasgos anteriores son comunes a otras patologías mentales. Un par de rasgos específicos del autismo parece encajar en la figura de *jurodivyyj*. El autista puede compensar su discapacidad en unos aspectos con una habilidad sorprendentemente superior en otra área. Muchos son, por ejemplo, capaces de memorizar enormes cantidades de datos o dar interpretaciones a los hechos espectacularmente originales.

Muchos autistas desde su infancia muestran una gran preocupación sobre como deberían ser las cosas, con el tiempo el autista puede llegar a obsesionarse con la moral y la justicia. Una persona que sufre autismo es incapaz de contemplar un punto de vista diferente al suyo. Esta convicción de poseer la razón, junto a su preocupación por la justicia y moral y su falta de comprensión de las jerarquías sociales parece encajar a la perfección con los famosos enfrentamientos protagonizados por *jurodivye* y figuras de poder.

Challis y Dewey no afirman que el *jurodstvo* tenga sus raíces exclusivamente en el autismo, pero sí defienden que alguno de los *jurodivye* podrían ser clasificados como autistas a pesar de la insistencia canónica de “la *elección voluntaria de su comportamiento, motivado por su ansiedad por servir a Cristo*” (Thompson 1987: 7).

#### **II.4. Perspectivas desde el estudio del chamanismo**

En *Understanding Russia* E. M. Thompson<sup>6</sup> plantea distintas líneas de acercamiento y comprensión del fenómeno del *jurodstvo*. Cuestiona la normalidad o anormalidad mental de estos santos, su conexión con la cultura bizantina, el problema de su canonización, su representación en las hagiografías, su unión al chamanismo y por último su influencia en la literatura y cultura rusa.

Tras analizar los textos hagiográficos Thompson afirma que muchas de las características

---

<sup>6</sup> Thompson, E. M. (1987) *Understanding Russia: the holy fool in Russian culture* Lanham, MD: University Press of America.

específicas del *jurodstvo* rusa pueden encontrarse en sus antecedentes bizantinos, pero no todas. Tras analizar detenidamente los casos bizantinos y compararlos con los rusos afirma que existen ciertas diferencias entre ambos grupos y que estas diferencias han tomado un carácter sustancial con el paso del tiempo. Sin duda el *salós* bizantino ha sido una gran influencia para el *jurodstvo* ruso, pero no la única. Por lo tanto el fenómeno conocido como *jurodstvo* no es idéntico a su predecesor bizantino. Thompson busca otros antecedentes para estas diferencias, señalando la gran influencia que ha podido tener sobre la cultura rusa la rica tradición euroasiática del chamanismo, por lo que “el chamán se convierte en un modelo para la figura rusa del *jurodivyyj*” (Thompson 1987: 66-67). Tanto la Kíev de Rus’ como las regiones de Moscovia no solo estuvieron expuestas al paganismo eslavo sino que durante largos periodos de tiempo mantuvieron un estrecho contacto con el paganismo procesado por sus habitantes, vecinos o conquistadores de procedencia turca o finesa.

Thompson se hace eco de la noción de chamanismo como religión pagana universal. La figura del chamán está presente en pueblos nativos norteamericanos, africanos y asiáticos. Curiosamente el término chamán procede de la lengua de los tungus, uno de los pueblos que junto con buriatas, ostiacos, iakuts, coriacos, votiacos, mordvinos y komi conviven en Siberia con el pueblo ruso. Thompson alega que al igual que se admite la gran influencia que tuvo la ocupación de los mongoles, que llegó a dotar a los moscovitas de un modelo de organización estatal, es del mismo modo razonable pensar que este contacto tan prolongado con distintas culturas chamánicas tuvieron un notable impacto en la vida religiosa rusa y en su sistema de valores.

Parece lógico pensar que siglos de luchas, comercio y de convivencia favorecen el inevitable intercambio cultural. A estas formas de contacto debemos añadir el hecho de que estos pueblos en numerosas ocasiones comparten territorio con el pueblo ruso. Los distintos pueblos de origen finés han convivido con rusos, en algunos casos hasta nuestro días, en las cercanías de Nóvgorod, Viatka, Perm’, Ustjug, Vologda, Sol’vychegodsk y Kostromá.

Esta línea de investigación basada en la comparación de religiones no parece haber tenido un gran eco entre los académicos rusos. Según Thompson parece tratarse de un tabú entre los historiadores rusos desde que el respetado académico soviético D.S. Lichačëv afirmara repetidas veces que no había existido interconexión alguna entre las culturas eslavas y las no eslavas. Thompson intenta seguir la pista de los autores que difieren de esta postura. Hace referencia a unos artículos de D.N. Anučin publicados en *Etnografičeskoe Obozrenie* en el siglo XIX en los que el autor invita a la investigación con estas palabras:

“En Rusia existen muchos restos de la antigua religión eslava que asumen con frecuencia una apariencia cristiana. Lo mismo se puede decir sobre la religión de los grupos no eslavos como los cheremyss, los votiacos, y otros. Un profundo estudio de sus creencias y costumbres y de las de los pueblos ugrofineses frente a las sectas religiosas rusas debería llevarnos a descubrimientos de gran interés dentro de los estudios de religiones comparadas.”<sup>7</sup>

El comportamiento “anormal” que presentan los *jurodivye* con sus danzas y profecías puede encontrar un paralelo con la “anormalidad” del comportamiento de los chamanes. La práctica del chamanismo implica un estado psicológico y mental del sujeto que visto por un occidental se acercan más a comportamientos característicos de enfermedades mentales. La cuestión es que la gente que los rodea no los percibe como enfermos mentales “anormales” sino más bien como “paranormales”.

Thompson recoge otras formas de comportamiento que pueden interpretarse como estadios intermedios entre chamanismo y *jurodstvo*. Se trata de los fenómenos conocidos como *Klikušestvo* y *Menerik*, practicados tanto en Rusia central como en Siberia. Estos comportamientos se describen como estados de histeria de campesinos e incluyen un discurso incomprensible y repetitivo, así como movimientos corporales descoordinados.

Zelenin pensaba que estos fenómenos se localizaban en las zonas habitadas por gentes finesas y túrcicas. Declaró que los términos de epilepsia o histeria no se ajustaban a estos fenómenos. En su opinión la taxonomía europea no contemplaba estas prácticas. Zelenin sugiere que existe una conexión entre estos estados paranormales y el chamanismo, estando éste unido a su vez al *jurodstvo*. Las personas iniciadas en los ritos chamánicos adquieren un mayor prestigio en la comunidad llegando a ser tratados como hombres santos, por lo tanto “el extendido culto a los *jurodivye* en Rusia proviene de la misma fuente”<sup>8</sup>.

Felix Oinas (1989) discute la propuesta de Thompson sobre la estrecha relación entre la *locura de Cristo* y el chamanismo. El primer rasgo analizado por Thompson claramente influido en su opinión por el chamanismo es la vestimenta de los *jurodivye*. Algunos *jurodivye* incluían en su

---

7 Thompson 1987:107 *apud* D. N.Anuchin 1989, "O zadačach russkoi etnografii", *Etnografičeskoe Obozrenie*, 1(1) p.33.

8 Thompson 1987:107 *apud* D. Zelenin, "Živaja Starina" *Naučnye trudy* 15(2) 1906.

vestimenta diversos objetos metálicos como cadenas y gorros metálicos. También los chamanes usan pesados ornamentos metálicos en sus vestimentas. Su peso o el sonido que producen tienen un fuerte carácter simbólico que los protege de los espíritus malignos (Eliade 1972: 148). La diferencia es que los chamanes sólo portan estos objetos durante sus ritos, mientras que los *jurodivye* los pasean por las calles. Cargar con pesadas cadenas metálicas y otros objetos puede tener mayor relación con la tradición ascética de la penitencia que con el chamanismo. Oinas se decanta por las afirmaciones de A.M. Pančenko, que compara la espectacular vestimenta de los *jurodivye* con la de los mimos de la antigüedad y los coloridos trajes de los arlequines italianos.

Thompson propone que la desnudez practicada por los chamanes en sus ritos puede haber influido en los *jurodivye*. De nuevo nos encontramos ante el hecho de que la desnudez de los chamanes, que además se limita en su mayor parte al torso, tiene lugar tan sólo durante los momentos de ejecución del rito. Un chamán no vaga desnudo por las calles.

Otro paralelo propuesto en la obra de Thompson es el uso de sangrientas pieles animales comparado con ciertas pautas rituales de iniciación presentes en África. El problema es que no hay información de un comportamiento similar entre los chamanes euroasiáticos. El paralelo africano difícilmente prueba una conexión entre *jurodstvo* y los chamanes rusos.

Thompson recurre de nuevo a la vida de Isaac de las Grutas intentado relacionar su permanencia dormido durante dos años, en un estado similar a lo que hoy en día entenderíamos por un estado de coma, con el trance inicial en el que los chamanes mueren, permaneciendo en su yurtas durante un par de días para renacer después. Oinas argumenta que el sueño de Isaac de las Grutas es demasiado largo para ser comparado con el de los chamanes.

Isaac de las Grutas es el protagonista de otra historia que inspira a Thompson en su búsqueda de puntos de encuentro. La vida del santo relata como Isaac instado por otros monjes realiza el imposible de atrapar un cuervo con sus manos. Thompson ve en el cuervo un ave característica de los chamanes. Oinas contradice esta opinión, según él el ave relacionada con los chamanes es principalmente el águila. La captura de un cuervo carece de interpretación significativa para los chamanes.

Thompson relaciona la lucha entre Nicolás y Teodoro, los dos *jurodivye* contemporáneos de Nóvgorod, con los duelos chamánicos. Oinas alega que los duelos chamánicos no se llevan a cabo

en persona sino por medio de fenómenos atmosféricos como nubes, relámpagos o truenos, o en forma de animales.

Los chamanes utilizan la danza y los sonidos de tambores como ayuda para lograr sus estados de trance. Thompson ve de nuevo una similitud con las danzas de los *jurodivye* y con la costumbre de Procopio de Viatka de hacer sonar las campanas de la iglesia. Oinas ve el comportamiento de los *jurodivye* más cercano al espectáculo que al rito. El *jurodivyj* busca escandalizar a los que lo rodean por medio de sus danzas y del ruido, no se trata de un apoyo o de un medio para alcanzar estados de trance. El chamán no pretende atraer la atención de los ocasionales espectadores.

Según Oinas el único detalle que puede relacionarse favorablemente entre chamanismo y *jurodstvo* es la realización de predicciones y profecías. La predicción de eventos futuros fue una de las funciones principales de los chamanes. Pero no se trata de una actividad exclusiva: brujos, magos y otra suerte de adivinos que vagaban por las aldeas también realizaban predicciones. Por lo tanto, el arte de la adivinación o profetización presente en el *jurodstvo* no proviene necesariamente del chamanismo.

La opinión de Oinas, basándose en los escasos conocimientos actuales sobre las culturas que han convivido con el pueblo ruso y practicado el chamanismo, es crítica con la propuesta de Thompson acerca de la procedencia o influencia del chamanismo en ciertos aspectos del comportamiento adscrito al *jurodstvo*. La falta de elementos comunes claros y principalmente el desconocimiento de las culturas que podrían haber tenido una mayor influencia no permiten cerrar este apartado con una conclusión firme.

Si bien las ideas de Thompson son discutibles, su contribución es muy interesante al resaltar el siguiente aspecto del *jurodstvo*. Thompson afirma que los *jurodivye* no eran vistos como piadosos y humildes vagabundos sino que se les tenía como poseedores de un poder secreto, que los mantenía en contacto con lo sobrenatural, como grandes magos o poderosos clarividentes. Eran temidos y venerados por sus poderes extraordinarios, no por su caridad cristiana.

## II.5. La rehabilitación académica del *jurodstvo*

En los últimos años observamos un renacer de los estudios académicos sobre el *jurodstvo*. En su mayor parte los nuevos estudios recogen la tradición académica descrita anteriormente y la asumen como trasfondo de sus propias investigaciones. El buque insignia de la rehabilitación académica del *jurodstvo* lo forman los trabajos del bizantinista ruso S. Ivanov. En sus obras establece un valioso archivo filológico que permite rastrear el *jurodstvo* a lo largo de su historia (Ivanov 1999, 2006). Ivanov mantiene la estructura narrativa instaurada por Kovalevskij, amplía valiosamente las fuentes textuales en lo que constituye una verdadera enciclopedia del *jurodstvo*, además de extender su análisis a la postmodernidad para llegar prácticamente hasta los *jurodivye* del presente. Las reflexiones de Ivanov sobre el *jurodstvo* se fundamenta en su continua contraposición con los precedentes bizantinos. Aunque el estudioso remarca las distintas etapas experimentadas por el fenómeno ruso, no llega a profundizar en las diferencias de las manifestaciones ni en la interacción social que las condiciona. Kobets en sus estudios continua la línea perfectamente documentada de Ivanov (Kobets 2000a, 2000b, 2006). Sus trabajos pretenden profundizar en el origen del paradigma del *jurodstvo* ruso, su formación en Nóvgorod y en las diferencias entre Occidente y Ortodoxia manifiestas en el fenómeno. En una línea similar se ha realizado una revisión de la relación del *jurodivyyj* y la figura autoritaria del zar volviendo en el análisis una vez más a los precedentes bizantinos (Hunt 2011).

Recientemente se ha abierto una línea de investigación de corte más innovador con estudios como los de Bodin (2009), que muestran la idoneidad de introducir en el estudio de *jurodstvo* segmentos de la Ortodoxia que se alejan de la doctrina central y generan cultos anómalos. El objeto de estudio está presente en un sinfín de manifestaciones culturales que podríamos relacionar con esta tendencia. El símbolo del *jurodstvo* llega también a las manifestaciones más extremas de la Ortodoxia. Bodin comprende el ejercicio hagiográfico como un componente más del discurso narrativo que conforma la cosmovisión propia del pueblo ruso y de su historia (Bodin 2009: 141). Su estudio abre las puertas a una aproximación capaz de analizar el *jurodstvo* como pieza clave en la composición de la memoria colectiva y la identidad étnica. Líneas de análisis del discurso, comprendido como un constructo sujeto a su tiempo, han sido trazadas también por los estudios de la historiadora E. Levin. En referencia al *jurodstvo*, Levin analiza de forma innovadora el culto a cuerpos desconocidos, concretamente el caso del *jurodivyyj* Jacobo de Boroviči.

### III. Objetivo-hipótesis de partida

La reciente rehabilitación académica del *jurodstvo* fija las corrientes de interpretación tradicionales y plantea una serie de cuestiones o posturas abiertas sobre el fenómeno. Dichas cuestiones son reflejo de la diversidad que conforman las numerosas manifestaciones del *jurodstvo* y en cierto modo se pueden caracterizar como discutibles o inexploradas. La presente tesis doctoral pretende analizar las variaciones registradas en la casi continua sucesión de manifestaciones del *jurodstvo* registradas a lo largo del tiempo.

Los materiales a analizar son fruto del rastreo sistemático y el acopio de fuentes literarias que conforman un registro fósil de las manifestaciones del *jurodstvo*. Las fuentes analizadas están marcadas por una gran heterogeneidad, pues incluyen desde los primeros relatos hagiográficos rusos a los últimos trabajos de carácter religioso con los que Ortodoxia afianza su presencia en la red.

La hipótesis de partida se asienta en la elaboración de un modelo teórico del *jurodstvo* basado en una comprensión sistémica de los constructos culturales. El modelo será falsado mediante el análisis de los testimonios textuales recogidos, confrontando métodos cuantitativos y cualitativos.

El objetivo del estudio es elaborar un registro de la continua reconstrucción del fenómeno, analizando los mecanismos que generan la diversidad en las emergencias y su transformación a lo largo del tiempo. El análisis cuantitativo debería producir una descripción de los componentes que conforman el fenómeno y de su variación a lo largo de las manifestaciones. La confrontación de esta información con la reflexión cualitativa pretende dar respuesta a los motivos de la diversidad observada en análisis previos, explicar la interrelación del fenómeno con sus distintos entornos socioculturales, así como profundizar en los mecanismos que mantienen la continua presencia de emergencias.

#### IV. Marco Teórico

En el presente trabajo se rastrea la presencia del fenómeno de *jurodstvo* a lo largo del tiempo en la cultura rusa, y a partir del análisis filológico de los textos se intenta comprender estos fragmentos del pasado y su significado tanto en el momento actual como en su presente histórico a partir de la antropología social y cultural. En este apartado se intenta ofrecer una visión general a los diversos senderos recorridos por la evolución del pensamiento sociológico, con el fin de presentar nuestra propia postura ante el reto de comprender y explicar el fenómeno de *jurodstvo*.

Las ciencias sociales han desarrollado un gran número de teorías intentando aproximarse al fenómeno de la religión en sus diversas manifestaciones y emergencias. Estos esfuerzos pretenden responder a preguntas tales como: ¿existe un origen de la religión? ¿por qué los individuos tienen experiencias religiosas y por qué dichas experiencias son distintas entre sí? ¿cuál es la relación entre los distintos contextos culturales y las distintas manifestaciones religiosas? ¿qué consecuencias tiene la religión en la sociedad y en el individuo? Estas preguntas son especialmente perturbadoras en lo que atañe a Rusia y a una de sus particularidades religiosas más características, el fenómeno de *jurodstvo*. De este modo, uno de los objetivos de nuestro estudio es valerse de las reflexiones generales aportadas por las ciencias sociales sobre la religión y extrapolar esta experiencia al análisis de *jurodstvo*. Las distintas teorías no han llegado ni mucho menos a una conclusión definitiva, pero como veremos, es necesario contemplar definiciones de religión cada vez más complejas para enfocar esta cuestión desde un punto de vista más dinámico basado en un modelo analógico.

Con el fin de poder establecer nuestra propia postura a la hora de abordar el fenómeno religioso de *jurodstvo* resulta conveniente discutir la base teórica ofrecida por las distintas aproximaciones de las ciencias sociales al estudio de la religión. Para ello haciendo un recorrido a través de las distintas formas de pensamiento que han abordado el tema de la religión (Kunin 2003), expondremos una selección de conceptos útiles para nuestro estudio y proponemos otros que consideramos igualmente necesarios, con el objetivo de problematizar la aproximación al estudio de un fenómeno religioso, reconociendo la complejidad del mismo e intentando cercarlo desde distintas perspectivas teóricas. Finalmente proponemos una aproximación teórica al fenómeno de *jurodstvo*, que pretendemos falsar a lo largo de la presente tesis doctoral.

#### **IV.1. Revisión de corrientes sociológicas sobre la religión**

Los escritos de Karl Marx han tenido una gran influencia en la forma de entender la sociedad y un gran peso en la academia rusa (Morrison 2009). Marx centra sus análisis de la experiencia social en torno a factores económicos. Este factor económico se relaciona directamente con la religión, el arte o la ley, dentro de un modelo de estructura y superestructura, que constituyen la base subyacente desde la que se forma el resto de elementos. Estos otros elementos constituyen la superestructura. El papel de la superestructura es validar el propio sistema económico al que pertenece. El modelo de Marx adopta una visión dinámica entendiendo las relaciones económicas entre distintas partes de la sociedad como motor de cambio. Marx presenta la religión en términos negativos, como una falsa ilusión que crea una conciencia falsa que sostiene el sistema. Su pensamiento presenta a la religión como una herramienta ideológica en manos de la clase dominante mediante la cual crea la falsa ilusión en las clases obreras de no estar siendo explotadas. El problema es que Marx no presta atención a que este proceso puede suceder de manera inversa: la religión contiene o puede desarrollar aspectos revolucionarios. Se trata de un elemento mucho más maleable y dinámico de lo que Marx supuso. La religión también surge y reside en el pueblo. Por lo tanto, nuestro estudio no deberá centrarse en un sólo estrato social ni en una comprensión de las relaciones unidireccional, sino que buscará una aproximación holística y estudiará las relaciones entre los diversos agentes sociales de una forma multifocal.

Las críticas a este pensamiento parten de la aceptación de un modelo evolutivo cultural lineal, determinista y reduccionista. La idea de una evolución cultural lineal hacia un progreso futuro, presente en Marx y en Engels, es propia de la época y se fundamenta en los argumentos de antropólogos como Edward Burnett Tylor o Lewis Henry Morgan (Harris 1968: 214), cuyas teorías establecen una jerarquía cultural basada en distintos niveles tecnológicos. Dicho aspecto puede adoptarse cómodamente desde una visión materialista que parte de la economía como motor divisorio de la sociedad. La jerarquización típica se basa en tres estadios evolutivos: salvajismo, barbarie y civilización. Se trata de teorías teorías evolucionistas que son propias del siglo XIX y no son aceptadas por el pensamiento moderno.

Durante gran parte del siglo XX las ideas materialistas han encontrado su continuación en el denominado materialismo cultural (Harris 1979), donde se integran los estudios del antropólogo Marvin Harris, donde intenta dar respuesta a ciertos enigmas culturales, como la consideración hindú de la vaca como animal sagrado o la prohibición de comer cerdo en el Islam o en el Judaísmo

(Harris 1980). Sus explicaciones son funcionalistas y buscan una respuesta racional para demostrar cómo las pautas religiosas constituyen una respuesta social apropiada en términos económicos. El problema es que explicaciones de este tipo son demasiado reduccionistas, extraen los objetos de observación de su contexto. Otro punto conflictivo de su argumentación es que entiende un posible origen de las prácticas religiosas en términos materialistas, pero no explica cómo ni por qué éstas prácticas tienen continuación en el tiempo y consideramos que precisamente este aspecto es especialmente significativo en lo que atañe a *jurodstvo*.

Por su parte, los estudios de Emile Durkheim (2001) han tenido una gran influencia en antropología y sociología. La influencia más inmediata de su trabajo es el concepto de función. Uno de los principales pasos dados por Durkheim fue el desmarcarse de discusiones sobre la verdad de las distintas creencias o la existencia de los distintos dioses. Sus estudios no pretenden emitir juicios de valor, sino que intentan entender las causas por las que la religión actúa en distintos contextos sociales. Su argumentación es la siguiente: no hay religiones falsas ni verdaderas, todas las religiones son una respuesta a una forma social específica y sus representaciones son reales. Durkheim establece el origen de la religión en la sociedad y no en el individuo, ya que no acepta el papel de éste como mediador en los hechos sociales, intentando establecer las estructuras básicas de la religión (Durkheim 1912). Su pensamiento establece una jerarquía entre las religiones de menos a más complejas basándose en su estructura y contenidos. Establece el totemismo como la forma más elemental entre las manifestaciones religiosas, lo que supone una aceptación de las premisas evolutivas o, al menos, una visión del desarrollo de las sociedades, segmentado en etapas o estados en progresión, que será discutida posteriormente.

Durkheim propone que todas las religiones presentan una dimensión sagrada y otra profana (*Ibid.*). Posteriormente los datos etnográficos demostrarán que esta dicotomía entre lo sagrado y lo profano no se sostiene. Para Durkheim la dimensión sagrada representa al grupo. Su estudio parte de la observación de los hechos sociales, que nacen de la sociedad y no del individuo. En cierto modo y en términos de Durkheim, la sociedad controla las formas individuales de pensar y actuar. Por lo tanto, las creencias religiosas no son propias del individuo sino del grupo, al que definen expresando su unidad. Estas creencias son fundamentales, ya que la unidad del grupo reside en el mantenimiento de unas interpretaciones comunes de la naturaleza y de lo sagrado. Así, la identidad colectiva se reafirma mediante el ritual. Dicho ritual proporciona el espacio público donde un grupo puede reafirmar su religión y revalidar de este modo la unidad de su iglesia particular. Un análisis de *jurodstvo* en términos de ritual y el estudio de las relaciones existentes entre la autoidentificación

del pueblo ruso con la irracionalidad de *jurodstvo* sería una novedad, aunque los términos de Durkheim son un impulso que será lentamente matizado.

En este punto de su discurso, Durkheim introduce el concepto de “efervescencia colectiva” que tendrá desarrollos posteriores en otros estudios. La efervescencia emana del ritual y de la proximidad de los distintos individuos durante el mismo. Se trata de un fenómeno espontáneo que surge al reunirse un grupo de individuos que comparten el mismo sentido de lo sagrado y una identidad. Dicho sentido o significado compartido será una pieza clave y problemática en nuestro modelo.

El concepto de función fue desarrollado posteriormente y ocupó gran parte del debate antropológico. En antropología el término funcionalismo se asocia a los nombres de Bronislaw Malinowski y a A.R. Radcliffe-Brown. Podemos resumir brevemente esta aproximación reduciendo sus ideas a dos premisas. La primera afirma que todos los aspectos de una sociedad cumplen por lo menos una determinada función. La segunda complementa a la primera al destacar que todos los aspectos de la sociedad y sus respectivas funciones están interrelacionados. A este principio se le denomina Unidad Funcional de la Sociedad (Martínez 2007).

En este contexto, Malinowski (1922) propone que la religión es una respuesta a las experiencias traumáticas de la vida. La religión cumple distintas funciones según las necesidades del individuo y la sociedad. Gran parte de las prácticas religiosas se asocian a momentos de crisis, por ejemplo, el nacimiento, la pubertad, el matrimonio y la muerte. Estas prácticas crean una serie de emociones que son potencialmente peligrosas para el individuo y para la sociedad. La función de la religión sería entonces canalizar de forma positiva estas emociones, manteniendo el orden y la cohesión social.

Radcliffe-Brown (1931) no piensa que la religión sea una respuesta a estos momentos de ansiedad. Más bien cree que las prácticas religiosas crean las emociones. Este concepto es cercano a la noción de efervescencia de Durkheim y su importancia es de nuevo mantener la unidad y la continuidad del sistema. Es significativa la importancia de la metáfora de Radcliffe-Brown sobre la sociedad como organismo, en el que cada parte cumple una función respecto a un todo.

La postura de Malinowski y algunos aspectos del funcionalismo implícito en el pensamiento de Durkheim fueron desarrollados posteriormente por Talcott Parsons (Gatthoff 1978), una de las

principales figuras de la sociología americana. Parsons propone que los hechos sociológicos deben relacionarse con los momentos más significativos de la vida humana, como la muerte o el nacimiento. Estos momentos requieren una solución emocional y cognitiva, una explicación de por qué algo como la muerte de un ser cercano sucede. La religión cumple una función explicativa ante este tipo de frustraciones. Estas respuestas cognitivas estarían estrechamente integradas en el resto de *constructos sociales* que componen nuestra cultura (Berger y Luckmann 1989). ¿Podemos encontrar rastros de estos momentos de crisis en los testimonios de *jurodstvo*? ¿Podría ser *jurodstvo* una solución emocional? ¿Cual sería entonces la frustración? ¿Se trataría de una solución individual o colectiva?

Robert Merton (1968) se replantea los principios del funcionalismo, abordando la unidad funcional de la sociedad en nuevos términos. Merton propone que los elementos culturales mantienen una red de equilibrio funcional que sostiene la sociedad; algunos elementos pueden no tener una función y otros pueden ser disfuncionales. Del mismo modo algunos componentes pueden tener varias funciones y una misma función puede ser realizada por distintos elementos. Merton desarrolla también los conceptos de funciones latentes y manifiestas. Las funciones manifiestas son aquellas por las que las personas objeto de estudio realizan la acción. Las funciones latentes son aquellas que el observador atribuye a la acción (Martínez 2007).

Max Weber, contemporáneo de Durkheim, examinó la naturaleza de la religión en sociedades complejas. Sus análisis se centran en el individuo como parte de la sociedad. Defiende que el individuo se forma a partir de las instituciones sociales y en particular de la religión. El análisis de Weber parte de la observación de las relaciones entre distintos grupos sociales centrándose en su estatus. Uno de estos grupos puede utilizar la religión para conseguir sus propósitos.

Weber no sólo enfatiza el papel de la sociedad o de los grupos de estatus, sino que introduce el estudio de la acción del individuo con sus creencias particulares. Al contrario que Durkheim, Weber opina que la cultura reside en el individuo y no en un constructo externo.

El trabajo de Weber desarrolla la idea de que existe una dinámica interrelacional entre el capitalismo y el Protestantismo (1958). Algunas ideas protestantes, como la concepción del trabajo como gracia, la pérdida de tiempo como pecado o el beneficio como algo dependiente de la voluntad, constituyen uno de los muchos factores causales que permitieron el desarrollo del

capitalismo hasta convertirse en una institución social y económica, creando un marco en el pensamiento del individuo apropiado para su emergencia.

Las conclusiones de las reflexiones anteriores muestran la necesidad de entender la religión y sus componentes culturales como parte de una interacción compleja y no como una estructura y su superestructura.

Una de las ideas de Weber sugiere que lo divino se ha desarrollado como respuesta a unas condiciones sociales específicas. Afirma que la idea de dios se formula de una manera que encaje en la estructura política de la élite religiosa dominante. Sus reflexiones sobre las profecías pueden resultar de gran interés para nuestro trabajo. Según Weber, el uso de la profecía como un sistema de poder religioso capaz de desafiar a las autoridades está relacionado con el grado de control de la autoridad política (Bendix 1992: 296-72). Por ejemplo, en un sistema burocrático altamente centralizado como en el caso de China, el uso de la profecía estaba fuertemente controlado, mientras que en un sistema con poco control central como el antiguo Israel, la profecía tenía más oportunidades para desarrollarse. ¿Podría plantearse una relación entre profecías y control estatal en Rusia en estos términos?

Weber también hace frente en sus análisis a la adquisición de carisma por parte del líder, que según él surge potencialmente en momentos de caos o crisis. Propone que los grupos desarrollan estructuras para asegurar la continuidad del carisma, pasando a otro individuo, tras la muerte del líder. La religión puede jugar un importante papel en dichas estructuras. Mientras que los modelos funcionalistas adolecían dinamismo, las propuestas de Weber permiten un análisis más dinámico y procesual que considera a los grupos religiosos y a la sociedad como un todo.

Una de las críticas a los modelos de Weber se basa en la idea subyacente de un modelo evolutivo multilineal que sugiere que las distintas sociedades siguen distintos senderos de desarrollo basado en el incremento de su racionalidad. El supuesto incremento de la racionalidad será discutido posteriormente en relación con la noción de secularización.

Centrándonos en otra esfera del conocimiento, los trabajos de Sigmund Freud pueden considerarse una crítica a la religión. Según Freud, la religión no se basa en la realidad, sino que surge como una respuesta a nuestros miedos. Esta solución es una falacia, se trata de una respuesta falsa, una ilusión. Sus argumentos se centran en la idea del complejo de Edipo como motor presente

en dos niveles, el primero es el de la sociedad y la religión a un nivel, y el segundo el de la psique del individuo y su desarrollo. Freud plantea un desarrollo común de todas las religiones paralelo al desarrollo ontogénico de la psique humana. Esto nos lleva a una definición de la religión esencialista, que ve el origen de la religión en un determinado aspecto propio de la naturaleza humana. Aunque los análisis de Freud no se sostienen empíricamente y han sido desechados por el pensamiento moderno, pero abren el camino a aproximaciones más abstractas basadas en procesos cognitivos e inconscientes. En definitiva, la aportación de Freud sería señalar que los elementos psicológicos juegan un papel constituyente en lo que entendemos como religión.

Freud y Jung comparten algunas ideas acerca de la religión. Los dos admiten la existencia de la unidad psíquica de la humanidad y señalan al subconsciente como la base de la religión.

Al contrario que Jung, Freud veía la sociedad alejándose poco a poco de la religión, mientras Jung parte de una aproximación más positiva hacia la religión. Para comprender su postura respecto a la religión debemos tener en cuenta unas ideas generales sobre su forma de entender la psique humana. Para Jung, la psique humana es esencialmente dinámica, compuesta de diversos elementos que se relacionan entre sí de manera distinta. Como Freud, Jung distingue también entre una dimensión consciente y otra subconsciente del individuo, pero añade un nivel que trasciende al individuo: el subconsciente colectivo.

El subconsciente colectivo se forma de pensamientos abstractos denominados arquetipos. Estos arquetipos, según Jung, universales, están presentes en todas las sociedades, y este trasfondo es el origen de la base común compartida por todas las religiones. Los arquetipos son en cierto modo externos al individuo, pues residen en el subconsciente colectivo, pero al mismo tiempo son también realidades psicológicas individuales desarrolladas a partir de realidades colectivas.

Algunas ideas de Jung (Díez 2005) se presentan controvertidas: la idea de recapitulación, entendida como reproducción abstracta en nuestra psique paralela a los procesos ontogénicos, la idea de que los “primitivos” tenían una psique diferente es más que discutible. El concepto de “primitivo” tiene una larga y problemática historia en la antropología, pero se puede zanjar la cuestión recurriendo al pensamiento moderno y a su postura basada en que todo individuo perteneciente a nuestra especie tiene las mismas posibilidades pero distintos desarrollos dependientes de nuestros procesos de socialización y ontogenia. Del mismo modo, la evidencia empírica demuestra que todas las sociedades tiene sus propias formas de racionalidad y de enfocar sus habilidades interaccionando racionalmente con su medio.

Las ideas de subconsciente colectivo y de arquetipos son también problemáticas. Jung plantea estas ideas como universales, como parte de nuestra herencia natural. En cierto modo, esto presupone que este subconsciente reside en nuestra herencia genética. El problema es que el subconsciente colectivo se compone de experiencias y aprendizajes, y los caracteres adquiridos no se heredan. Jung propone una especie de entidad mística externa al ser humano y universalmente compartida. Esta propuesta ya no es científica, pues requiere de un acto de fe y se acerca más a la pseudociencia que a la sociología.

Si intentamos mantenernos dentro de un marco científico, deberíamos suponer que, en el caso de existir el denominado subconsciente colectivo debería hacerlo en términos de interrelación entre una sociedad específica y los individuos de dicha sociedad. Esto supone que el subconsciente colectivo no es universal y que varía en términos de espacio y también de tiempo. Estas reflexiones nos permiten repensar el concepto de arquetipo como constructos culturales que pueden estar presentes o no en distintas sociedades o momentos, variando su rango de relevancia en determinadas sociedades. Por lo tanto, la simbología de los mitos, creencias o distintos componentes culturales no debería ser ni constante ni universal, al contrario de lo que Jung propone.

Desde la psicología, Joseph Campbell (2006) plantea la religión como un equilibrio entre lo racional y lo irracional, prestando mayor atención a esto último. La parte irracional recae sobre el concepto de lo sagrado. Lo sagrado no es tangible, se percibe y se extrae de la propia experiencia religiosa y debe ser comprendido en sus propios términos específicos, estableciendo de este modo una barrera entre la religión y otros constructos sociales. Esta aproximación es demasiado esencialista, plantea la religión como un fenómeno único que sólo puede ser analizado en sus propios términos. Creemos que un estudio de los elementos religiosos en relación con su contexto cultural puede ser más productivo.

Dentro de las teorías sociológicas modernas encontramos las de Berger y Luckmann (1989), que desarrollan las ideas de Weber y Durkheim. Su análisis se centra en la idea de la religión como una construcción social y de la interrelación continua entre religión y sociedad. La religión ocupa un papel destacado en nuestra forma de construir el mundo y en el mantenimiento de estas ideas. Berger define tres procesos: externalización, objetivización e internalización. Mediante el proceso de externalización imponemos un orden de significados al mundo. Se trata de un proceso propio de

las capacidades cognitivas humanas y no es algo intrínseco al mundo. La objetivización es la percepción de este orden de significados creados como algo real, objetivo y dado, no como algo dependiente de la subjetividad del individuo. La internalización es la asunción en nuestra conciencia de la objetivización del objeto externo dentro de los márgenes de un orden que nosotros mismos creamos. Es importante destacar que estos procesos son sociales y dependen por lo tanto de un proceso de sociabilización. Estas consideraciones son un importante recurso para el análisis de *jurodstvo*.

La religión es para Berger (2001a) una externalización de la forma en la que la sociedad ordena y comprende el mundo que la rodea, es una forma de legitimar la sociedad, ya que refleja su propia visión del mundo.

En este punto podemos señalar el mecanismo por el que la religión constituye una herramienta tan práctica de legitimación. La religión es una explicación de nuestra forma de ver el mundo, que, por supuesto, nos parece lógica y real, pues es la nuestra.

Una reflexión muy productiva para nuestro estudio es la idea de Berger de que la interacción entre religión y práctica se produce en la actividad diaria y en su comprensión. Estas ideas serán desarrolladas posteriormente por autores como Clifford Geertz, con aproximaciones que podríamos denominar más cognitivas. Geertz propone la siguiente definición de religión: *“Una religión es un sistema de símbolos que obra para establecer vigorosos, penetrantes y duraderos estados anímicos y motivaciones en los hombres formulando concepciones de un orden general de existencia y revistiendo estas concepciones con una aureola de efectividad tal que los estados de ánimo y motivaciones parezcan de un realismo único”*. (Geertz 2001, 16).

Siguiendo el camino de la cognición, otros autores como Danièle Hervieu-Lèger (2000) han relacionado la religión con la memoria y el propio acto de creer. Podemos definir el acto de creer como aceptar cierta información renunciando a toda posibilidad o deseo de verificación. Hervieu-Lèger enmarca la acción de creer en un concepto de tradición que denomina “la herencia de la creencia”. Este concepto se constituye socialmente a través de “cadenas de memoria” que enlazan con el pasado y se proyectan hacia el futuro (Hervieu-Leger 2000). Aunque sus argumentos pueden ser limitados en cuanto a la gran variedad de creencias y tradiciones religiosas, pueden aportar una reflexión en nuestro caso particular. La religión y la cultura se relacionan estrechamente con la memoria del individuo y con la memoria colectiva (Halbwachs 1980). Sin duda, este es un aspecto a

profundizar en el estudio de *jurodstvo*. Por su parte, Assman (1988: 126-123) establece las diferencias entre la *memoria comunicativa*, percepción de la memoria colectiva e individual diaria del individuo, y la *memoria colectiva*, reconstrucción del pasado realizada por una sociedad.

A estas alturas de nuestro recorrido por las distintas consideraciones teóricas sobre la religión me parece conveniente hacer un paréntesis para definir un concepto presente en varios de los autores recogidos hasta el momento. La idea de la secularización está implícita en el pensamiento de autores como Marx o Freud. En líneas generales el término sugiere que la religión está perdiendo la razón de su existencia pudiendo llegar a desaparecer, siendo sustituida por la razón o por otras instituciones sociales o formas de pensamiento. Estos análisis se basan en las ideas funcionalistas, centrándose en cómo la religión parece ir perdiendo sus papeles como medio legitimador, explicativo o de control; desde otras perspectivas estas argumentaciones no parecen tener tanto apoyo. La asociación de modernización con secularización parece ser algo más compleja y la evidencia empírica demuestra que la modernización en algunos casos produce un aumento de la secularización mientras que en otros sucede lo contrario. Problematizar el papel de la secularización en la sociedad rusa actual es uno de los objetivos de nuestra reflexión.

Una rama del estudio antropológico de la religión se ha decantado por desarrollar el punto de vista cognitivo. Sugiere que podemos llegar a una mejor comprensión de la religión partiendo de un esquema cognitivo, que entienda la religión como un producto de la evolución adaptativa formado a partir de las interacciones humanas, tanto cognitivas, emocionales como materiales (Dow 2006, 72-74).

Un esquema cognitivo es un modelo mental sobre cierta área de conocimiento, una representación organizada de este área particular y que incluye las relaciones entre sus componentes. Este esquema se forma por medio de la experiencia y lo construyen los individuos en relación con su medio, a partir de las experiencias vividas.

Cercana a las reflexiones de Berger y Luckmann, la noción de esquema se centra en cómo construimos el mundo que nos rodea, afirmando que es el esquema el que moldea nuestra percepción. Uno de los papeles fundamentales del esquema es que permite a nuestra mente percibir y experimentar, nos permite organizar nuestro conocimiento y seguir aprendiendo. A la hora de enfrentarnos a una nueva realidad, todos estos mecanismos operan formando nuestra percepción, con la capacidad de rellenar huecos vacíos.

Este proceso es especialmente relevante para el esquema religioso, ya que permite a la gente percibir el mundo de tal manera que encaje en su esquema, y lo que es más importante, nos permite organizar e interpretar nuestra experiencia en significantes religiosos. Una persona que no parta de un esquema religioso interpretará la misma experiencia de manera distinta.

La aproximación cognitiva equipara la religión a cualquier otro fenómeno cognitivo, rompiendo con la exclusividad esencialista de otros análisis. Su aproximación deja la puerta abierta a la existencia de distintos esquemas religiosos al depender de su medio cultural y de la continua reconstrucción y reinterpretación de los mismos.

P. Hill (1997) propone un concepto complementario a las teorías cognitivas de la religiosidad denominado “actitud”. Algunos procesos cognitivos son controlados conscientemente y otros no. En ambos casos, las probabilidades de recurrir a cierto valor de un esquema cognitivo, como el religioso, dependerán de la accesibilidad de ese valor. Es decir, un individuo envuelto en un mayor número de explicaciones e ideas religiosas, tendrá más posibilidades de recurrir a éstas como esquema cognitivo que otro individuo que carezca de estos estímulos religiosos previos. Las reflexiones de Hill se pueden aplicar al concepto de *jurodstvo* y su especificidad rusa.

Posteriores desarrollos del pensamiento antropológico han dado lugar a las conocidas como teorías del juego, la acción y decisión (Lewellen 1983: 106-111). Estas teorías centran su enfoque en la agencia e intencionalidad, incorporando un nuevo marco de comprensión de los fenómenos sociales. Estas reflexiones nos llevan a realizar una distinción entre respuesta automática y acción deliberada. La respuesta automática puede guiarse por el esquema cognitivo previo, pero la acción deliberada puede introducir modificaciones o descartar el esquema. Esto implica una reconstrucción continua de la cultura dependiente de la acción del individuo y bajo estas premisas deberemos aproximarnos al fenómeno de *jurodstvo*.

Los esfuerzos por encontrar una definición apropiada para la religión continúan con los trabajos de Geertz y Spiro. Spiro propone la definición de religión como “*Una institución que consiste en la interacción culturalmente modelada con los seres culturalmente considerados sobrehumanos*” (Spiro 1968: 96). Spiro entiende la religión cómo un sistema de creencias, un sistema cognitivo asumido por la gente como verdad. Podemos entender el mecanismo del sistema cognitivo en su entorno social y explicar por qué creemos en lo que creemos, pero no queda claro

por qué seguimos creyendo, como estas creencias se mantienen y tienen una continuación. Spiro encuentra una posible respuesta en uno de los argumentos de Freud. Freud afirma que los niños, como respuesta al mundo caótico que los rodea, proyectan una figura de padre todopoderoso, que dota al mundo de orden y de significado. El énfasis de Freud en la figura paterna es etnocéntrico, pero la lógica basada en la necesidad de proyectar un ser superior todopoderoso capaz de dar significado y ordenar todo aquello que nos resulta incomprensible puede ser la base psicológica necesaria para que los sistemas de creencias anteriores perduren y tengan continuación en el tiempo.

Los pensamientos anteriores han ido evolucionando y matizándose a lo largo del tiempo hasta converger en una perspectiva compleja que pretende responder a los análisis del discurso desarrollados en el siglo XX a partir del relativismo y las distintas nociones postmodernistas. Pensadores como Foucault<sup>9</sup> han encontrado un camino para continuar el estudio a pesar de los retos de la deconstrucción propuesta por Derrida y del pesimismo existencialista de autores como Sartre.

## **IV.2. Teoría de Sistemas**

La antropología moderna ha asimilado gran parte de las reflexiones anteriores, formando una visión sistémica que entiende la religión como un complejo de sistemas culturales. El ser humano es definido en unas dimensiones biológicas, psicológicas, socioculturales e históricas. Las dimensiones son el trasfondo de las interacciones entre persona y sociedad, es decir, entre la relatividad del individuo y la realidad colectiva. En líneas generales, las personas estamos dotadas con un cuerpo provisto de ciertas capacidades anatómicas y sensoriomotrices, además de un cerebro autoorganizado y relativamente flexible, que permite unas relaciones sociales cooperativas y comunicativas, que a su vez propicia su propia estructuración conectiva durante un proceso organizado de vida, denominado ontogenia. Durante el proceso de ontogenia el individuo produce, se apropia y transforma su entorno mediante prácticas, habilidades, destrezas, saberes y significados. Estas prácticas y significados se externalizan y objetivan en forma de esquemas, rutinas, procedimientos, reglas, artefactos y tecnologías, representaciones, clasificaciones, normas, valores e instituciones, que a su vez constituyen los marcos y referencias para la re-producción, re-definición y re-constitución abierta y creativa del proceso sociocultural (Ramírez 2005).

Por definición, este proceso puede tener lugar en distintos lugares, tiempos y a distintos

---

<sup>9</sup> Obras como la *Historia de la Locura en la Época Clásica* (Foucault 2010) suponen un antes y un después en los estudios culturales y su análisis del discurso y conceptos como el de hábito o la multiplicidad de poderes, están presentes en los desarrollos posteriores.

niveles de complejidad y posibilidad de agencia. La dimensión temporal puede trascender la propia existencia del individuo y ser tanto una continuación como una nueva emergencia sujeta a procesos de construcción de la memoria.

La continuidad del proceso implica que mientras por un lado ningún ambiente sociocultural existe o ha existido independientemente de la imposición de significados humanos, por otro lado, la subjetividad de cada ser humano y sus representaciones mentales alteran estos procesos de imposición de significados, ya que sus orígenes parten del mismo ambiente sociocultural que los envuelve (Schweder 1991). La sociedad es un producto del hombre; la realidad social no existe sin el hombre, cada biografía individual es un episodio de la historia de la sociedad, que lo precede y sobrevive (Berger y Luckmann 1989).

La base de la nueva propuesta se sitúa en un resurgimiento en ciencias sociales de la Teoría de Sistemas. En la primera mitad del siglo XX la Teoría de Sistemas surge en los campos de ecología y biología, centrándose en el estudio de las relaciones entre los organismos y el medio que los rodea (Maturana y Varela 1980). La primera etapa propuso una definición general de sistema (Hall y Fagen 2009: 81-92). Inspirado por las prometedoras perspectivas de una serie de estudios interdisciplinarios, Ludwig Von Bertalanffy fue uno de los primeros en proponer una Teoría General de Sistemas. Este intento fue fuertemente criticado y considerado fallido (Bertalanffy 2009: 11-36). Sin embargo, el trabajo de ecologistas como Robert May (1974), sobre la inestabilidad de las ecuaciones mostradas por organismos vivos en sus comunidades, supusieron un nuevo impulso, revitalizando la discusión. La nueva formulación de la Teoría de Sistemas es en parte también una respuesta a la Teoría del Caos, que a su vez puede ser considerada una respuesta matemática a los descubrimientos realizados en ecología. Este nuevo planteamiento se conoce como Teoría General de Sistemas pero recibe también otra serie de denominaciones, tales como: “Teoría de Sistemas Dinámicos,” “Teoría de la Complejidad” o “dinámicas no lineales.” La nueva corriente de pensamiento unifica avances en ciencias sociales como la “Teoría de Juegos” (Leyton-Brown 2008), “Teoría de la Información” (Garfinkel 2008) o la “Teoría de la Decisión” (Bermúdez 2009).

En cuanto a la antropología, la perspectiva de sistemas fue adoptada en un principio por antropólogos como Clifford Geertz y Roy A. Rappaport (1967). La definición de religión, recogida anteriormente, de Clifford como un sistema cultural se ha convertido en una referencia común.

Los nuevos planteamientos de la Teoría de Sistemas aportan un marco teórico para la

comprensión de problemas en áreas de conocimiento tan diversas como pueden ser la biología o la cognición (Maturana y Varela 1980), o las ciencias sociales (Luhmann 1995). Dichos problemas se componen de múltiples variables por lo que se requieren nuevas herramientas conceptuales para su estudio, ya que las soluciones clásicas responden a cadenas causales lineales. A lo largo del siglo pasado, la modernidad ha descubierto y estudiado la complejidad implícita a nuestra forma de entender el mundo que nos rodea, desde la comprensión de partículas elementales a átomos, organismos, seres humanos, cultura y sociedad. De este modo, la posmodernidad se enfrenta a los desarrollos de la complejidad en distintas disciplinas, como pueden ser los campos de física, biología, sociología, etc. En respuesta a esta situación, la teoría de sistemas pretende unificar el conocimiento multidisciplinar. Bauman propone el uso de “sistema, como una nueva teoría de la posmodernidad, como una totalidad cuya lógica viene dada por sus partes, una totalidad cuya existencia y perpetuación se encuentra sometida a sus partes, subordinadas por definición. De nuevo, una totalidad formulada para definir, ya que en la práctica es capaz de hacerlo, los significados de las acciones individuales y las agencias que componen dicha totalidad (Bauman 2002: 431). Este enfoque se centra en el concepto de auto-organización en sistemas adaptativos complejos. Un sistema adaptativo complejo es una red de agentes que interaccionan entre sí, cuyo comportamiento como grupo es dinámico y se entiende en términos de proceso. De este modo, emergen interacciones bajo patrones espontáneos (Kauffman 1993).

Una de las herramientas conceptuales es la noción de *autopoiesis* y de *sistema autopoietico* (Maturana y Varela 1980). Una breve introducción a la noción de sistema autopoietico debería comenzar con una definición de sus características acompañada de ciertas reflexiones sobre sus consecuencias en nuestro estudio. Bailey (1994: 44-11) propone una definición genérica de sistema basándose en una discusión de las definiciones previas: el sistema se compone de una serie de unidades “que pueden denominarse componentes, partes, unidades, características, variables, atributos, etc.” Más adelante explica que estas unidades establecen distintos tipos de conexiones, que a su vez reciben distintos nombres, como “relaciones, interrelaciones, conexiones, correlaciones, etc.” Estas relaciones no son casuales, lo que significa que los niveles de *entropía* (entendida como el grado de desorden) se encuentra por debajo del máximo (completo desorden, lo que implica la imposibilidad de realizar explicaciones o predicciones). Autopoiesis hace referencia a la capacidad de auto-crear, un sistema autopoietico es un sistema que selecciona y crea sus propias condiciones de vida (Bailey *ibid*).

De este modo es posible reducir la complejidad del fenómeno mediante la descripción de sus

partes y sus interrelaciones. Las relaciones pueden ser “mutuas o unidireccionales, lineales, no lineales o intermitentes, variando su grado de eficacia causal y prioridad” (Buckley 2009: 493). Las relaciones pueden ser descritas como positivas, cuando constituyen una repercusión favorable para el ambiente y la manifestación del fenómeno, y negativas en el caso opuesto. De este modo, se reduce y simplifica la complejidad proponiendo una comprensión más adecuada. Uno o varios componentes pueden constituir un sistema por sí mismos, pasando a ser un subsistema de nuestro objeto de estudio. Del mismo modo, nuestro objeto de estudio puede ser un subsistema de otro sistema.

Las relaciones entre los componentes son extremadamente sensibles, como muestra el conocido ejemplo del *efecto mariposa* (Lorenz 1993). Un pequeño cambio en una de las diversas variables puede llegar a modificar la totalidad de un sistema.

Es importante enfatizar el aspecto heterocrónico del sistema. Un sistema es una recreación continua de sí mismo avanzando en el tiempo, adquiriendo diversas dimensiones de relaciones, en las que pasado, presente y futuro interaccionan. La consecuencia es que la historia interfiere en la formación del presente, mientras que al mismo tiempo la comprensión de la historia se forma en un

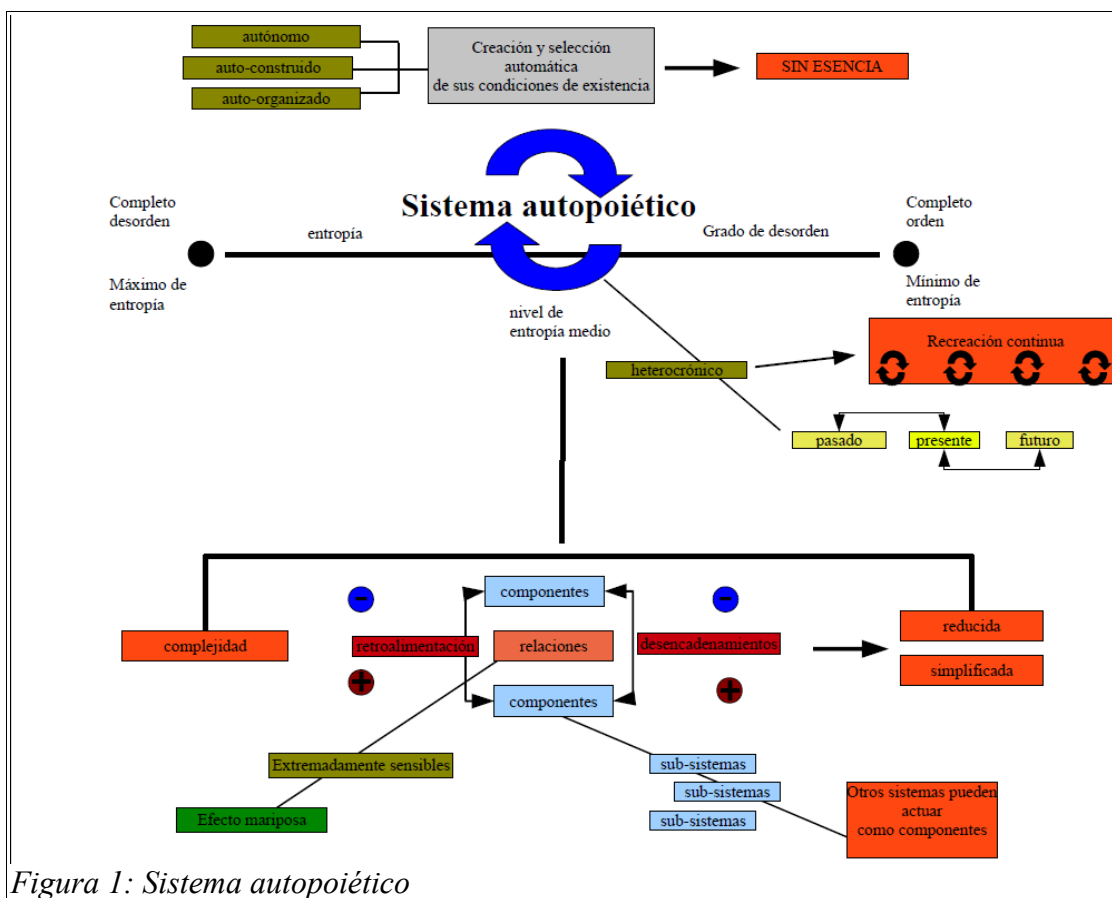


Figura 1: Sistema autopoietico

presente histórico y juntos condiciona la formación del futuro.

Debido a la diversidad de teorías y puntos de vista debemos reflexionar sobre su propia naturaleza y lógica. Cada teoría pertenece a un contexto social particular y en cierto modo son un reflejo o una respuesta a dicho contexto. Con esto no se pretende afirmar que las distintas teorías carecen de valor analítico, sino que sus argumentaciones deben ser entendidas dentro de un marco provisional y con un cierto relativismo, y no como soluciones finales o como una verdad esencial.

Desde nuestra perspectiva, la religión es un objeto de estudio, no una cuestión de fe o creencia. La fe y las distintas creencias son interpretadas como un dato más, no como explicación. Entendemos la religión como un artefacto humano, una construcción social. Por lo tanto, el pensamiento basado en argumentos no teológicos se refiere a la religión como un constructo humano, sin necesidad de referirse a lo sobrenatural o trascendente.

En cuanto al último origen de la religión o de sus componentes no creo que éste sea el lugar para divagar sobre esta cuestión casi imposible. Me temo que nuestra argumentación sólo puede basarse en suposiciones y no nos lleva a un mejor entendimiento de nuestro fenómeno. Para el presente estudio no es relevante el origen concreto de *jurodstvo*, ya que la cultura rusa lo adquiere de Bizancio por difusión. Lo interesante es cómo y por qué se mantiene y de qué forma se transforma hasta llegar a nuestros días.

Nuestra aproximación acepta que la religión se crea por procesos en los que intervienen tanto el individuo como la sociedad. Los individuos no existen al margen de la sociedad que los rodea. Los pensamientos e ideas, la forma en que vemos y entendemos el mundo, depende del contexto cultural y debe ser analizada en estos términos. La religión es parte de la cultura y no hay razón para separar su estudio del de otros constructos culturales.

Las reflexiones anteriores obligan a adoptar un punto de vista más complejo. Si las manifestaciones religiosas dependen tanto de la sociedad como del individuo, su estudio debe atender tanto a sus aspectos observables, como aquellos que permanecen ocultos, incluyendo en nuestro análisis aproximaciones *emic* y *etic*.

### **IV.3. El *jurodstvo* como sistema autopoiético: un nuevo modelo del *jurodstvo***

El objetivo del presente estudio es encontrar un marco de interpretación adecuado basado en los desarrollos de la noción de sistema, intentando lograr una mejor comprensión de la complejidad representada en el fenómeno de *jurodstvo* como un fenómeno socio-cultural. En otras palabras, tomando como punto de partida la noción de sistema autopoiético, se propone describir y entender el fenómeno de *jurodstvo* dentro de un contexto de continua reconstrucción de un sistema sociocultural<sup>10</sup>. La experiencia de las ciencias sociales y la evidencia legada sobre el fenómeno de *jurodstvo* requiere un sistema formado por distintas dimensiones, tanto temporales como espaciales. Basándonos en los materiales a nuestra disposición, esta perspectiva holística del fenómeno supone una novedad.

El entendimiento de la cultura y del fenómeno de *jurodstvo* como un sistema autopoiético implica diversas consecuencias que son especialmente relevantes para nuestro estudio. El hecho de que un sistema pueda ser autónomo, auto-construido y auto-organizado, mantiene nuestra aproximación distante de otros puntos de vista que podríamos considerar esencialistas. Los análisis anteriores pueden haber simplificado de manera inintencionada la complejidad de las distintas sociedades rusas a lo largo de los siglos como una simple consecuencia de la herencia o aceptación de la cultura Bizantina o de la Ortodoxia Oriental en general, comprendiendo el fenómeno de *jurodstvo* sólo en términos referentes a dicha espiritualidad. Mientras que lo cierto es que los componentes culturales se encuentran continuamente en construcción, deconstrucción y reconstrucción, sujetos al impacto operativo de múltiples conexiones sociales y culturales (Wolf 1984: 393-400).

Nuestra aproximación se basa en la necesidad de entender el fenómeno de *jurodstvo* como un proceso sociocultural, inmerso en un fuerte dinamismo, que avanza de forma cronotópica, es decir, en periodos de tiempo y espacio, adaptándose y convirtiéndose de manera similar al resto de nuestras categorías cognitivas (Ramírez 2005). Estos periodos responden no sólo a los procesos de acumulación, sino también hacen referencia a una continua adaptación y conversión.

---

<sup>10</sup> La idea de sistema implica una aproximación holística basada en interrelaciones dentro de un contexto. Es una aproximación amparada por la antropología moderna como resultado de un esfuerzo por comprender la vida social lejos de la simplificaciones radicales o abstracciones propias de la física clásica (Winthrop 1991: 290-291).

Como hemos explicado anteriormente la antropología moderna entiende la cultura como un proceso no lineal de creación y reorganización, de descripción y redesccripción colectiva de las condiciones de existencia y significado de los seres humanos . Por tanto, la labor del antropólogo no es la de estudiar una cultura, sino particularidades dinámicas socioculturales en momentos, lugares y con gentes concretas (Ramírez 2007). En el presente estudio aborda las particularidades dinámicas del fenómeno de *jurodstvo* a lo largo de una serie prolongada de momentos que constituyen la evolución de la cultura rusa. Con este fin se ha considerado necesario acotar la complejidad definiendo un subsistema que ejemplifica las dinámicas de interacción entre el *jurodivyyj* y sociedad.

El modelo propuesto a continuación pretende explicar las interacciones entre un sujeto, considerado o reconocido como *jurodivyyj*, y la sociedad que le rodea en vida o lo crea o recrea dentro de un proceso de construcción de memoria tras su muerte. Estas interacciones son por definición, basándonos en el paradigma autopoietico, los componentes o subsistemas de ambas partes. Por lo tanto se trata de una relación de retroalimentación continua, marcada por la reflexividad. *Jurodstvo* y sus manifestaciones interactúan con la sociedad, siendo tanto objeto como sujeto de este continuo proceso de “creación” de la realidad, transformando la cultura y generando una y otra vez sus propias condiciones de existencia. Debido a que todo proceso depende de la agencia de sus componentes, será también dependiente de las continuas emergencias, tanto de las casuales como de las causales. Los resultados de las continuas interacciones de esta red de variables pueden divergir en términos de tiempo y espacio. Las distintas manifestaciones además pueden diferenciarse a lo largo del tiempo. Existe la posibilidad de obtener resultados similares, pero no iguales, en distintos ambientes culturales. Estas emergencias se rigen únicamente por las leyes de la probabilidad.

De este modo, cada *jurodivyyj* es una construcción social, y al mismo tiempo, toma parte de la construcción de la sociedad que lo rodea, lo que hemos llamado anteriormente su ambiente sociocultural.

La cultura rusa se expresa como un sistema dinámico formado por distintos componentes o subsistemas, tales como pueden ser el desarrollo histórico, político, cultural, procesos de auto-percepción y de “construcción y reconstrucción del pasado” (Johnson y Sherman 1986), interaccionando con constructos, prácticas y significados religiosos. Desde nuestra perspectiva,

*jurodstvo* interaccionaría con el resto de componentes como un componente más o un subsistema, siempre dentro de la complejidad sistémica de la cultura rusa.

Fijamos nuestra atención en el subsistema definido como *jurodstvo* y nos disponemos a analizar sus componentes y relaciones a partir de una nueva perspectiva, dado que ofrece un nuevo acceso a la complejidad del fenómeno, para poder visualizar y alcanzar un mejor entendimiento de un fenómeno caracterizado por la diversidad de sus manifestaciones. Así proponemos un modelo irreal que resume la complejidad de dichas manifestaciones en sus características.

Uno de los componentes principales de *jurodstvo* consiste en las diferentes experiencias o existencias de las personas identificadas como *jurodivvyj*. Un *jurodivvyj* es un ser humano con dos dimensiones temporales dentro de lo que denominamos cognición social: un proceso de ontogenia situado en el presente histórico y una segunda dimensión como una reconstrucción (y reinterpretación) del pasado. Durante el proceso de ontogenia, la existencia de cada *jurodivvyj* se compone también de distintas dimensiones, como pueden ser una biológica, una psicológica, una social y otra histórica. Como ser social y biológico, cuenta con ciertas capacidades tales como la comunicación o representación, es capaz de experimentar emociones, evaluar situaciones y está dotado de un cierto conocimiento que determina sus actuaciones. Su existencia depende de un proceso de sociabilización y como un individuo concreto, tiene sus propias intenciones, dependiendo de sus objetivos. Cada persona interactúa con la sociedad a través de estas dimensiones en una continua recreación de ambos, de la persona y de la sociedad.

La realidad se construye por medio de procesos de tipificación, objetivación y significación. “La realidad de cada día contiene esquemas que tipifican lo que percibimos en los encuentros cara a cara”. La noción de tipificación puede entenderse en cierto modo como la continua formación de estereotipos. Ante una nueva situación recurrimos a patrones prototípicos o tipificados. “La expresividad humana facilita la objetivación, manifestándose en productos de la actividad humana que son válidos tanto para quien los produce como para el otro, siendo elementos de un mundo común.” Un caso crucial de la objetivación es la capacidad humana de generar símbolos. Un símbolo puede distinguirse de otras objetivaciones por su intención explícita de servir de guía de unos significados subjetivos” (Berger y Luckmann 1989: 30-37). Lo que queremos resaltar, es que este conjunto de variables puede diferir de una manera determinada cuando el ambiente es el relacionado con el fenómeno de *jurodstvo*.

Podemos esquematizar las distintas dimensiones de *jurodstvo* resumiéndolas en un modelo teórico. En este caso utilizaremos un modelo abstracto, una representación ficticia, posiblemente inexistente en la realidad. No es posible encontrar un caso que registre todas las manifestaciones representadas en nuestro diagrama. Cada caso de *jurodstvo* se constituye por sus propias condiciones de existencia y debe ser descrito en base a dichas características. El modelo propuesto es un ejercicio de abstracción, una herramienta teórica para mostrar la complejidad del fenómeno y acercarnos a una comprensión más profunda del mismo.

Como cualquier otro ser humano, el *jurodivyyj* se sitúa dentro de unas dimensiones biológicas, psicológicas, socioculturales e históricas. El extrañamiento mostrado por estudios anteriores ante la figura de *jurodstvo* viene dado por la particularidades del fenómeno en lo referente a este marco multidimensional. Estudios como lo de Challis y Dewey (1974; 1978; y1987a) sugieren que las interacciones emocionales y comunicativas entre *jurodivye* y sociedad podrían haberse visto alteradas o influenciadas, tanto por la existencia como por las distintas formas de entender las enfermedades mentales. Los procesos de representación, evaluación y conocimiento así como los mecanismos de tipificación, objetivación y significación se verán condicionados por la aparentemente continua existencia del esquema cognitivo de *jurodstvo* a lo largo de la evolución de la cultura rusa. De este modo y siguiendo las pautas descritas por Berger en lo referente a la construcción social de la realidad, *jurodivyyj* y sociedad se construyen y reconstruyen en un continuo de emergencias condicionadas por el propio desarrollo de ambas partes. Difícilmente puede surgir un *jurodivyyj* en una sociedad que previamente no conozca el fenómeno, mientras que en una sociedad como la marcada por la cultura rusa, un individuo cuyo aspecto o comportamiento se adapte al esquema cognitivo de *jurodstvo* tendrá un gran número de posibilidades de ser reconocido como tal.

No sólo las emociones, las capacidades de interacción y las posibilidades de comunicación entre el posible *jurodivyyj* y su ambiente, la representación de dicho ambiente y su evaluación se encuentran sujetos a unas determinadas posibilidades de emergencia limitadas por el propio sistema, sino que también la capacidad de agencia de los sujetos se enmarca dentro de estas posibilidades. Por ejemplo, la forma de comprender las diversas posibilidades ascéticas y de culto o dedicación a la fe dependen claramente del contexto religioso y de los antecedentes históricos, siendo en el marco ruso claramente favorables a la emergencia de *jurodstvo*.

Los seres humanos somos intencionales y poseemos una capacidad de agencia que nos

permite manipular y moldear las emergencias del sistema, siendo capaces de extrapolar nuestro pensamiento y utilizar conceptos con distintos fines. Es probable por lo tanto que las emergencias de *jurodstvo* trasciendan el marco religioso y encuentren un sendero de desarrollo en otros ámbitos de la sociedad, como el económico o político.

Otro aspecto a destacar en nuestro modelo ligado a la capacidad de agencia del sujeto es su capacidad de relación y pertenencia dentro del grupo. Los *jurodivye*, como cualquier otro ser, son seres sociales por lo que están hasta cierto punto sujetos a un rol. Podemos reflexionar sobre el rol del *jurodovyj* bajo tres matizaciones. El rol es reconocido y percibido por la sociedad. El grupo comparte una serie de esquemas cognitivos y es capaz de reconocer sus proyecciones en determinados sujetos que parecen encajar en dichos esquemas. Por otra parte, el rol se lleva a cabo activamente por el sujeto. Es decir, el *jurodivyj* intencionadamente o inintencionadamente se comporta como tal. Por último, el rol del *jurodivyj* se encuentra sujeto a unos mecanismos de autopercepción. El *jurodivyj* se entiende a sí mismo como tal, en otras palabras, tiene una comprensión de sí mismo que puede coincidir o no con la forma en que es percibido por el resto de la sociedad o con su forma de interacción con el grupo.

La reflexividad del sistema condiciona el desarrollo tanto del sujeto como del grupo y sus emergencias. Las interacciones descritas forman un continuo proceso de retroalimentación, mediante el cual *jurodivyj* y entorno se reconstruyen y re-escriben en distintos momentos y con diversos resultados. Este hecho debería dar lugar a una cierta diversidad dentro de las manifestaciones, tanto en lo referente a sus cualidades como al número de manifestaciones. Es una particularidad de cada sistema sociocultural experimentar periodos de auge, de equilibrio o de inexistencia. Estos periodos se encuentran sujetos a la suerte de interrelaciones positivas o negativas que en su conjunto condicionan la cualidad y cantidad de las emergencias.

Por último, destacar la heterocronía del sistema. El sistema de *jurodstvo* destaca por su extensión temporal a lo largo de casi diez siglos en el que se entrecruza la “realidad del día a día” y la “construcción y reconstrucción del pasado”. No debemos entender este periodo temporal como una incansable línea temporal que avanza de forma progresiva. El marco temporal en un proceso sociocultural es multidimensional. Presente histórico, pasado, presente y futuro son dimensiones que se entrelazan en una reconstrucción continua. En el modelo de *jurodstvo* distinguimos dos grandes segmentaciones temporales.

Por una parte el *jurodivvyj* está potencialmente sujeto, aunque no necesariamente, a un proceso de ontogenia. Todo *jurodivvyj* tiene una vida biológica en la que interacciona con la sociedad coetánea y siembra las bases para su desarrollo en un segundo marco temporal. La construcción de la realidad de cada día en un ambiente cultural ruso contiene la tipificación de qué es un *jurodivvyj*, una persona con cierto comportamiento, vestido con harapos, que camina descalzo en la nieve por calles y mercados, insultando a la gente por sus pecados, será fácilmente relacionado con la tipificación de un *loco de Cristo* porque estas características son objetivaciones con un significado cultural. Por ejemplo, citando a Challis y Dewey (1974, 1987a), las percepciones particulares de las enfermedades mentales en la antigua Rusia pudieron contribuir al desarrollo de *jurodstvo*. La diversidad provista por dichas alteraciones en aspectos como la comunicación y las emociones podría haber sido una interrelación positiva en la construcción de *jurodstvo*. Las construcciones en términos de representación y autopercepción están siempre sujetas a la dependencia de un ambiente histórico y religioso. Tanto la presencia como la recreación de la cultura bizantina, especialmente en las hagiografías de los *saloj* bizantinos, constituye una interacción positiva para la emergencia y la continuación de la tradición en Rusia. Esta situación puede intervenir en los procesos de evaluación de la realidad, dependiente al mismo tiempo de una serie de esquemas mentales determinados, que pueden denominarse como conocimiento, pudiendo llegar en un plano más general a modificar el sistema de significados que constituyen la cosmovisión propia de dicha cultura. Este sistema de significados en un momento concreto en una sociedad determinada recibe el nombre de imaginario. Como se señalaba anteriormente, todo *jurodivvyj*, como miembro de un grupo, interacciona con la sociedad que lo rodea bajo cierto rol. Dicho rol es reconocido por la sociedad y al mismo tiempo auto-percibido y realizado activamente. La teoría de la decisión y la teoría de juegos nos permiten incorporar en nuestros análisis una reflexión sobre cómo los individuos alcanzan o intentan alcanzar sus objetivos. De este modo, el análisis toma especial interés en las intenciones y en sus consecuencias. Una persona religiosa en la antigua o actual Rusia con la intención de llevar a cabo un riguroso ascetismo, probablemente considerará la opción de *jurodstvo*, ya que es parte de su imaginario, es aceptado como “un rol propio de la sociedad, tiene precedentes en su historia como modelo y es parte de las percepciones religiosas e históricas que componen su cosmovisión” (Berger y Luckmann 1989, Luhmann 1990). Estas reflexiones sobre cómo el rol de *jurodstvo* o el propio concepto puede ser manipulado resultan muy productivas a la hora de enfrentarse a la comprensión y comparación de materiales de naturaleza tan diversa como las hagiografías medievales frente a las etnografías de Pryžov, en las que el intelectual ruso describe cómo personas concretas llevan a cabo este papel de *jurodstvo* con el fin de alcanzar sus propios objetivos económicos (Pryžov 1996, 2008).

La segunda etapa en nuestra segmentación temporal comienza de forma figurada tras la muerte del sujeto una vez se inicia un proceso de construcción de memoria. Esta parte es la más extensa y muchos de los materiales analizados provienen de esta fase. El proceso de memoria se asienta en las bases de la tradición y suele valerse de los denominados lugares de memoria (Halbwachs 1980). Cada *jurodivvyj* puede manifestarse en esta segunda dimensión temporal como parte de una “reconstrucción social del pasado” (Johnson y Sherman, 1986). “La memoria del pasado” es un ejercicio de “construcción” (Ramírez 2007: 205). Esta construcción de un *jurodivvyj* en el pasado puede presentar variaciones: durante un tiempo puede llegar a desaparecer, en otro momento puede ser reformulada. Por ejemplo, el modelo de *jurodivvyj* propuesto puede pasar por una etapa de olvido tras su muerte, ser reconstruido como un culto popular, con el tiempo este culto podría generar una hagiografía, creada a partir de pautas previas encontradas en las hagiografías bizantinas u otros trabajos previos rusos, que puede desembocar en un proceso de canonización. De nuevo, la memoria del *jurodivvyj* puede ser olvidada o mantenida dando lugar a nuevas y diversas emergencias. Siglos más tarde, la misma figura puede ser transformada en un símbolo nacional (como en el caso del *jurodivvyj* en la ópera de Borís Godunov o en las leyendas de Basilio de Moscú), convirtiéndose en una figura de referencia para la literatura nacional (prueba de ello son algunos de los personajes literarios de autores tan representativos como Tolstoj o Dostojevskij), o en un motivo para la auto-representación de la esencia nacional en obras de arte (*jurodstvo* es un motivo presente en las pinturas de Nesterov y Surikov), o convertirse en el centro de la crítica para los escritores ideológicos (como es el caso de la figura de vagabundos en los cuentos de Gorki), también está presente en el cine ruso (desde títulos recientes como “Ostrov” hasta los clásicos de Eisenstein o Tarkovsky) o como un constructo académico (en los últimos años *jurodstvo*, se ha convertido en un tópico muy productivo para las investigaciones académicas) convirtiendo nuestro objeto de estudio en diversos constructos *etic*. Con el tiempo estas distintas emergencias pueden ser analizadas y reagrupadas por una visión *etic* dentro del marco de un estudio académico, generándose una nueva emergencia de *jurodstvo*, como puede ser nuestro propio modelo.

A lo largo del estudio pretendemos falsar este modelo de *jurodstvo* a través del análisis de las diversas manifestaciones de *jurodstvo* a lo largo de la historia rusa.

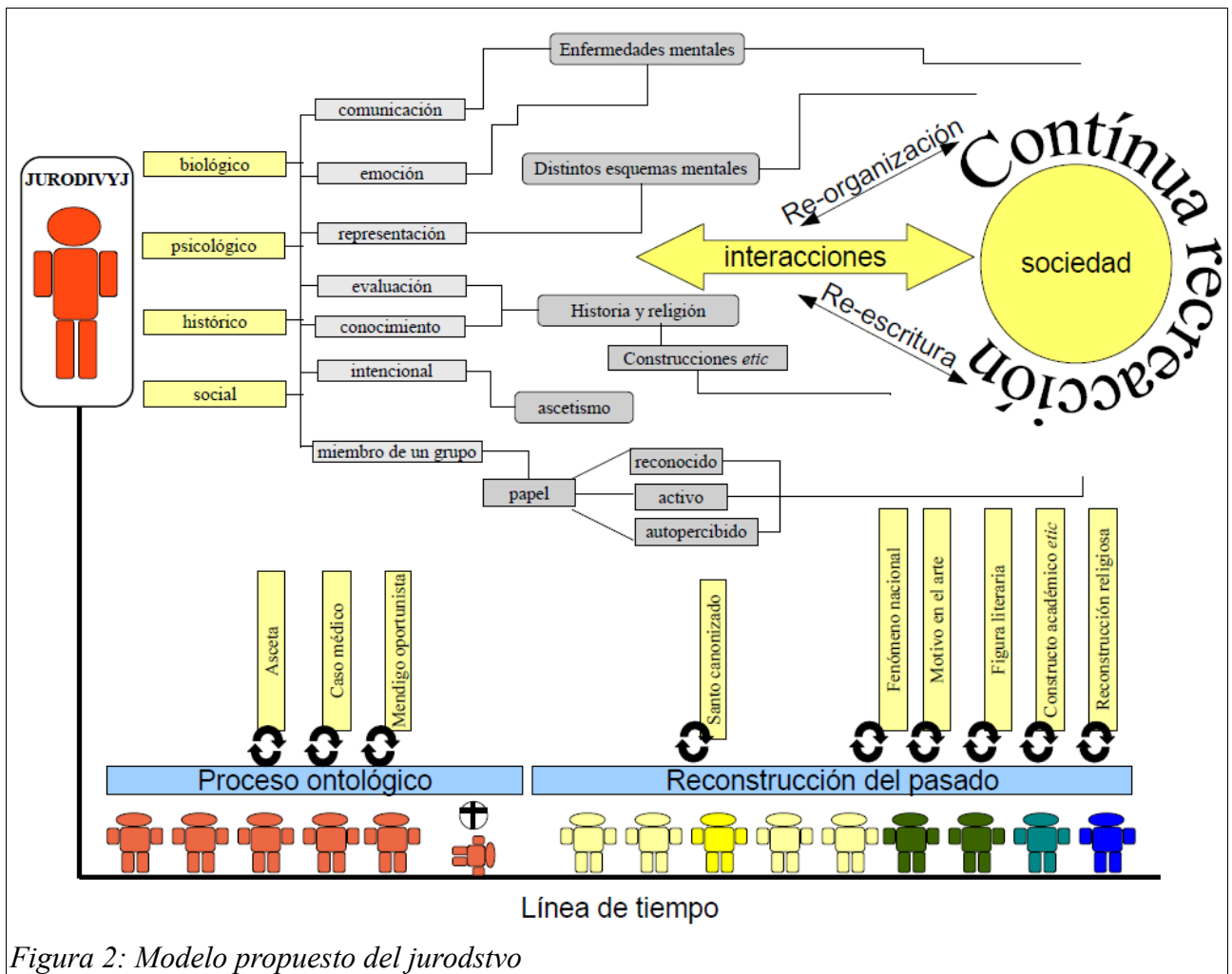


Figura 2: Modelo propuesto del jurodstvo

## V. Metodología y estructura

Teniendo presente el modelo teórico propuesto, un nuevo acercamiento a la historia de *jurodstvo* puede llevarse a cabo basándonos en los materiales disponibles. Estos materiales son sólo una muestra parcial de las emergencias del fenómeno. El carácter fragmentario de la información convierte en imposible la realización de una descripción completa del continuo proceso de reconstrucción que constituye el fenómeno. En este aspecto nuestra labor se asemeja a la interpretación de un registro fósil formado en nuestro caso por documentos y descripciones que han sobrevivido hasta nuestros días. Pero estos materiales, al igual que los fósiles, no son más que una pequeña muestra de la vida del pasado distorsionada y sesgada. Aún así, es posible reflexionar sobre los datos disponibles bajo una comprensión sistémica de la complejidad. El objetivo de dicha comprensión es representar el proceso de continua reconstrucción de *jurodstvo* a lo largo del tiempo, apoyándonos en los restos de información que han llegado hasta nuestros días y de un modelo teórico que nos aporta un mínimo de orientación para las zonas que han sido sepultadas por el tiempo. De este modo nos valemos del análisis diacrónico de fuentes con el fin de rastrear la información que ellas entrañan.

### V.1. Análisis cualitativo y selección de fuentes

El conocimiento del pasado de los eslavos orientales es fragmentario y dependiente de las fuentes que han sobrevivido hasta nuestros días. Establecer un corpus uniforme sobre un fenómeno que hunde sus raíces en los albores del Cristianismo y llega hasta nuestros días es una tarea compleja. El objetivo buscado ha sido establecer un corpus canónico de las distintas manifestaciones de *jurodstvo* a lo largo del tiempo y contrastarlo con otro tipo de testimonios no religiosos, con el fin de tener una visión holística del fenómeno, aunque esta visión se encuentra claramente limitada por la propia naturaleza de nuestra investigación. Se trata de una labor de análisis cualitativo que parte de la selección y organización de los materiales existentes con el fin de establecer una visión crítica sobre la información contenida.

La primera decisión tomada con el fin de establecer un corpus lógico fue la acotación de un periodo de tiempo en que situar el estudio. El punto de partida se fija en torno al siglo XI con la *vita* de Isaac el Recluso, comúnmente aceptada como la primera manifestación del *jurodstvo* en la cultura eslava oriental al formar parte de la *PVL*, y el punto final llegaría hasta nuestros días, con la

discusión de las últimas canonizaciones llevadas a cabo en la primera década del siglo XXI, en las que el fenómeno se encuentra presente en distintas *vitae*. Por lo tanto, se intenta abarcar un periodo de diez siglos rastreando la presencia del fenómeno en la cultura eslava oriental.

Las fuentes que han sobrevivido hasta nuestros días muestran una gran diversidad, tanto en naturaleza como en número. Entre los siglos XI y XIV los testimonios son escasos. Este periodo contrasta con el dramático incremento en el número de manifestaciones que tiene lugar entre los siglos XV y XVI. De nuevo, el fenómeno ha dejado una escasa huella en los siglos XVII y XVIII para resurgir a lo largo de los siglos XIX, XX y comienzos del XXI mostrando un amplio espectro de manifestaciones.

Respecto a la distinta naturaleza de los textos destaca el carácter religioso y oficial de la mayoría de ellos frente a otros materiales como etnografías, obras literarias o pinturas. Muchos de los textos de nuestro corpus son hagiografías realizadas mayoritariamente por la Iglesia Ortodoxa como parte de distintos procesos de canonización. En la medida de lo posible se ha intentado contrastar la información contenida en estos textos con otros materiales que dieran mayor cobertura al estudio.

El primer rastreo de materiales se centra en la recopilación y análisis desde el punto de vista *emic* de la Iglesia Ortodoxa, con el fin de ahondar en su forma de comprender el fenómeno. La tradición ortodoxa recoge la visión y conocimiento de sus santos en distintos corpus hagiográficos, que eventualmente forman compilaciones o menologios, que a su vez se amplían con el paso del tiempo según van surgiendo nuevos testimonios que fijan nuevos cultos. Los materiales creados por la Iglesia Ortodoxa analizados han sido los siguientes:

Cuatro menologios diferentes han servido para establecer un corpus hagiográfico que cubre en su mayor parte el marco temporal fijado. El primero es el conocido como Menologio del metropolitano Macario. El propio Macario contribuye con sus escritos a formar un corpus hagiográfico, que incorpora el culto a los *jurodivye*, recogiendo sus *vitae* como un requisito previo al proceso de canonización de 1547 y 1549. La impronta de estos sínodos se extenderá hasta el año 1721 en el que Pedro I introduce sus reformas. Estos sínodos aceptaron lo que hasta entonces era culto popular y lo elevaron al rango canónico. Estos textos sufrieron varias modificaciones, fueron corregidos y reescritos en varias ocasiones. En ausencia de una edición crítica completa del menologio del metropolitano Macario, el análisis parte del trabajo con un microform de las ediciones

de 1868 y 1915<sup>11</sup>. Se debe aclarar, que el trabajo sobre otros *corpora* hagiográficos ha sido más productivo, ya que recogen la tradición de Macario en su totalidad y van más allá en el tiempo.

La mayor parte de las *vitae* medievales<sup>12</sup> estudiadas se incluyen en el menologio de D. Rostovsky<sup>13</sup>. Esta compilación fue reeditada en 1968 y se considera un trabajo de referencia en los estudios hagiográficos rusos. Es de especial interés para nuestro estudio ya que establece un sólido corpus hagiográfico medieval en el que se incluyen un gran número de manifestaciones de *jurodstvo*.

La posibilidad de acceder a un tercer microform<sup>14</sup>, en el que se recoge la compilación hagiográfica realizada por A.N. Murav'ev en el siglo XIX, nos ha permitido contrastar y completar el corpus medieval canónico de nuestro estudio.

Estos menologios cubren la etapa propiamente medieval del *jurodstvo*. Los primeros momentos de la modernidad rusa, tal vez debido al comienzo de un proceso de secularización impulsado por Pedro I, carecen hasta el presente de una repercusión hagiográfica del fenómeno recogida en un menologio a la manera tradicional.

La *vita* de Xenia<sup>15</sup> de San Petersburgo ha sido estudiada a través de una publicación realizada en 1997 por el Holy Trinity Monastery de Jordanville, Nueva York. El texto forma parte de una colección titulada *Great Ascetics of Russia* e incluye el texto de la *vita* y una compilación de milagros y diversos materiales relacionados con el culto a Xenia.

No es hasta la primera década del siglo XXI cuando un nuevo menologio<sup>16</sup>, realizado a propósito de la canonización de casi 2000 nuevos mártires, recoge nuevas hagiografías y con ellas los testimonios de *jurodstvo* a lo largo del siglo XX.

---

11 *Velikij Čet'i Minej: sobrannyja rossiiskim mitropolitom Makariem*. Imperatorskii Akademii Nauk, San Petersburgo, 1868-1915.

12 El concepto de *srednoviekov'e* "medieval" en la historia de Rusia no se corresponde con la distribución cronológica de la de Europa occidental, abarcando en el caso ruso desde la cristianización y configuración del primer estado kievita hasta el siglo XVIII bajo el mandato de Pedro el Grande. La división temporal en el caso ruso responde a dos fases: la rus kievita y rus moscovita.

13 *Čet'ch'-Minej sv. Dimitrija Rostovskago*, Moskovskoj Sinodal'noj Tipografii 1904, Moskva 1968.

14 Murav'ev, A.N., *Zhitiia sviatykh rossiiskoi tserkvi*. Sankt Peterburg, 1854-1864.

15 *The Life and Miracles of Blessed Xenia of St. Petersburg*. Holy Trinity Monastery. Jordanville-Nueva York, 1997.

16 *Igumen Damaskin (Orlovskij) Mučeniki, ispovedniki i podvižniki blagočestiâ Rossijskoj Pravoslavnoj Cerkvi XX stoletija*. Tver', 2001.

El menologio de Damaskin cierra el corpus estrictamente canónico pero el espectro de *jurodstvo* es sin duda más amplio. Otros materiales, algunos pertenecientes a la tradición Ortodoxa y otros claramente laicos, han sido analizados con el fin de ampliar nuestra aproximación al fenómeno.

Dentro de los textos no religiosos, se incluyen los testimonios de dos viajeros extranjeros que plasmaron sus impresiones sobre el fenómeno de *jurodstvo* en sus textos. Se trata de los escritos del holandés Isaac Massa<sup>17</sup> y del enviado inglés Giles Fletcher<sup>18</sup>. El texto de Massa ha sido abordado a través de su traducción al ruso editada en 1937, mientras que los escritos de Giles Fletcher han sido estudiados gracias a su edición facsímil en 1966. Estas dos descripciones complementan el periodo de auge medieval de *jurodstvo*.

El siglo XIX ofrece una oportunidad única en la historia del fenómeno del *jurodstvo*. El académico ruso I.G. Pryžov realizó una serie de etnografías describiendo sujetos considerados como *jurodivyyi*. Estos materiales suponen una nueva perspectiva del fenómeno, mostrando una descripción etnográfica clásica. Este material ha sido recientemente reeditados en dos compilaciones<sup>19</sup>.

A medio camino entre el marco religioso y la cultura laica encontramos dos fuentes que completan el espectro disponible para el estudio. La primera es la denominada *Pravoslavnaja Enciklopedija*<sup>20</sup>. Esta enciclopedia es un proyecto online de la Iglesia Ortodoxa, en el que sus mejores académicos están trabajando con el fin de establecer un manual de referencia para el pensamiento Ortodoxo. Este material ha sido parcialmente analizado, atendiendo a las partes publicadas relacionadas con el presente estudio. A medida que este proyecto en progresión avance, habrá más materiales de interés, por lo que ésta es una línea abierta que muestra claras perspectivas futuras.

A lo largo del análisis cualitativo se incorporan fragmentos seleccionados de las distintas fuentes descritas anteriormente. Se han establecido las siglas siguientes para cada menologio: menologio de D. Rostovsky [DR], menologio de A.N. Murav'ev [MU], menologio de Damaskin

---

17 *Kratkoe izvestie o Moskovii v načale XVII v.* Moscú, 1937.

18 *Of the Russe Commonwealth by Giles Fletcher 1591.* Cambridge-Massachusetts, 1966.

19 Pryžov, I.G. *26 moskovskikh prorokov, iurodivykh, dur i durakov i drugie trudy po russkoi istorii i etnografii.* Moscú, 1996; *Nišie i jurodivye na Rusi.* Moscú, 2008.

20 Recurso electrónico: *Pravoslavnaja Enciklopedija* pod redakciej Patriarcha Moskovskogo i vceja Rusi Kirilla. <http://www.pravenc.ru/>, 11/3/2010.

[DA]. Las citas de los fragmentos seleccionados se citan indicando entre corchetes menologio, volumen y página.

## **V.2. Análisis cuantitativo**

La confrontación de métodos cuantitativos y cualitativos no es más que una ejemplificación más de la dicotomía antropológica entre proceso y estructura. El análisis cualitativo representa una aproximación a la realidad social centrado en los procesos, mientras el cuantitativo se apoya en un registro estático. Pero en combinación con los datos cualitativos, la comparación de distintos registros “estáticos” brindan la oportunidad de descubrir la regularidad, y los patrones estructurales subyacentes en la realidad social. Se trata, de este modo, de integrar las dos tradiciones en una reflexión crítica con el fin de obtener una visión global más completa (Bryman 1988, 134).

Cada capítulo de la presente tesis doctoral se compone de a) una contextualización histórica que fija los testimonios tanto en el espacio como en el tiempo, b) análisis cualitativo de los datos, c) confrontación con los resultados cuantitativos y c) cada capítulo se cierra con algunas observaciones parciales; no obstante, al final del trabajo hacemos una recapitulación de lo analizado y presentamos unas conclusiones finales del estudio llevado a cabo. Por último, se presentan los resultados del estudio cuantitativo en un resumen estadístico de los datos obtenidos.

Las impresiones cualitativas son contrastadas mediante un ejercicio de comparación con una serie de datos cuantitativos. El proyecto ha generado una serie de datos, que recogidos de forma sistemática y tras un análisis estadístico aportan un resumen cuantitativo que nos permite, bien apoyar nuestras impresiones subjetivas en datos estadísticos o bien, replantearlas en caso que la evidencia empírica no las apoye.

Con este fin, la información aportada por las fuentes primarias ha sido vertida a una tabla de datos, mediante una recopilación de información posible gracias a la extrapolación de los esfuerzos filológicos. El recuento y sistematización de datos ha supuesto un proceso de organización que nos ha llevado a manejar un resumen de datos fiable. Tras el análisis de los datos y su evaluación podremos llevar a cabo una confrontación con nuestra impresiones cualitativas.

La organización y sistematización de los datos ha partido de la creación de una categorización de las cualidades presentes en el *jurodstvo* y señaladas en trabajos académicos

previos. Esta categorización parte de datos básicos como fechas de nacimiento, muerte, canonización y prosigue con los patrones clásicos hagiográficos, incluyendo distintos *topoi* y un esquema temporal que refleja la evolución de la *vita*, un desglose de las descripciones más comunes sobre el aspecto y comportamiento del *jurodivyj*, una clasificación y organización de sus posibles interacciones sociales y por último, una sistematización de los datos sobre su culto.

Los casos sometidos a esta categorización se presentan a continuación ordenados en bloques correspondientes a los capítulos de la presente tesis doctoral. Los precede unas siglas seguidas de una numeración que actúan como vínculos internos a lo largo del texto.

## 1. Menologios tradicionales

### 1.1. Primeras hagiografías. Herencia o difusión bizantina.

MT 1	Isaac de la Laura de las Grutas de Kíev
MT 2	Abraham de Smolensk
MT 3	Procopio de Ustjug

### 1.2. Periodo de auge, estado moscovita y tiempos difíciles

MT 4	Teodoro de Nóvgorod y Nicolás el de los repollos de Nóvgorod
MT 5	Máximo de Moscú
MT 6	Miguel del monasterio de Klopsk
MT 7	Isidoro Palabra-firme de Rostov
MT 8	Galactión del monasterio de San Teraponte
MT 9	Lorenzo de Kaluga
MT 10	Jacobo de Boroviči
MT 11	Basilio el Bendito de Moscú
MT 12	Arsenio de Nóvgorod
MT 13	Nicolás Salós de Pskov
MT 14	Juan el Velloso de Rostov
MT 15	Simón de Jur'evec
MT 16	Iván (Juan) de Moscú
MT 17	Procopio de Viatka
MT 18	Máximo de Tot'ma
MT 19	Andrés de Tot'ma

## 2. Etnografias de Pryžov

PR 1	Iván Jakovlevič
PR 2	Semen Mitrič
PR 3	Daniluška Kolomenskij
PR 4	Nikolaša Duračok
PR 5	<i>Jurodivye</i> falsos

## 3. Xenia de San Peterburgo

X 1	Xenia de San Peterburgo
-----	-------------------------

## 4. El *jurodstvo* en el menologio de Damaskin

DA 1	Blažennaja Pelageja Ivanovna Serebrenikova
DA 2	Blažennaja Praskov'ja Ivanovna Sarovskaja
DA 3	Blažennaja Marija Ivanovna Diveevskaja
DA 4	Jurodivyj Onisim
DA 5	Blažennyj Maksim
DA 6	Blažennaja Feoktista
DA 7	Blažennyj Viktor
DA 8	Blažennyj Aleksej
DA 9	Blažennaja Zina
DA 10	Blažennyj Mišen'ka

## 5. El *jurodstvo* en la *Pravoslavnaja Enciklopedija*

PE 1	Antonij Alekseevič Monkin
PE 2	Andrej Meščovskij
PE 3	Evfrosinija Koljupanovskaja
PE 4	Adrian Jugskij
PE 5	Asenefa
PE 6	Anna Peterburgskaja
PE 7	Ioann Bosoj
PE 8	Anastasija Karagandinskaja
PE 9	Varvara Skvorčichinskaja

Los casos seleccionados cuentan con una descripción sólida del fenómeno y en general

aceptada por la tradición ortodoxa, a excepción de los ejemplos etnográficos. En su mayor parte se trata de santos canonizados cuyas *vitae* se encuentran recogidas en los menologios de D. Rostovsky o de A.N. Murav'ev. Estas *vitae* han sido tradicionalmente reconocidas por los estudios anteriores como el *corpus* más representativo de *jurodstvo* (Ivanov 2006; Kobets 2000a; 2000b; 2008). A las *vitae* tradicionales hemos añadido el análisis de la *vita* de Xenia de San Petersburgo y de los mártires recogidos en el menologio de Damaskin que son asociados al fenómeno del *jurodstvo*. La inclusión de estos últimos casos y de las nuevas manifestaciones reflejadas en la *Pravoslavnaja Enciklopedija* supone una novedad y prolonga el período temporal estudiado hasta nuestros días. Los materiales de los trabajos modernos son similares a los tradicionalmente estudiados y, al igual que los anteriores, reflejan la visión aceptada de la Iglesia Ortodoxa respecto al fenómeno. Junto a estos materiales canónicos, las etnografías realizadas por Pryžov son el único documento descriptivo escrito en un presente histórico con el que contamos. Se han seleccionado una serie de descripciones que corresponden a *jurodivye* respetados y reconocidos tanto por el culto popular como por el propio intelectual ruso. La confrontación de estos materiales con los descritos anteriormente se llevará a cabo teniendo presente su distinta naturaleza.

La información recogida a partir del *corpus* seleccionado conforme a los criterios descritos anteriormente ha sido sometida a un proceso de sistematización a través del establecimiento de una serie de categorías. El objetivo de este ejercicio es hacer posible el análisis cuantitativo del fenómeno.

Estas categorías pretenden ordenar y sistematizar la información. A continuación se presentan las distintas categorías acompañadas de un breve comentario:

### *1. Género y procedencia..*

Estas categorías sistematizan la información sobre el género y la procedencia del individuo, si pertenece a un ámbito rico, pobre, religioso o si bien se trata de un niño feral o tiene un origen desconocido. También se señala si cuenta con hermanos o hermanas, mujer o hijos.

### *2. Comportamiento durante la infancia.*

La diferenciación de la persona santa respecto al resto de personas de su entorno durante su infancia es un lugar común en los textos hagiográficos. Estos campos intentan determinar en que reside la especialización del comportamiento infantil, si mostraba un carácter reservado, algún problema de comunicación o si el sujeto se encontraba expuesto a una fuerte sociabilización de

carácter religioso.

### 3. Localización del ascetismo en espacio y tiempo.

Este apartado recoge la información sobre *topoi* comunes a las *vitae* de los *jurodivye*. Sistematizando detalles como la ruptura con la sociedad y el abandono del mundo, símbolo de entrega a una vida dedicada a Dios. Se intenta establecer si el carácter urbano del fenómeno queda manifiesto en los distintos casos y profundizar en la localización espacial característica de cada caso, señalándose si se asocia al santo con un lugar concreto, bien sea la calle, el mercado, un monasterio o un lugar en la naturaleza como una pequeña cabaña en el bosque. Otro *topos* común es el sufrimiento de temperaturas extremas, bien sea frío o calor.

### 4. Comportamiento del *jurodivyj*.

Un interés especial tienen las descripciones del comportamiento de estos santos, ya que éste ha sido tradicionalmente uno de sus rasgos más característicos. Con el fin de ahondar en la comprensión de dicho comportamiento tan peculiar, se han intentado sistematizar los datos según hagan referencia a comportamientos escandalosos, agresivos, inmorales o ruidosos.

### 5. Aporía del reconocimiento social.

Estas categorías profundizan en la relación entre *jurodivyj* y sociedad, marcadas por la aporía del reconocimiento o culto frente al rechazo social, los *jurodivye* son identificados como seres sobrenaturales en vida y a la vez son también maltratados por sus coetáneos.

### 6. Alteraciones del lenguaje.

Problemas en el habla, la ecolalia o el discurso inconexo han sido señalados en ocasiones como un rasgo característico del fenómeno. En los siguientes campos se atiende a las especificidades de dichas alteraciones, recogiendo si se trata de un lenguaje cifrado en dichos y refranes, un discurso incoherente, o es más bien un ejercicio de repetición monótona de ciertas palabras.

### 7. Profecías.

El fenómeno de *jurodstvo* ha sido relacionado con la adivinación y las profecías, es decir, con el conocimiento anticipado de sucesos futuros gracias a la intervención divina. Ordenamos la información referente a estos hechos según las apariciones más comunes, que son la anunciación de la propia muerte o de la de otra persona. También se rastrea la existencia de profecías de otra

naturaleza, como prever incendios, catástrofes naturales o guerras y otras desgracias.

#### 8. *Interacciones con la autoridad.*

La confrontación del *jurodivyj* con las autoridades eclesiásticas o laicas son un motivo común en la literatura. Se ha rastreado la información contenida en el corpus hagiográfico al respecto, recogiendo los episodios de enfrentamiento con autoridades eclesiásticas o políticas o la legitimación de las mismas.

#### 9. *Aspecto conocido, desnudo, haraposo, travestismo.*

El aspecto del *jurodivyj* ha constituido tradicionalmente uno de sus rasgos definitorios por su peculiaridad y divergencia de la del resto de santos. Tras determinar si el aspecto es conocido, los datos han sido sistematizados en ciertos grados de desnudez, también se han recogido referencias a la higiene del *jurodivyj* e incluimos un apartado especial dedicado al travestismo.

#### 10. *Complementos diversos.*

Algunos estudios han relacionado el fenómeno de *jurodstvo* con rasgos chamánicos propios de las religiones animistas. Estos argumentos se basaban en el uso de pieles animales y otros motivos. Otros complementos peculiares relacionados tradicionalmente con *jurodstvo* son la presencia de atuendos metálicos como por ejemplo cadenas. De nuevo, intentamos rastrear la presencia de dichos motivos a lo largo del *corpus* mediante sencillas categorías que sistematizan los datos.

#### 11. *Topos de identificación o testigo.*

El *topos* de la identificación o el testigo es muy representativo del fenómeno ya que aclara la voluntad intencionada del *jurodivyj* a realizar una forma ascética tan compleja y secreta.

#### 12. *Motivos naturales.*

Motivos cercanos a la religión popular se entremezclan en las *vitae*, como aquellos relacionados con la naturaleza, pudiendo representarse en forma de río, tormenta e incluso sucesos tan poco frecuentes como una lluvia de meteoritos. A lo largo del estudio se discutirá si estos motivos están relacionados con la religión popular o si bien fijan un hito en la construcción de la memoria colectiva.

### *13. Episodio con un icono.*

La iconografía es una pieza clave del sistema de creencias propio de la Ortodoxia, marcando un culto repleto de simbolismos que en muchas ocasiones se proyectan sobre los iconos. Cualquier aparición de un icono en relación con un santo es siempre significativa y en el caso de *jurodstvo* puede ser tan intensa como para llegar a cometer la escandalosa acción de romper un icono en público.

### *14. Causa de la muerte.*

En este apartado se buscan especificidades del fenómeno respecto a la descripción de la muerte del santo. Con la inclusión de los denominados Nuevos Mártires se incluye una categoría novedosa en el fenómeno de *jurodstvo* que es el asesinato del santo.

### *15. Milagros en vida, curación de enfermedades mentales, otras curaciones, apariciones, camina sobre las aguas, transformaciones.*

Una clasificación de los milagros realizados en vida nos ayuda a entender el culto y puede aportar luz sobre las proyecciones creadas en torno al fenómeno.

### *16. Milagros tras su muerte.*

Del mismo modo se recogen los milagros que tienen lugar tras la muerte del santo. La ordenación de esta información nos permite una sencilla comparación entre acontecimientos antes y después de la vida del santo y define unos campos de acción determinados y posiblemente en evolución.

### *17. Fijación del culto.*

Este apartado sistematiza la información referente al culto tras la muerte del santo. Fijando si el culto se proyecta sobre ciertas características del cuerpo tras la muerte como pueden ser la incorruptibilidad, los dulces aromas o el surgimiento de un manantial de aceite milagroso. También estas categorías pretenden recoger si el culto ha sido encarnado en un lugar físico, como puede ser un templo, una tumba o un lugar espacial, como un piedra o el meandro de un río.

## 1. Menologios tradicionales

### 1.1. Primeras hagiografías. Herencia o difusión bizantina

La cristianización de los eslavos constituye un largo proceso de difusión y aculturación, de apropiación y reconstrucción de la cultura religiosa bizantina. Aunque dicho proceso ya se había iniciado en el siglo IX en los territorios orientales, no se consolida hasta el siglo X, cuando los gobernantes de Kíev, Ol'ga (d.969) y su nieto Volodímer, adoptan la nueva religión.

Un proceso paralelo tiene lugar en lo referente a la construcción de una tradición monástica. Durante la primera mitad del siglo XI ya existía cierta organización monástica a pequeña escala en Kíev, pero es con el nombramiento de Teodosio como superior en torno al año 1062 cuando las primeras comunidades se cohesionan y se crea un modelo que se extenderá por toda Rus'. Es dentro de la primera comunidad monástica donde emerge el primer registro de *jurodstvo*.

En cuanto al testimonio de la *santa locura* en la Rus' de Kíev, es bastante pobre y se aleja de lo que se ha descrito como el paradigma del *loco de Cristo* ruso. Tan sólo conservamos los nombres de dos *santos locos* en esta época. Se trata de Isaac de la Laura de las Grutas de Kíev (MT 1) y de Abraham de Smolensk (MT 2).

#### a) El precedente del *jurodstvo* en las hagiografías bizantinas

Puede considerarse que los primeros *locos de Cristo*, los denominados con el término *saloí*, emergieron y se desarrollaron dentro del contexto de la cultura bizantina, aunque es posible encontrar raíces aún más antiguas para el fenómeno de la *santa locura*. Su imagen hagiográfica y su particular comportamiento nos remite a las prácticas espirituales de los primeros cristianos. La base textual y teológica que permitió el surgimiento de los primeros *locos de Cristo*, seguidos de los *saloí* bizantinos y posteriormente de los *jurodivye* rusos, se encuentra presente en los Evangelios.

Una cita muy popular en los textos sobre *jurodstvo* es la descripción de la *santa locura* recogida en la Primera Carta a los Corintios del apóstol Pablo. Dicho pasaje será objeto posteriormente de la exégesis de los Padres de la Iglesia (Kobets 2000a).

En los Evangelios encontramos las siguientes palabras de Pablo:

... la doctrina de la cruz de Cristo es necesidad para los que se pierden, pero es poder de Dios para los que se salvan. Según que está escrito: “Perderé la sabiduría de los sabios y anularé la inteligencia de los prudentes”.

(1Cor 1, 18-19)

En otro pasaje Pablo define a los apóstoles de Cristo como *locos por causa de Cristo*:

Hemos venido a ser necios por amor de Cristo, vosotros sabios en Cristo; nosotros débiles, vosotros fuertes; vosotros ilustres, nosotros viles. Hasta el presente pasamos hambre, sed y desnudez; somos abofeteados, y andamos vagabundos, y penamos trabajando con nuestras manos; afrentados, bendecimos; y perseguidos, lo soportamos; difamados, consolamos; hemos venido a ser hasta ahora como desecho del mundo, como estropajo de todos.

(1Cor 4, 10-13)

Algunos autores siguen su rastro hasta la herencia judaica compartida por la rama cristiana romana y por la bizantina (Challis y Dewey 1977: 5; Kobets 2008). Estos autores proponen que Pablo se inspiró en los modelos judaicos tempranos. La apariencia y la conducta de hombres santos como Isaías, Jeremías, o Ezequiel, descritas siglos antes del testimonio de Pablo, muestran claras semejanzas con lo que se entiende posteriormente por *loco de Cristo*. Encontramos testimonios de elementos tan característicos de la *santa locura* como la desnudez, caminar con los pies descalzos, cargar con pesadas cadenas metálicas, llevar a cabo acciones irracionales, así como profecías y denuncias en el Antiguo Testamento<sup>21</sup>.

El propio Cristo fue descrito en el Nuevo Testamento como un loco, y sufrió humillaciones, mofas y abusos de poder<sup>22</sup> (Kobets 2000a). Estos componentes se convirtieron posteriormente en elementos clave para definir el particular ascetismo de *los locos de Cristo* en la imagen propuesta por las hagiografías ortodoxas. La lógica de los *locos de Cristo* en sus orígenes se centra en la aceptación voluntaria de las humillaciones e insultos con el fin de mantener su humildad, bondad e inocencia mientras cultivan el amor por sus enemigos y perseguidores. Deben abandonar las comodidades terrenales, teniendo mucho cuidado de no verse envueltos en una reputación que los

---

21 N. Challis y H.W. Dewey (2000) aportan las siguientes referencias bíblicas: Is 20, 2-4; II Re 1-2; Jer 27,1-2 y Ez 4.

22 Jn 10, 20; Mt 27, 29-31, 39-42; Mc 15, 29-32; Lc 23, 35-37.

venere y pecar por su orgullo. El orgullo es uno de los mayores obstáculos para alcanzar la santidad. Para no ser tomado por un santo, el *jurodivvyj* ha de perder su dignidad y su compostura, eligiendo parecer un miserable, objeto de mofas y abusos. Llevan la humildad hasta su máximo extremo, degradando seriamente su persona. Muchos encuentran ejemplo o aliento en el sufrimiento de Cristo.

La figura literaria de algunos *locos de Cristo* ha sido definida como la de un *alter Christus*. La *vita* de Simeón de Emesa presenta a un anti-héroe que no es más que un ingenioso imitador de Jesús. S. Ivanov señala además de una serie de paralelismos de la vida del santo y la de Jesús, algunos milagros del *salós* que “consisten en una especie de inversión o parodia de los de Jesucristo” (Ivanov 1999: 65). Simeón nos recuerda que también Jesucristo fue objeto de burlas en Jerusalén; sin embargo, como en el caso del *salós*, todos los que se beneficiaron de sus buenas acciones llegaron a conocer su verdadera identidad y la proclamaron tras su muerte.

Por lo tanto, los principales elementos constitutivos de la *locura por causa de Cristo* toman forma en los desiertos y monasterios de Egipto y Siria. Los Padres de la Iglesia, en su empeño por proteger al Cristianismo del peligro de conocimientos y valores profanos, defendieron la *locura por causa de Cristo*. Se trata de una respuesta al énfasis puesto por la filosofía helenística en el sentido común, encontrando en las palabras del apóstol Pablo un argumento de peso. La auténtica sabiduría sólo podía proceder de Dios. La sabiduría mundana es un producto de la extravagancia de la mente humana, incapaz de percibir la auténtica verdad.

Aunque los Padres de la Iglesia se refieren con frecuencia a los apóstoles como “idiotas o simplones” saben diferenciar entre las enfermedades mentales patológicas y la locura de inspiración divina. Mientras que judíos y griegos veneraban a locos sagrados, en sus comienzos la Iglesia consideraba a los epilépticos como simples posesos.

Otro precedente de la *santa locura* se encuentra en las prácticas de los primeros ascetas cristianos. Estas prácticas toman forma en los desiertos del Oriente convirtiéndose en una forma más de santidad. Los hombres santos de Siria y Egipto son los predecesores directos de los *locos* cristianos. Practicaban virtudes cristianas como la castidad, la humildad y la obediencia pero de una forma poco tradicional. Se comportaban de un modo grotesco y ridículo (Kobets 2000a), intentando no mostrar al mundo su santidad, ya que caerían fácilmente en el pecado de la soberbia. El motivo de la santidad subversiva está presente en las primeras hagiografías cristianas. Algunos rasgos

característicos de la *locura por causa de Cristo* ya están presentes entre los ascetas sirios y egipcios: el motivo de no reconocer la santidad del asceta hasta su muerte, siendo considerado hasta entonces como un borracho, fornicador o recaudador de impuestos; las paradojas de la devoción incondicional, en ocasiones la obediencia excesiva conduce al asceta recién iniciado al pecado; también están presentes motivos como fingir locura o una falsa vida de pecado.

Los hombres santos de Egipto y Siria alcanzaron su fama por sus extravagantes prácticas ascéticas, su comportamiento violento y su teatralidad. Ivanov (1999: 62) propone una distinción entre *saloi* pasivos y activos. Estos dos términos corresponderían respectivamente a *saloi* sirios y egipcios. El rasgo distintivo de los *saloi* sirios está unido a la noción de *apátheia* presente también en otras prácticas ascéticas sirias, como el estilitismo. Son mudos, sufridores, fingen locura para buscar su propia salvación en la humildad. El *salós* egipcio se muestra provocador, usa la locura como un medio para influir en la sociedad y practicar la caridad, es bastante teatral. Estos ascetas solían presentar un espectáculo propio. La teatralidad de la *santa locura* es indiscutible y admirable por la gran repercusión que los elementos teatrales podían tener en la vida (Pančenko 1984: 83), llegando a constituir un medio alternativo a la Iglesia cristiana para contactar con lo divino.

La primera *vita* dedicada íntegramente a un *loco de Cristo* es la vida de San Simeón de Émesa. Fue escrita en el siglo VII por Leoncio, obispo de Nápoles, unos cien años después de la muerte de Simeón. Esta vida no sólo define el primer paradigma, sino que, como tal, sienta las bases para el futuro desarrollo bizantino y posteriormente el ruso.

La *santa locura* resurge en el Imperio bizantino y encuentra su expresión textual paradigmática en la vida de San Simeón de Émesa (siglo VII), seguido, tres siglos después, por San Andrés el Loco (siglo X).

Estas dos *vitae* identifican la *locura a causa de Cristo* como una forma de ascetismo, ilustrada en dos grupos de rasgos opuestos, uno interno y otro externo. Los aspectos externos se basan en la agresividad y el comportamiento irracional, obsceno o blasfemo, que a veces enfada y otras divierte al público. En numerosas ocasiones el público perseguía al santo y se mofaba de él. Los aspectos internos sólo son vistos por Dios y guardan estrecha relación con la sabiduría divina que posee el *loco de Cristo*, se trata de los poderes milagrosos y curativos y de las dotes proféticas. Con el fin de mantener su humildad, el *loco de Cristo* sólo reza de noche. Su labor es interpretada como la de llevar la palabra de Dios a los hombres, haciendo de puente entre lo profano y lo divino.

La Iglesia bizantina alcanza una fase de gran devoción por los *locos de Cristo*, llegando a canonizar a San Simeón y a otros locos de Cristo como Santa Isidora, San Serapión el Sinodita, San Besarión el Milagroso, Santo Tomás y San Andrés el Loco. En el siglo VII esta extravagante forma de ascetismo comienza a verse con recelo por las autoridades eclesiásticas, hasta que en el siglo X el fenómeno de la *locura por causa de Cristo* es prácticamente suprimido. Como hemos señalado anteriormente, en este siglo se compone la vida de San Andrés el Loco<sup>23</sup>, dando una nueva oportunidad al fenómeno. Fue escrita por Nicéforo, presbítero de la Iglesia de Santa Sofía de Constantinopla. Relata la vida de un santo loco ficticio:

“el autor no sólo sitúa a Andrés un siglo antes que el santo al que pretende emular, Simeón de Émesa (s.VI), sino que él mismo se hace pasar por contemporáneo y confidente de su propio personaje, a pesar que incurre en numerosos anacronismos que revelan que vivió varios siglos después”

(Simón 1999:67).

Esta *vita* fue uno de los primeros legados religiosos bizantinos que llegó a la Rus' de Kíev y tuvo una gran repercusión entre los eslavos. La espiritualidad de la Ortodoxia rusa concedió a la figura del *loco de Cristo* una importancia sin precedentes.

Reconocemos en la Vida de Andrés el Loco ciertos motivos que serán de gran trascendencia para el paradigma ruso. A continuación señalaremos los principales en un breve recorrido por la *vita* bizantina que tendrá mayor repercusión en la cultura rusa.

San Andrés el Loco es un extranjero, de origen escita. Este hecho ha permitido suponer que Andrés fuera un eslavos, lo que puede explicar en parte su gran interés por el santo. El *topos* del origen extranjero se repite en futuras emergencias como en la vida de Procopio de Ustjug (MT 3). En ocasiones los santos locos sorprenden a sus coetáneos por tener alguna habilidad desarrollada muy por encima de lo normal, por ejemplo, en este caso el santo aprende griego con asombrosa rapidez. Tras un sueño decide seguir la carrera de *salós*. Este motivo que describe una toma de decisión completamente voluntaria es muy característica de los *jurodivye* rusos. Comportándose como un loco abandona a su amo y comienza a vivir en las calles, duerme en estercoleros, bebe de los charcos y es rechazado hasta por los perros. Sus acciones blasfemas generan desaprobación y burla en las demás gentes. Viste con harapos o prácticamente desnudo. Por el día vaga por las calles

---

23 Texto griego con traducción inglesa en *The Life of St. Andrew the Fool*, ed. L. Rydén, Uppsala, 1995, II.

y por las noches reza. Como veremos, esta distinción se mantiene en las *vitae* rusas. Nunca descansa bajo techo y padece bajo el frío y la nieve.

Un apartado importante en esta *vita* son las visiones. El sujeto tiene muchas visiones, algunas veces en sueños, y otras se manifiestan simplemente como una capacidad de ver más allá de los demás. Puede ver las oscuras intenciones de las personas, además de oler y ver demonios. Encontramos varios episodios en los que el *loco* se enfrenta a estos malvados demonios. La gente percibe estas peleas contra enemigos invisibles como clara muestra de su locura. Si alguien descubre el secreto de su santidad, el santo obliga a prometer un compromiso de guardar silencio hasta su muerte, sólo entonces podrán decir la verdad sobre el santo. Andrés el Loco también se enfrenta a un alto dignatario que no cumple sus obligaciones con la Iglesia y predice su muerte. El enfrentamiento con las figuras de poder y la realización de profecías y predicciones serán claves para el desarrollo de la forma rusa de *jurodstvo*.

La *vita* cuenta cómo el santo en ocasiones recibe limosnas que reparte a escondidas entre los pobres. Este *topos* es muy común en las formas rusas. Otro precedente es el *topos* de los confidentes o benefactores: a pesar de la soledad que caracteriza al santo, Andrés tiene dos amigos o confidentes: Epifanio, futuro patriarca de Constantinopla y el propio autor de la *vita*, Nicéforo. Andrés confiesa sus visiones y sueños a Nicéforo. Otro *topos* que se repite es el mito de una fragancia milagrosa que envuelve la ciudad a la muerte del santo, presente en numerosas hagiografías.

Como hemos señalado anteriormente, muchos de estos motivos servirán de precedente para las hagiografías rusas, que tomaran su propia forma hasta diferenciarse del paradigma bizantino.

En el siglo XI se tradujo al eslavo eclesiástico la *Vida de Andrés el Loco* a la vez que se instauró la festividad de la Intercesión, “Pokrov”, estrechamente vinculada al culto de este santo. Ivanov señala que el fragmento ruso más antiguo de esta *vita* se ha conservado en la obra enciclopédica de Svjatoslav del año 1073 (*Izbornik Svjatoslava 1073g.*); dicho fragmento se remonta al segundo cuarto del siglo XIII. Más adelante, el número de manuscritos aumenta significativamente: de los tres del siglo XIV se pasa a treinta y cuatro del siglo XVI y a sesenta y seis del siglo XVIII (Ivanov 2006: 256), hasta el momento descritos.

Estos primeros textos se copian una y otra vez pasando a formar parte de cada biblioteca monástica. De este modo se construyen y fijan lentamente las pautas literarias y los patrones descriptivos. Al mismo tiempo, el culto desarrolla otras manifestaciones más visibles, como la construcción de iglesias o la realización de iconos.

Nos encontramos pues ante un proceso de difusión. Las comunidades florecientes, como la Rus' de Kíev, se reconstruyen y construyen a sí mismas en un nuevo marco religioso, tanto físicamente como en un plano abstracto, adoptando una nueva cosmovisión del mundo que los rodea.

El intento de reproducir los modelos bizantinos no implica que la cultura de los primeros cristianos eslavos fuera una copia idéntica de la bizantina. Todo proceso de difusión conlleva transformaciones. Los primeros responsables de estos cambios son los propios eslavos, seleccionando lo que ellos consideran más valioso de esta herencia a la hora de encaminarse hacia la salvación. Aunque heredan los patrones de Bizancio, éstos son reconstruidos, las ideas son reformuladas y sus manifestaciones físicas y abstractas comienzan lentamente a diferir.

Por lo tanto, el volver a los ejemplos bizantinos para entender los fenómenos eslavos orientales no es un error, siempre que se haga desde una aproximación extremadamente crítica. No se debe menospreciar el proceso de selección y reconstrucción de estos lugares comunes, ni el hecho de que los mismos actúan en lugares y tiempos distintos.

Estos procesos a veces han llevado a confusiones en los estudios modernos. Un investigador puede volver a los ejemplos bizantinos al reconocer características similares en sus manifestaciones rusas. El problema es que esta aproximación tiende a rellenar huecos vacíos o a aniquilar las diferencias dando preferencia al modelo bizantino y alejándose por lo tanto del objeto de estudio.

## **b) Las primeras manifestaciones rusas**

Parte del proceso de adquisición y desarrollo de la nueva cultura cristiana recae sobre el culto y la veneración póstuma a sus propios santos. La creciente santidad de Rus' requiere el desarrollo de estas figuras y para ello se hace necesario crear compilaciones hagiográficas y litúrgicas que transmitan sus historias, promuevan su veneración y establezcan sus fiestas.

Las primeras *vitae*, atestiguan la percepción de lo sagrado de los primeros creyentes de Rus'. Estos trabajos sientan las bases de entendimiento de la santidad entre los propios religiosos que las escriben y entre sus receptores. Se produce por lo tanto una interacción entre el pensamiento de los compositores y el de los creyentes. Las compliaciones hagiográficos parten en un principio de los hechos biográficos que quieren destacar del hombre santo con el fin de mostrar a los fieles el camino a seguir. Aunque como veremos posteriormente, los hechos biográficos se suplantán en muchas ocasiones por prototipos bizantinos.

Debemos tener en cuenta que el reconocimiento de santos locales supone para la emergente cristiandad de Rus' una oportunidad para celebrar y manifestar en público su santidad y la de sus propios hombres santos, cumpliendo desde un punto de vista funcionalista un papel de reafirmación del grupo, unificando el sentimiento religioso y su identidad como comunidad. En este argumento queda implícito un proceso de sacralización y legitimación del estatus de los representantes del nuevo culto.

No existe una visión unificada en el análisis literario de las primeras hagiografías de los territorios eslavos orientales. La mayoría de las reediciones críticas de estos textos se realizaron en torno a los años treinta del siglo pasado y han supuesto los estudios de referencia hasta nuestros días. Sobre esta base los investigadores han intentado profundizar en su comprensión de las influencias culturales de las primeras formas de literatura cristiana en Rus', especialmente las heredadas de Bizancio. La perspectiva teórica sobre la forma de reconstruir y entender los distintos aspectos socioculturales presentes en este tipo de textos ha sufrido grandes cambios a lo largo del siglo pasado. Por esto, esta base necesita ser atendida desde un punto de vista crítico, teniendo en cuenta que algunos materiales de uso común, como los estudios de Kovalevskij (1895) datan los albores del siglo XX.

Por ejemplo, los intentos de descubrir las pautas o cánones utilizados en este periodo

temprano para definir la santidad recurren con frecuencia al texto de Golubinskij (1969). En dicho texto se afirma que la base para reconocer la santidad recae sobre la existencia de milagros (*Ibid.* 288-299). Sin embargo, estudios más modernos no consideran que existieran unos requisitos particulares para aceptar las canonizaciones en la Rus' medieval. Más bien, parece que imitan los modelos bizantinos, incluyéndolos en los cultos locales hasta formar parte del calendario litúrgico (Hollingsworth 1992).

El desarrollo del culto desde una perspectiva política propone entender estos fenómenos como un proceso creado o manipulado por las clases dirigentes con el fin de alcanzar objetivos políticos concretos. Otro campo joven, pero que ha tenido un mayor desarrollo es el abierto por algunos historiadores decididos a utilizar estos textos como fuentes. Separando los rasgos formales propios de las hagiografías intentan aislar la información histórica contenida en dichas obras, ahondando en la complejidad del proceso (Levin 1995).

Todas estas reflexiones nos llevan a un replanteamiento crítico de nuestra forma de entender el papel de los primeros trabajos hagiográficos en la Rus' de Kíev. Los modelos bizantinos tienen una fuerte presencia en las primeras hagiografías. El objetivo principal de estos textos era legitimar y confirmar la santidad del personaje, por lo que los hechos reales de su biografía podían fácilmente pasar a un segundo plano. Las *vitae* rusas fueron construidas a partir de lugares comunes y fragmentos copiados de las bizantinas, ya que asociar al nuevo santo con los paradigmas de santidad conocidos

era la única forma de que fuera reconocido como tal (Hollingsworth 1992).

Esta facultad mimética de la cultura cristiana de Rus' muestra la intención de los primeros cristianos eslavos de formar parte de la tradición cristiana que pretenden desarrollar. No podemos olvidar la idea emergente de Rus' heredera de la cristiandad tras la caída bizantina. Hay una clara intención de reconstituir lo perdido, siendo ahora Rus' el centro de la Ortodoxia.

Con esta introducción en mente se puede realizar un análisis cualitativo de las que han sido señaladas como las primeras manifestaciones de *jurodstvo* en la emergente cristiandad rusa.

## Isaac de la Laura de las Grutas de Kíev (MT 1)

Tradicionalmente reconocido como el primer testimonio de *jurodstvo*, la *vita de Isaac*, monje de la Laura de las Grutas de Kíev (1090), se encuentra recogida en la PVL<sup>24</sup>. El presente análisis parte de esta redacción de la *vita* apoyándose a su vez de los redacciones incorporadas en los menologios de D. Rostovsky y A.N. Murav'ev<sup>25</sup>. Isaac quiso alcanzar la santidad por el camino de la reclusión, pero tras una serie de luchas con los demonios se decantó por la *santa locura*, incorporando, a vista de estudios anteriores, en sus extraños comportamientos la herencia del *salos* bizantino. A continuación el análisis cualitativo del texto pretende profundizar en las especificidades de esta primera emergencia de *jurodstvo*.

La *vita* nos presenta a Isaac como un rico mercader que solicita a Antonio<sup>26</sup> formar parte de la comunidad monástica. Cumpliendo con uno de los *topos* hagiográficos más comunes, entrega sus pertenencias al monasterio abandonando la vida laica. Antonio reconoce la santidad de Isaac y lo acepta en la comunidad. Es interesante que la *vita* asocia a Isaac con la figura del santo fundador Antonio. Esta conexión establece una doble legitimación para los dos hombres santos. No deja de ser llamativo que el primer representante de las bases de la tradición monástica rusa encuentre una de sus legitimaciones en un representante de la tradición de *jurodstvo*.

El siguiente pasaje de la *vita* de Isaac ha sido el centro de una serie de discusiones académicas. Isaac toma los hábitos y como prueba de su fervor religioso realiza la siguiente acción: Isaac manda comprar una cabra y con su piel aún ensangrentada y sin curtir cubre su cuerpo a modo de ropaje. La piel de la cabra se seca sobre el cuerpo de Isaac.

Tras la evocación a un simbolismo tan enigmático para el lector contemporáneo se procede al relato de la vida de Isaac que podríamos resumir brevemente en dos etapas. La primera es una etapa de reclusión solitaria que se ve rota por el engaño de los demonios, cuya consecuencia son dos años durante los cuales Isaac se sumerge en un estado de inconsciencia y parálisis, que

---

24 PVL, abreviatura convencional de Crónica de los años pasados.

25 La *vita de Isaac* de la Laura de las Grutas de Kíev se encuentra en la edición de la PVL (Ostrowski 2003); en el *Kievo-Pečerskii Paterik*. Ed. Sviato-Troitskoi Sergievoi lavry. Moscú, 1991; en *Čet'i-Minej sv. Dimitrija Rostovskago*, Moskovskoj Sinodal'noj Tipografii 1904, v.6-I, pp.282-288. Moscú 1968.; en Murav'ev, A.N., *Žitija sviatych rossijskoi cerkvi*. Sankt Peterburg, 1854-1864. Encontramos una traducción al español en: García de la Puente, I. 2005. *Perspectivas indoeuropeas en la "Crónica de Néstor"*, Tesis doctoral.

26 Antonio es considerado el fundador de la primera comunidad monástica de la Rus' de Kíev, la Laura de las Grutas de Kíev. La tradición cuenta que Antonio pasó 46 años de reclusión en una gruta y murió a la edad de 97 años el 7 de mayo del año 1073. Sus restos descansan en dicha Laura y el 10 de julio se celebra su festividad.

modernamente llamaríamos vegetal o de coma, durante los cuales apenas se alimenta. Sobrevive gracias a la ayuda de Antonio, Teodosio y el resto de los hermanos que cuidan de él. Finalmente, Isaac fortalecido por los cuidados de la comunidad monástica se enfrenta y vence a los demonios. La vida plasma esta idea en las siguientes palabras de Isaac:

– «Ты прельстиль меня, діаволь, когда я находился въ уединеніи въ пещерѣ, но теперь уже я не затворюсь, но постараюсь при Божіей помощи, побѣдить тебя, трудясь въ монастырѣ» [DR 6-I: 286]

- “Me engañaste, diablo, cuando me encontraba en soledad en la gruta, pero ahora ya no me encierro, sino que intentaré con la ayuda de Dios de vencerte, esforzándome en el monasterio.”

Las palabras de Isaac muestran un ideario, la salvación se encuentra en la vida monástica, en la comunidad.

Volvamos en este punto al motivo introductorio de la piel de cabra. Thompson (1987) ve en este pasaje un ejemplo de cruce cultural entre las primeras manifestaciones religiosas de la Ortodoxia rusa y las religiones animistas que convivían en el entorno eslavo oriental. Este argumento ha sido refutado por los análisis de Oinas (1989).

El pasaje es lo suficiente inteligible y recurrente para llamar la atención de todo análisis. Es destacable su posición al comienzo de la *vita*, un lugar muy significativo para un párrafo tan cargado de simbolismo. Una de las complicaciones de analizar un texto medieval es nuestro propio distanciamiento con los referentes culturales de la época de creación de dicho texto. La reacción ante un pasaje como éste es de extrañamiento e incompreensión, aunque se puede deducir por su posicionamiento al comienzo del texto como un llamamiento a un lugar cultural común que crea un marco de conocimiento compartido en el que se desarrollarán los acontecimientos relatados a lo largo del trabajo literario. Una nueva perspectiva en la investigación de los motivos que componen los textos de la antigua literatura eslava, en muchas ocasiones ajenos al lector actual, se basa en el estudio de las interconexiones presentes entre las composiciones literarias y los textos bíblicos o litúrgicos. A través de un intento de entendimiento de los referentes religiosos que sirven de fuente para las composiciones literarias se pretende comprender los mecanismos internos que regulan las formas de memoria de las comunidades estudiadas (Garzaniti, 2009). Si atendemos a la

interpretación bíblica más común del motivo de la cabra, nos lleva a una división del mundo entre ovejas y cabras. El siguiente pasaje bíblico podría ser el marco de referencia escondido tras el siguiente pasaje:

“Cuando el Hijo del Hombre venga en su gloria rodeado de todos sus ángeles, se sentará en el trono de gloria, que es suyo. Todas las naciones serán llevadas a su presencia, y separará a unos de otros, al igual que el pastor separa las ovejas de los chivos. Entonces el Rey dirá a los que están a su derecha: “Vengan, benditos de mi Padre y tomen posesión del reino que ha sido preparado para ustedes desde el principio del mundo. Porque tuve hambre y ustedes me dieron de comer; tuve sed y ustedes me dieron de beber. Fui forastero y ustedes me recibieron en su casa. Anduve sin ropas y me vistieron. Estuve enfermo y fueron a visitarme. Estuve en la cárcel y me fueron a ver.”

Entonces los justos dirán: “Señor, ¿cuándo te vimos hambriento y te dimos de comer, o sediento y te dimos de beber? ¿Cuándo te vimos forastero y te recibimos, o sin ropa y te vestimos? ¿Cuándo te vimos enfermo o en la cárcel y fuimos a verte? El Rey responderá: “En verdad les digo, que, cuando lo hicieron con alguno de los más pequeños de estos mis hermanos, me lo hicieron a mí.” Dirá después a los que estén a la izquierda: “¡Malditos, aléjense de mí y vayan al fuego eterno, que ha sido preparado para el diablo y para sus ángeles! Porque tuve hambre y ustedes no me dieron de comer; tuve sed y no me dieron de beber; era forastero y no me recibieron en su casa; estaba sin ropa y no me vistieron; estuve enfermo y encarcelado y no me visitaron.” Estos preguntarán también: “Señor, ¿cuándo te vimos hambriento o sediento, desnudo o forastero, enfermo o encarcelado, y no te ayudamos?” El Rey les responderá: “En verdad les digo: siempre que no lo hicieron con alguno de estos más pequeños, ustedes dejaron de hacérmelo a mí.” Y éstos irán a un suplicio eterno, y los buenos a la vida eterna.””

(Mt 25, 31-46)

Si nuestra suposición es acertada, el motivo de la piel de cabra hace referencia al trasfondo de la parábola recogida por Mateo. Es el deber de aquellos que sigan el camino marcado por Dios de proteger, alimentar y cuidar al débil. De este modo, Antonio y Teodosio llevan a cabo dichas labores atendiendo a Isaac en su enfermedad, entendida como una lucha contra el mal. Las virtudes

de la vida monástica quedan plasmadas en una *vita* que recoge el periodo de formación de dicha comunidad, fijando en sus máximos representantes las labores que la atañen. Es Isaac por lo tanto un ejemplo de uno de los cometidos que deben llevar a cabo las nuevas comunidades monásticas rusas, cuidar de aquellos que sufran casos tan difíciles de comprender como la enajenación del mundo exterior sufrida por Isaac durante su largo letargo.

Tras este episodio Isaac se entrega a las labores más duras del monasterio mostrando gran humildad y sumisión, que se reflejan en la vida a través de un episodio en el que un monje pide a Isaac que atrape a un cuervo y éste así lo hace. Tal es la dedicación de Isaac, que comienza a ganarse el respeto de sus hermanos. Pero Isaac no desea la gloria en vida y decide asumir la forma de *jurodstvo*. En este punto queda fijado el fenómeno como una forma de ascetismo válida dentro del ámbito monástico, voluntaria y legitimada por una institución como la Laura de las Grutas de Kíev.

Isaac como *jurodivyj* ofende al higúmeno y a sus hermanos, algunos de estos llegan a pegarle. Se rodea de niños y los viste con ropas negras, recibiendo las quejas del higúmeno y de los padres de los niños con alegría del mismo modo que sufría con gusto los golpes, la desnudez y el frío. Isaac es capaz de hacer cosas increíbles como permanecer descalzo sobre una hoguera durante largo tiempo. Llega a tener tanto poder sobre los demonios que deja de temerlos. Estos motivos parecen tomados de las *vitae* clásicas bizantinas, con excepción de los ropajes negros de los niños, pasaje que supone una auténtica incógnita.

Dos tradiciones parecen unirse en estos párrafos, por un lado el clásico *salos* bizantino cuya figura se centra en el escándalo público, una fachada que esconde su dedicación a Dios, y por otro la enajenación del significado más laico de *jurodstvo*, que hace referencia a una persona que se muestra anormal por Gracia de Dios. Aunque encontramos unas breves referencias a la forma clásica de la *santa locura*, Isaac supone una nueva emergencia del fenómeno y muestra radicales diferencias con los modelos anteriores.

Isaac no sólo no es urbano, sino que llega a simbolizar y proclamar el beneficio de la comunidad monástica. Se trata de un caso extremo que muestra a las generaciones venideras hasta qué punto dichas comunidades deben hacerse eco de las palabras de Jesucristo. La *vita* asocia la forma de *jurodstvo* con estados de salud poco comunes y fija su interacción con la comunidad religiosa. Los fieles son responsables de cuidar a las personas que muestren estos comportamientos

de debilidad o han de comprender que las irracionales acciones del *jurodivyj* son una forma voluntaria de esconder su profundidad religiosa. Es interesante la incorporación en la vida de Isaac de una función de legitimación en dos direcciones. El ascetismo de Isaac se ve legitimado por su aceptación en la comunidad monástica más significativa del momento, al mismo tiempo, dicha comunidad y sus dirigentes encuentran un apoyo legitimador en la santidad de Isaac. Ya en él que se ha considerado primer ejemplo de *jurodstvo* ruso, vemos una reconstrucción del *salos* bizantino adaptado a las nuevas emergencias junto con las que se desarrolla y entrevemos la fijación de formas que tendrán un desarrollo en emergencias posteriores.

## Abraham de Smolensk (MT 2)

Este monje carismático y culto fue una de las figuras más notorias de la Rus' medieval. Sus sermones públicos y el hecho de crear su propia escuela de seguidores le llevó a entrar en conflicto con la jerarquía eclesiástica de Smolensk. Conocemos la historia de Abraham gracias a su *vita*: *Vida y sufrimiento de nuestro venerable padre Abraham, nuevo santo milagroso de la ciudad de Smolensk, destacado por sus grandes sufrimientos*. En este estudio hemos utilizado la edición de la *vita* de S.P. Rozanov y la traducción e introducción de Paul Hollingsworth, así como las distintas redacciones recogidas en los menologios<sup>27</sup>. Del estudio de Hollingsworth obtenemos algunas ideas clave sobre el texto. La autoría de la *vita* se atribuye a un monje llamado Efrem, que se identifica a sí mismo como autor de la versión más extensa del texto. Efrem se presenta como discípulo de Abraham, lo que ha llevado a pensar que el texto fue compuesto poco tiempo después de la muerte de Abraham y probablemente en el mismo monasterio en el que Abraham pasó sus días a las afueras de Smolensk, el monasterio de la de la Deposición del Velo y el Ceñidor de la Santa Madre de Dios.

Es difícil establecer la fecha exacta de composición del texto, pero la redacción de Efrem proporciona dos referencias históricas localizadas. La primera es el príncipe M'stislav Romanovič que reinó en Smolensk entre los años 1197 y 1214, y posteriormente en Kíev durante el periodo comprendido entre los años 1214 y 1223. Abraham se convirtió en sacerdote en este último periodo. La segunda es Ignatij, el obispo de Smolensk, con el que Abraham entra en conflicto. Estas referencias hacen suponer a los investigadores que Abraham probablemente vivió entre 1150 y 1220, suponiendo que la composición de la *vita* data aproximadamente de mediados del siglo XIII.

Los estudios previos sobre *jurodstvo* incluyen a Abraham como uno de los primeros ejemplos (Kovalevskij 1895, Ivanov 1999, 2006 y Kobets (2000a, 2000b, 2008). Su posición en la lista de *jurodivyye* es muy significativa, ya que constituye el único modelo de *jurodstvo* para el espacio de tiempo entre el siglo XI y el siglo XIV, ocupando un importante lugar entre Isaac de la Laura de las Grutas de Kíev (MT 1) y Procopio de Ustjug (MT 3). A continuación se discute la siguiente hipótesis: Abraham de Smolensk no presenta rasgos de ser un *jurodivyy* y por lo tanto no debería formar parte de la lista de santos que procesan este fenómeno, ni servir como ejemplo ni

---

27 Varias redacciones de esta *vita* fueron reeditadas en: ed. S.P. Rozanov, *Žitija prepodobnogo Avraamija Smolenskogo i služby emu* (Petersburg, 1912), reimpresa como *Die altrussischen hagiographischen Erzählungen und liturgischen Dichtungen über den Heiligen Avraamij von Smolensk*, de. D. Čyževs'kyj, Munich, 1970). Para una traducción al inglés ver: Hollingsworth 1992: 135-163. La *vita* también se encuentra recogida en: *Zhitia sviatykh na russkom iazykie / izlozhennia po rukovodstvu Chetikh-Minei sv. Dimitriia Rostovskago*. Sviato-Troitskii monastyr, 1991; y en Murav'ev, A.N., *Zhitia sviatykh rossiiskoi tserkvi*, (Agosto) pp. 107-117. San Petersburgo, 1854-1864.

pieza clave en la comprensión del fenómeno. Su incorporación se debe a una necesidad externa de rellenar un espacio temporal con el fin de sostener una visión *etic* del fenómeno de *jurodstvo* basada en la presencia constata del fenómeno en los testimonios rusos.

La *vita* de Abraham sigue una estructura común a la mayor parte de las hagiografías. Hijo de padres creyentes, a los que Dios responde a sus plegarias de tener un hijo varón tras haber traído al mundo a 12 hijas. Su papel como hombre de Dios está predestinado y anunciado incluso desde antes de su nacimiento. Una monja anuncia, tras tener una revelación durante un sueño, el nacimiento de Abraham y durante su bautizo es reconocido por el sacerdote como un joven que servirá a Dios. La descripción de la infancia de Abraham es religiosa, solitaria y se centra en el estudio de las escrituras como corresponde a muchas hagiografías. También está presente un episodio común en el que el santo rechaza las propuestas de matrimonio de sus padres y decide dedicar su vida a Dios repartiendo sus riquezas entre viudas, huérfanos y monjes. Siguiendo las enseñanzas de las Escrituras toma la apariencia de un mendigo y está a punto de entregarse a la práctica del *jurodstvo*, pero cambia de opinión e ingresa en un monasterio. Este es el único pasaje de la *vita* en la que se relaciona a Abraham con el fenómeno de *jurodstvo*, y única justificación de los estudios previos para incluir a Abraham en sus lista de *jurodivye*. El pasaje es el siguiente:

“Habiendo leído los libros sagrados y las *vitae* de los santos aprendió a comportarse, realizar sus labores y practicar su ascetismo, cambió sus ropajes y se vistió con ropas pobres asemejándose a un mendigo. Iba a entregarse a la locura de Cristo, pero cambió de idea, rezó a Dios rogándole cómo debería salvarse y en qué monasterio debería ingresar.

Bajo la dirección de Dios, Abraham ingresó secretamente en el Monasterio de la Santa Deípara, en un lugar llamado Selyšče, al este de la ciudad<sup>28</sup>”

El texto es claro, Abraham en ningún momento se comporta o actúa como un *jurodivye*. Nuestra interpretación es que el compositor de la obra utiliza el fenómeno para ejemplificar la fuerte devoción de Abraham y su firme entrega a Dios, hasta el punto de llegar a plantearse formar parte del movimiento ascético, considerado por la tradición rusa, más difícil. Pero Abraham ingresa en un monasterio y aquí termina toda relación con el fenómeno. La referencia al fenómeno de *jurodstvo* es pues, un recurso literario que en ningún modo atestigua que Abraham adoptará este tipo de ascetismo.

---

28 S.P. Rozanov, *Žitija prepodobnogo Avraamija Smolenskogo i služby emu*. P.138, Petersburg, 1912.

Con la misma intención de mostrar la santidad de su personaje, el compositor de la *vita* lo relaciona con otras prácticas o episodios comunes en la tradición hagiográfica que elevan el carácter sagrado de la biografía de Abraham, pero que difícilmente podemos asumir como hechos biográficos reales. Por ejemplo, el texto recoge un pasaje en el que se describe como el demonio molesta continuamente al santo, impidiéndole dormir y atormentándolo con toda clase de visiones:

“Viéndose el demonio vencido por el poder de Cristo a través del santo, Satán se aparecía a Abraham por las noches y a veces durante el día, asustándolo. Por la noche radiaba como el fuego impidiendo dormir al santo. En ocasiones Satán afligía al santo apareciéndose en su celda como una visión, lanzándose sobre él como un león, aterrorizándolo tomando la forma de una bestia salvaje, atacándolo bajo la forma de soldados [...]. Cuando el bendito se despertaba de su sueño, las malvadas visiones demoniacas que le impedían dormir continuaban atormentándolo con más fuerza durante el día, algunas veces con su propia forma, y en ocasiones tomando la forma de mujeres impuras, del mismo modo que está escrito para el gran Antonio.<sup>29</sup>”

El propio Efreem cita el origen de este pasaje en la *vita* de Antonio y podemos reconocer el mismo episodio en la vida de Isaac de la Laura de las Grutas de Kíev.

Como vemos, este pasaje ejemplifica el hecho de que la *vita* de Efreem está compuesta por numerosos lugares comunes propios de la literatura bizantina y de las obras literarias eslavas posteriores como el panegírico de Boris y Gleb o la vida de Teodosio incluidos en la PVL. También nombra un amplio número de obras como lecturas de Abraham. Estos datos aportan más luz sobre Efreem y su tiempo que sobre la verdadera biografía de Abraham. El hecho de que Efreem fuera una persona instruida y conocedora de la cultura de su época es que nos muestra que el acceso a la cultura posiblemente no se limitaba solamente al gran centro político de Kíev.

Se puede relacionar esta idea con el desarrollo de poderes locales dentro de Rus'. Smolensk se convirtió en un principado autónomo bajo el reinado del Príncipe Rostislav M'stislavič (1125-1159), nieto de Volodimer Monómaco. Gracias al patronazgo de esta familia, a una nobleza urbana emergente y al establecimiento de un episcopado propio entorno a 1130, la ciudad de Smolensk experimentó un crecimiento cultural significativo en el siglo XII. Es cierto, que la información que

---

29 *Ibid.* p.148

ha llegado sobre la ciudad hasta nuestros días es muy limitada, pero debemos tener en cuenta que existe la posibilidad de que los puntos de desarrollo de Rus' fueran varios y esto plantea un potencial juego de fuerzas. Encontramos en la *vita* de Abraham un episodio que muestra la tensión entre estos distintos centros de poder<sup>30</sup>. Episodio, en el que Abraham es salvado por las autoridades estatales de un castigo promovido por las locales. No conocemos las causas de este enfrentamiento, pero de la vida de Abraham extraemos el importante papel que jugó en este suceso la sacralización de su persona. Sus lecturas particulares del culto se veían legitimadas tanto por su carisma como por su sufrimiento ascético, exacerbado en la construcción literaria de la *vita* recurriendo al motivo de *jurodstvo*. De este modo, Abraham se constituía como una alternativa espiritual firme en oposición al clérigo establecido. En las celebraciones de la eucaristía, Abraham no sólo presentaba su visión de las escrituras sino que cumplía un papel de mediador entre Dios y los creyentes. Una de las acusaciones contra Abraham afirmaba que se había ganado a un gran número de seguidores. Las autoridades religiosas locales se sentían amenazadas por esto. Podemos entender la solución final del conflicto como una hábil maniobra política. Se dota a Abraham de una institución propia y se le permite establecer un monasterio en las afueras de Smolensk, canalizando el carisma del que era considerado santo dentro de la estructura eclesiástica local. Es evidente que ninguno de estos hechos muestran conexión con el ámbito de *jurodstvo* y la hipótesis de *jurodstvo* como un motivo literario añadido para dar colorido e intensidad a la *vita* de Abraham toma fuerza. La *vita* de Abraham se asemeja más a la de un santo fundador de un monasterio que a la de un *jurodivyyj*. El motivo de *jurodstvo* ha sido rescatado por la construcción posterior académica como hito desde él que rellenar un hueco vacío en la supuesta uniformidad y continuidad del fenómeno a lo largo de la historia rusa. La lista académica de *jurodivyyje* se vale de este pasaje para justificar una continuidad del fenómeno en términos de un registro hagiográfico de casos. Si bien no podemos decir que Abraham representa el eslabón perdido como *jurodivyyj* clave entre Isaac de la Laura de las Grutas de Kíev (MT 1) y el siguiente registro, la *vita* de Procopio de Ustjug (MT 3), no se puede negar que en la vida se reconoce la valía de esta forma ascética. Además, *jurodstvo* se considera un elemento positivo a la hora de construir la santidad del personaje. Por lo tanto, *jurodstvo* se convierte en un apoyo para la legitimación de la santidad rusa.

---

30 *Ibid.* p.147

### Procopio de Ustjug<sup>31</sup> (MT 3)

La *vita* de Procopio abre con el *topos* del origen extranjero del *jurodivyyj*. Procopio proviene de un país ligado a la lengua latina en territorios germanos. Según el relato de las gentes de Nóvgorod, el santo nació en una familia rica cuyo nombre se desconoce. Al llegar a la edad adulta cargó sus pertenencias en su barco y acompañado de sus hombres dejó atrás su tierra natal hasta llegar a las orillas de Nóvgorod. En este lugar y favorecido por la hospitalidad de sus gentes llega a conocer la fe ortodoxa y queda impresionado por la belleza de sus iglesias, monasterios, el sonido de las campanas y el culto a los iconos. De este modo encuentra en el fondo de su corazón la devoción por Dios y decide convertirse a la fe ortodoxa renegando de su oscura patria. Sin ser descubierto por sus hombres comenzó a frecuentar la ciudad y los monasterios convirtiéndose en aprendiz de la fe verdadera. Guiado por san Varlaam acepta el *jurodstvo* como única forma posible de conversión a la fe ortodoxa para un rico mercader extranjero. Procopio abandona finalmente a sus hombres, reparte sus riquezas entre los pobres cediendo una parte para la construcción de una iglesia en el monasterio de Khutyn', y comienza una nueva vida entorno al monasterio de Varlaam. Se viste con ropas pobres y desgarradas y comienza a comportarse como un loco. A pesar de que su padre espiritual, Varlaam, le recomienda la reclusión en una celda, Procopio decide comenzar un éxodo por las tierras orientales que le llevará a la ciudad de Ustjug. En su camino sufre los rigores del frío y del calor, además de la incomprensión de las gentes, que en ocasiones se torna en violencia física. Procopio mantiene estoicamente un régimen de fingida locura durante el día y de oración en secreto por las noches.

En Ustjug se instala en una cabaña a las afueras de la ciudad. El pueblo no comprende su ascetismo y castiga al santo con frecuencia. Por las noches continúa con sus oraciones recorriendo las iglesias de la ciudad y de vez en cuando descansa un tiempo a cielo descubierto sin importarle la nieve o la lluvia. Sus esfuerzos ascéticos son recompensados con los dones de la adivinación y la curación. Realiza su ascetismo durante largo tiempo por las calles de la ciudad hasta decidirse por un lugar junto a la iglesia de la Deípara. Allí pasaba sus días tanto en invierno como en verano. No aceptaba limosnas de los ricos y se vestía con harapos.

La *vita* describe cómo el santo predice una serie de acontecimientos sobrenaturales que reflejan la ira de Dios motivada por los pecados terrenales. El santo alerta a la comunidad de los

---

31 La *vita* de Procopio se encuentra en: Murav'ev, A.N., *Zhitiiia sviatykh rossiiskoi tserkvi*. Sankt Peterburg, 1854-1864, (Julio) pp. 33-59. Para una versión extensa de la *vita* consultar: *Žitie prepodobnago Prokopija Ustjužkago*. Sanktpeterburg', 1893.

sucesos venideros pero éstos no le creen y desprecian sus alertas. Finalmente los acontecimientos tienen lugar, el pueblo se arrepiente y reza junto al santo por el perdón de Dios. Los fenómenos sobrenaturales que amenazan la seguridad de los ciudadanos de Ustijug son, entre otros, una densa nube negra que envuelve la ciudad en truenos y oscuridad y hace temblar la tierra seguida de una inexplicable lluvia de meteoritos. Gracias a la intervención del santo y al rezo en comunidad la situación vuelve pronto a la normalidad.

La *vita* recoge un encuentro del *jurodivyyj* con un siervo de Dios llamado Simeón, quien sería después el futuro obispo de Perm' bajo el nombre de Stefan. Simeón guarda una profunda admiración por el ascetismo de Procopio y no logra entender la capacidad del santo para sobrevivir a los rigores del frío. El santo primero recrimina a la futura autoridad eclesiástica su falta de interés por el resto de los pobres que comparten sus penurias. Después describe una visión en la que un joven se acerca a él y le da fuerzas para sobrevivir y vencer el frío.

A pesar de la larga extensión de la *vitae*, tres de los motivos más importantes se concentran en un breve párrafo que recogemos a continuación: el uso de complementos metálicos y su interpretación popular; la fijación del ascetismo en un lugar físico determinado; y la elección del santo del lugar donde descansarán sus restos.

Христа ради юродивый имѣлъ обычай, ходя молитвенно по стогнамъ, носить въ рукѣ своей три кочерги, и опытные въ духовной жизни замѣчали, что когда кочерги сии были простерты впередъ, великое было обиліе хлѣба, а когда подымалъ кочерги къ верху, оскудѣвали хлѣбъ и всѣ плоды земные. Часто приходилъ блаженный Прокопій на берегъ рѣки Сухоны; сѣвши на камень, смотрѣлъ онъ на плившихъ въ малыхъ челнокахъ черезъ великую рѣку, и вмѣстѣ съ тѣмъ молился, чтобы Господь сотворилъ имъ тихое плаваніе. Полюбилъ онъ мѣсто сіе и камень на которомъ сидѣлъ, и убѣдительно молилъ мимо ходящихъ: «положите здѣсь кости мои на этомъ мѣстѣ, а камень сей, на которомъ сижу нынѣ, на моей могилѣ, и воздасть вамъ Господь благое въ день праведнаго суда своего»; потомъ опять возвращался онъ въ паперть къ ночной своей молитвѣ.  
[MU: 45-46]

El *jurodivyyj* por causa de Cristo tenía la costumbre de recorrer orando las plazas, llevando en su mano sus tres atizadores. Los iniciados en la vida espiritual notaban que

cuando los atizadores apuntaban hacia el frente abundaba el trigo, mientras que cuando los movía hacia arriba había escasez de trigo y de los demás frutos de la tierra. San Procopio frecuentaba la orilla del río Sujona y, sentado sobre una piedra, observaba las pequeñas barcas de los vendedores ambulantes en el gran río y rezaba para que el señor les concediera una navegación tranquila. Le gustó el lugar aquel y la piedra en la que se sentaba y suplicaba con convicción junto a la gente de paso: “Traed mis huesos a este lugar y esta piedra sobre la que ahora me siento será mi sepultura y que Dios os bendiga en el día del juicio”. Después regresaba al atrio para cumplir con sus oraciones nocturnas.

En el año 1303, Procopio muere en soledad y su cuerpo es sepultado por una gran tormenta de nieve. Es encontrado cuatro días después al final de un puente de la ciudad. En el lugar donde fue encontrado el cuerpo se colocó una cruz de madera en su memoria que al cabo del tiempo fue reemplazada por una de piedra.

Los fieles enterraron el cuerpo de Procopio en el lugar por él señalado, junto al río y usando como sepultura la piedra en la que solía pasar largo tiempo. La *vita* afirma que Dios se manifestó durante el duelo de distintas maneras, como por ejemplo, en forma de una nube de fuego.

Pasados cerca de cincuenta años se instaló en la ciudad un hombre de Dios llamado Ioann que venía de Moscú. Ioann imitó el ascetismo de Procopio y levantó una capilla sobre su tumba.

Posteriormente el santo se apareció ante los guerreros procedentes de Ustjug que participaban en las luchas por Nižnij-Nóvgorod y Kazán frente a los tártaros. El santo ofrece su protección solicitando la construcción de un nuevo templo sobre su tumba. El culto se retoma con fuerza y la construcción de la nueva iglesia se lleva a cabo y será pronto el foco de una serie de curaciones milagrosas a través del agua bendecida en el templo. Señores nobles envían desde Moscú a sus mensajeros a recoger el agua milagrosa y honrar al santo, que les concede su intervención milagrosa frente a dolores y enfermedades.

La *vita* recoge la petición de socorro de una mujer de Ustjug ante la amenaza tártara que aterrorizaba las tierras rusas en tiempos de Iván Vasiljevič. La mujer se dirige al santo de la siguiente manera:

«Если вынесетъ меня Богъ изъ Татаръ на Русь, говорила она, и дойду я до града Устюга великаго и увижу, очами своими, гробъ блаженнаго Прокопiя, то положу покровъ на гробъ его, сколько силы моей возможетъ; нынѣ же, о досточудный Прокопiй, помоги мнѣ грѣшной рабѣ твоей!»<sup>32</sup> [MU: 50]

“Si me libras, Señor, de los tártaros sobre Rus',- decía- y soy capaz de llegar a la gran ciudad de Ustjug para ver con mis propios ojos la tumba de Procopio Bendito, entonces tenderé un manto sobre su tumba, hasta donde lleguen mis fuerzas; y ahora, oh milagroso Procopio, ayuda a esta pecadora, tu sierva”.

Los relatos de curaciones e intervenciones milagrosas llegan hasta la época de Iván el Terrible en la que se refuerza la presencia de los iconos como nexos entre el santo y los fieles, canalizándose a través de su culto los milagros.

Las iglesias dedicadas al santo han llegado hasta nuestros días siendo parte en los últimos años de un gran proceso de recuperación y reconstrucción del patrimonio religioso ruso. El resultado de estas nuevas emergencias arquitectónicas incide positivamente en la recuperación del culto al asceta. El complejo entramado religioso recientemente recuperado de la ciudad de Ustjug puede observarse en los archivos del Catálogo Nacional de Arquitectura Ortodoxa<sup>33</sup>.

### **Consideraciones (MT 3)**

El relato de Procopio de Ustjug se sitúa en un periodo de tiempo en el que las manifestaciones del *jurodstvo* son muy escasas. Tras las singularidades de las primeras manifestaciones rusas discutidas anteriormente, la *vita* de Procopio comparte una estructura y un alto número de pasajes comunes a las formas bizantinas. El ascetismo de Procopio es muy similar al de Andrés de Constantinopla. Los dos santos son urbanos y cuentan con un origen extranjero. Procopio proviene de tierras germanas de lengua latina. Procopio llega a Nóvgorod como mercader rico y ante la belleza de la Ortodoxia abandona su patria, su antigua fe, a sus hombres y su barco y emprende una nueva vida dedicada a Dios. Dentro del carácter narrativo del relato llama la atención

---

<sup>32</sup> *Ibid.* p.55.

<sup>33</sup> El catálogo muestra las iglesias reconstruidas y recoge testimonios religiosos que unen los motivos arquitectónicos con la tradición del culto. Los hechos de Procopio son una clave fundamental de este proceso de rehabilitación religiosa. Recurso electrónico: <http://sobory.ru/article/index.html?object=03462> 1/3/2012.

la acentuación de las vías fluviales como conexión entre los distintos pueblos. El relato de la sorprendente belleza ortodoxa que cautiva al futuro converso tiene conocidos precedentes en la cultura eslava. La elección del *jurodstvo* como forma de purgar el nacimiento extranjero de Procopio y su conversión a la fe verdadera responde a una contraposición con su pasado de rico mercader. Procopio, de forma voluntaria y guiado por Varlaam, se ve obligado a adoptar una pobreza extrema y a fingir el abandono de la razón.

Tras una peregrinación que le lleva de Nóvgorod a la ciudad de Ustjug, Procopio lleva a cabo su ascetismo en las calles de esta ciudad. Su carácter es claramente urbano y los *topoi* descatacados como la vestimenta de harapos, el sufrimiento del rigor de las temperaturas extremas, la incomprensión de sus conciudadanos que se mofan y abusan de él, la locura fingida durante el día y el celo religioso de sus oraciones nocturnas son partes comunes de la narrativa de *jurodstvo* que se repetirá en el desarrollo de las hagiografías. Esta observación pone en duda la afirmación de que el paradigma del *jurodstvo* ruso no se forma como tal hasta las manifestaciones urbanas de Nóvgorod (Kobets 2000).

A los lugares comunes de la tradición ortodoxa se unen motivos considerados inexplicables o sobrenaturales en su presente histórico que encuentran una reinterpretación religiosa en la narración de la *vita*. Estos fenómenos quedan grabados en la memoria colectiva y son un lugar común que adopta con la *vita* una narrativa religiosa que los interpreta como un castigo o enfado de Dios. Al mismo tiempo se liga la actuación del santo como protección o intercesión entre el pueblo y los designios divinos. Merece una mención especial la incorporación al relato de una lluvia de meteoritos acontecida en las cercanías de la ciudad que difícilmente podría pasar inadvertida a posibles interpretaciones simbólicas.

En el encuentro de Procopio con una futura autoridad eclesiástica observamos cómo el santo mantiene una postura desafiante valiéndose de un estatus superior que rompe con una de las características *emic* del *jurodstvo*: la búsqueda de humildad. Sin duda ningún sistema cultural se muestra en la práctica coherente con su propia comprensión de sí mismo y tal es el caso del *jurodstvo*.

La *vita* de Procopio muestra un acentuado carácter popular que se refleja por ejemplo en la interpretación profética de los atizadores que porta consigo el santo. El carácter premonitorio de la posición de los atizadores se relaciona con fenómenos naturales de los que depende la subsistencia

de la comunidad: la abundancia o la escasez de las cosechas.

El relato de Procopio y su posterior culto cuentan con una fuerte fijación física en la topografía urbana de Ustjug y en sus alrededores naturales. En la ciudad, el santo establece una relación con sus calles e iglesias. El lugar de su muerte en uno de los extremos de un puente queda fijado con una cruz de madera que posteriormente es reemplazada por una de piedra. El culto se fija en el plano urbano favoreciendo la continuación de su memoria. Los alrededores de la ciudad se convierten también en hito físico al señalar el santo un lugar junto al río donde solía pasar largo tiempo orando como el lugar de su sepultura. El punto es estrictamente específico, ya que se localiza en una piedra sobre la que se sentaba el santo. En este lugar se entierra a Procopio, la piedra se convierte en su sepultura y posteriormente se construye una capilla y después una iglesia. Es significativo que la capilla es construida por un seguidor de Procopio, llegado de Moscú, que sigue sus pasos intentando repetir el esfuerzo ascético del *jurodstvo*.

La situación de la piedra de Procopio le permitía observar a los mercaderes que utilizaban el río para transportar sus mercancías. El santo se convierte en protector de este gremio indefenso ante la peligrosa naturaleza del río. Este motivo tendrá una fuerte repercusión en el fenómeno, siendo un motivo común en la historia del *jurodstvo* la intervención en un naufragio y el salvamento de los indefensos mercaderes ante una naturaleza desafiante.

La tumba del santo pronto se convierte en una fuente de culto por su carácter milagroso. Las prácticas curativas se canalizan a través de agua bendecida en la capilla. Mediante apariciones en sueños y en forma de oración el santo, tras su muerte, intercede por los fieles y cura sus enfermedades.

Inmersos en la redacción de los milagros se encuentran una serie de motivos que sacralizan las luchas del pueblo ruso contra las invasiones tártaras. El motivo del *jurodstvo* es trasladado a un nuevo contexto de protección de los fieles de su región que luchan contra los infieles. El ascetismo en sí carece de toda manifestación antitártara o de defensa de mercenarios, lo que no impide su reconstrucción en una nueva emergencia adaptada a una situación completamente diferente.

Una última reflexión sobre los hitos físicos adoptados por el culto aporta algunas claves sobre la continuidad de un culto tan antiguo y su prolongación hasta nuestros días. La temprana fijación del culto a través de la sepultura del santo y su posterior conversión primero en capilla y

luego en iglesia libró al culto de caer en un temprano olvido. Con el tiempo, la redacción de la *vita* dota de mayor importancia a las prácticas que incluyen el culto a través de iconos, Éstos se reincorporan a la narración y asume un papel principal a pesar de encontrarse ausentes en el periodo ontogénico.

## 1.2. Periodo de auge, Estado moscovita y tiempos difíciles

El presente capítulo agrupa la mayor concentración de *jurodivye* canonizados a lo largo de un periodo de tiempo muy extenso cuyos devenires son claves culturales de la historia rusa y juntos configuran piezas fundamentales para la constitución de la identidad rusa, su unificación con la fe ortodoxa y la mezcla entre nacionalismo y mesianismo. El apogeo del *jurodstvo* tiene lugar durante el establecimiento y desarrollo del Estado moscovita (1360-1597) y el periodo histórico conocido como los “Tiempos Dificiles” (*Smuta*) (1598-1620).

En esta época la unidad mantenida por la Iglesia en la Rus’ de Kíev cede ante la fragmentación feudal y las luchas de boyardos y príncipes. El yugo mongol no fue tan cruel con el clero como con el resto de la población, lo que permitió que la cultura rusa sobreviviera en monasterios e iglesias. En estos tiempos se realizó un esfuerzo por difundir los evangelios entre el pueblo llano. Las vidas de los santos sirvieron como paradigma teológico. Se continuó la labor de compilación de crónicas y copia de un gran número de manuscritos en las bibliotecas de los monasterios. Nuevos monasterios remplazan el papel de la Laura de las grutas de Kíev o la Laura de la Trinidad de San Sergio a lo largo del periodo de tiempo comprendido entre los siglos XII y XVI en torno a las principales ciudades de la antigua Rus’, formando lo que ahora se conoce como el “Anillo de Oro” alrededor de Moscú. Los monasterios de las ciudades de Rostov, Uglich, Jaroslav, Súzdal, Vladímir constituyeron islas, donde se preservó la literatura y el espíritu cristiano.

Con las invasiones mongoles y tras la caída de Kíev en 1240, el centro de interés se desplaza primero a Nóvgorod y después a Moscú. Durante este periodo, correspondiente al siglo XIII y primera mitad del XIV, los testimonios del *jurodstvo* son muy escasos. Los santos Alexander Nevskij, un santo guerrero, y Sergio de Radonež pueden ser considerados las figuras preeminentes de este periodo. A finales del siglo XIV comienza una nueva etapa de emergencias para el *jurodstvo* que llevará lentamente a su apogeo.

Iván III (1462-1505) centró su ímpetu nacional en la defensa de la fe ortodoxa, práctica considerada e identificada con el patriotismo moscovita y panruso. Moscovia alcanzó su independencia bajo la unificación de un entusiasmo nacional y religioso. Unos años antes el metropolitano Isidoro de Rusia había ofendido a su pueblo al aceptar la unión de las Iglesias de Oriente y Occidente en el Concilio de Ferrara/Florencia en 1438/39. Isidoro y la Unión fueron repudiados. Diez años después el metropolitano Jonás fue nombrado independientemente del

patriarcado de Constantinopla. Este hecho supone la emergencia de la Iglesia ortodoxa rusa como una entidad monocéfala. Se trata de un evento tan crucial para la formación de la identidad rusa que hasta la anticlerical Unión Soviética celebró su quinientos aniversario en 1949 (Bushkovith 1992, Gvosdev 2001).

La caída de Constantinopla en manos de los turcos en 1453, el desarrollo de la Rusia moscovita y el aumento de la importancia de la Iglesia ortodoxa rusa (unificándose los conceptos de Ortodoxia y etnicidad rusa), parece coincidir con un mayor reconocimiento eclesiástico del *jurodstvo*. El mayor número de *jurodivye* reconocidos oficialmente se concentran en el periodo comprendido entre los siglos XV y XVII. La caída de Constantinopla fue interpretada por los rusos como un castigo por los pecados de los griegos originado en su aceptación de la unión con Roma. Consciente de ser el único estado independiente ortodoxo, Moscovia se ve a sí misma como centro de la Ortodoxia, generando una nueva ideología de Estado que se conoce con el nombre de “Moscú Tercera Roma”. Esta teoría es promulgada por el monje Filoteo de Pskov en su celebrada carta de 1510 al Gran Príncipe Basilio II (Stremoukhoff 1953: 94).

En esta época se produce un intento de ordenar tanto la vida secular como la eclesiástica, reflejándose en la literatura con la composición de dos obras claves de este periodo: *Domostroj*<sup>34</sup> y *Stoglav*<sup>35</sup>.

La importancia e influencia del *jurodstvo* en esta época se ejemplifica en el hecho de que el propio Iván IV (1533-84), conocido como Iván el Terrible, gustaba de usar el pseudónimo de *Partenio el loco de Cristo* en algunos de sus escritos. El comportamiento del propio Iván ha sido interpretado en numerosas ocasiones como el de un loco y puesto en relación con el *jurodstvo*. Sobre este periodo encontramos también testimonios de viajeros extranjeros que nos relatan su visión sobre los *locos de Cristo* en la Rusia del siglo XVI. Uno de los relatos más conocidos y citados es el de la obra de Giles Fletcher titulada *Of the Russe Commonwealth*<sup>36</sup>.

Del siglo XIII al XVII Moscovia protagonizó una constante expansión que complica mucho su definición geográfica, étnica y cultural. Las influencias europeas filtradas a través de Kíev y la

---

34 El manual doméstico denominado *Domostroj* compilado en el año 1500, es un claro ejemplo de la Ortodoxia moscovita en la vida cotidiana. Se trata de un intento de llevar la organización y los ideales monásticos a la vida familiar, manteniendo un orden fuertemente patriarcal. Orlov 1908.

35 El otro gran documento de esta época es el conocido como *Concilio de los cien capítulos (Stoglav)* de 1551, que se puede identificar dentro del mismo esfuerzo por regular todos los aspectos de la vida rusa. Kožančikov 1863.

36 El texto completo de Fletcher se encuentra editado en una edición facsímil bajo el título *Of the Ruse Commonwealth by Giles Fletcher 1591*, Harvard University Press (1966).

necesidad de mantener el culto en los territorios ocupados obligaron a la Ortodoxia rusa a realizar una serie de reformas. Muchas de ellas fueron introducidas en 1653 por el patriarca Nikon. Incluían una revisión de la versión rusa de las Escrituras y textos litúrgicos basada en la comparación sistemática con los originales griegos. También regulaban otras cuestiones como el número de dedos con que los creyentes debían santiguarse y la correcta ortografía del nombre de Jesús. En ese momento estas diferencias eran de gran importancia. Muchos hombres de fe, indignados, se negaron a aceptar los cambios que Nikon pretendía llevar a cabo en el culto practicado por sus antepasados. Este hecho desembocó en el conocido como *Raskol (Cisma)*, formándose el movimiento de los Antiguos Creyentes. Su representante más conocido es el arcipreste Avvakum<sup>37</sup>. Los Antiguos Creyentes han sido perseguidos por el poder en numerosas ocasiones. El mismo Avvakum ardió en la hoguera. El término *starover*, “antiguo creyente”, deriva de la forma rusa *staraja vera*, literalmente “fe antigua”, y hace referencia a la predilección de este grupo por las formas más arcaicas del Cristianismo eslavo. Se mantuvieron durante siglos separados de la Iglesia rusa ortodoxa y del zar, creando su propio universo aparte del Imperio ruso. Por lo tanto, dos culturas comenzaron a desarrollarse por separado en Rusia: una orientada hacia el pasado, defendiendo con firmeza sus raíces y sus costumbres y otra más abierta a las modificaciones y sumida en un lento proceso de occidentalización.

Tras el reinado de Iván el Terrible comienza un periodo de decadencia conocido como los “Tiempos Dificiles”. Se trata de un periodo de complejidad extrema en el que se mezclan conflictos internos y externos. Las capacidades mentales de Feodor, el sucesor de Iván, eran cuanto menos dudosas hasta el punto de ser considerado en relatos populares como un *jurodivyyj*. Pero el gobierno de Feodor se apoyó en la figura de Borís Godunov, cuya trágica historia ha sido recreada repetidas veces en el imaginario ruso. Las intrigas de boyardos amenazan continuamente la estabilidad del poder ostentado por estos personajes pero un acontecimiento marca de forma dramática el periodo: Dimitri, hijo de Iván, es encontrado degollado en la ciudad de Uglich. Los bulos y las acusaciones recorren Moscú apuntando a Borís Godunov como responsable. Tras la muerte de Feodor la complejidad aumenta con la aparición de falsos “Dimitris” que reclaman el trono. El *jurodstvo* es una parte fundamental en la reconstrucción artística de este entramado de bulos, acusaciones y creencias.

Las reformas de Pedro el Grande (1682-1725) ponen fin a nuestro periodo de estudio.

---

<sup>37</sup> La estrecha relación del arcipreste Avvakum con el fenómeno de *jurodstvo* ha sido estudiada exhaustivamente por A.M. Pančenko en uno de los estudios claves sobre el *jurodstvo*: 1984 “Smech v drevnej rusi”. *Smech kak zrelišče*. Akademija Nauk SSSR, pp.72-153. Leningrado, 1984.

Dichas reformas transformaron de forma radical la jerarquía dentro de la Iglesia. El Estado, bajo la forma del Sínodo Santo, tomaba el control de la Iglesia. El Sínodo fue muy duro con la práctica del *jurodstvo* aunque esto no impide que el relato de muchos *jurodivye* haya llegado hasta nuestros días.

## Teodoro de Nóvgorod<sup>38</sup> y Nicolás el de los repollos de Nóvgorod<sup>39</sup> (MT 4)

Teodoro nace en Velikij Nóvgorod en la primera mitad del s.XIV donde muere el 19 de enero de 1392. La ciudad de Nóvgorod está dividida en dos partes por el río Volchov. Teodoro pasó su vida en la parte del mercado mientras que en la otra orilla, donde se encuentra el *detinec* (ciudadela o kremlin) con la catedral de Santa Sofía, tenían a su propio *jurodivyj*, Nicolás el de los repollos de Nóvgorod.

Teodoro nace en una familia educada y religiosa. Llegado a cierta edad decide dedicar su vida a Dios y escoge voluntariamente la forma de *jurodstvo*, sabiendo que es posiblemente el ascetismo más duro. El texto recoge una de las descripciones más completas del *jurodstvo*:

Подвигъ юродства блаженный Феодоръ проходилъ тамъ же, гдѣ жыль ранѣе, на Торговой сторонѣ Новгородѣ. Онъ проводилъ все время подѣ открытымъ небомъ, не имѣя крова и пристанища, полунагой и босой подѣ дождемъ и снѣгомъ, въ зной и морозъ. Соблюдая полную нищету и изнуря себя постомъ, онъ всю милостыню, получаемую отъ почитателей-согражданъ, раздавалъ бѣднымъ. Ночью мало спалъ, но обходилъ храмы, молясь за родной городъ и живущихъ въ немъ, прося у Господа избавленія отъ нашествія иноплеменныхъ, междоусобной брани, отъ голода и пожара. Днемъ же юродствовалъ на многолюдныхъ улицахъ и рынкахъ. [DR 6-II: 153]

El bienaventurado Teodoro llevó a cabo el *jurodstvo* allí donde había vivido anteriormente, en la orilla del mercado de Nóvgorod. Pasaba sus días bajo el cielo abierto, sin techo ni refugio, medio desnudo y descalzo bajo la lluvia y sobre la nieve, hiciera calor o helara. Se sometió a la más estricta pobreza y a ayunos extenuantes, repartiendo las limosnas que recibía de los fieles ciudadanos entre los pobres. Por las noches dormía poco, en su lugar acudía a las iglesias, rezando por su ciudad natal y por los que en ella vivían, pedía a Dios que los librara de las invasiones de otros pueblos, de las luchas internas, del hambre y de los incendios. Durante el día actuaba como un *jurodivyj* en las populosas calles y mercados.

---

38 *Čet'ch''-Minej sv. Dimitrija Rostovskago*, Moskovskoj Sinodal'noj Tipografii 1904, v.6-II, pp.152-155. Moscú 1968. Murav'ev, A.N., *Zhitiia sviatykh rossiiskoi tserkvi*, (Enero) pp. 389-393. San Petersburgo, 1854-1864.

39 Murav'ev, A.N., *Zhitiia sviatykh rossiiskoi tserkvi*, (Julio) pp. 271-275. San Petersburgo, 1854-1864.

El texto recoge un testimonio poco común en los relatos del *jurodstvo*: la convivencia de dos *jurodivye*. Los párrafos siguientes ejemplifican la compleja relación de los dos *jurodivye*, su reparto de territorio y su aparente aversión mutua:

Часто Феодоръ юродствовалъ вмѣстѣ съ блаженнымъ Николаемъ Кочановымъ юродивымъ, который одновременно съ нимъ подвизался въ Новгородѣ, но на другой, Софійской сторонѣ. Оба святые дѣлали видъ, что ненавидятъ другъ друга, и постоянно находились въ мнимой борьбѣ. Когда блаженный Николай приходилъ на Торговую сторону, Феодоръ бѣжалъ вслѣдъ за нимъ и прогонялъ его до половины волховскаго моста, говоря:

– «Не ходи на мою сторону, живи на своей». [DR 6-II: 153]

A menudo Teodoro ejercía el *jurodstvo* junto con otro *jurodivyj*, *blažennyj* Nicolás el de los repollos, que vivió en la misma época en Nóvgorod pero en la otra orilla, en la de Santa Sofía. Ambos santos fingían odiarse mutuamente manteniendo de continuo falsas peleas. Cuando el *blažennyj* Nicolás cruzaba a la orilla del mercado, Teodoro corría detrás de él y lo perseguía hasta la mitad del puente del río Volchov diciendo:

– “No cruces a mi orilla, vive en la tuya”.

Uno de los episodios más coloridos del fenómeno del *jurodstvo* tiene lugar en las aguas del río que separan las dos orillas de Nóvgorod. Los *jurodivye* protagonizan una escena más bien cómica que se queda grabada en el imaginario popular dando nombre a Nicolás:

– «Зачѣмъ ты, Феодоръ, пришелъ на нашу сторону, или ты хочешь что украсть у насъ?»

Укрываясь отъ Николая, блаженный Феодоръ побѣжалъ по улицамъ, потомъ по огородамъ и наконецъ по рѣкѣ Волхову, идя по водѣ, как по сушѣ. Николай продолжалъ погоню до половины рѣки и отсюда бросилъ въ скрывавшагося бѣглеца вырванный передъ тѣмъ въ огородѣ кочанъ капусты. Видя, что Феодоръ взялъ кочанъ съ собою, онъ долго стоялъ и кричалъ ему вслѣдъ:

– «Феодоръ, отдай кочанъ капусты, - мой онъ, а не твой». [DR 6-II: 153-154]

– “¿Teodoro, para qué vienes a nuestra orilla, es que quieres robarnos?”

El *blažennyj* escondiéndose de Nicolás corría por las calles y después por las huertas y finalmente por el río Volchov, andando por las aguas como si fueran tierra firme. Nicolás lo persiguió hasta la mitad del río y desde allí le tiró a Teodoro, que corría escondiéndose, un repollo arrancado previamente de la huerta. Viendo que Teodoro se llevaba con él el repollo, se quedó largo tiempo de pie gritando:

– “Teodoro, devuélveme el repollo, - es mío y no tuyo”.

El texto explica a continuación la intención que esconden estas llamativas peleas. Los santos pretenden con su farsa mostrar su oposición a la continuas luchas internas que sufría la ciudad de Nóvgorod.

Teodoro, como muchos otros *jurodivye*, recibe el don de la clarividencia. Aunque del mismo modo que en otras manifestaciones del fenómeno, las profecías se realizan en un lenguaje oscuro:

– « Берегите хлѣбъ, дорогъ будетъ хлѣбъ».

Дѣйствительно наступалъ голодъ. Иногда же предсказывалъ:

– « Все это мѣсто будетъ чисто, хорошо будетъ хлѣбъ да рѣпу сѣять».

И послѣ того случался пожаръ. Многимъ бездѣтнымъ женщинамъ онъ предрекалъ рожденіе дѣтей, говоря:

– « Молись Богу, дастъ Богъ сына», или: «молись Богу, дастъ Богъ дочь».

[DR 6-II: 154]

– “Guardad el pan, el pan serápreciado”.

Efectivamente llegó la hambruna. Algunas veces predijo:

– “Todo este lugar estará limpio, será bueno para sembrar trigo o nabos”.

Tras esto tenía lugar un incendio. Adivinó el nacimiento de hijos a muchas mujeres hasta entonces sin ellos:

– “Reza a Dios y te dará un hijo” o “reza a dios y te dará una hija”.

Entre otras predicciones el santo adelantó el acontecimiento de su propia muerte mientras corría por las calles gritando:

«Прощайте, далеко иду» [DR 6-II: 154]

“Adios, me marchó lejos”

A su muerte fue enterrado junto a la iglesia de San Jorge. Con el paso del tiempo se construyó sobre su tumba un sepulcro de piedra y una capilla de madera en la que se registraron curaciones. En 1832 se construyó una nueva capilla de piedra que reemplazaba a la de madera, allí descansan las reliquias de Teodoro. Los mercaderes de Nóvgorod consideran al santo su protector y mantienen su culto.

#### **Consideraciones (MT 4)**

La ciudad de Nóvgorod se encuentra físicamente dividida en dos partes por el río Volchov. En la parte de Sofía, llamada así por albergar la catedral de Santa Sofía, se emplaza el *detinec* con su ciudadela medieval. La otra orilla es la de los mercaderes, debe su nombre a un gran mercado del que solo queda en la actualidad una arcada en ruinas. La división territorial de la ciudad simboliza también la falta de unidad entre las clases dirigentes locales, protagonistas de continuas disputas por el poder y otros intereses. Los enfrentamientos y las luchas internas son caricaturizados en los llamativos enfrentamientos de los *jurōdivye*. Cada uno se adueña de un territorio de limitación simbólica clara al tomar el río como frontera. Teodoro se convierte en la representación de los mercaderes, mientras que Nicolás caracteriza la orilla de Sofía. Ambos defienden con celo su territorio y organizan un gran escándalo si uno de ellos traspasa la barrera liminar del río. El texto afirma que dicha actitud es una mofa de los conflictos de las familias de Nóvgorod. Los *jurōdivye* realizan una demostración inversa de las decisivas luchas políticas convirtiéndolas en sátira. Pančenko (1984) describe la acción del *jurōdivyj* como una inversión de la realidad, pero su análisis no contempla la posibilidad del *jurōdivyj* de personalizar grupos de intereses políticos o encarnar zonas territoriales. En este sentido, la repartición de terreno puede ser vista como una especialización del culto basado en el establecimiento de una rígida relación entre santidad y localidad. Cada localidad crea unos lazos propios con un santo que los diferencia de la localidad vecina. Dicho santo los representa en un proceso de sacralización de su mundo simbólico. La unión entre santidad y localidad lleva a la convivencia de lo sagrado en el paisaje, en este caso urbano, de la vida cotidiana (Christian 1972: 45).

Centrándonos en el ascetismo de Teodoro destacamos su condición de santo culto, de origen socialmente aventajado, respetuoso con los servicios a la iglesia y con sus ciudadanos. Toma la forma de *jurōdstvo* debido a su aprecio por este movimiento, recalcando la vida que es de las

formas ascéticas más severas. Teodoro comprende el sacrificio que entraña la forma de *jurodstvo*. Lleva a cabo su falsa locura de forma consciente adaptándola a las idiosincrasias locales. En esta ocasión, el santo manipula el *jurodstvo* para adaptarlo a la manifestación de un celo religioso en una situación marcada por el presente histórico de la ciudad de Nóvgorod. El punto *emic* de la Ortodoxia queda explícito en el relato. El *jurodstvo* reside en un sacrificio voluntario basado en la aceptación de la más estricta pobreza, que conlleva una difícil vida a cielo descubierto, sin refugio ni techo, sufriendo los rigores del clima ya sea frío, calor, lluvia, heladas o nieve descalzo y medio desnudo. Las limosnas deben ser repartidas y el descanso nocturno debe tornarse en oración. Destaca de la definición la unión explícita del santo a su localidad. Los rezos del santo deben dirigirse a guardar a su pueblo de invasiones, hambrunas e incendios. El santo vela por los suyos, que forman un grupo de población delimitado y devoto al culto local.

Teodoro es agraciado con el don de la clarividencia. De nuevo dicho don se une a una colaboración interpretativa necesaria por parte del resto de la población. El lenguaje del *jurodivyyj* es oscuro y sus profecías requieren de su cumplimiento para ser finalmente entendidas. Los motivos de dichas profecías son eventos importantes para la sociedad del momento como un incendio o una hambruna, se relacionan con las cosechas y las secuencias agrarias. De un modo similar, otras hacen referencia al ciclo de la vida, anunciando el nacimiento de un nuevo miembro de la comunidad.

La muerte del *jurodivyyj* viene marcada por su propia anunciación. No se conserva descripción de su entierro pero se afirma que el culto fue continuado entre los mercaderes y establecido junto a una de las iglesias de Nóvgorod, la iglesia de San Jorge. Posteriormente el lugar ha servido como fijación física del culto sufriendo recreaciones materializadas en nuevas construcciones del espacio más percederas, pasando de una simple tumba a una capilla de madera, reconstruida posteriormente en piedra. Un lugar físico en el que apoyar el simbolismo se convierte en un factor claramente positivo para la prolongación del culto a través del tiempo (Halbwachs 1980: 95-96).

## Máximo de Moscú<sup>40</sup> (MT 5)

El relato de Máximo comienza afirmando que los hechos de la vida del santo no se han conservado. A continuación identifica al santo con el *jurodstvo* voluntario, como elección ascética de Máximo profesada hasta su muerte. La *vita* identifica a Máximo con *topoi* comunes al *jurodstvo* como vagabundear medio desnudo por las calles o sufrir en extremo los rigores del clima ruso. El relato subraya su carácter moscovita, situando la acción en las calles de la ciudad.

Es llamativa la recuperación de sentencias en el relato mediante las cuales se expresaba el santo:

«Хоть люта зима, да сладокъ рай» [DR 3: 279]

“Aunque el frío es terrible, el paraíso es dulce”.

«За терпѣніе Богъ дастъ спасенье»

«Dios recompensa la paciencia con la salvación”.

«Богъ великъ, неправду сыщеть. Ни Онъ тебя, ни ты Его не обманешь»

“Dios es grande, descubre la verdad. Ni Él te engaña, ni tú a Él”.

«Всякъ крестится, да не всякъ молится»

“Se puede bautizar uno de cualquier manera, pero no se puede rezar de cualquier forma”.

El texto nos explica que el santo mostró con su paciencia la forma de superar las dificultades sufridas por Rusia a principios del siglo XV bajo las invasiones tártaras, hambrunas, sequías y el azote de la peste.

Muere el 11 de noviembre de 1433 y es enterrado en la Iglesia de Boris y Gleb en la calle Varvarskaja. Se conservan registros de curaciones milagrosas del año 1506. El 13 de agosto de 1547 se procedió a la apertura de las reliquias que se mostraron incorruptas, siendo enterradas de nuevo en un lugar secreto. En 1698 reaparecen las reliquias en un muro de piedra de una de las iglesias moscovitas. En 1737 un incendio reduce a cenizas la iglesia que lleva su nombre y donde se

---

40 *Vita en Čet'ch''-Minej sv. Dimitrija Rostovskago*, Moskovskoj Sinodal'noj Tipografii 1904, v.3, pp.279-280. Moscú 1968. Para una descripción de la apertura de sus reliquias consultar *Ibid.* v.12, p. 202; Murav'ev, A.N., *Zhitiiia sviatykh rossiiskoi tserkvi*, (Diciembre) pp. 116-118, San Petersburgo, 1854-1864.

conservaban las reliquias, que son parcialmente destruidas. Los restos son trasladados de nuevo en 1768 a su templo.

### **Consideraciones (MT 5)**

El texto reconoce su desconocimiento sobre los hechos de Máximo, aunque esto no impide asociar con el santo al *jurodstvo* e incluso interpretar el significado de su ascetismo. El santo se constituye como ejemplo, ante los males que azotan al pueblo ruso. Máximo encarna en su experiencia vital el sufrimiento físico que es de forma simbólica el sufrimiento del pueblo ruso ante las invasiones bárbaras, la peste o las hambrunas. La lección que Máximo pretende mostrar ante las dificultades es, según el menologio, paciencia y fe en Dios. Por lo tanto, ante la imposibilidad de relatar la desconocida vida de Máximo, el texto opta por encarnar en su figura el sufrimiento nacional elevándolo de este modo a lo sagrado. El mensaje o significado de la extrapolación del sufrimiento nacional encarnado en el santo se expresa en forma de refranes atribuidos al santo. Los refranes dan significado al sufrimiento en un código propio de la sabiduría popular, fácilmente inteligible y de carácter posiblemente divulgativo.

A pesar de no conocerse los hechos en vida del santo se fija su tradición a las calles de Moscú. El culto se liga a un espacio físico y abre las puertas a procesos de identidad o sacralización de lugares.

Son llamativos los devenires de las reliquias del santo, que aparecen y desaparecen del paisaje moscovita, llegando incluso a ser parcialmente destruidas en un incendio, ejemplificando temporadas tanto de culto como de olvido y la aparición de nuevas emergencias que continúan la tradición.

## Miguel del Monasterio de Klopsk<sup>41</sup> (MT 6)

Aunque la *vita* relata que en un principio Miguel comenzó a profesar el *jurodstvo* en la ciudad de Velikij Nóvgorod, el desarrollo del texto tiene lugar en el cercano monasterio de Klopsk<sup>42</sup>. La situación geográfica del monasterio es interesante primero por su relación con la vecina ciudad de Nóvgorod y segundo por su localización junto al lago muy cerca de las rutas fluviales seguidas por los comerciantes.

El santo aparece misteriosamente en una celda del monasterio siendo ya un anciano. Los monjes intentan comunicarse con el anciano sin éxito ya que éste en lugar de responder a las preguntas las repite de nuevo. Ante tan extraña situación el abad decide que el anciano debe ser un siervo de Dios y lo acepta en la comunidad, a pesar de desconocer su procedencia y su nombre. Pero el desconocido mostraba un comportamiento ejemplar, carecía de lecho, de ropas y apenas se alimentaba ni dormía pasando las noches rezando o leyendo la vida de los santos. Calentaba su celda prendiendo estiércol.

Pronto muestra sus habilidades como clarividente, salvando al monasterio de un saqueo al aniquilar moralmente a los asaltantes invitándoles a compartir el refectorio con el resto de los hermanos. Finalmente el cabecilla de los bandidos tomará los hábitos con el beneplácito del abad y del santo que predice también su temprana muerte.

La identidad secreta del santo se revela al visitar el monasterio el príncipe Konstantin Dimitrievič', hijo menor de Dimitrij Donskoj. De nuevo la escena tiene lugar con la comunidad monástica reunida en el refertorio. El abad pide a Miguel leer el libro de Job ante sus hermanos. El príncipe reconoce su voz diciendo:

- «Это Михаилъ, сынъ Максимовъ, княжескаго рода». - проговориль князь:  
- «поберегите его, онъ челоуѣкъ намъ близкій».
- «Одинъ Создасшій меня знаетъ, кто я», - отвѣчаль блаженный.

Тогда игумень замѣтиль:

---

41 Se conservan dos versiones de la *vitae* en *Čet' ch''-Minej sv. Dimitrija Rostovskago*, Moskovskoj Sinodal'noj Tipografii 1904, v.5, pp.334-337. Moscú 1968; y *Ibid.* v.6-II, pp. 99-116; Murav'ev, A.N., *Zhitia sviatykh rossiiskoi tserkvi*, (Enero) pp. 182-194. San Petersburgo, 1854-1864.

42 Las primeras menciones al *Svjato-Troickij Michajlo-Klopskij Mužkoj Monastyr'* datan de principios del s.XV. El monasterio fue cerrado en 1934 y recuperó su función religiosa en 2005. Actualmente se encuentra en reconstrucción y cuenta con un portal en internet, donde se recoge la historia del monasterio, las *vitae* de los santos relacionados con el lugar y noticias sobre la comunidad monástica actual. <http://www.klopsy.ru/> 1/10/2012

– «Сынъ мой, отчего ты не скажешь намъ своего имени?»

– «Мое имя Михаилъ», - подтвердилъ инокъ.

Игумень и братія были обрадованы этимъ признаніемъ блаженнаго, и за близость его къ княжескому семейству начали заботливо беречь его. [DR 6-II: 103]

– “Este es Miguel, hijo de Maksim, de linaje principesco.” - presentó el príncipe - “cuídenlo, pues nos es cercano.”

– Respondió el santo: "El Único que me ha creado sabe quién soy".

Entonces el abad preguntó:

– “¿Hijo mío, por qué razón no nos dices tu nombre?”

– “Mi nombre es Michail” – afirmó el monje.

El reconocimiento del santo alegró al abad y a los hermanos y debido a su cercanía con los príncipes lo cuidaron con mayor atención.

Tras ser reconocido el santo continuará su vida monacal aunque adquiere una mayor importancia en la comunidad. Su carácter milagroso se acentúa intercediendo por ejemplo mediante un procedimiento mágico ante una severa sequía.

Въ го время въ Великомъ Новгородѣ и его окрестностяхъ настала засуха. Дождя не было три года. Недалеко отъ берега старецъ Михаилъ пишетъ на пескѣ какіе-то слова. Слова на пескѣ захранились и показывали: «чашу спасенія прииму, имя Господне призову. На семь мѣстѣ будетъ источникъ воды неисчерпаемой». [DR 6-II: 103]

En ese tiempo Velikij Nóvgorod y su región sufrían una sequía. Hacía tres años que no llovía. Cerca de la orilla el anciano Miguel escribe unas palabras en la arena. Las palabras se quedaron marcadas en la arena y decían: recibo el cáliz de la salvación en nombre del Señor. En esta tierra habrá un pozo que siempre tendrá agua.

Con ayuda de este procedimiento rezaron y tras cavar en ese mismo lugar formaron un pozo del que brotó agua acabando con la sequía. A la sequía le sucedió una terrible hambruna que fue aplacada de nuevo gracias a la intervención del santo, obrando un milagro que permitió alimentar a

los necesitados de la región sin que las reservas del monasterio mermaran.

Miguel comienza a dar muestras de poseer un carácter firme y se convierte en una figura de autoridad. Incluso el príncipe llega a solicitar su permiso junto con el de sus hermanos para emprender un viaje a Moscú. El santo somete la concesión del permiso a la construcción de una nueva iglesia de piedra que se llevará a cabo en los meses siguientes.

El santo media en las disputas por tierras entre lugareños, siendo su opinión respetada y su juicio acatado. Muestra también la capacidad de imponer castigos sobrenaturales. En una ocasión un diácono poseído por el diablo ultraja con sus acciones un icono. El santo no duda en condenarlo a un curioso castigo:

- «А ты отслѣ будешь сумасшедшимъ и глупымъ». [DR 6-II: 109]
- “Y tú, a partir de este momento, te comportaras como un loco y como un tonto”.

La figura del santo se torna en una legitimación y deslegitimación de patrias políticas, siendo de las más desfavorecidas la moscovita:

[...] блаженный Михаилъ обьявляетъ:

- «А сегодня у великого князя въ Москвѣ радость!»
- «Какая радость?» спрашиваетъ архіепископъ.
- «У великого князя Василія родился сынъ [...] Онъ будетъ наслѣдникомъ своему отцу, разорить обычаи нашей Новгородской земли; погубить городъ нашъ и страшень будетъ многимъ землямъ».

[...]

- ... а у насъ есть свой князь изъ Литвы».
- «Сынъ мой, - говоритъ блаженный, - то у вас не князь, а грязь.» [DR 6-II: 112]

[...] el santo Miguel anunció:

- “¡En el día de hoy el gran príncipe de Moscú muestra su alegría!”
- “¿Y por qué motivo?” preguntó el arzobispo.
- “El gran príncipe Basilio ha tenido un hijo [...] será su heredero, terminará con las costumbres de nuestras tierras de Nóvgorod, arruinará nuestra ciudad y sembrará el

terror en muchas tierras”.

[...]

- “... y nosotros tenemos nuestro propio príncipe de Lituania”.
- “hijo mío, - dijo el santo, - lo vuestro no es un príncipe, sino suciedad”

El partidismo de Miguel es evidente. Favorece a los príncipes de Nóvgorod, muestra las tensiones con Moscú y desprecia a los extranjeros, haciendo gala de un discurso hiriente e irónico.

Miguel pasó cuarenta años en el monasterio, en el que murió tras anunciar su muerte. Aunque señaló en vida el lugar donde deseaba ser enterrado, a su muerte los monjes intentan sin éxito cavar una tumba en otros lugares, labor que se antoja imposible debido a la dureza del suelo congelado. El único lugar cuya tierra permite cavar es aquel que fue señalado por el santo. Este y otros milagros son relatados en la vida. Destaca una versión del motivo de intercesión en un naufragio. Este motivo lo encontramos en otras reconstrucciones unidas al *jurodstvo*.

## Consideraciones (MT 6)

Uno de los primeros puntos a destacar del relato de Miguel es su misteriosa aparición en la comunidad monástica. Como si de un relato mítico se tratara, los monjes del monasterio de Klopsk encuentran una noche a Miguel encerrado en una celda. Nadie sabe de dónde procede, quién es ni cómo ha llegado al monasterio, ni mucho menos al interior de una celda cerrada. Se trata de un hecho sorprendente. Sin previo aviso, un extraño monje se incorpora al núcleo de la vida monástica de forma mágica y misteriosa.

Los monjes, extrañados, intentan comunicarse con el aparecido, pero éste tan solo repite sus preguntas. Observamos una reconstrucción del peculiar lenguaje del *jurodivye* siempre alterado por chocantes anomalías, en este caso la repetición de frases enteras.

El abad, ante la sorprendente situación, decide optar por una interpretación religiosa de la situación y confía en que el misterioso aparecido sea un designio divino. De este modo acepta a *Miguel* en la comunidad que pronto mostrará su fervor y celo religioso convirtiéndose en un ejemplo a seguir entre sus hermanos.

Con el tiempo la identidad de Miguel es revelada. Su pertenencia a la nobleza no es más que una confirmación del carácter mostrado por el misterioso personaje. El descubrimiento supone un punto de inflexión en el papel de Miguel en el monasterio, ya que poco a poco se convertirá en una persona de autoridad dentro de la comunidad capaz de representar al monasterio ante príncipes y enemigos.

El carácter mágico y las capacidades milagrosas del santo se acentúan en esta etapa convirtiéndose en ocasiones en ostentaciones de su poder. El monasterio con Miguel a la cabeza respeta la autoridad regional de Nóvgorod, teme al poder moscovita y detesta a las fuerzas extranjeras como muestra la peculiar mofa sobre al príncipe de Lituania.

Miguel cura, amenaza y castiga a través de sus milagros. Muestra una inteligencia política, mantiene la cohesión en el monasterio y ocupa un papel simbólico en la comunidad. Sus actos como *jurodivye* son escasos y parecen más propios de una introducción narrativa a un personaje representativo de la comunidad al que se quiere dotar de un origen mítico. Desde luego las capacidades autoritarias y las responsabilidades ejercidas por Miguel ante la comunidad no son propias del *jurodstvo*.

Algunos milagros de Miguel, como en el que libra a la región de una dramática sequía, se basan en prácticas pautadas en un procedimiento mágico. Miguel escribe en la arena unas misteriosas palabras que son identificadas posteriormente como una cita bíblica. Tras repetir dichas palabras en forma de rezos los hermanos cavan en el lugar señalado por Miguel y encuentran un pozo que abastecerá de agua potable al monasterio y a la región.

Otro milagro significativo del santo es su intercesión en un naufragio al ser invocado por un mercader que lo conoció en vida. El motivo es común a otros relatos de *jurodstvo* y abre el culto a los fieles que participan en rutas comerciales cercanas al monasterio.

Aunque la *vita* menciona un posible carácter urbano, el relato de Miguel se construye entorno a la comunidad monástica. La mayor parte de la acción tiene lugar en el comedor, lugar de encuentro de la comunidad. Dejando atrás las fuentes hagiográficas y dando un salto al presente, observamos como Miguel se ha convertido en una pieza clave de la reconstrucción del monasterio iniciada a partir de su devolución a la Iglesia en el 2005. El portal en internet<sup>43</sup> del monasterio de

---

43 Recurso electrónico <http://www.klopsky.ru/>, 27/2/2012.

Klopsk es testimonio de este proceso y de la simbología adquirida por el *jurodivye*. Observamos un intento de fijar con veracidad los datos conocidos sobre el santo. La historia del monasterio se entrelaza con las fuentes medievales, la hagiografía de Miguel y los sucesos más recientes del pasado siglo. Junto a las referencias a manuscritos medievales se intercambian series de fotografías del monasterio en ruinas, de su reconstrucción y de manifestaciones que recrean y recuperan el culto a Miguel. No encontramos muestras de un culto al *jurodstvo* o a un representante de esta forma de ascetismo. Siendo prudentes en dicha afirmación, ya que tan solo contamos para nuestro análisis con los materiales mostrados en internet, que son sin duda una muestra parcial, en dichos materiales el culto a Miguel se fusiona con el culto a la propia tradición del monasterio. La identidad del monasterio reside en la simbología encarnada en el santo.

## Isidoro Palabra-firme de Rostov<sup>44</sup> (MT 7)

Isidoro era un noble rico de procedencia extranjera. El relato afirma que su lengua es latina pero su procedencia alemana. Aunque su procedencia exacta sea confusa, queda claro que Isidoro decide abandonar sus orígenes y aceptar la fe Ortodoxa. Con este fin toma la forma ascética de *jurodstvo*. Tras tomar su decisión emprende un viaje de oeste a este y en su camino cumple uno por uno los *topoi* del *jurodstvo*.

Se instala en la ciudad de Rostov donde lleva a cabo su ascetismo en secreto. Vive en una cabaña a las afueras en la que reza por las noches para no ser descubierto. Por el día se dedica a hacer el *jurodivyyj*. Sufre los rigores del frío en su cuerpo casi desnudo y soporta las mofas de los que no comprenden su dedicación pero es recompensado con el don de la adivinación.

El relato recoge una recreación del salvamiento de un mercader de un naufragio. El santo camina sobre las aguas como si fuera tierra firme y salva a su paisano.

Isidoro muere solo en su cabaña el 14 de mayo de 1492. Tras su muerte un dulce aroma envuelve la ciudad de Rostov. Algunos seguidores de Isidoro entierran el cuerpo y con el tiempo solicitan permiso al obispo para construir una iglesia en el lugar de la tumba. El lugar pronto comienza a registrar numerosos milagros y a hacer gala de fenómenos sobrenaturales. Un hombre intenta cavar sobre la tumba de Isidoro y una fuerza sobrehumana lo lanza lejos de la tumba. En el lugar se llevan a cabo curaciones como la de un borracho cuya violencia dificulta mucho la tarea de los sacerdotes que se ven obligados a llevarlo por la fuerza ante la tumba donde es curado de su sin razón.

## Consideraciones (MT 7)

El origen extranjero de Isidoro encuentra un precedente en San Andrés de Constantinopla y tal vez un guiño en la *vita* de Juan el Velloso de Rostov (MT 14). El motivo no parece tener una explotación significativa en la *vita* ni se relaciona con usos alterados del lenguaje. Por lo demás el relato carece de motivos propios, es más bien una repetición de lugares comunes asociados al *jurodstvo*. Se lleva a cabo una pequeña narración donde se incorporan los *topoi* más significativos,

---

<sup>44</sup> Murav'ev, A.N., *Zhitiia sviatykh rossiiskoi tserkvi*, pp. 236-240. San Petersburgo, 1854-1864.

se recoge un sencillo relato de la muerte bendecida por la leyenda del dulce aroma y por último se registran una serie de milagros en torno a un lugar de culto fijado por la construcción de una iglesia en las cercanías de la tumba. Las curaciones son de carácter general aunque destaca la curación de un borracho violento que tras su curación recupera la razón. En este caso particular el borracho crónico se sitúa tras la línea de la locura y es menester la intercesión del *jurodivyj* para curarlo, aunque no sabemos si en condición de loco o simplemente de santo local.

## Galactión del monasterio de San Teraponte<sup>45</sup> (MT 8)

Galactión fue discípulo de Martinian Běloozerskij y gracias a su *vita* conservamos cierta información sobre el *jurodivyj*. Galactión sigue los consejos de su padre espiritual y profesa de forma voluntaria el *jurodstvo*. El santo vive en comunidad con otros monjes en el monasterio de San Teraponte y su relato destaca la predicción de incendios que afectan a la comunidad. En estas predicciones se cumple el *topos* del lenguaje cifrado del *jurodivyj*, cuyo significado no se revela hasta tener lugar el suceso anunciado.

El motivo más destacado del relato es la sacralización del zar Iván el Terrible mediante la anunciación de su nacimiento y de su victoria sobre Kazán.

Великій князь Василій Юаннович послалъ въ 1506 году войско на Казань подъ предводительствомъ своего брата князя Димитрія. Слухъ объ этомъ дошелъ до Ферапонтова монастыря. Блаженный Галактіонъ сказалъ:

– «Великій князь еще долго будетъ хлопотать о Казани; родится князь Иванъ: тотъ овладѣетъ Казанскимъ царствомъ».

Братія съ года на годъ ждала рожденія въ великокняжеской семьѣ сына Юанна. Но такъ какъ предсказаніе блаженнаго долго не сбывалось, тотъ немъ забыли. Его припомнили лишь тогда, когда въ 1553 году Юаннь Васильевичъ Грозный завоевалъ Казань. [DR 6-II: 132]

El Gran Príncipe Vasilij Ioannavič envió en 1506 a sus tropas contra Kazán bajo las órdenes de su hermano el príncipe Dimitrij. La noticia llegó hasta el monasterio de San Teraponte. blažennyj Galacti'on dijo:

– “Un gran príncipe continuará la lucha por Kazán; nacerá el príncipe Iván y éste dominará el reino de Kazán”.

Los hermanos esperaron año tras año el nacimiento en la familia real del hijo llamado Iván. Pero como la profecía del blažennyj no se cumplía durante mucho tiempo, se olvidaron de ella, recordándola sólo cuando en 1553 Iván Vasilievič el Terrible conquistó Kazán.

---

45 *Čet'ch'-Minej sv. Dimitrija Rostovskago, Moskovskoj Sinodal'noj Tipografii* 1904, v.6-II, pp.131-132. Moscú 1968.

## Consideraciones (MT 8)

El relato de Galación abre una nueva etapa del *jurodstvo* al anunciar su profecía sobre el nacimiento de Iván el Terrible y su victoria sobre los territorios de Kazán. Con dicha profecía se legitima la llegada del futuro zar y su unificación de los territorios rusos. Este proceso será compartido por la experiencia del *jurodstvo*.

Es significativa la afirmación del relato del olvido sufrido por la profecía hasta su acontecimiento real, abriendo las puertas a la duda: ¿qué fue primero, profecía y luego hecho o hecho y creación de una memoria de la profecía?

## Lorenzo de Kaluga<sup>46</sup> (MT 9)

A principios del siglo XVI el Príncipe Simeón Kalužkij mandó construir el convento de la Natividad de Cristo cerca de la ciudad de Kaluga. El monasterio fue construido en un frondoso bosque, frecuentado por el *jurodivyj* Lorenzo. Pero el santo no vivía en el bosque ni en el monasterio, sino en los palacios del príncipe que intentaba ganarse el aprecio del hombre santo proporcionándole refugio. El santo no solo vive en la morada del príncipe sino que lucha a su lado contra los tártaros defendiendo la ciudad.

Случилось однажды Татарамъ напасть на предѣлы Калужскіе [...] Лаврентій сидѣль въ то время въ домѣ княжескомъ и внезапно воскликнулъ: «дайте мнѣ мою сѣкиру, ибо напали псы на Князя Симеона» [...] Князь бился съ Татарами на рѣкѣ Окѣ [...] внезапно обрѣлся на ладѣ Христа ради юровивый, подлѣ великаго Князя, и укрѣпилъ духъ войска, взывая «не бойтуса!» Самъ онъ помогаль воинамъ на невѣрныхъ [MU: 114]

En una ocasión los Tártaros tomaron los alrededores de Kaluga [...] Lorenzo se encontraba entonces en la casa de los príncipes y de repente exclamó: “Dadme mi hacha, pues atacaron los perros al Príncipe Simeón” [...] El príncipe luchaba con los tártaros junto al río Oka [...] de repente apareció en una barca el *jurodivyj*, junto al gran príncipe y reforzó el ánimo de las tropas gritando: “¡No temáis!” El propio *jurodivyj* ayudó en la lucha contra los infieles [...].

Seis años más tarde, en 1518, el Príncipe Simeón muere y es enterrado junto a otros príncipes en Moscú. Unos años antes, el 1 de agosto de 1515, había muerto Lorenzo. Será enterrado con honores en el convento de la Natividad de Cristo. Su icono se conserva según el texto en numerosas iglesias y casas de la región de Kaluga. Los iconos representan al *jurodivyj* prácticamente desnudo, descalzo, con largos cabellos, larga barba y con un hacha.

El convento de la Natividad de Cristo recoge los milagros acontecidos por intercesión del *jurodivyj*. Se trata de curaciones, entre ellas la de un endemoniado, que se hacen efectivas al llevar al enfermo ante la tumba del santo. Otras curaciones son pautadas por el santo, quien se aparece en sueños al enfermo solicitando que acuda a su tumba y encienda una vela.

---

46 Murav'ev, A.N., *Zhitiia sviatykh rossiiskoi tserkvi*, (Julio) pp. 113-117. San Petersburgo, 1854-1864.

## Consideraciones (MT 9)

El motivo central del relato es la unión entre el príncipe y el *jurodivyj*. El santo legitima el poder local llegando a luchar de su mano contra los enemigos de la ciudad. La participación del *jurodivyj* en la lucha contra los tártaros asocia al fenómeno con la tradición de santos guerreros y con un nuevo periodo de la historia rusa (White 2010, 2012). De nuevo es significativa la maleabilidad del fenómeno, el *jurodstvo* es ahora defensor de la Ortodoxia, de su comunidad local y principalmente de sus autoridades mediante la lucha.

El hacha se incorpora en la iconografía por ser la herramienta utilizada por el santo contra los infieles. Es representativa la explicación sobre la existencia de iconos dedicados al santo tanto en las iglesias como en las casas de los campesinos. Portar iconos consigo o presentarlos en el hogar formando un pequeño altar son acciones características de la cultura ortodoxa (Forest 2008) y el *jurodstvo* no es ajeno a este fenómeno.

Una vez más el relato fija las pautas de comportamiento de los fieles a la hora de pedir la intercesión del santo para curar una enfermedad.

## Jacobo de Boroviči<sup>47</sup> (MT 10)

La *vita* de Jacobo de Boroviči es una referencia común en la reconstrucción académica del fenómeno de *jurodstvo*. Prácticamente todos los trabajos académicos previos incluyen a este santo dentro de su corpus de *jurodivye*. Su *vita* se incluye en el menologio de D. Rostovsky y en el de A.N. Murav'ev se registra la apertura de sus reliquias. Las dos redacciones afirman que el culto a Jacobo de Boroviči es un culto a un santo desconocido. La redacción de D. Rostovsky afirma en una nota al pie:

«Есть извѣстія только о томъ, что блаженный Іаковъ былъ простой, но усердный ку дѣлу, судовщикъ и принялъ на себя суровое юродство; скончался же-убитый грохомъ, около 1540 г.» [DR 2-I: 394]

“Tan solo se sabe que San Jacobo era un barquero y aunque era de carácter simple, se entregó con celo a la obra y tomó la severa forma del *jurodstvo*; murió a causa de rayo en torno al año 1540.”

En efecto, nada sabemos de la vida de Jacobo, la redacción de la *vita* cuenta cómo su cuerpo en un ataúd remonta la corriente del río Msta hasta tres veces, llegando a la aldea de Boroviči, donde dos veces son rechazadas las reliquias por los lugareños que las empujan de nuevo río abajo. La tercera vez, el santo intercede mediante su aparición en un sueño en el que revela su nombre y se muestra a sí mismo como un hombre santo. Estas son sus palabras:

«-Зачѣму вы, вѣрныя служители Христовы, не принимаете меня вѣдь я такой же Христіанинъ, какоВъ и вы подобно вамъ, и благочестно вѣровалъ во Христа во время моей земной жизни. Если вы это дѣлаете лишь потому, что не знаете моего имени, то я открою его вамъ я — Іаковъ, получившій имя сіе въ четь Іакова, брата Господня.» [DR 2-I: 394]

“¿Por qué razón, fieles servidores de Cristo, no me aceptáis entre vosotros si soy también cristiano, como vosotros, y con devoción creí en Cristo en mi vida terrenal? Si vuestro motivo es que no conocéis mi nombre, yo os lo revelo – Jacobo, nombre que honra al hermano del Señor.”

---

47 *Čet'ch'-Minej sv. Dimitrija Rostovskago*, Moskovskoj Sinodal'noj Tipografii 1904, v.2-I, pp.393-395. Moscú 1968. Murav'ev, A.N., *Zhitiia sviatykh rossiiskoi tserkvi*, (Noviembre) pp. 390-393. San Petersburgo, 1854-1864.

Tras la revelación, las gentes del pueblo rescatan los restos del santo, que pronto comienzan a asociarse a milagros y curaciones. Los lugareños piden a Teodosio, arzobispo de Nóvgorod, que interceda ante el metropolitano Macario, con el fin de encontrar un lugar apropiado para las reliquias. Finalmente, los restos milagrosos son enterrados en una nueva iglesia<sup>48</sup> el día 23 de octubre. Dicho día será fijado como festividad del santo.

El caso de Jacobo de Boroviči muestra el culto a unos restos mortales desconocidos<sup>49</sup>. El modelo propuesto de *jurodstvo* presenta dos segmentaciones temporales: una primera compuesta por la vida biológica del santo y una segunda que comienza de forma figurada tras la muerte del sujeto. El culto a Jacobo parte de la segunda etapa, ya que desconocemos por completo la primera. La segunda etapa se forma mediante un proceso de construcción de la memoria, que se apoya normalmente en hitos o lugares de memoria (Halbwachs 1980) que encuentran su referente en la existencia previa o primera fase temporal. En el caso de un culto a un cuerpo desconocido estos hitos no existen y las bases marcadas por la tradición, como *topoi* comunes a otras hagiografías, son difícilmente aplicables al carecer de un marco de referencia.

La falta de una fase ontogénica previa no impide la emergencia de un culto a partir de un sencillo incidente, el descubrimiento inusual de un cuerpo desconocido, ni su legitimación y sacralización por medio del carácter milagroso de estos restos. Levin (2003: 82-83) afirma que el culto a este tipo de santos se origina exclusivamente entre los creyentes pertenecientes a las clases populares, lo cual le lleva a relacionarlos con las comunidades alejadas del poder eclesiástico y con la religión popular. Mientras que los santos establecidos ya tienen sus fieles en su entorno geográfico, otras comunidades alejadas de los centros de poder también necesitan de intercesores que respondan de forma específica a sus necesidades. Un santo local establece una relación directa entre Dios y la comunidad, que un santo universal no puede realizar. De este modo se crea una “economía moral” entre el santo y la comunidad, llevando implícitas tanto obligaciones como ayudas mutuas<sup>50</sup>.

La aparición de un cuerpo desconocido junto a la aldea de Boroviči y una supuesta necesidad de encontrar un mediador de carácter local entre lo sagrado y la comunidad pueden haber sido alcaloides de la emergencia de un culto local. La *vita* de D. Rostovsky recoge además el

---

48 La *vita* relata como las reliquias fueron trasladadas a la nueva iglesia de Pentecostés (advenimiento del espíritu santo y dador de vida) [DR 2-I: 395]

49 El culto a restos mortales desconocidos no es ajeno a la tradición ortodoxa. Levin 2003.

50 El concepto de “economía moral” y las relaciones entre santos locales y la comunidad han sido descritas por A.W. Christian (1972).

proceso mediante el cual la emergencia local pasa a ser aceptada por el nivel más alto de las autoridades eclesiásticas. La comisión establecida por el arzobispo de Nóvgorod Teodosio en 1544 y amparada por el metropolitano de toda Rusia Macario relata la aceptación y apropiación del culto a nivel nacional. La presencia del sacerdote Iván de la iglesia de San Boris y Glev de Boroviči, autor de la solicitud para llevar a cabo el reconocimiento oficial del santo, como parte de la comisión investigadora lleva a Levin (2003: 95) a afirmar que la intención de dicha comisión era demostrar la veracidad del culto y no el contrario. En este caso la motivación de la agencia atañe también a un ámbito más amplio que el local, aumentando la complejidad del análisis.

Al superar el examen de una comisión dirigida por una autoridad tan relevante como la del metropolitano Macario el culto a Jacobo de Boroviči se ha visto legitimado hasta el punto de no haber sido puesto en duda hasta el día de hoy. La aceptación por Macario se ha convertido en una legitimación clave que suple la carencia de una base ontogénica conocida.

Un dato relevante recogido en la *vita* es el traslado de las reliquias a una iglesia de reciente construcción. La necesidad de incorporar una legitimación sagrada a un nuevo lugar de culto supone otra relación positiva para la emergencia y futura continuación del subsistema constituido por el caso de Jacobo de Boroviči.

Una última reflexión de Levin (2003: 102) resalta cómo los testimonios sobre la existencia de milagros eran decisivos a la hora de desarrollar un culto a estos santos desconocidos. Estos testimonios, realizados por personas llanas como artesanos, soldados, mujeres, resultaban creíbles en su contexto cultural. Un milagro se define como una intervención divina en el desarrollo de un hecho ordinario. La intervención divina hace referencia a los hechos que no son explicables por las leyes naturales, o más bien, que no son comprensibles para sus espectadores. Suponemos que el número de hechos misteriosos ha ido decreciendo con el avance del conocimiento, siendo los cristianos premodernos más propensos a recurrir a los milagros como solución a los hechos inauditos. Si el resultado era tan deseado como inesperado, fácilmente se convertía en un milagro. El discurso explicativo basado en la existencia de milagros es parte de la tradición cristiana y forma parte de su legado cultural.

El ejemplo de Arcadio de Viazma muestra otro aspecto de la complejidad de los procesos de construcción de la memoria. Si en el relato de Jacobo de Boroviči el resultado de dicho proceso era la emergencia de un nuevo motivo de *jurodstvo*, en el caso de Arcadio de Viazma veremos como el

paso del tiempo ha dado como resultado una construcción que elimina los motivos propios del fenómeno.

Los pocos hechos biográficos registrados sugieren una cronografía imposible que oscila entre principios del siglo XVI y mediados del siglo XVII y no incluyen ningún elemento específico de *jurodstvo* (Ivanov 2006: 274). La *Pravoslavnaja Enciklopedija* describe la historia de la *vita* y canonización de Arcadio de Viazma como “difícil y contradictoria”<sup>51</sup>. El tiempo y las paulatinas reconstrucciones de las *vitae* y el devenir de las distintas compilaciones dieron como resultado la fusión de tres santos que compartían el nombre de Arcadio: Arcadio Novotoržkij (s.XI), Arcadio Dorogobužkij y Arcadio de Viazma (s.XVI). El resultado no es solo la fusión de sus nombres sino también de sus *vitae*. Solo Arcadio de Viazma fue un *jurodivyj* pero al unirse a los otros se pierden los motivos que lo identifican con el fenómeno. En la versión resultante prevalecen los motivos relacionados con un culto local que protege al pueblo contra las serpientes.

### **Consideraciones (MT 10)**

El caso de Jacobo de Boroviči se desarrolló a partir de un suceso inaudito: la inexplicable aparición junto a la aldea de Boroviči de un cuerpo desconocido. La explicación de este hecho cae, debido al contexto cultural, en el terreno de lo sagrado. El culto a una nueva santidad se ve posiblemente favorecido por la necesidad de una comunidad local, apartada de los centros religiosos que ya cuentan con sus propios santos, de encontrar su propio intermediario con lo divino. La *vita* recogida en el menologio de D. Rostovsky y la descripción de la apertura de las reliquias del santo en el menologio de A.N. Murav'ev, conservan información sobre como el culto al santo se vio legitimado al superar la comisión investigadora establecida bajo el metropolitano Macario. En general, la etapa de Macario se considera un periodo especialmente positivo para el reconocimiento de santos rusos, elevando un gran número de cultos locales a un nivel nacional (Golubinskij, 1969). El hecho de haber sido reconocido el culto por una persona tan notoria en la tradición rusa como Macario ha servido como legitimación del culto hasta nuestros días. En su momento, la fijación del santo encuentra otro apoyo en la creación de un nuevo lugar de culto que acoge las reliquias. Por un lado la santidad de Jacobo sacraliza el lugar, pero por otro, la iglesia fija un lugar físico para la memoria del santo. Un lugar en el que se materializa la devoción al santo ya que guarda las

---

51 Recurso electrónico. Arkadij Vjazemskij – Pravoslavnaja Enciklopedija, <http://www.pravenc.ru/text/76054.html>  
1/31/2011

reliquias milagrosas. La existencia de milagros es uno de los pilares de reconocimiento de la santidad en la tradición ortodoxa dependiente de la fijación de un lugar asociado al santo donde tienen lugar dichos milagros y donde se lleva un registro de los mismos.

Ahora bien, hasta el momento el análisis sistémico del caso de Jacobo de Boroviči muestra cómo se puede establecer un culto a partir de un cuerpo desconocido, pero ¿por qué se relaciona a este santo con el *jurodstvo*? La única referencia al *jurodstvo* es la nota al pie presente en la *vita* de D. Rostovsky. Se desconoce de dónde proviene la información que afirma que el cuerpo sin vida aparecido en el río perteneció a un *jurodivyj*. No hay descripción de su aspecto ni de otros indicios que pudieran llevar a asociar el cuerpo con el *jurodstvo*. Esta simple nota al pie ha llevado a los académicos a localizar un ejemplo más de *jurodstvo*. Pero del mismo modo que los cristianos reconocieron la supuesta santidad del cuerpo desconocido, la Academia encontró en su rastreo la prueba para legitimar la incorporación de Jacobo a la lista de *jurodivyje*.

El caso de los tres santos llamados Arcadio nos muestra un proceso similar al de Jacobo pero en sentido opuesto. En el relato de Jacobo a un santo se le añaden las connotaciones que lo relacionan con el *jurodstvo*, mientras que en la emergencia de Arcadio de Viazma al fusionarse con otros dos santos del mismo nombre su relación con el *jurodstvo* se pierde y prevalecen otros motivos ajenos al fenómeno.

“Los ejemplos de irrealidad son legión” (Ivanov 2006: 261). Con esta frase aborda Ivanov el caso de Arcadio de Viazma. En los párrafos anteriores hemos pretendido ahondar en la relatividad de la observación objetiva con el fin de poder cuestionar la aparente irrealidad. Nuestra propuesta es que la irrealidad subjetiva se construye como realidad social objetiva dando forma al fenómeno de *jurodstvo*. Los casos de Jacobo de Boroviči y Arcadio de Viazma lo confirman.

## Basilio el Bendito de Moscú (MT 11)

Encontramos la *vita* de Basilio en el menologio de Murav'ev<sup>52</sup> y en una recopilación<sup>53</sup> de sus milagros editada recientemente a partir de un manuscrito de finales del siglo XVIII. La introducción del último texto afirma que no se han conservado materiales fidedignos que relaten los hechos del santo sino que con el tiempo se han ido agrupando leyendas populares y cuentos relacionados con el mismo (Juchimenko 2009: 5).

Un breve recorrido por estas leyendas a través de la redacción de Murav'ev descubre los *topoi* comunes del *jurodstvo*. Basilio, hijo de unos campesinos piadosos, deja el hogar a los 16 años y comienza a practicar el *jurodstvo* en las calles de Moscú. Cumple el *topos* de la desnudez y sufre los rigores del frío. Por las noches reza en secreto y con el tiempo adquiere el don de la adivinación. Entre sus predicciones destaca el anuncio de fuegos. La fama del fervor ascético de Basilio llega a oídos del zar y del metropolitano Macario. Uno de los relatos describe un enfrentamiento con el mismo zar, ya que éste dirige sus pensamientos a sus propios asuntos en lugar de atender la homilía en la que se encuentra. El santo le recrimina esta actuación y el zar, asustado por el conocimiento del santo de sus pensamientos, le teme y pide perdón.

Encontramos otros motivos comunes al *jurodstvo* como la salvación de fieles ante un naufragio, apariciones en sueños o diversas curaciones. Un relato de carácter más singular lo constituye el intento de unos pillos de engañar al santo con el fin de quitarle un abrigo donado por un hombre rico. El plan de los hombres es pedir el abrigo a Basilio, ya que no tienen con qué enterrar a uno de sus compañeros que se hace el muerto. Basilio pregunta si es cierto que su amigo ha muerto. Los estafadores lo confirman y reciben el abrigo, pero su amigo no vuelve a despertar de su farsa. El relato de su entierro es compartido con la redacción de D. Rostovsky.

El menologio de D. Rostovsky recoge una extensa descripción de la muerte y entierro de Basilio el Bendito<sup>54</sup>. El relato resalta su celo ascético que le llevó a profesar el *jurodstvo* durante 78 años, muriendo el 2 de agosto de 1552 a los 88 años. Aunque el *jurodivnyj* nace en el reinado de Iván Vasil'evič III ha ocupado un lugar mucho más significativo en la memoria del reinado de Iván el Terrible bajo el protectorado del metropolitano Macario.

52 Murav'ev, A.N., *Zhitiia sviatykh rossijskoi tserkvi*, (Agosto) pp. 1-37. San Petersburgo, 1854-1864.

53 E.M. Juchimenko. *Dvadcat' vosem' čudes svjatogo Vasilija Blažennogo*. Moscú, 2009. Los relatos y leyendas que componen esta edición han sido recopilados a partir del manuscrito: GIM, Col. E.V. Barsov, N° 787, fol. 116-117, bajo el título: *Sluzbu i Žitie i Pochval'noe slovo Vasiliju Blažennomu*.

54 *Čet'ch''-Minej sv. Dimitrija Rostovskago*, Moskovskoj Sinodal'noj Tipografii 1904, v.12, pp.38-41. Moscú 1968.

El relato recoge una breve introducción a la vida de Basilio destacando los *topoi* más comunes del *jurodstvo* pero sin duda el motivo central de la obra es su estrecha relación con la familia del zar y con la máxima autoridad religiosa. Sirva la siguiente selección como ejemplo:

Благовѣрный царь и великій князь Юаннь Васильевичъ, всей Россіи самодержецъ, услышавъ о близкомъ отшествіи святаго къ Богу, пришелъ къ нему вмѣстѣ со своею благочестивою царицею и великого княгинею Анастасіею и со своими благородными царевичами, Юанномъ и Феодоромъ, чтобы посѣтить его и принять отъ него благословеніе. Блаженный, будучи близокъ къ смерти и находясь уже при послѣднемъ издыханіи, пророчуски сказалъ царевичу Феодору:

— «Все, что принадлежитъ твоимъ предкамъ, будетъ твоимъ, и ты будешь ихъ наслѣдникомъ».

[...] Царь и князья до святаго храма сами несли на плечахъ своихъ тѣло блаженнаго, епископы и священники со всѣмъ причтомъ, прославляя его, пѣли псалмы и церковныя пѣснопѣнія, а народъ со слезами восклицалъ, говоря:

— «Преблаженный Василіе! Молись усердно Христу Богу нашему за городъ нашъ Москву и за всѣ Русскіе города и селенія, за христолюбиваго царя нашего, его благочестивую царицу и за благородныхъ дѣтей ихъ, а воинству его будь пособникомъ въ побѣдѣ и одолѣніи супостатовъ».

[...] Преосвященный митрополитъ Макарій съ священнымъ соборомъ, воспѣвши надъ тѣломъ святаго псалмы и погребальныя пѣснопѣнія, съ почестями похоронили его во 2 день мѣсяца августа 1552 года. [DR 12: 40]

El devoto zar y gran príncipe Iván Vasil'evič, autócrata de toda Rusia, al saber de la pronta partida del santo a Dios, se presentó con la devota zarina y la gran princesa Anastasia y con sus piadosos herederos, Iván y Feodor, con la intención de visitarlo y recibir su bendición. El *blažennyj*, estando próximo a la muerte y ya en su última exhalación y de manera profética dijo al heredero Feodor:

— “Todo lo que pertenece a tus antepasados será tuyo y tú serás su heredero”.

[...] El zar y los príncipes llevaron el cuerpo del *blažennyj* al templo, cargándolo sobre sus propios hombros. Obispos y todo tipo de representantes del clero lo honraron cantando los salmos y servicios eclesiásticos y el pueblo con lágrimas exclamaba:

– “¡Bendito Basilio! Reza con celo a Cristo nuestro Dios por nuestra ciudad Moscú y por todas las ciudades y poblaciones de Rusia, por nuestro zar seguidor de Cristo, por la devota zarina y por sus piadosos hijos, y guía a su ejército a la victoria sobre sus enemigos.

[...] El consagrado metropolitano Macario desde la sagrada catedral ofició los salmos y los cantos fúnebres de cuerpo presente. El entierro con todos los honores tuvo lugar el día 2 de agosto de 1552.

El santo fue enterrado junto a la iglesia de la Trinidad en el Rov, en cuyo lugar dos años después Iván el Terrible ordenó construir la catedral de la Intercesión en conmemoración de la victoria de Kazán. En el nuevo templo se construye una capilla sobre la tumba del santo que lleva su nombre. Allí descansan las reliquias del santo hasta nuestros días y el templo ha pasado a ser conocido popularmente como la catedral de Basilio el Bendito.

### **Consideraciones (MT 11)**

Paradójicamente, aunque la iglesia que popularmente lleva su nombre sea una de las imágenes más conocidas de Rusia, poco sabemos de Basilio. Los textos reconocen que son pocos los hechos fidedignos y su *vita* se construye por medio de relatos orales y leyendas. El contenido refleja dicha naturaleza popular. La *vita* es una repetición de lugares comunes que nos dan a entender que Basilio era un *jurodivyyj* tradicional que cumplía la mayor parte de los *topoi*. Únicamente el relato de la trama para conseguir el abrigo del santo y el severo castigo impuesto por el *blažennyj* en el que se cobra la vida de uno de los pillos supone una singularidad.

Los pasajes más significativos son los finales, que describen aparentemente el entierro del *blažennyj* pero trazan en realidad una fuerte unión entre el poder unificado de la nueva Rusia como imperio y su legitimación sagrada. Esta es la parte que recoge el menologio de D. Rostovsky y que cuidadosamente acompaña de notas al pie confirmando la fiabilidad de los hechos fijando las fechas de reinado de cada zar, del gobierno del metropolitano Macario o recogiendo los pormenores de la topografía moscovita.

Analizando los párrafos anteriores vemos cómo se crea una relación directa entre el zar y su familia que acuden a acompañar al santo en sus últimos momentos. El santo no solo les concede su

bendición sino que legitima con su profecía al sucesor: Feodor. La devoción por el santo y la unión del zar y sus sucesores al símbolo sagrado se materializa al cargar éstos en sus hombros el cuerpo sin vida del *blažennyj*. Se trata de una doble legitimación pero cuya principal consecuencia es la sacralización de los gobernantes.

La figura del metropolitano Macario también se liga claramente al santo pues es él quien oficia sus funerales acompañado de todo el clero moscovita.

El momento más emotivo y de mayor carácter simbólico es la exclamación del pueblo ruso que llora al santo pidiendo su intercesión por Moscú, las demás ciudades rusas, por el zar y la zarina, por sus hijos y por su ejército.

El *jurodstvo* se convierte en estos pasajes en la legitimación sagrada del poder moscovita representado cómo la unión de las tierras que conforman Rusia. La centralización del poder tiene lugar en la figura del zar. La memoria de Iván el Terrible será ligada al fenómeno de *jurodstvo* y esta unión tendrá múltiples recreaciones en el futuro.

La unión simbólica entre el destino sagrado de Rusia y el *jurodstvo* entra en el imaginario que construirá una y otra vez la memoria del reinado de Iván el Terrible y utilizará estos símbolos dentro de sus propios mecanismos de autopercepción.

## Arsenio de Nóvgorod (MT 12)<sup>55</sup>

Hijo de padres devotos, Arsenio es educado en la religión y desde su infancia muestra intenciones de dedicar su vida a Dios. Tras la muerte de su padre se ve obligado a mantener a su madre realizando el oficio de curtidor. Se traslada a la ciudad de Nóvgorod y durante cinco años escribe a su madre pidiendo su bendición para dejar la vida terrenal y dedicarse plenamente a Dios. Finalmente bajo el beneplácito del alcalde Feodor Dmitrievič toma los hábitos en 1556, seis años antes del ataque de Iván el Terrible a la ciudad de Nóvgorod.

La narración hace un repaso a los *topoi* asociados con el *jurodstvo*, identificando al santo con los elementos característicos del paisaje urbano de la ciudad como el puente que une las dos partes en las que se divide Nóvgorod. Arsenio es uno de los pocos *jurodivyj* que llevan cadenas de hierro.

Arsenio protagoniza un enfrentamiento directo con Iván el Terrible, quien llega a la ciudad decidido a imponer su voluntad. El santo sale a su encuentro criticando su obra y amenazando con acompañarle en su siguiente campaña contra la ciudad de Pskov:

«Многія неповиннія души послалъ ты въ царство небесное».

[...]

«Завтра, Государь, готовъ я въ путь за тобою» [MU: 99]

“Has enviado al reino de los cielos muchas almas inocentes”.

[...]

“Mañana, Gobernante, estaré preparado para acompañarte en el camino”.

Con estas palabras zanja el enfrentamiento Arsenio y esa misma noche muere, siendo de este modo libre de acompañar al zar como espíritu.

## Consideraciones (MT 12)

El relato comienza narrando la predisposición de Arsenio a dedicar su vida a Dios regida por

---

55 Murav'ev, A.N., *Zhitiia sviatykh rossiiskoi tserkvi*, (Julio) pp. 96-100. San Petersburgo, 1854-1864.

una infancia religiosa. Es significativo que la *vita* data el esperado momento de la ruptura de Arsenio con el mundo terrenal tomando como referencia el ataque de Iván el Terrible a la ciudad, ya que este acontecimiento va a ser el punto central del ascetismo de Arsenio.

Arsenio se enfrentará a Iván el Terrible defendiendo la ciudad de Nóvgorod y la sangre inocente de sus habitantes. El enfrentamiento y la desaprobación de la conducta del zar se torna amenaza y acoso. En un pasaje digno de leyenda Arsenio muere con el fin de alcanzar un plano sobrenatural y poder acompañar al zar en su viaje a Pskov, sabiendo éste que le acompaña un intocable e invisible denunciador.

El relato cierra con la narración de los devenires de las reliquias e historia de Arsenio, confesando que ambos cayeron en el olvido por más de cien años y fueron después recuperados.

## Nicolás Salós de Pskov<sup>56</sup> (MT 13)

El relato de Nicolás es breve y se centra en un único episodio: la salvación de la ciudad de Pskov ante el ataque de Iván el Terrible. En el mes de febrero de 1570, tras la campaña de Velikij Nóvgorod, el zar Iván el Terrible se dirigió a Pskov. Pasó la noche previa al ataque en un monasterio cercano a la ciudad. Mientras los vecinos caían presas del pánico, el jurodivij Nicolás Salos y el príncipe Jurij Tokmakov dirigente de Pskov, tramaron un plan para defender la ciudad. El plan requería de la colaboración de los habitantes que prepararían una frente a cada una de sus casas ofreciendo al zar sal y pan, símbolos de la hospitalidad eslava. Esperaban que con esta acción la ira del terrible zar se tornara en misericordia. Al día siguiente el zar recorre la ciudad y el plan parece surtir efecto. El zar visita la catedral y después se reúne personalmente con el *jurodivyj*:

Блаженный поучаль царя съ угрозами — не проливать челоуѣческую крови, не гравить святыхъ Божиихъ церквей. Есть извѣстїе, что блаженный предложилъ при этомъ своему державному посѣтителю въ видѣ угощенїя кусокъ сырого мяса.

— «Я христїанинъ и не ѣмъ мяса въ постъ», - сказалъ ему Грозный.

— «Ты пьешь кровь челоуѣческую», - отвѣчаль ему блаженный Николай.

По другимъ извѣстїямъ, блаженный изрекъ при этомъ:

— «Не трогай насъ, проходящїй, ступай отъ насъ, - не на чемъ тебѣ будетъ бѣжать».

Не обращая вниманїя на его слова, Грозный велѣлъ снять колоколь съ Троицкаго собора, но въ ту же минуту палъ, по пророчеству святаго, лучшїй царскїй конь. Въ ужасѣ ушелъ Грозный царь отъ Пскова. [DR 6-II: 351]

El santo sermoneó al zar con amenazas para evitar el derrame de sangre humana y el expolio de los sagrados templos de Dios. Hay noticia de que el santo ofreció al soberano aterrado por lo que veían sus ojos un pedazo de carne cruda.

— “Soy cristiano y no como carne durante el ayuno”, - le dijo Iván el Terrible.

— “Tú bebes sangre humana”, - le respondió san Nicolás.

---

56 *Čet'ch'-Minej sv. Dimitrija Rostovskago*, Moskovskoj Sinodal'noj Tipografii 1904, v.6-II, pp.350-352. Moscú 1968; Murav'ev, A.N., *Zhitiia sviatykh rossiiskoi tserkvi*, (Febrero) pp. 244-246. San Petersburgo, 1854-1864.

Según otras informaciones el santo añadió lo siguiente:

– “No nos molestes, sigue tu camino, aléjate de nosotros, o no tendrás con qué galopar”.

Sin tener en cuenta sus palabras, Iván el Terrible ordenó tomar la campana de la Iglesia de la Trinidad, pero en ese instante cayó, según la profecía del santo, el mejor caballo del zar. Iván el Terrible, asustado, huyó de Pskov.

El zar abandona la ciudad pero ordena a sus tropas expoliar las pertenencias de los ciudadanos, del clero y de los monasterios. La acción del santo evita la masacre pero no el expolio. Nicolás murió unos años después, el 28 de febrero de 1576. Fue enterrado junto a un templo pero el lugar exacto solo lo conocieron el príncipe y el arzobispo de Pskov.

### **Consideraciones (MT 13)**

Nuestra fuente en el caso de Nicolás Salos no ha sido una hagiografía sino un relato recogido en el menologio de Dimitry Rostovskij bajo el título de *Skazanie o blažennom' Nikolaě Salosě*. Se trata de una narración breve centrada en el encuentro de Nicolás con Iván el Terrible. El relato no cumple la estructura clásica de las *vitae* y apenas recoge datos sobre el ascetismo del santo o de sus hechos. El *jurodstvo* de Nicolás queda atestiguado en el epíteto que lo acompaña, *salos*. Se trata del único *jurodivyj* ruso en tomar del griego el nombre de *jurodstvo*.

De nuevo Nicolás es un *jurodivyj* solo en nombre. Su comportamiento es calculado y consensuado con las autoridades de la ciudad e incluso con sus ciudadanos. Claro está que el relato se trata de una reconstrucción de un momento especialmente traumático para la ciudad de Pskov, una construcción literaria del asedio a la ciudad y del encuentro del infame zar con sus habitantes.

A pesar de ser un relato poco representativo del *jurodstvo* desde el punto de vista hagiográfico por su escasa dedicación al ascetismo, la falta de *topoi* comunes que relacionen a Nicolás con otros *jurodivye* o la mera mención a la santa locura del santo nada más que en su nombre, el episodio es tan llamativo que ha tenido un peso muy singular en las interpretaciones *etic* del fenómeno.

Nicolás se ha convertido en el paradigma del *jurodivyj* que se convierte en la voz del pueblo

y se enfrenta con valentía a sus tiránicos gobernantes.

## Juan el Velloso de Rostov<sup>57</sup> (MT 14)

La *vita* de Juan es breve y se desconoce el origen o procedencia de este santo. En cuanto a su fijación en el tiempo sabemos que Juan muere el 3 de septiembre de 1580 y que fue contemporáneo de Iván el Terrible. Vivía en la ciudad de Rostov bajo la forma de un *jurodivyyj*. No conocía otro apoyo ni refugio que el de una viuda y un sacerdote, su padre espiritual. El texto menciona que Juan el Velloso estuvo en contacto con otro *jurodivyyj*, Juan de Moscú (MT 16), aunque no especifica los términos de esta relación.

Ni su aspecto ni su comportamiento se describen en el texto, aunque se especifica una peculiaridad: el santo llevaba siempre consigo un salterio escrito en lengua latina. La *vita* señala que es un misterio de dónde aprendió el santo dicha lengua.

Tras su muerte, la viuda y el sacerdote se encargaron de enterrar su cuerpo bajo el altar de la iglesia de san Blasio. Durante el entierro se desatan fenómenos naturales significativos según el texto: una gran tormenta con rayos y truenos.

Se describe una pronta emergencia del culto tras su muerte. Los fieles acuden a la tumba en la que cantan sus rezos. El texto conserva la descripción de un procedimiento curativo basado en bendecir agua en la tumba del santo y mezclar esta agua con la tierra de la tumba. La mezcla se unta sobre el cuerpo de los fieles y tiene efectos curativos.

La tumba del santo se establece como lugar milagroso. Se registran allí varias curaciones incluidas la de un metropolitano de Rostov, al que una enfermedad que inmovilizaba su mano le impedía gobernar. Tras rezar en la tumba de Juan el Velloso su mano recupera la capacidad de movimiento y puede volver a ejercer. El culto prosigue y su popularidad crece hasta el punto de construirse una nueva iglesia de piedra costeada por un comerciante de la región.

En el momento de redactar la *vita* se afirma que las reliquias del santo descansan en una iglesia de piedra construida en el siglo XVIII. Junto al sepulcro se conserva el salterio que guarda un par de inscripciones: la primera de 1702 recoge el nombramiento de D. Rostovskij como metropolitano de Rostov; la segunda fechada el 14 de mayo de 1856, y en latín dice así: *Summa cum reverentia in manu tenui librum istum et osculavi. Nilus, archiepiscopus Iaroslaviensis.*

---

<sup>57</sup> Čet'ch"-Minej sv. Dimitrija Rostovskago, Moskovskoj Sinodal'noj Tipografii 1904, v.3, pp.308-309. Moscú 1968.

При Гробницѣ издавна находится большой кипарисный крестъ блаженнаго и пергаменная псалтирь, писанная красивымъ готическимъ письмомъ. Въ одной изъ записей въ рукописи значится, что святитель Димитрій Ростовскій, обозрѣвая по вступленіи на Ростовскую митрополию въ 1702 году Ростовскіе храмы, остановилъ свое вниманіе на сей псалтири, замѣтилъ ея ветхость, повелѣлъ вновь переплести и хранить по прежнему на гробъ блаженнаго. [DR 3: 308]

Junto a la tumba hay desde antiguo una cruz grande de ciprés del *blažennyj* y un psalterio de pergamino escrito con hermosas letras góticas. En una de las anotaciones en el manuscrito se señala que el santo Dimitrij Rostovskij., tras ser nombrado metropolitano de Rostov en 1702, cuando fue a ver los templos de Rostov, detuvo su atención en este psalterio, notó su antigüedad y ordenó que lo volvieran a encuadernar y lo conservaran como anteriormente sobre la tumba del *blažennyj*.

### Consideraciones (MT 14)

El relato de Juan el Velloso no explota los motivos más escandalosos del *jurodstvo*. Aunque el santo cumple algunos *topoi* clásicos, como no tener techo o contar tan solo con la ayuda de unos pocos benefactores. Su comportamiento, la dureza de su ascetismo o las incomprensibles y chocantes acciones que suelen acompañar a los *jurodivye* no se registran en la *vita*. De hecho, si analizamos el texto con atención observamos que carece de todo relato del santo en vida, excepto una breve mención de los pilares sobre los que construirán su memoria: los testigos, un objeto sagrado y un lugar de culto. Estos puntos que tendrán el protagonismo del culto tras su muerte son tan solo mencionados y puestos en relación a la experiencia vital del santo de la que no tenemos ningún dato.

La posesión en vida de un salterio en lengua latina supone en cierto modo una recreación del misterioso lenguaje del *jurodivyj*. Dota al santo de una condición especial al no saberse de qué forma ha aprendido dicha lengua ni si tiene una relación con su misterioso pasado. La lengua latina se convierte en un código secreto conocido solo por el *jurodivyj*, cumpliendo la misma función mostrada en otros casos mediante trastornos del lenguaje.

La narración del entierro del santo se reconstruye en un ambiente natural místico, marcado por el motivo de una fuerte tormenta. El culto se fija en torno a su tumba, que adquiere un carácter

milagroso. Un metropolitano de Rostov recupera la movilidad en su mano y de esta forma su capacidad de gobernar gracias a un milagro que supone además una legitimación sagrada de su poder. Se describe también el procedimiento curativo a llevar para que los milagros sean efectivos. El poder curativo se materializa en la mezcla del agua bendita con tierra procedente de la tumba del santo. La mezcla resultante se aplica sobre las zonas afectadas y de este modo tiene lugar la curación. La canalización de una curación milagrosa a través de ungüentos está presente en otros relatos de *jurdstvo*.

## Simón de Jur'ev<sup>58</sup> (MT 15)

Simón nace en una aldea cercana al Volga. Siendo joven toma la forma ascética del *jurodstvo* abandonando en secreto a sus padres e internándose en el bosque. Unos hombres que se dedican a cortar madera y recoger miel encuentran al chico en el bosque. A las preguntas sobre su familia y lugar de origen el santo solo responde con su nombre. Los lugareños dejan al aparecido bajo los cuidados de su sacerdote.

Simón comienza a realizar los trabajos más duros sin querer recibir por ellos ningún pago. Pronto cumple con los *topoi* del *jurodstvo*: viste una simple camisa, duerme a cielo descubierto, sufre los rigores del frío y del calor.

Con el tiempo se traslada a la ciudad de Jur'ev donde continúa con su severo ascetismo. Allí acostumbra a pasar largo tiempo junto al río. Con el tiempo sus esfuerzos son recompensados con el don de la adivinación.

Las adivinaciones de Simón se comunican a la comunidad de una forma tumultosa, irrumpiendo en la casa de un general (o alto cargo del ejército) para anunciar una desgracia en la familia o un fuego en la ciudad. El carácter milagroso del santo también se manifiesta en otras intercesiones como impedir un naufragio en el río. Un habitante de la ciudad a punto de perecer ahogado por las olas del Volga promete al santo ropas nuevas si lo salva. Tras salvarlo olvida su pro y el propio santo se encarga de recordarle su deuda, aunque no exige el pago para él sino que pide el reparto de las ropas entre otros vagabundos.

En otra ocasión en la que las fuertes olas poblaban el Volga, uno de los habitantes de la ciudad vio al santo caminando sobre las aguas. El santo, al verse descubierto, se acercó al hombre y le dijo:

- «Никому не говори того, что ты видѣль, доколѣ я живѣ». [DR 3 P: 78]
- “No le digas a nadie lo que has visto mientras yo viva”.

El secreto de su identidad sagrada lleva a un general, llamado Feodor Petelin, a confundir al santo con un simple mendigo golpeándolo hasta su muerte. Tras la violenta muerte el secreto se

<sup>58</sup> *Čet'ch''-Minej sv. Dimitrija Rostovskago, Moskovskoj Sinodal'noj Tipografii* 1904, v.3, pp.77-80. Moscú 1968. Murav'ev, A.N., *Zhitiia sviatykh rossijskoi tserkvi*, (Noviembre) pp. 211-225. San Petersburgo, 1854-1864; y en *Ibid.* (Diciembre) pp. 4-19

revela y el santo es honrado en su entierro por el pueblo. Los acontecimientos tuvieron lugar el 4 de noviembre de 1584. Feodor Petelin repartió generosas limosnas durante el entierro y al llegar a su casa vio que a pesar del reparto sus riquezas no habían disminuido, viendo en este hecho la intervención del santo.

Un episodio relata una curación ligada a la veneración de la sepultura del santo. Una mujer enferma afirma que se le apareció un hombre vestido tan solo con una camisa, con las piernas desnudas y largos cabellos negros. Ella no conocía a Simón, pero los que lo conocieron supieron que era él por la descripción dada por la mujer.

En 1619 se construye junto a la tumba un templo dedicado al profeta Elías y la tumba del santo es delimitada con una defensa de madera para evitar que la gente pise el lugar. En 1635 se ordena la realización de un icono en memoria del santo.

### **Consideraciones (MT 15)**

Simón toma la forma ascética de *jurodstvo* antes de alcanzar su madurez. El comienzo de su ascetismo está marcado por una huida secreta al bosque donde será encontrado posteriormente como una figura misteriosa de origen desconocido que apenas conoce el lenguaje. Desde un punto de vista religioso el episodio responde a una temprana ruptura con el mundo en la tierra y el inicio de una vida dedicada a Dios marcada por una fase liminar de retiro en el bosque que simula el éxodo en el desierto de los primeros ascetas cristianos, mostrándose la relación entre el *jurodstvo* y los primeros paradigmas ascéticos (Kobets 2008). Desde un punto de vista externo a la religión podemos reconstruir los hechos como la interpretación religiosa del encuentro en el bosque de un niño feral, cuyas capacidades de interacción social se han visto mermadas adquiriendo pautas similares a las de los enfermos mentales (Challis y Dewey 1987a) o a los *jurodivye* según la tradición ortodoxa. Las posibilidades de interpretar al aparecido como un asceta quedan establecidas por el extraño encuentro, su supervivencia en un medio hostil y la alteración de sus pautas comunicativas.

Al amparo del sacerdote del lugar el santo se dedica a realizar los trabajos más pesados sin recibir por ello otro pago que la aceptación en la comunidad. Es significativo que el desamparado queda a cargo de la autoridad religiosa local y su pronta incorporación al grupo mediante el trabajo

pesado en beneficio a la comunidad.

Al trasladarse a Jur'evic el santo pierde los lazos con el grupo y recupera su carácter de desconocido, aunque pronto sus capacidades adivinatorias lo convierten en un miembro respetado por la comunidad, cuyos miembros acuden en su ayuda cuando se ven en apuros. El santo realiza curaciones e intercede entre la población y los medios naturales. La naturaleza más temida de un pueblo a las orillas del Volga no puede ser otra que la fiereza de las olas, los vientos y las tormentas que tienen lugar en las aguas del inmenso río. El santo muestra su carácter protector salvando a uno de los habitantes de un naufragio y realizando un hecho insólito: es capaz de caminar sobre las grandes olas del río. Este hecho es observado por un hombre del lugar que se ve obligado a prometer ante el santo guardar silencio hasta la muerte del *jurodivyyj*. Encontramos este motivo en el *jurodstvo* bizantino y es un requisito de la humildad en vida del santo cuya naturaleza sobrenatural debe mantenerse oculta en vida bajo la máscara del *jurodstvo*.

La muerte del santo tiene lugar en unas circunstancias cercanas al martirio. Un alto cargo militar lo golpea hasta la muerte pensando que es un mendigo cualquiera. El hombre no recibe ningún castigo por su herejía sino que llega a comprender que su acción fue parte de los designios del santo al repartir numerosas limosnas durante el entierro y darse cuenta al volver a casa que su riqueza no ha menguado.

La tumba del santo se convierte en lugar de culto aunque requiere de una defensa de madera que la proteja de las pisadas de los que desconocen al santo. Es significativo cómo se refleja la necesidad de una continuidad interesada en mantener en el culto para evitar el potencial olvido. La construcción de un hito físico y posteriormente de un icono fija la creencia simbólica y permite su transmisión y continuación.

## Iván (Juan) de Moscú<sup>59</sup> (MT 16)

No sabemos nada del origen de este *jurodivyj* conocido popularmente como Juan el Gran Capucha de Moscú. Los primeros pasos de su ascetismo los dio en la ciudad de Rostov, desde la que se trasladó posteriormente a Moscú. Cargaba con pesadas cadenas de las que colgaban cruces, además llevaba sobre la cabeza una pesada capucha.

El relato de la vida del *jurodivyj* es muy breve. Se narra cómo predice su entierro y se prepara para encontrar la muerte lavando su cuerpo en la *banja*. Antes de morir pide ser enterrado en una iglesia cercana a la tumba de Basilio el Bendito (MT 11).

Muere el 3 de julio de 1589 en tiempos del zar Feodor Ivanovič. El entierro es oficiado por sacerdotes pertenecientes a las jerarquías eclesiásticas. Una fuerte tormenta se desata durante la ceremonia y acaba con la vida de alguno de los asistentes y daña seriamente a otros. El relato afirma que solo Dios conoce cuál era la culpa que estos escondían. Entre los afectados por el azote sobrenatural se encuentra Borís Godunov.

По лѣтопису извѣстно также, что сей, Христа ради юродивы, встрѣчаясь на стогнакъ, обличалъ Бориса Годунова, который не смѣлъ ему возражать и, быть можетъ, бури устрашившая царствующий градъ въ часъ погребенія Христа рады юродиваго, была предзнаменованіемъ страшныхъ бѣдыствій, угрожавшихъ столицѣ и всей Россій, за невинную кровь царственнаго мученика, которая вскорѣ должна была пролиться въ Угличѣ. [MU: 20]

Según la crónica, también es conocido que éste, *jurodivyj* por Cristo, encontrándose en la plaza, condenaba a Borís Godunov, quien no pudo objetar y, es posible, que una tormenta que aterrorizaba la ciudad imperante en la hora del entierro del *jurodivyj* fuera la premonición de grandes desgracias que amenazaban las capitales y toda Rusia por la sangre del zar mártir, que se tendría que haber derramado en Uglič.

En la tumba pronto se registran milagros y curaciones. El propio santo, o su voz, se presenta en sueños ante los enfermos pidiéndoles que acudan a su tumba a honrarle y a cambio serán curados.

---

59 Murav'ev, A.N., *Zhitiia sviatykh rossiiskoi tserkvi*, (Julio) pp. 17-20. San Petersburgo, 1854-1864.

## Consideraciones (MT 16)

Los atuendos metálicos del santo son una rareza en los testimonios de *jurodstvo* ruso. El uso de cadenas podría estar relacionado con formas ascéticas importadas de Europa occidental como el movimiento de los flagelantes (Cohn 1961:124-135) que se extendió rápidamente por territorios alemanes y orientales pudiendo llegar hasta Rusia siguiendo las rutas comerciales.

El santo se traslada a Moscú y a la hora de su muerte pide ser enterrado cerca de Vasilij Blaženny estableciéndolo de este modo como su predecesor. Con este motivo se fija una relación directa entre ambos santos, que reside no solo en su carácter moscovita sino también en su papel como símbolos sagrados que legitiman el poder. Pero no el poder en general, pues observamos que el uso del *jurodivyj* como símbolo de legitimación es manipulado en favor de Feodor y en contra de Borís Godunov. Las intrigas de los tiempos difíciles y las sospechas en torno al usurpador del poder se plasman en las acusaciones del *jurodivyj* al jerarca. La *vita* establece un constructo que legitima la sucesión del poder. El relato del *jurodstvo* se transforma en un arma de la memoria histórica.

## Procopio de Viatka<sup>60</sup> (MT 17)

Procopio nació en 1578 en una familia de campesinos religiosos que llevaban tiempo pidiendo a Dios que les bendijera con un hijo. Un terrible suceso marca la infancia de Procopio:

Когда отроку было 12 лѣтъ отъ роду, отецъ послалъ его одинъ разъ въ поле на работу. Вдругъ поднялась сильная буря. Отъ грома и страшной молніи Прокопій упалъ съ лошади на землю и лежалъ какъ мертвый. Увидѣли его безчувственнаго сосѣди и извѣстили родителей. [...] Родители Прокопія стали молиться Господу [...] Въ то время Прокопій какъ бы пробудился отъ сна, опомнился. Онъ вернулся къ жизни, но съ того времени находился въ изступленіи, раздиралъ на себѣ одежду и бросалъ ее на землю, ходилъ нагимъ. [DR 2-II: 546]

En una ocasión, cuando el niño tenía 12 años, su padre lo envió a trabajar al campo. De repente se levantó una fuerte tormenta. Debido a un trueno y a un terrible relámpago Procopio cayó del caballo al suelo, quedando tendido como muerto. Fue encontrado inconsciente por unos vecinos que avisaron a sus padres. [...] Los padres de Procopio se pusieron a rezar al Señor [...] En ese momento Procopio, como si se despertará de un sueño, volvió en sí. Volvió a la vida, pero desde aquel momento se mostraba alterado, se desgarraba las ropas tirándolas al suelo, caminaba desnudo.

Los padres consiguen curar a Procopio con la ayuda de unos monjes de un monasterio vecino. De este modo Procopio continúa con normalidad su vida con sus padres. A los 17 años con la bendición de sus padres va a servir a un sacerdote en una ciudad vecina. A los tres años sus padres comienzan a hacer planes para casarlo pero Procopio toma en secreto la forma ascética de *jurodstvo*:

Тайно отъ родителей блаженный удалился въ Хлыновъ и воспринялъ на себя подвигъ юродста Христа ради; онъ раздиралъ на себѣ одежды и бросалъ ихъ на землю, ходилъ нагъ и босъ. [...] Каждій день обходилъ онъ городскій церкви, тайно молился предъ ними, ходилъ по улицамъ и городскому торгу. Блаженный наложилъ на себя подвигъ молчанія и почти никто не слышалъ отъ него слова.

---

60 *Čet'ch''-Minej sv. Dimitrija Rostovskago, Moskovskoj Sinodal'noj Tipografii 1904, v.2-II, pp.546-551. Moscú 1968.*

Многіе, считая его безумнымъ, смѣялись надъ нимъ [...] Прокопій и зимній и холодъ и лѣтній зной, давалъ плоть свою на съѣденіе комарамъ и мошкамъ [...] ночевалъ тамъ, гдѣ заставляла его ночь: на церковной паперти, на улицѣ, въ грязи или на кучѣ навоза. [DR 2-II: 548]

Sin que sus padres lo supieran el *blažennyj* se marchó a Chlynov donde tomo la forma de *jurodstvo*; desgarró sus ropas arrojándolas al suelo, caminaba desnudo y descalzo. [...] Recorría todos los días las iglesias de la ciudad, rezando en secreto frente a ellas, caminaba por las calles y el mercado de la ciudad. El *blažennyj* hizo voto de silencio y casi nadie llegó a escuchar de él una palabra. Muchos lo consideraban un loco, se reían de él [...] Procopio sufría los males del frío, los bochornos del calor y su cuerpo era alimento de los mosquitos [...] pasaba la noche allí donde le sorprendía: en el atrio de la iglesia, en la calle, en el fango o sobre un montón de estiércol.

Sus sacrificios son recompensados con el don de la clarividencia. Sus visiones eran expresadas de la siguiente manera:

Если онъ видѣлъ, что больной долженъ выздоровѣть, то своими руками приподнималъ съ одра, радовался и веселился о немъ. Если же провидѣлъ онъ, что болной выздоровѣть не можетъ, то начиналъ плакать надъ нимъ, цѣловалъ его, складывалъ свои руки на груди и знаками указывалъ готовиться къ погребенію. [DR 2-II: 548]

Si veía que el enfermo debía de sanar, entonces lo incorporaba del lecho con sus propias manos mostrando su alegría por él. Si veía que el enfermo no tenía cura, comenzaba a llorar por él, lo besaba, colocaba las manos sobre su pecho y mediante signos daba a entender que había que prepararse para el entierro.

En varias ocasiones salva a la ciudad de un incendio con sus premoniciones. Su figura se legitima con las visiones y cuenta con el respeto de los ciudadanos, incluso del príncipe de Rostov. La mujer del príncipe llega a abrazar al santo, acude con él a la iglesia y le regala nuevas vestimentas. El santo, siempre que recibe nuevas ropas o calzado, bien los rompe o los reparte entre otros mendigos. Aunque en alguna ocasión acude a la banja, la suciedad ennegrece su cuerpo.

Procopio pasaba la mayor parte del tiempo junto a la iglesia de la Ascensión de Cristo. El sacerdote de la iglesia era su padre espiritual. Ante él el santo se mostraba como una persona normal, dejando a un lado la máscara de la locura. El santo acudía con frecuencia a confesarse, entonces rompía el voto de silencio y conversaba durante largo tiempo con su guía espiritual, que mantenía el esfuerzo de Procopio en secreto.

El santo interacciona con las autoridades de la ciudad y con enviados de Moscú. Sus visiones le dotan de autoridad. En una ocasión teatraliza su visión ante un príncipe que será arrestado en unas semanas. El santo toma la gorra del príncipe y la pone sobre su cabeza. El príncipe cede su asiento al santo y éste pone en escena el futuro arresto del príncipe encerrándolo en la cárcel.

Predice asesinatos y muertes valiéndose de la mímica para comunicar sus visiones. El santo también intercede en la curación de alguna enfermedad:

Жена этого священника Алисия сильно страдала отъ зубной боли [...] Блаженный, вывравъ свой зубъ въ свой ротъ.

— «Возьми».

И болѣзнь у жены священника прекратилась, когда она взяла тотъ зубъ въ свой ротъ. [DR 2-II: 550]

Alicia, la mujer del sacerdote, sufría un fuerte dolor de muelas. [...] El *blažennyj* se arrancó un diente de su propia boca.

— “Toma”.

Cuando ella cogió el diente y se lo metió en la boca, el dolor cesó.

El santo muere sumido en sus rezos a los cincuenta años el 21 de diciembre de 1627. Por intercesión de su padre espiritual la ciudad reconoce su ascetismo y tiene un entierro público y multitudinario. Es enterrado en el monasterio de Trifon.

### **Consideraciones (MT 17)**

La vida de Procopio se ve marcada por un accidente a su infancia. El caballo de Procopio se

asusta ante truenos y relámpagos terribles. Truenos, relámpagos y tormentas son acontecimientos naturales de gran poder y carga simbólica asociados en la cultura popular a la intervención divina. El joven cae del caballo y queda tendido inconsciente. Procopio vuelve a la vida pero su conciencia parece alterada. Intenta despojarse de sus ropas y quiere caminar desnudo. El comportamiento parece la expresión de la naturaleza del *jurodivyj*. Sus padres consiguen calmar los impulsos de *jurodstvo* durante unos años con la ayuda de unos monjes pero al alcanzar Procopio su madurez voluntariamente recupera su condición de *jurodivyj*. El violento suceso puede ser entendido como una transformación de un ser humano corriente en un siervo de Dios de naturaleza sobrenatural adquirida al sobrevivir un episodio en el que las fuerzas de la naturaleza terminan con su vida terrenal y la intervención divina le dota de una nueva vida, pero la nueva vida es de entrega a Dios. Se trata de un *topos* bíblico que recrea el motivo presente en el pasaje de la conversión de San Pablo y el episodio de la caída del caballo como elemento liminar. Siguiendo el espíritu de los análisis de Challis y Dewey (1987a) cabría sugerir que las lesiones psíquicas sufridas por Procopio tras su accidente le dotan de una variabilidad de comportamiento que son interpretadas por su entorno y por sí mismo como la manifestación del fenómeno de *jurodstvo*.

Finalmente Procopio huye de sus padres y toma de forma plena la forma ascética de *jurodstvo*. El santo cumple con los *topoi* asociados tradicionalmente al fenómeno, reduce sus ropas a harapos, camina descalzo y prácticamente desnudo, sufre el rigor de las temperaturas extremas, carece de techo, sufre las mofas y la incomprensión del pueblo y reza en secreto en una continua peregrinación por las iglesias locales. Pero Procopio añade a la lista de méritos ascéticos una singularidad: acepta un voto de silencio.

El voto de silencio se convierte necesariamente en una recreación del particular lenguaje del *jurodivyj*. La forma de comunicar las premoniciones que alertan de muertes, incendios y enfermedades o bien anuncian curaciones se realiza a través de un nuevo lenguaje para el fenómeno: la mímica. El *jurodivyj* interpreta sus propias predicciones teatralizándolas. La gentes aprenden a reconocer en este espectáculo el anuncio de un acontecimiento futuro. La teatralidad del *jurodstvo* se convierte en claro espectáculo cuyo código es conocido e interpretado. En este caso la teatralidad del fenómeno es indiscutible y ha sido señalada en estudios previos (Pančenko 1984: 83).

A pesar de las mofas populares, la capacidad adivinatoria de Procopio le concede legitimidad ante las autoridades locales. Tanto príncipes como clérigos respetan su figura y confían en sus palabras. Solicitándole ayuda ante la enfermedad o respetando sus intrigantes

representaciones.

El número de curaciones recogidas es mucho menor que en otros casos, aunque están presentes. El centro de la narración es sin duda el carácter premonitorio del *jurodivyj*. La curación de una mujer con dolor de muelas resalta por requerir la transmisión de una parte del santo al enfermo. El santo toma uno de sus dientes y se lo cede a la mujer. Esta lo introduce en su boca y su dolor cesa. Si bien el ingerir parte del cuerpo de la divinidad no es del todo extraño en el cristianismo, lo cierto es que en la eucaristía este ritual tiene lugar de manera simbólica. En el caso de Procopio no es simbólico sino físico.

A su muerte el santo es reconocido por el pueblo y honrado con un funeral público. Su testigo y padre espiritual media en el reconocimiento. El *topos* del testigo proviene de la tradición bizantina y resalta, como se hace explícito en el relato de Procopio, la voluntariedad de la locura, que es fingida como camino espiritual. El santo, loco a ojos del mundo, se muestra cuerdo y razonable en los encuentros con su testigo.

## **Máximo de Tot'ma<sup>61</sup> (MT 18)**

Una vez más el texto admite desconocer los hechos de este santo asociado al *jurodstvo*. Máximo muere siendo muy anciano el 16 de enero de 1650 y es enterrado en la iglesia de la Resurrección de Varnickij en la ciudad de Tot'ma. El relato de su vida y la redacción de sus milagros arden en un incendio en 1676. En 1680 se reconstruye la tumba y se recogen nuevos milagros. En 1715 se construye un nuevo sepulcro que incluye un retrato del santo.

Se recogen cuatro curaciones milagrosas relacionadas con el santo en los años 1680, 1691, 1703 y 1705. Las dos últimas tienen lugar a través de un sueño en el que el santo se aparece a los enfermos. El santo muestra a los enfermos el camino a su tumba o solicita el rezo de oraciones fúnebres allí mismo.

## **Consideraciones (MT 18)**

Máximo no es del todo un santo desconocido aunque el relato de su vida desapareció en un incendio poco después de su muerte. Su culto no cayó en el olvido tras el incendio sino que es recuperado a los pocos años. La reconstrucción de su sepulcro consagra la reconstrucción del templo y pronto se recopilan nuevos milagros e incluso se añade a la tumba un retrato del santo.

Es interesante reflexionar sobre las curaciones que implican un llamamiento del santo para que se acuda a su tumba. Se trata de una justificación de unas pautas de comportamiento que favorecen el culto continuado y marcan un procedimiento basado en la peregrinación. Es fácil extrapolar este comportamiento como forma de culto a otros santos.

---

61 *Čet'ch''-Minej sv. Dimitrija Rostovskago*, Moskovskoj Sinodal'noj Tipografii 1904, v.6-II, pp.145-15. Moscú 1968.

## Andrés de Tot'ma<sup>62</sup> (MT 19)

Andrés nace en 1638 en un pequeño pueblo llamado Ust'-Tolšemskij situado a unas cincuenta verstas de la ciudad de Tot'ma. Pertenece a una familia de humildes campesinos analfabetos que no pueden darle una educación pero transmiten a su hijo las pautas religiosas. Todavía en su infancia el santo acude a la llamada de Dios dejando su hogar y viviendo en la naturaleza sin apenas tomar alimento, dedicándose exclusivamente a la oración.

No se sabe cuanto tiempo pasó el santo en la soledad de su retiro, pero a la muerte de sus padres abandona su territorio natal e ingresa en el monasterio de la resurrección Galič, manteniendo su identidad en secreto. El abad Esteban pronto reconoce la santidad de Andrés y comprende su necesidad de adquirir una forma ascética más compleja, que exija mayor sacrificio. El abad le recomienda tomar la forma ascética del *jurodstvo* y ejerce de guía espiritual durante su vida. En un principio Andrés pasa el día en la ciudad, descalzo y vestido con harapos, apenas ingiere alimento y reparte entre los pobres las limosnas que gana. Mientras el abad Stefan vive, el santo vuelve cada noche al monasterio y comparte su experiencia. A la muerte del abad, Andrés se ve libre de abandonar el monasterio y convertirse en un santo completamente urbano. Pero la comunidad urbana es pequeña y los sacrificios del asceta pronto se ganan la admiración de los paisanos. De este modo Andrés se ve obligado, para poder cumplir su voto de humildad, a abandonar la región y establecerse en la ciudad de Tot'ma donde nadie lo conoce y puede profesar su ascetismo de la siguiente manera:

Въ Тотъмѣ никто его не знал и потому съ большимъ удобствомъ онъ продолжалъ здѣсь свои великіе подвиги. Ночи блаженный Андрей проводилъ въ моливѣ, а днемъ какъ юродивый бѣгалъ по городу, собирая милостыню. Самому блаженному нужно было очень мало, лишь бы не помереть съ голода, поэтому большоую часть получаемыхъ подаяній онъ раздѣлялъ съ другими нищими. Одеждой блаженнаго Андрея было разодранное рубище, которое только прикрывало его тѣло, не защищая отъ дождя и мороза. Обuvi онъ никогда не носилъ: ходилъ босымъ и зиму и лѣто. Подвигъ юродства трудень главнымъ образомъ еще тѣмъ, что неразумные люди подвергаютъ Христа ради юродивыхъ, какъ безумныхъ, насмѣшкамъ, оскорбленіямъ, поруганію и побоямъ; это

---

62 *Čet'ch''-Minej sv. Dimitrija Rostovskago, Moskovskoj Sinodal'noj Tipografii 1904, v.2-II, pp.226-232. Moscú 1968.*

пришлось испытать и блаженному Андрею. Но онъ терпѣль все [...]

[DR 2-II: 228]

Nadie lo conocía en Tot'ma por lo que podía continuar profesando el *jurodstvo* con gran domodidad. *blažennyj* Andrés pasaba las noches rezando y por el día corría por la ciudad haciendo el *jurodivyj* recogiendo limosnas. El *blažennyj* no necesitaba casi nada para sí mismo, lo justo para no morir de hambre, por lo que la mayor parte de las limosnas recibidas se las repartían con otros mendigos. La vestimenta del *blažennyj* consistía en una camisa desgarrada que simplemente cubría su cuerpo sin protegerlo de la lluvia ni del frío. Nunca llevaba calzado. Caminaba descalzo durante el invierno y el verano. El ejercicio del *jurodstvo* se hace aún más difícil ya que la gente, al no comprender a los locos de Cristo los rebaja a locos, y son objeto de burlas, insultos, vejaciones y palizas. Por todo esto tuvo que pasar el *blažennyj* Andrés. Pero él lo soportó todo [...]

Ante semejante esfuerzo ascético Dios concede a Andrés capacidades curativas milagrosas. Se registra por ejemplo la curación de un hombre que se estaba quedando ciego y al encontrarse con Andrés en un frío diciembre le pide que le cure ofreciéndole una gran cantidad de dinero. El santo se niega a tomar el dinero, no responde al hombre y deja el lugar. Entonces:

Тогда старшина инородцевъ потеръ глаза снѣгомъ, на котормъ стоялъ юродивый, и получилъ исцѣленіе. [DR 2-II: 229]

Entonces el jefe de los forasteros restregó sus ojos con la nieve, pisada por el santo, y fue curado.

En otra ocasión el santo es molestado por los juegos de unos niños y sus continuas peleas. Tras regañarles, uno de los niños lo intenta golpear con una vara de hierro. Dios evita que el golpe sea efectivo e inmediatamente dando un grito el niño cae al suelo casi muerto.

El santo muere a los 35 años el 10 de octubre de 1673 y es enterrado bajo el campanario de la iglesia de la Resurrección. El lugar se convirtió en un manantial de curaciones. Los enfermos tomaban tierra de su tumba y rezando recuperaban la salud. El culto al santo crece año tras año y en 1707 se construye un nuevo templo sobre su tumba.

Tras su muerte tienen lugar numerosos milagros marcados por la aparición del santo en los sueños de los fieles, en los que el santo les pide que tomen la tierra de su tumba y tras aplicársela en las zonas afectadas serán curados. Pero los fieles deben cumplir su promesa de honrar al santo con sus oraciones y acudir a su tumba, si no, el santo volverá de nuevo en sueños a recordarles lo prometido.

### **Consideraciones (MT 19)**

La *vita* relata el temprano abandono familiar de Andrés y su huida a la naturaleza donde lleva una vida similar a la de un niño salvaje como una liberación de la vida terrenal que le permite entregarse plenamente a Dios. La muerte de sus padres se interpreta como una ruptura definitiva con la vida terrenal y con su comunidad natal. Tras abandonar el mundo terrenal ingresa en un monasterio y durante un tiempo comparte la vida religiosa de los monjes. Pero su celo religioso requiere de un compromiso mayor, de modo que por recomendación del abad toma la forma de *jurodstvo*. De esta manera se establece una escala *emic* de compromiso religioso en la que el *jurodstvo* se sitúa por encima del régimen monástico. El *jurodstvo* de Andrés queda atestiguado como voluntario y además cuenta con el guía espiritual de una autoridad religiosa, el abad del monasterio. En una primera etapa de su ascetismo Andrés ejerce como *jurodivvyj* durante el día en la ciudad volviendo por la noche a la compañía de su padre espiritual. La muerte del abad supone una nueva liberación para Andrés que es ahora libre de abandonar la comunidad monástica.

Andrés tiene que librarse también de los lazos con la pequeña comunidad que le rodea que le impiden cumplir con uno de los requisitos ascéticos más importantes, la humildad. Sus esfuerzos ascéticos ganan fama y se vuelven contra él. Andrés huye a un núcleo urbano mayor, la ciudad de Tot'ma, ya que allí nadie le conoce.

El santo cumple todos los *topoi* del *jurodstvo* y como agradecimiento a su fervor Dios le concede el don de la curación. El relato de la curación de los ojos de un hombre al frotarse con la nieve pisada anteriormente por el santo constituye una variación en las formas tradicionales. Si bien las prácticas curativas pasan en ocasiones por ungir líquidos, bien emanados por el mismo santo o por su tumba y por su posterior aplicación en forma de unguento, en esta ocasión el santo parece negarse a curar al hombre y tras marcharse, éste toma la nieve mágica sin un beneplácito explícito del santo. Podríamos decir que se trata de una curación involuntaria que convierte al santo en objeto

mágico cuyas cualidades pueden utilizarse en favor propio incluso en contra de su voluntad.

Las capacidades mágicas del santo adquieren un carácter siniestro en el relato de los niños que molestan al santo con sus peleas. Uno de los niños es violentamente castigado por la mano de Dios por intentar golpear al santo. La violencia es explícita, ya que deja al niño casi muerto. El aura mágica del santo se torna así en algo temido, capaz de curar pero también capaz de dañar físicamente.

Tras su muerte se establece un hito físico en el que se fija su culto y con el tiempo sufre varias recreaciones. El lugar es fuente de milagros y los fieles llevan a cabo en él procedimientos mágicos. Las peregrinaciones y la forma de obrar ante la enfermedad son en ocasiones guiadas por el santo por medio de los sueños. El pago de la curación consiste en dedicar las oraciones al santo junto a su tumba. En caso de no cumplir con la promesa, el dolor vuelve y el santo se aparece otra vez en sueños exigiendo su pago. La humildad profesada en vida se torna en exigencia de culto tras la muerte.

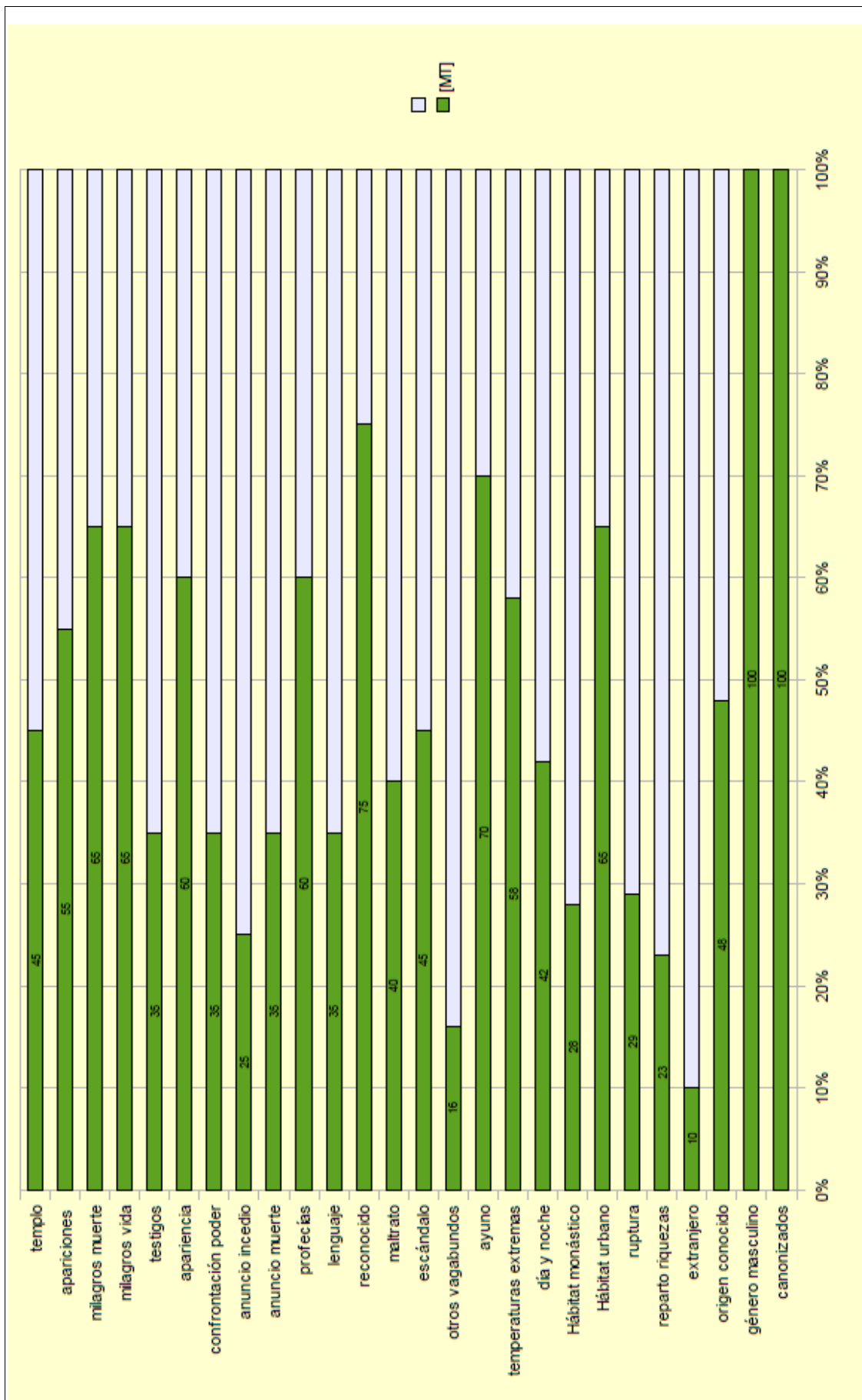


Figura 3: Resumen de los resultados cuantitativos en los Menologios Tradicionales

### 1.3. Conclusiones parciales

En el periodo moscovita se observa una gran diversidad del *jurodstvo* en formas, en número y en distribución. Es un periodo de tiempo significativamente extenso, del mismo modo aumenta la distribución geográfica, volviéndose más compleja. El análisis cuantitativo muestra la organización caótica de los componentes del fenómeno y la inexistencia de un arquetipo sólido que unifique la muestra.

Una falsa imagen de estabilidad puede venir dada por la estructura narrativa de las *vitae* que tiende a homogeneizar los ejemplos. El uso continuo de *topoi* literarios, la secuencia narrativa e incluso la repetición explícita de pasajes crean una imagen de homogeneidad. Pero estos motivos son propios de la forma literaria adoptada para conmemorar el fenómeno y no del fenómeno en sí mismo. La forma de expresión literaria adquirida por el fenómeno mantiene una regularidad al responder al género hagiográfico que no se refleja en la realidad del *jurodstvo*, como muestran los mismos textos tras ser deconstruida su estructura común.

El esfuerzo de los redactores de las *vitae* por amoldar el testimonio de las formas emergentes y unificarlo con los trazos marcados por la memoria y el culto local a un género hagiográfico cuyo objetivo es mostrar la adecuación del santo en un proceso de canonización y servir de ejemplo a los fieles de los valores a seguir puede constituir una pista para reflexionar sobre la comprensión *emic* del fenómeno, pues el esfuerzo hagiográfico concilia el fenómeno con los objetivos de la Iglesia Ortodoxa.

La tradición hagiográfica fija las formas de *jurodstvo* de la siguiente manera: el *jurodstvo* reside en un sacrificio voluntario y guiado por una autoridad eclesiástica que responde a un celo religioso mayor que el del clero convencional. El asceta basa su actividad en la aceptación de la más estricta pobreza, que conlleva una difícil vida a cielo descubierto, sin refugio ni techo, sufriendo los rigores del clima ya sea frío, calor, lluvia, heladas o nieve, caminando descalzo y medio desnudo. Las limosnas deben ser repartidas y el descanso nocturno debe tornarse en oración. El asceta mantiene estrechos lazos con la comunidad urbana en la que vive. Sus rezos están destinados a proteger a su localidad de enemigos o males como hambrunas o incendios. La dureza del ascetismo es recompensada con el don de la adivinación y la curación. La adivinación dota al santo de autoridad en la comunidad y sus capacidades sobrenaturales aseguran su culto.

El hecho de considerar al *jurodstvo* como un esfuerzo ascético reservado para aquel que procese un celo religioso mayor que un monje o un sacerdote sitúa al fenómeno en una posición destacable de la jerarquía religiosa. Dicha posición explica parte de la aporía asociada tradicionalmente al *jurodstvo*. Aunque el asceta parece despreciar la sociedad y ser despreciado por los que no comprenden sus acciones, los fieles reconocen la valía de su esfuerzo, que le dota de una autoridad reconocida y respetada.

La autoridad del *jurodivyyj* se basa en sus capacidades sobrenaturales, en su poder curativo y premonitorio. Se trata por lo tanto de una autoridad de carácter local o comunal, ejemplificada en las leyendas de Basilio el Bendito de Moscú (MT 11) y el terrible castigo impuesto a los jóvenes estafadores, o en la violenta respuesta de Andrés de Tot'ma (MT 19) a las molestias de unos niños, donde la violencia es explícita al golpear a un niño hasta dejarle medio muerto. Las capacidades sobrenaturales del santo pueden ser solicitadas como una intervención positiva pero también son causa de respeto y temor, ya que dotan de un gran poder al asceta, quien no muestra reparos en usarlo. Esta característica del fenómeno abre las puertas al bulo y a la superstición que sin duda han acompañado las emergencias del *jurodstvo* a lo largo del tiempo.

Pero la autoridad del *jurodivyyj* no tiene solo un carácter negativo. Sus capacidades sobrenaturales se tornan positivas cuando son empleadas con fines curativos o libran al pueblo de una hambruna. Por ejemplo, Simón de Jur'evic (MT 15) intercede entre un paisano y las temidas aguas tormentosas del Volga. La figura del *jurodivyyj* como protector y mediador entre los fenómenos naturales que superan la naturaleza del hombre se establece como base de los cultos locales. El motivo del naufragio se repite en distintas ocasiones y ejemplifica este caso. Algunos milagros como éste se especializan en un sector concreto de la población, como son los mercaderes. El motivo aparece en la vida de Miguel del monasterio de Klopsk (MT 6), Simón de Jur'evic (MT 15), Basilio el Bendito de Moscú (MT 11) o de Isidoro Palabra-firme (MT 7). El culto se abre de este modo a los comerciantes que se aventuran en peligrosas rutas fluviales que en ocasiones pasan cerca de monasterios como el de Klopsk.

Una muestra de la controversia entre la diversidad de emergencias y la solidez de la estructura hagiográfica se constituye a lo largo de las *vitae* en el tratamiento del *topos* del lenguaje del *jurodivyyj*. El *jurodivyyj* encripta en su extraño lenguaje sus profecías y es reflejo de su naturaleza especial. Challis y Dewey (1974: 2) han asociado las pautas comunicativas alteradas a enfermedades mentales y manifestaciones de autismo.

Si bien las *vitae* intentan resaltar una homogeneidad mostrando la continúa alteración de las pautas comunicativas de los *jurodivye*, su registro consigue el resultado contrario: es prueba de una gran variabilidad y de la diversidad que en realidad caracteriza al fenómeno. De este modo, mientras Máximo de Moscú (MT 5) se comunica con los locales mediante el uso de refranes que estos aprenden a interpretar como profecías codificadas, Miguel del monasterio de Klopsk (MT 6) se niega a hablar repitiendo las preguntas de los monjes, sorprendidos con su misteriosa aparición. Juan el Velloso de Rostov (MT 14) manifiesta otra rareza en sus habilidades lingüísticas, conoce la lengua latina y nadie se puede explicar de qué modo ha adquirido tal habilidad. Su salterio delata el conocimiento de un código desconocido por la población local resaltando la singularidad del *jurodivyyj*. Simón de Jur'avec (MT 15), en su estancia en la naturaleza salvaje, se convierte en lo que popularmente se conoce como un niño feral desconociendo las pautas comunicativas normales al ser encontrado. Procopio de Viatka (MT 17) lleva a cabo una particular recreación del *topos* del lenguaje realizando un voto de silencio. Las premoniciones de incendios, futuras muertes, enfermedades o curaciones tendrían de esta manera que tomar una forma distinta. Procopio incorpora la mímica al fenómeno como variante del lenguaje. Las gentes de Viatka aprenden a leer en la teatralidad del *jurodivyyj* sus anuncios y predicciones.

Las alteraciones comunicativas, aunque muestran una gran presencia, no comparten una misma naturaleza, mostrando al contrario una gran diversidad que bien podría responder a un voto religioso, a un aprendizaje distinto al del resto de la población, a la alteración provocada por una enfermedad mental o un trastorno de autismo, o al propio espectáculo. Lo significativo es que todas estas pautas requieren de la complicidad del resto de la sociedad que ve en todas ellas una forma de expresión del *jurodstvo*, cuando bien podrían responder a otros motivos.

La variabilidad de la distribución geográfica del fenómeno es dependiente de los desarrollos históricos que tienen lugar durante este largo periodo. El destino de los territorios rusos no es ni mucho menos homogéneo. Mientras Kiev y Vladimir se ven reducidas a ruinas, Nóvgorod experimenta un periodo de auge. Su territorio es extenso, cuenta con un sistema político basado en una oligarquía controlada por un juego entre familias de ricos mercaderes y boyardos propietarios de las tierras. El mercado atrae a una numerosa población alemana y las rutas fluviales aseguran un próspero comercio. Nóvgorod se ve obligada a luchar contra las invasiones suecas y germanas. Las victorias de Alexander Nevskij crearán un hito en la simbología nacional rusa. Su reconstrucción religiosa toma la tarea de interpretar en el imaginario religioso esta etapa y sienta las bases para

posteriores reconstrucciones de memoria. Sin embargo las luchas entre boyardos y mercaderes tendrán un reflejo en el fenómeno de *jurodstvo*. Aunque Nóvgorod es finalmente desplazado por Moscú, durante un tiempo se convierte en centro de la Ortodoxia y al igual que Kíev o que Moscú en un futuro cercano retoma los símbolos que poblaron el imaginario bizantino. Se construye un templo bajo el nombre de Santa Sofía, la leyenda de la mitra blanca recae ahora sobre la ciudad de Nóvgorod y no tardan en aparecer los *jurodivye* en sus calles. Recientes estudios han identificado las emergencias del *jurodstvo* de este periodo como la formación de un supuesto paradigma ruso del fenómeno (Kobets 2000). El análisis de los textos apunta sin embargo a una simple reconstrucción de las formas hagiográficas previas adaptadas a un contexto sociocultural diferente pero que intenta adueñarse de símbolos sagrados heredados. Lejos de formar un paradigma cerrado, las manifestaciones de Nóvgorod oscilan entre el carácter monástico de Miguel del monasterio de Klopsk (MT 6) y el urbano de Teodoro y Nicolás de Nóvgorod (MT 4), entre la figura de autoridad representada por el primero, que mantiene una posición política más allá de la comunidad monástica, y el culto local y carácter burlesco de los otros dos. El caso de Teodoro y Nicolás de Nóvgorod tiene un interés especial al mostrarnos la emergencia y consolidación de dos manifestaciones del *jurodstvo* paralelas y enfrentadas. Cada *jurodivyj* establece un carácter representativo de su comunidad local. El culto es estrictamente local y el santo se convierte en la representación de su comunidad. Nóvgorod se encuentra dividida física y simbólicamente en dos orillas. Cada orilla acoge a una comunidad y cada comunidad se ve representada en su *jurodivyj* particular. Los enfrentamientos y el juego de fuerzas entre los mercaderes y señores feudales se reflejan en la lucha territorial de los *jurodivye* y sus encuentros en las aguas del río como frontera liminar en un plano altamente simbólico. El paisaje urbano se incorpora en el mundo simbólico creando hitos en los que se apoya la narración. Mientras que Teodoro y Nicolás de Nóvgorod canalizan la política interna de la ciudad, Miguel del monasterio de Klopsk muestra las relaciones de los príncipes con la autoridad de la Iglesia y con otros poderes vecinos. No encontramos en estos ejemplos pruebas de un nuevo paradigma, más bien son recreaciones independientes del fenómeno, aunque es cierto que pasarán a formar parte de la tradición dejando su impronta en manifestaciones venideras al igual que lo hicieron los relatos de los *jurodivye* anteriores.

Las invasiones tártaras constituyen una auténtica catástrofe nacional. El periodo inicial se caracteriza por la destrucción masiva de ciudades y la despoblación de regiones enteras. Ciudades como Kíev y Vladímir son destruidas y con ellas se interrumpe la tradición ortodoxa pero gradualmente la posición de la Iglesia va siendo favorecida por las autoridades presentando un nuevo desarrollo. Durante este periodo la Iglesia pide al pueblo ruso sumisión ante los tártaros,

justificando la invasión en los pecados del pueblo (Niven 1978: 29). El periodo de represión inicial rompe la continuación de las manifestaciones del *jurodstvo* creando un primer vacío en su supuesta prolongación a lo largo de la historia rusa. Una segunda fase propicia la recuperación de los motivos religiosos, *jurodstvo* incluido, emergiendo en nuevos centros que proliferan según la situación política se lo permite y dotando al fenómeno de cierta complicidad con los invasores. Una última fase de la experiencia tártara la constituyen los periodos de lucha por la recuperación de la independencia rusa que también dejan su impronta en el fenómeno.

A lo largo de esta etapa el *jurodstvo* se desplaza por los nuevos centros urbanos emergentes y siempre dentro de las posibilidades existentes teniendo en cuenta el azote de las tropas tártaras. Las distintas experiencias de los centros rusos y su convivencia o lucha con los tártaros se refleja en el fenómeno quedando atestiguado en *vitae* como la de Máximo de Moscú (MT 5) o Lorenzo de Kaluga (MT 9). En el caso de Máximo de Moscú la propia *vita* interpreta el ascetismo del santo como una encarnación del aceptado sufrimiento al que se ve sometida la tierra rusa, presa de hambrunas y sequías, azotada por la peste y bajo el dominio tártaro. El *jurodstvo* encarna el sufrimiento del pueblo ruso y adquiere no solo un carácter representativo sino también didáctico, siendo ejemplo de resistencia ante la adversidad a base de paciencia y fe en Dios. Todos estos males han de ser aceptados ya que tienen su origen en los pecados de los propios rusos. En el caso de Lorenzo de Kaluga la actitud del santo es muy diferente, ya que no reacciona ante las fuerzas tártaras enseñando al pueblo a ser paciente y a sumirse en sus oraciones sino que hacha en mano se lanza en ayuda de las tropas del príncipe, convirtiéndose en una especie de factor moral clave que lleva a las tropas a la victoria. El hacha se incorpora a la iconografía y el apoyo del santo a las autoridades locales y al pueblo ruso no puede ser más explícito. Aunque los papeles asumidos por estos dos *jurodivye* son prácticamente opuestos, los dos coinciden en su carácter simbólico representativo de la actitud favorecida por la Iglesia bien sea en un principio de resignación o posteriormente de bélica resistencia. Con objetivos e ideología diferente el fenómeno se amolda a la situación y encarna la oscilante actitud del pueblo ruso.

El fenómeno sufre un nuevo desplazamiento en dirección al emergente Estado moscovita, donde llegará a su apogeo. En torno a Moscú se generan con el tiempo centros de comercio en crecimiento como Rostov y Uglich que tendrán sus propias manifestaciones del *jurodstvo*. Son tiempos de luchas territoriales que terminaran con la centralización del estado ruso bajo el gobierno de Iván el Terrible.

Las luchas entre los distintos poderes, las tomas de las ciudades y la sacralización del poder vencedor rigen las nuevas emergencias y marcan la distribución geográfica del fenómeno. El desarrollo del fenómeno durante el Estado moscovita y durante los denominados “tiempos difíciles” será analizado junto a la autoridad del *jurodivyyj* y su relación con el príncipe, por ser este uno de los motivos que ha llamado la atención anteriormente a otros investigadores, a la vez que ha fijado la visión popular del fenómeno.

La autoridad del *jurodivyyj* pasa por distintas fases en este periodo y responde a distintas naturalezas. Distinguimos entre la autoridad ejercida por el *jurodivyyj* ante los poderes eclesiásticos o políticos y su posición privilegiada ante las clases populares.

El fenómeno de *jurodstvo* adopta distintas formas de autoridad política. Miguel del monasterio Klopsk ocupa una posición de mando dentro de la comunidad monástica, representa al monasterio ante príncipes y enemigos. La compleja situación política de las tierras de Nóvgorod entre la amenaza asiática retenida parcialmente por los territorios incipientes de Moscovia y un frente occidental dividido entre el dominio sobre territorios lituanos y el enfrentamiento con los germanos tiene su reflejo en el *jurodivyyj* que encarna su inquietud hacia Moscú, la mofa ante el príncipe de Lituania y la aberración a las fuerzas extranjeras. Lorenzo de Kaluga lucha de la mano del príncipe, con quien comparte su vivienda. Lorenzo de Kaluga defiende con celo la autoridad local ante los invasores pero a la vez mantiene una posición similar a la del príncipe. Estas formas de *jurodstvo* legitiman un poder político y se oponen al de sus enemigos. Las siguientes adaptaciones del fenómeno adquieren un grado mayor de complejidad ya que se convierten en una de las partes constituyentes de uno de los relatos más simbólicos para el imaginario ruso, el relato de Iván el Terrible.

La memoria de Iván el Terrible se reconstruye en un plano simbólico religioso a través de varios episodios de la historia del *jurodstvo*. Los acontecimientos marcados por la expansión del poder del jerarca, la consolidación de Moscú como centro de una Rusia unificada y la decadencia política tras su muerte son acontecimientos narrados y recreados por el *jurodstvo*. A lo largo de las siguientes emergencias el zar mantiene una serie de encuentros continuos con distintos *jurodivye* que han calado en el imaginario ruso hasta nuestros días.

Galación del monasterio de San Teraponte (MT 8) abre una nueva etapa para el fenómeno del *jurodstvo* al anunciar en sus profecías el nacimiento de Iván el Terrible y su victoria sobre los

territorios de Kazán. La profecía no solo legitima al futuro zar sino que apoya la unificación de los territorios rusos en una sacralización del estado que responde a un proceso mayor de sinfonía entre el poder político y el eclesiástico. Estas manifestaciones son parte de una reconstrucción de la unión bizantina entre Iglesia y Estado, en la que los símbolos religiosos legitiman un poder en el que Estado e Iglesia son mutuamente dependientes e indivisibles. La nueva situación con un trasfondo ideológico basado en la idea de “Moscú Tercera Roma” favorece la recreación del *salos* bizantino en las nuevas formas de *jurodstvo* ruso. El destino mesiánico de Rusia, ahora protectora de la Ortodoxia, se adueña del imaginario para ser reconstruido una y otra vez en unión con los motivos del *jurodstvo*.

Como decíamos anteriormente, durante esta época la Iglesia se puso al servicio del emergente poder moscovita y de la nueva ideología basada en un estado centralizado. A la vez se llevaron a cabo grandes procesos de canonización, centralizados a lo largo de una serie de concilios entre los años 1547 y 1549. Estos procesos se llevan a cabo bajo la dirección de Macario. Fue una época de cambios, nuevos santos fueron canonizados y algunos santos locales adquirieron un carácter nacional, lo que favoreció muy positivamente al fenómeno de *jurodstvo* desembocando en un número de *jurodivye* canonizados sin precedentes. El proceso de centralización se ve reflejado en el gran compendio de Macario (Čet’i-Minei), que incluye la recopilación de las *vitae* de los santos organizadas según el calendario litúrgico. Los menologios de D. Rostovsky y A.N. Murav’ev recogen esta tradición completándola.

El relato de Basilio el Bendito de Moscú (MT 11) establece una relación directa entre la familia del zar y el fenómeno de *jurodstvo*. Las leyendas del santo lo convierten en un nuevo San Andrés de Constantinopla pero enmarcado en la topografía de Moscú. El zar respeta al santo, con el que tiene varios encuentros en vida. Ateniéndonos al material hagiográfico y dejando a un lado las leyendas es significativo que en su lecho de muerte el santo bendice al heredero y que tras la muerte del *jurodivyyj*, sus restos son llevados a hombros por el zar y los príncipes en una fusión de símbolos sagrados. En este momento, el *jurodstvo* encarna la legitimación sagrada del poder moscovita representado como la unión de las tierras que conforman Rusia. La centralización del poder tiene lugar en la figura del zar que está ahora unificado con el poder sagrado. El culto al santo se convierte en el culto a la nación rusa. Religión y etnicidad se mezclan a través de los símbolos sagrados.

No todos los *jurodivye* son legitimadores del zar, algunos protagonizan un claro

enfrentamiento defendiendo su comunidad ante los despiadados ataques de Iván el Terrible. Este es el caso de Arsenio de Nóvgorod (MT 12) y de Nicolás Salós de Pskov (MT 13). Arsenio se enfrenta a Iván el Terrible defendiendo a la población de Nóvgorod. El santo muestra tal autoridad que llega a amenazar al zar persiguiéndolo en forma de espíritu en su campaña contra Pskov. Será allí donde el zar se enfrente a otro *jurodivyyj*, a Nicolás Salós, en uno de los pasajes más conocidos del *jurodstvo*: el ofrecimiento de carne cruda al tirano como símbolo de sus continuos derramamientos de sangre. Dicho episodio ha tenido una gran repercusión en la comprensión *etic* del fenómeno, tomándose falsamente como representativo del fenómeno, pasando por alto la complejidad de sus formas (Pančenko 1984; Ivanov 2006). Del mismo modo, en unos pasajes propios de leyendas y mitos, las históricas tomas de las ciudades y el paulatino dominio de Moscú se integra en el mundo simbólico religioso adaptando el relato a la memoria y a las formas hagiográficas. Pančenko (1984) ha basado su análisis del *jurodivyyj* como representante de la voz del pueblo capaz de enfrentarse al propio zar en estos pasajes. Su análisis es interesante y posiblemente acertado si lo limitamos a estos ejemplos y no al fenómeno en su totalidad.

El siguiente episodio de *jurodstvo* en relación con el poder lo protagoniza Iván de Moscú (MT 16) enfrentándose a Borís Godunov por la muerte de Dimitri. El *jurodivyyj* se opone a la usurpación del poder de Borís Godunov y legitima la sucesión de Feodor. El *jurodstvo* se convierte en una herramienta de la justicia histórica en la construcción de la memoria.

La unión simbólica entre el destino sagrado de Rusia y el *jurodstvo* entra en el imaginario que construirá una y otra vez la memoria del reinado de Iván el Terrible y de los denominados “Tiempos Dificiles” utilizando estos símbolos dentro de sus propios mecanismos de auto-percepción.

En cuanto a la autoridad del *jurorivyyj* entre las clases populares cuando no viene de la mano del poder político cabe decir que los *jurodivyye* muestran distintos grados de respetabilidad según los relatos. Casi todos sufren al principio de su ascetismo las mofas del pueblo llano, que no comprende sus esfuerzos, aunque este motivo puede ser más bien un lugar común de la narrativa hagiográfica. Otro *topos* común es la recompensa divina al esfuerzo ascético con el don de la clarividencia y la capacidad de curar enfermedades. Estas cualidades o más bien la creencia en dichas cualidades son la base de la autoridad del *jurodivyyj* entre las clases populares, que las entienden como prueba de la naturaleza extraordinaria del asceta. Las gentes acuden a los *jurodivyye* buscando alivio ante la enfermedad y escuchan sus palabras con predisposición de encontrar una profecía escondida. El

poder sobrenatural del *jurodivyyj*, aunque comúnmente tiene un carácter positivo o protector, puede tornarse en castigo para la población o en cruel venganza. Por ejemplo, como ya hemos citado anteriormente, las leyendas de Basilio el Bendito de Moscú (MT 11) relatan cómo el santo castiga con la muerte a un joven estafador que intenta quitarle el abrigo. De forma similar Andrés de Tot'ma (MT 19) impone un castigo despiadado a un niño que se había burlado de él, golpeándolo hasta casi la muerte. Sin duda, la leyenda de la potencialidad negativa de la naturaleza sobrenatural ha calado en la superstición de las clases populares formando parte del fenómeno y reforzando la autoridad del *jurodivyyj* aunque sea debido en cierto modo al temor por su poder.

Si atendemos a la temática de las profecías observamos una predominancia de contenidos relacionados con eventos importantes para la comunidad como un incendio o una hambruna. Las profecías se someten a la actividad agraria, anunciando sequías u otros eventos significativos para el buen logro de las cosechas. Si las anteriores hacen referencia a la cotidianidad de la comunidad, otras se relacionan directamente con el ciclo vital de la persona: se anuncian nacimientos de nuevos miembros de la comunidad, matrimonios, vocaciones religiosas, enfermedades y muertes. En ocasiones las profecías son claramente más legibles partiendo del acontecimiento final, que es el objeto de la predicción, y en más de una ocasión pueden constituir un recurso literario a la hora de resaltar la simbología sagrada de un acontecimiento. Un ejemplo podría ser la profecía de Galactión del monasterio de San Teraponte (MT 8) sobre la llegada de un zar que tomaría la ciudad de Kazán y unificaría los territorios rusos. La profecía es olvidada y recordada tan solo al hacerse realidad.

Otros motivos como el origen extranjero del santo o la aparición de objetos metálicos en la vestimenta tienen una representación muy limitada. En el caso de la procedencia extranjera de Isidoro Palabra-firme (MT 7) podría ser un motivo repetido a partir de otras *vitae* como la de Procopio de Ustjug (MT 3) o Andrés de Constantinopla. El motivo del salterio escrito en lengua latina de Juan el Velloso de Rostov (MT 14) podría relacionarse con un origen extranjero o podría ser una recreación de los *topoi* del lenguaje del *jurodivyyj*. Respecto a los objetos metálicos, presentes en las *vitae* de Lorenzo de Kaluga (MT 9) y Juan de Moscú (MT 16), podrían ser influencia de técnicas ascéticas importadas de Europa occidental, por ejemplo del movimiento de los flagelantes (Cohn 1961:124-135) que se extendió rápidamente por territorios alemanes y orientales pudiendo llegar hasta Rusia siguiendo las rutas comerciales. Las rutas de mercaderes no solo establecían un contacto cultural sino que suponían un lugar de encuentro de las distintas culturas. En un plano hipotético se podría considerar, partiendo de las consideraciones sobre la locura de Foucault, el origen extranjero de algunos *jurodivyyj* en relación a las rutas de mercaderes.

El carácter justificativo de las *vitae* ha unido ambos fenómenos presentando al *jurodivyj* como un mercader converso ante la magnificencia de la fe ortodoxa. La obra de Foucault (2010: 24) contempla una práctica al parecer común en la Edad Media para deshacerse de locos no deseados. Las comunidades locales se valían de un acuerdo con mercaderes que realizaban largos viajes para que se llevarán lo más lejos posibles a personas de comportamiento muy similar al de un *jurodivyj*. Esta podría haber sido la forma de entrada en Rusia de *jurodivye* extranjeros, aunque se trata de una hipótesis difícil de falsar con los materiales disponibles.

Un motivo complejo presente en el relato del *jurodstvo* son las pautas mágicas del asceta. Este motivo ha sido significativamente poco estudiado. De nuevo nos encontramos ante una gran diversidad de formas y relatos. El caso de Miguel del monasterio de Klopsk muestra por ejemplo una práctica mágica pautada marcada por un procedimiento determinado. El santo escribe en la arena una secuencia de palabras que convierten el lugar donde están escritas en un pozo de agua potable que termina con una terrible sequía. Tierra y agua son los elementos portadores de la magia de Juan el Velloso de Rostov (MT 14). Ambos elementos procedentes de la tumba del santo se mezclan formando un ungüento que, aplicado en las zonas afectadas, tiene un carácter curativo. El caso de Prokopio de Viatka (MT 17) es especialmente llamativo, ya que cura el dolor de muelas de una mujer introduciendo en su boca una de sus muelas. La incorporación de una parte física del santo en el ritual y ser ingerida por el enfermo es cuanto menos sorprendente y traslada el aspecto mágico al cuerpo del santo incluso en vida. Mención especial merece el relato de Andrés de Tot'ma (MT 18) cuando la nieve pisada por sus pies cura los ojos de un hombre enfermo que se frota con ella. Lo particular de este caso es que el santo no había mostrado intención de curar al hombre pero éste toma ventaja del carácter mágico del *jurodivyj* beneficiándose de las propiedades mágicas involuntarias que emana su cuerpo.

Las pautas curativas y los milagros acontecidos por medio de elementos físicos relacionados con el cuerpo del santo contribuyen a fijar su culto, ya que las tumbas de los *jurodivyj* se convierten en lugar de peregrinación al que acudir en búsqueda de dichos elementos.

El relato sienta las bases del culto al mostrar las pautas de comportamiento si se busca la intercesión ante una enfermedad. Las pautas en ocasiones vienen marcadas por el propio santo que se aparece en sueños solicitando unas oraciones en su tumba o una misa fúnebre. Poco a poco el culto fija un lugar físico que supone un elemento en ocasiones constante y ayuda a asentar el fenómeno.

Los distintos relatos dan fe de cómo estos lugares de culto aparecen y desaparecen, cayendo en ocasiones en el olvido y siendo recuperados en otras. Las consideraciones de Halbwachs (1890) son esenciales para entender la importancia de los hitos físicos de la memoria y el fenómeno de *jurodstvo* se muestra extramadamente sensible a estos procesos. Los lugares de culto, la creación de un icono o la redacción de la *vita* fijan la creencia simbólica permitiendo su transmisión y continuación. Al mismo tiempo el fenómeno se hace dependiente de estos constructos y en la mayoría de las ocasiones sufre continuas transformaciones.

Al igual que los lugares de culto se crean y se abandonan, con el tiempo el culto emerge y desaparece. El caso de Máximo de Moscú (MT 5) es un claro ejemplo. Sus reliquias aparecen y desaparecen a lo largo del tiempo en distintas iglesias moscovitas. En una ocasión son parcialmente destruidas durante un incendio. En definitiva, tenemos indicios de la existencia de temporadas tanto de culto como de olvido.

Los casos de Jacobo de Boroviči y Arcadio de Viazma (MT 10) son una muestra extrema de cómo un culto puede emerger casi de la nada o ser casi completamente olvidado. En el primer caso el culto emerge a partir de un cuerpo desconocido, es decir, sin existir una experiencia *vital* previa conocida que justifique la creación del culto. El segundo caso es testimonio del olvido de un *jurodivyj* y de su culto al fusionarse con otros cultos.

El grupo de manifestaciones analizadas constituye un conjunto especialmente heterogéneo. La diversidad se ratifica en los resultados cuantitativos, que muestran un resultado caótico frente a los esfuerzos de unificar la tradición del *jurodstvo* narrativo que experimentan las *vitae*. La distribución geográfica responde a la contextualización histórica y las relaciones del *jurodstvo* con el poder varían y se modifican a lo largo del tiempo.

## 2. Etnografías de Pryžov

El desarrollo cultural ruso durante el siglo XIX se convertirá en la base de su percepción como identidad nacional moderna. Durante este periodo y, a pesar del giro político hacia un conservadurismo tradicional, la Iglesia mantiene su silencio respecto al fenómeno de *jurodstvo*. Sin embargo, gracias a las nuevas tendencias en las ciencias humanísticas encontramos nuevos materiales que atestiguan la presencia de nuestro objeto de estudio. Se trata de un nuevo registro laico realizado por el intelectual Iván Pryžov a modo de investigación etnográfica. La obra nos brinda una oportunidad de observar el fenómeno desde una perspectiva distinta.

Iván Pryžov nace en 1827 en San Petersburgo y muere en Siberia en 1885. Su padre trabaja como doctor en el mismo hospital que el padre de Dostoevskij y, aunque el famoso escritor y Pryžov nunca llegaron a conocerse, sus caminos se entrecruzarán en varias ocasiones. Los dos son intelectuales en una Rusia oprimida por el despotismo de sus gobernantes, como escritores se ven atados por la censura, ambos serán condenados a los campos de trabajo siberianos y llevarán una vida regida por el hambre y las deudas.

El joven Pryžov fue un estudiante destacado, terminó el instituto como el primero de su clase, – lo que significaba acceder a la universidad sin examen previo. En 1848 comenzó los estudios de medicina pero sus intereses lo llevaron a elegir asignaturas de historia, filología y derecho. En 1850 es expulsado de la universidad dando comienzo a una carrera de exclusión académica. Sus intereses intelectuales resultan de la unión del positivismo de los historiadores ingleses como Henry Thomas Buckle (1821-1862)<sup>63</sup> y las nuevas tendencias en filología en estrecha relación con el interés por las clases populares de los folcloristas alemanes. Su aproximación a la historia pretende ser científica y muestra una clara predilección por los estamentos sociales más bajos o populares. El interés por los estamentos sociales más desfavorecidos llevará lentamente al nacimiento de las primeras ideas socialistas. Pryžov es uno de los pioneros rusos de la antropología social y cultural.

Mientras Europa se convulsiona en movimientos revolucionarios que cuestionan los poderes tradicionales, Rusia es gobernada bajo el conservadurismo de Nicolás I, seguido de una apertura reformista insuficiente durante el reinado de Alejandro II. Las nuevas ideas y corrientes de pensamiento luchan contra la censura y el poder zarista. La sombra de los decembristas y su exilio

---

63 Historiador inglés cuyo objetivo fue reconstruir la historia centrándose en la sociedad y no en los estados.

marcan las conciencias rusas y pronto se hacen patentes las ideas radicales de los eslavófilos. En 1825 Puškin fija una de las principales manifestaciones simbólicas de *jurodstvo* en su obra *Borís Godunov*. La opera de Mussorgsky basada en dicha obra se convertirá en el motivo más recurrente de *jurodstvo*. Al igual que Puškin, intelectuales como Pryžov y otros escritores protagonizan tertulias en cafés de los que surgen obras que no llegarán a publicarse al caer en manos de la censura. Este desarrollo opuesto entre ciencia y poder llevará a Pryžov a vivir en una continua encrucijada que terminará con su vida:

Мне предстояло два пути: правительство и радикали. Обратись я к первому, оно бы плюнуло на меня. Я обратился к второму, но условия мои к нему не подошли, и мы должны были разойтись<sup>64</sup>.

No me quedaron más que dos caminos: el gubernamental o los radicales. De haberme dirigido hacia el primero, me hubieran escupido en la cara. Me dirigí al segundo, pero no logramos coincidir en nuestras posturas y cada uno tuvo que seguir por su lado.

De este modo describe Pryžov su lucha existencial entre la legalidad y sus ideas radicales. Durante largos años trabaja en la administración estatal recibiendo unos honorarios muy bajos que intenta compensar en vano con la publicación de sus estudios. Algunos de sus escritos consiguen librarse de las trabas de la censura llegando a ser publicados y vendidos por muy poco dinero. Los estudios más conocidos de Pryžov describen los estamentos sociales más bajos, las gentes que pueblan las calles y las tabernas de Moscú. Aquí nace su interés por los *jurodivye*. Sus textos describen una Rusia analfabeta, poblada de charlatanes, santurriones, vagabundos y locos de todo tipo, que se aprovechan de un pueblo analfabeto y de un clero inculto e interesado. De este ambiente surgen sus obras: *Los miserables de la santa Rus'*; *Veintiséis profetas moscovitas, jurodivye, tontos, bobos y otros trabajos de historia rusa y etnografía*; *La vida de Iván Jakovlevič*; *Historia de las tabernas en Rusia*<sup>65</sup>.

Al final de su vida, Pryžov traza amistad con una generación de jóvenes radicales liderados por el controvertido Sergej G. Nečaev. En 1869 Pryžov es acusado de participar junto a Nečaev en el asesinato de I.I. Ivanov, por el que será condenado a doce años de trabajos forzados en Siberia, donde morirá en 1885 (Pryžov 1996).

64 I.G. Pryžov. *26 moskovskich prorokov, jurodivych, dur i durakov i drugie trudy po russkoj istorii i etnografii*. San Petersburto, 1996. P. 26.

65 I.G. Pryžov. *Niščie na svjatoj rusi*. San Petersburgo, 2008; I.G. Pryžov. *26 moskovskich prorokov jurodivych, dur i durakov i drugie trudy po russkoj istorii i etnografii*. San Petersburgo, 1996; I.G. Pryžov. *Istorija kabakov v Rossii*. Kazan, 1868.

## Iván Jakovlevič<sup>66</sup> (PR 1)

Desconocemos las fechas de nacimiento y muerte de Iván Jakovlevič Korejša. Tenemos muy pocos datos sobre su infancia. Tan solo sabemos que vivía en Smolensk y allí estudiaba en una escuela espiritual. Un día decidió irse al bosque y tomar la forma ascética de *jurodstvo*. Unos campesinos lo encontraron en el bosque sin gorro y sin pertenencias, le construyeron una casa pequeña y comenzaron a acudir a visitarlo. Pronto toda la región conocía el nombre de Iván Jakovlevič. El propio Pryžov afirma que hasta este punto la historia se mantiene fiel a la tradición rusa. Los ancianos acuden al bosque, donde en una zona despoblada les aguarda la cabaña. Allí rezan alrededor de ella y tienen lugar hechos milagrosos.

La narración recoge la historia de una familia señorial que iba a casar a su hija con un distinguido soldado de la guerra de 1812. Antes de la boda, la prometida acudió a consultar su futuro con Iván Jakovlevič acompañada de algunos parientes. Le preguntaron al *jurodivyj* si la prometida sería feliz. Iván se levantó de un salto y dando golpes a la mesa gritó:

«Разбойники! Воры! Бей! Бей<sup>67</sup>!»

“¡Bandidos! ¡Ladrones! ¡Atrapadlos! ¡Atrapadlos!”

Tras la premonición la prometida decidió no casarse y el novio al enterarse se quejó ante el gobernador de Smolensk pidiéndole que librara a la sociedad de ese monstruo, no sin antes hacer una visita al santo y partirle las piernas. El asunto fue trasladado al gobernador de Moscú. Pryžov afirma haber visto la documentación de dicho traslado. De este modo llevaron a Iván a Moscú encerrándolo en la “casa de los locos.”<sup>68</sup> La muchacha finalmente no se casó e ingresó en un monasterio del que llegaría a ser superiora y siguió en contacto con Iván por correspondencia. Así se describe la llegada y vida de Iván en Moscú:

Ехал Иван Яковлевич в Москву, а слава его бежала впереди [...] и сорок три года прошло уж [...] предсказывает им о женихах, о выздоровлениях, исцеляет больных, пророчествует — о морозах, о засухе, о бурях, о холере, о войне и т. п. Ему приносят дары, [...] Кроме того, при «безумном доме» в честь Ивана Яковлевича устроена «кружка», куда доброхотные даятели влагают свои лепты,

66 Ivan Pryžov. *26 moskovskich prorokov, jurodivych, dur i durakov i drugie trudy po russkoj istorii i etnografii*. Pp. 14-25. Sankt-Petersburg 1996.

67 *Ibid.* p.13.

68 Literalmente “casa loca”

куда идут и несчастный грош бедной бабы, и алая бумажка богатой купчихи... Приносимые же ему дары состоят, обыкновенно, в калачах, яблоках и нюхательном табаке. Принятые Иваном Яковлевичем, они освящаются в его руках и потом раздаются всем приходящим к нему и производят мнимые чудеса<sup>69</sup>.

Se fue Iván Jakovlevič a Moscú y le precedía su fama [...] y cuarenta y tres años pasaron ya, [...] realiza predicciones sobre futuros maridos, sana o cura enfermos, predice heladas, sequías, tormentas, brotes de cólera, guerras y demás. Le llevaban regalos [...] Además de eso, junto a la “casa de los locos” en honor a Iván Jakovlevič hicieron un círculo donde los benefactores dejaban sus ofrendas. Allí iban a parar desde el más triste *groš* de una pobre anciana hasta los billetes de una comerciante rica... Entre los regalos más comunes figuraban bollos, manzanas y tabaco. Al tomarlos en sus manos Iván Jakovlevič los consagraba, después se repartían entre los que le visitaban y sucedían muchos milagros.

Los milagros registrados en el texto son curaciones y predicciones. Entre las curaciones destaca una realizada mediante un unguento hecho de tabaco consagrado. Por poseer el don de obrar estos milagros Iván Jakovlevič era considerado santo. Iván escribía unas notas en un papel que los enfermos llevaban junto a su cruz y eran curados. De modo similar realizaba sus predicciones, siendo necesario interpretar lo escrito. La caligrafía de Iván era muy buena y escribía con letras griegas y latinas. Durante sus últimos años de vida las notas las escribía un diácono que además recogía materiales para escribir su *vita*.

Ante las mujeres mostraba un comportamiento diferente. Sentaba en sus rodillas a las niñas y les daba vueltas; a las mujeres maduras les vertía y les untaba todo tipo de porquerías, les subía el vestido, les pegaba y las insultaba, sin duda, otorgando a una cosa y a otra un significado simbólico.

La obra describe la estancia de Iván comparándola con una capilla, llena de iconos y velas encendidas. En el lugar no deja de entrar y salir gente de todas las clases sociales. Dentro rezan peregrinos, ancianas, ricas vendedoras y jóvenes muchachas. En un rincón yace en el suelo Iván. Aunque puede andar, lleva años tumbado. El resto de los enfermos visten con ropa blanca pero el lleva una *rubaška* de color oscuro. Sus ropas están sucias y tienen restos de las comidas y las cenas que coge con las manos limpiándose con su camisa. Yace de espaldas con las manos cruzadas sobre el pecho. Tiene unos ochenta años y es calvo. Sirve comida en su hogar a distinta gente. La mezcla

---

<sup>69</sup> *Ibid.* p.14.

toda en un mismo plato y los demás comen de ella como si fuera un ritual sagrado. Después del almuerzo y de la cena no le estaba prohibido a Iván Jakovlevič beber vodka.

Un diácono que le ayuda solicita que le den de alta en la “casa de los locos,” pero la solicitud es denegada.

Pryžov recoge las notas escritas por una mujer noble que consultaba con Iván cada paso de su vida, pidiéndole consejo sobre qué hacer con sus hijos o en cualquier otra faceta de su vida. A continuación recogemos algunas de las preguntas y sus respuestas:

1) Женится ли X? 18

Без працы не бен-ды кололацы.

¿Se casará X?

Sin esfuerzo no habrá roscón.

2) Выйду ли я замуж?

Это хитрая штука в своей силе, что в рот носили.

¿Encontraré marido?

Astuta fuerza en tu poder, la que llevas en la boca.

3) Когда А. поедет в Петербург?

А. дух сокрушенный во храме Соломона молитвы дед.

¿Cuándo irá A. a San Petersburgo?

A. es un alma guardada en el templo de Salomón, oraciones, abuelo.

4) Продадут ли деревню?

Не продадут.

¿Venderán la hacienda?

No la venderán.

5) Скоро ли X. Разбогатеет

Не скоро, а живо-ти здорово!

¿Se enriquecerá X. pronto?

¡No será pronto, pero estará sano y salvo!

6) Продастся ли деревня?

Никогда.

¿Se venderá la hacienda?

Nunca.

7) Любит ли А-у Н-й?

Н-й любит Екатерину.

¿Ама N. а А.?

N. ama a Ekaterina.

8) Что мое дело?

Воды льются всюду, но не равны вес сосуды.

¿Cuál es mi papel?

Las aguas se vierten por todas partes, pero no pesan igual en todos los recipientes.

9) Богато ли будет жить раба А.?

Бог богат, надо думать, что будет богата и КЛЕМЕНЦИЯ.

¿Será rico el siervo A.?

Dios es rico, hay que pensar, que será rica también Klemencija.

10) Ехать ли А-у этою зимою в Петербург?

Как вам угодно.

¿Debería ir a A. este invierno a San Petersburgo?

Como usted desee.

11) Скоро ли А. получит должность?

Не скоро, а животу здорово.

¿Conseguirá A. pronto un puesto?

No será pronto, pero vivirá sano.

La etnografía cuenta con unas breves notas sobre un encuentro del príncipe Dolgorukij con el *jurodivjy*. El príncipe se muestra escéptico y desaprueba la interacción del *jurodivjy* con sus visitas femeninas, que han de besar su mano y beber sucios brebajes. Al conocer en persona al *jurodivjy* el príncipe queda impresionado por sus palabras y lo toma por un clarividente.

Los partidarios de Iván llegaron a elaborar una carta, recogida por Pryžov en su obra, solicitando la libertad de Iván Jakovlevič. Pero el propio Iván consolidará la paradoja de su encierro al mostrar su negativa a dejar el manicomio.

Iván muere en el hospital Preobraženskij, cuatro días más tarde es enterrado en el monasterio Pokrovskij. Durante sus últimas semanas no cesaron de acudir a él visitantes con preguntas, que ahora no requerían de un pago previo, y abandonaban el cuarto sin haber obtenido respuesta alguna. Tras su muerte, el cadáver permaneció dos días en la habitación. El gentío no abandonaba la habitación y ungía el cuerpo en aceites para evitar el hedor. Después lo llevaron a una capilla esperando al domingo para enterrarlo. El lugar del entierro fue motivo de peleas y discusiones. Por miedo al robo del cuerpo se instaló una guardia en la capilla. A pesar de que la lluvia no cesó durante esos días, llenando la ciudad de fango, el cuerpo se trasladó del piso a una capilla, de la capilla a una iglesia y de la iglesia al cementerio, acompañado por mujeres que se postraban ante él sobre el barro. Junto a su tumba se recogieron generosas limosnas que fueron enterradas con él.

Dos días tras su muerte se presentó un pintor con el encargo de hacer un retrato del difunto. Cuando fue a empezar su obra al difunto se le comenzaron a hinchar los ojos y la boca por lo que decidieron abandonar la tarea ya que parecía que no era del agrado de Iván Jakovlevič.

De su tumba brotaba agua milagrosa. Ya en vida, mientras yacía inmóvil en su lecho, sus seguidores recogían la tierra depositada bajo su lecho empapada de su orina. Se llevaban la tierra a sus casas considerando que tenía poderes curativos. Tras su muerte muchos acudieron de todas partes con la intención de comprar un poco de tierra curativa. Finalmente la gente acudió a su tumba con pequeños frascos que llenaban del fango que brotaba de ella.

Un grupo de mujeres lavó el cuerpo bebiéndose el agua utilizada. Durante todo el duelo no dejaron de rezarse las exequias. Fue enterrado en el mismo lugar que Semen Mitrič (PR 2).

Al cortejo fúnebre acudieron también un sin número de extraños personajes cercanos al *jurodstvo*. Se afirma también que un nuevo *jurodivyj* ocupó rápidamente el lugar de Iván Jakovlevič en el manicomio:

Ко времени выноса из церкви собрались уроды, юроды, ханжи, странники, странницы. В церковь они не в ходили, за теснотой, и стояли на улице. И тут-то среди белого дня, среди собравшейся толпы, делались народу поучения, совершались будто бы явления и видения, изрекались мнимые пророчества, хулы, собирались деньги, издавались зловещие рыкания и пр. и пр.

Неутешная толпа прямо с похорон пошла в «безумный дом» и венчала там на место Ивана Яковлевича нового юродивого [...]

En el momento del traslado del cuerpo desde la iglesia se congregaron seres deformes, *jurodivye*, santurriones, peregrinos y viajeros. La iglesia estaba abarrotada y ellos no entraron, permaneciendo en la calle. Y allí, a plena luz del día, entre la multitud reunida, daban sus sermones, tenían lugar como apariciones y visiones, anunciaban profecías imaginadas, blasfemaban, pedían limosna y echaban males de ojo, etc.

Una multitud inconsolable fue del cementerio a “la casa de los locos” y coronaron allí a un nuevo *jurodivyyj* en lugar de Iván Jakovlevič [...]

### **Consideraciones (PR 1)**

El movimiento ascético de Iván comienza con un exilio voluntario al bosque, donde será encontrado más adelante por los campesinos del lugar, que lo aceptarán como un hombre santo y estableciendo un culto popular en torno a él, siguiendo la tradición rusa más arcaica. La situación es paralela al encuentro de un niño salvaje o ferino. La unión entre la aparición de una persona abandonada a su suerte en el bosque y el exilio voluntario de los ascetas se materializa en el imaginario de los campesinos, que actúan en consecuencia.

A pesar de la continuación de las tradiciones antiguas populares de culto a la figura del *jurodivyyj*, el destino de Iván se enfrenta a la racionalidad de la modernidad siendo denunciado por un militar. La prometida de dicho militar había acudido a Iván, quien la había convencido para abandonar sus planes de matrimonio. El militar dolido se venga violentamente del *jurodivyyj* y además se asegura de que las instituciones pertinentes lo encierren en un manicomio.

Pero el encierro de Iván no tiene consecuencias negativas en su culto, sino al contrario: el

*jurodivjy* se establece en Moscú como un profeta institucionalizado en su posición marginal en la sociedad, bajo la máscara del loco. El encierro es una confirmación de su naturaleza excepcional y no de su sinrazón. La gente acude al manicomio donde Iván atiende a sus consultas. En el manicomio Iván es tratado de una forma especial. Su ropa es distinta a la del resto de internados y su estancia se convierte en una especie de capilla, adornada con velas, iconos y todo tipo de gentes rezando y solicitando ayuda.

Las visitas al *jurodivjy* conllevan un cierto pago en forma de regalos. Estos regalos pueden ser de distinto valor correspondiendo a la variedad social de los visitantes. Iván no se queda con los regalos sino que son consagrados al pasar por sus manos y posteriormente se redistribuyen entre los visitantes. Los objetos regalados adquieren en manos de Iván propiedades curativas y milagrosas.

Las capacidades milagrosas de Iván se centran en la realización de curaciones y predicciones. Las predicciones se realizan bajo consulta y por medio de pequeñas notas de papel escritas por el propio Iván. En su vejez se encargará de las notas un diácono que asiste al *jurodivjy*. La naturaleza de dichas consultas es muy variada y se centran en asuntos mundanos. Las notas recogidas por Pryžov muestran cómo una mujer consulta con Iván cada paso a dar en su vida. No encontramos en estas actuaciones un reflejo religioso o la acción de un guía espiritual. Iván es un oráculo, no un guía religioso.

La narración está repleta de motivos escatológicos que muestran una fascinación de la sociedad por la monstruosidad del *jurodivjy*. La exclusión social de Iván se construye a través de su falta de higiene. Destacan las descripciones de líquidos sucios mezclados con las manos del *jurodivjy* y bebidos por sus seguidores, así como la tierra húmeda por sus despojos con un supuesto carácter curativo. Se trata de una fascinación por el cuerpo como portador del carácter milagroso. Los seguidores necesitan de una relación física con el carácter excepcional del *jurodivjy* que se transmite a través de la materia líquida que brota de su cuerpo. Las actuaciones escatológicas cuentan por ejemplo en un principio con la desaprobación del príncipe Dolgorukuj pero la clarividencia y el discurso del *jurodivjy* terminan por convencerlo.

La importancia de los líquidos como encarnación de los poderes milagrosos del *jurodivjy* toma más fuerza con la muerte de Iván. Un grupo de mujeres lava el cuerpo del difunto y luego bebe el agua utilizada. Los líquidos que emana su cuerpo aún en vida son recogidos y mezclados con tierra formando un fango con propiedades supuestamente curativas. De su tumba brota un

líquido fangoso que es recogido por sus seguidores por el mismo motivo.

Tanto el encierro de Iván en el manicomio como su parálisis corporal son motivos voluntarios aceptados por el *jurodivyyj*. Iván tiene la posibilidad de abandonar el manicomio pero se niega a hacerlo y permanece tumbado aunque puede moverse. Podemos entender estas elecciones como las condiciones aceptadas de una *performance* que le permite justificar su excepcionalidad ante los ojos de los demás. Iván es un *jurodivyyj* esperado y construido por el culto popular.

La multitud que acude a su funeral es muestra de su reconocimiento, aceptación y fama. La gente siente la figura de Iván como propia. Pelean por el destino de su cuerpo como si fuera suyo, llegando a instalarse una guardia en la iglesia para evitar el robo del cuerpo. Acompañan al difunto en todo momento y una vez enterrado rinden homenaje a su sucesor, que los espera ya instalado en el lugar ocupado anteriormente por Iván. La sucesión no parece pactada entre los *jurodivye*, sino que puede ser espontánea o fijada por la interacción del pueblo. Estos datos apuntan a que la figura del *jurodivyyj* está institucionalizada como parte orgánica de la sociedad. Pertenece a la sociedad y es ésta la que fija sus lugares y sus formas de culto. El simbolismo es impuesto y continuado. No se trata de un culto a una persona singular sino a un papel ejercido.

La naturaleza especial del *jurodivyyj* no se encuentra sola en el paisaje moscovita. En su entierro deformados monstruosos, otros locos, santurriones y viajeros o peregrinos rinden homenaje a la figura del *jurodstvo*. Esta galería de seres sobrenaturales se desenvuelven con naturalidad entre la multitud, lanzando blasfemias, sermones y recogiendo limosnas.

## Semen Mitrič<sup>70</sup> (PR 2)

Desconocemos la fecha de nacimiento del supuesto *jurodivyj* pero sabemos que murió en el año 1861. Según Pryžov, Semen Mitrič se hizo famoso unos cincuenta años antes de la redacción de su libro.

El relato se inicia relacionando al protagonista con Iván Jakovlevič (PR 1), descrito no sin cierta ironía como el último gran filósofo de la antigua Rusia. Se especifica que, aunque ambas figuras no se conocieron personalmente, eran muy semejantes. En el párrafo introductorio se describe a Semen Mitrič como una masa de suciedad con vida en la que no se distinguía bien si se trataba de un hombre o de un animal.

Tras la muerte de su padre, un comerciante, Semen Mitrič discute con su hermano y desde este momento sus vidas se separan. Su hermano murió al poco tiempo pero llegó a entregar a su hija al monasterio de San Nikita. Semen Mitrič malgastó su dinero y después comenzó a practicar el *jurodstvo*.

Era muy conocido en el mercado de Smolensk. Durante el invierno corría a asearse al río, descalzo y vestido tan solo con una *rubaška*, después volvía a la casa y comenzaba su labor como adivino.

Antes de morir había pasado sus últimos veinticinco años de vida en un piso perteneciente a un mercader. Pryžov recoge una sensorial descripción de la vivienda:

[...] и тут направо была кухня, где он жил. Кухня — вроде подвала со сводом; прямо — русская печь; направо — окно и стена, уставленная образами с горящими лампадами; налево в углу лежит на кровати Семен Митрич; возле него — лохань; в подвале мрак, грязь, сырость, вонь... Он прежде все лежал на печи, потом лег на постель, с которой ни разу не вставал в продолжение последних нескольких лет. Тут, лежа на постели, совершал он все отправления; прислуживавшая ему женщина одевала и раздевала его, иногда раза по два мыла его и переменяла у него белье. «Если же не доглядишь,— рассказывала она,—

---

70 Ivan Pryžov. *26 moskovskich prorokov, jurodivykh, dur i durakov i drugie trudy po russkoj istorii i etnografii*. Pp. 24-27. Sankt-Petersburg 1996.

так он и лежит...<sup>71</sup>»

[...] y aquí a la derecha la cocina donde vivía. La cocina parecía un sótano abovedado con una estufa en el centro; a la derecha una ventana y la pared con imágenes y lámparas prendidas; y a la izquierda en la esquina yace en la cama Semen Mitrič; allí mismo un cubo; en el sótano había oscuridad, suciedad, humedad, hedor... él antes casi siempre se tumbaba encima del horno, posteriormente se tumbó en la cama de la que no se levantó ni una vez en los últimos años. Allí tumbado en la cama atendía sus asuntos. Le servía una mujer, lo vestía y lo desvestía. A veces hasta una o dos veces a la semana lo lavaba y cambiaba las sábanas. “Si no estás pendiente,- decía,- él se queda así tumbado...”

Debido a este comportamiento se le considera un gran asceta, aunque no manifiesta ningún comportamiento de carácter religioso. Ni siquiera oraba o acudía a las celebraciones.

«Богу не знамо когда молился<sup>72</sup>»

“No se sabe cuándo rezaba a Dios”

La etnografía cuenta con una breve descripción de las consultas y adivinaciones, mostrando las alteraciones en las pautas de comunicación del *jurodivyy* y un procedimiento de acercamiento al santo establecido.

он не любил, чтоб его спрашивали о чем-нибудь. Спроси его кто-нибудь о женихе, или о пропаже, или как одна барыня спросила, куда убежала ее девка, он или обольет помоями, или какую нечистью обдаст. Для получения от него ответа нужно было только подумать, а он и скажет. «Святой был человек!» — прибавляла рассказчица. Да и говорил он не ухищряясь, как велемудрый Иван Яковлевич, а просто, что ему взбредет на ум: «доска», «полено», «воняет», «вши» [...] <sup>73</sup>

No le gustaba que le preguntaran sobre cualquier cosa. Si le preguntaba alguien

---

71 *Ibid.* p.25.

72 *Ibid.* p.25.

73 *Ibid.* p.25.

sobre su prometido, o sobre una persona desaparecida, o como le preguntó una señora sobre adónde había huido su muchacha, él derramaba el cubo de agua sucia o los salpicaba con cualquier suciedad. Para conseguir una respuesta de él tan solo había que pensar y él hablaba: “¡El hombre era un santo!” – añadía la narradora. No tenía las habilidades comunicativas de Iván Jakovlevič, simplemente contaba lo que se le pasaba por la mente: “tabla, madero, apestan, piojos” [...]

A su muerte se lleva a cabo un funeral multitudinario. La figura de Semen Mitrič es muy popular y a sus exequias acude una gran número de gente:

Положили его в дорогой гроб [...] Пока еще стояло тело, панихиды не прекращались с утра до ночи [...] Обедню во время отпевания служили соборне: протоиерей, два священника, три дьякона, и пел хор певчих. [...] как только узнали про его смерть, тотчас начали стекаться из разных мест. Сечение народа было страшное! Двор постоянно был полон; где лежало тело [...] <sup>74</sup>

Lo enterraron en una tumba cara [...] Mientras se velaba el cuerpo, de la mañana a la noche no cesaron las exequias [...] La misa de cuerpo presente tuvo lugar en la catedral: con un arcipreste, dos sacerdotes, tres diáconos y los cantos del coro. [...] en cuanto supieron de su muerte, comenzaron a conglomerarse desde distintos lugares. ¡La multitud era enorme! El patio, donde yacía el cuerpo, estaba continuamente lleno [...]

Antes de ser enterrado, durante los días de luto, las gentes se reparten las pertenencias de Semen Mitrič:

Вес имущество Семена Митрича растащили на память и из почтения и теперь берегут где-нибудь... Один тащил его подушку, другой — какую-нибудь его тряпицу, третий — ложку,— которою он ел, четвертый — его опорки<sup>75</sup>.,,

---

<sup>74</sup> *Ibid.* p.26.

<sup>75</sup> *Ibid.* p.26.

Se llevaron todas las pertenencias de Semen Mitrič como recuerdo o por devoción y hasta ahora las conservan en algún lugar... Uno se llevó su almohada, otro alguno de sus trapos, un tercero la cuchara con la que comía y otro sus zapatos rotos.

Pryžov recoge una descripción del funeral del *jurodivyj*, precedido por una multitudinaria procesión en la que nos sorprende un nuevo testimonio de *jurodstvo*.

Хоронили его на четвертый день, но многие сердились, зачем так скоро его хоронят. Переулки, примыкавшие к дому, где жил Семен Митрич, церковь — все это захлебнулось народом. В церкви, во время обедни, у гроба его стояла стена народу; все лезли: кто — приложиться, кто — только чтоб до него дотронуться... И эти стены народа, окружавшие гроб, по окончании отпевания сдвинулись и подняли и понесли его на Ваганьково кладбище. Впереди всей процессии скакал неизвестный никому юродивый, босиком и в черной рубашечке. Скачет, скачет, остановится, три раза поклонится гробу и снова скачет. [...] <sup>76</sup>.

Lo enterraron al cuarto día, a pesar de que muchos se enfadaron porque se le enterrara tan pronto. Las bocacalles cercanas a la casa en la que vivía Semen Mitrič, la iglesia, todo estaba colapsado por la multitud. Durante la ceremonia, en la iglesia y en su tumba había una multitud. Todos intentaban acercarse al santo para poder tocarlo. Al terminar la misa de difuntos la multitud cargó el féretro y lo llevaron al cementerio de Vagan'kyj. Durante la procesión apareció de un salto un *jurodivyj* desconocido, descalzo y con una camisa negra. Saltó, volvió a saltar y se paró, se inclinó tres veces ante el féretro haciendo una reverencia y de nuevo saltó. [...]

## Consideraciones (PR 2)

En esta ocasión Pryžov no recoge el material etnográfico de forma directa sino que se vale del testimonio de distintos narradores. Desconocemos quiénes son estos narradores y cuál era su relación con Semen Mitrič. El relato se centra en distintos momentos de la vida y muerte del

---

<sup>76</sup> *Ibid.* p.26.

supuesto *jurodivyyj* pero su fijación temporal no se especifica. Tenemos tan solo dos referencias temporales: Semen Mitrič muere en 1861 y se hizo famoso unos cincuenta años antes de que Pryžov realizara su edición.

El texto se construye en torno a una referencia continua a Iván Jakovlevič (PR 1) dando a entender que existe una relación de continuación entre las dos manifestaciones ascéticas. En realidad Semen Mitrič e Iván Jakovlevič no llegaron a conocerse y no tenemos indicios que confirmen que el relevo fuera consciente.

Los orígenes de Semen Mitrič son interesantes. El *jurodivyyj* rompe los lazos con su familia pero debido a una serie de discusiones, no se trata de una ruptura ascética. Llega a maldecir a su hermano y a malgastar la herencia de su padre. Tras despreciar y abandonar sus apoyos familiares comienza su actuación como *jurodivyyj*.

Pryžov afirma que el *jurodivyyj* alcanza la fama en el mercado de Smolensk, donde era conocido por todos. De nuevo son los lugares públicos el escenario del *jurodstvo*. Aunque su fama se extiende por las zonas públicas no es un *jurodivyyj* de carácter urbano o vagabundo. Vive en una casa y pasa allí la mayor parte del tiempo, principalmente durante los últimos años de su vida. De hecho podemos distinguir dos fases en su ascetismo. Durante la primera, aunque se dedica ya plenamente a la adivinación atendiendo las consultas de la gente en su casa, muestra cierta movilidad al ser capaz de correr cada mañana al río a asearse. La redacción destaca este motivo por el hecho de ir descalzo y realizarse la acción durante los inviernos moscovitas. Se describe pues una nueva recreación no canónica del *topos* basado en el sufrimiento de temperaturas extremas. Una segunda fase se extiende a lo largo de sus últimos veinticinco años de vida en los que el *jurodivyyj* apenas se movía de la cama. Sufriendo tal vez una parálisis corporal, descuida su higiene personal recreando los *topoi* de abandono corporal y suciedad.

La recreación del abandono corporal toma un carácter predominante. Las descripciones del sótano en el que vive, húmedo y sucio, nos trasladan a un paisaje plástico de sensaciones desagradables poblados de líquidos residuales almacenados en cubos y cubiertos por terribles olores. Semen Mitrič es descrito en el párrafo introductorio como una masa de suciedad con vida, una forma que no corresponde a un hombre ni a un animal. La monstruosidad tras el *jurodstvo* se abre paso a través de una suciedad extremadamente sensorial. Esta suciedad será utilizada por el *jurodivyyj* como arma arrojadiza contra aquellos que no se comportaban de manera apropiada

durante las consultas.

Sin embargo esta transformación en materia monstruosa no es completa en la realidad. El texto afirma que una mujer se encargaba de lavar al *jurodivyyj* una o dos veces por semana y cambiar sus sábanas. Un hecho muy significativo, que bien nos indica cierto poder adquisitivo del *jurodivyyj* para pagar una sirvienta que realice tales tareas o nos confirma la existencia de un culto y veneración en vida que llega al punto de tener seguidores con un grado de compromiso tal que se materializa en dichos servicios. Ambas suposiciones dotan al *jurodivyyj* de un estado social más elevado que el de un vagabundo común y difícilmente reconciliable con los requisitos de humildad que marca el camino ortodoxo hacia la santidad.

La principal y única ocupación del supuesto asceta es atender las consultas de la gente. Dichas consultas tienen lugar de una forma muy particular y el *jurodivyyj* no se muestra dispuesto a aceptar un cambio en su rutina pautada. El objetivo de los que acuden a él es arrojar algo de luz sobre incertidumbres que les preocupan, pueden ser acontecimientos futuros o hechos desconcertantes que tienen lugar en el presente como la desaparición de una persona querida. Aunque acuden a él buscando respuestas a inquietudes concretas, no se les permite preguntar directamente por ellas. La descripción señala que si alguna persona realizaba una pregunta directa al *jurodivyyj*, éste le arrojaba alguna suciedad como castigo. La manera adecuada de aproximarse al adivino era pensando simplemente la pregunta pero no pronunciándola. Entonces el *jurodivyyj* se mostraba comunicativo y respondía, aunque en un lenguaje oscuro e incomprensible. Las respuestas se basaban en palabras como: tablas, hedor o piojos. La gente veía en estas manifestaciones una respuesta aunque no conservamos ninguna descripción de sus posibles descodificaciones. El lenguaje presumiblemente cifrado del *jurodivyyj* recrea una tradición de alteraciones comunicativas como parte de la predicción o adivinación. Aunque el hecho de pronunciar palabras sin sentido aparente y ser estas tomadas por premoniciones no es nuevo en la historia del *jurodstvo* ruso, sí lo es el hecho de que ninguna de estas predicciones muestra un momento de revelación o desencadenamiento.

La mayor parte de los datos recogidos por Pryžov se centran en la narración del funeral multitudinario que tuvo lugar en Moscú tras la muerte del *jurodivyyj*. La descripción cuenta con un gran número de detalles y supone un hito en la memoria de la ciudad. Las calles, la iglesia y el cementerio se ven colapsados por la masa de gente. Al funeral acuden cargos eclesiásticos y a la presencia institucional se le une un coro. Noche y día se vela el cuerpo bajo la continua repetición

de las honras fúnebres.

Los acontecimientos se dividen en cuatro etapas: a) un duelo público, el cuerpo es expuesto y la multitud acude de forma desorganizada empujándose y luchando por llegar a alcanzar y tocar el cuerpo; b) una misa fúnebre, institucionalizada y legitimada por la jerarquía eclesiástica; c) una procesión, en la que el pueblo carga a hombros el ataúd del *jurodivyyj* y lo acompaña hasta su lugar de descanso; c) un entierro multitudinario, donde la gente tarda mucho en disolverse.

A lo largo de estas etapas no solo se honran los restos fúnebres de Semen Mitrič sino que se consolida su imagen pública. Su ascetismo, que no ha mostrado hasta el momento ninguna tendencia hacia lo religioso, se vuelve ahora institucionalizado por la jerarquía eclesiástica. El pueblo se adueña de la figura en un ritual simbólico de apropiación. Sus restos se convierten en reliquias y en un objeto deseado por los fieles, que luchan por tocarlos. La procesión invade los lugares públicos, colapsándolos, mostrando la capacidad de la transformación física del imaginario compartido al convertirse en acción común. Una vez enterrado, la multitud tarda en disolverse, apegándose a la nueva unión simbólica.

La historia de Semen Mitrič se cruza con el relato de otro *jurodivyyj*, en lo que podía ser entendido como un ritual de sucesión o relevo. La historia sigue patrones narrativos propios de los cuentos populares y de las narraciones orales. El *jurodivyyj* desconocido salta tres veces y tres veces hace una reverencia, formando la clásica división de la narración en tres fases o mediante tres repeticiones del mismo motivo. El nuevo personaje desconocido para la multitud muestra de este modo tan peculiar su respeto y vuelve a desaparecer entre la gente.

### Daniluška Kolomenskij<sup>77</sup>(PR 3)

La infancia de Daniluška y su origen familiar marcarán su destino. Su padre es un campesino rico y cismático que enseña sus propias interpretaciones de la Biblia a grupos locales. Su madre realiza una actividad similar con ancianas de la zona. Daniluška no guarda una buena relación con sus padres. Su padre lo maltrata y por este motivo Daniluška se acerca al párroco del pueblo, que lo acoge en su iglesia. El párroco le intenta enseñar a escribir y leer, pero el relato afirma que Daniluška era un poco corto de entendederas.

La actividad favorita de Daniluška durante su infancia y juventud es el juego de las tabas. El relato afirma que Daniluška tenía una habilidad especial para este juego y siempre resultaba ganador. Dicha habilidad se convierte en su principal fuente de ingresos. El dinero ganado con el juego lo cede a la Iglesia, comenzando una labor que lo acompañará el resto de su vida.

Tras discutir de nuevo con su padre se hace sirviente en la casa de un señor del lugar. Durante este tiempo sigue frecuentando la iglesia y participa en los servicios los días festivos. Obligado a llevar zapatos y traje no consigue acostumbrarse a estas vestimentas y recrea uno de los *topos* del *jurodstvo* de una forma muy particular:

Но ему скоро надоело ходить обутым в сапоги. С неделю походил он в барской одежде и сапогах, а потом и то и другое скинул и принес барину, сказав, что ходить в этом не может, потому что все падает. [...] барин позволил ему не носить сапог, кроме воскресных дней; но для него и это было тяжело. В первое же воскресенье он поднес барину, в церкви, сапоги и сказал: «Как хотите, а сапог не надену<sup>78</sup>»

Pero pronto se cansó de llevar zapatos. Una semana llevó el traje del señor y los zapatos, después se quitó uno y otro y se los devolvió al señor, diciendo que no podía llevarlos ya que se le caían. [...] su señor le permitió no llevar zapatos, menos las fiestas de guardar, pero aún esto le resultaba duro. El primer domingo en la iglesia se acercó a su señor con los zapatos y le dijo: “Sea lo que usted quiera pero yo no me pongo zapatos”

---

77 Ivan Pryžov. *26 moskovskich prorokov, jurodivych, dur i durakov i drugie trudy po russkoj istorii i etnografii*. Pp. 27-30. Sankt-Petersburg 1996.

78 *Ibid.* p.28.

Con el tiempo Daniluška consigue librarse de sus labores de servidumbre y atiende los servicios eclesiásticos en las aldeas vecinas. Encontramos otro punto de encuentro de la narración con la tradición del *jurodstvo* en la reconstrucción del sufrimiento de las temperaturas extremas:

И не останавливал его никакой мороз, хоть бы в тридцать градусов: решительно в одной рубашке, по колена в снегу, по оврагам и полям бежит он к заутрени, в село Новое или Семеновское<sup>79</sup>.

No había frío capaz de detenerlo, aunque superase los treinta grados: corría con decisión y vestido con tan solo una rubaška, con nieve hasta las rodillas, por barrancos y campos, a los maitines de la aldea de Novoe o de Semenovskoe.

Las ansias de libertad de Daniluška se ven beneficiadas al morir su señor, lo que en cierto modo supone una liberación. Del mismo modo su padre reniega de él. Por lo tanto y aunque sea de manera circunstancial, Daniluška se ve libre de ataduras y cumple a su manera con la tradicional ruptura con el mundo de los ascetas. Se instala primero en Škin' y luego en Kolomna. El párroco de Škin' acoge a Daniluška impresionado por su fervor. Pryžov reflexiona sobre esta continua peregrinación en búsqueda de la libertad y afirma que conlleva un coste en la persona de Daniluška. El precio a pagar es la conversión del personaje en *jurodivyyj*. Ya al llegar a Kolomna es percibido por las gentes como tal:

[...] потом ушел в Коломну, где его приняли как настоящего юродивого. Так ходил он по улицам, по церквам; ему давали денег, он деньги брал, опускал их за пазуху и вечером относил в свою квартиру, которая прежде была в доме почетного гражданина К., а потом у Ш. По прошествии недели навещал его шкинский староста, обирал у него деньги и увозил к себе в церковь<sup>80</sup>

[...] después se fue a Kolomna, donde lo tomaron por un auténtico *jurodivyyj*. Vagaba por las calles, por las iglesias. Aceptaba el dinero que le daban guardándose bajo el brazo. Por la tarde lo llevaba a su piso, primero vivió en el edificio del honorable ciudadano K. y después en el de Š. A la semana siguiente lo llevaba al encargado de

---

<sup>79</sup> *Ibid.* p.28.

<sup>80</sup> *Ibid.* p.29.

Škin' y éste le quitaba el dinero y se lo llevaba a la iglesia.

La narración resalta la labor mendicante de Daniluška que llega a alcanzar la suma suficiente para construir un campanario y renovar la iglesia de Škin'.

Так, живя несколько лет в Коломне, он успел столько собрать денег, что выстроил в Шкини колокольню, самую церковь расписал внутри и снаружи, слил туда два колокола, один в триста слишком пудов, а другой — в сто пятьдесят<sup>81</sup>.

De este modo, viviendo unos cuantos años en Kolomna, consiguió juntar tal cantidad de dinero que construyeron un campanario en Škin', se pintaron el interior y la fachada de la iglesia y se fundieron dos campanas, una de unos trescientos *pud*<sup>82</sup> y otra de ciento cincuenta.

Durante este tiempo comenzó a mostrar dotes adivinatorias. Al parecer se dedicaba también a realizar predicciones. La narración recoge el anuncio de un fuego en el que perecería su padre. El *jurodivyyj* realizó la predicción tres veces:

[...] и вот он начал предсказывать. Рассказывают, будто Данилушка, три раза предсказывал пожар в Лыкове, а в третий раз сказал, что Лыково сгорит в великую субботу, а вместе сгорит и его отец, что и сбылось<sup>83</sup>.

[...] de este modo comenzó a predecir. Cuentan, que Daniluška predijo tres veces un fuego en Lykova, la tercera vez dijo que ardería el Sábado Santo y que su padre perecería en el fuego, y así fue.

El relato recoge una serie de motivos comunes a las leyendas populares del *jurodstvo*. El motivo de los mercaderes y su dependencia supersticiosa de la voluntad del *jurodivyyj* se refleja también en las leyendas de San Basilio de Moscú (MT 11). La obra de Pryžov nos acerca al culto popular al *jurodivyyj* en el mercado repitiendo un tópico del fenómeno: no habrá negocio hasta que el santo conceda a los comerciantes su gracia.

---

81 *Ibid.* p.29.

82 *Pud* es una antigua medida rusa de peso. Un *pud* equivale a 16,3 kg.

83 *Ibid.* p.29.

И коломенские купцы так любят Данилушку, что за счастье всякий из них считает подать ему копейку-две, даже гривну, потому что, как они говорят, «торговли нет, если кто не успеет подать ему утром, на почине». Калашники, выйдя утром на рынок, не продают свой товар до тех пор, пока не пройдет Данилушка.

Вот проходит мимо Данилушка и берет у кого-нибудь калач bollo и тот купец, у которого был взят калач, считается счастливым, и покупатели рекомендуют его друг другу, говоря, что «нельзя не взять калача, сам Данилушка взял - стало быть, калачи хороши, да и продает их человек благочестивый, потому что к неблагочестивому Данилушка не пойдет<sup>84</sup>».

Los comerciantes de Kolomna apreciaban de tal modo a Daniluška que creían que su suerte dependía de darle un *kopek* o dos, o una *grivna*, porque como se dice: “no venderás nada si no le das algo por la mañana para el comienzo”. Aquellos que llegan al mercado a primera hora no venden su mercancía hasta que no llega Daniluška.

Así se pasea Daniluška y coge un bollo de algún comerciante, que se considerará a sí mismo afortunado y los compradores se lo recomiendan los unos a los otros diciendo que “habrá que hacerse con un bollo, el mismo Daniluška lo ha hecho, deben de ser buenos y los vende un hombre de buena fe, si no Daniluška no lo habría elegido.”

Una vez más Daniluška se traslada a otro lugar, esta vez a Moscú. No tenemos información sobre su etapa en la capital pero sabemos que allí murió. Se recoge un dato interesante, Daniluška acudió al funeral de Semen Mitrič (PR 2) y danzó en la iglesia.

Умер в Москве юродивый Семен Митрич, и Данилушка был на его похоронах и плясал в церкви<sup>85</sup>.

Murió en Moscú el *jurodivyj* Semen Mitrič y Daniluška acudió a su entierro y bailó en la iglesia.

---

84 *Ibid.* p.29.

85 *Ibid.* p.30.

### Consideraciones (PR 3)

El relato de Pryžov es llamativamente subjetivo. Comienza con un párrafo calificando la historia de triste y trágica al ser un relato de una naturaleza firme que encuentra su fin en Rusia. Muestra una visión romántica de la libertad y de la nobleza de las gentes simples. La narración sugiere que la aceptación de la forma de *jurodstvo* de Daniluška es el precio a pagar por el continuo bagaje en busca de la libertad.

La relación negativa del *jurodivyj* con sus familiares rompe los patrones tradicionales. Es común una ruptura con las ataduras del mundo laico pero no del modo que tienen lugar en la redacción. El *jurodivyj* es despreciado por su padre que llega a renegar de él. Por su parte el *jurodivyj* anuncia la terrible muerte de su padre en un fuego sin dar muestras de compasión. Daniluška huye del maltrato de su padre y busca refugio en las parroquias locales. Su padre es un cismático y de algún modo la lucha con su hijo encarna la lucha de la Ortodoxia con otras interpretaciones y variantes locales del culto.

Daniluška cumple algunos *topoi* o características básicas relacionadas con el *jurodstvo*. Destaca la reconstrucción de la desnudez parcial y del sufrimiento de las extremas temperaturas. No es evidente que estos *topoi* se cumplan basándose en una motivación ascética. Caminar descalzo o negarse a llevar ropas formales parece más un problema de costumbre que una forma de humildad. El *topos* del frío es más explícito, ya que Daniluška sufre los rigores del frío por acudir al servicio de distintas parroquias motivado por su fervor religioso.

El personaje cuenta con una serie de capacidades extraordinarias que lo distinguen del resto. Desde su infancia muestra una capacidad especial para ganar al juego de las tabas, tal vez utilizando los dotes de adivinación que desarrollará en el futuro. Por otro lado se describe al personaje como corto de entendederas, incapaz de aprender a leer o escribir. Dicha discapacidad no parece fingida sino propia de la condición humana de Daniluška. La locura, entendida como diferencia con el resto, no es en este caso ni fingida ni elegida, sino propia de su naturaleza.

Un motivo a destacar de la narración son las capacidades para conseguir recursos económicos de Daniluška. Primero amasa pequeñas fortunas con su suerte en el juego de las tabas y después se convierte en un auténtico mendicante al servicio de la parroquia de Škin'. Gracias a estas habilidades financia sus gastos y recoge suficiente dinero para renovar la iglesia de Škin' y construir

un nuevo campanario. El testimonio del papel del *jurodstvo* como un conveniente método mendicante es claro. La asociación del fenómeno a una parroquia supone una mejora económica muy relevante al contar con un nuevo ingreso económico de una magnitud considerable.

Las acciones de Daniluška tienen lugar en lugares públicos como calles y mercados. Guarda una estrecha relación con los mercaderes, ya que estos creen supersticiosamente que su negocio depende de la gracia del santo. Supersticiones idénticas se encuentran retratadas en las leyendas de San Basilio de Moscú y son un lugar común en las recreaciones literarias del fenómeno.

Las historias de dos *jurodivye* se cruzan al final del relato de Daniluška. Según la narración Daniluška acude al funeral de Semen Mitrič (PR 2) y allí ejecuta cierta danza. La descripción no da más detalles sobre la danza ni sobre la acogida que tuvo tal comportamiento. Tampoco sabemos si los *jurodivye* se conocieron o si el episodio se trata de una especie de ritual de sucesión. Consideraremos estas cuestiones al analizar el relato de Pryžov en su conjunto.

## Nikolaša Duračok<sup>86</sup>(PR 4)

Pryžov esboza la infancia de Nikolaša en un breve párrafo resaltando la profesión de su padre como soldado y el dolor de su madre al ser éste enviado al frente. Nikolaša vivió en el manicomio de *Ekaterinskaja* y *Matrosskaja*. En ese mismo lugar vivió también Iván Jakovlevič. Poco sabemos de este lugar más que recibía el nombre popular de “casa de los locos”.

Nikolaša pasea a sus anchas por Moscú y según Pryžov sirve de entretenimiento a sus vecinos que no tienen mucho más que hacer que reírse del infeliz. La descripción sugiere que Nikolaša hereda el papel en la sociedad de Iván Jakovlevič. Es conocido absolutamente por todos, camina descalzo y medio desnudo. Los muchachos de la calle se burlan de él y también los mercaderes. Lo obligan a disfrazarse y a cantar canciones ridículas. Se describe al personaje como un ser simplón, de mentalidad débil y maltratado por las burlas de los mercaderes.

## Consideraciones (PR 4)

A pesar de que Pryžov califica el comportamiento de Nikolaša de *jurodstvo* no encontramos en nuestro análisis ningún otro apoyo para relacionar al personaje con el fenómeno. A juzgar por la redacción Nikolaša no es más que un simplón víctima de los abusos e infamias de la crueldad de sus vecinos.

La locura de Nikolaša no muestra evidencias de ser voluntaria ni se ve puesta en duda por una profundidad superior a la racionalidad mundana. No encontramos tampoco en la redacción ningún motivo religioso que nos indique que la actuación de Nikolaša tiene una motivación ascética. No se le adjudican los dones de adivinación ni curación propias del fenómeno, ni se lo relaciona con un tutor espiritual o una comunidad religiosa.

Los motivos de escándalo y la teatralidad del personaje responden tan solo a la mofa impuesta por los comerciantes y demás pobladores de mercados, cruces de calles y lugares públicos. No se trata de un ejercicio voluntario de su simpleza, sino de un papel impuesto para la diversión cruel de las gentes.

---

<sup>86</sup> Ivan Pryžov. *26 moskovskich prorokov, jurodivych, dur i durakov i drugie trudy po russkoj istorii i etnografii*. Pp. 32-33. Sankt-Petersburg 1996.

El texto pone de manifiesto la convivencia diaria de la población de la ciudad rusa del siglo XIX con la locura. Si bien existen internados o manicomios destinados a la reclusión de los enfermos mentales, su régimen es de carácter abierto. Los locos pueblan libremente las calles de la ciudad e interaccionan sin límites con la sociedad que les rodea. No existe en Rusia un encierro de la locura similar a la concepción clásica de la locura europea como el descrito por Foucault (2010: 116-117; 124).

## Los *jurodivye* falsos (PR 5)

De los veintiséis casos descritos por Pryžov en su obra tan solo cuatro *jurodivye* son reconocidos como tales sin ser tachados por el mismo autor y sus informadores de farsantes o enfermos. Se trata de los cuatro *jurodivye* analizados anteriormente: Iván Jakovlevič (PR 1), Semen Mitrič (PR 2), Daniluška (PR 3) y Nikolaša Duračok (PR 4). El resto son descritos como falsos *jurodivye*. Las categorías de auténtico o falso son establecidas por el propio Pryžov. En realidad ninguno de los veintiséis *jurodivye* recogidos en la obra ha sido reconocido por la Iglesia ortodoxa. A continuación proponemos un breve análisis cualitativo de los *jurodivye* falsos:

Algunos de los *jurodivye* descritos son reconocidos como farsantes por la sociedad y así lo atestiguan la etnografías de Pryžov. La descripción de Evdokija Tambovskaja<sup>87</sup> nos muestra cómo la mujer bendecía o maldecía a los viandantes según respondieran a sus peticiones de limosna. Además la *jurodivaja* bebe vodka con gusto:

Она останавливает на улице всякого проходящего и просит у него: «Миленький братец (или миленькая сестрица), благословит на копеечку!» И если дадут ей желанную копеечку, то она начнет крестить миленького братца или миленькую сестрицу, а если не дали, то она страшает их адом и геенскими муками [...] И если при этом спросят ее: «Да разве тебе, матушка, можно пить водку-то?», то она отвечает: «Водку-то? А водку можно [...] — водку пьем!»<sup>88</sup>

Detiene a todo el que pasa por la calle pidiéndole: “¡Querido hermanito (o querida hermanita), un *kopek* por bendición!” Si le daban el *kopek* deseado, comenzaba a bendecir con la señal de la Cruz al querido hermanito o querida hermanita, pero si no se lo concedían, los aterrizzaba con el infierno y con las penas del averno [...] Y si le preguntaban: “Pero cómo es eso, mujer, que puedes beber vodka?” ella respondía: “¿Vodka? Vodka se puede [...] ¡Yo bebo vodka!”

Otro ejemplo de farsa es el caso de Kseonofont Pechorskij<sup>89</sup>, campesino sumamente inteligente que comprendió, según Pryžov, que hacerse pasar por *jurodivyyj* era un trabajo más ligero que labrar los campos y además se ganaba más dinero. Kseonofont se trasladó a Moscú y

---

87 p.35.

88 *Ibid.*

89 *Ibid.*

aprovechando las supersticiones despertadas en las gentes a causa de un brote de cólera comenzó a caminar descalzo con un gran palo en la mano y a recitar profecías ininteligibles? Recogía dinero en las iglesias como mendicante de monasterios y *skits* pero se quedaba con las limosnas. Realizó esta actividad durante tres años, después se compró ropas normales, se casó y llevó una vida normal, contando gustoso cómo engañó durante un tiempo a los señores ricos y a sus esposas. A una conclusión similar llega el *jurodivij* Matjuša<sup>90</sup>, quien tras ver que las clases altas se sienten fascinadas por los *jurodivye* decide convertirse en uno. Llega a ingresar en un monasterio del que le expulsan por borracho. Finalmente se cobija en casa de Matrena Makar'evnaja, una mujer rica que acoge en la ciudad de Kíev a todo tipo de personajes extraños y realiza grotescas ceremonias en los bosques.

Por su parte, la etnografía de la niña Maša Businskaja<sup>91</sup> nos muestra de nuevo la manipulación del motivo de *jurodstvo* con fines económicos. En esta ocasión la estrategia es un poco más compleja. Maša no decide realizar la farsa voluntariamente sino que es obligada por las monjas de un convento que utilizan la inocencia de la niña para estafar al pueblo. Las monjas obligan a la niña de quince años a cavar una cueva con sus propias manos para encontrar un icono, siguiendo las indicaciones de una supuesta revelación. Las gentes pronto comienzan a visitar a Maša con admiración generando un culto en torno a su figura. La niña no soporta la presión a la que es sometida por las monjas y termina por confesar el engaño.

Los falsos *jurodivye* imitan la imagen y comportamiento de las representaciones tradicionales del fenómeno. Feodosij<sup>92</sup> trabajaba en una fábrica hasta que descubrió las ventajas del *jurodstvo*. Se convirtió en un santurrón caminando descalzo, cargando con cadenas de hierro y realizando profecías. De vez en cuando volvía a su lugar de origen donde vivía su familia, entregando a su hija pequeña algo de dinero.

Iván Stepanyč<sup>93</sup> llevaba una vida normal pero tras unos sucesos desconocidos comenzó a vagabundear, llegando a Moscú bajo la forma de un *jurodivij*. Caminaba descalzo y realizaba profecías ante una audiencia numerosa. Fue detenido por la policía y enviado a una isla. Más tarde vuelve a Moscú y abandona la forma de *jurodstvo* para convertirse en padre espiritual de ricos comerciantes. Pronto genera una buena cantidad de dinero, ya que los comerciantes se esfuerzan en

---

90 *Ibid.* p.32.

91 *Ibid.* p.38.

92 *Ibid.* p.36.

93 *Ibid.* p.42.

ver sus gestos como profecías o relacionar acontecimientos tales como una muerte con un estado de ánimo negativo de Iván meses atrás.

Otro *jurodivyj* conocido en Moscú es Otec Andrej<sup>94</sup> originario de San Petersburgo. Tras ser expulsado de sus estudios, vive en varios monasterios en el centro de Moscú, donde ejerció como *jurodivyj*. Pryžov recoge cómo el santurrón tenía distintos atuendos según la ocasión: en la casa de los mercaderes ricos o en las fiestas religiosas aparecía vestido como un novicio, llevando por cinturón una correa y en la cabeza un sombrero blanco; cuando visitaba a las señoras nobles vestía una levita, sombrero y anteojos; en las fiestas populares se vestía como un campesino o un mercader. Del mismo modo adaptaba su discurso a su audiencia: ante las ricas señoras hablaba de la muerte y el infierno, mientras que ante sus compadres en la taberna gustaba de contar chistes, beber vodka, cantar canciones e incluso tocaba la guitarra. Se ganaba con facilidad la confianza de las señoras, encandilándolas con su dulce voz y sus conocimientos de francés, se colaba en sus fiestas, banquetes y hasta en sus dormitorios o en los de sus doncellas.

Otros *jurodivye* manipulan su lenguaje a modo de incomprensibles profecías. Antoniuška<sup>95</sup> basa su lenguaje profético en la repetición de breves frases acompañadas de un comportamiento infantil. Petr Ustjužkij<sup>96</sup> se hace famoso por acudir a las casas y vaciar las despensas de dulces gritando:

«Искушение, искушение! Великое искушение!»<sup>97</sup>

“¡Tentación, tentación! ¡Es una gran tentación!”

Algunos de estos *jurodivye* con el tiempo deciden abandonar el práctica, retirándose de las excentricidades y adoptando una vida normal. Este era el caso recogido anteriormente de Iván Stepanyč y de otros como Kirjuša<sup>98</sup> y Nikanor<sup>99</sup>. El caso de Kirjuša destaca dado que tras abandonar el *jurodstvo* intenta retomararlo sin éxito. Kirjuša, conocido por aparecer en las memorias de Tolstoj, visitaba las casas nobles con un espectáculo que imitaba al *jurodstvo*. Huraño y siempre con un saco auestas vendía objetos extraordinarios, como unas piedras tomadas por Moisés al cruzar el Mar Negro, o las reliquias de uno de los inocentes asesinados por Herodes. De este modo acumula una pequeña fortuna que le permite casarse con una aprendiz de costurera de la que se había enamorado.

---

94 *Ibid.* pp.40-42.

95 *Ibid.* pp. 53-55.

96 *Ibid.* p.37.

97 *Ibid.*

98 *Ibid.* p.51.

99 *Ibid.* p.52.

La mujer acaba con el dinero de Kirjuša y lo abandona. El hombre intenta volver a ganarse la vida fingiendo ser un *jurodivyyj*, pero su fama se había visto seriamente dañada. Con el tiempo Kirjuša recupera su papel de profeta moscovita.

Horro de un terrateniente, Nikanor se construyó una celda adornada con iconos, lámparas y velas. Las ancianas acudían a escuchar sus premoniciones y donaban valiosos regalos que Nikanor recogía con avaricia. La policía lo obligó a terminar con sus engaños y Nikanor huyó a Siberia tras casarse con la hija de un guardabosques.

El *jurodstvo* parece una actividad recurrente para personajes con alteraciones físicas. Tal es el caso de Mar'ja Ivanovna Skačkova<sup>100</sup>. Su cuerpo era desproporcionado, tenía serias dificultades de movilidad y una pronunciada cojera. Vive cuarenta años en la pobreza y de repente comienza a contar que ha tenido un sueño en el que se le pedía que bendijera el agua y curara a los enfermos. Un par de personas, comandadas por sus propios sueños, acuden a ella y se curan. Pronto su fama llega hasta las clases altas de Moscú, que comienzan a visitarla. Uno de sus seguidores pone a su disposición un lujoso piso en el centro de Moscú, donde vivirá Mar'ja acompañada de una joven. Tenía a su disposición un cocinero, un coche con un par de caballos y un órgano. Entre la alta sociedad se consideraba beneficiosa la compañía de Mar'ja como si de una moda se tratase. Ella visitaba a unos y a otros llamándolos por su nombre de pila. No había habladuría o cotilleo que se le escapase y participaba con gusto en la vida social. Tenía una gran influencia entre las gentes de poder y éstos se dirigían a ella con la esperanza de que intercediera por ellos ante otro de sus conocidos para conseguir, por ejemplo, un nuevo puesto de trabajo. Su aspecto era un tanto peculiar, siempre vestida de negro y los cabellos cortados como un hombre. Murió camino de San Petersburgo, donde pensaba instalarse. Su entierro fue un glamuroso acontecimiento social.

Los personajes descritos por Pryžov son tan variados como llamativos. Entre ellos se encuentra un *jurodivyyj* español. Según el texto, Mandri<sup>101</sup>, conocido como Mandriga, fue un español asentado en Moscú de religión desconocida que se dedicaba a realizar predicciones, descubrir la identidad de ladrones o aleccionar a sus oyentes. Tenía cierto éxito y llegó a construirse una casa con sus ganancias, donde recibía la visita de ricas damas. Actuaba como un sacerdote y poseía un carácter excepcional. La casa estaba decorada con cuadros, velas e incienso como en las iglesias. Las damas de la alta sociedad caían en sus engaños y él hacía con ellas lo que se le antojaba.

---

100 *Ibid.* pp.45-47.

101 *Ibid.* p.32.

Otra estrategia mostrada en la descripción de Agaša<sup>102</sup> es la de ejercer el *jurodstvo* en la iglesia acaparando parte de los donativos alegando el simple acto de encender las velas. Otros piden limosnas para peregrinaciones que nunca llegan a realizar. Este es el caso del Otec Gabriil<sup>103</sup> famoso por sus historias sobre el Monte Atos, destino de sus ficticias peregrinaciones. Pedía limosna para el viaje desapareciendo cada cierto tiempo de la ciudad volviendo con algún cuento para explicar el fracaso de su peregrinación. Cada vez que vuelve a Moscú pierde durante un tiempo su influencia cayendo finalmente en desgracia y siendo considerado un simple vagabundo. El haber realizado grandes peregrinaciones se convierte en una legitimación del *jurodivyyj*, Makar'evna<sup>104</sup> afirma haber recorrido todos los caminos de peregrinación llegando hasta la misma Palestina.

Al igual que la peregrinación legitima al *jurodivyyj*, también lo hace la reclusión. Marfa Gerasimovna<sup>105</sup> pasa 30 años en su celda antes de salir al mundo. Cada vez que deja la celda la gente lo interpreta como una mala señal. A ella acuden principalmente madres en busca de consejo sobre los matrimonios de sus hijas. A su muerte encontraron en su celda una gran cantidad de monedas y billetes.

### **Consideraciones (PR 5)**

Sorprende el alto número de *jurodivye* coetáneos que pueblan las plazas, mercados y encrucijadas de Moscú. Según el texto locos, santurriones, *jurodivye* y deformados pidiendo limosna son un elemento común en el paisaje moscovita. Destacan dos características del grupo de *jurodivye* descritos por Pryžov: se trata de una serie de farsantes oportunistas y muestran una gran diversidad en sus representaciones del *jurodstvo*.

La descripción evidencia que el *jurodstvo* es fingido como estrategia destinada a alcanzar objetivos materiales. En este caso las manifestaciones carecen de espiritualidad religiosa aunque en ocasiones se lleva a cabo una actuación imitando el celo religioso de los ascetas, pero se trata de una puesta en escena.

---

102 *Ibid.* p.47.

103 *Ibid.* p.37.

104 *Ibid.* pp.30-31.

105 *Ibid.* p.48.

El *jurodstvo* se convierte en un papel que se lleva a cabo de forma intencionada y, en ocasiones, temporal. Las etnografías muestran el testimonio de varios *jurodivye* que deciden dar por terminada su actuación, reincorporándose a la vida normal, formando una familia o montando un negocio. La intención puede surgir del propio individuo como en el caso de Majtuša o de Kseonofont Pechorskij, que actúan como *jurodivye* ya que ganan más dinero que con sus antiguas ocupaciones y además el esfuerzo es menor, o puede ser impuesta, como el caso de la niña Maša Businskaja, explotada por las monjas de un convento. El último caso es una expresión radical de la conveniente relación entre una institución religiosa y el papel mendicante de un *jurodivyy* asociado a la comunidad. Casos como el de Agaša evidencian la potencialidad económica del *jurodstvo* y la posibilidad de un potencial uso interesado por parte de las órdenes religiosas.

Las etnografías muestran un elemento clave del *jurodstvo* a través de sus manifestaciones, en este caso farsas, que no pueden ser realizadas sin la aceptación y participación de la sociedad. Es tan cierto que el falso *jurodivyy* lleva a cabo un papel reconocido por la sociedad como que la misma actúa en sinfonía. Se trata de una colaboración, la actuación oportunista del *jurodivyy* es la respuesta a la búsqueda de la sociedad de un alivio a sus supersticiones, a sus ansias e incertidumbres sobre un futuro incierto y en ocasiones responde a una mera moda por el exotismo de lo extraño.

El apoyo de la sociedad a los falsos *jurodivye* es tan inconsistente como su propio ascetismo. Si la farsa resulta demasiado evidente la fascinación se convierte rápidamente en rechazo. Un brote de cólera en la ciudad o una epidemia pueden potenciar las supersticiones generando un marco favorable para la continuación del fenómeno. Igual de inconsistente es el papel de la Iglesia y de las autoridades respecto al *jurodstvo*. En ocasiones lo aceptan y apoyan, mientras en otras llegan a expulsar a los farsantes de la ciudad o a rechazarlos públicamente.

Pryžov resalta la fascinación de las clases altas por el exotismo y la superstición implícita en el *jurodstvo*. El intelectual ruso describe el fenómeno como una moda entre las clases populares, una cuestión de sociedad y un elemento indispensable del ocio burgués. La imitación del *jurodstvo* se abre fácilmente camino entre los salones de la burguesía disfrutando de no solo ventajas económicas sino adquiriendo un nuevo estatus social. Algunos *jurodivyy*, como Mar'ja Ivanovna Skačkova, llegan a tener cierta influencia en las clases altas debido a su papel dominante dentro de la esfera social.

La fascinación se centra en la percepción del *jurodivyj* como un elemento exótico, parte de un mundo sobrenatural que se hace patente a través de su actuación en público y de su extrañeza física. La actuación fingida encuentra unas pautas en la tradición del fenómeno. La puesta en escena imita *topoi* tradicionales como las vestimentas harapientas, las cadenas y objetos metálicos. Motivos como el abandono corporal, la renuncia a un techo o el sufrimiento físico de temperaturas extremas encuentran en la actuación de los farsantes una recreación. A la vez estas actuaciones suponen un hito significativo mediante el cual la sociedad identifica al individuo como miembro del *jurodstvo*. Motivos intencionados, como el abandono de la higiene o la exposición a una vida de vagabundo, se unen a cualidades físicas situadas en los límites de la sociedad, deformaciones físicas o manifestaciones de problemas mentales. La locura y la deformación del cuerpo son utilizados como símbolo de la naturaleza especial del *jurodivyj* frente a la concepción mayoritaria del hombre. Una variación de la forma más común de la naturaleza se justifica como manifestación de la sobrenaturalidad del *jurodivyj*.

En esta etapa el *jurodstvo* se convierte en un juego de manipulación y percepción. Interesados actores luchan por adueñarse de los motivos significativos que los convierte en *jurodivye* a ojos de una sociedad burguesa ávida por experimentar la sobrenaturalidad del fenómeno. El éxito del farsante reside en su capacidad de conquistar y aprender a manipular los entresijos de la categoría cognitiva de *jurodstvo* y del beneplácito receptivo de la sociedad que lo rodea.



Figura 4: Resumen resultados cuantitativos en las Etnografías de Pryžov

## 2.1. Conclusiones parciales

Las etnografías de Pryžov, aunque carecen de rigor científico, suponen un cambio de perspectiva en el análisis del fenómeno. En ellas se mezclan la entrevista etnográfica al *jurodivye* con el análisis del relato de coetáneos o motivos comunes de la memoria colectiva. Difícilmente podemos distinguir qué parte de la información fue recogida por Pryžov de forma directa y qué parte corresponde al relato de terceros. Aun así, se trata de un análisis laico que pretende lograr cierta objetividad y cuestionar el fenómeno en lugar de justificarlo. Una nueva perspectiva que incluye además el relato de aquellos *jurodivye* que no contaron con el reconocimiento eclesiástico.

Destaca el alto número de *jurodivye* presentes en la ciudad de Moscú y la diversidad de sus características. Sin embargo ninguno de los *jurodivye* recogidos por Pryžov fue canonizado ni institucionalizado por las autoridades eclesiásticas, que se mantienen alejadas del fenómeno desde tiempos de Pedro I. La versión laica del fenómeno muestra una mayor participación femenina. El *jurodstvo* se manifiesta tanto en hombres como en mujeres e incluso algunos relatos apunta a una mayor tendencia femenina en el culto, tal es el caso del culto a Iván Jakovlevič (PR 1).

El paisaje urbano de la ciudad de Moscú en el siglo XIX se encuentra repleto de locos, santurriones, deformados y *jurodivye*. Estas categorías ajenas a la normalidad humana se tornan cotidianas y conviven con el pueblo en plazas, mercados y encrucijadas. La locura entendida en su sentido amplio, incluyendo en ella nuestro objeto de estudio, no sufre del encierro de las instituciones psiquiátricas europeas descrito por Foucault (2010: 116-117; 124). En Rusia dichas instituciones existen y en ocasiones los *jurodivye*, tal es el caso de Iván Jakovlevič o de Semen Mitrič, son internados en ellas pero bajo un régimen que les permite campar a sus anchas por la ciudad o recibir un multitudinario culto convirtiendo el manicomio en lugar de peregrinación. Los lugares de paso de la ciudad están lejos de cumplir las modernas teorías que los declara “no lugares” (Augé 2006). Al contrario, la ciudad rusa del siglo XIX emplea estos lugares como punto de encuentro de sus ciudadanos y lugar de espectáculo donde el imaginario se hace físico. Los *jurodivye* y ciudadanos pueblan a diario estos lugares convirtiendo el fenómeno en un juego de actividad interpretativa y percepción.

El juego de percepción e interpretación del *jurodstvo* requiere de la acción conjunta del *jurodivye* y de la sociedad. Para que la sociedad perciba la supuesta naturaleza sobrenatural o extraordinaria debe encontrar en el *jurodivye* signos que muestren su especificidad y lo diferencie

del común de los mortales. Dichos signos físicos pueden ser naturales e involuntarios o producto de una cuidadosa elaboración. La sociedad del siglo XIX a través de su fascinación por la monstruosidad, percibida como naturaleza exótica, encuentra en los deformados físicos y en las enajenaciones mentales una prueba de la sobrenaturalidad de *jurodstvo*. La naturaleza extraordinaria se manifiesta en la suciedad y falta de higiene, que no podían sorprender demasiado en la Edad Media, pero sin embargo en el siglo XIX refuerzan la magia del *jurodivye* moderno cubierto de una materia líquida y ennegrecida. Comportamientos asociales como el de niños ferales, enfermos mentales, deformaciones físicas o parálisis como la de Iván Jakovlevič (PR 1) se convierten en prueba del exotismo. La manifestación física de la sobrenaturalidad del *jurodivye* puede ser fingida y voluntaria. Las etnografías muestran cómo los falsos *jurodivye* imitan comportamientos propios de la tradición ascética como la mendicidad, el sufrimiento de temperaturas extremas, el abandono corporal, la desnudez, etc. También llevan a cabo actuaciones propias de los *jurodivye* reconocidos anteriormente como las predicciones formuladas en un lenguaje complejo e incluso curaciones, acompañadas en ocasiones de recreaciones de ritos mágicos. La puesta en escena genera un marco compuesto por motivos tradicionales del *jurodstvo* o por la recreación de un entorno religioso como el de salas que imitan capillas, repletas de cuadros, velas e iconos. Del mismo modo se recrean las pautas del culto y los procedimientos curativos que rozan las prácticas mágicas. Los líquidos relacionados con todo tipo de procesos corporales parecen tomar un papel predominante en el caso de Iván Jakovlevič, llegando los fieles al extremo escatológico de ungirse con su orina o beber el agua con la que su cuerpo fue amortajado. El relato muestra que la superstición de *jurodstvo* no conoce límites y tiende a la aberración y al escándalo.

Al convertirse el *jurodstvo* en un juego de percepción, se propicia la manipulación de los motivos propios del fenómeno por los supuestos *jurodivye* como una mera estrategia. Se trata de un ejercicio voluntario, carente de motivación religiosa y en muchas ocasiones temporal. El texto prueba la conveniencia y la efectividad económica de la actividad mendicante de *jurodstvo*, así como lo positivo que puede resultar el fenómeno al ser ligado con una comunidad o institución religiosa.

El fenómeno queda también sujeto a la aceptación y complicidad de sus espectadores. Las clases altas muestran una particular fascinación por la sobrenaturalidad de los *jurodivye*. El fenómeno se llega a convertir en una moda como elemento indispensable de los salones y de las fiestas de las clases poderosas. Algunos de sus representantes llegan a medir su estatus o su categoría social en función de su cercanía a los *jurodivye*, otros utilizan la ventajosa posición de los

*jurodivye*, convertidos en conectores de una compleja red social, que los permite ser excelentes intermediarios a la hora de conseguir objetivos concretos.

La continua manifestación del *jurodstvo*, su presencia en los lugares públicos, la popularidad de su culto, los entierros masivos de *jurodivye*, como el de Iván Jakovlevič (PR 1), la inmediata aceptación de su sucesor son pruebas de la institucionalización del *jurodivyj* como parte orgánica de la sociedad. El *jurodstvo* es un componente activo de la la sociedad y es ésta la que fija sus lugares y sus formas de culto. El simbolismo es impuesto y continuado, aunque depende de la manipulación y la agencia de las manifestaciones individuales. No se trata de un culto a una persona singular sino a un papel ejercido que se adecúa a un nicho social establecido.

Al ser el *jurodstvo* parte de la vida cotidiana de las clases populares y objeto de las modas de las clases altas pronto se incluye en las incipientes corrientes eslavófilas. El siglo XIX en Rusia da lugar a una interesante fusión del folclore europeo, el radicalismo eslavófilo y el redescubrimiento de la identidad nacional. La reconstrucción simbólica del *jurodstvo* no es ajena a este nuevo plano imaginario sino todo lo contrario: se convierte en pieza clave y recurrente a la hora de manifestar el supuesto carácter único de la nación paneslava con Rusia a la cabeza. A través de distintas manifestaciones artísticas el *jurodstvo* renace como mito nacional.

### 3. Xenia de San Petersburgo (XE 1)

La única fuente directa que se conserva sobre la vida de Xenia de San Petersburgo es su epitafio:

“En el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo. Aquí yace el cuerpo de la sierva de Dios, Xenia Grigorevna, mujer del coronel Andrej Teodorovič Petrov, miembro del coro imperial. Viuda a la edad de 26, peregrinó durante 45 años y vivió un total de 71 años. Fue conocida por el nombre de Andrej Teodorovič. Rece aquel que me conoció por mi alma y así la suya será salvada. Amén”

El resto de información sobre Xenia es producto de la reconstrucción a través del culto religioso y la formación de leyendas populares. Así lo reconocen tanto el prólogo de la edición de la *vita* como el apéndice final<sup>106</sup>, el cual consiste en un ejercicio de suposiciones y razonamientos que intentan establecer una cronología lógica y reconstruyen un imaginado funeral multitudinario y un inicio de culto también supuesto. La edición sobre la que se ha trabajado es obra del Monasterio de la Santa Trinidad<sup>107</sup>, institución perteneciente a la Iglesia ortodoxa rusa en el exterior, que canonizó a Xenia de San Petersburgo en el año 1988. El prólogo cita entre sus fuentes una edición anterior de la *vita* del Monasterio de la Santa Trinidad en 1964 titulada *Raba Božija Ksenija* y las revistas *Pravoslavnaja Rus'*, *Pravoslavnaja Žizn'* y *The Orthodox Word*. A pesar de su canonización en el exterior su culto se ha convertido en una de las manifestaciones de *jurodstvo* más populares de Rusia. En la actualidad, Xenia es reconocida como un santo nacional ruso además de ser la patrona de San Petersburgo junto con Alexander Nevskij.

La tradición enmarca la vida de Xenia entre el reinado de Isabel I Petrovna (1741-1762) y Catalina II la Grande (1762-1796). La *vita* narra que Xenia llevó en su juventud una vida corriente, felizmente casada y devota de su marido, quien quizás fuera en palabras del autor “un poco mundano, siendo aún joven y saludable cuando murió repentinamente una noche de borrachera.”<sup>108</sup> Xenia, sin hijos y repentinamente viuda, no hace más que atormentarse por el hecho de haber muerto su marido sin haber recibido los Sagrados Sacramentos. De este modo, decide romper con su pasado y reparte sus riquezas. Sus más allegados temen que haya perdido la razón, pero Xenia

---

106 *The Life and Miracles of Blessed Xenia of St.Petersburg*. Holy Trinity Monastery. Jordanville-Nueva York, 1997.

107 Monasterio ortodoxo ruso fundado en 1930 en la localidad de Jordanville perteneciente al estado de Nueva York, EE.UU. <http://www.jordanville.org/> 24/2/2011

108 *Ibid.* p.8 y p.77-78.

demuestra encontrarse en plenas facultades mentales y por tanto en su derecho de disponer de sus bienes como ella guste, cediendo su casa a una amiga cercana, Paraskeva Antonova. La *vita* define estos hechos como un “renacimiento: Xenia pasa de ser una mujer mundana para convertirse en un ser espiritual.”<sup>109</sup> Durante ocho años abandona San Petersburgo y ejerce como aprendiz en una hermandad monástica, es en este momento cuando toma la forma de *jurodstvo*.

A continuación vuelve a San Petersburgo vestida con el uniforme de su marido y respondiendo tan sólo al nombre de Andrej Teodorovič. Comienza así un largo peregrinaje por las calles del distrito conocido como *Peterburgskaja Storona*, uno de los más pobres de la ciudad. Al principio es considerada un vagabundo más, siendo insultada e incluso golpeada. Xenia sufre dichos abusos pacientemente y con el tiempo la gente reconoce su devoción y comienza a apreciarla, llegando a abrirle las puertas de sus casas y ofreciéndole limosnas que ella repartirá después entre otros vagabundos. Recibe también el don de la clarividencia y la profecía. Xenia anuncia adopciones, matrimonios y muertes por medio de un lenguaje cifrado que con frecuencia sólo es comprendido al hacerse la predicción realidad. De esta forma predice la muerte de tres zares: Isabel I Petrovna, Iván VI y Catalina II.

“La gente comenzó gradualmente a aceptar su extraño comportamiento interpretándolo como una señal de Dios – y con frecuencia su comportamiento era realmente extraño. Por ejemplo, dos días antes de la Fiesta de la Natividad de Cristo de 1761, Xenia corría desesperada por las calles nevadas de Peterburgskaja Storona, gritando: “Haced *bliny*<sup>110</sup>, haced *bliny*, pronto toda Rusia hará *bliny*!” Como de costumbre nadie podía figurarse el significado de las extrañas palabras pero el mismo día de la fiesta la Emperatriz Isabel I Petrovna murió de forma repentina. Cuando la terrible noticia recorrió la ciudad, resultó evidente la profecía de la sierva de Dios.”<sup>111</sup>

Otro motivo común en las leyendas en torno a la figura de Xenia lo compone la descripción de sus actividades nocturnas que incluían el cargar ladrillos, ayudando secretamente a la construcción de una nueva iglesia en el cementerio de Smolensk. También pasa las noches rezando al raso en un descampado reflejando el *topos* de las temperaturas extremas.

La reconstrucción de la vida de Xenia ocupa tan sólo ocho páginas de las casi ochenta con

---

109 *Ibid.* p.9.

110 Los *bliny* o crepes son una comida asignada tradicionalmente a los funerales.

111 *Ibid.* p.13.

las que cuenta la obra completa, correspondiendo la mayor parte de la misma a la descripción de milagros e intercesiones realizados posteriormente. Es decir, el culto de Xenia se fundamenta principalmente en un constructo posterior a su vida. Nuevamente la segunda fase temporal del sistema de *jurodstvo* se muestra prominente.

Salvo contadas excepciones, la compilación de los testimonios sobre Xenia data de la primera década del siglo XX, aunque el texto los introduce como representativos de los casi tres siglos de culto. Los milagros son en su mayoría intercesiones en forma de curación o ayuda para encontrar un puesto de trabajo o superar una mala situación económica:

“Si alguien enferma o tiene problemas, simplemente acude a la tumba de Xenia, donde reza, ofrece un servicio por el alma de Xenia y recibe ayuda. Si alguien no tiene trabajo, por ejemplo un ayudante de cocina o una asistente del hogar o enfermera, acuden a Xenia, reza y puede estar seguro de encontrar un trabajo.”<sup>112</sup>

Se registran curaciones de enfermedades muy diversas, desde problemas auditivos, cancerígenos o de articulaciones. Los fieles, normalmente tras el fracaso de la ayuda de uno o más doctores, piden desesperados auxilio a Dios rezando a Xenia y la enfermedad desaparece.

La descripción general del culto y de pautas rituales cercanas a la práctica mágica se inicia con el pago de una misa de difuntos por el alma de Xenia en la capilla del cementerio de Smolensk. Se trata de un motivo común en el *judodstvo*, siendo en algunas ocasiones el propio santo el que reclama que se realice dicha acción. Sin embargo, las apariciones no son muy frecuentes en el relato de Xenia. En ocasiones, la curación requiere de la manipulación de objetos mágicos como tierra procedente de la tumba de la santa o aceite de la lámpara de la capilla. La tierra se suele colocar bajo la almohada del enfermo y el aceite se puede untar en la zona afectada, o por ejemplo derramando el aceite en el oído o dibujando con él la señal de la cruz sobre el enfermo. Los efectos suelen ser casi inmediatos, el enfermo agotado por el sufrimiento puede por fin descansar aliviado, tras dormir placenteramente el dolor desaparece y la curación se ha llevado a cabo. La práctica incluye una donación económica a la capilla como pago de la misa funeraria. El pago puede acompañarse con una donación de aceite, destinado a la lámpara de la capilla.

Un registro recoge las solicitudes de servicios dedicados a Xenia y el ocasional agradecimiento del solicitante en caso de haber resultado efectivo. El compilador de los milagros e

---

112 *Ibid.* p.28

intercesiones de Xenia parte de esta base para componer su texto. Otro apoyo para la construcción de la obra e incluso para la elaboración de los relatos que componen el registro lo conforma la transmisión oral.

“Recuerdo la vida de Xenia gracias a las historias que mi abuela recibió de su madre, mi tatarabuela, quién conoció a Xenia durante su vida...”<sup>113</sup>

Dicho registro y la correspondencia entre los solicitantes y los encargados de la capilla ha generado también una serie de relatos sobre intercesiones que proporcionan un puesto de trabajo o una mejora económica para el solicitante. Familias desesperadas por la pérdida de su puesto de trabajo o la muerte del cabeza de familia recurren a Xenia en busca de ayuda. Varias cartas de agradecimiento describen cómo, tras solicitar la intervención de Xenia y donar una pequeña cantidad para costear una misa por el alma de la santa, la situación se torna rápidamente en positiva.

“[...] Egorov perdió su trabajo [...] en vez de limitarse a enviar cartas ofreciendo sus servicios, fue al cementerio de Smolensk a rezar en la tumba de Xenia pidiendo ayuda para encontrar un trabajo [...] pronto recibió tres cartas con ofertas de empleo y salarios excelentes.”<sup>114</sup>

“[...] comencé a notar un cambio en la actitud de mi supervisor [...] todos mis esfuerzos por tener una buena relación con mi supervisor y mi empleador fueron en vano [...] cuando quedaba tan sólo una semana para final de mes, fecha en la que había decidido dejar mi trabajo [...] encargué una misa en el cementerio de Smolensk, dedicada a Xenia, pidiendo ayuda para encontrar un nuevo puesto [...] Cuando llegué a la tienda al día siguiente el supervisor me contó amablemente [...] pidiéndome disculpas [...] que su hermana se había quedado viuda y sin recursos recientemente [...] por eso había pensado darle mi puesto a su hermana [...] pero ella había encontrado otro trabajo [...] y me pedía disculpas [...]”<sup>115</sup>

A la precariedad laboral y a la falta de coberturas sociales que alivien el sufrimiento de la clase trabajadora se les unen otros males del s.XX ruso como el abuso de bebidas alcohólicas. En bastantes ocasiones es la mujer la que solicita la intercesión de Xenia para salir de la pobreza

---

113 *Ibid.* p. 62

114 *Ibid.* p. 23

115 *Ibid.* p. 39

causada por la viudez o el maltrato de un marido alcohólico.

“La enfermedad de mi marido y el gasto de su funeral me había sumido en una pobreza extrema [...]”<sup>116</sup>

“El marido de la señora Ju. abusó de la bebida durante años. Como consecuencia, la familia de Ju. sufría continuas discusiones, desórdenes y demás desgracias. Durante muchos años la mujer trató de convencer a su marido para que dejara la bebida y rezaba con fervor a Xenia para que esto sucediera. Finalmente el marido cayó enfermo [...] pero la mujer no cesó en sus plegarias [...] hasta que medio inconsciente el marido le dijo: “Reza fervientemente. Te doy mi palabra que cuando me recupere no volveré nunca a poner una gota de vodka en mi boca.” Y así fue.”<sup>117</sup>

“La mañana que fuiste al cementerio, yo dormía profundamente cuando tuve una terrible pesadilla. Bestias salvajes me rodeaban, recuerdo que te llamé a gritos, pero no venías. Entonces, una mujer extraña con un bastón apareció. Las bestias desaparecieron y ella se giró hacia mí, diciendo: “Tu mujer no está aquí, ha venido a verme. Las lágrimas de su madre inundan mi tumba. ¡Deja de beber! Levántate [...]”<sup>118</sup>

La localización del culto a Xenia de San Petersburgo muestra una gran difusión aún en aumento. El epicentro de este movimiento es la capilla del cementerio de Smolensk ligada a la santa con la leyenda que cuenta como Xenia cargaba ladrillos secretamente para ayudar a construir el templo. En un principio el culto parece centrarse en la conocida como Peterburgskaja Storona, pero pronto la onda expansiva cubre toda la ciudad de San Petersburgo para extenderse después a otras provincias como son las de Vyatskaja, Perm o Kíev. Los últimos testimonios recogidos datan de la segunda mitad del s.XX y sobrepasan las fronteras rusas partiendo de lugares tan recónditos como Líbano, Roma, Canadá o California.

La crítica a la represión soviética forma parte de algunos de los testimonios más tardíos. Un estudiante de la entonces Universidad de Leningrado describe la situación de la capilla en el año 1971:

“... difícilmente se puede ver una tumba en buen estado... durante años las tumbas

---

116 *Ibid.* p. 38

117 *Ibid.* p. 40

118 *Ibid.* p. 55

han sido destruidas por la Juventudes Comunistas (Komsomol), rompiendo y mutilando las cruces... A la tumba acuden a menudo ancianas y mujeres de mediana edad. Durante todo el año los grupos de vagabundos piden limosna junto a la iglesia, un claro testimonio del paraíso socialista soviético... La capilla se encuentra separada de la iglesia. Hace unos siete años las autoridades soviéticas ordenaron su cierre. No se sabe si las reliquias de Xenia siguen allí o si fueron robadas por los soviets... Pero ni el cierre de la capilla, ni la falta de ventanas o cruces frenan a los fieles...<sup>119</sup>”

En testimonios anteriores la figura de Xenia había servido como elemento legitimador del orden imperial, del ejército, del zar y de la administración, sin embargo en el periodo soviético el culto se convierte en un elemento de desobediencia contra el régimen establecido. En los años sesenta y en un contexto político-religioso dirigido por la campaña anti-religiosa de Chruščev la capilla de Xenia fue cerrada y convertida en un taller de zapatos (Bodin 2009: 240). Actualmente Xenia comparte el patronazgo de San Petersburgo con Aleksandr Nevskij y su culto goza de gran popularidad.

### 3.1. Consideraciones parciales

La *vita* de Xenia de San Petersburgo y la compilación de sus milagros es el resultado de un proceso de construcción de la memoria y su base real es mínima. Como la propia obra reconoce los datos reales conocidos sobre Xenia son mínimos y provienen del epitafio de su tumba, la transmisión oral y el registro elaborado por la capilla. La información de estas fuentes es escasa pero significativa: en torno al siglo XVIII vivió en San Petersburgo una mujer llamada Xenia, que como consecuencia de la muerte de su marido, adopta su nombre y toma la forma ascética de *jurodstvo*, generándose un culto en torno a su figura.

Aunque breve, esta información es muy relevante. Xenia es una mujer, lo que significa una ruptura con la larga tradición de *jurodstvo* ruso exclusivamente masculino. Este hecho es un tanto confuso, ya que Xenia como *jurodivyyj* toma el nombre de su marido y la transmisión oral añade a la identidad masculina las ropas de su marido. Algunos estudios han cuestionado las manipulaciones del género social en el caso de Xenia (Bodin 2009: 242-246). El motivo del travestismo supone también una novedad, cómo también lo es el asumir el nombre de otra persona. Ambas acciones se

---

119 *Ibid.* pp. 68-69

relatan como consecuencia de una fase de luto no superada. El *jurodstvo* se convierte en una solución emocional y cognitiva para Xenia al perder a su marido. La propuesta de Parsons (Gatthoff 1978), que resalta la función explicativa de la religión ante las frustraciones de la existencia, puede tener cabida en este momento.

La existencia de un epitafio y de un culto en la actualidad y los relatos recogidos en el registro de la capilla durante el siglo XX prueban la emergencia de un culto a Xenia que sobrevive hasta nuestros días. Desconocemos si el culto ha sido continuado o ha sufrido periodos de intensificación y declive en el pasado. Lo cierto es que en los últimos años el culto ha sido reconocido e institucionalizado, como prueba su canonización en el año 1988.

Los datos que arrojan algo de luz sobre el desarrollo del culto datan del siglo XX, principalmente de su primera década, y han sido analizados anteriormente. La recopilación de la *vita* y la enumeración de las intercesiones achacan la falta de datos a su destrucción tras la Revolución, hecho que difícilmente explica por qué los datos inmediatamente previos a la Revolución sobrevivieron y los más antiguos no tuvieron tanta suerte.

Los testimonios recogidos relatan un culto centrado en las clases sociales más desfavorecidas que sufren las consecuencias de una emergente sociedad obrera desprovista de cualquier tipo de bienestar social. Esta reorientación del culto supone otra novedad para el fenómeno de *jurodstvo* y se encuentra estrechamente ligada a la realidad social de principios del siglo XX. No existen manifestaciones previas de *jurodstvo* unido a la búsqueda de un puesto de trabajo, una mejora del salario o la resolución de un conflicto entre empleador y empleado.

Los ejemplos apuntan a una mayor presencia de la mujer como parte del fenómeno. Si bien el sexo biológico de Xenia suponía una novedad para el *jurodstvo*, el efecto de su género social es aún mayor. La mujer obrera rusa de primeros del siglo pasado se encontraba en una situación poco envidiable, a los problemas inherentes de su estamento social se unían los derivados de una estructura social en la que primaba la figura masculina. Las mujeres eran víctimas de las precariedades surgidas por la dependencia económica de sus maridos, cayendo fácilmente en desgracia al enviudar o si el marido no cumplía con sus obligaciones. El culto desarrolla una similitud entre el sufrimiento de la mujer contemporánea y las penalidades propias de *jurodstvo*.

El hecho de que Xenia fuera viuda y que la muerte de su marido se imagine en un contexto

de exceso alcohólico es significativo. El alcoholismo, uno de los grandes problemas modernos de la sociedad rusa, genera víctimas directas e indirectas. En el pasado las mujeres sufrían las consecuencias del alcoholismo de su marido al perder el sustento familiar si estos eran despedidos del trabajo o sufriendo maltratos. Los testimonios muestran cómo la mujer rusa creyente ha encontrado una referencia en el culto a Xenia a la hora de enfrentarse a este tipo de situaciones.

Otro aspecto del culto se basa en la curación de enfermedades. En este caso el culto se desarrolla tanto en los niveles estructurales más bajos de la sociedad como en los más favorecidos. La aristocracia no sufría los males proletarios pero no era invulnerable a la enfermedad. Los fieles acuden a Xenia tras el fracaso de la medicina basada en la razón. El efecto curativo milagroso pasa por una serie de prácticas ubicadas entre la religión y la magia. El análisis de los testimonios muestra la conveniencia de ofrecer una ayuda económica a la capilla como pago de un servicio fúnebre en honor a Xenia. Algunos objetos relacionados con la tumba del santo, la tierra y el aceite de la lámpara de la capilla, se encuentran cargados de simbolismo mágico. Su colocación junto al enfermo o su aplicación sobre la zona afectada favorece la intercesión curativa.

Dichas prácticas repercuten de manera positiva en la economía de la capilla, dando además un impulso al fenómeno. Por ejemplo, parte de los testimonios son cartas destinadas a tramitar las solicitudes y pagos de dichas prácticas. Gracias a las cartas el relato del culto ha llegado hasta nosotros.

Al comienzo del relato de las intercesiones de Xenia, encontramos una reflexión *emic* sobre la figura del *jurodstvo* y su culto<sup>120</sup>. El razonamiento establece una jerarquía de proximidad entre los creyentes y Dios. Los santos se sitúan entre ambos y su mayor cercanía a Dios les permite interceder en favor de los fieles, para los que el *jurodstvo* y sus representantes son un vínculo directo con lo divino. Plegarias y objetos mágicos facilitan la intercesión.

Situándonos desde otro punto de vista, se puede observar cómo el culto crea la santidad, en este caso de Xenia, a partir de una base real casi inexistente, originando también unas pautas y un sistema de retroalimentación tanto en el plano espiritual como en el material.

Como se ha indicado anteriormente, el culto también se desarrolla entre los niveles más favorecidos de la sociedad. Los testimonios hacen referencia a militares y aristócratas, llegando

---

120 *Ibid.* pp.16-18

hasta la misma familia imperial. El encuentro con la familia del Zar es un encuentro legitimador para ambos pero especialmente para Xenia. Es significativa la numerosa presencia de militares y administrativos del régimen en los testimonios. El análisis muestra varios indicativos de la existencia de una función legitimadora, que apoya claramente al régimen imperial a través de un símbolo sagrado como es Xenia. No sólo la cercanía de estas clases al poder, sino también la propia localización del fenómeno merece una reflexión.

Mientras que la fijación temporal de la vida de Xenia es bastante vaga, no sucede lo mismo con su localización. El culto se origina con carácter local fijándose en torno al lugar físico del cementerio de Smolensk e identificándose posteriormente con la ciudad de San Petersburgo. Los testimonios prueban la extensión del culto a otras provincias. El culto se internacionaliza tras la Revolución de 1917, la propia edición afirma que “los numerosos exiliados tras la Revolución llevaron consigo la veneración (a Xenia) a muchos lugares de la tierra.<sup>121</sup>” Con la canonización de Xenia se institucionaliza el fenómeno tanto a nivel nacional como internacional, ya que es canonizada por la Iglesia ortodoxa rusa en el exterior. En la actualidad existen parroquias ortodoxas dedicadas a Xenia en lugares del mundo tan distintos como Rusia, Guatemala<sup>122</sup>, Portugal<sup>123</sup>, Estados Unidos<sup>124</sup>, Alemania<sup>125</sup> o Canadá<sup>126</sup>.

El culto de Xenia muestra una progresión de lo local a lo global partiendo de un origen claro: la ciudad de San Petersburgo. La *vita* y la descripción de los milagros se apoyan en numerosos topónimos de la ciudad, como el cementerio de Smolensk, nombres de calles, líneas de tranvía. Estos lugares físicos fijan la memoria, constituyendo hitos que estructuran y acercan a los fieles el relato. Además, la ciudad posee una fuerte carga simbólica. San Petersburgo es la ciudad imperial rusa por antonomasia, cuya grandeza tradicional fue arrebatada por la dictadura soviética. Respecto al *jurodstvo* y su historia general, la emergencia de San Petersburgo coincide también con uno de los grandes declives del fenómeno, consecuencia en parte de las reformas europeizantes de Pedro I y por el inicio de un lento e irregular proceso de secularización estatal. El auge del *jurodstvo* se

---

121 *Ibid.* p.68

122 Portal de la Iglesia Ortodoxa de Santa Xenia en Guatemala, <http://iglesiasantaxenia.blogspot.com> 24/2/2011

123 Portal del Patriarcado de Moscú y toda Rusia – Vicariato de España y Portugal, <http://ortodoxiarusa-espanayportugal.blogspot.com/2008/03/direcciones-parroquiales.html> 24/2/2011

124 Portal de la parroquia de Santa Xenia de San Petersburgo en Concord, California, EE.UU. [http://www.saintxeniaparish.org/ru/info/our\\_parish/](http://www.saintxeniaparish.org/ru/info/our_parish/) 24/2/2011; Portal de la parroquia de Santa Xenia de San Petersburgo en Methuen, Massachusetts, EE.UU. <http://www.stxenia.org/> 24/2/2011

125 Portal de la parroquia de Santa Xenia de San Petersburgo en Rostock, Alemania, [http://orthodox-world.org/en/i/11717/Blessed\\_Xenia\\_of\\_Saint\\_Petersburg\\_Orthodox\\_Parish\\_Rostock](http://orthodox-world.org/en/i/11717/Blessed_Xenia_of_Saint_Petersburg_Orthodox_Parish_Rostock) 24/2/2011

126 Portal de la parroquia de Santa Xenia de San Petersburgo en Kanata, Ottawa, Canadá, <http://www.stxenia.ca/en/index.html> 24/2/2011

encuentra ligado al establecimiento y caída del poder moscovita, viéndose claramente desfavorecido por la racionalización paralela a los cambios establecidos por Pedro I. El nuevo imaginario recae sobre símbolos como la creación y el traslado de la capital a San Petersburgo. La Rusia imperial se ve truncada por la toma del poder de los soviéticos, que vuelven a trasladar la capital a Moscú. Curiosamente a finales del siglo XX, el fenómeno de *jurodstvo* renace con Xenia de San Petersburgo. Xenia y su carácter peterburgués se convierten en uno de los nexos que pretenden unir la Rusia actual con la pérdida en la Revolución. Si la asociación a San Petersburgo tiene connotaciones ideológicas imperiales en una Rusia post-soviética decidida a recuperar su grandeza, la asociación del *jurodstvo* como patronazgo de la ciudad supone también una “rusificación” de la misma. Bodin (2009: 231-254) interpreta el papel de Xenia de San Petersburgo en el contexto de la Rusia post-soviética.

El análisis en un marco ideológico del motivo del *jurodstvo* representado en Xenia es tan variable como significativo. Los datos apuntan a una emergencia de culto fuertemente local y con una predilección de género, pero la reconstrucción realizada del culto a partir de la canonización toma un devenir diferente. Según avanzan los acontecimientos históricos del siglo XX, el culto local toma un peso simbólico de defensa de la Rusia Imperial, principalmente entre los fieles exiliados tras la Revolución o a lo largo de la dictadura Soviética. El siglo XX ha dejado numerosos núcleos de población exiliados que han llevado con ellos sus creencias. El Monasterio de la Santa Trinidad de Jordanville, institución responsable de la canonización de Xenia y de la edición de su *vita*, se define a sí mismo como una continuación de la tradición monástica pre-revolucionaria<sup>127</sup>. El monasterio se funda al unir sus esfuerzos emigrados rusos previos a la Revolución y un grupo de unos doce monjes provenientes de la Laura de Pochev en Ucrania huidos de la represión soviética. Xenia se convierte en un claro símbolo de oposición al poder soviético y en favor de los valores pre-revolucionarios. Es importante señalar cómo la emergencia del *jurodstvo* de Xenia sirve tanto para legitimar un poder estatal, el imperial, como para oponerse a otro, el soviético.

El resurgimiento del culto de Xenia encuentra un firme apoyo en su reconocimiento al ser canonizado por la Iglesia ortodoxa rusa en el exterior. Xenia no es sólo un símbolo de oposición soviética sino un pilar de la reconstrucción de la historia rusa, en un momento en el que, tras la caída del comunismo, emigrados y nuevos poderes rusos se unen para forjar un nuevo presente y construir una memoria colectiva de su pasado.

---

<sup>127</sup> <http://www.jordanville.org/aboutmonastery.html> 22/2/2011

En líneas anteriores describíamos la internacionalización geográfica del fenómeno de *jurodstvo* y el peso de su epicentro, San Petersburgo, en un plano simbólico. El culto a Xenia no sólo se ha extendido por distintos confines geográficos sino que muestra una nueva emergencia en el mundo virtual. Las nuevas tecnologías permiten nuevas emergencias del culto y el *jurodstvo* no es ajeno a este proceso. La red recoge la *vita* de Xenia de San Petersburgo en numerosas páginas web. Entre ellas destacan las promovidas por las distintas parroquias que llevan su nombre y su inclusión en páginas didácticas de la esfera ortodoxa como Orthodoxwiki<sup>128</sup>. Xenia cuenta además con un perfil de Facebook<sup>129</sup> y numerosas entradas en Youtube. El perfil de Facebook de Xenia contiene una breve información sobre su vida, fotos de la capilla del cementerio de Smolensk e imágenes de iconos, una serie de links a videos en Youtube y algunas oraciones. La aplicación que muestra mayor actividad del facebook de Xenia es el denominado “muro.” Dentro de esta aplicación observamos que los usuarios han desarrollado un culto virtual, utilizando la aplicación para dejar constancia de su fe, agradecimiento, plegarias o peticiones. También supone un lugar de encuentro e interacción entre los fieles. En cuanto al contenido relacionado con Xenia en el portal de videos Youtube, observamos una mayor diversidad. Los videos recogen documentales sobre Xenia<sup>130</sup>, peregrinaciones a la capilla del cementerio de Smolensk<sup>131</sup>, imágenes de la glorificación y de las ceremonias de canonización<sup>132</sup> y programas de televisión en los que distintas personas dan fe de milagros e intervenciones de Xenia<sup>133</sup>. Las manifestaciones anteriores son una nueva reconstrucción del fenómeno y conforman una oportunidad única para el trabajo de campo en la nueva esfera que emerge con el desarrollo de la tradición ortodoxa en el mundo virtual.

El caso de Xenia es un claro ejemplo de reconstrucción adaptativa del *jurodstvo*. Si bien el *jurodstvo* parte de una tradición medieval, el relato de los milagros de Xenia son un reflejo de la modernidad y las penurias del proletariado de comienzos del siglo XX. Su reconstrucción ideológica se encuentra claramente marcada por un intento de recuperar la antigua grandeza imperial y superar la traumática historia soviética, siendo éste un proceso característico de la sociedad rusa actual.

---

128 Artículo en Orthodoxwiki sobre Xenia de San Petersburgo, [http://orthodoxwiki.org/Xenia\\_of\\_St.\\_Petersburg](http://orthodoxwiki.org/Xenia_of_St._Petersburg) 24/2/2011

129 Página de Facebook bajo el nombre de Xenia de San Petersburgo, <http://www.facebook.com/pages/St-Xenia-of-St-Petersburg/36923683788> 24/2/2011

130 "Saint Xenia, Blessed Fool of Saint Petersburg" traducción al inglés de un documental ruso sobre Xenia, <http://www.youtube.com/watch?v=tyQBv-N48rI&feature=related> 24/2/2011

131 "At Xenia's small chapel Blissful" <http://www.youtube.com/watch?v=ds-6W-SPPsM&feature=related> 24/2/2011

132 "Glorification of Saint Xenia of Saint Petersburg, Fool-for-Christ" <http://www.youtube.com/watch?v=7DEmBnAbKgl> 24/2/2011

133 "Pust' govorjat. Blažennaja Xenija Peterburgskaja" <http://www.youtube.com/watch?v=cAfzwHusVs4&feature=related> 24/2/2011

#### 4. *Jurodstvo* entre los nuevos mártires. El menologio de Damaskin

Se denomina *novomučeniki* ‘nuevos mártires’ al grupo de santos rusos que murieron como mártires en manos de la represión soviética tras la Revolución de 1917. El día 19 de agosto del 2000 fueron canonizadas 1071 víctimas de la represión antirreligiosa soviética. En los últimos años el número de canonizaciones supera la cifra de 1700. El Menologio de Damaskin constituye el referente hagiográfico de este proceso. En él hemos localizado un pequeño número de santos estrechamente relacionados con la tradición de *jurodstvo*. En este apartado se analizan las *vitae* de Blažennaja Pelageja Ivanovna Serebrenikova (DA 1)<sup>134</sup> (1809-1884), Blažennaja Praskov'ja Ivanovna Sarovskaja (DA 2)<sup>135</sup> (180?-1915), Blažennaja Marija Ivanovna Diveevskaja (DA 3)<sup>136</sup> (1870-1931), Jurodivyj Onisim (DA 4)<sup>137</sup> (18??- ?), Blažennyj Maksim (Rumjancev) (DA 5)<sup>138</sup> (185?-1928), Blažennaja Feoktista (DA 6)<sup>139</sup> (?-1936), Blažennyj Viktor (DA 7)<sup>140</sup> (1902-1937), Blažennyj Aleksej (DA 8)<sup>141</sup> (1886-1937), Blažennaja Zina (DA 9)<sup>142</sup> (1877-1960) y Blažennyj Miščen'ka (DA 10)<sup>143</sup> (19??-195?).

Vladimir Aleksandrovič Orbuskij, más conocido como higúmeno Damaskin, nació en 1949 y es el autor del menologio *Mučeniki, ispovedniki i podvižniki blagočestija Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi XX stoletija. Žizneopisanija i materialy k nim*, el cual ha constituido el fundamento hagiográfico previo necesario para llevar a cabo el proceso de canonización de los denominados *novomučeniki*. El proceso de recopilación de información y la creación de las *vitae* comenzó en los años setenta con la recogida sistemática de materiales y testimonios orales. Damaskin realizó esta labor durante varias décadas. En los años noventa y como consecuencia de los cambios políticos tuvo acceso a distintos archivos estatales hasta entonces secretos, entre ellos los de la KGB,

---

134 La *vita* de Pelageja no se incluye en el menologio de Damaskin al tratarse de una santa de carácter regional. Para este trabajo se ha utilizado un relato de su vida aparecido en una guía informativa para peregrinos del monasterio de Diveevo denominada Svjato-Troickij Serafimo-Diveevskij ženskoj monastyr'. Putevjditel', editada en la primera década del s.XXI aunque no se especifica en la edición.

135 Igumen Damaskin (Orlovskij). *Mučeniki, ispovedniki i podvižniki blagočestija Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi XX stoletija. Žizneopisanija i materialy k nim. Kniga 1*. Pp. 143-154. Tver' 1992.

136 *Ibid.* pp. 124-133

137 *Ibid.* pp. 129-130

138 Igumen Damaskin (Orlovskij). *Mučeniki, ispovedniki i podvižniki blagočestija Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi XX stoletija. Žizneopisanija i materialy k nim. Kniga 2*. Pp. 265-271. Tver' 2001.

139 Igumen Damaskin (Orlovskij). *Mučeniki, ispovedniki i podvižniki blagočestija Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi XX stoletija. Žizneopisanija i materialy k nim. Kniga 4*. Pp. 86-91. Tver' 2000.

140 Igumen Damaskin (Orlovskij). *Mučeniki, ispovedniki i podvižniki blagočestija Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi XX stoletija. Žizneopisanija i materialy k nim. Kniga 2*. Pp. 21-29. Tver' 2000.

141 *Ibid.* pp. 329-340

142 Igumen Damaskin (Orlovskij). *Mučeniki, ispovedniki i podvižniki blagočestija Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi XX stoletija. Žizneopisanija i materialy k nim. Kniga 1*. Pp. 86-87. Tver' 1992.

143 Igumen Damaskin (Orlovskij). *Mučeniki, ispovedniki i podvižniki blagočestija Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi XX stoletija. Žizneopisanija i materialy k nim. Kniga 2*. Pp. 273-275. Tver' 2001.

pudiendo completar su registro. El trabajo de Damaskin consiste en unificar los testimonios orales con la información revelada por los documentos oficiales, componiendo con ellos una redacción que intenta aproximarse lo más posible a una hagiografía tradicional. El resultado de esta labor son siete volúmenes, en los que se recogen más de novecientas *vitae*. Dicho trabajo fue reconocido con el premio metropolitana Macario en 1997 y por la Unión de escritores rusos en 2002. La obra se publicó de forma completa en 2005 y desde 1997 Damaskin dirige el archivo *Pamjat' mučenikov i ispovednikov RPC*<sup>144</sup>. La labor de Damaskin ha tenido gran repercusión mediática, desde numerosos artículos de prensa a programas de televisión y exposiciones.

Damaskin presentó su compilación de materiales sobre la vida y entrega a Dios de los *novomučeniki* a la Comisión Sinodal sobre la que recae el proceso de canonización de nuevos santos. La institución apoyó la glorificación de los mártires con una canonización masiva conocida como *Sobor svjatykh novomučenikov i ispovednikov Rossijskich*, que cuenta con su propia festividad en el calendario ortodoxo y su propia iconografía. La canonización tuvo lugar en la Iglesia de Cristo Salvador, reconstruida recientemente.

---

144 El centro cuenta con un portal en internet que incluye una extensa base de datos en la que consultar *vitae*, iconos y fotografías de los denominados *novomučeniki*, además de otros materiales relacionados con el fenómeno.  
<http://www.fond.ru/>, 1/3/2011.

## **Blažennaja Pelageja Ivanovna Serebrenikova (DA 1)<sup>145</sup>.**

Pelageja nace en 1809 en Arzamas y muere en 1884 en Diveevo. Su madre se apresuró a casarla al considerarla tan solo una *duročka* 'tontuela'. Se casó y tuvo tres hijos que murieron siendo jóvenes. Junto con su marido solía visitar a Serafim, fundador del monasterio de Diveevo. Pelageja mantuvo una estrecha relación con el santo fundador, que bendecía y alentaría su ascetismo. Practicó el *jurodstvo* en las calles de Arzamas, gritando durante el día y rezando en la iglesia durante las noches. Serafim regala un rosario a Pelageja diciéndole:

«Иди, матушка, немедля в мою обитель, побереги моих сирот-то, и будешь ты свет миру<sup>146</sup>».

“Ve, madrecita, sin tardar a mi convento, cuida a mis huérfanas, serás tú la luz del mundo”

Tras dicho episodio Pelageja acentuó su locura corriendo por las calles de Arzamas, gritando por el día y rezando por la noche. Su marido, al no comprender su extraño comportamiento, le pegaba y la maltrataba, denigrándola hasta el punto de llegar a encadenarla. La locura y sufrimiento de Pelageja se tornan sangrientos hasta un punto sin precedentes:

«Ключьями висело ее тело, кровь залила всю комнату, а она хотя бы охнула<sup>147</sup>».

El cuerpo le colgaba a jirones y la sangre inundaba la habitación, y ella ni siquiera gemía.

Unos parientes llevaron a Pelageja al monasterio de Diveevo, donde continuó con su locura, arrojando piedras a las ventanas e insultando y pegando a las gentes. Cada día realizaba “su labor,” que consistía en arrojar ladrillos a un pozo de agua sucia. Cuando el pozo se llenaba, recogía los ladrillos y lo volvía a llenar de nuevo. Tenía la capacidad de predecir el futuro y era por esto que muchos acudían a ella para conocer su destino. Pasó 45 años en el monasterio.

Tras su muerte el 32 de enero de 1884, su cuerpo fue expuesto al público durante nueve días. A pesar del frío la gente cubrió su cuerpo con flores frescas. El 31 de julio de 2004 fue nombrada santa de la región de Nižnij Novgorod.

145 Guía informativa para peregrinos del monasterio de Diveevo denominada Svjato-Troickij Serafimo-Diveevskij ženskij monastyr'. Putevjditel', editada en la primera década del s.XXI aunque no se especifica en la edición, pp.43-44.

146 *Ibid.* p.43.

147 *Ibid.* p.43.

## Consideraciones (DA 1)

El relato de la vida de Pelageja nos deja testimonio de una enajenación mental previa a la decisión de procesar la forma ascética de *jurodstvo*. Pelageja era considerada por su madre una “tontuela” y su marido intentaba controlar sus locuras mediante agresiones físicas.

El comportamiento agresivo del marido impone un sufrimiento a la santa claramente involuntario y ajeno a cualquier contexto religioso. No se trata de un *topos* hagiográfico sino de un reflejo de la sociedad del momento. La *vita* de Pelageja enfatiza los motivos relacionados con el sufrimiento de las mujeres bajo los abusos de un marido violento. Este motivo no se había unido anteriormente al *jurodstvo* y en mi opinión guarda una estrecha relación con la lenta emancipación de la mujer en los últimos siglos.

La relación entre Pelageja y el fundador del monasterio de Diveevo establece una conexión *jurodstvo-monasterio* que continuará hasta el presente. El *jurodstvo* es una constante en el monasterio. Esta continuación de emergencias en el mismo lugar es otra novedad para el fenómeno. Serafim, como evidencian sus palabras, solicita a un *jurodivvyj* que se traslade de forma permanente al monasterio para ejercer como guía que oriente a las hermanas en su día a día. El *jurodstvo* se institucionaliza como parte de la estructura del monasterio, asignándose un lugar y una función en la comunidad. No sólo supone la aceptación del ascetismo, sino que éste pierde su carácter controvertido al ser aceptado como una parte más de la comunidad monástica.

El *jurodstvo* no solo pierde su carácter conflictivo sino que Pelageja se convierte en una figura respetada como muestra la descripción de los días tras su muerte. Su cuerpo expuesto durante nueve días permanece cubierto por flores frescas en el frío mes de enero. La santa fue respetada en vida y su culto se fundamenta en esta experiencia.

Al contrario que las otras dos santas relacionadas con el monasterio de Diveevo, Pelageja no ha sido canonizada como santa nacional, sino como santa local de la región de Nižgorod. La explicación deberíamos buscarla posiblemente en la falta de relación de Pelageja con el carácter histórico de los nuevos mártires. La *vita* de Pelageja no alcanza el periodo histórico que el menologio de Damaskin reconstruye en su compendio de *vitae*.

## **Blažennaja Praskov'ja Ivanovna Sarovskaja (DA 2)<sup>148</sup>.**

El verdadero nombre de Praskov'ja es Irina Ivanovna. Nació a principios del siglo XIX en Nikol'skij Spassk en la región de Tambov y murió en 1915.

Irina nace en una familia de siervos. A los 17 años obedece a sus padres y a su señor casándose con un campesino llamado Fedor. Durante 15 años cumple satisfactoriamente su papel de esposa y ama de casa pero el matrimonio no es agraciado con hijos. Tras 15 años de servicio fue vendida junto con su marido a un señor alemán. Cinco años después su marido murió. Cuando alguien le preguntaba por su marido, su respuesta era:

«Да такой же глупенький, как и я» [DA 1: 143]

“Era tan tontuelo como yo”

Sus nuevos señores intentaron casarla de nuevo pero ella se negó con estas palabras:

«Хоть убейте меня, а замуж больше не пойду!» [DA 1: 143]

“¡Aunque me matarais, no me casaría de nuevo!”

Irina es falsamente acusada de un robo y sufre un desagradable castigo. Dos veces intenta escapar de sus señores alemanes huyendo a Kíev en peregrinación y dos veces es arrestada, devolviéndola la policía a la casa. Finalmente los señores no la volvieron a aceptar y la arrojaron a la calle. Durante estas peregrinaciones Irina comprende su papel en la vida, toma el nombre de Praskov'ja, decidiendo entregarse a Dios y comenzar una nueva vida como *jurodivaja*.

A partir de este momento encontramos *topos* comunes como el comportamiento irracional y escandaloso o la humillación pública mediante insultos y abusos. Pasa cinco años practicando un *jurodstvo* clásico por las calles de su pueblo pero posteriormente se retira durante dos décadas al bosque de Sarov, donde vive en una cueva cavada con sus propias manos. La *vita* relata que se la veía de vez en cuando por Sarov y por Diveevo, pero principalmente por el molino de Sarov, donde trabajaba.

---

148 Igumen Damaskin (Orlovskij). *Mučeniki, ispovedniki i podvižniki blagočestija Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi XX stoletija. Žizneopisanija i materialy k nim. Kniga 1*. Pp. 143-154. Tver' 1992.

En este momento la *vita* hace un alto en la narración para comparar a Paša con María de Egipto.

За время житья в Саровском лесу, долгого подвижничества она стала похожа на Марию Египетскую: худая, почерневшая от солнца, с короткими волосами — длинные в лесу ей мешали. Босая, в мужской монашеской рубахе, свитке, расстегнутой на груди, с обнаженными руками, блаженная приходила в монастырь, наводя страх на всех, не знавших ее. [DA 1: 145]

Durante el tiempo que pasó en el bosque de Sarov, la asceta comenzó a parecerse a María de Egipto: delgada, renegrada por el sol, con cortos cabellos – pues los largos eran una molestia en el bosque. Descalza, vestida con un hábito monástico masculino, con un chaleco desabrochado por el pecho, con los brazos al descubierto, en sus visitas al monasterio asustaba a aquellos que no la conocían.

Se trata de una legitimación del comportamiento de Paša recurriendo a un ejemplo de *salos* bizantino femenino. Esta concordancia de género no puede ser casual.

Antes de asentarse en Diveevo vivió por un tiempo en otro pueblo. Observando su devoción la gente comenzó a acudir a ella con consultas. Durante este tiempo sufrió un violento atraco. A pesar de no llevar dinero consigo, los asaltantes golpearon tanto a Paša que quedó tumbada en la calle sobre un charco de sangre. Arrastró las secuelas de este brutal asalto durante el resto de sus días.

Antes de establecerse en el monasterio de Diveevo, Paša visitaba con frecuencia a Pelageja Ivanovna (DA 1). La *vita* recoge entre otros estos dos encuentros:

Раз вошла она и молча села возле блаженной. Дольго смотрела на нее Пелагея Ивановна да и говорит: «Да! Вот тебе-то хорошо, нет заботы, как у меня: вон детей-то сколько!»

Встала Паша, поклонилась ей и тихонько ушла, не сказав ни слова. [DA 1: 146]

Una vez entró y se acercó en silencio a la santa. Pelageja Ivanovna la contempló durante largo tiempo y dijo: “¡Sí! Tú sí que estás bien, sin preocupaciones como yo:

¡mira cuántos niños!”

Paša se levantó y tras arrodillarse ante ella se fue silenciosa, sin decir ni una palabra.

Es difícil interpretar el significado de este pasaje pero es una muestra clara de la sumisión de Paša ante su predecesora. No sólo escucha en silencio las palabras de la santa, sino que se inclina ante ella sin responder. Otro pasaje recoge el siguiente diálogo:

– Что, матушка, или не йти?

– Нет.

– Стало быть, рано еще? Не время?

Низко ей Прасковья Ивановна поклонилась и, не заходя в обитель, ушла в ту же самую калитку. [DA 1: 146]

– Entonces qué, madrecita, ¿ir o no ir?

– No

– ¿Es pronto aún? ¿No es el momento?

Praskov'ja Ivanovna se inclinó ante ella y, sin pasar por el convento, salió por la misma cancela.

Aunque de nuevo el mensaje es confuso y el significado de estas palabras es desconocido se muestra la misma relación de sumisión, estableciéndose una jerarquía entre ambas santas. Paša consulta a Pelageja sobre sus acciones. Pelageja da permiso o no para llevarlas a cabo. Se trata de un patronazgo basado en la sumisión del futuro heredero. Pelageja mantiene una relación de autoridad reconocida y un estatus establecido.

За шесть лет до смерти блаженной Пелагеи Ивановны Паша вновь явилась в обитель, на этот раз с какой-то куклой, а потом и со многими куклами: нянчится с ними, ухаживает за ними, называет их детьми. Теперь она по несколько недель, а затем и месяцев проживала в обители. Последний год жизни блаженной Пелагеи Ивановны, Паша пробыла неотлучно в обители. [DA 1: 146]

Seis meses antes de la muerte de Pelageja Ivanovna, Paša se presentó de nuevo en el monasterio. Esta vez llevaba consigo una muñeca, después tendría muchas más. Se

comportaba con ellas como si fuera su niñera, las cuidaba y se refería a ellas como sus hijas. Permaneció en el monasterio varias semanas y después meses. El último año de vida de Pelageja Ivanovna, Paša no se alejó del monasterio.

Para tomar el relevo, Paša tendrá que esperar hasta la muerte de su predecesora pero su acercamiento a la institución del monasterio es progresiva, como muestra este párrafo. En el monasterio se ocupaba de tareas como coser y segar la hierba. Paša tenía un palo, a modo de bastón, del que se servía malhumorada de vez en cuando para perseguir o golpear a los que la ofendían, y un hatillo en el que llevaba distintas cosas: desde una hoz a unas cuantas muñecas.

Con frecuencia las *vitae* contrastan la aparente falta de capacidades de los *jurodivye* con su conocimiento del rito o de las oraciones. En el caso de Paša este motivo no es claro:

Молилась она своими молитвами, но знала некоторые и наизусть. [DA 1: 147]

Rezaba con sus propias oraciones aunque sabía alguna de memoria.

La *vita*, aunque de una manera positiva resalta la habilidad de Paša para recordar alguna oración, nos deja ver en realidad una carencia. Paša muestra una cierta debilidad mental que no parece en este caso voluntaria ya que la intenta subsanar con su esfuerzo.

Se recogen varios pasajes relatando premoniciones ligadas a frases sin sentido y comportamientos imprevisibles, exaltados y en definitiva extraños. Paša recibe consultas de otras monjas, muchachas de la región, sacerdotes y obispos. Ante ellos Paša mantiene una postura de autoridad, accediendo o negándose a atender sus peticiones. También predice la muerte de varias personas, en ocasiones diciendo por ejemplo un número, el número de días que les queda de vida.

Paša también tiene una conexión con Serafím, el santo fundador del monasterio. El 11 de enero de 1903 tuvo lugar la apertura de las reliquias de Serafím. Se trata de un hecho que se hizo esperar ya que las autoridades se mostraban recelosas y no daban su beneplácito a la apertura. Durante 14 días Paša realiza un severo ayuno. Cuando la autorización llega al monasterio es Paša la que muestra el lugar dónde se encuentran las reliquias, pudiendo de este modo llevarse a cabo la apertura.

Tras la apertura de las reliquias el zar visita el monasterio y también la celda de Paša. Los encuentros con la autoridad son uno de los motivos más recurrentes del fenómeno de *jurodstvo*. En

esta ocasión, el zar reconoce la autoridad de la santa. Escucha con atención sus palabras e incluso solicita ayuda a otras hermanas para entenderla. Paša aconseja al zar que reine solo y le pide dinero para ampliar el monasterio:

- А нам дай денежку, нам надо избушку строить. [DA 1: 153]
- Y danos dinerito, tenemos que construir una casita.

Damaskin incluye una nota al pie aclarando que con “casita” Paša se refiere a un nuevo templo. El zar quedó impresionado por la personalidad de Paša debido a que durante su visita fue tratado igual que cualquier otro hombre, cuando los demás le tratan siempre como un zar. Habiendo abandonado el zar la estancia Paša dijo:

«Не знаю — преподобный, не знаю — мученик». [DA 1: 153]  
“No sé, un santo, no sé, un mártir”.

De este modo predice la muerte y martirio del monarca, dejando clara su posición en favor del poder imperial. La *vita* destaca como incluso, cuando apenas podía moverse, Paša se arrodillaba ante el retrato del zar.

La muerte de Paša fue dolorosa y su sufrimiento prolongado. Algunos se extrañaban de que un siervo de Dios pudiera tener un final tan doloroso. Su cuerpo llegó a quedarse totalmente paralizado. A una de las hermanas le fue revelado que con estos sufrimientos Paša recuperaba otras almas de los infiernos.

Al morir, una monja en San Petersburgo salió a la calle y vio como el alma de la santa ascendía al cielo.

## **Consideraciones (DA 2)**

El relato de Paša está fuertemente unido a su tiempo, a los conflictos sociales y a las creencias populares. El hecho de que Paša estuviera casada y mostrara su rechazo a un segundo matrimonio no es un *topos* medieval heredado. Además, el relato de su relación con los señores y su deseo de libertad se entiende como un conflicto moderno entre clases sociales. El caso de Paša refleja el conflicto entre siervos y señores. Su relación con el monasterio está claramente definida, trazándose en torno a la unión con las reliquias del fundador. Aunque se recogen los *topoi* de humillación típicos, fue reconocida en su tiempo como santa. El reconocimiento es institucional hasta el punto que incluso el zar acudió a visitarla. El encuentro con el zar no representa un episodio

de confrontación. Los *jurodivye* en este momento no son vistos como la voz del pueblo contra el poder sino como una legitimación del mismo o una conexión entre el poder mundano y el divino.

El ascetismo de Paša se divide en dos fases. Una en la naturaleza salvaje, viviendo una especie de exilio de la vida mundana, y una segunda asentada en el monasterio. La primera fase es común en la tradición ortodoxa pero la segunda supone una innovación para *jurodstvo*. Como decíamos anteriormente, un año tras la muerte de Pelageja (DA 1), Paša Saravskaja se asentó en el monasterio. Paša sucede a Pelageja. La sucesión tiene lugar de forma consensuada. La relación entre las dos santas establece una jerarquía con Pelageja a la cabeza, ya que en todo momento Paša muestra sumisión y respeto a su predecesora. El *jurodstvo* resulta ser en este caso una figura hereditaria institucionalizada, al estar enmarcada en el contexto del monasterio y regida por un mecanismo de sucesión.

El intento de atraco a Paša es especialmente violento. La *vita* resalta que las secuelas físicas de este ataque acompañaron a Paša durante el resto de sus días. La motivación del ataque parece ser el robo. Es extraño que los atracadores vieran en Paša un objetivo si ella, como *jurodivaja*, no debería tener ningún bien material. El relato del atraco es precedido por una explicación acerca de un cierto éxito de Paša como adivina, resaltándose cómo la gente acudía a realizar consultas a la asceta. ¿Puede ser que en estas consultas se encuentre implícito un pago, como relatan las descripciones de Pryžov (1996)? Esto explicaría la elección de los atracadores y daría una nueva unión al ascetismo de Paša con las estrategias enfocadas a conseguir recursos económicos.

Si atendemos a las estrategias para conseguir recursos económicos podemos señalar cómo Paša financia su primera fase de ascetismo realizando trabajos temporales en el molino de Diveevo. La *vita* nos brinda la oportunidad de observar una versión más mundana del retiro ascético sometido a un cierto compromiso con la realidad social y la propia naturaleza humana del asceta. No se trata de la descripción de una persona santa y loca con capacidades para llevar un ayuno prolongado o vivir completamente al margen de la sociedad. Paša se recluye en el bosque pero al parecer mantiene lazos sociales con la comunidad e incluso realiza un trabajo remunerado en el molino.

La pequeña casa donde Pasha vivió fue reconstruida como un museo de su vida. Este hecho es una innovación en la historia del *jurodstvo* y podría significar una nueva aproximación al culto del fenómeno.

Dos motivos de la *vitae* nos sugieren nuevos interrogantes:

- ¿Cuál es el papel de las muñecas de Paša?

La aparición de un objeto que encarne parte del ascetismo de *jurodstvo*, tal como las muñecas de Paša, es una verdadera novedad. La lectura de la *vita* no arroja luz sobre el significado de este símbolo y no encontramos otro desarrollo similar en los *jurodivye* anteriores o posteriores. Las muñecas podrían ser una metáfora de los fieles o de la comunidad que rodea a la santa. Paša cuida de ellas como si fueran bebés y se refiere a ellas como sus hijos. La *vita* señala que el matrimonio de Paša no fue bendecido con hijos. ¿Podrían ser las muñecas la representación del dolor interno de Paša por este motivo? Siendo así, estaríamos ante un episodio traumático no resuelto que busca un alivio en la vida religiosa, en la comunidad. También puede tratarse de un elemento físico parte del rito de oración. La ayuda de objetos mágicos supone también una novedad para el *jurodstvo*. El problema de esta explicación es que la *vita* no cuenta con ningún relato de cómo estos objetos son útiles para Paša o sus prácticas ascéticas.

- ¿A qué se debe el dolor de su muerte y cuál es la relación de este dolor con el cuerpo de la *jurodivaja*?

La muerte de Paša se aleja de la descripción tradicional del reencuentro del santo con la paz eterna. La muerte es la recompensa por un duro ejercicio del ascetismo en vida, es el final de un largo camino. ¿Por qué es tan dolorosa en el caso de Paša? La explicación de la *vita* sugiere una especie de redención por las almas que se encuentran en manos de demonios. Pero lo cierto es que la *vita* tiene un especial interés en resaltar el sufrimiento físico de la *jurodivaja*. Puede que esta debilidad venga dada por la necesidad de adaptar la *vita* a un contexto de martirio, de ahí, la descripción de las duras consecuencias del atraco y de su sufrimiento en el lecho de muerte. Pero un mártir no lo es por sufrir, sino por sufrir en defensa de la fe. La *vita* parece sugerir que las secuelas físicas de Paša tienen una evolución progresiva hacia su parálisis final. Si atendemos a las implicaciones corporales de este motivo, descubrimos una presencia de la monstruosidad olvidada en la raíz de la palabra *jurodstvo*. Paša no es tan solo respetada sino temida por sus imprevisibles y extraños comportamientos, en la percepción de este miedo que necesita de un extrañamiento, de un alejamiento de la humanidad de Paša toma preponderancia el motivo del sufrimiento del cuerpo como alienación.

### **Blažennaja Marija Ivanovna Diveevskaja (DA 3)<sup>149</sup>.**

Marija Zacharovna Fedina nace en 1870 en la aldea de Goletkov Elatenskij en la región de Tambov. A los trece años se queda huérfana como muchos otros *jurodivye*. Su infancia es solitaria y mantiene una estrecha relación con la religión. Siendo niña tiene visiones del monasterio de Serafim de Diveevo. Al tiempo de morir sus padres decide unirse a dicho monasterio en una peregrinación femenina. Ya nunca regresará a su casa y permanecerá vagando entre Sarov, Diveevo y Ardatov. Su aspecto era de abandono físico. Casi desnuda y hambrienta, sufriendo los rigores de la nieve e inundaciones de primavera, cruzaba los bosques llenándose su cuerpo en verano de garrapatas. Nunca nadie la escuchó lamentarse de su condición ni de sus sufrimientos.

Frecuentaba el monasterio de Diveevo donde algunas monjas la ayudaban ofreciéndole cobijo y vestimentas que Marija no tardaba en perder, ensuciar o convertir en harapos. La aceptación de su ascetismo no era completa y algunas hermanas llegaron a solicitar a sus superiores que las librasen de tal bajeza. La *vita* describe cómo estos odios eran causados por la denuncia de Marija de los pecados ajenos. El conocer los secretos de las otras personas le hizo ganarse, además de un par de enemigos, cierto respeto y la gente escuchaba sus presagios.

Marija Ivanovna tomó el relevo de Paša (DA 2) en el monasterio de Diveevo. La *vita* afirma que Paša ejerció de guía espiritual para Marija, quien acudía al monasterio a consultarla.

«Я уже сижу за станом, а другая уже спует, она еще ходить, а потом сядет».

[DA 1: 125]

“Yo todavía estoy sentada en mi lugar, y otra ya está en movimiento. Ella todavía caminará y después se sentará.”

En estas palabras entendemos la intención de Paša de anunciar a su sucesora, estableciendo un tiempo y una secuencia en el fenómeno. La sucesora habría comenzado ya la primera fase del ascetismo. Es interesante que sea un caso registrado de *jurodstvo* como una tradición iniciada por Pelageja (DA 1), que se prolonga tres generaciones en el mismo lugar.

La *vita* describe a Marija como una mujer enferma con un fuerte carácter. Su enfermedad es

---

149Igumen Damaskin (Orlovskij). *Mučeniki, ispovedniki i podvižniki blagočestija Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi XX stoletija. Žizneopisanija i materialy k nim*. Kniga 1. Pp. 124-133. Tver' 1992.

un fuerte reumatismo causado por la oscuridad y humedad de su habitación en el monasterio. Con el tiempo, cuando le llegó a resultar imposible atender a toda la gente que acudía a verla a la pequeña celda, la madre superior decide trasladarla a una pequeña casa. Pero la casa se encontraba a las afueras del monasterio y las largas colas de gente generan recelo entre las autoridades soviéticas. Finalmente trasladan a Marija a otra habitación independiente junto al hospicio del monasterio.

El fuerte carácter de Marija se mostraba con rapidez, maldecía con tanta frecuencia que una vez una monja le preguntó:

«Мария Ивановна, что ты так ругаешься? Мамашенка (Прасковья Ивановна) так не ругалась».

«Хорошо было ей блажить при Николае. А ты поблажи-ка при советской власти!». [DA 1: 126]

“Marija Ivanovna, ¿Por qué estás siempre maldiciendo? *Mamašenka* (Paša) no regañaba de esta manera”.

“¡A ella le fue mejor bajo Nikolaj que bajo el poder soviético!”

Marija sufre un par de accidentes que empeoran su salud. Uno es una fuerte quemadura al derramarse sobre ella el agua hirviendo de un samovar y otro ejemplo es un fuerte golpe en la mano o brazo que inmoviliza por largo tiempo esta parte del cuerpo en una postura grotesca. Debido a su enfermedad y a sus heridas Marija pasa largos periodos inmovilizada en la cama. La *vita* señala que durante estos periodos apenas comía, pero bebía en grandes cantidades y se orinaba después en la misma cama en la que yacía.

La santa predice el futuro y también realiza curaciones. La gente con heridas o enfermedades diversas acuden solicitando su ayuda. Marija realiza sus curaciones ungiendo aceite sobre las zonas afectadas. Dentro del relato de las curaciones destaca un episodio contra el tabaco.

Однажды приехала к блаженной некая барыня из Мурома. Как только вошла она, Мария Ивановна говорит:

– Барыня, а куришь, как мужик.

Та действительно курила двадцать пять лет и вдруг заплакала и говорит:

– Никак не могу бросить, курю и по ночам, и перед обедней.

– Возьми, Дорофея, у нее табак и брось в печь

Та взяла изящный портсигар и спички и все это бросила в печь.

Через месяц мать Дорофея получила от нее письмо и платье, сшитое в благодарность. Писала она, что о курении даже и не думает, все как рукой сняло.

[DA 1: 129]

En una ocasión acudió a la santa una señora noble de Murom. Nada más entrar Marija Ivanovna dijo:

– Señora de bien y fumas como un hombre.

En verdad llevaba fumando veinticinco años y de repente rompió a llorar diciendo:

– No puedo dejarlo. Hasta fumo por las noches y antes de las comidas.

– Dorofeja, quítale el tabaco y tiralo a la estufa.

Le quitó la elegante tabaquera y las cerillas tirándolo a la estufa.

Al mes Dorofeja recibió una carta y ropas como agradecimiento. La nota decía que no había vuelto a pensar en fumar desde el momento en que le quitó el tabaco de las manos.

Se trata de un caso muy interesante por la naturaleza de la curación que no tiene precedente en la historia de *jurodstvo*.

Las visiones o predicciones de Marija anuncian muertes, futuros cargos de la iglesia e incendios. En un contexto más específico a su tiempo, Marija predice el futuro a varias monjas anunciando la barbaridad soviética, los arrestos, detenciones, los campos de concentración y los asesinatos.

Tras el cierre del monasterio estuvo un tiempo vagabundeando de un lugar a otro. Muere en Čerevatovo el 26 de agosto de 1931. La *vita* no guarda ninguna descripción de cómo sucedió su muerte. Los últimos párrafos se dedican al futuro del monasterio. Queda ejemplificado en el siguiente pasaje:

«- Ты все говоришь, Мария Ивановна, монастырь! Не будет монастыря!

Будет! Будет! Будет! И даже застучала изо всей силы по столику.» [DA 1: 132]

“- Tú todo el tiempo hablas del monasterio, Marija Ivanovna: ¡El monasterio! ¡No habrá monasterio!

¡Habrà! ¡Habrà!¡Habrà! - respondió incluso dando golpes en la mesa.”

### Consideraciones (DA 3)

Marija toma el relevo de Paša (DA 2), que a su vez sucede a Pelageja (DA 1). Con éste son tres los casos de *jurodstvo* consecutivos en un mismo lugar, el monasterio de Diveevo. La sucesión está pactada entre sus protagonistas que respetan una jerarquía ejerciendo una relación de patronazgo.

El ejercicio ascético se desarrolla de nuevo en dos etapas. La primera se centra en una especie de éxodo moderno en los bosques como barrera liminar de la sociedad rusa. La segunda etapa consiste en el asentamiento del *jurodivyj* dentro de la comunidad monástica. El monasterio cuida del santo que se dedica a recibir las consultas del pueblo y sus peticiones de curación. La fijación física llega hasta el punto de asignarse a la santa una casa individual en la que poder ejercer su actividad como oráculo y curandera.

De nuevo el motivo del sufrimiento corporal se destaca en la *vita* de Marija dentro del contexto de la enfermedad y el dolor. El reumatismo y las secuelas de un par de accidentes obligan a la santa a permanecer en cama. Su abandono del cuerpo es tal que se orina en su propio lecho. Se trata de una imagen grotesca que de nuevo sugiere una alienación del *jurodivyj* de la sociedad convencional a través de su monstruosidad.

Una nueva forma de culto se desarrolla en torno al *jurodstvo* en esta etapa. En el contexto social de la Revolución, la guerra y las dificultades a las que se enfrentan las comunidades religiosas como los procesos de colectivización o las mismas persecuciones, Marija se ve forzada a llevar su ascetismo en secreto. El culto continúa en secreto mediante notas ocultas que la gente entrega a Marija con sus inquietudes sobre el futuro. De este modo, el *jurodstvo* pierde su escandalosa teatralidad y su tradicional poder político, siendo relegado a un oráculo popular. La curación de la adicción al tabaco descrita anteriormente sirve como ejemplo de la versatilidad de los poderes curativos de Marija. La gente acudía a ella como recurso popular para todo tipo de incertidumbre, dolores o males corrientes del día a día.

La *vita* es un ejemplo de cómo los *jurodivye* de Damaskin apoyan el poder imperial mostrando explícitamente su descontento con las autoridades soviéticas. La subjetividad política no

existía en el fenómeno y es común en la vida de los *novomučeniki*.

La conexión entre Marija y el monasterio se proyecta tanto hacia el pasado como hacia el futuro. La santa no solo se ve implicada en la sacralización del sufrimiento religioso bajo la represión soviética, sino que constituye a su vez un punto de unión con el futuro del monasterio. Sus predicciones van más allá del horror soviético anunciando la reconstrucción de la comunidad monástica y el resurgimiento de la religión en Rusia.

Sabemos de la existencia de Onisim por un pequeño pasaje en la *vita* de Marija Ivanovna (DA 3):

В монастыре жил юродивый Онисим. Он был очень дружен с блаженной Марией Ивановной. Бывало, сойдутся они и всё поют: «Со святыми упокой». Онисим всю жизнь прожил в монастыре и уже называл себя в женском роде: она. Когда государь Николай Александрович приезжал на открытие мощей преподобного Серафима, то народу было столько, что пришлось на время закрыть ворота. А Онисим остался за воротами и кричит: «Ой, я наша, я наша, пустите, я наша». [DA 1: 130]

En el monasterio vivía el *jurodivyj* Onisim. Guardaba una gran amistad con Marija Ivanovna. Sucedió que siempre se juntaban y cantaban: “ La paz con los santos”. Onisim pasó toda su vida en el monasterio y se refería a sí mismo en femenino: ella. Cuando el zar Nikolaj Aleksandrovič visitó el monasterio con ocasión del descubrimiento de la reliquias de Serafím, había tanta gente que hubo que cerrar temporalmente las puertas. Onisim se quedó fuera de las vallas gritando: “ ¡Eh! ¡soy de las nuestras, soy de las nuestras, dejadme entrar, soy de las nuestras!”

El pasaje es extremadamente breve y difícilmente podemos incluir a Onisim en nuestro estudio cuantitativo ya que los datos que disponemos sobre él son mínimos. A pesar de su brevedad la historia de Onisim destaca un par de motivos que aportan algo de luz sobre el día a día del fenómeno, además de mostrar un nuevo caso de suplantación de género.

El relato reconoce la convivencia pacífica de varios *jurodivye* en un mismo entorno, hecho particularmente novedoso, a excepción de los santos de Nóvgorod (MT 4). Su relación se considera de amistad incluso señala una cierta rutina compartida. El texto nos indica que, a diferencia de Marija Onisim, pasó toda su vida en el monasterio. Pero el motivo más destacado de la breve descripción de Onisim es su transformación en mujer por medio del cambio de género lingüístico. El significado o relevancia de este hecho en el marco sociocultural de un monasterio ruso a

---

150 *Ibid.* pp. 129-130.

principios de siglo pasado se nos escapa pero parece cuanto menos un hecho peculiar. Onisim transforma su propia persona por medio del lenguaje cambiando su género masculino a femenino. Cabe recordar en este punto que la comunidad monástica de Diveevo es femenina y sus *jurodivye* hasta ahora habían sido mujeres.

Nos preguntamos si este motivo es tan solo una parte más de las controversias que acompañan al fenómeno de *jurodstvo* o podría ser un indicativo de una forma de entendimiento y aceptación de la homosexualidad como parte de la locura y por lo tanto con cabida dentro de su reinterpretación religiosa. Algunos motivos de la *vita* de Xenia de San Petersburgo (XE 1) han sido analizados bajo perspectivas similares (Bodin 2009: 242-246). La brevedad del pasaje y la falta de otros ejemplos dejan la pregunta abierta por el momento.

## Blažennyj Maksim (Rumjancev) (DA 5)<sup>151</sup>.

Maksim nace a mediados del siglo XIX en la aldea de Vandyški Kinešemskego en la región de Kostroma y muere preso en el año 1928. Como muchos otros *jurodovye* Maksim se queda huérfano a temprana edad, a los diez años, y vive un tiempo en casa de unos parientes. A los quince años desaparece para volver treinta años después a su aldea natal. Dónde estuvo o qué hizo en aquel tiempo se desconoce. La *vita* afirma que durante esta especie de peregrinación tomó la forma ascética de *jurodstvo* hasta el final de sus días. Se describe a Maksim como un analfabeto pero conocedor del culto. Los *topoi* de adivinación y sufrimiento de temperaturas extremas se encuentran presentes, el último encarnado en los pies descalzos sobre la nieve. Maksim viste con ropas sucias y se muestra receloso de cualquier actitud que implique limpiarse. Un pasaje de la *vita* ejemplifica este motivo relatando cómo el pope local intenta sin éxito lavar al santo en una *banja*:

“Однажды священник Николай Житников, с которым блаженный вел близкую дружбу, уговорил его попариться в бане. Отец Николай остался ждать, а Максим Иванович ушел в баню и исчез.

Что же это он так долго? Куда это он пропал? – недоумевал о. Николай. Вошел он в баню и видит: сидит Максим Иванович на полке красный, как свекла, во всех своих рубахах.

– Да что же ты, Максим Иванович, в одежде сидишь? – спросил он.

– Так ты же мне сам велел париться, а не мыться, – улыбаясь ответил блаженный.

В деревне многие, особенно поначалу, смеялись над ним, а мальчишки, бывало, пускали в него камни. Но благодушно все это переносил блаженный, помня, что все подвигающиеся за Христа гонимы будут." [DA 2: 265]

En una ocasión el sacerdote Nikolaj, con quien el santo mantenía una estrecha amistad, convenció al santo para tomar una sauna. Maksim entró en la sauna y el pope Nikolaj se quedó esperándolo.

¿Por qué tarda tanto? ¿Pero dónde se habrá metido? - Pensaba el padre Nikolaj. Entró en la sauna y vio a Maksim Ivanovič, colorado como una remolacha y con la ropa puesta.

---

151 Igumen Damaskin (Orlovskij). *Mučeniki, ispovedniki i podvižniki blagočestija Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi XX stoletija. Žizneopisanija i materialy k nim. Kniga 2*. Pp. 265-271. Tver' 2001.

– ¿Pero se puede saber qué haces con la ropa puesta, Maksim Ivanovič? - preguntó.

– Pues me mandaste tomar una sauna, no lavarme – respondió con extrañeza el santo.

Al principio, muchos en el pueblo se reían de él e incluso los niños le tiraban piedras. Pero el santo lo soportaba de buen grado recordando que aquel que dedica sus actos a Cristo será perseguido.

Otro episodio de la *vita* nos relata cómo Maksim pasaba las noches a la intemperie, vivía en la calle y al parecer cargaba con sus pertenencias en sacos, una novedad que se asemeja al comportamiento de los vagabundos corrientes.

Бывало, что Максим Иванович ни к кому не шел ночевать, а садился со своим мешком посреди улицы и сидел здесь по несколько дней. Однажды зимой он просидел так неделю. И одна женщина сжалилась над ним:

– Максим Иванович, так же нельзя.

– Конечно, нельзя, - кротко ответил блаженный, но не сдвинулся с места.

Женщина пошла домой, истопила баню и пришла уговаривать блаженного.

– Максим Иванович, пошли, я уже и баню специально для тебя истопила.

– Ну, давай салазки, накладывай на них мешки, - согласился он. Она пришла с салазками, положила на них мешки блаженного и попробовала везти. Но салазки с места не стронулись. Попробовала еще. Не может их сдвинуть.

– Максим Иванович, не идут что-то салазки.

– Не идут,- покачал он головой и сам легонько подтолкнул салазки. И сразу они сдвинулись и легко пошли. [DA 2: 267]

En ocasiones Maksim Ivanovič no acudía a ninguna casa a pasar la noche y permanecía con su saco sentado en mitad de la calle durante varios días. Una vez, durante el invierno pasó así una semana. Una mujer se compadeció de él:

– Maksim Ivanovič, esto no puede ser.

– Por supuesto, no puede ser - respondió brevemente el santo pero no se movió de su sitio.

La mujer se fue a su casa donde preparó la sauna y volvió para convencer al santo.

- Maksim Ivanovič, vamos, he preparado la sauna especialmente para ti.
- Venga, pues pongamos mis trastos en un trineo- aceptó Maksim. Ella volvió con el trineo y cargó en él los sacos del santo e intentó arrastrarlo. Pero el trineo permanecía quieto en el mismo lugar. Lo intentó de nuevo, pero no podía moverlo.
- Maksim Ivanovič, algo pasa con el trineo.
- ¿No va? - Lo empujó ligeramente con la cabeza y el trineo se deslizó con facilidad, pudiendo entonces marchar.

El motivo de la premonición y adivinación tiene un papel central en la *vita* de Maksim. Como otros *jurodivye*, predice matrimonios, fuegos, muertes y se anticipa a sus visitas. Es significativo que los jóvenes o sus familias acuden a él antes de ir a luchar al frente.

Maksim también predice su arresto, que tendrá lugar en el invierno de 1928. La milicia se lleva a Maksim junto al padre Nikolaj Žitnikov, que atestiguará su muerte en prisión. La *vita* recoge la forma en la que Maksim predice el arresto:

«Незадолго до своего ареста Максим Иванович пришел к о. Николаю Житникову и сказал:

- Отец Николай, давай багаж собирать.

И действительно, вскоре они оба были арестованы.» [DA 2: 270]

“Poco antes de su arresto Maksin Ivanovič fue al encuentro del padre Nikolaj Žitnikov y le dijo:

- Padre Nikolaj, hagamos el equipaje.

Y efectivamente, pronto los dos fueron arrestados.”

El pasaje final de la *vita* de Maksim se compone de la premonición de su arresto y de la descripción de su martirio. La *vita* cuenta cómo Maksim es entregado, tras ser denunciado por tercera vez, los soldados se disculpan por su detención y dejan claro que ellos no tienen nada en contra del santo. Por último, el relato se cierra con una recreación de uno de los pasajes más famosos de la historia del *jurodstvo*: el encuentro de Nicolás Salós de Pskov (MT 13) con el zar Iván IV, que ya ha llamado la atención de otros investigadores (Bodin 2009: 202).

“– За что вы его арестовываете?”

– Да нам не жалко, – ответил милиционер, – он нам не мешает, но на него уже третье заявление подано, чтобы его арестовать. Так что собирайся, Максим Иванович, поехали.

Собирать Максиму Ивановичу было нечего, никакого имущества у него не было, сел он в сани, и они отправились. По дороге им встретила женщина, которая, узнав блаженного, спросила:

– Куда это ты, Максим Иванович, поехал?

– К Царю на обед, – ответил блаженный.” [DA 2: 267]

– ¿Por qué lo detienen?

– Si a nosotros nos da igual, – contestó el policía - a nosotros no nos molesta pero es la tercera vez que solicitan su arresto. Así que prepárate, Maksim Ivanovič, vamos.

Maksim Ivanovič no tenía nada que recoger pues no tenía ninguna pertenencia, se sentó en el trineo y partieron. Por el camino se encontró a una mujer que, al reconocer al santo, le preguntó:

– ¿A dónde vas, Maksim Ivanovič?

– A cenar con el zar - respondió el santo.

## Consideraciones (DA 5)

El ascetismo de Maksim es de carácter urbano y no llega a establecerse en un monasterio o lugar físico fijo. Sin embargo respeta la división del fenómeno en dos etapas. Maksim pasa unos años desaparecido en una especie de éxodo para volver años después transformado en *jurodovyj*.

*Topoi* como el abandono corporal y el sufrimiento de temperaturas extremas tienen un especial protagonismo en la *vita* y han sido mostrados en varios pasajes. Podemos observar los pies descalzos de Maksim en la fotografía que incluye la obra de Damaskin. Este es el primer testimonio visual que tenemos de dicho *topos*, aunque cabe señalar que la desnudez de Maksim es parcial ya que se limita tan sólo a sus pies. La suciedad de sus ropas queda también registrada en la misma fotografía. La redacción resalta el abandono del cuerpo manifiesto en la falta de higiene y aversión a la limpieza. El pasaje de la *banja* nos permite analizar la versión ontogénica de un *topos* común a

los *jurodivye* y a la vez contrastarla con su reconstrucción literaria. El abandono del cuerpo es una práctica ascética presente a lo largo de la historia del *jurodstvo* y compartida con otras formas de ascetismo. Dicha práctica tiene una interpretación religiosa como muestra del abandono del asceta a la vida mundana y su entrega única a lo divino. Pero la actuación de Maksim no deja clara su motivación religiosa, ni tampoco lo hace el comportamiento de Nikolaj que no solo no reconoce en la falta de higiene un motivo religioso sino que convence al santo para que se lave. El pasaje no muestra ninguna intención ascética sino más bien responde a la simpleza del personaje. Por su parte, el relato literario recoge las mofas de los muchachos del pueblo y recurre al lugar común en las hagiografías en el que los santos sufren sumisos las burlas e incomprensión de las gentes, transformando el pasaje en un *topos* de humillación y sumisión del santo.

El relato señala la falta de techo del santo, lugar común en las *vitae* de los *jurodivye*, pero muestra un hecho desconcertante: Maksim tiene pertenencias. Descritas como sacos o trastos en la *vita*, Maksim carga con sus pertenencias que no deben ser pocas ya que necesita de un pequeño trineo a modo de carretilla para transportarlas. De nuevo la descripción de Maksim se encuentra muy próxima a la de un vagabundo común. No hay un abandono total de la vida material. El episodio del pequeño trineo que se resiste a moverse hasta que el santo lo toca ligeramente es un pasaje extraño. Sin duda envuelve cierto poder mágico del santo. Sus pertenencias, al igual que su persona, no se moverán de la calle en la que llevan ya instaladas una semana hasta que no sea ésta la voluntad del santo. Pero esta ostentación de poder mágico es arbitraria y difícilmente puede tener una interpretación religiosa.

La adivinación ligada a un conflicto bélico es por lo que sabemos una novedad en la historia del *jurodstvo*. Como en otros casos las predicciones se realizan en un lenguaje cifrado que con frecuencia no es comprendido hasta el momento de hacerse realidad. De nuevo tenemos un motivo mágico de consecuencias arbitrarias, que solo corrobora la extraordinaria naturaleza del santo. Aunque estas acciones carecen de consecuencias. Es decir, las adivinaciones no evitan o modifican los sucesos futuros.

El arresto de Maksim es un motivo complejo cargado de innovaciones para el fenómeno y de referencias a uno de sus momentos más significativos. El santo es denunciado tres veces hasta que la policía no tiene más remedio que arrestarlo. Desconocemos el motivo de las denuncias y la clase de enemigos que pudo cultivar Maksim. Es interesante la forma en la que las autoridades no se muestran como el demonio rojo que atormenta a la religión, sino como meros hombres resignados

que hacen algo en contra de su voluntad pero sometiéndose a unos principios de autoridad. El propio santo responde con plena sumisión a su trágico destino. Maksim es de forma consciente un nuevo mártir, aunque no podemos estar seguros de que el motivo de su encarcelación sea la defensa de la fe o tenga otro tipo de fundamentos.

Llama la atención el pasaje en el que el santo afirma acudir a cenar con el zar. Sin duda estamos ante un guiño a una de las escenas de *jurodstvo* más repetidas y simbólicas del fenómeno: el encuentro de Nicolás Salós de Pskov (MT 13) con Iván el Terrible, si bien el encuentro esta vez no tiene lugar más que en un plano figurado. Pero las connotaciones de la sugerencia de Maksim son muy recurrentes para la historia rusa o para su forma de reescribirla. Stalin es ahora la nueva figura de poder autoritario y al fusionarse con el motivo anterior adquiere las cualidades poco envidiables de su predecesor. De la misma forma, Maksim adopta en su ascetismo la carga simbólica que acompaña a la figura del *jurodivyj* enfrentándose cara a cara con la máxima autoridad. El arresto de Maksim es reconstruido en una nueva *performance* del mito del *jurodivyj* y su encuentro con un zar despiadado.

## **Blažennaja Feoktista (DA 6)<sup>152</sup>.**

La *vita* de Feoktista comienza con la descripción de la santa en los años treinta del pasado siglo sin especificar su fecha de nacimiento, origen ni procedencia. El relato describe cómo era percibida por los creyentes como un *jurodivnyj* mientras que para el resto del mundo no era más que una *duročka*. Se describe su aspecto como el de una *jurodivaja*, llevando el abrigo abierto a pesar del frío y los zapatos al revés, es decir el zapato derecho en su pie izquierdo y en el derecho el izquierdo. Además de las heridas producidas por el uso inapropiado del calzado, Feoktista tenía las piernas llenas de golpes.

La historia de Feoktista se construye en base a su relación con una familia acomodada que en un principio atiende las peticiones de limosna de Feoktista y luego se beneficia de la ayuda de la santa. La familia cae en desgracia al ser el marido arrestado y enviado a un campo de trabajo por diez años, confiscando además sus pertenencias y dejando a la familia sin sustento. La madre intenta hacerse cargo de sus pequeños buscando trabajo pero nadie quiere emplear a “la mujer de un enemigo del pueblo”. Si consiguen sobrevivir es gracias a la ayuda de Feoktista que había guardado cierto dinero proveniente de las limosnas dadas por la misma familia y lo utiliza para mantenerla en los tiempos más difíciles.

Feoktista casi no comía y pagaba sus gastos con las limosnas de muchas familias. Vivía en una celda del monasterio Alekseevskij en Voronež. En el monasterio no solo reconocían su ascetismo sino que incluso los más notables de la comunidad acudían en busca de ayuda en las dotes de adivinación de Feoktista.

El día de su muerte se vistió de blanco, se fue a uno de los monasterios que había sido cerrado y saqueado y allí murió el 22 de febrero de 1936.

## **Consideraciones (DA 6)**

La *vita* de Feoktista se encuentra, podríamos decir, despersonalizada. El protagonista del relato no es la santa sino su interacción con una familia adinerada desfavorecida por el poder

---

152 Igumen Damaskin (Orlovskij). *Mučeniki, ispovedniki i podvižniki blagočestija Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi XX stoletija. Žizneopisanija i materialy k nim. Kniga 4*. Pp. 86-91. Tver' 2000.

soviético. De este modo desconocemos el origen de la santa o qué la llevó a romper con la vida de este mundo y a tomar la forma ascética de *jurodstvo*. Sin embargo la *vita* mantiene algunos *topoi* como sufrir el rigor del frío ruso aunque de una forma más llevadera que la desnudez, caminando con el abrigo abierto, y reconstruye el *topos* de los pies descalzos. Si bien la santa lleva zapatos, lo hace de una forma un tanto particular y dolorosa, poniéndoselos en el pie contrario. Es una forma original en el fenómeno de aplicarse un sufrimiento voluntario que llega a producir a la santa verdaderas heridas en los pies. Poco más sabemos de Feoktista, sólo que ayunaba y ayudaba a familias con problemas económicos.

El relato se centra en los sufrimientos de las familias antiguamente acomodadas y en cómo se ven desfavorecidas en un nuevo contexto que les impide desenvolverse económicamente por sí mismas. La familia descrita representa un grupo social en crisis y un mundo en desaparición ante el avance soviético. La santa alivia en secreto las penas económicas, supuestamente utilizando el mismo dinero que estas familias le dieron en tiempos mejores. Se trata de un relato políticamente subjetivo que victimiza a una parte de la sociedad, a la familia burguesa, que es en el presente histórico el gran enemigo del emergente proletariado.

Aunque el relato de su muerte es muy breve, contiene una serie de motivos altamente simbólicos. La santa se viste de blanco, lo cual contradice el *topos* de abandono corporal y descuido de la apariencia propio de *jurodstvo*, en una especie de nuevo ritual simbólico sin antecedentes en el fenómeno. Con su nueva vestimenta se dirige a uno de los monasterios, no se especifica a cual, que han sido recientemente cerrados y saqueados y allí muere. El significado de este pasaje no es claro pero podría ser una sacralización de los lugares arrebatados por el poder soviético a las comunidades religiosas. El no especificar el monasterio elegido es una forma de generalizar la acción a cualquier lugar físico arrebatado por la barbarie soviética.

## Blažennyj Víktor (DA 7)<sup>153</sup>.

La *vita* de Víktor comienza con las siguientes palabras:

Горько, но кратко житие земное и бесконечно сладостно — небесное. [DA 2: 21]

Amarga pero breve es la vida en la tierra y dulce y eterna es la del cielo.

En torno a esta reflexión gira el relato de los sufrimientos voluntarios en vida de Víktor orientados a alcanzar la recompensa en la eternidad.

Víktor nace en 1902 y vive su infancia y juventud en torno a la ciudad de Kinešma. Morirá en prisión en 1937. Sus padres se separan y Víktor vive con su padre. Aleksandr, además de pintor y artista, era un ferviente creyente que inculcó la religión en su hijo. Siendo movilizado durante la Primera Guerra Mundial desaparece en el año 1918 y Víktor vuelve a vivir con su madre. En este momento entran en vigor las leyes contra la religión en la enseñanza, que llevan a Víktor a dejar la escuela como protesta, lo que le costará varios meses de arresto. Tras su arresto entra en contacto con Vasilij, futuro obispo de la región de Kinešemskij, que guiará el ascetismo de Víktor y compartirá con él un trágico destino.

La primera fase del ascetismo de Víktor consiste en dos años de trabajo en un monasterio de mujeres guardando voto de silencio. Durante este tiempo tiene que enfrentarse a las continuas peticiones de su madre para que recupere su antigua vida de estudiante. Vasilij intenta una y otra vez explicarle el camino elegido por Víktor pero:

Но демоны прочно закрыли ей уши, она ничего не хотела слышать, требуя возвращения ее сына в мир. [DA 2: 24]

“los demonios le habían cerrado los oídos, no quería escuchar, y reclamaba la vuelta de su hijo a este mundo”

La *vita* relata un encuentro entre Víktor y su madre que acude enojada a pedirle que retome su carrera de artista. Víktor responde con las siguientes palabras:

---

153 Igumen Damaskin (Orlovskij) *Mučeniki, ispovedniki i podvižniki blagočestija Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi XX stoletija. Žizneopisanija i materialy k nim*. Kniga 2 pp. 21-29. Tver' 2000.

«- Если я этот путь весь пройду, то не только ты, но и весь наш род будет в раю. Там — вечно, а здесь — временно». [DA 2: 24]

“Si continúo por este camino, no sólo tú sino todos nosotros estaremos en el paraíso. Allí es eterno mientras aquí es temporal.”

Víktor continúa su camino exponiéndose a situaciones de extrema pobreza, camina descalzo y duerme al descubierto en un cuchitril compartido con un rebaño de ovejas. La gente asombrada por la rectitud de su ascetismo comienza a acudir a él en busca de consejo. Es capaz de ver el futuro y hace públicos los pecados de otros miembros del monasterio de forma escandalosa. Predice el cierre del monasterio, comunicándose en secreto a Vasilij.

En octubre de 1928 Víktor es arrestado junto al obispo Vasilij, que se encuentra enfermo. Víktor le cuida y se enfrenta a los interrogatorios con valentía. Este es un ejemplo recogido en la *vita* de un diálogo mantenido entre Víktor y las autoridades soviéticas:

- Со времени знакомства с епископом Василием я стал еще глубже и тверже в вере. А что касается моего привлечения к ответственности, я только одно скажу — советская власть гонит религию, и меня за это взяли, так же взяли и других, например, епископа Василия. Ваше дело только шпионов избирать и следить за нами. Стали вы очень умные. Во что превратили Святую Русь? В какое-то сборище. Дело все идет к концу. Здесь ваша власть, но на Страшном суде вы ответите за все перед Богом. При вас только кучка управляющих народом и благоденствует, а народ весь голодает. Все, что советская власть проповедует, это все абсурд. Ленин был полупомешанный человек. Так я смотрю на современную власть, но хотя и смотрю так, но какой-либо деятельности, направленной на свержение власти, не вел и считаю, что всякая власть от Бога. [DA 2: 28-29]

- Desde que conocí al obispo Vasilij mi fe se hizo más firme y profunda. Y acerca de mis cargos y acusaciones tan solo diré una cosa – El poder soviético persigue la religión y es por esto que me han detenido, al igual que han hecho con otros, como por ejemplo el obispo Vasilij. No hacéis más que buscar espías y perseguirnos. Os habéis vuelto muy inteligentes. ¿En esto habéis convertido a la Santa Rus'? En una caterva. Se acerca el final. Aquí reináis vosotros, pero ante el Juicio Final

responderéis por todo ante Dios. Con vosotros sólo un puñado de gobernantes prospera, mientras el pueblo pasa hambre. Todos los sermones del poder soviético no son más que un absurdo. Lenin era un hombre medio loco. Así es como veo al poder actual, pero aun viéndolo de esta manera, no he realizado acción ninguna destinada a derrocarlo, y considero que cualquier poder viene de Dios.

Víktor fue deportado tres años a Siberia. A su vuelta el monasterio había sido devastado y los supervivientes habían huido. En 1937 Víktor vuelve a ser arrestado y muere en prisión.

### **Consideraciones (DA 7)**

La *vita* de Víktor es un manifiesto de la disidencia religiosa ante el poder soviético. Aun desfavorecidos en vida, los religiosos tenían la esperanza de ser compensados durante la eternidad. De este modo el poder soviético no es más que una manifestación temporal de la insignificante existencia humana ante la grandeza de la eternidad divina.

El ascetismo de Víktor es elegido y el santo se muestra extremadamente consecuente con su decisión. Su elocuencia e integridad se expresan en formas comunes sin estar encubiertas tras la máscara de *jurodstvo*. Sus acciones se encuentran en relación con las de otros disidentes y su propio tutor espiritual sufre el mismo destino trágico. La lucha de Víktor no es solo contra el poder político sino también contra la vida terrenal en general, contra las expectativas de su propia madre y las tentaciones de una vida más leve sin la carga del compromiso religioso.

La reconstrucción de su diálogo con las autoridades es una clara ridiculización del poder soviético, llegando a describir a su máximo dirigente como una persona medio loca. No deja de ser significativo que un *jurodivyj*, un asceta supuestamente medio loco o tonto para el mundo, califique de la misma forma a la gran cabeza motora de la revolución soviética, Lenin.

## Blažennyj Aleksej (DA 8)<sup>154</sup>.

La *vita* de Aleksej comienza con el siguiente párrafo:

Алексей Иванович Ворошин родился в 1886 году в семье благочестивых крестьян Ивана и Евдокии Ворошиных в деревне Каурчиха Юрьевецкого уезда Костромской губернии. Места эти известны тем, что здесь в XVI веке подвизался блаженный Симон Юрьевецкий. Усердная ли молитва Алексея к блаженному Симону, близость ли к месту подвигов его, но оказались сходны пути блаженного Симона и Алексея Ивановича, которого в местах его жизни почитают за праведность. Деревня Каурчиха расположена между ключиком блаженного Симона Юрьевецкого и селом Елнать: здесь, в Никольском храме, отец Алексея был старостой. [DA 2: 329]

Aleksej Ivanovič Vorošin nació en 1886 en una familia de devotos campesinos llamados Iván y Evdokija Vorošin en el pueblo de Kaurčicha de Jur'evac en la región de Kostroma. Este lugar se conoce porque en el siglo XVI fue aquí donde Simón de Jur'evac procesó su ascetismo. Ya fuera el celo de las oraciones de Aleksej a San Simón o bien la cercanía de los lugares donde ambos procesaron su ascetismo, resultó que los dos dedicaron su vida a alcanzar la santidad. El pueblo de Kaurčicha se sitúa entre el lugar que habitó Simón de Jur'evac y el pueblo de Elnat', donde el padre Aleksej fue encargado del templo de Nikolaj.

Aunque en un principio Aleksej cuenta con una prometida y se dirige voluntariamente hacia el matrimonio, no llega a casarse por dos razones: en sus encuentros con otros jóvenes se escandaliza por su comportamiento inapropiado y por otro lado, su prometida se muestra un tanto reacia a obedecer a su futuro esposo.

El relato se centra en cómo se vive la Primera Guerra Mundial en el interior de Rusia, lejos del frente. La guerra parece lejana pero sus consecuencias son directas. La *vita* destaca cómo los hombres que van a la guerra vuelven cambiados, convertidos en otros. Posteriormente el santo también anunciaría otro conflicto bélico, la guerra con Finlandia:

---

154 Igumen Damaskin (Orlovskij). *Mučeniki, ispovedniki i podvižniki blagočestija Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi XX stoletija. Žizneopisanija i materialy k nim. Kniga 2*. Pp. 329-340. Tver' 2000.

Однажды шел Алексей Иванович вскрай поля. Погода стояла тихая, небо безоблачное. Мужики с бабами жали на поле лен. Остановился блаженный неподалеку от мужиков и вдруг, показав на небо и сокрушенно покачав головой, серьезно, громко сказал:

– Ой, молитесь Богу! Ой, как загремит! Как загремит! Молитесь Богу! И ничего не поняв — дальше пошел. А мужики это вспомнили, когда началась Финская война и их взяли на фронт. [DA 2: 334]

En una ocasión iba Aleksej Ivananovič cerca de los campos de labranza. Hacía buen tiempo y el cielo estaba despejado. Hombres y mujeres recogían en el campo lino. El santo se detuvo cerca de los hombres y de repente señalando al cielo y moviendo la cabeza con preocupación gritó seriamente:

– ¡Oh, rezad a Dios! ¡Oh, cómo truenas! ¡Cómo truenas! ¡Rezad a Dios! - y sin más aclaración se marchó. Los hombres recordaron este momento cuando comenzó la guerra contra Finlandia y los llevaron al frente.

Aleksej pasa un tiempo de retiro en un monasterio situado junto a uno de los hitos del culto a San Simón. Se trata de la piedra junto al río en la que Simón pasaba largo tiempo. A la vuelta de su retiro se construye una celda, donde pasa su tiempo rezando. Su vida gira entorno a las oraciones en su celda o en torno al manantial de Simón.

Con el cambio de gobierno en 1917 los pueblos se ven obligados a elegir una figura de autoridad. Aleksej realizará esta función sin dejar de lado sus oraciones durante nueve años hasta tomar en 1928 la forma de *jurodstvo*. A partir de este momento vive en cualquier parte, sus ropas son harapos, nadie sabe dónde pasa las noches y su comportamiento era del todo impredecible:

То вдруг возьмет и в самый разгар крестьянских работ начнет ходить по полям, меряя их палкой и мешая работе. Видя его нелепое поведение, крестьяне смеялись на нем, но он не обращал на это внимания. Рассерженные, они стали гнать, блаженный уходил, а затем возвращался и все повторялось сначала. Прошел год, и на этих полях появился советский чиновник, и все тогда вспомнили Алексея Ивановича [...] Еще никто из крестьян не знал, что будут высылать, да и понять это было трудно [...] Бывало, придет блаженный в

какое-нибудь село, выберет дом и начинает его мерить. Суетится, считает. И так намеряет, такую назовет несуразную цифру, что ни под какой размер не подходит. Окружающие смотрят, смеются. Но проходит время, и хозяина дома арестовывают и дают ему срок — столько лет, сколько назвало было блаженным. [DA 2: 332]

De repente e interrumpiendo de pleno el trabajo de los campesinos comenzó a caminar por los campos, tomando medidas con una vara y molestando a los trabajadores. A la vista de su absurdo comportamiento se rieron del santo, que no prestaba ninguna atención a las burlas. Enfadados, comenzaron a perseguirlo, el santo huyó, para volver un poco después a repetir lo mismo. Pasó un año y en esos campos se presentó un funcionario soviético y entonces todos recordaron el comportamiento de Aleksej Ivanovič. [...] En ese momento ningún campesino sabía que los iban a deportar y comprenderlo era difícil. [...] En ocasiones, el santo iba a algún pueblo, elegía una casa y comenzaba a medirla. Se mostraba inquieto y hacía cálculos. Cuando terminaba sus mediciones daba un resultado absurdo que de ningún modo coincidía con las medidas reales. Los que lo rodeaban lo miraban y se reían de él. Pero un tiempo después, arrestaban al dueño de la casa, condenándole al mismo número de años que la cifra anunciada por el santo.

Como en otros ejemplos de *jurodstvo* sus acciones no eran comprendidas y muchos lo tomaron por un loco. En varias ocasiones llegaron incluso a intentar internar a Aleksej en un centro psiquiátrico pero, según el relato, los médicos no encontraron motivo para encerrar al santo, reconociéndolo como una persona sana lo dejaron en libertad.

Aleksej fue arrestado en 1937, morirá ese mismo año en el hospital de la prisión. El santo predice su arresto de modo que se despide de sus familiares preparándose para su final. La *vita* recoge el encuentro entre el santo y las autoridades en una nueva reconstrucción del *topos* de *jurodstvo* basado en la confrontación con el poder establecido:

Вскоре молва о странном узнике облетела тюрьму, и ее начальник пришел во время допроса поглядеть на блаженного.

-Все говорят, что ты святой,- сказал он,- ты что скажешь?

- Ну, какой я святой. Я грешный, убогий человек.

- Это правильно. У нас святых не сажают. Святые преступлений не совершают, а если посадили, так значит есть за что. Тебя за что посадили?

- Так Богу угодно, - кротко ответил блаженный.

Наступило молчание, которое сам же Алексей Иванович прервал:

- Что ты со мной говоришь, когда у тебя дома несчастье!

Начальник тюрьмы удивился, но домой не поспешил, а когда пришел, то увидел, что жена его повесилась. [DA 2: 338]

Los rumores sobre el extraño preso no tardaron en recorrer la prisión, hasta que el alcaide decidió conocer al santo en persona.

– Todos dicen que eres un santo – dijo- ¿Qué dices a eso?

– Un santo. Yo soy un pecador, un pobre hombre.

– Eso es cierto. Nosotros no metemos en la cárcel a santos. Los santos no cometen delitos y si te han encerrado, por algo será¿Tú por qué estás preso?

– Así lo ha querido Dios – respondió brevemente el santo.

Se hizo un silencio que sería roto por el propio Aleksej Ivanovič.

– ¡Qué haces hablando conmigo, cuando en tu casa sucede una desgracia!

El director de la prisión se extrañó pero no se apresuró a casa y cuando llegó, vio, que su mujer se había ahorcado.

El 12 de septiembre de 1985 los restos del santo fueron trasladados a la iglesia de Žarka. En agosto de 1993 fue canonizado y en la actualidad sus reliquias se encuentran en el monasterio femenino Svijato -Vvedenskyj en la ciudad de Ivanov.

### Consideraciones (DA 8)

Damaskin construye la *vita* de Aleksej creando una unión entre éste y San Simón de Jur'evac. El texto plantea la cuestión de si la nueva emergencia de *jurodstvo* podría ser consecuencia de su precedente en el siglo XVI. Se dota al lugar físico de unas cualidades especiales basadas en la capacidad de mantener el testigo de *jurodstvo* durante siglos a la espera de un nuevo asceta. Sin duda señala a los lugares relacionados con los santos como lugares sagrados. Uno de los hitos físicos de la *vita* de San Simón, la piedra junto al río, retoma su valor simbólico y se convierte en el

punto de unión de los dos santos. ¿Abre este motivo una nueva posibilidad al reconocimiento de nuevos *jurodivye* en los lugares habitados por sus predecesores? Esta es una pregunta clave para los futuros estudios del fenómeno.

Las premoniciones del *jurodivyj* se encuentran unidas en esta ocasión a dos conflictos bélicos. Las visiones son especialmente plásticas enfatizándose el ruido caótico de la guerra. El santo actúa como si se viera a sí mismo en un paisaje bélico al acercarse a los hombres que en el futuro lucharán en el frente. Aunque los registros de premoniciones o visiones son muy numerosos, poco sabemos sobre la experiencia en sí. En general las vidas registran el anuncio incomprensible del santo y su comprensión por el pueblo al hacerse realidad. No solemos tener la descripción de la visión como tal. Pero en este caso al reaccionar Aleksej con lamentos ante un irreal estruendo y caos bélico podemos suponer que en su visión se desarrolla un paisaje sonoro que tendrá lugar en el futuro. No sabemos si además el santo percibe imágenes o más sensaciones. La premonición tiene lugar en un estado de Aleksej de aparente locura. Molesta a los campesinos que intentan deshacerse de él pero vuelve de nuevo. ¿Señala este motivo un estado de inconsciencia del santo durante su premonición? ¿Es la locura en este caso la máscara del trance? ¿O añade el relato de la *vita* una recreación literaria de la premonición?

La locura de Aleksej cumple el paradigma de razón oculta tras la falsa demencia. Se describe al personaje en su juventud como un hombre religioso y formal, que desapruueba los comportamientos de otros jóvenes por indecorosos. A pesar de su carácter conservador Aleksej no da muestra de tener una infancia o juventud diferente a la del resto de los hombres. Llega incluso a prometerse, abandonando la idea del matrimonio por desacuerdos con su prometida y no por motivos religiosos. No sabemos qué lleva a Aleksej a abandonar su vida mundana para seguir el camino de la santidad pero la *vita* hace hincapié en cómo la gente cambia durante la guerra, volviendo muy distintos a como marcharon. Puede que lo mismo le sucediera a Aleksej pero la *vita* oculta su participación en la Primera Guerra Mundial o su posible exclusión del conflicto. De una forma un tanto incomprensible tras la Revolución de 1917, Aleksej, un hombre religioso dedicado a la oración, es nombrado alcalde o encargado de su pueblo. Realizará esta labor durante nueve años para convertirse después en *jurodivyj*. Pocos antecedentes de *jurodstvo* prueban la cordura previa del asceta de forma tan convincente. Por si quedaba alguna duda al respecto la *vita* incorpora un breve pasaje afirmando que tras tomar la forma de *jurodstvo* Aleksej es examinado varias veces por los médicos de un internado psiquiátrico que no dudan en reconocer su sano juicio.

El último pasaje recogido en la *vita*, el encuentro de Aleksej con las autoridades, es un motivo desconcertante. Aleksej se enfrenta sin miedo a la autoridad, con humildad pero firme en sus convicciones. Sin embargo protagoniza un claro enfrentamiento alzando su voz contra su interrogador y casi amenazándolo con el terrible suceso que le espera al llegar a casa. ¿Cuál es el significado de la mujer del interrogador ahorcada? Se trata tal vez de un castigo. El relato es cruel e implacable con el hombre, que si bien es un partidario del poder soviético, no deja de ser un ser humano. El santo no muestra compasión, aunque no es propio de un *jurodivyj*. Lo verdaderamente sorprendente es la diferencia narrativa entre la descripción de unos sufrimientos y otros. La *vita* trata con crueldad el suceso como si se tratara de un caso extremo de subjetividad política.

## **Blažennaja Zina (DA 9)<sup>155</sup>.**

Zinaida Grigor'evna Matrochina nace en 1877 en Vetluga y muere allí en 1960. Su padre, un comerciante, fallece a temprana edad y con su pérdida la familia se encuentra en una difícil situación económica. Tras la Revolución la familia pierde sus pertenencias y se ven obligados a vivir en la pobreza. La madre de Zina actúa de una manera muy similar a los *jurodivye*, camina prácticamente descalza y viste ropas desgastadas en los fríos inviernos, pero no pierde su coraje y se dedica a cantar salmos en las casas de la gente a cambio de limosna. Zina hereda esta forma de vida de su madre. Sucia y desgredada decía:

Мне так мамочка заповедала. Мои вши ни на кого не переползут. [DA 1: 86]

Así me enseñó mi madre. Mis piojos no se los doy a nadie.

Fue adquiriendo cierta cantidad de dinero gracias a las limosnas que ingresaba en una institución bancaria. Solía decir:

«Кесареви - кесарево, - говорила она. - Из мира пришло, в мир и уйдет». [DA 1: 86]

“Al César lo que es del César - decía- Del mundo vino, al mundo se irá.”

A pesar de contar con este dinero no pagaba a su casera más de cinco rublos al año. Al final de sus días llegó a perder este refugio al morir su casera arrojada por un tren. Zina predijo la sangrienta muerte. Así relata la *vita* los últimos meses de Zina:

За несколько месяцев до смерти Зина холила по городу и просила:

– Пустите меня дожить.

Но все знали, что она за квартиру не платит и неопрятна — и не пускали. [DA 1: 87]

Unos meses antes de su muerte Zina caminaba por las calles suplicando:

– Dejádme vivir aquí lo que me queda.

Pero todos sabían que ella no pagaba los alquileres y no la aceptaban.

---

155 Igumen Damaskin (Orlovskij). *Mučeniki, ispovedniki i podvižniki blagočestija Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi XX stoletija. Žizneopisanija i materialy k nim. Kniga 1*. Pp. 86-87. Tver' 1992.

Murió sin pertenencia alguna. Tres días después de enfermar debido al frío murió el 27 de mayo de 1960. Fue enterrada en el cementerio y según la *vita* los lugareños mantienen vivo su recuerdo.

### Consideraciones (DA 9)

Zina afirma que su *jurodstvo* es una herencia de la forma de ganarse la vida su madre. No encontramos en la *vita* fundamentos religiosos. En su lugar se desarrolla una descripción de estrategias dirigidas a conseguir limosna.

El dinero conseguido mediante la explotación de la forma de *jurodstvo* no lo reparte entre otros vagabundos como dicta el topo común a otras *vitae*, sino que de forma innovadora lo ingresa en una entidad bancaria. Con qué fin o motivo lleva a cabo esta acción es un interrogante. Zina a pesar de dominar estas estrategias económicas se niega a pagar más de cinco rublos al año por su vivienda. El resultado es que al morir su casera nadie quiere alojarla en su casa por miedo a los impagos.

La pobreza de Zina es heredada y en cierto modo voluntaria. Así como su vestimenta parece ser parte de una *performance* requerida por su labor de mendigo. Sin embargo el hecho de pasar sus últimos meses de vida sin un techo no es voluntario, ya que ruega por las calles que la acojan en alguna vivienda.

Hasta ahora la descripción de Zina carece de ningún motivo religioso y poco se diferencia de la de un vagabundo. El único acontecimiento que dota a Zina de una característica fuera de lo normal es la predicción de la muerte de su casera.

La *vita* señala que hasta el presente los lugareños mantienen vivo el recuerdo de Zina, sugiriendo una especie de culto en torno a su figura. Es interesante que una *vita* tan poco recurrente en motivos religiosos, mostrando más bien la vida de un vagabundo y no de un *jurodivyyj*, haya mantenido el culto hasta hoy. La cuestión sería de qué clase de culto se trata y si coincide la percepción popular con la imagen recogida en la *vita*.

## Blažennyj Mišen'ka (DA 10)<sup>156</sup>.

La fecha de nacimiento de Michail Polikarpovič Golubev se desconoce aunque la situamos en los primeros años del siglo XX ya que muere a finales de los años cincuenta a la edad de 55 años. No sabemos nada de su familia o de su procedencia más que era de la aldea de Jakimovo en la región de Kostroma. Su muerte tendrá lugar en Žarka, en la región de Ivanovo. La *vita* nos da tan solo un par de pinceladas sobre la vida de Mišen'ka antes de entregarse a su ascetismo, pero lo hace de una forma un tanto ambigua. La información que tenemos es la siguiente:

В молодости ходил с гармошкой и пел песни, а из молодого возраста вышел — стал в церков ходить и юродствовать, [...] [DA 2: 273]

De joven iba con un acordeón y cantaba canciones, pasada la juventud comenzó a ir a la iglesia y a practicar el *jurodstvo*.

La ambigüedad reside en la forma en que interpretamos el verbo *chodit'*. Este verbo es el frecuentativo del verbo *idti*, 'ir'. Su significado puede ser el de caminar, marchar o simplemente el de realizar un mismo recorrido con cierta frecuencia. La ambigüedad surge en si interpretar esta acción como un sinónimo de vagar: "Mišen'ka vagaba con un acordeón y cantando canciones". Esta es una interpretación posible que sitúa a Mišen'ka como un vagabundo que se gana la vida con su acordeón y sus canciones. Es una interpretación tentadora ya que abre las puertas a entender al personaje desde un prisma basado en las estrategias de supervivencia ligadas a distintas formas de vagabundeo, incluyendo una transformación hacia el *jurodstvo*. Pero la *vita* no es explícita, tal vez intencionadamente, manteniendo una versión limpia del ascetismo de Mišen'ka y no desarrollando motivos que podrían relacionar el fenómeno con pragmatismos más mundanos.

Acerca de su comportamiento como *jurodivyj* sabemos que dormía a cielo descubierto, sobre unas tablas o cualquier otra cosa que encontraba. Llevaba cadenas y argolla que con el tiempo se le incrustó en el cuerpo. Durante un tiempo acudía a la liturgia pero comenzó a llorar de tal forma durante la homilía que el sacerdote se vio obligado a echarlo. Entonces comenzó a orar en su casa y mientras tenía lugar la liturgia no atendía ni dirigía la palabra a nadie.

Los campesinos veían en él un adivino y acudían de todos los alrededores para consultarle.

---

156 Igumen Damaskin (Orlovskij) "Mučeniki, ispovedniki i podvižniki blagočestija Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi XX stoletija. Žizneopisanija i materialy k nim. Kniga 2." pp. 273-275. Tver' 2001.

La *vita* recoge la premonición de un incendio y un par de casos de consulta sobre el futuro o de anticipaciones del santo a un suceso venidero. Muchos consultan su futuro con el *jurodivjy* y él responde de forma cifrada e incierta.

A pesar de haber vivido el alzamiento soviético, las persecuciones y estar incluido dentro de los santos canonizados como mártires, nada en la vida de Mišen'ka se asemeja al martirio de otros religiosos de su tiempo. No fue perseguido ni ajusticiado por sus actividades, ni siquiera se recoge un enfrentamiento con las autoridades ni una premonición relacionada con la guerra, la represión o el comunismo. Tan solo un breve pasaje relaciona a Mišen'ka con la realidad política:

В выборах советских властей Мишенька никогда не участвовал; когда приходило время выборов, он всегда уходил из дома. Придут к нему — а его нет. [DA 2: 275]

Mišen'ka nunca participaba en las elecciones del gobierno soviético. Cuando llegaba el tiempo de las votaciones, se iba de su casa. Iban a buscarlo y él no estaba.

Si bien con este breve episodio Mišen'ka no se muestra partidario del orden soviético, tampoco supone una clara oposición. La idea de poder desobedecer al sistema simplemente abandonando su casa por un tiempo da cierta idea de ligereza en cuanto a la presión ejercida por la autoridad sobre el santo y de nuevo cuestiona su reconocimiento como mártir.

Mišen'ka es enterrado junto a la iglesia y en torno a su tumba se crea un culto unido a ciertas prácticas mágicas.

Когда кто из местных жителей заболевает, то берут с его могилки травку и натирают ею больное место. И по вере обращающихся к нему исцеляются. [DA 2: 275]

Cuando alguno de los lugareños enferma, toman de su tumba unas hierbas y las untan sobre la zona dolorida, y los que se dirigen a él movidos por su fe son curados.

Aunque motivos similares se encuentran a lo largo de la historia del *jurodstvo*, no es éste uno de los *topoi* más comunes. En este caso el culto pasa por un método de pautas establecidas ligadas a las creencias populares.

### Consideraciones (DA 10):

Mišen'ka es mártir solo en nombre, ya que no fue perseguido por las autoridades y su muerte no se liga a ningún acto en defensa de la fe. La interpretación de la *vita* deja una puerta abierta a entender el ascetismo de Mišen'ka como una estrategia para conseguir limosna, un modo de vida como vagabundo, en progresión partiendo en su juventud de ganarse la vida como músico callejero a adivino con connotaciones religiosas de adulto. La *vita* muestra ciertas incongruencias al destacar la falta de techo del santo y luego afirmar que rezaba en su casa y que en la misma recibía las consultas de la gente. También su actividad como oráculo choca con la visión *etic* del *jurodivyj*, que si bien tiene dotes adivinatorias, no necesariamente dispone de una sala en la que pasar consulta, aunque este motivo está presente en más *vitae* de Damaskin. Por otra parte, destaca el uso de cadenas y otros objetos metálicos que, aunque se asocia a la concepción *etic* del *jurodstvo*, es un motivo poco presente en las *vitae*.

La descripción de un culto tras su muerte ligado a ciertas propiedades mágicas de la hierba que crece sobre su tumba da cierta luz a una posible fusión de este caso de *jurodstvo* y algunas creencias populares de carácter curativo.

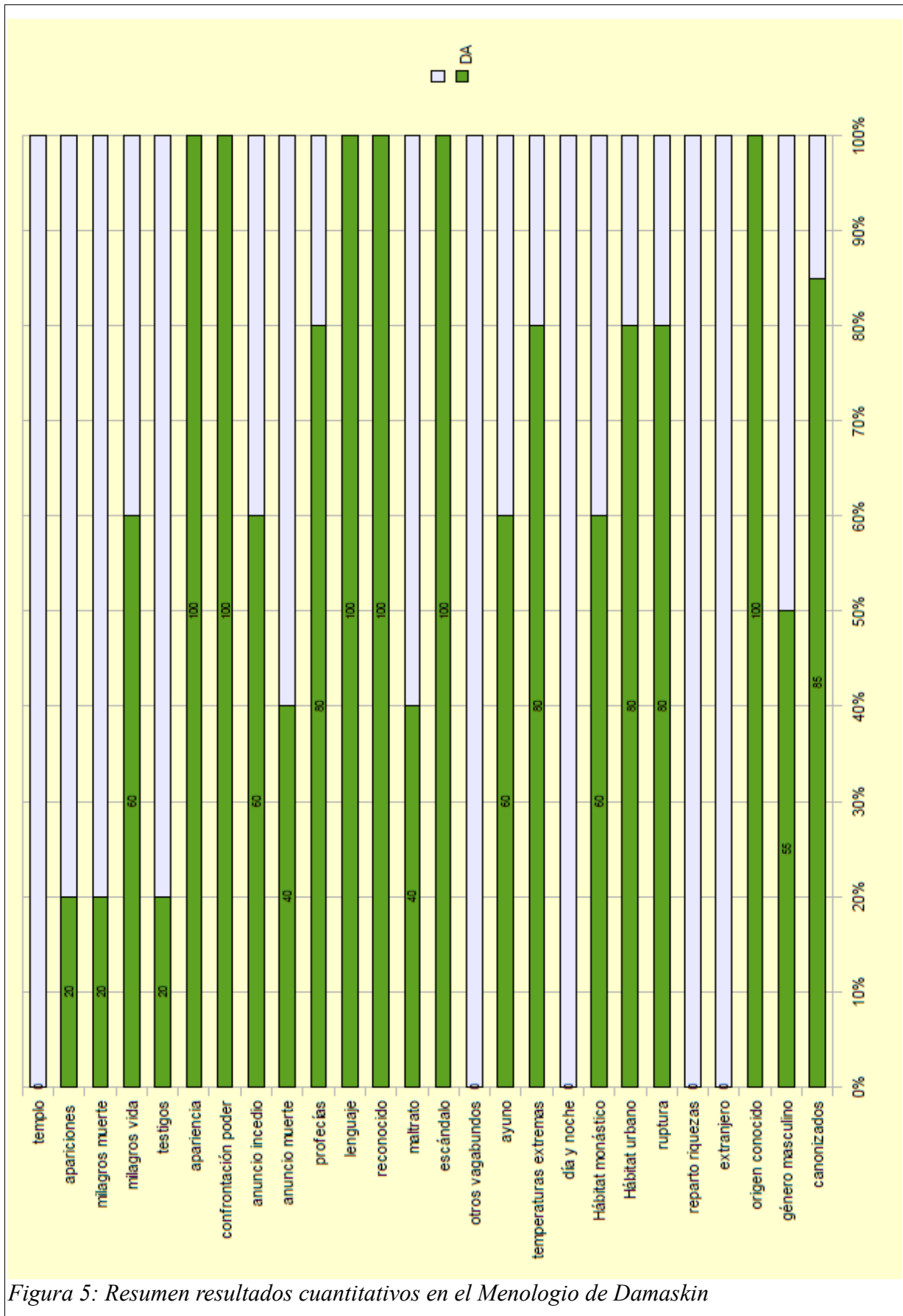


Figura 5: Resumen resultados cuantitativos en el Menologio de Damaskin

## 4.1. Conclusiones parciales

### 4.1.1. El Menologio de Damaskin: una innovación hagiográfica

La obra de Damaskin es un compendio hagiográfico extremadamente moderno. Su carácter prácticamente contemporáneo nos brinda una oportunidad única para un estudio sistémico como el presente, que pretende prestar una especial atención a la contextualización socio-cultural de los *jurodivye* descritos en la obra.

Aunque la obra pretende ser una nueva construcción hagiográfica heredera y continuadora de la tradición ortodoxa, inevitablemente el resultado es un producto de su tiempo: una obra posmodernista, heterogénea, multidisciplinar y fuertemente marcada por dos momentos temporales, por un lado el pasado que pretende recrear, y por otro, el presente como prisma desde el que se contempla dicho pasado.

Damaskin realiza su labor persiguiendo un objetivo: recuperar la memoria de las víctimas religiosas a manos del poder soviético. La memoria, como ejercicio y proceso que es, no se recupera sino que se recrea o reconstruye. De este modo el resultado es la sacralización de recuerdos y otros restos del pasado, que Damaskin adapta, filtra y une con el fin de que encajen en un molde hagiográfico tradicional y poder encaminarse a los procesos de canonización. Con este proceso no se santifica tan solo la memoria de las víctimas de la barbarie soviética sino el sufrimiento de una nación y, aún más importante, el devenir de una ideología, el imperialismo ruso. El texto de Damaskin no es ni mucho menos objetivo sino que construye una apología a la Rusia imperial frente a un paréntesis soviético que parece resultar ajeno a la naturaleza y a la historia rusa. Damaskin trata el pasado soviético como una imposición externa a Rusia, unificando el pasado con la nueva emergencia religiosa y política que tiene lugar en el presente. Los *jurodivye* presentes en la narración no son ajenos a este proceso y esta subjetividad se impregna en su reconstrucción y percepción.

El texto de Damaskin tampoco es especialmente ortodoxo en sus mecanismos de elaboración. Posiblemente el contar con archivos policiales secretos, fichas de detención e interrogatorios es una novedad en la tradición hagiográfica. El resultado es una mezcla de narrativa periodística bajo una máscara religiosa que encubre un motivo político fundamentado en la manipulación perceptiva de la historia. Damaskin recupera estos materiales mezclándolos con

relatos orales y lugares comunes de la hagiografía tradicional. Esta obra enriquecida con un valioso material fotográfico, que nos muestra las caras, apariencia y lugares en los que habitaron los *jurodivye*, conforma un espléndido collage por estudiar.

#### **4.1.2. *Novomučeniki* como producto del mesianismo ruso**

Se discute a continuación el trasfondo ideológico imperialista de los poderes fácticos rusos, Iglesia Ortodoxa incluida. En estas líneas, con fundamento en el modelo teórico del sistema *autopoiético*, planteamos la posibilidad de que una combinación de factores culturales hayan podido resultar en la emergencia de los nuevos mártires.

Es conocida la ideología de Moscú Tercera Roma. Con este término los académicos se refieren a la tendencia de la autopercepción rusa a identificarse como los herederos del Imperio Bizantino, pueblo elegido por Dios y últimos guardianes de la fe. Si bien dicha ideología o su interpretación ha tenido distinto nivel de aceptación a lo largo de la historia, ha tenido su punto álgido en las reconstrucciones literarias del auge moscovita. El carácter mesiánico ruso se transforma durante el poder soviético. Rusia se convierte en la cabeza de la Unión Soviética que llevará al nuevo hombre socialista a un cielo en la tierra. Tras el fracaso soviético, parte del imaginario vuelve en cierto modo a su discurso tradicional favorecido por la instalación del nuevo régimen político.

La última década ha supuesto el restablecimiento de Rusia como una potencia económica y como poder político global. Este nuevo esplendor requiere de una renovación de símbolos que desvinculen al poder actual con el antiguo régimen. Hábilmente se recuperan monumentos y esplendores pasados convirtiéndolos en la fachada de las nuevas instituciones. Se recuperan tanto lugares físicos como motivos ideológicos y es aquí donde los nuevos mártires encuentran una puerta abierta para aparecer en escena.

Damaskin emprende su labor bajo un régimen enemigo, que poco a poco termina por desaparecer, y la culmina en un momento de aceptación y resurgimiento de la religión favorecida por los nuevos poderes políticos. Las nuevas aspiraciones del presente convierten la recuperación de la memoria reciente en un espejo de los mártires de Constantinopla caídos en manos de los turcos infieles. Moscú se iguala una vez más a las otras dos Romas, pues también ha sufrido la persecución y martirio de sus santos, que hoy se cuentan por miles.

#### 4.1.3. *Jurodivye* o *blažennye*, pero ante todo mártires

Ninguno de los santos analizados anteriormente ha sido canonizado bajo el sobrenombre de *jurodivyj*, aunque es cierto que a lo largo de la narración de la *vita* se les denomina como tales. Se observa una preferencia para recoger los nombres de los santos bajo la denominación de *blažennyj*. Dicho término puede significar desde ‘beato’ o ‘santo’ a ‘tonto’ o ‘simple’ en la lengua coloquial. El amplio margen procurado por la categoría de *blažennyj* se acomoda sin dificultad a la ambigüedad del fenómeno y tal vez sea esta la razón de su uso en lugar del de *jurodivyj*.

Debido al carácter subjetivo de la obra de Damaskin, su papel como pieza clave de la reconstrucción de la memoria del siglo XX y su naturaleza de compendio hagiográfico hacen que la categoría de *jurodstvo* pase a un segundo plano. La memoria de estos santos se recupera debido a su trágico destino dentro de la historia rusa, no por su naturaleza personal. El carácter de *jurodivyj* o de *blažennyj* es relegado a un segundo lugar tras la categoría general de mártir o nuevo mártir.

#### 4.1.4. Una nueva reconstrucción iconográfica y física

Las nuevas ideas requieren de nuevas representaciones y los nuevos *novomučeniki* no son una excepción. Del mismo modo que la reconstrucción literaria de la hagiografía tradicional se debatía entre la tradición y la posmodernidad, una nueva iconografía y red de lugares físicos se creará para reforzar su existencia a través de una simbología religiosa.

El icono *Sobor svjatyh novomučenikov i ispovednikov Rossijskich* retoma la tradición iconográfica rusa incorporando la heterogenia propia de un mundo posmoderno. La pintura en un solo plano, centrada en la representación iconográfica del santo se convierte en una representación grupal multifocal. Una serie de escenas descriptivas de los distintos martirios sufridos por los nuevos santos, entre las que encontramos el asesinato de la familia real, rodean el motivo central: una representación de un gran número de santos a las puertas del templo de Cristo Salvador. La originalidad de la secuencia de imágenes que representan las distintas formas de martirio sufridas por los santos recae sobre la combinación de motivos tradicionales de la iconografía ortodoxa con elementos extremadamente modernos, como pueden ser los soldados soviéticos uniformados irguiendo su *kalašnikov*.

La escena central está presidida por el templo de Cristo Salvador. El templo, situado en el

centro de Moscú, parece encarnar con su historia el martirio y sufrimiento generado por la era soviética. El templo se construyó en 1812 como conmemoración de la derrota de Napoleón Bonaparte y fue destruido en 1931 por órdenes del poder soviético. El solar fue destinado en un principio a la construcción del *Palacio de los Soviets*. El proyecto nunca llegó a realizarse. En su lugar se construyeron unas piscinas públicas (Sidorov 2001). Con el cambio de régimen el templo fue reconstruido a lo largo de la década de los noventa del siglo pasado. El templo, debido a su devenir histórico, se ha convertido en un símbolo de los nuevos mártires y ha acogido su ceremonia de canonización .

#### **4.1.5. Fijación simbólica en el plano físico y en el imaginario**

La represión religiosa no tuvo lugar solo en la capital. Zonas rurales y monasterios de toda Rusia fueron víctimas de la antirreligiosidad soviética. Un gran número de monasterios y comunidades religiosas fueron cerrados, destruidos o convertidos en establos, sanatorios u hospitales (Merrit 2003). Lentamente muchos de estos lugares han sido devueltos a la Iglesia y su reconstrucción es uno de los mayores procesos en curso que ha visto la historia rusa. Se trata de un proceso extremadamente simbólico que viene a ser la verificación física del resurgimiento de la Iglesia en Rusia. Según avanza la reconstrucción de estos lugares se recupera también su memoria y es aquí donde la historia enlaza con los casos estudiados de *jurodstvo*.

Uno de los monasterios que mejor ejemplifica este proceso es el monasterio Femenino de Serafim de Diveevo. Situado en una zona que localiza un gran número de emergencias de *jurodstvo* en los últimos años, el monasterio de Diveevo ha contado con tres generaciones consecutivas de *jurodivye* entre los siglos XIX y XX.

Pelageja Ivanovna Serebrenikova (DA 1), Praskov'ja Ivanovna Sarovskaja (Paša) (DA 2) y Marija Ivanovna (DA 3) ejercen la última etapa de su ascetismo en el monasterio de Diveevo. Las tres santas guardan una estrecha relación con el monasterio, ejemplificada en su relación con el santo en el caso de Pelageja y de Paša. Pelageja accede a la petición de Serafim de trasladarse al monasterio y ser allí la luz que alumbre el camino a las hermanas. Paša hace posible la apertura de la reliquias de Serafim indicando el lugar donde se encuentran, al parecer desconocido para los demás. Entre las tres atestiguan más de noventa años de presencia ininterrumpida de *jurodstvo* en el monasterio, un caso sin precedentes. Las tres santas llegan a conocer a su antecesora o predecesora aunque guardan un respeto jerárquico y esperan a la muerte de la anterior para ocupar su lugar. El

proceso de sucesión está sometido a la institucionalización vitalicia de *jurodstvo* que muestra ahora un carácter hereditario. Pelageja cede su puesto al morir a Paša, que será sucedida por Marija. Pelageja ejerce una labor de guía espiritual y patronazgo sobre Paša, del mismo modo que ésta lo hace sobre Marija. La cadena se ve truncada con el cierre del monasterio. Con la reconstrucción y reapertura del monasterio en los últimos años se ha retomado un fuerte culto a estas figuras. Se han reconstruido las casas habitadas por las santas convirtiéndolas en lugar de culto y museo de sus vidas. Es éste un motivo revelador que muestra una fusión entre el culto cristiano a sus santos y la costumbre soviética de convertir en museo las moradas de sus figuras más destacadas. Es lógico apuntar al monasterio de Diveevo como un posible foco de futuras y tal vez presentes emergencias de *jurodstvo*.

En un plano más abstracto, que deja su huella por ejemplo en el relato de la *vita* de Feoktista (DA 6), la canonización de los nuevos mártires ha santificado también las instituciones a las que pertenecían o con las que se relacionaron las víctimas. El resultado es un sin fin de lugares sagrados que se extienden por las provincias rurales. Las manifestaciones de *jurodstvo* se concentran en el noreste europeo ruso, en torno a las regiones de Kostroma, Ivanov y Nižnij Nóvgorod. Parte de la sociedad civil soviética está siendo suplantada por una nueva sociedad civil religiosa que encuentra en los nuevos lugares sagrados de su comunidad un hito para fijar su mundo simbólico recientemente adquirido. Monasterios e iglesias reconstruidos y sacralizados son un punto de unión entre los nuevos creyentes y la tradición religiosa casi perdida durante la era soviética. La narración de la muerte de Feoktista en la que la santa cambia sus harapos por ropas blancas y se dirige a uno de los monasterios cerrados y saqueados para morir muestra la unión simbólica del martirio de los santos encarnado en los lugares sagrados. De este modo la memoria de los desfavorecidos por el poder soviético se eleva a lo sagrado y la presente reconstrucción de la fe, sus fieles y sus lugares e instituciones se ven legitimados.

#### **4.1.6. Feminización del fenómeno**

Los datos cuantitativos muestran que la distribución de género en las distintas fuentes estudiadas guarda una relación dependiente. En el caso de las hagiografías de Damaskin contamos con una distribución que roza la igualdad. Xenia (XE 1) es el punto de inflexión entre un reconocimiento del fenómeno estrictamente masculino y la institucionalización del *jurodstvo* femenino. No pretendemos afirmar con esto que previamente no existieran *jurodivye* de género femenino sino que, de haber existido, no fueron canonizadas y por tanto nunca formaron parte de

los corpora hagiográficos que han llegado hasta nuestros días. Las supuestas mujeres que pudieron ejercer el *jurodstvo*, su posible hagiografía o el relato de sus hechos han desaparecido en el transcurso de la historia. Pero en la hagiografía de Damaskin su presencia es perfectamente equiparable a la del género masculino. Este hecho revolucionario en la visión *etic* del fenómeno pasa completamente desapercibido en la concepción *emic*. Es decir, el hecho de ser ahora la mitad de los *jurodivye* mujeres no merece ni una línea de reflexión hagiográfica ni una mera referencia en las palabras recogidas en las *vitae*. Tampoco ha sido destacado por ningún estudio académico previo.

Sin embargo, la transformación de casi el cincuenta por ciento del registro a un contexto sociocultural sesgado por la marca de género tiene claras consecuencias en las recreaciones del fenómeno. El monasterio de Diveevo, mayor foco del *jurodstvo* de esta etapa, es una comunidad femenina. Las tres manifestaciones de *jurodstvo* canonizadas y recogidas en las hagiografías son femeninas. En la *vita* de Marija (DA 3) se menciona a un *jurodivyj* de género masculino, llamado Onisim, como miembro de la comunidad. Los datos sobre Onisim (DA 4) son muy escasos pero suficientes para aclararnos que Onisim reniega de su género tratándose a sí mismo como si fuera una mujer. Sea como fuere, las figuras canonizadas han sido plenamente femeninas y el *jurodstvo* masculino de Diveevo ha pasado a un segundo plano.

Pelageja (DA 1) y Paša (DA 2) son mujeres casadas, lo que significa una ruptura con la tradición medieval que dicta el rechazo del santo al matrimonio, fijando este rechazo una fase liminar y de ruptura con la vida mundana y un comienzo de la dedicación por entero a Dios. Pelageja sufre maltratos por parte de su marido que muestra un comportamiento agresivo condenando a la santa a un sufrimiento involuntario y no religioso. El caso de Paša no es tan explícito pero la santa deja claro que no quiere volver a casarse. Aunque he sugerido anteriormente que estos motivos vienen dados por la lenta emancipación de la mujer en los últimos siglos, más bien deberíamos decir que responden a las dificultades encontradas en este camino de emancipación. Las *vitae* reflejan un conflicto entre dos géneros en una sociedad en la que el dominio masculino es evidente. Las *vitae* elevan a lo sagrado estos motivos y abren las puertas a las muchas mujeres creyentes rusas que han sufrido y sufren experiencias similares.

Los ejemplos de Diveevo no son la única representación femenina en esta nueva etapa de *jurodstvo*. El relato de Feoktista se centra en los sufrimientos de una mujer obligada a sacar a su familia adelante al ser detenido el cabeza de familia. Como esposa de un preso es estigmatizada

como una “mujer enemiga del pueblo.” La propia figura de Feoktista cuidando en la sombra de esta familia y de otras que sufren penas similares se asemejan mucho al motivo de la madre, uno de las claves culturales de más peso en la cultura rusa. Zina es sin embargo el relato de una mujer que podríamos decir emancipada. Su condición de género no le impide llevar una vida de vagabundo plena. Si bien es cierto que hereda esta condición de su madre, que se ve obligada a pedir limosna al morir su marido y caer entonces en la pobreza. En cierto modo, la *vita* denuncia la dependencia económica de la mujer evidenciando un problema social y reinterpretando su sufrimiento.

#### 4.1.7. Determinación del contexto social

Más que una determinación del contexto social la hagiografía supone un reflejo de dicho contexto y una reinterpretación sacralizando determinadas figuras o motivos. Los devenires del siglo XIX y XX están presentes en la narración y toman forma a través de los personajes. El sufrimiento que conlleva la pobreza y el martirio de los fieles ante la represión soviética son los principales motivos desarrollados.

Si Pelageja (DA 1) sufre los abusos de un marido violento, Paša (DA 2) muestra el conflicto entre siervos y señores. Durante una etapa de su vida sirve en una casa, siendo vendida a otra de unos señores alemanes. Dos veces Paša es arrestada por la policía al intentar escapar de la casa. De hecho llega a vivir como fugitiva durante varios meses en Kíev, donde decide tomar el camino del ascetismo. ¿Puede ser esta vocación ascética una huida de las estructuras sociales? Esto supone una forma de autoexclusión de las pautas sociales establecidas que implicaría una liberación de los grilletes estamentales.

La *vita* de Marija (DA 3) muestra la necesaria adaptación del fenómeno a un contexto social de represión religiosa. Marija y otros fieles mantienen su ascetismo en secreto, las comunidades se dispersan y las instituciones son ultrajadas. La escandalosa teatralidad del *jurodstvo* no se manifiesta en esta etapa y tampoco hay rastro de una voz popular efectiva encarnada en la figura del *jurodivyj*.

Los conflictos bélicos de principios de siglo encuentran una reconstrucción narrativa en las premoniciones de Maksim (DA 5) o de Aleksej (DA 8). El pueblo se aferra a los *jurodivye* ahora convertidos en oráculos para sobrellevar los periodos de incertidumbre que traen las guerras o conocer el destino de sus seres queridos en el frente o el suyo propio. Es interesante que el mayor

conflicto bélico en el imaginario ruso, la Segunda Guerra Mundial o la Gran Guerra Patria, como es conocida por los rusos, no tiene una reconstrucción relacionada con el *jurodstvo* en los datos analizados. La Segunda Guerra Mundial es uno de los mayores pilares de la simbología soviética y su ausencia en la reconstrucción religiosa de la misma etapa es cuanto menos significativa.

La *vita* de Marija es un ejemplo de como los *jurodivye* de Damaskin apoyan el poder imperial mostrando explícitamente su descontento con las autoridades soviéticas. Como hemos señalado en las conclusiones parciales, la subjetividad política no existía en el fenómeno anteriormente y es común en la vida de los nuevos mártires. Sin embargo son los *jurodivye* masculinos los que tienen un enfrentamiento cara a cara con la autoridad. El enfrentamiento tiene lugar durante sus detenciones o interrogatorios y en ellos los *jurodivye* muestran una actitud desafiante e incluso sarcástica, llegando a ironizar sobre el poder soviético y sus dirigentes.

El relato de Maksim reconstruye uno de los motivos más conocidos del *jurodstvo*, la cena durante la cual Nicolás Salós de Pskov (MT 13) reta a Iván el Terrible salvando la ciudad de Pskov. Maksim convierte con su ironía a Stalin en el nuevo zar. Sin duda es un motivo recurrente y la crueldad de ambos personajes como dirigentes rusos dan pie a un sinnúmero de asociaciones. Sin embargo esta vez el encuentro no cambia el rumbo de los acontecimientos y no olvidemos que es un encuentro figurado que no llegó a tener lugar.

Aleksej es sometido a un interrogatorio durante el cual el *jurodivyj* abandona su humildad y alza su voz amenazante anunciando la terrible desgracia que le espera a su interrogador. La subjetividad política se torna crueldad en uno de los episodios más oscuros de la historia del *jurodstvo*.

La ironía en el caso de Víktor (DA 7) es explícita. El santo ridiculiza el poder soviético al tratarse de un poder en la tierra, sometido a las leyes del tiempo y a su propio destino, al contrario del poder divino, que es eterno. La ironía llega hasta el punto de atacar a la mayor figura soviética. Víktor se ríe de Lenin haciendo de él casi un *jurodivyj*.

#### **4.1.8. Oráculo fijo con sala de consultas**

Las pautas del *jurodstvo* se transforman y adaptan a los nuevos tiempos. Al fijar su residencia en un monasterio los *jurodivye* pierden su carácter errante. Tal es el caso de las santas de

Diveevo o de Mišen'ka (DA 10). Las santas cuentan en el monasterio con una celda individual que resulta ser una casa de madera independiente para ellas y sus ayudantes. El motivo por el que disponen de dicho espacio es el de posibilitar su labor como oráculo popular. Las multitudes acuden a consultar a los santos su destino o pedirles intervención ante Dios. Mišen'ka también posee un lugar fijo en el que recibir al pueblo y Aleksej (DA 8) se construye su propia celda destinada a sus oraciones.

#### **4.1.9. Monstruosidad**

Descubriamos en la *vita* de Paša (DA 2) un resurgimiento de los elementos grotescos implícitos ya en la propia etimología de *jurodstvo*. La monstruosidad o la alienación física y su distanciamiento de la normalidad social se manifiesta en la *vita* de Paša a través de la parálisis progresiva que sufre su cuerpo. Damaskin señala lo grotesco de sus manos que podemos observar en las fotografías. Su sufrimiento es alienación y ésta es la base del miedo con la que se la percibe. Una diferencia temida se convierte en sustento de la santidad.

El relato de Marija (DA 3) también se desarrolla en un ámbito marcado por la enfermedad y el dolor. La enfermedad mantiene a la santa en cama, que abandona su cuerpo orinándose encima. La imagen es grotesca y confirma una vez más la alienación y marginalidad de la figura del *jurodivyj*.

Maksim (DA 5) y Zina (DA 9) muestran un abandono corporal voluntario basado en la falta de higiene. Su aversión a la limpieza los separa del resto de la sociedad, los hace especiales y diferentes. El *topos* del vagabundo sin techo se ve desplazado por el abandono corporal.

#### **4.1.10. Estrategias para obtener limosna**

Al asentarse el fenómeno como una parte más de la vida monástica siendo su actividad la de atender las consultas de multitudes de fieles se abre un posible debate sobre el carácter económico de esta actividad o la efectividad del ejercicio de *jurodstvo* como estrategia para alcanzar fines económicos. Las *vitae* de Damaskin son ricas en estos motivos y abren distintas líneas a considerar.

Paša (DA 2) sufre un atraco de gran violencia. La motivación no es clara pero se sitúa el relato cerca de un pasaje que aclara como Paša había comenzado a recibir en su casa a un gran

número de gente. Las etnografías de Pryžov (1996) describen cómo estas consultas llevan implícitas un pago. Los pagos podrían ser la fuente de riqueza que motiva el atraco. La *vita* de Paša no aporta información sobre cómo la santa satisface sus necesidades económicas en este momento, si bien no es ajena a ellas, ya que durante su éxodo en el bosque mantiene lazos con la comunidad trabajando en un molino, ganando allí lo necesario para sobrevivir.

La juventud de Mišen'ka (DA 10) bien podría haber sido la de un músico callejero. Se ganaba la vida tocando el acordeón y cantando. Cabe la posibilidad de que su ascetismo encontrara un fuerte apoyo en el hecho de que la práctica de *jurodstvo* supone también una estrategia económica basada en la limosna.

Esta misma estrategia es explotada conscientemente por Zina (DA 9), en cuya *vita* no se encuentra ningún fundamento religioso para su ascetismo. La descripción de Zina es la de un vagabundo, su sufrimiento es involuntario mientras que el cumplimiento de los *topoi* es parte de la representación del papel de vagabundo con el que se gana la vida. Zina afirma que su *jurodstvo* es una herencia de la forma de ganarse la vida su madre. No encontramos en la *vita* fundamentos religiosos. En su lugar se desarrolla una descripción de estrategias dirigidas a conseguir limosna.

#### **4.1.11. Prácticas mágicas**

Observamos otras prácticas mágicas de efectos más inmediatos y reconocibles como las curaciones. El espectro cubierto por la magia de los *jurodivye* es muy amplio, llegando a registrarse hasta un caso de una curación de la adicción al tabaco a una mujer. Los fieles acuden a los *jurodivye* como recurso popular ante la incertidumbre, ya sea una incertidumbre basada en el temor o desconocimiento de su destino o en el sufrimiento de una enfermedad. Los *jurodivye* forman parte de este modo de un remedio popular basado en la superstición y en ocasiones su relato se une al de prácticas curativas populares. Tal es el caso del culto desarrollado en torno a la tumba de Mišen'ka (DA 10). El culto se basa en la recogida de la hierba que crece en la tumba del santo, ya que se le adjudican propiedades curativas.

## 5. El *jurodstvo* en la Pravoslavnaja Enciklopedija

*Pravoslavnaja Enciklopedija* es el título de un ambicioso proyecto de la Iglesia Ortodoxa rusa mediante el cual se pretende fijar a través de artículos de corte académico el conocimiento histórico en relación a dicha corriente religiosa. El resultado es una herramienta electrónica al alcance de cualquier usuario de la red dotada de un buscador que permite un acceso sin precedentes a la cultura ortodoxa. Es importante señalar que hablamos de un esfuerzo en curso y en continuo crecimiento. Este material ha sido parcialmente analizado, atendiendo a las partes publicadas relacionadas con el presente estudio. A medida que la enciclopedia continúe su avance, habrá más materiales de interés, por lo que ésta es una línea abierta que muestra claras perspectivas futuras.

Aunque el proyecto es el resultado de la unión del trabajo de numerosos autores académicos siempre dentro de la esfera de pensamiento ortodoxo, el máximo responsable de la redacción es el propio Kirill, actual patriarca de Moscú y de toda Rusia. El proyecto fija el punto de vista oficial de la Iglesia Ortodoxa ante distintos acontecimientos históricos relacionados con la religión asumiendo un punto de vista subjetivo ante la complejidad histórica. La subjetividad se ve sin embargo contrastada por una metodología científica que pretende dotar a la narración de todos los apoyos objetivos posibles, convirtiendo el texto en una base de legitimación o referencia de posteriores constructos, como podría ser la creación de nuevas hagiografías. Es en este punto donde la información contenida referente al *jurodstvo* se torna reveladora sobre el punto de vista *emic* de la Ortodoxia como institución y su posible potencial futuro.

El proyecto mantiene un especial interés en recuperar la memoria religiosa del siglo XX, truncada por los acontecimientos antirreligiosos. En cierto modo, la interrupción del siglo XX afecta también al siglo XIX, ya que no pudo llevarse a cabo la reconstrucción de su memoria debido al paréntesis soviético. Se trata de un problema que afecta especialmente a fenómenos como el del *jurodstvo*, cuyas manifestaciones se hacen visibles tan solo tras su posterior construcción religiosa en forma de una hagiografía. Los *jurodivye* del siglo XIX, si los hubo, no tuvieron la oportunidad de completar su proceso de existencia con la fijación de su memoria en la redacción de una hagiografía pues estos procesos fueron interrumpidos en el siglo XX. Un primer rastreo de los artículos relacionados con el *jurodstvo* disponible mostró una presencia muy significativa de *jurodivye* no canonizados de estos periodos interrumpidos. Es por este motivo que la inclusión de esta información completa el espectro del *jurodstvo* en una etapa considerada hasta el momento carente de manifestaciones.

## Antonij Alekseevič Monkin<sup>157</sup> (PE 1)

Antonij nació en torno al año 1730 y murió el 29 de septiembre de 1851 a la improbable edad de 120 años. Pasa sus días en los alrededores de la ciudad de Zadonsk ligado al monasterio Sretenij Vladimirskij ikony Božej Materi. Nace en una familia de siervos y pronto se queda huérfano de padre. Su madre murió al poco tiempo dejando a Antonij a cargo de un padrastro que lo echó a la calle. Antonij vivió durante un tiempo con un pariente pero pasaba sus días en soledad en el bosque, después se unió a la hermandad del monasterio y tomó la forma de *jurodstvo*. En el monasterio encontró cobijo y el apoyo de los monjes, incluso de las autoridades eclesiásticas exceptuando un breve periodo entre los años 1842 y 1845 durante el cual el archimandrita Serafim prohibió a los monjes la entrada de Antonij en sus celdas. La situación pronto se resuelve y se conservan cartas de apoyo al *jurodivij* de la mano del recluso Georgij Alekseevič Mašurin. El *jurodivij* escondía tras el *jurodstvo* sus poderes curativos y adivinatorios. Predijo la muerte de Alejandro I, la apertura de las reliquias de Tichon Zadonskij, una epidemia de cólera en la región y varios fuegos en la ciudad de Zadonsk en 1841 y 1861.

В последние десятилетия жизни А., по воспоминаниям задонских богомольцев и по изображению на портрете XIX в., имел вид сторбленного, худощавого, морщинистого старца с выразительными чертами лица: проникающим, добрым взглядом, носом острым, узенькой, клином, бородкой, короткими, взъерошенными, с проседью волосами. Одевался А. В крестьянский кафтан или зипун, подпоясанный красным кушаком, суконные онучи, чоботы или кожаные коты, за пазухой лежали никогда не надеваемые им большого размера рукавицы и шапка вместе с кусками хлеба, огурцами, древесными стружками, тряпьем, камнями, стеклом<sup>158</sup>.

En las últimas décadas de la vida de Antonij y según los recuerdos de los hombres de fe de Zadonsk y la imagen de un retrato del siglo XIX, tenía la apariencia de un anciano encorvado, flaco y arrugado de rasgos expresivos en la cara: una mirada penetrante y bondadosa, nariz afilada, con la barba fina en forma de cuña, cabellos despeinados cortos y canosos. Iba vestido con un kaftán de campesino o una capa, con una faja roja por cinturón, unas polainas de paño, unas

---

157 Publicado el 12 de octubre de 2008 bajo la autoría del Ieromonach Mitrofan (Škurin). Recurso electrónico <http://www.pravenc.ru/text/115900.html>, 11/3/2010.

158 *Ibid.*

botas o zapatos de piel, bajo el brazo llevaba un gorro y unos guantes que no se había puesto nunca junto a unos trozos de pan, pepinillos, virutas de madera, trapos, piedras y cristales.

Tres días después de su muerte es enterrado bajo el altar de la iglesia de la Ascensión junto a las autoridades religiosas. Se registran unos 300 milagros en el lugar. En los años veinte del siglo XX el monasterio fue cerrado y los restos se trasladaron al cementerio Tjuninskij de Zadonsk. En octubre de 1993 los restos fueron de nuevo localizados y trasladados a su sepulcro original. Se han conservado numerosas leyendas, canciones y relatos de los milagros de las reliquias.

El artículo cuenta con una completa bibliografía de carácter religioso que incluye además una referencia a las cartas escritas por el recluso Georgij Alekseevič Mašurin.

### **Consideraciones (PE 1)**

Antonij, como otros *jurodivye*, experimenta una ruptura con su vida familiar, aunque en esta ocasión se trata de un hecho forzado y no voluntario. El *jurodivyy* pasa también por una etapa de éxodo alternativo en el bosque hasta ser recogido posteriormente por la comunidad del monasterio que muestra su apoyo a lo largo del tiempo aunque se registra un momento de vacilación en el que el *jurodivyy* es rechazado. Sin duda la relación de este tipo de ascetismo con la comunidad monástica es complicada y aunque los monasterios aceptan el mecenazgo de los *jurodivye*, la complejidad de su ascetismo lleva a situaciones como la descrita.

Los numerosos milagros registrados en torno a las reliquias de Antonij y la recogida sistemática de sus predicciones que cuentan incluso con la datación de los sucesos, constituyen una prueba justificativa que se incluye cuidadosamente en la redacción.

Una novedad en el fenómeno la constituye la descripción física del *jurodivyy*. Se trata de una descripción detallada de sus rasgos corporales, de su vestimenta y de objetos que solía portar. La descripción se justifica a través de los recuerdos de los fieles y de un retrato.

El lugar donde el *jurodivyy* es enterrado indica claramente el reconocimiento de su santidad a su muerte. Sus reliquias, al igual que la comunidad monástica, sufren los acontecimientos religiosos

del siglo XX, reapareciendo en la década de los años noventa con la restauración física del monasterio y de la memoria del santo, siendo el propio artículo un producto de dicho proceso.

## Andrej Meščovskij<sup>159</sup> (PE 2)

Andrej nace en 1744 en la ciudad de Meščovsk en la región de Kaluga, donde muere el 28 de junio de 1812. Durante su infancia muestra un carácter solitario, manso y silencioso dejando a un lado los juegos con otros niños.

Tras la muerte de su madre adopta la forma de *jurodstvo*. Vagabundea por los pueblos vecinos prácticamente desnudo portando un látigo y un hacha. La gente lo tomaba por un loco, se burlaban de él y lo golpeaban.

A los 35 años se establece en casa de una viuda llamada E. Suchova donde vivirá hasta su muerte. Reparte sus limosnas entre los pobres y dedica su tiempo a rezar. Recibe el don de la curación y la adivinación, prediciendo la invasión de los franceses.

Él mismo elige el sitio donde será enterrado: a los pies de una torre del monasterio de San Jorge. Los habitantes de Meščovsk han conservado su memoria, celebrando misas fúnebres ante su tumba de la que toman arena que cura distintos dolores, especialmente a los niños.

## Consideraciones (PE 2)

La información sobre Andrej es muy reducida y muestra lugares comunes con las hagiografías tradicionales del *jurodstvo*, como el reparto de limosnas entre los pobres o la infancia solitaria y alejada de otros niños. Además se destaca el don de la adivinación y de la curación.

El artículo recoge un grabado del año 1876 que representa a Andrej caminando descalzo frente a una torre portando un látigo y un hacha. El artículo recoge dichos elementos que parecen jugar un papel importante como hitos de su memoria.

Es especialmente significativa la descripción de una práctica mágica común al *jurodstvo*: la toma de tierra procedente de la tumba del santo con carácter curativo. La especificación expresa de la bondad de dicho método en niños enfermos es una novedad que tal vez guarde relación con la

---

159 Publicado el 6 de marzo de 2009 bajo la autoría de N.N. Krašeninnikova. Recurso electrónico <http://www.pravenc.ru/text/115296.html>, 11/3/2010.

recuperación del *topos* de la infancia diferenciada del *jurodivyj*.

La tumba del *jurodivyj* señalada por sí mismo a los pies de una torre concreta del monasterio constituye un apropiado hito físico para conservar su memoria, de hecho es aquí donde tiene lugar la continuación de su culto.

### **Evfrosinija Koljupanovskaja<sup>160</sup> (PE 3)**

Nace bajo el nombre de Evdokija Grigor'evna en 1758 en la aldea de Koljupanovo Aleksinskogo en la región de Tula, donde también muere el día 3 de julio de 1855. Ejerció como dama de la corte de Ekaterina II y guardaba amistad con familias ricas e influyentes como los Suvorov. Por motivos desconocidos abandonó de forma secreta el palacio de Carskoe Selo y cambió sus vestidos por ropas de campesino. Vivía junto a las iglesias y los monasterios haciendo panes eucarísticos y realizaba trabajos en el monasterio de Sumorino.

En 1806 se trasladó a Moscú donde pidió permiso al metropolitano de Moscú y Kolomna. El metropolitano bendijo su ascetismo y le dio el nombre de “*dura* (tonta) Evfrosinija” remitiéndola con una carta al monasterio femenino Vladyčnyj. Allí continuó su ascetismo realizando un ayuno a base de pan y *kvas*.

En 1812 las tropas de Napoleón se detienen cerca del monasterio en su camino a Moscú. Algunos oficiales se adentraron en los aposentos de los ascetas mofándose y burlándose de ellos. Evfrosinija los sorprendió con su dominio de la lengua francesa.

Aunque en un principio lleva una vida apartada de la comunidad, con el tiempo comienza a aceptar visitas y solicitudes de ayuda. Sus plegarias interceden por la llegada de las lluvias o de cosechas abundantes. Cargaba con cadenas y siempre llevaba un cilicio de paño. Sus aposentos estaban sucios, ya que nunca los limpiaba. Vivía acompañada de dos gatas, tres perros, una gallina y un pavo. Dormía en el suelo con los perros afirmando que su persona era peor que ellos y que el mal olor de los animales que impregnaba su hogar no era tan terrible como la peste que reinaba en los palacios de los que se había escapado. En 1845 el nuevo higúmeno del monasterio de Vladyčnyj construye una casa para la *jurodivaja*, pero ella se niega a habitarla y la utiliza para guardar a sus animales a los que también cede su comida.

Acude a diario a las actividades de oración del monasterio y pronto recibe el don de la adivinación. Predice muertes de fieles intentando consolarlos ante las malas noticias y acontecimientos como la guerra de Crimea (1853-1856), la defensa de Sevastopol (1854-1855), las revueltas en Francia de 1848 y el restablecimiento del imperio con Napoleón III en 1852.

---

160 Autor: D.B. Kočetov. Recurso electrónico <http://www.pravenc.ru/text/187892.html>, 11/3/2010.

Evfrosinija frecuentaba un lugar a una versta de Koljupanovo. Se trata de un barranco junto al río Oka. Allí la *jurodivaja* cavó un pozo cuya agua tiene propiedades curativas. Tras su muerte en 1885 se construyó en este lugar una capilla de madera que fue restaurada en 1909. Todos los años una procesión acudía al lugar. En 1931 arde parte del monasterio y el pozo y la capilla quedan abandonados. La monja M.I. Svetaeva escribió la vida de Evfrosinija desde el exilio en Siberia y a su vuelta en 1959 encontró de nuevo el pozo y acudía con regularidad a rezar a este lugar.

En 1998 Evfrosinija es canonizada como santa local de la región de Tula. Los restos de su tumba fueron excavados y se reconstruyó su sepulcro. Varios iconos han establecido su culto y uno de ellos se encuentra en la catedral de Tula. En estos lugares se realiza un registro de los milagros relacionados con la santa.

### **Consideraciones (PE 3)**

De nuevo llama la atención la longevidad de la *jurodivaja* que, a pesar de su severo ascetismo, llegó a vivir unos 97 años. Desde su procedencia noble por medio del ascetismo toma una posición opuesta a la falsa belleza de la aristocracia ridiculizando sus formas mediante símbolos como el mal olor de los animales. La *jurodivaja* afirma que el hedor de los animales no llega a ser tan malo como la peste que se respira en los palacios. Sus actos son marcadamente simbólicos y suponen una repulsa a la vida cortesana. Mientras que el rechazo a las clases nobles es marcado y explícito, la *jurodivaja* respeta la comunidad religiosa y sus jerarquías, legitimándolas y participando en sus actividades. No procesa un *jurodstvo* escandaloso ni controvertido.

Las adivinaciones tienen un carácter político internacional interesante. Se trata de acontecimientos lejanos frente a los que en un principio la comunidad local podría permanecer totalmente ajena. Se marca una conexión entre el conocimiento de la *jurodivaja* de la lengua francesa como antigua cortesana con sus adivinaciones. De este modo, la santa protagoniza también un enfrentamiento en persona con los oficiales franceses que se disponen a atacar Moscú. Los oficiales se quedan extrañados del perfecto dominio de la lengua francesa por parte de la *jurodivaja*, lo que bien podría ser una curiosa recreación del particular lenguaje del *jurodivyj* y de su defensa de la comunidad local ante poderes mayores, aunque el relato es de carácter débil y no llega a la intensidad mostrada por este tipo de pasajes en las *vitae* tradicionales.

Junto al carácter simbólico de su ascetismo destaca también su clara voluntariedad, llegando a realizar un viaje a Moscú para pedir permiso a las autoridades religiosas y no empezando su ascetismo hasta contar con el beneplácito del metropolitano.

Una mención especial merece el motivo del pozo apartado junto al río Oka. Este pozo canaliza las curaciones milagrosas estableciendo una clara pauta mágica y fijando a su vez un conveniente lugar de memoria. Se introducen en la redacción las persecuciones religiosas de los años 30 y el exilio a Siberia sufrido por muchos fieles. De hecho la recuperación del relato se lleva a cabo por una monja en el exilio que no sólo pone por escrito los hechos que componen su *vita* sino que recupera el culto del pozo como lugar sagrado.

Evfrosinija ha sido canonizada de forma local en la región de Tula en la reciente fecha de 1998 en un proceso coetáneo a la restauración de los monasterios y las iglesias de la zona.

## **Adrian Jugskij<sup>161</sup> (PE 4)**

Nace en 1800 en la región de Jaroslav en la familia de un diácono y muere el 7 de agosto de 1853 en Jug. Recibe educación en un seminario hasta ingresar en el monasterio Adrian Pošchonskij. Allí toma los hábitos y funda un albergue para peregrinos. Cava un pozo sobre el que construye una capilla. Tras orar en la capilla el agua del pozo tenía propiedades curativas. En 1831 es nombrado tesorero.

Llevaba una vida de estricto ayuno, solo se alimentaba de pan negro y agua, jamás probó una comida caliente, no tenía pertenencias, tenía el don de la adivinación y pasaba sus días orando con su salterio, hasta que comienza a sufrir el ataque de demonios y es rechazado por los monjes incapaces de comprender su lucha, siendo enviado a casa de unos parientes.

Con el tiempo vuelve al monasterio pero esta vez decidido a tomar la forma del *jurodstvo* además de hacer voto de silencio. Durante dos años vaga por el bosque y acuden a él muchos aprendices y seguidores. Siguiendo sus enseñanzas un tal Petr Tomanickij tomó la forma del *jurodstvo* que practicó en la cercana ciudad de Uglič. Tras su muerte fue enterrado en la catedral de Jug bajo el altar.

## **Consideraciones (PE 4)**

La vida de Adrian se divide claramente en dos etapas. En la primera es una persona responsable y respetada en la comunidad, ejerce cargos de responsabilidad entre sus hermanos para los que ha sido debidamente educado. Junto a esta especie de carrera profesional satisfactoria Adrian muestra una especie de culto a su persona o a su actividad, ya que intercede en la construcción de un pozo del que emana agua milagrosa. Si bien en este momento no se resalta el carácter sobrenatural de Adrian sino del pozo, lo cierto es que se trata de un hecho bastante insólito. Esta etapa se rompe con el ataque de los demonios que termina con la cordura de Adrian. Sus hermanos del monasterio no comprenden su lucha y lo envían a casa de unos parientes. No sabemos bien cómo, pero Adrian vuelve a ser aceptado en la comunidad, en la que toma un papel predominante pero esta vez bajo la forma de *jurodivyyj*. No existen afirmaciones expresas sobre la

---

161 Publicado el 22 de abril de 2008 bajo la autoría de N.N. Krašeninnikova. Recurso electrónico <http://www.pravenc.ru/text/63624.html>, 11/3/2010.

voluntariedad de su locura ni se recrea el *topos* del padre espiritual que atestigua la razón escondida en la locura del santo. Adrian se adentra en el bosque y con él sus seguidores, siendo esta escuela de *jurodivye* una novedad en el relato del fenómeno. Incluso alguno de sus pupilos llega a ejercer el *jurodstvo* en la ciudad de Uglič.

## Asenefa<sup>162</sup> (PE 5)

Raisa Michajlovna Klement'evna nace el 29 de junio de 1802 en un lugar llamado Nesvojskoe a 30 verstas de Vologda. Muere el 19 de abril de 1892 en el monasterio de Gorickij. Hermana del higúmeno Arsenij Klement'ev ingresa en el monasterio femenino de Gorickij a los catorce años de edad, tomando el nombre de Asenefa. Allí realiza distintas tareas como elaborar iconos, cantar y leer en la iglesia, carga a sus espaldas unas cuarenta tinajas de agua al día y lleva un ayuno estricto tomando una sola comida cada doce días.

Tras trece años en el monasterio toma la forma de *jurodstvo* bendecida por el recluso Georgij Mašurin. A partir de este momento se cambia de ropa y calzado una vez al año, el día de su cumpleaños. El resto del año caminaba con frecuencia descalza, en harapos, dormía en el suelo y ayunaba repartiendo su comida entre ancianos y pájaros.

Con frecuencia acudía a orar a la montaña Maura pasando largas horas de pie sobre una piedra en la que se conservan las huellas de Cirilo de Beloozero.

Al final de su vida sufre una parálisis corporal y se queda ciega por lo que decide cambiar su ascetismo al *starčestvo*<sup>163</sup>. A ella acuden en búsqueda de consejo tanto monjes como laicos, la *blažennaja* recibía numerosas cartas y peticiones de intercesión a través de sus oraciones y atendía todas ellas. Recibió el don de la adivinación prediciendo el asesinato del emperador Alejandro II y la muerte de su propia hermana. También predijo el cierre del monasterio que tendría lugar en 1929.

Tras su muerte fue enterrada en el ala norte de la iglesia de la Resurrección.

## Consideraciones (PE 5)

La vida de Asenefa muestra una larga vida dedicada a Dios en un entorno constantemente religioso. A lo largo de su experiencia vital pasa por distintas fases de compromiso religioso en una especie de evolución hacia la santidad con la que es finalmente recompensada.

---

162 Publicado el 15 de diciembre de 2008 bajo la autoría del E.P. Strel'nikova. Recurso electrónico <http://www.pravenc.ru/text/76598.html>, 11/3/2010.

163 El fenómeno del *starčestvo* es otra manifestación ascética de la Ortodoxia. El culto gira en torno a la sabiduría del santo y su transmisión a los fieles. Paert 2010.

Es significativa la aceptación de su compromiso con el fenómeno de *jurodstvo* a través del recluso Georgij Alekseevič Mašurin, el mismo que ejerce de padre espiritual de Antonij Alekseič Monkin.

Se encuentra asimismo la fijación de un espacio natural, la montaña de Maura, como lugar de oración señalado. Además la simbología se ve reforzada al aprovechar un hito de la memoria de otro personaje religioso cuyas huellas se conservan en una piedra sacralizada ahora por el *jurodstvo* de Asenefa.

Destacan en sus predicciones el clásico motivo de la muerte de un zar y la referencia al futuro cierre del monasterio en el siglo XX.

La decisión en su vejez de abandonar el *jurodstvo* y profesar otro tipo de ascetismo puede venir dada por la imposibilidad física de ejercer el *jurodstvo* debido a su parálisis y ceguera, aunque otros *jurodivyye* ejercen con discapacidades similares. En el caso de Asenefa puede que se trate de una evolución: una vez superada la fase de *jurodstvo*, la *blažennaja* está preparada para compartir su experiencia y mostrar sus enseñanzas. En su vida el *starčestvo* es una fase final alcanzada tras una larga dedicación a la vida religiosa, es la culminación de una trayectoria religiosa de la que el *jurodstvo* no es más que una parte.

## **Anna Peterburgskaja<sup>164</sup> (PE 6)**

Desconocemos la fecha de nacimiento de Anna Ivanovna Laškina (Lukaševa) pero sabemos que nació en San Petersburgo y murió en esta misma ciudad el 1 de julio de 1853. Anna decide tomar la forma ascética de *jurodstvo* tras ser rechazada por su prometido, quien decide casarse con otra chica. Desencantada de la felicidad terrenal deja la ciudad de San Petersburgo por una temporada y vagabundea durante largo tiempo por distintos lugares. Aunque como hija de un trabajador médico podía vivir en un asilo de inválidos, Anna prefirió llevar una vida dedicada a la oración. Vestida con una camisa sucia y llevando consigo siempre un palo y una bolsa enorme para las limosnas, vagaba por calles y plazas sin que nadie supiera donde vivía. Comerciantes, vendedores y trabajadores de lugares como la plaza *Senneja* ‘la plaza del heno’ la conocían y le daban limosnas que ella repartía entre los pobres.

A su muerte fue enterrada en el cementerio de Smolensk en el lugar señalado por ella. A principios del siglo XX se construyó una capilla sobre su tumba.

## **Consideraciones (PE 6)**

La entrega de la vida de Anna al *jurodstvo* viene marcada por un suceso vital trágico para su persona: el rechazo de su prometido como ejemplo de desengaño de la posibilidad de encontrar la felicidad en la vida terrenal. El resto de la información es una repetición de los lugares comunes del *jurodstvo*.

Aparece un nuevo testimonio de la toma de tierra de su tumba con fines curativos y el propio lugar elegido por la *jurodivaja*: el cementerio de Smolensk, que comienza a perfilarse como un lugar clave para el *jurodstvo*, ya que aquí tendrá lugar el desarrollo del culto a Xenia de San Petersburgo.

---

164 Publicado el 6 de octubre de 2008. Recurso electrónico <http://www.pravenc.ru/text/115610.html>, 11/3/2010.

## Ioann Bosoj<sup>165</sup> (PE 7)

Iván Kovalevskij Grigorevič nace en 1807 en la ciudad de Kíev, donde también muere el 7 de junio de 1855 en una familia de la media burguesía. Iván recibe una buena educación y trabaja como escribiente del gobierno de Kíev y posteriormente para las oficinas estatales. En el trabajo destacó por su bondad aunque sus intereses cada vez se alejaban más de la vida terrenal. Finalmente dejó el trabajo “por enfermedad”. Krajnij se hace eco de otros estudios que sugieren que Iván sirvió de prototipo para el personaje de Akakij Akakievič, protagonista de la obra de Gogol *El Capote*. El escritor pudo coincidir con el extraño oficinista durante su estancia en Kíev en julio de 1835.

Tras dejar su trabajo peregrinó a los lugares santos volviendo a Kíev en los años cuarenta e instalándose en las cercanías de la Laura de los monjes de Kíev. Allí ayudaba a la comunidad llevando leña y agua a las cocinas, donde le tomaban por una persona de mente débil. Por aquel entonces Iván ya había tomado la forma del *jurodstvo*. En invierno caminaba descalzo y en verano llevaba botas. Vestía siempre las mismas ropas. Su ascetismo es finalmente reconocido por el metropolitano Filareto (Amfiteatrov) y a su entierro acudió una gran multitud.

## Consideraciones (PE 7)

De nuevo nos encontramos ante un hombre razonable, con estudios y una posición de responsabilidad que en un momento de su vida parece perder la cabeza hasta ser su locura canalizada por el *jurodstvo*. El personaje es tan interesante como misterioso ya que, siendo objetivos, la información sobre él es mínima.

Con él el *jurodstvo* vuelve a Kíev al mismo monasterio donde se inició la tradición rusa. El texto no hace referencia a este hecho pero nos advierte de no confundir a este *jurodivyyj* con otro de nombre similar, Ioann Bosym (Rastorguevym), que vivió en el centro de Kíev. Con éste ya son dos las nuevas emergencias.

Una vez más la comunidad monástica se hace cargo de un ser limitado por su debilidad mental, aunque con el tiempo se le da al hecho una lectura religiosa.

---

165 Publicado bajo la autoría K.K. Krainij. Recurso electrónico <http://www.pravenc.ru/text/469834.html>, 11/3/2010.

## **Anastasija Karagandinskaja<sup>166</sup> (PE 8)**

Anastasija Ivanovna Ševelenko nació en 1888 en la región de Vitevsk y murió el 13 de abril de 1977 en Karaganda. Hija de un zapatero, abandonó la escuela a los diez años y empezó a trabajar. Recibió educación religiosa por parte de su madre y de pequeña soñaba con el *jurodstvo*. Sirve en casa de un médico durante un tiempo y después ingresa en un monasterio. Allí pasa dos años hasta que recibe la bendición para tomar la forma de *jurodstvo* y entonces se dedica a vagabundear. Durante las persecuciones religiosas estuvo presa en un campo de concentración. Tras su liberación volvió a Karaganda donde llevó una vida religiosa, acudiendo a los servicios y recogiendo limosnas. Poseía el don de la adivinación y de la curación.

### **Consideraciones (PE 8)**

Este es uno de los testimonios de *jurodstvo* más recientes. Lamentablemente la información es muy breve. No tenemos ninguna descripción de su actividad como *jurodivaja* ni de su aceptación entre la población.

El relato incorpora los acontecimientos históricos de las persecuciones religiosas y menciona que Anastasija estuvo presa en un campo de concentración. Desgraciadamente se trata tan solo de una mención y no tenemos más datos sobre el desarrollo del fenómeno en estas situaciones tan dramáticas.

El breve artículo cuenta con una fuente de información extra: una fotografía de Anastasija. En ella se ve una mujer de mediana edad completamente vestida y cubierta de un grueso abrigo y con las manos protegidas con unos guantes. Lleva el pelo cubierto con un pañuelo y muestra una expresión sonriente. No hay ningún rastro de los rasgos tradicionales del fenómeno.

---

166 Publicado el 1 de abril del 2009 bajo la autoría del Archimandrita Makarij (Veretennikov). Recurso electrónico <http://www.pravenc.ru/text/114926.html>, 11/3/2010.

## Varvara Skvorčichinskaja<sup>167</sup> (PE 9)

Varvara Vasil'evna Archangel'skaja nació el 20 de noviembre de 1890 en un pueblo llamado Karaulov Ufimskij y murió el 27 de febrero de 1966 en Baškiriya. Tras la temprana muerte de sus padres quedó al cuidado de su abuela, quien tenía un pronunciado carácter religioso. Recibió una educación muy completa siempre dentro del ámbito religioso, rechazó el matrimonio y llegó a trabajar durante más de una década como profesora de primaria en las escuelas de distintos pueblos.

En torno a los años 1928 y 1929, ante las incipientes presiones del gobierno soviético que impedían la intromisión religiosa en los colegios, tomó la forma del *jurodstvo*. Desde este momento permanece en reclusión en su casa con las ventanas cerradas. Tan solo sale a la calle por la noche e intenta no ser vista. Frecuentaba un número de familias muy reducido con los que conversaba sobre la fe y a los que proporcionaba libros religiosos. Repartió todas sus pertenencias y sobrevivía gracias a lo que le traía la gente. Con el tiempo le fue concedida la forma de *starčestvo*. La gente acudía en busca de consejo y ella los atendía sin salir de casa hablando a través de la puerta. Repartía casi todo lo que le daban como limosna ayudando de este modo a niños, familias necesitadas y a los soldados del frente. En ocasiones hablaba mediante proverbios y otras veces pronunciaba sus consejos de forma directa. Entre los años 20 y 30 sufrió un arresto. En el invierno de 1953, durante la Guerra Fría, fue acusada de espionaje. Las autoridades soviéticas sospechaban que fuera un espía de los Estados Unidos ya que “vive encerrada y todo lo sabe.” La obligaron por la fuerza a vivir con más gente teniendo prohibido la reclusión, un tiempo después optaron por aislarla. Ante la adversidad la *jurodivaja* decidió acrecentar su ascetismo y dejó de caldear su estancia viviendo en la oscuridad y sufriendo el frío de los Urales. Pronto se hizo famosa en las regiones vecinas. A finales de los años cincuenta las autoridades, presionadas por la opinión pública, intentaron internar a la *jurodivaja* en una residencia de ancianos pero tanto el procurador como las milicias fracasaron en el intento. En 1962 un incendio acabó con su vivienda y la *jurodivaja* se trasladó a un cobertizo en el que vivió tres años sin agua ni luz, durmiendo en el suelo y cubierta por la suciedad. El 26 de febrero de 1966 se produjo otro incendio en el cobertizo. Aunque lograron sacar del cobertizo en llamas a la mujer, Varvara murió al día siguiente.

El culto por la *jurodivaja* no ha cesado. En el año 2000 el Patriarca de Moscú y de toda Rusia Aleksey II ofició la apertura de las reliquias que se encuentran en la iglesia de la Deípara de

---

167 Publicado el 23 de noviembre de 2009 bajo la autoría de N.P. Zimin. Recurso electrónico <http://www.pravenc.ru/text/114101.html>, 11/3/2010.

Kazán. En 2001 fue canonizada como santa local de la región de Ufa. En el año 2002 se creó un icono en conmemoración a la santa.

### **Consideraciones (PE 9)**

El relato de Varvara hace evidente la adaptación del fenómeno al mundo contemporáneo y su interacción con los grandes acontecimientos del siglo XX. La experiencia de una mujer con un gran fervor religioso se torna en una vida de persecución y encierro ante las medidas antirreligiosas soviéticas. El enfrentamiento con el poder es evidente y el *jurodstvo* toma cierto papel simbólico como forma de resistencia. Sin embargo la *jurodivaja* se muestra compasiva con los soldados en el frente y reparte sus limosnas con ellos. Si hasta ahora se habían representado las persecuciones religiosas, los arrestos, cierres de monasterios e incluso los campos de concentración, es la primera vez que el fenómeno encuentra una emergencia relacionada con la guerra fría y con la clandestinidad religiosa durante la dictadura soviética. La maleabilidad del fenómeno es sorprendente. Varvara es acusada de espionaje, ya que todo lo sabe y vive encerrada. La acusación roza el absurdo pero es innegable que las autoridades soviéticas se vieron ante una oposición difícil de manejar. El relato cuenta cómo la *jurodivaja* recibía el respaldo y el apoyo del pueblo.

La información refleja también distintas fases en la evolución del *jurodstvo*, repitiéndose el patrón de vida normal gobernada por la razón, seguida de un acontecimiento traumático que impulsa la toma de la forma de *jurodstvo* y una dedicación firme al ascetismo que se termina por convertir en *starčestvo*.

La forma de la muerte también supone una rareza en la historia del fenómeno. Normalmente los *jurodivye* predicen incendios, pero no mueren en ellos.

El culto da la sensación de encontrarse en pleno auge aunque hasta el momento no ha trascendido las fronteras locales en cuanto a su posible canonización nacional, aunque ha sido claramente legitimado por la más alta jerarquía eclesiástica rusa.

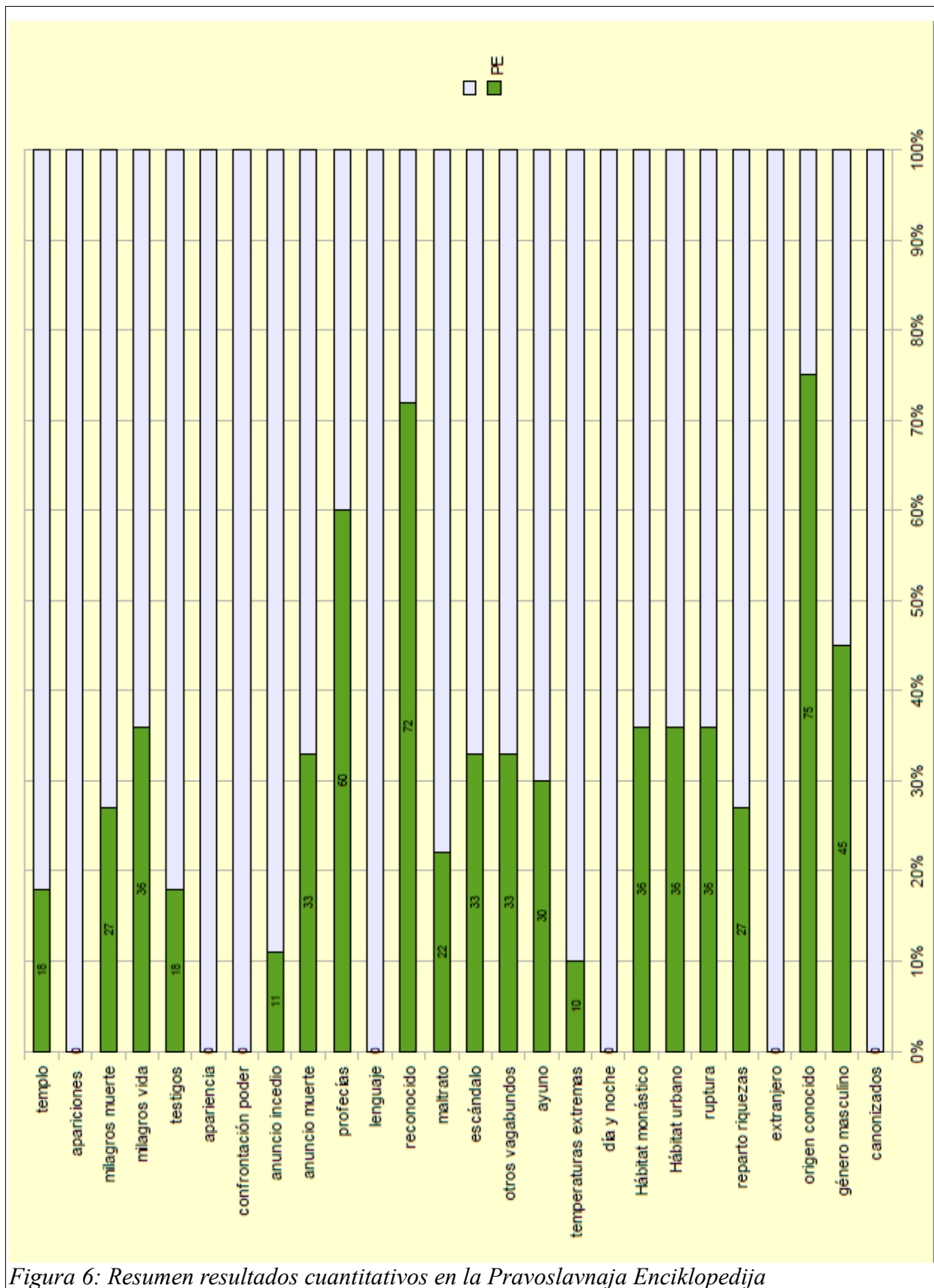


Figura 6: Resumen resultados cuantitativos en la Pravoslavnaja Enciklopedija

## 5.1. Conclusiones parciales

Los artículos son un esfuerzo de la inteligencia eclesiástica destinado a construir un archivo justificativo que conserve cuidadosamente todos los datos necesarios para la correcta recopilación de la memoria de los motivos religiosos previos al siglo XX cuyo recuerdo ha sido ultrajado por los acontecimientos antirreligiosos. Observamos un claro afán por archivar de forma justificada, aportando referencias y fuentes, los datos sobre los *jurodivye* que serán potencialmente canonizados. El resultado es una redacción de veracidad rigurosa que recoge los hechos destacables de los distintos *jurodivye*, incluyendo sus visiones, milagros e incluso su apariencia física. Encontramos en el conjunto resultante todas las piezas necesarias para construir una *vita* o un icono. En definitiva, quedan establecidas las claves necesarias para una nueva emergencia de santidad.

Exceptuando a Anna Peterburgskaja (PE 6) y a Varvara Skvorčichinskaja (PE 9) cuyo ascetismo es urbano, todos los demás guardan una estrecha relación con comunidades religiosas monásticas que en cierto modo ejercen un patronazgo sobre el ascetismo. Hay fundamentos para pensar que de nuevo uno de los cometidos de los monasterios ortodoxos es el hacerse cargo de personas que, debido a sus discapacidades mentales, no pueden valerse por sí mismas. El caso de Ioann Bosoj (PE7) refleja claramente dicha tendencia. Los monjes se hacen cargo del disminuido ofreciéndole un modo de vida mediante el trabajo como ayudante en las cocinas del monasterio. Posteriormente se interpreta su debilidad mental como *jurodstvo*. En ocasiones la convivencia en los monasterios con personas de caracteres tan particulares crea conflictos como los relatados en la vida de Antonij Alekseevič Monkin (PE 1), que tuvo que abandonar por un tiempo el monasterio y vivir con unos parientes. La información no es explícita sobre la naturaleza de estas desavenencias. Los *jurodivye* descritos no parecen a simple vista especialmente conflictivos al no dar muestras del escándalo y la provocación que en otras ocasiones ha caracterizado al fenómeno.

Se remarca el carácter voluntario del fenómeno registrándose la solicitud de permiso a autoridades eclesiásticas para realizar el *jurodstvo*, momento común a gran parte de estos *jurodivye* ejemplificado en la vida de Evfrosinija Koljupanovskaja (PE 3) o en el beneplácito concedido por el recluso Georgij Alekseevič Mašurin a Antonij Alekseevič Monkin (PE 1) y a Asenefa (PE 5).

Al acentuarse el momento de la toma de la locura como decisión voluntaria inevitablemente la vida de los *jurodivye* se divide en dos partes, la primera es una vida razonable, religiosa y responsable seguida tras la toma de la decisión de un abandono voluntario de la razón y la entrega al

ascetismo. Adrian Jugskij (PE 4) es un ejemplo claro pasando de ser un religioso ejemplar que ejerce cargos de alta responsabilidad a ser expulsado del monasterio debido a su pérdida de razón. De forma similar Ioann Bosoj (PE 7) rompe con una prometedora carrera en la administración estatal para entregarse a la locura. El caso de Varvara Skvorčichinskaja (PE 9) refleja la misma división: tras una vida normal dedicada al estudio y al trabajo como profesora pierde la cabeza y comienza su ascetismo.

Las causas por las que se toma esta decisión voluntaria no son siempre claras. En los textos se justifican mediante un trasfondo religioso heredado de las familias de los *jurodivye* o manifiesto en su persona desde su infancia como en el caso de Andrej Meščovskij (PE 2). En otras ocasiones la ruptura con el mundo de la razón viene de la mano de un suceso traumático como el rechazo sufrido por Anna Peterburgskaja (PE 6) al abandonarla su prometido por otra mujer o los traumáticos arrestos sufridos por Varvara Skvorčichinskaja (PE 9) que la impulsaron a encerrarse en su hogar, temerosa de salir a la calle y obligada por las persecuciones antirreligiosas a llevar una vida en la clandestinidad.

La falta de tendencia hacia los comportamientos escandalosos y la voluntariedad de la sin razón tiene como resultado un elaborado discurso justificativo que dota de explicación los hechos de los *jurodivye* adentrándose en su simbología. Por ejemplo los actos escatológicos de Evfrosinija Koljupanovskaja (PE 3) son justificados como una expresión simbólica de su rechazo a la vida cortesana, del mismo modo Varvara Skvorčichinskaja (PE 9) vive voluntariamente en un sucio cobertizo haciendo patente su rechazo a las ayudas ofrecidas por las autoridades soviéticas.

La voluntariedad del ascetismo implica el reconocimiento del esfuerzo ascético. En la historia del *jurodstvo* se recompensa a los ascetas con el don de la curación y la adivinación. Del mismo modo sucede en los casos estudiados pero además estos *jurodivye* son recompensados con la evolución a un ascetismo superior: el *starčestvo*. La evolución mostrada por Antonij Alekseevič Monkin (PE 1), Asenefa (PE 5) y Varvara Skvorčichinskaja (PE 9) muestra un proceso de perfección religiosa que a su vez establece una jerarquía entre las distintas formas de ascetismo. Tras una larga dedicación a la vida religiosa, el *starčestvo* se convierte en la culminación de la carrera religiosa, mientras que el *jurodstvo* es una parte más de la evolución, aunque sigue estando por encima del compromiso monástico o sacerdotal. Es interesante la transformación del *jurodstvo*, un ascetismo basado en la sin razón aparente, en el *starčestvo*, ascetismo que se basa en la sabiduría del que lo profesa y en su transmisión a los demás de su comprensión superior del mundo que los

rodea.

Volviendo a los motivos de la adivinación observamos una generalización, incluso internacionalización, de las predicciones. Se relacionan con acontecimientos importantes para la comunidad: fuegos, epidemias, muertes de personas cercanas; acontecimientos significativos para Rusia como país: el magnicidio del zar Alejandro II o la guerra de Crimea; eventos de una relación menos directa: las revueltas en Francia de 1848. Las capacidades adivinatorias también se ponen al servicio de la comunidad ejerciendo un papel de oráculo para los fieles.

En cuanto a las curaciones milagrosas se recogen testimonios de procedimientos mágicos presentes en otras narraciones del fenómeno, como la toma de tierra de las tumbas de Antonij Alekseevič Monkin (PE 1) y de Anna Peterburgskaja (PE 6) o el agua con propiedades curativas proveniente de un pozo en el caso de Evfrosinija Koljupanovskaja (PE 9).

Los artículos tienden a incluir una descripción física de los *jurodivye*, como en el caso de Antonij Alekseevič Monkin (PE 1), a veces acompañada de una fotografía, como la de Anastasija Karagandinskaja (PE 8), un grabado en el relato de Andrej Meščovskij (PE 2) o un icono como en el relato de Varvara Skvorčichinskaja (PE 9). Los rasgos típicos del fenómeno son escasos, destacando la desnudez de los pies de algunos *jurodivye*. Pero es significativo que el artículo intenta recopilar la información necesaria para la posible realización de un icono.

El trato de los lugares físicos merece una reflexión. Se establecen diversos hitos de memoria tales como el pozo junto al río Oka en el relato de Evfrosinija Koljupanovskaja (PE 3), una torre del monasterio en el caso de Andrej Meščovskij (PE 2), o la montaña de Maura en la que Asenefa (PE 5) da un nuevo significado a una roca ya de carácter sagrado.

Otros lugares físicos reciben un trato especial, como el bosque. Antonij Alekseevič Monkin (PE 1) y Adrian Jugskij (PE 4) encuentran en el bosque un lugar de retiro. Ya en otras ocasiones el bosque ha sido interpretado como el desierto ruso. Los *jurodivye* pasan allí largo tiempo, apartados del mundo y en oración. Adrian Jugskij (PE 4) crea con la ayuda de sus seguidores una escuela del *jurodstvo* constituyendo el primer ejemplo de segregación y reglamentación del fenómeno.

El fenómeno canaliza en sus manifestaciones el relato de la memoria histórica del siglo XIX y del siglo XX. Las primeras narraciones que recuperan la memoria de un acontecimiento histórico

corresponden al intento de invasión francesa. Algunos *jurodivye* se enfrentan directamente con los oficiales en una recreación del motivo del *jurodstvo* como voz del pueblo que defiende la comunidad ante las fuerzas enemigas. Los relatos de Andrej Meščovskij (PE 2) y Evfrosinija Koljupanovskaja (PE 3) recogen este motivo. La participación directa de *jurodivye* en otros eventos del siglo XIX no se recoge en estos artículos, aunque la muestra puede aumentar a medida que se complete la labor de recopilación. Respecto a los relatos relacionados con los acontecimientos históricos del siglo XX predominan los referentes a las persecuciones religiosas de los años veinte y treinta que conllevan entre otros el cierre de los monasterios que deben su patronazgo al fenómeno. El cierre en ocasiones viene anunciado por las visiones del *jurodivye*. El relato de las penurias sufridas por la religión bajo la dictadura soviética se enriquece con la experiencia de Anastasija Karagandinskaja (PE 8) en un campo de concentración y el llamativo discurso de intrigas y espionaje del artículo de Varvara Skvorčichinskaja (PE 9).

La actividad de recopilación justificativa de los hechos de estos ascetas podría responder a un paso previo que sienta las bases para su canonización. Del mismo modo la elaboración de estos artículos se encuentra inmersa en un proceso mayor de recuperación y establecimiento de la memoria sagrada del siglo XX y finales del siglo XIX. Este proceso no se pudo llevar a cabo en su momento por la interrupción cultural que supone la dictadura soviética. El fenómeno da muestras de haber recuperado la legitimación perdida con las Reformas de Pedro I y el proceso de secularización iniciado en tiempos del jerarca se ha invertido completamente. Si bien hasta el momento el culto a estos ascetas es de carácter local, algunos ya han sido canonizados en sus regiones y podrían llegar a ser santos nacionales. La jerarquía eclesiástica rusa se ha mostrado favorable al culto del *jurodstvo* como muestra por ejemplo la participación del metropolitano de Moscú en la apertura de las reliquias de Varvara Skvorčichinskaja (PE 9).

Las notas recogidas en estos artículos tienen mucho que decir sobre el *jurodstvo* que viene. El que estos ascetas sean canonizados y su culto elevado a nacional depende del desarrollo de los acontecimientos actuales y nos brinda una oportunidad única de estudio del fenómeno en una fase desconocida para la academia.

## 6. Conclusiones

### 6.1. Distribución temporal

La selección de un registro de manifestaciones del *jurodstvo* basada en el reconocimiento institucional por parte de la Iglesia Ortodoxa permite analizar la distribución temporal del fenómeno a lo largo de la historia de Rusia, diferenciando la sucesión de etapas tanto de auge como de escasa representación.

El fenómeno del *jurodstvo* ha acompañado a la historia rusa desde sus albores. La primera manifestación hagiográfica se recoge ya en la PVL. Se trata del relato de Isaac de la Laura de las Grutas de Kíev (MT 1), que inicia el *jurodstvo* ruso en un entorno monástico. La interpretación *etic* del fenómeno señala a Abraham de Smolensk (MT 2) como continuador de la tradición, aunque el presente estudio excluye a Abraham de la lista de *jurodivye* e interpreta su relación con el fenómeno como un *topos* narrativo utilizado para embellecer su *vita*. La lista de *jurodivye* establecida tradicionalmente por la visión *etic* del fenómeno se ve rota y la supuesta continuidad se pone en entredicho. Aunque hasta la aparición de Prokopio de Ustjug (MT 3) carecemos de un nuevo registro hagiográfico del *jurodstvo*, la mención del ascetismo en la *vita* de Abraham como legitimación de su santidad atestigua la visión positiva sobre el *jurodstvo* y su conocimiento y estima en el primer periodo de la historia rusa. La experiencia de Isaac y la mención posterior del fenómeno son las únicas piezas que registran el *jurodstvo* como emergencia rusa durante los siglos XI, XII y XIII. La primera etapa del *jurodstvo* queda marcada por la significativa escasez de manifestaciones y, por lo tanto, de información.

El siglo XIV constituye un periodo de transición para el registro del fenómeno. La *vita* de Prokopio de Ustjug es extensa y toma el relevo a un periodo de información y manifestaciones significativamente limitadas. El número de manifestaciones muestra un tímido crecimiento aunque significativo al llegar a registrarse en el corpus hagiográfico tres *jurodivye* en el siglo XIV frente a un solo registro en los siglos anteriores. Las manifestaciones se encuentran en las fronteras temporales del siglo XIV, Prokopio muere en la primera década del siglo mientras que la datación de las siguientes manifestaciones, de las *vitae* de Teodoro de Nóvgorod y Nicolás el de los repollos de Nóvgorod (MT 4), se sitúa en el otro extremo, en la última década del mismo siglo. Por este motivo sería difícil entender dichas manifestaciones como un conjunto de emergencias y su análisis ha sido realizado por separado, entendiendo a Prokopio como una *vita* que cierra la primera etapa del *jurodstvo* y a las primeras manifestaciones de Nóvgorod como los primeros pasos de la siguiente

etapa. Sin duda estas consideraciones corresponden a una categorización *etic* de utilidad simplemente analítica, aunque a la vez son la viva prueba de la discontinuidad de las manifestaciones y de su escasa concordancia como continuo en las etapas más tempranas del fenómeno.

La escasez de manifestaciones atestiguada durante los primeros siglos de historia rusa contrasta con un dramático periodo de auge sin precedentes en los siglos XV, XVI y XVII para el *jurodstvo*. El principal conjunto de manifestaciones hagiográficas asociadas al fenómeno data de esta época, especialmente del siglo XVI, diferenciándose una etapa claramente favorable al fenómeno.

La tendencia ascendente en el número de manifestaciones del *jurodstvo* se rompe de forma abrupta con la llegada del siglo XVIII y el fenómeno cae en un oscuro silencio canónico que no se rompe hasta las recientes canonizaciones de Xenia de San Petersburgo (XE 1) y de los *jurodivye* canonizados junto a los nuevos mártires (DA). Las canonizaciones de las dos últimas décadas han cambiado por completo la distribución del fenómeno. Una consecuencia directa es la ruptura del silencio institucional, iniciado en el siglo XVIII, con la canonización de Xenia, además las canonizaciones de los *novomučeniki* ha legitimado un elevado número de manifestaciones a lo largo del siglo XX. Ampliándose las manifestaciones del *jurodstvo* reconocidas por la Iglesia Ortodoxa al tener en cuenta los casos recogidos dentro del proyecto de la *Pravoslavnaja Enciklopedija*, el número de *jurodivye* pertenecientes a los siglos XIX y XX aumenta hasta constituir un segundo momento de auge de proporciones similares al primer auge experimentado en torno al siglo XVI. Por lo tanto, la ruptura a finales del siglo XVII, que pone fin al primer periodo de auge, inicia una tímida recuperación a mediados del siglo XVIII con el reconocimiento canónico de Xenia de San Petersburgo y alcanza un segundo punto álgido en el siglo XX.

El análisis de los datos seleccionados demuestra la inestabilidad del registro disponible del *jurodstvo* haciendo manifiesta la discontinuidad que marca el reconocimiento institucional del fenómeno. Carecemos de datos para juzgar si en otros niveles el fenómeno ha tenido una presencia histórica más o menos estable. Las etnografías de Pryžov (1996) muestran cómo el fenómeno era significativamente activo en un periodo de nula representación canónica, pero carecemos de información similar sobre otros periodos de baja representación hagiográfica. Los datos disponibles crean una sucesión de momentos de muy baja notoriedad rotos por dos periodos de auge extenso: el primero comprendido en un periodo que se extiende desde el siglo XV hasta el XVII; y un segundo

enmarcado entre los siglos XIX y XX.

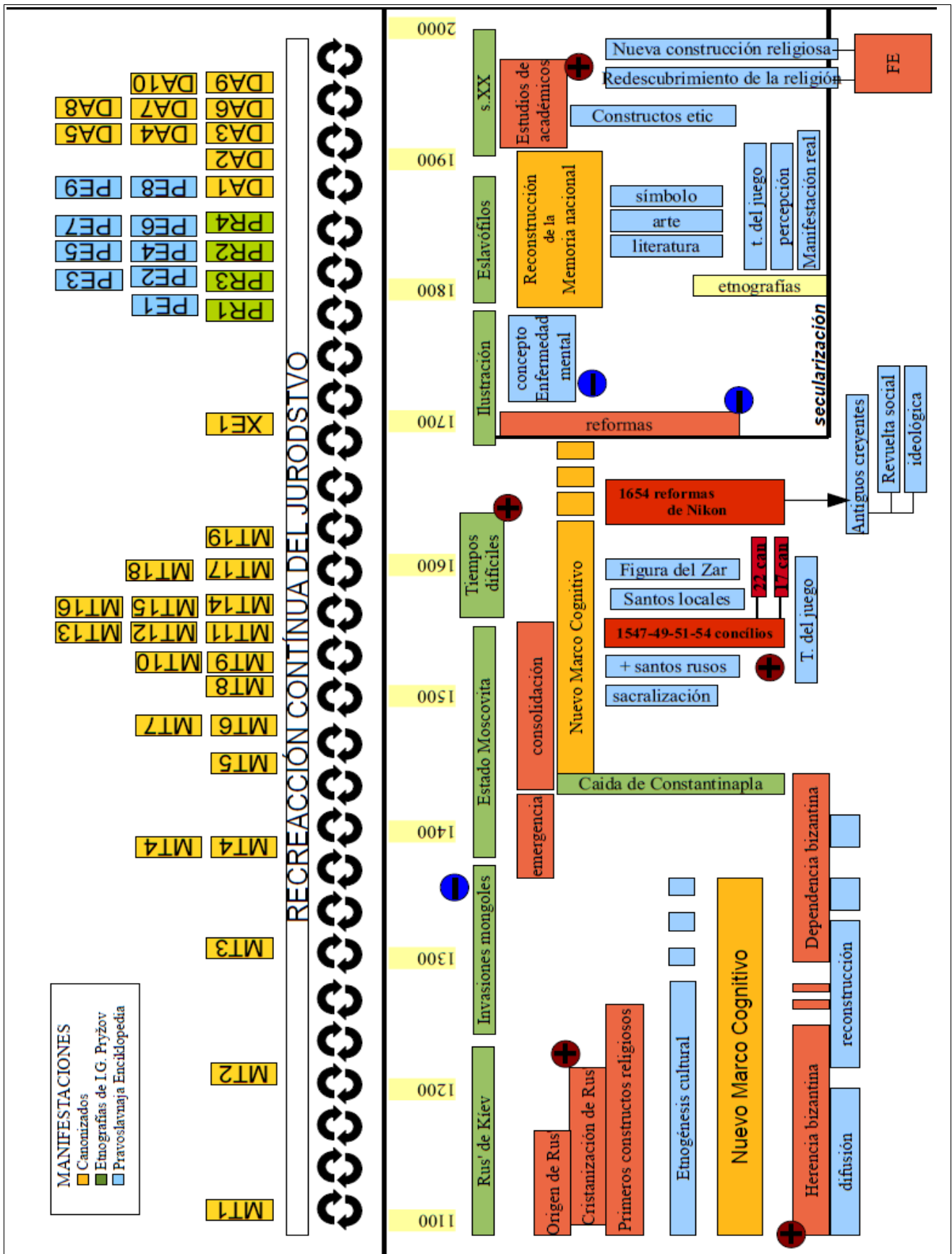


Ilustración 7: Distribución temporal de las manifestaciones del jurodstvo

## 6.2. Distribución geográfica

La variabilidad de la distribución geográfica del fenómeno es dependiente de los desarrollos históricos que se suceden durante su largo periodo de existencia. Durante este periodo, el destino de los territorios rusos no es ni mucho menos homogéneo, favoreciendo en unas ocasiones la emergencia del fenómeno e impidiéndola en otras.

La primera manifestación del *jurodstvo* tiene lugar en la ciudad de Kíev, y forma parte de un conjunto de símbolos bizantinos que son adoptados por los eslavos orientales dentro del proceso de cristianización de Rus'. La reconstrucción de la simbología bizantina legitima el nuevo orden político y crea un nuevo marco ideológico que constituye un ambiente positivo para la continuación del *salos* bizantino ahora como parte de la emergente cultura religiosa eslava oriental.

Tanto los constructos abstractos como sus manifestaciones físicas, libros, traducciones, iconos, iglesias y comunidades monásticas se trasladaron de un centro de poder a otro siguiendo el transcurso de la historia. De este modo, el *jurodstvo* abandona Kíev para reaparecer en torno a las grandes rutas comerciales de Ustjug y la emergente ciudad de Nóvgorod, siendo pronto reemplazado por las emergencias moscovitas al asentarse el predominio la región de Moscovia.

Tras la caída de Constantinopla el marco ideológico sufre una dramática transformación basándose en la nueva posición emergente de Moscú como heredera de la autoridad espiritual. Moscú es ahora la Nueva Roma. Durante este nuevo periodo Rusia se reconstruye y define a sí misma a través de una nueva formulación de su territorio, de su organización interna y de su significado como último bastión de la Ortodoxia. La nueva ideología crea una simbología a su alrededor que favorece la institucionalización de numerosos *jurodivye*. La consolidación del Estado moscovita ejerce una fuerza centralizadora que eleva cultos locales a la categoría de nacionales. La formación de la supremacía moscovita es un largo proceso que avanza con la derrota de las ocupaciones tártaras. Las ciudades de provincias liberadas o situadas en rutas comerciales que les dotan de cierto esplendor ejercen una fuerza descentralizadora generando sus propias manifestaciones simbólicas y con estas sus propias emergencias del *jurodstvo*. Algunas de éstas serán adoptadas posteriormente por el poder central como propias.

Las Reformas de Pedro I cierran la etapa de supremacía moscovita e inician un cambio a todos los niveles siguiendo un espíritu modernizador. El nuevo marco ideológico pone sus ojos en

la racionalidad occidental y por primera vez Iglesia y Estado rompen su sintonía iniciándose un proceso de secularización. El proceso aun en curso llega hasta nuestros días. que ha llegado hasta nuestros días adoptando distintas forma (Berger 2001b). Estos elementos cortan de forma abrupta las manifestaciones del *jurodstvo* durante tres siglos.

El proceso de secularización se ha reinvertido en una rehabilitación de la fe y del papel estatal de la Iglesia en la última década del siglo XX. La canonización de Xenia de San Petersburgo (XE 1) retoma el *jurodstvo* en el punto donde la historia rusa lo vetó. Con esta canonización la Iglesia Ortodoxa vuelve a conectar su herencia religiosa asociada al *jurodstvo*. El contexto social elige San Petersburgo para la reaparición del *jurodstvo* dentro de una tendencia mayor la vuelta a la legitimación del carácter imperial de Rusia, siendo San Petersburgo su antigua capital. El trasfondo de esta tendencia viene dado por la necesidad de superar los traumáticos infortunios de la era soviética. Como consecuencia la religión recupera el terreno perdido como sacralización del poder y a la vez, la antigua capital rusa se rusifica.

Las siguientes emergencias del *jurodstvo*, incluidas dentro de las canonizaciones de los *novomučeniki*, se originan en los centros que sufrieron las persecuciones antirreligiosas y la represión soviética. Se trata de poblaciones de tamaño medio, provincias rurales o centros monásticos como el de Diveevo. El último se ha convertido en un caso sin precedentes de continuas emergencias del *jurodstvo*. Las más modernas suponen una nueva expansión descentralizadora que se extiende por la geografía rusa. Su expansión es un proceso paralelo a la reconstrucción y rehabilitación del patrimonio de la Iglesia Ortodoxa. De forma reflexiva estos procesos generan nuevos focos activos de culto.

Vivimos en una era global y el *jurodstvo* no puede permanecer ajeno a este hecho. En el siglo XX se ha experimentado un gran crecimiento de la población rusa en el extranjero y con ella han viajado su religión y sus cultos más allá de las fronteras rusas. La canonización de Xenia por la Iglesia Ortodoxa rusa en el extranjero con sede en Nueva York es la confirmación de la internacionalización del culto. En la actualidad varias parroquias situadas en lugares tan dispares como Guatemala, Portugal, Estados Unidos o Canadá dedican su culto a Xenia.

Al mismo tiempo el *jurodstvo* ha traspasado los límites geográficos alcanzando una cobertura global con su irrupción en la red. La presencia del fenómeno en Internet se encuentra en continuo crecimiento y cuenta con el respaldo institucional de la Iglesia Ortodoxa. Xenia es la

primera *jurodivaja* en contar con un perfil en la popular red social de Facebook además de haber generado un número considerable de entradas en portales como Youtube. La Iglesia Ortodoxa, favorable a cualquier medida que pueda suponer el acercamiento de sus compatriotas en el extranjero, ha encontrado una herramienta de gran utilidad en la red global. La presencia del *jurodstvo* en la red es un factor clave en la globalización de la cultura rusa.

### 6.3. Homogeneidad del arquetipo narrativo del *jurodstvo* frente a la heterogeneidad de sus manifestaciones

El estudio histórico del *jurodstvo* es solo posible a través del análisis de sus construcciones narrativas. El presente estudio se ha basado en la narración hagiográfica de los hechos de diversos *jurodivye*. Es importante establecer la diferencia entre los hechos reales, a los cuales no tenemos acceso, y su reconstrucción narrativa, elaborada siguiendo unos patrones hagiográficos (Delahaye 1962). Los datos extraídos de la reconstrucción narrativa han dado forma a la muestra analizada. Esta distinción asume que parte de los hechos de la vida del *jurodivyj* se depositan y perduran junto a lugares comunes de la narración propia de las *vitae*. El análisis de los datos ha mostrado la convivencia en la hagiografía de dos tendencias opuestas. Por un lado observamos un intento de homogeneización de las formas siguiendo un arquetipo narrativo común a la hagiografía del *jurodstvo*, frente a una tendencia a la diversidad de las formas mostrando cada emergencia sus propias características.

El arquetipo narrativo de las formas hagiográficas del *jurodstvo* se puede estructurar mediante una división en cuatro partes: 1) Muchos de los textos comienzan con una referencia a la infancia o familia del santo, trazando vagamente sus orígenes. 2) El siguiente apartado lo formaría la descripción de la ruptura del personaje con la sociedad y la libre elección de la santa locura. 3) A continuación solemos encontrar una narración de los hechos de la vida del santo, de su comportamiento y de sus milagros en vida. 4) La última parte de la *vita* recoge la muerte del santo, su entierro y los milagros registrados en su tumba.

Las hagiografías fijan la comprensión *emic* de la figura del *jurodivyj* como un santo local y popular entre las gentes, fuertemente ligado a la comunidad en la que vive, aunque mantiene con ésta una relación paradójica de aceptación y repulsa. La aceptación de la santa locura es voluntaria y se trata de un tipo peculiar de ascetismo caracterizado por el abandono del cuerpo y los bienes materiales y recompensado con los dones de la adivinación y la curación.

La compilación de las *vitae* se forma a través del desarrollo narrativo de los siguientes *topoi*:

- Las *vitae* se suelen iniciar con una explicación del origen del *jurodivyj*, que bien puede proceder de una familia rica, pobre, religiosa, o bien ser un extranjero o incluso un completo desconocido.
- El siguiente episodio muestra el carácter justificativo de las *vitae* ensalzando la

voluntariedad del *jurodivyj* al efectuar su ruptura con la vida terrenal y aceptar de plena conciencia la forma ascética del *jurodstvo*. La decisión suele ser guiada por un testigo que ejercerá a lo largo de la *vita* el papel de benefactor.

- La acción ascética se realiza dentro de un marcado dualismo entre la entrega a Dios y la falsa locura. El dualismo se materializa en la práctica del locura durante el día y la oración durante la noche.
- La descripción del comportamiento del santo, al contrario que su precedente bizantino, es escasa en hechos controvertidos y actos blasfemos. Los actos transgresores son tan solo nombrados de forma general pero no descritos.
- La hagiografía se centra en el sufrimiento del cuerpo del santo sometido a su celo religioso. Se hace hincapié en la desnudez, la pobreza de sus ropas, el sufrimiento de las temperaturas extremas del verano y el invierno ruso, en la falta de cobijo y en el reparto de las limosnas recibidas entre los demás mendigos.
- El esfuerzo ascético es recompensado con los dones de la adivinación y la curación. Los poderes del *jurodivyj* cambian su estatus en la comunidad convirtiéndose en su protector, además su lenguaje alterado es interpretado como una manifestación de sus profecías.
- El *jurodivyj* tiende a profetizar su propia muerte y él mismo elige el lugar de su tumba.
- Los *jurodivye* alcanzan un gran reconocimiento tras su muerte y los lugares donde son enterrados son proliferos en milagros y curaciones.

La construcción de la narración del *jurodstvo* siguiendo esta estructura y los lugares comunes crea una falsa imagen de homogeneidad y linealidad que se pone en evidencia al realizar un estudio individualizado de las distintas manifestaciones.

En ocasiones este esquema se encuentra incompleto o es muy débil. El relato de algunos santos como Jacobo de Boroviči (MT 10) se construye desde el completo desconocimiento de los hechos que marcaron sus vidas y los *topoi* son incluidos en la narración de forma mecánica. Al mismo tiempo el análisis cuantitativo de los *topoi* constituyentes del arquetipo del *jurodstvo* muestran la escasa presencia de motivos asumidos como comunes al fenómeno. A continuación se recogen una serie de observaciones al respecto:

Las observaciones cuantitativas muestran una falta de uniformidad en la distribución y presencia de los motivos sobre los que la tradición construye el arquetipo del *jurodstvo*. Pocos son

los *topoi* que superan un 50% de presencia en nuestra muestra. Si ordenamos dichos motivos de mayor a menor presencia, obtenemos la siguiente descripción que atañe a poco más de la mitad de los casos estudiados:

El 80% de los *jurodivye* son identificados por su comunidad como tales durante su vida, lo que apunta a un énfasis en la percepción y el reconocimiento por la sociedad del *jurodstvo* como base del fenómeno. A la vez este dato cuestiona el carácter secreto del ascetismo y su justificación como topos de *humildad*. Siguiendo el discurso de la percepción el siguiente motivo con un mayor índice de representación, un 70%, es la identificación del aspecto del individuo con la imagen del *jurodstvo*. La apariencia del *jurodivyj* se convierte en el rasgo que lo define. Un 67% de los casos muestran un carácter urbano y un cifra similar, un 65%, presenta un origen conocido. Las actividades con una mayor constancia en la muestra son el don de la adivinación con un 64% y la capacidad de realizar milagros, como curaciones, con un 54%. Por último y al borde de la frontera del 50% se sitúan los *topoi* del ayuno estricto con un 53% y el sufrimiento de temperaturas extremas con un 50%, la misma cifra que alcanza la mención al comportamiento escandaloso.

De manera opuesta, se hace patente que otros motivos relacionados tradicionalmente con el *jurodstvo* tienen una escasa presencia en la muestra. La ruptura del *jurodivyj* con la sociedad y la vida terrenal queda atestiguada en tan solo un 37% de los casos, dejando la voluntariedad del ascetismo sin uno de sus mayores apoyos testimoniales en más de un 60% de la muestra. Otro paradigma del carácter voluntario del ascetismo es la existencia de unos benefactores que actúan como testigos. Este motivo apenas alcanza el 25% de la muestra. La dualidad de la actividad del *jurodivyj* que practica la locura fingida durante el día y por la noche muestra su cordura y dedicación a Dios entregándose a la oración no alcanza más de un 22% de representación. La alteración en las pautas comunicativas es otro fenómeno identificado tradicionalmente como propio del *jurodstvo* que alcanza un discreto 33%.

El arquetipo del *jurodstvo* propuesto recientemente por interpretaciones *etic* (Kobets 2000a, 2008) no se ve reflejado en el análisis cuantitativo de una muestra amplia de las formas conocidas del *jurodstvo*. Los datos reflejan una rica diversidad de formas y presentan como una única constante la importancia del ejercicio de percepción en el que se basa el reconocimiento del *jurodivyj* como tal. La percepción del *jurodivyj* y su reconocimiento en la sociedad varía a lo largo del tiempo favoreciendo a unos motivos y abandonando otros. Por ejemplo, el motivo de la división de la actividad y locura del *jurodivyj* en el dualismo del día y la noche está presente en un 42% de

las primeras hagiografías, que supone cerca de la mitad de los casos recogidos en la hagiografías de D. Rostovsky y A. Murav'ev. Por el contrario, su ausencia es completa en el resto de las fuentes. Otro ejemplo de contraste es el motivo de la confrontación con el poder. El completo de los santos recogidos en el menologio de Damaskin hace gala de una forma indirecta de este motivo, mientras que en las primeras hagiografías no supera un 35% y su ausencia es total en el resto de las fuentes.

Una muestra más del predominio de la heterogeneidad de las formas frente a la supuesta homogeneidad defendida por el arquetipo *etic* es la diversidad de expresiones de distintos motivos que se simplifican en el análisis bajo una categoría. Por ejemplo, el conocimiento del origen del santo se puede interpretar como una fuerza homogeneizadora al encontrarse presente en un 65% de las formas. La complejidad de este dato es que el número de *jurodivye* de origen conocido se divide entre aquellos de orígenes tan dispares como los procedentes de familias nobles y ricas, de campesinos pobres o aquellos que son encontrados por la comunidad en el bosque. Es decir, la homogeneidad de conocer el origen esconde una nueva heterogeneidad por la diversidad de las formas. Lo mismo sucede si analizamos las alteraciones presentes en las partes comunicativas. Algunos estudios (Challis y Dewey 1987a) han tomado dicho motivo como clave de acceso al fenómeno. El motivo se encuentra presente en un 33% de la muestra dividiéndose en pautas tan dispares como la ecolalia, el silencio continuado, el habla por medio de refranes o incluso la mímica y la representación. Es decir, las pautas alteradas del lenguaje no comparten una misma naturaleza, mostrando al contrario una gran diversidad que bien podría responder a un voto religioso, a un aprendizaje distinto al del resto de la población, a la alteración provocada por una enfermedad mental, a un trastorno de autismo, o a la propia puesta en escena de un espectáculo o modo de actuar intencionado. Lo significativo es que todas estas pautas requieren de la complicidad del resto de la sociedad que ve en todas ellas una forma de expresión del *jurodstvo*, cuando bien podrían responder a otros motivos. La importancia del reconocimiento del *jurodivyj* como tal por parte de la sociedad sí se refleja en los datos cuantitativos.

El análisis muestra por lo tanto una gran diversidad de las formas del *jurodstvo* que varían tanto a lo largo del tiempo como a través de sus distintas narraciones o fuentes. El nexo entre las distintas manifestaciones se establece a través de un continuo ejercicio de percepción y reconocimiento de las formas de *jurodstvo* que evoluciona modificando sus características y permite que manifestaciones tan dispares sean agrupadas a lo largo del tiempo bajo una categoría de mismo nombre pero distinto significado y forma.

El establecimiento de un arquetipo *etic*, partiendo del constructo narrativo de las hagiografías y de la fuerza homogeneizadora de su estructura, podría tener una utilidad analítica al suponer una simplificación de la complejidad del fenómeno, pero deforma y distorsiona el objeto de estudio, creando una imagen falsa. En definitiva, el arquetipo del *jurodstvo* es un *collage* formado por impresiones subjetivas de las distintas manifestaciones que no se corresponde en realidad con ninguna de ellas.

## 6.4. Emergencias y olvidos de santos

### a. Ejercicio y producto de la percepción

El sistema de *jurodstvo* destaca por su extensión temporal a lo largo de casi diez siglos en los que se entrecruzan la “realidad del día a día” y la “construcción y reconstrucción del pasado”. De este modo, la hipótesis de partida contemplaba un modelo del *jurodstvo* dividido en dos etapas: una fase ontogénica y una segunda etapa centrada en un ejercicio de construcción de la memoria. Las siguientes consideraciones hacen referencia a los mecanismos que intervienen en la emergencia y continuación del fenómeno, partiendo de la visión sobre la construcción de la realidad propuesta por Berger (1989).

El análisis cuantitativo de los datos muestra que el 80% de los *jurodivye* son identificados por su comunidad como tales durante su vida y un 70% basa su identificación en el aspecto. Los resultados apuntan hacia un énfasis en la percepción y el reconocimiento del *jurodstvo* por la sociedad como base del fenómeno y nos permiten reflexionar sobre la primera fase del modelo: la ontogenia del *jurodivyj*.

Aunque no es estrictamente necesario, en la mayoría de los casos el *jurodivyj* se encuentra potencialmente sujeto a un proceso de ontogenia. Todo *jurodivyj* tiene una vida biológica en la que interacciona con la sociedad coetánea y en ocasiones siembra las bases para su desarrollo en un segundo marco temporal.

La fase ontogénica del *jurodivyj* está presidida por un ejercicio que busca el equilibrio entre el reconocimiento de la sociedad a través de su percepción de qué es un *jurodivyj* y la *performance* y actuación del *jurodivyj* que realiza un papel identificándolo en mayor o menor medida como tal. El juego de percepción e interpretación del *jurodstvo* requiere por lo tanto de la acción conjunta del *jurodivyj* y de la sociedad. Para que la sociedad perciba la supuesta naturaleza sobrenatural o extraordinaria del *jurodivyj* debe encontrar en él signos que muestren su especificidad y lo diferencie del común de los mortales.

A través del análisis cuantitativo de los motivos identificados con el *jurodstvo* se ha demostrado cómo la tipificación del *jurodivyj* ha experimentado variaciones a lo largo del tiempo. Las objetivaciones pueden ser manifestaciones naturales e involuntarias o producto de una

cuidadosa elaboración. Los motivos en juego son aquellos que atañen principalmente a la apariencia y al comportamiento. Las objetivaciones varían su significado cultural a lo largo del tiempo. En una primera etapa el *jurodstvo* sigue una continuación de los motivos bizantinos, aunque bien podría ser esta observación fruto de la dependencia de las formas narrativas de sus patrones bizantinos. Aspectos como la desnudez del *jurodivyj* experimentan un decrecimiento o una variación en sus formas. Los tiempos más antiguos identifican al *jurodivyj* casi desnudo o vestido con una simple *rubaška*, descalzo y con un aspecto harapiento. La etnografía de Pryžov (1996) pone su énfasis en los motivos escatológicos y no en la desnudez. Estos motivos pueden separarse netamente. La desnudez enlaza de manera directa con la pobreza evangélica, mientras que la suciedad se liga a una negación radical de la dignidad personal como forma extrema de manifestación ascética. La suciedad juega un papel extraordinario en la percepción social. La sociedad del siglo XIX, a través de su fascinación por la monstruosidad, que es percibida como prueba de una naturaleza exótica, encuentra en los deformados físicos y en las enajenaciones mentales una objetivación cultural del *jurodstvo*. La tipificación reside por lo tanto en motivos como la suciedad y la falta de higiene, que no podían sorprender demasiado en la Rusia medieval, pero sin embargo en el siglo XIX refuerzan la magia del *jurodivyj* moderno cubierto de una materia líquida y ennegrecida. La falta de higiene reaparece en el menologio de Damaskin en casos como el de Blažennij Maksim (Rumjancev) (DA 5) que muestra una verdadera aversión por la limpieza. Sin embargo la desnudez de Maksim se limita a sus pies descalzos, como prueba su fotografía. Xenia de San Petersburgo (XE 1) muestra una curiosa variación en cuanto a las vestimentas al introducir la modalidad del travestismo al vestirse con las ropas de su difunto marido. El motivo, que carece de precedentes en la tradición, es identificado por la sociedad del momento como una objetivación del *jurodivyj*.

A lo largo del análisis cualitativo se ha falsado la idea de que la construcción de la realidad de cada día en un ambiente cultural ruso contiene la tipificación de qué es un *jurodivyj*, una persona con cierto comportamiento, vestido con harapos, que camina descalzo en la nieve por calles y mercados, insultando a la gente por sus pecados, y que éste será fácilmente relacionado con la tipificación de un *loco de Cristo* porque estas características son objetivaciones con un significado cultural, siempre teniendo en cuenta que dichas tipificaciones varían a lo largo del tiempo transformándose en una continua sintonía entre percepción social y actuación individual del *jurodivyj*.

Otro ejemplo de tipificación adaptativa son, citando a Challis y Dewey (1974, 1987a), las percepciones particulares de las enfermedades mentales en la antigua Rusia y su contribución al

desarrollo de *jurodstvo*. La diversidad provista por dichas alteraciones en aspectos como la comunicación y las emociones son interrelaciones positivas en la construcción del *jurodstvo*. Las construcciones en términos de representación y autopercepción están siempre sujetas a la dependencia de un ambiente histórico y religioso. De este modo, las etnografías de Pryžov (1996) y algunos de los relatos de Damaskin y de la *Pravoslavnaja Enciklopedija* sitúan a los *jurodivye* en asilos psiquiátricos.

Objetivaciones de gran importancia para el reconocimiento de los primeros *jurodivye*, como el sufrimiento de temperaturas extremas o la carencia de techo, se ven suplantadas a lo largo del tiempo por las capacidades de adivinación, por encima incluso de las capacidades curativas milagrosas que son un factor clave en otros momentos.

El ejercicio de percepción parte de procesos de evaluación de la realidad que a su vez dependen de esquemas mentales determinados por las objetivaciones imperantes en cada presente histórico. De este modo el significado de los motivos relacionados con el *jurodstvo* varía en grado y naturaleza condicionando el carácter de las manifestaciones reconocidas como tales.

Pero la percepción es tan solo una cara de la moneda que representa la construcción de la realidad del día a día. El modelo propuesto como hipótesis de partida contempla que todo *jurodivyj*, como miembro de un grupo, interacciona con la sociedad que lo rodea bajo cierto rol. Dicho rol es reconocido por la sociedad y al mismo tiempo autopercebido y realizado activamente. “Un rol propio de la sociedad, tiene precedentes en su historia como modelo y es parte de las percepciones religiosas e históricas que componen su cosmovisión” (Berger y Luckmann 1989, Luhmann 1990). Por lo tanto encontramos ejemplos en los que los *jurodivye* se esfuerzan en adaptar su comportamiento imitando a sus predecesores: los primeros *jurodivye* imitan las formas bizantinas, las santas del monasterio de Diveevo (DA 1, DA 2 y DA 3) se suceden las unas a las otras heredando sus rutinas y formas de vida, Damaskin señala también la relación entre la *vita* de Aleksey (DA 8) y su predecesor Simón de Jur'avec (MT 15). Pero el ejemplo más claro de realización y finalmente manipulación del papel del *jurodstvo* lo prueban los *jurodivye* falsos de Pryžov (PR 5). Las etnografías prueban la posibilidad de manipular los motivos propios del fenómeno como una mera estrategia. Se trata de un ejercicio voluntario, carente de motivación religiosa y en muchas ocasiones transitorio. Son muchos los ejemplos que muestran la conveniencia y la efectividad económica de la actividad mendicante de *jurodstvo*, así como lo positivo que puede resultar el fenómeno al ser ligado con una comunidad o institución religiosa. La observación abre

las puertas a una nueva aproximación al estudio del fenómeno en su relación con las instituciones religiosas que lo acogen.

Falsos *jurodivye* y ascetas convencidos imitan comportamientos propios de la tradición ascética como la mendicidad, el sufrimiento de temperaturas extremas, el abandono corporal, la desnudez, etc. También llevan a cabo actuaciones propias de los *jurodivye* reconocidos anteriormente como las predicciones formuladas en un lenguaje complejo e incluso curaciones, acompañadas en ocasiones de recreaciones de procesos mágicos.

La descripción de las salas en las que Iván Jakovlevič (PR 1) recibe sus visitas o de las celdas ocupadas por las santas de Diveevo (DA1, DA2 y DA3) muestra una puesta en escena consistente en un marco compuesto por motivos tradicionales del *jurodstvo* o por la recreación de un entorno religioso como el de capillas, repletas de velas e iconos.

En el día a día de los distintos momentos de la historia rusa la opción del *jurodstvo* ha estado presente tanto en la percepción de la sociedad como en las capacidades potenciales de actuación del asceta y del farsante. El ejercicio de estas actividades dependientes se adapta al cambio de los tiempos y genera la diversidad mostrada en las manifestaciones.

### **b. Olvido y recuperación de santos**

El modelo propuesto contempla una segunda etapa temporal que se inicia tras la muerte del *jurodivyyj*, momento en el que se inicia un proceso de construcción de memoria. La mayor parte de los materiales de la muestra analizada corresponden a esta segunda etapa. El análisis de la segunda etapa se asienta en la idea de que “la memoria del pasado” es un ejercicio de “construcción” (Ramírez 2007: 205). En unas ocasiones este proceso se lleva a cabo tras la muerte del *jurodivyyj* y supone una continuación de su existencia fundamentada en el relato y culto a sus hechos en vida. En otras ocasiones la fase ontogénica se desconoce y esta segunda etapa de reconstrucción de memoria es totalmente independiente.

Los *jurodivye* descritos en las etnografías de Pryžov (1996) muestran un escaso desarrollo en esta etapa. La propia naturaleza del estudio etnográfico pone su énfasis en el estudio descriptivo de la fase ontogénica primando el presente histórico. Al contrario, los *jurodivye* canonizados entre los *novomučeniki* cuyas *vitae* son un ejemplo de relativa continuidad entre las dos etapas de formación

del fenómeno y de relación consecuente, es decir, la segunda etapa se forma en correlación con los hechos acontecidos en la primera. El caso de Damaskin es paradigmático al ser el responsable de iniciar esta segunda etapa al establecer las *vitae* de los *novomučeniki*. Su moderno acercamiento a este proceso que combina hechos históricos, documentación, fotografías y relatos orales establece una firme relación entre la vida de los *jurodivye* y su posterior relato y culto.

El relato de los distintos *jurodivye* recogidos en el proyecto en curso de la *Pravoslavnaja Enciklopedija* nos muestra una fase intermedia de esta segunda etapa de construcción de memoria. Los académicos de la Iglesia Ortodoxa han realizado un esfuerzo por fijar los hechos a destacar de una serie de *jurodivye* del siglo XIX cuya memoria no pudo ser reconstruida y completada por un proceso de canonización debido al paréntesis religioso que supone el siglo XX. El resultado es una primera fase del proceso de memoria en la que se han fijado los hechos históricos a reconstruir. No es difícil imaginar las posibles *vitae* resultantes si dotamos a la información destacada de un marco común a la hagiografía del *jurodstvo*.

La hipótesis de un *jurodstvo* construido como memoria del pasado implica la inestabilidad potencial del constructo a lo largo del tiempo. Es decir, si parte del relato del *jurodstvo* corresponde a un ejercicio de construcción de memoria, dicho proceso se encuentra sujeto a posibles variaciones que pueden conllevar la reformulación del fenómeno, el olvido durante algunas etapas, definitivamente o la adquisición de una apariencia basada simplemente en los patrones tradicionales.

A lo largo del análisis el modelo propuesto se ha visto falsado encontrando ejemplos del funcionamiento de estos procesos. Los casos de Jacobo de Boroviči y Arcadio de Viazma (MT 10) son ejemplos significativos de los procesos de creación y olvido de la memoria. En el caso de Jacobo la falta de una fase ontogénica previa conocida no impide la emergencia de su culto que parte de un sencillo incidente, el descubrimiento inusual de un cuerpo desconocido. Partiendo tan solo de un cuerpo inerte se construye la imagen de un *jurodivyj* recurriendo a lugares señalados por la tradición como comunes al fenómeno (Levin 2003). El caso de Arcadio de Viazma es en realidad el resultado de fusionar el relato de tres santos con el mismo nombre. Si en el caso de Jakob emergía un *jurodivyj* de un cuerpo sin vida y sin historia, en el caso de Arcadio encontramos un caso opuesto: el relato de *jurodstvo* se pierde en el tiempo y es suplantado por otros motivos. La reconstrucción de la memoria de Arcadio reemplaza los motivos que identificaban a uno de los tres santos con el *jurodstvo* con motivos de las otras dos manifestaciones que son ajenas al fenómeno.

Por otro lado, el caso de Máximo de Moscú (MT 5) comienza afirmando que los hechos de la vida del santo no se han conservado. Por lo tanto su *vita* es una creación literaria a partir de patrones hagiográficos establecidos, identificando al desconocido Maximo con *topoi* comunes al *jurodstvo*.

Un ejemplo similar lo constituye el caso de Máximo de Tot'ma (MT 18), cuyo relato original arde en un incendio. Un nuevo relato de la *vita* reconoce su total desconocimiento de la vida del santo y opta por construir un texto en el que el santo encarna de forma metafórica los males que azotan en ese momento al pueblo ruso.

*Jurodivye* tan conocidos y paradigmáticos como Basilio el Bendito de Moscú (MT 11) o Xenia De San Petersburto (XE 1) pertenecen a este tipo de constructos característicos de la segunda etapa del modelo. La única fuente directa que se conserva sobre la vida de Xenia es su epitafio. El resto de información sobre Xenia es producto de la reconstrucción a través del culto religioso y la formación de leyendas populares. Así lo reconocen tanto el prólogo de la edición de la *vita* como el apéndice final. Esto no impide que en la actualidad Xenia sea reconocida como un santo nacional ruso además de ser la patrona de San Petersburgo junto con Alexander Nevskij y gozar de uno de los cultos más populares de la Rusia actual. Por su parte Basilio es el paradigma de *jurodivyj* mientras que su figura es probablemente la más desconocida. Irónicamente el paradigma del *jurodstvo* no es más que una compilación de leyendas y lugares comunes sin una base ontogénica conocida.

La segunda etapa del modelo del *jurodstvo* propuesto como hipótesis inicial, basada en un ejercicio de construcción de memoria, queda falsado a través del análisis de la muestra seleccionada. Los ejemplos confirman cómo el fenómeno puede experimentar momentos de olvido tras su muerte y ser reconstruido como un culto popular; con el tiempo este culto podría generar una hagiografía, creada a partir de pautas previas encontradas en las hagiografías bizantinas o en otros trabajos previos rusos, que puede desembocar en un proceso de canonización. De nuevo, la memoria del *jurodivyj* puede ser olvidada o mantenida dando lugar a nuevas y diversas emergencias. Siglos más tarde, la misma figura puede ser transformada en un símbolo nacional o en un constructo académico, generándose una nueva emergencia de *jurodstvo*, como puede ser nuestro propio modelo.

## 6.5. El *jurodstvo* como objeto y sujeto de la historia

Una vez analizados los mecanismos que intervienen en la formación y reconocimiento de las emergencias del *jurodstvo* y habiendo reflexionado sobre su prolongación en el tiempo o eventual desaparición, pretendemos adoptar una nueva perspectiva acotando el fenómeno en su relación con la construcción de la historia, considerando al *jurodstvo* tanto objeto como sujeto de la historia rusa. No consideramos una historia objetiva sino la percepción subjetiva propia de un determinado grupo cultural. El objetivo de esta sección es analizar el papel del *jurodstvo* en la formación de la memoria colectiva como pieza clave de la identidad cultural.

El *jurodstvo* interviene tanto en la formación de la *memoria comunicativa* como en el establecimiento de la denominada *memoria colectiva*. Estos conceptos fueron introducidos por Assman (1988) que a su vez se basó en los estudios clásicos de Halbwachs (1980). La diferencia entre la memoria comunicativa y la memoria colectiva recae en la distancia existente entre el sujeto y el horizonte histórico considerado (Assman 1988, 126-133). De este modo la memoria comunicativa hace referencia a la percepción de la memoria colectiva e individual en el día a día de cada individuo en interacción con la sociedad que le rodea y con las premisas propias de su presente histórico. Por otro lado, la memoria colectiva presenta una distancia mayor entre el sujeto y el tiempo objeto de la memoria. Su producto es la reconstrucción del pasado realizada por una sociedad y se encuentra determinado por los patrones culturales de ésta. En el caso del *jurodstvo* ambos procesos se entrelazan al ser nuestras fuentes una reconstrucción de un hecho pasado. Es decir, la narración hagiográfica del *jurodstvo* forma parte de la construcción de la memoria colectiva de la cultura rusa pero a su vez, los hechos relatados han sido formados en un entorno dominado por la memoria comunicativa. En definitiva, el *jurodstvo* es tanto objeto como sujeto de la historia y nuestra aproximación se ve obligada a partir de constructos de memoria que en ocasiones dificultan el establecimiento de diferenciaciones analíticas. A continuación recogemos algunas reflexiones extraídas del análisis cualitativo de las fuentes.

El relato del *jurodstvo* se inicia con la *vita* de Isaac de la Laura de las Grutas de Kíev (MT 1) como parte de la memoria colectiva de la cristianización de los eslavos orientales y de la formación de las primeras comunidades monásticas. De este modo el relato se sitúa en la cuna del Cristianismo eslavo oriental, Kíev, y en el seno de la primera comunidad monástica interaccionando con sus padres fundadores: Antonio y Teodosio. La *vita* de Isaac se torna en una apología de la vida cenobítica y establece un precedente que ejemplifica la misión de las comunidades religiosas de

atender y acoger en su seno a aquellos que muestren comportamientos tan distintos como los del *jurodivyj*. La relación entre monasterio y el *jurodstvo* queda fijada en una doble legitimación. Con el tiempo una gran parte de los *jurodivye* mantienen un carácter urbano aunque en las últimas emergencias observamos una vuelta al entorno monástico.

Las siguientes manifestaciones del *jurodstvo* tienen lugar en un ambiente cultural muy distinto, por lo tanto su discurso en la memoria colectiva se ve modificado. El pueblo ruso es azotado por las tropas tártaras y el relato del *jurodstvo* refleja las distintas experiencias de los centros urbanos rusos y su convivencia o lucha con el enemigo. El ascetismo de Maksim de Moscú encarna el sufrimiento de la tierra rusa, presa de hambrunas y sequías, azotada por la peste y bajo el dominio tártaro. La *vita* conlleva el valor didáctico de la paciencia y la resignación al castigo de Dios producido sin duda por los pecados del pueblo. El relato de Lorenzo de Kaluga (MT 9) canaliza los acontecimientos fijando su atención en la lucha y no en la sumisión. Hacha en mano Lorenzo se lanza contra los tártaros encarnando la moral de las tropas. Con objetivos e ideología diferente el fenómeno se amolda a la situación y encarna la oscilante actitud del pueblo ruso.

Mientras gran parte del pueblo ruso sufre el azote tártaro, la ciudad de Nóvgorod experimenta una época de auge, recreando sus propias manifestaciones religiosas inspiradas en los modelos bizantinos. Pronto surgen manifestaciones del *jurodstvo* como las de Teodoro y Nicolás de Nóvgorod (MT 4), Miguel del monasterio de Klopsk (MT 6) y posteriormente Nicolás Salós de Pskov (MT 13). El auge de Nóvgorod se ve amenazado por las reyertas internas de sus nobles, por sus enemigos en Lituania y por el juego de fuerzas que mantiene con otras ciudades rusas. Esta situación se refleja en la *vita* de Miguel del monasterio de Klopsk que liderando la actuación de su monasterio muestra una gran inteligencia política, respetando a la autoridad regional de Nóvgorod, temiendo al poder moscovita y detestando a las fuerzas extranjeras. En cuanto al caso de Teodoro y Nicolás de Nóvgorod, su relato supone una demostración inversa de las tensiones políticas de la ciudad de Nóvgorod. Las luchas internas entre las clases dirigentes son caricaturizadas en los llamativos enfrentamientos de los *jurodivye*. Cada uno de ellos se erige como representante de un barrio de Nóvgorod en una metáfora de las fuerzas en luchas, nobles y mercaderes.

Tras la etapa de Nóvgorod, el fenómeno sufre un nuevo desplazamiento en dirección al emergente Estado Moscovita, donde llegará a su apogeo. En torno a Moscú se generan con el tiempo centros de comercio en crecimiento como fueron las ciudades de Rostov y Uglič que crearán sus propias manifestaciones del *jurodstvo*. Son tiempos de luchas territoriales que terminarán con la

centralización del Estado ruso bajo el gobierno de Iván el Terrible. Las luchas entre los distintos poderes, las tomas de las ciudades y la sacralización del poder vencedor rigen las nuevas emergencias y marcan el contenido y la forma de las mismas.

Durante esta época el *jurodstvo* se adentra en uno de sus episodios más significativos, convirtiéndose en parte constituyente de uno de los relatos más simbólicos para el imaginario ruso, el relato de Iván el Terrible.

La memoria de Iván el Terrible se reconstruye en un plano simbólico religioso a través de varios episodios de la historia del *jurodstvo*. Los acontecimientos marcados por la expansión del poder del jerarca, la consolidación de Moscú como centro de una Rusia unificada y la decadencia política tras su muerte son acontecimientos narrados y recreados en interacción con el fenómeno. A lo largo de las siguientes emergencias el zar mantiene una serie de encuentros continuos con distintos *jurodivye*. Los episodios resultantes se han instaurado firmemente en el imaginario ruso hasta nuestros días.

La sacralización del nuevo Estado emergente bajo los patrones ideológicos de la doctrina “Moscú Tercera Roma” favorece una nueva recreación del *salos* bizantino en formas del *jurodstvo* ruso como las de Galación del monasterio de San Teraponte (MT 8), Basilio el Bendito de Moscú (MT 11), Arsenio de Nóvgorod (MT 11) o Nicolás Salós de Pskov (MT 13). Las distintas emergencias sacralizan la reconstrucción de la unión bizantina entre Iglesia y Estado. El *jurodstvo* se introduce como motivo del nuevo imaginario que aboga por un destino mesiánico para Rusia, ahora última protectora de la Ortodoxia.

Las intrigas de los tiempos difíciles y las sospechas en torno a Borís Godunov se materializan en las acusaciones de Iván (Juan) de Moscú (MT 16) de Moscú al jerarca. La *vita* establece un constructo que legitima la sucesión del poder. El relato del *jurodstvo* se transforma en un arma de la memoria histórica contra el usurpador.

El primer momento de auge del fenómeno termina con el cambio de paradigma impuesto por las tendencias modernizantes de Pedro I. El silencio del *jurodstvo* institucional durante esta época atestigua la repercusión de las nuevas nociones de racionalidad que imperan en los órganos de gobierno.

En el siglo XIX el *jurodstvo* reaparece de la mano de las etnografías de Pryžov (1996). El académico ruso nos relata la fascinación de la sociedad del momento por la monstruosidad, percibida como naturaleza exótica. La creencia popular encuentra en los deformados físicos y en las enajenaciones mentales una prueba de la sobrenaturalidad del *jurodstvo*. La naturaleza extraordinaria se manifiesta en la suciedad y falta de higiene, que pasaban desapercibidas en tiempos anteriores y ahora refuerzan la magia del *jurodivye* moderno. Los comportamientos asociales como el de niños ferales, enfermos mentales, deformados físicos o personas con determinadas parálisis corporales, como en el caso de Iván Jakovlevič, se convierten en prueba del exotismo. El fenómeno se instaura como moda siendo un elemento indispensable de los salones y de las fiestas de las clases poderosas. Mantener una relación de amistad o cercanía con un *jurodivyy* se considera de cierto estatus o categoría social. Los *jurodivye* se convierten también en conectores de una compleja red social, que les permite ser excelentes intermediarios a la hora de conseguir objetivos concretos, favoreciendo su posición en la sociedad.

Pryžov es también el primero en mostrar el oportunismo del fenómeno y su capacidad de manipulación intencionada para conseguir objetivos meramente materiales. Las calles y mercados de Moscú se pueblan de farsantes y oportunistas que buscan sacar provecho de la nueva potencialidad del fenómeno al ser favorecido por la superstición y las modas.

El relato de Xenia de San Petersburgo (XE 1), aunque parte de una supuesta fase ontogénica en el siglo XVIII, cubre un amplio espacio temporal que recorre el simbolismo conectado con motivos tan dispares como la Rusia imperial heredera del legado de Pedro I, el sufrimiento obrero que conllevan las revoluciones industriales, la emancipación de la mujer, o las consecuencias culturales de la diáspora rusa, la globalización y la reconstrucción de la ideología imperialista post-soviética. La experiencia de más de tres siglos encuentran un reflejo en la que se ha convertido en una de las manifestaciones del *jurodstvo* de mayor éxito en la actualidad. De este modo el *jurodstvo* vuelve a encarnar por un lado, el sufrimiento de las clases populares, mientras por otro se convierte en símbolo de una nueva identidad nacional.

Los *jurodivye* de Damaskin son un claro ejemplo de un intento de adaptar la historia reciente a los cánones de la tradición ortodoxa. El resultado es una obra de fuerte carácter postmodernista, heterogénea y multidisciplinar, claramente representante de la sociedad rusa de principios del siglo XXI. A través de la reconstrucción narrativa de la memoria de las víctimas de la represión soviética se obtiene un relato que encarna el sufrimiento de una nación y el devenir de una ideología: el

imperialismo ruso. El relato condiciona la experiencia soviética a una naturaleza externa a la verdadera nación rusa, convirtiendo esta etapa en un vergonzoso paréntesis a lamentar y olvidar con el fin de unificar el presente con las formas pasadas consideradas legítimas. De este modo el carácter de los *jurodivye* de esta época es relegado a un segundo lugar tras la categoría general de mártir o nuevo mártir. Su memoria se recupera debido a su trágico destino dentro de la historia rusa, no por su naturaleza personal o su relación con el fenómeno del *jurodstvo*. Si bien estos son ejemplos de la subjetividad o intencionalidad de Damaskin en su afán por incidir en la memoria colectiva, no son los únicos motivos que muestran la interrelación del *jurodstvo* con el tiempo en el que se producen las manifestaciones. Pelagija (DA 1) dota al fenómeno de una visión reivindicativa contra la violencia de género rebelándose contra el maltrato impuesto por su marido. Paša (DA 2) refleja el conflicto de las clases populares que anhelan alcanzar su libertad y se enfrentan a sus señores. Marija (DA 3) muestra la necesaria adaptación del fenómeno a un contexto social de represión religiosa, viéndose el *jurodstvo* obligado a perder su escandalosa teatralidad y sometiendo la procesión del ascetismo al secreto y al silencio.

Algunos conflictos bélicos como las guerras de Crimea encuentran su reflejo en las *vitae* de Aleksej (DA 8) y Maksim (DA 5). En este aspecto una ausencia es más significativa que la mención a otros conflictos. El mayor conflicto bélico, la Segunda Guerra Mundial o la Gran Guerra, como es conocida por los rusos, no tiene una reconstrucción relacionada con el *jurodstvo* en los datos analizados. Esto puede ser debido a que la Segunda Guerra Mundial es uno de los mayores pilares de la simbología soviética y es un terreno difícilmente reconquistable por la religión.

Por último, los artículos de la *Pravoslavnaja Enciklopedija* que recogen las últimas manifestaciones del *jurodstvo* son un claro esfuerzo de archivar de forma justificada, aportando referencias y fuentes, los datos sobre los *jurodivye* que serán potencialmente canonizados. Al igual que en el caso de Damaskin, la metodología y los resultados son pruebas del tiempo en el que se producen. Es característico del momento la búsqueda del rigor científico y la difusión electrónica global. El relato de estos *jurodivye* reconstruye la memoria religiosa interrumpida por la etapa soviética centrándose en las persecuciones religiosas de los años veinte y treinta. Se refleja el cierre de los monasterios y la represión sufrida en los *gulags*. Se llega a recoger un relato de la Guerra Fría basado en las intrigas y acusaciones de espionaje en torno a la figura de la *jurodivaja* Varvara Skvorčichinskaja (PE 9).

De este modo y de manera incansable el relato de *jurodstvo* avanza adaptándose a los

tiempos y siempre contado bajo el prisma del presente histórico de quien lo reconstruye. Desde las primeras comunidades monásticas hasta las historias de espías de la Guerra Fría, el *jurodstvo* ha de ser entendido como una pieza constituyente de la memoria colectiva rusa.

## 6.6. Interacción con el poder

Los estudios de Pančenko (1984) giran en torno a la idea bajtiniana de una relación basada en la dualidad resultante de la figura autoritaria del zar y su inversión en la *performance* del *jurodivyyj*. El asceta se convertía en valiente representante del pueblo y le daba voz ante el paradigmático caso del zar temido representado en la figura de Iván el Terrible. El análisis de las heterogéneas formas del *jurodivyyj* muestra una complejidad mayor que la dicotomía de la inversión de la autoridad. Es cierto que encontramos ejemplos en los que el *jurodivyyj* se opone y enfrenta al poder de un zar autoritario alzándose como protector de su comunidad, pero también en otros ejemplos legitiman al mismo zar. El *jurodstvo* legitima el poder imperial pero se opone al poder soviético. Es decir, la relación entre el *jurodstvo* y el poder establecido muestra diversidad de formas y de nuevo el fenómeno hace gala de una gran maleabilidad capaz de adoptar un sin número de significados y funciones.

El caso de la reconstrucción del relato de Iván el Terrible es particularmente representativo para la diversidad que rige la relación del *jurodstvo* con el poder. Galactión del monasterio de San Teraponte (MT 8) legitima al zar con una profecía que anuncia el nacimiento de Iván el Terrible y su victoria sobre los territorios de Kazán. El motivo supone además una sacralización de la sintonía imperante que unía Iglesia y Estado en una reconstrucción de las formas bizantinas al centralizarse el poder ruso en Moscú, la Nueva Roma. La nueva ideología establece nuevos símbolos institucionalizando un alto número de santos locales. El nuevo poder emergente favorece de este modo la institucionalización de muchos cultos relacionados con el *jurodstvo*. Dentro de este proceso surge el relato de Basilio el Bendito de Moscú (MT 11), un nuevo San Andrés de Constantinopla enmarcado en la topografía de Moscú. El relato crea una relación directa entre la familia del zar y el santo, describiéndose una serie de encuentros en los que el zar muestra su respeto por el asceta. El *jurodivyyj* bendice en su lecho de muerte al heredero. Tras su muerte los restos del santo son llevados a hombros por el zar y los príncipes. Los símbolos sagrados de poder y religión se fusionan al igual que lo hacen Estado e Iglesia. El *jurodivyyj* encarna la legitimación sagrada del poder moscovita y de esta manera el culto al santo se convierte en apoyo a la autoridad centralizada del zar.

Pero no todos los *jurodivyye* son legitimadores del zar, algunos protagonizan un claro enfrentamiento defendiendo su comunidad ante los despiadados ataques de Iván el Terrible. Tal es el caso de Arsenio de Nóvgorod (MT 12) y Nicolás Salós de Pskov (MT 13), quienes se enfrentan a la crueldad del zar. En el caso de Arsenio el santo llega a dar su vida para seguir atormentado al

zar en forma de espíritu. Nicolás Salós no de los pasajes más conocidos del *jurodivyj*: el ofrecimiento de carne cruda al tirano durante época de ayuno como símbolo del sacrilegio que suponían sus continuos derramamientos de sangre. Este episodio ha tenido una gran repercusión en la comprensión *etic* del fenómeno al aceptarse falsamente como ejemplo paradigmático del fenómeno.

Aunque encontremos ejemplos a favor y en contra de la imagen del zar en su relación con el *jurodstvo*, es innegable que esta etapa tan significativa de la historia rusa ha quedado marcada por el protagonismo del fenómeno que se amolda al ambiente de la irracional crueldad mostrada por el tirano y a la aporía de ser éste a la vez el unificador del pueblo ruso y el artífice de su elevación mesiánica como último bastión de la Ortodoxia.

El *jurodivyj* toma también parte en el relato de los “Tiempos Dificiles” mezclándose en la figura de Feodor al que legitima como heredero y acusando a Borís Godunov por el asesinato de Dimitri.

El siguiente encuentro entre el *jurodivyj* y el zar llega con Xenia de San Petersburgo (XE 1). Xenia recibe una legitimación mutua en su encuentro con la familia del zar pero también en la numerosa presencia de militares y administrativos del régimen que acompañan su testimonio. Xenia es un símbolo sagrado de la Rusia imperial y por lo tanto, con el tiempo, se adapta como oposición al poder soviético. El *jurodivyj* se transforma en un símbolo doble de oposición y legitimación al poder establecido.

Lo mismo sucede con los *jurodivye* de Damaskin que en su afán por deslegitimizar al poder soviético, al denunciar su barbarie elaboran una apología de la Rusia imperial. Dentro de los *jurodivyj* de Damaskin destaca la figura de Maksim (Rumjancev) (DA 5) afirmando que acude a cenar con el zar, cuando en realidad, está siendo detenidos por las autoridades soviéticas. Se trata de una recreación muy recurrente del encuentro de Nicolás Salós de Pskov (MT 13) con Iván el Terrible, siendo ahora Stalin el despiadado zar, aunque en esta ocasión el encuentro solo tiene lugar en un plano imaginario. La extrapolación de símbolos se lleva a cabo tanto sobre la nueva manifestación del *jurodstvo* como sobre Stalin, que es igualado a la crueldad y poder de Iván el Terrible.

Otros relatos del *jurodstvo* como los recogidos en la *Pravoslavnaja Enciklopedija* o en las

*vitae* de Damaskin muestra como el *jurodivyj* sucumbe a la autoridad soviética y es víctima de las campañas antirreligiosas. Ante la violencia el fenómeno pierde su teatralidad y lejos de mostrarse como voz del pueblo se ve obligado a mantenerse en silencio y en secreto.

Como el resto de componentes del fenómeno y como cualquier otra pieza de un sistema cultural, la relación entre el *jurodstvo* y el poder se adapta a los tiempos cambiando y transformándose, creando una interesante diversidad, prueba de la complejidad cultural de la que es cómplice.

## 6.7. Feminización del fenómeno

Los datos cuantitativos muestran que la distribución de género en las distintas fuentes estudiadas guarda una relación dependiente. Hasta el siglo XVIII el *jurodstvo* institucional es un fenómeno estrictamente masculino. Esto no significa que no existieran *jurodivye* de género femenino sino que, de haber existido, no fueron canonizadas y por tanto nunca formaron parte de los compendios hagiográficos que han llegado hasta nuestros días. El texto de Pryžov (1996) nos muestra que gran parte de los *jurodivye* que vagaban por las calles de Moscú eran mujeres. Estas manifestaciones no han sido reconocidas por la Iglesia Ortodoxa. Tanto las supuestas mujeres que pudieron ejercer el *jurodstvo*, como sus posibles hagiografías o el relato de sus vidas han desaparecido en la noche de los tiempos. Encontramos una excepción en el relato del viajero holandés Isaac Massa donde describe una *jurodivaja* y su relación con Borís Godunov:

Así que [Borís Godunov] acudía a menudo a casa de una hechicera llamada Elena Jurodiva [Olrodiva], a la que consideran santa en Moscú. Vivía en un sótano, junto a una capilla... Esta mujer solía predecir el futuro y no tenía miedo ni de zares ni de reyes; siempre decía todo lo que en su opinión era necesario, y esto ocurría a menudo. Cuando Borís llegó a su casa la primera vez, ella no lo recibió y el zar tuvo que marcharse. Cuando la visitó por segunda vez, la mujer ordenó que le llevara [...] un tronco [...] y que hiciera una misa de cuerpo presente en honor de ese tronco... El zar... se fue afligido, pero yo en su lugar le habría echado incienso a ella antes que haberme dejado hacer una cosa así; sin embargo, los moscovitas la consideran santa, cosa que no es de extrañar porque están, ¡ay!, sumidos en la ignorancia. ¡Qué Dios los ilumine!<sup>168</sup>

Al igual que en las manifestaciones masculinas la *jurodivaja* no teme la autoridad del zar. La ausencia total de testimonios rusos sobre la *jurodivaja* Elena puede explicarse por el hecho de que en Rus' no se canonizaba de buen grado a las mujeres (Ivanov 1994).

Xenia de San Petersburgo (XE 1) es por lo tanto el punto de inflexión entre un reconocimiento del fenómeno estrictamente masculino y la institucionalización del *jurodstvo* femenino. El hecho de ser Xenia mujer significa una ruptura en la larga tradición de un *jurodstvo*. Si

---

<sup>168</sup> Massa, Issac (1937) *Краткое известие о Московии в начале XVII в.* Государственное социально-экономическое издательство. М. Перевод и комм. А. Морозова. Traducción de J. Simón Palmer (Ivanov 1994).

bien, no se trata de una ruptura abrupta sino más bien de un periodo de transición. El ascetismo de Xenia se cubre de una máscara masculina al adoptar las vestimentas y el nombre de su marido. El motivo del travestismo y la adopción simbólica de otra personalidad suponen una novedad en el fenómeno. Por lo tanto, Xenia inicia la institucionalización del *jurodstvo* de género femenino pero lo hace disfrazada de hombre.

En el caso de las modernas hagiografías de Damaskin la distribución de género roza los términos de igualdad, siendo la presencia femenina perfectamente equiparable a la del género masculino. Este hecho que sin duda supone una transformación importante para la tradición del fenómeno no cuenta con una reflexión *emic* en las hagiografías habiendo pasado también desapercibido en el resto de análisis académicos.

La incorporación del género femenino a la narración del *jurodstvo* abre su marco sociocultural a nuevas experiencias. Los relatos de Xenia, Pelagija (DA 1) y Paša (DA 2) denuncian los abusos de maridos violentos bajo los efectos del alcohol y hacen patente la debilidad de la mujer ante un sistema que carece de protecciones sociales. En definitiva, las *vitae* reflejan el conflicto de género en una sociedad en la que el dominio masculino es evidente. Las *vitae* elevan a lo sagrado estos motivos, unificando el sufrimiento ascético del *jurodstvo* con el sufrimiento de la mujer. La nueva dimensión del fenómeno ha abierto las puertas a las muchas mujeres creyentes rusas que han sufrido o sufren experiencias similares.

En el seno del monasterio femenino de Diveevo, cuna de la mayor continuidad de manifestaciones femeninas que ha conocido el fenómeno del *jurodstvo*, surge un relato de manipulación de género que da un paso más en las posibilidades socioculturales de la relación entre el *jurodstvo* y el género. El *jurodivnyj* Onisim (DA 4) convive en la comunidad y se transforma en mujer por medio del cambio de género lingüístico. La elección de género se manifiesta en el relato del *jurodstvo* protegida y aceptada por una institución monástica.

En unas proporciones ligeramente mayores que en el caso de las hagiografías de Damaskin la *Pravosljednaja Enciklopedija* alcanza un 60% de manifestaciones femeninas. En esta ocasión el género del *jurodivnyj* pasa a un segundo plano cediendo terreno a los motivos relacionados con la represión religiosa. El sentido narrativo se centra en la experiencia de la comunidad religiosa como conjunto sin realizar un rasgo específico en función al género del asceta.

## 6.8 Prácticas mágicas

El atributo sobrenatural por excelencia del *jurodstvo* es la adivinación del futuro. Las gentes ven en el *jurodivyyj* un oráculo capaz de guiarlas en ritos de paso o fases liminares. El *jurodivyyj* es un guía ante la incertidumbre que rige el transcurso de la vida. Por otro lado, las premoniciones del *jurodivyyj* no tienen consecuencias ni modifican los acontecimientos. Tan solo anuncian hechos futuros, haciéndolo la mayor parte de las veces de una manera incomprensible. Sus adivinaciones solo son entendidas una vez tiene lugar el acontecimiento anunciado. La adivinación tiene su peso en cuanto que sustenta la superstición y el exotismo de la figura del *jurodstvo* marcando un carácter sobrenatural reconocido por la sociedad y no debido a sus consecuencias como modificador del transcurso de la historia, que son inexistentes.

La otra cara de la moneda la constituyen las curaciones milagrosas. Estas implican una participación consensuada de *jurodivyyj* y sociedad, creando pautas en el culto y fijando procesos que dejan su huella en los constructos narrativos.

Las prácticas mágicas se encuentran presentes a lo largo de la historia del *jurodstvo* y adquieren distintas formas y motivos. Isaac de la Laura de las Grutas de Kíev (MT 1) pasa por distintos trances y parálisis corporales que son canalizadas mediante la oración y el cuidado de la comunidad monástica. A su vez, los pasajes de la caza del cuervo y la danza cubierto por una piel de cabra ensangrentada describen rituales simbólicos de significado complejo. Pero a diferencia del caso de Isaac, la práctica mágica del *jurodivyyj* se enfoca a la curación de la enfermedad. Las pautas marcadas por el culto o por la actuación del santo muestran una serie de procedimientos curativos efectivos que sustentan el culto y establecen una interrelación práctica entre asceta y comunidad.

Las hagiografías tradicionales atestiguan una gran diversidad de formas y relatos. Miguel del monasterio Klopsk (MT 6) hace gala de un comportamiento mágico pautado consistente en la escritura de ciertas palabras en la arena convirtiendo el lugar en un pozo que terminará con una terrible sequía. La tierra y el agua procedentes de la tumba de Juan el Velloso de Rostov (MT 14) se convierten en elementos portadores de la magia, iniciando una tradición de ungüentos curativos formados por mediación de elementos en contacto con el santo que una vez son aplicados sobre las zonas afectadas tienen resultados curativos. El elemento mágico puede llegar a ser una parte del santo, como en el caso de Prokopio de Viatka (MT 17) que introduce una de sus muelas en la boca

de una mujer para curarla su dolor. El cuerpo del *jurodivyy* se convierte en portador de una magia curativa que en ocasiones escapa del control del propio *jurodivyy* como se refleja en el caso Andrés de Tot'ma (MT 19), en el que un hombre enfermo se vale de la nieve pisada por el santo para curarse sin contar con el beneplácito del *jurodivyy*.

La modernidad alcanzada en el relato de Pryžov muestra la fascinación del momento por la monstruosidad y las prácticas escatológicas. Toman protagonismo las descripciones de sucios mejunjes mezclados con las manos del *jurodivyy* y bebidos por sus seguidores. Estos se untan la tierra humedecida por sus despojos corporales siguiendo pautas supuestamente curativas. Observamos una verdadera fascinación por el cuerpo como portador del carácter milagroso. Se establece una relación física directa entre el *jurodivyy* y sus seguidores mediante su unión física en prácticas escatológicas. La magia es materia líquida que brota de su cuerpo. El carácter mágico de la materia líquida se acentúa en el caso de la muerte de Iván Jakovlevič (PR 1). Su cuerpo es amortajado por un grupo de mujeres que tras lavarlo ingieren el agua utilizada. El *jurodivyy* y el fiel se unen en comunión.

Los motivos escatológicos ceden su paso a una heterogeneidad de formas en los *jurodivye* recogidos por los trabajos de Damaskin. El espectro cubierto por la magia de los *jurodivye* de esta época es significativamente amplio, incluyendo por ejemplo la curación de la adicción al tabaco de una mujer. El relato muestra que los creyentes acuden al *jurodivyy* como un recurso popular de curación. Algunos cultos como el de Mišen'ka (DA 10) se vale de elementos adquiridos en la tumba del santo, como es el caso de la hierba cortada junto a su sepultura. Otros elementos de carácter mágico como las muñecas de Paša (DA 2) mantienen su función en el misterio que alimenta la superstición y creencia en la sobrenaturalidad del *jurodivyy*.

En el caso del relato del *jurodstvo* recogido en los artículos de la *Pravoslavnaja Enciklopedija* se resalta el carácter mágico curativo del *jurodivyy* como una recompensa por su esfuerzo ascético. Este razonamiento *emic* del origen de la magia del *jurodivyy* se encuentra presente en la tradición hagiográfica. Lo que no es habitual es una última fase incorporada como innovación en estos artículos en la que el *jurodivyy* transforma su ascetismo al *starčestvo*. Otras pautas curativas como el uso de ungüentos formados a partir de la tierra de las tumbas o el carácter mágico del agua se mantienen.

Las prácticas mágicas fijan el culto y juegan un papel clave tanto en su prolongación como

en la fijación de sus formas. El análisis muestra una tendencia a reconocer un carácter mágico en la sobrenaturalidad del *jurodivyj* adquirido como recompensa a su esfuerzo ascético. Las propiedades mágicas del *jurodivyj* se materializan por medio de líquidos o ungüentos procedentes o en contacto con el cuerpo del *jurodivyj* o su tumba. Dichos materiales son utilizados en procedimientos curativos populares y adquieren un significado a través del culto.

## 6.9. Consolidación física

El relato del *jurodstvo* se construye a través la fijación narrativa de constructos de memoria que son a su vez componentes de la memoria colectiva rusa. La construcción de la memoria colectiva se asienta tanto en estos productos materiales como en la fijación de hitos físicos en los que se apoyan los distintos constructos. Estos hitos pueden ser establecidos en una fase tan temprana como el proceso ontogénico del *jurodivyj*. Sin embargo observamos una tendencia generalizada a establecerse en torno a su lugar de sepultura, lugar que experimenta los rituales de continuidad del culto. Los distintos relatos dan fe de cómo estos lugares de culto aparecen y desaparecen, cayendo en ocasiones en el olvido y siendo recuperados en otras. Las consideraciones de Halbwachs (1890) y las matizaciones de Assman (1988) son esenciales para entender la importancia de los hitos físicos de la memoria. El fenómeno del *jurodstvo* se muestra extremadamente sensible a estos procesos. Los lugares de culto, la creación de un icono o la redacción de la *vita* fijan la creencia simbólica permitiendo su transmisión y continuación. Al mismo tiempo el fenómeno se hace dependiente de estos constructos y en la mayoría de las ocasiones sufre continuas transformaciones. Los lugares de culto y los objetos que portan la memoria de los *jurodivye* actúan como “figuras de la memoria” (Assman 1988, 129), formando objetivaciones o cristalizaciones que sientan las bases para la transmisión de la memoria continuamente heredada y reconstruida por las distintas sociedades que se suceden en el tiempo.

El primer hito que fija la experiencia del *jurodstvo* en la memoria colectiva se establece en la PVL. El relato de Isaac de la Laura de las Grutas de Kíev (MT 1) queda unido a las primeras comunidades monásticas y a los orígenes del pueblo ruso en su primera crónica histórica.

El relato de Procopio de Ustjug (MT 3) es paradigmático. Los hitos físicos adoptados por el culto aportan luz sobre la continuidad de un culto significativamente antiguo y su prolongación hasta la actualidad. El culto se fija a través de la sepultura del santo y posteriormente sobre el lugar se erige una capilla y después una iglesia. La pronta fijación evita que el culto caiga en un temprano olvido. Con el tiempo, la redacción de la *vita* establece las prácticas de culto dando un nuevo significado a la iconografía, que adopta un papel principal a pesar de ser un constructo posterior y ajeno a la experiencia vital del santo.

La *vita* de Procopio fija también lugares de memoria sobre el plano físico de la ciudad de Ustjug y sus alrededores naturales. El *jurodivyj* marca sus huellas sobre calles e iglesias. El lugar de

su muerte, en el extremo de un puente, queda marcado con una cruz de madera que es reemplazada posteriormente por una de piedra. El paisaje natural junto al río presidido por una piedra sobre la que se solía sentar el santo fija su sepultura y un posterior lugar de peregrinación. En el caso de Procopio y de muchos otros, las prácticas curativas y su relación con milagros efectuados por medio de elementos físicos, tierra y agua, obtenidos en el lugar de su sepultura fijan un lugar de memoria estable que sirve de hito para las futuras recreaciones de su memoria.

La narrativa hagiográfica pone en boca de los santos la fijación de estos lugares al ser ellos mismos quienes solicitan oraciones o misas fúnebres en su tumba como agradecimiento por su intervención, tal es el caso por ejemplo de Máximo de Tot'ma (MT 18). Motivados por la aparición milagrosa de los santos en sueños o como estrategia de supervivencia para un culto local, los hitos físicos requieren de cierta complicidad intencional para ser constituidos y mantenidos. El caso de Simón de Jur'evic (MT 15) muestra cómo se hace necesario instalar una valla alrededor de su tumba para que no sea pisoteada. La misma valla señala el lugar que posteriormente será convertido en sepultura.

Observamos el mismo proceso de fijación física de lugares de memoria en los artículos de la *Pravoslavnaja Enciklopedija*, por ejemplo un pozo junto al río Oka en el relato de Evfrosinija Koljupanovskaja (PE 3), una torre del monasterio en el caso de Andrej Meščovskij (PE 2) o la montaña de Maura en la que Asenefa (PE 5) da un nuevo significado a una roca ya de carácter sagrado.

Las mismas *vitae* constituyen una fijación de la memoria que se mantiene prácticamente intacta a lo largo del tiempo aunque la percepción de los lectores cambia inevitablemente. También el calendario se convierte en un mapa de la memoria al fijarse la festividad de los santos. Determinados acontecimientos como los concilios en los años 1547 y 1549 establecieron un hito inamovible en la memoria colectiva de la Ortodoxia rusa. En dicha memoria colectiva se unen la formación de una ideología mesiánica, el gobierno irracional de Iván el Terrible y la simbología del *jurodstvo*. Estos elementos se entrelazan en las reconstrucciones de la memoria y las compilaciones hagiográficas, los cultos establecidos y, en definitiva, la legitimación del *jurodstvo* se convierten en una pieza fundamental de la cosmovisión rusa de su propio pasado.

Algunos de los hitos físicos resultantes en relación al *jurodstvo* tienen un peso excepcional en la cultura rusa. Tal es el caso de la catedral de San Basilio o el templo de Cristo Salvador de

Moscú. Si bien, ambos templos no fueron concebidos explícitamente como conmemoración del *jurodstvo* su simbología ha terminado por unirlos. Iván el Terrible construyó el famoso templo en la Plaza Roja como conmemoración de su victoria sobre Kazán. La iglesia se construye sobre otro templo donde estaba enterrado Basilio el Bendito. El culto popular y el predominio del *jurodstvo* en la época ha hecho que la catedral sea conocida bajo el nombre de San Basilio en honor al *jurodivyj*, cuya historia al igual que la imagen de las cúpulas multicolores del templo es una pieza clave de la identidad de cada generación rusa. Un proceso similar ha tenido lugar unificando los devenires de la historia de la iglesia de Cristo Salvador con el sufrimiento de los *novomučeniki*. El templo encarna simbólicamente el martirio generado por la era soviética y se ha convertido en símbolo de los nuevos mártires acogiendo su ceremonia de canonización y convirtiéndose en el motivo central del icono que los conmemora.

Los *jurodivye* de Damaskin y algunos de los reflejados en la *Pravoslavnaja Enciklopedija* unen su culto a los monasterios víctimas de las persecuciones y cierres soviéticos. En la actualidad muchos de estos lugares han sido devueltos a la Iglesia y su reconstrucción es un proceso en curso. En cierto modo, la reconstrucción física de estos lugares es un proceso parejo a la rehabilitación simbólica de la Ortodoxia. Según se reconstruyen los muros de las iglesias y monasterios se asienta también una nueva construcción de la memoria y el *jurodstvo* se encuentra de nuevo presente en este proceso. Uno de los monasterios que mejor ejemplifica dicha situación es el monasterio femenino de Serafim de Diveevo, paradigma de la recuperación de la religiosidad y el mayor foco del *jurodstvo* en la actualidad.

La barbarie soviética ha dejado tras de sí un sinfín de lugares marcados por el martirio y convertidos en lugares sagrados de peregrinación. Estos hitos físicos se extienden por toda Rusia, tanto por zonas urbanas como por los más remotos lugares rurales. Parte de la sociedad civil soviética está siendo suplantada por una nueva sociedad civil religiosa que encuentra en los nuevos lugares sagrados de su comunidad un hito para fijar su mundo simbólico recientemente adquirido, monasterios e iglesias reconstruidos y sacralizados son un punto de unión entre los nuevos creyentes y la tradición religiosa en rehabilitación.

## 6.10. Repercusión cultural

La identidad cultural se hace tangible a través de las relaciones del grupo. Las bases de dichas relaciones se asientan en la conciencia de pertenecer a una unidad cultural. El sentimiento de unidad y la autopercepción de las peculiaridades del grupo derivan del conocimiento almacenado en la memoria cultural (Assman 1988:130). A lo largo del análisis sistémico de las diversas manifestaciones del *jurodstvo*, se ha hecho patente su interacción en los procesos de construcción de la memoria cultural. La presencia del fenómeno en la autopercepción de los acontecimientos históricos marca la cosmovisión rusa de su propia historia y en definitiva asienta las bases de su autopercepción. El proceso se encuentra sujeto a la reflexividad. Cuanto mayor sea la presencia del *jurodstvo* en los constructos de memoria, mayores serán las posibilidades de nuevas emergencias y dichas emergencias rescatarán los motivos pasados salvándolos del olvido. De este modo, el *jurodstvo* asienta su fuerte repercusión cultural a lo largo de la historia rusa convirtiéndose en una de las bases de su propia identidad. La fuerza icónica del *jurodivyyj*, su constante presencia y su maleabilidad simbólica generan un sinnúmero de objetivaciones de la memoria cultural que permite a la cultura rusa orientarse en sus patrones de identificación.

El análisis de las distintas manifestaciones ha mostrado la interacción del *jurodstvo* en constructos de memoria tan icónicos como los procesos de cristianización de los eslavos orientales o el sufrimiento del pueblo ruso bajo las invasiones tártaras. El *jurodstvo* ha sido una pieza clave en la sacralización de los auges del poder de Nóvgorod y del Estado Moscovita. La narrativa de Iván el Terrible se construye bajo el paradigma de irracionalidad y mesianismo propios del *jurodstvo*. La importancia de las rutas fluviales como vías de conexión entre mercaderes rusos y otros pueblos encuentran en el *jurodstvo* un motivo de patronazgo. Si bien el giro hacia la racionalidad de las modernizaciones llevadas a cabo por Pedro I golpea el *jurodstvo* institucional, a su vez sienta un debate en la identidad rusa. ¿Es Pedro I lo suficientemente ruso? ¿No es San Petersburgo una ciudad demasiado europea? El renacimiento de un nuevo auge del *jurodstvo* recupera el territorio perdido rusificando la antigua capital rusa. Mientras el *jurodstvo* pierde durante un tiempo su legitimación institucional, se mantiene presente entre las clases populares y se convierte en moda entre las clases altas. El *jurodstvo* puebla los lugares públicos y se abre paso en la literatura siendo reconstruido por las corrientes eslavófilas como alma del pueblo ruso. El siglo XIX en Rusia da lugar a una interesante fusión del folclore europeo, el radicalismo eslavófilo y el redescubrimiento de la identidad nacional. La reconstrucción simbólica del *jurodstvo* no es ajena a este nuevo plano imaginario sino todo lo contrario: se convierte en pieza clave y recurrente a la hora de manifestar el

supuesto carácter único de la nación paneslava con Rusia a la cabeza. A través de distintas manifestaciones artísticas el *jurodstvo* renace como mito nacional. El ajetreado siglo XX encuentra su reconstrucción simbólica en interacción con el *jurodstvo* en la reformulación del periodo soviético en un proceso de renacimiento religioso y apoderación simbólica del pasado. La identidad cultural rusa se define como heredera del pasado imperial y se identifica con la Ortodoxia. A su vez, la identidad soviética se transforma en un *otro* ajeno a la cultura rusa, convirtiéndose en una imposición prácticamente externa para la reconstrucción de su memoria. Los *jurodivye* de Damaskin se encuentran inmersos en este proceso de superación del traumático siglo XX. También los *jurodivye* de la *Pravoslavnaia Enciklopedija* son partícipes de la memoria del siglo XX incorporando la experiencia de los *gulags* y de la Guerra Fría.

El *jurodstvo* que viene ya muestra indicios de continuación como componente de la identidad rusa. El fenómeno ha alcanzado las nuevas tecnologías, se ha convertido con Xenia de San Petersburgo (XE 1) en marca de identidad de la diáspora rusa en el extranjero. La creciente presencia de la Iglesia Ortodoxa en la red se vale con frecuencia del llamativo fenómeno. A su vez, nuevas manifestaciones de culto se extienden por las provincias rusas emergiendo en los complejos religiosos reconstruidos.

## Bibliografía

ASSMAN, J.

1989 "Collective Memory and Cultural Identity." *Kultur und Gedächtnis*, pp. 9-19, Suhrkamp, Frankfurt.

ALVARADO, S.

2003 *Sobre la transliteración del ruso y de otras lenguas que se escriben con alfabeto cirílico*. Centro de Lingüística Aplicada Atenea, Madrid.

ALFAYEV, H.

2004 *The Russian Orthodox Church and Europe. Russia – continuity and change*. Springer, Viena, Nueva York.

AUGÉ, M.

2006 *Los "no lugares": espacios del anonimato: una antropología de la sobremodernidad*, Gedisa, Barcelona.

BAILEY, D.K.

1994 *Sociology and the New Systems Theory*. State University of New York Press, Albany, NY.

BAJTÍN, M. M.

1996 *Sobranie sočinenij. Russkije Slovari 5*, Moscú.

BANTON, M.

1966 *Anthropological approaches to the study of religion*. Tavistock Publications, Londres.

BARSUKOV, N.P.

1970 *Istochniki russkoi agiografii*. Zentralantiquariat der Deutschen Demokratischen Republik, Leipzig.

BATALDEN, K. S.

1993 *Seeking God. The Recovery of Religious Identity in Orthodox Russia, Ukraine, and*

Georgia. Northern Illinois University Press, Dekalb.

BAUMAN, Z.

1998 "Postmodern Religion?" *Religion, modernity and postmodernity*. Blackwell Publishers, Malden, Massachusetts.

2002 "A Sociological Theory of Postmodernity." *Contemporary Sociological Theory*. Blackwell Publishers, Malden, Massachusetts.

BAUMANN, G.

1999 *The multicultural riddle : rethinking national, ethnic, and religious identities*. Routledge. New York.

BARFIELD, T.

1997 *The Dictionary of Anthropology*. Blackwell, Oxford, UK.

BENDIX, R.

1992 *Max Weber: An intellectual portrait*. Garden City, New York.

BERGER, P.L.

2001a "The Sacred Canopy." *Sociology of Religion A Reader*. pp. 23-30. Upper Saddle River, New Jersey.

2001b "Secularism and Pluralism." *Sociology of Religion A Reader*. pp. 201-204. Upper Saddle River, New Jersey.

BERGER, P.L. y LUCKMANN, T.

1989 *The Social Construction of Reality*. Harvard U.P. New York.

BERMÚDEZ, J.L.

2009 *Decision theory and rationality*. Oxford U.P., New York.

BERTALANFFY, L.

2009 "General System Theory – A Critical Review." Walter Buckley, ed., *Modern Systems Research for the Behavioral Scientist*. Aldine, Chicago.

BODIN, P-A.

2009 *Language, Canonization and Holy Foolishness*. Stockholm Univ., Estocolmo.

BRYMAN, A.

1988 *Quantity and Quality in Social Research*. Unwin Hyman, Londres.

BUCKLEY, W.

1967 *Sociology and Modern Systems Theory*. Prentice - Hall, New Jersey.

2009 "Society as a Complex Adaptive System." *Modern Systems Research for the Behavioral Scientist*. Aldine, Londres.

BUELA-CASAL, G.

1995 "Una breve historia de la psicopatología". *Manual de psicopatología y trastornos psiquiátricos* 1 (1), Siglo XXI de España, Madrid.

BUSHKOVITCH, P.

1992 *Religion and Society in Russia: the sixteenth and seventeenth centuries*. Oxford University Press, New York.

CAMPBELL, J.

2006 *Mitos, sueños y religión*. Kairós, Barcelona.

CHALLIS, N. y DEWEY, H. W.

1974 "The blessed fools of old Russia". *Jahrbucher fur Geschichte Osteuropas* 22(1) pp. 1-11, Priebatsch's Buchhandlung, Breslau.

1977 "Byzantine Models for Russia's Literature of Divine Folly (Iurodstvo)". *Papers in Slavonic Philology* 1 pp. 36-48, Clanderon P., Oxford.

1978 "Divine Folly in Old Russian Literature: The Tale of Isaac the Cave-Dweller". *Slavic and East European Review* 22, Wenta P. Menasha, Wis.

1987a "Some perceptions of mental disorder in pre-petrine Russia". *Medical History* 31(1) pp. 84-99.

1987b "Basil the blessed, holy fool of Moscú". *Russian History* 14(1-4) pp. 47-59.

CHOROŠEV, A.C.

1986 *Političeskaja Istorija Kanonizycii (XI-XVIIvv.)*. MGU, Moscú.

CODENOTTI, B. y MARGARA, L.

1999 "Chaos in Mathematics, Physics, and Computer Science: Similarities and Dissimilarities". *The Evolution of Complexity. The Violet Book of "Einstein Meets Magritte."* pp.125-127, VUB U.P., Dordrecht.

CHRISTIAN, W.A.

1972 *Person and God in a Spanish Valley*. Jr. Princeton U. P., Princeton, New Jersey.

CHRYSOSTOMOS, A.

2007 *A Guide to Orthodox Psychoterapy*. U. P. of America, Lanham.

COHN, N.

1961 *The Pursuit of the Millenium*. Oxford U.P., New York.

DEMERATH, N.J.

1969 *Religion in Social Context*. Random House, New York.

DELEHAYE, H.

1962 *The legends of the saints*. Fordham U.P., New York.

DÍEZ DE VELASCO, F.

2005 *La historia de las religiones: métodos y perspectivas*. Akal, Madrid.

DOW, J.W.

2006 "The Evolution of Religion: Three Anthropological Approaches." *Method&Theory in the Study of Religion* 18, pp. 67-91. Brill, Leiden.

DUCELLIER, A.

1992 *Bizancio y el mundo ortodoxo*. Mondadori, Madrid.

DURKHEIM, E.

2001 *The Elementary Forms of Religious Life*. Free Press, Oxford.

EVTUHOV, C.

2004 *A history of Russia: peoples, legends, events, forces*. Houghton Mifflin, New Jersey.

EMERSON, M.

2001 "Introduction to Race, Ethnicity, and Religion." *Sociology of Religion A Reader*. Upper Saddle River, New Jersey, pp. 78-83.

FEDOTOV, G.

1966 *The Russian religious mind*. Harvard U.P., Cambridge-Massachusetts.

FLETCHER, G.

1966 *Of the Russe Commonwealth by Giles Fletcher 1591*. Harvard U.P., Cambridge-Massachusetts.

FOREST, J.

2008 *Praying with icons*. Maryknoll, Nueva York.

FOUCAULT, M.

2010 *Historia de la locura en la época clásica I-II*. Fondo de Cultura Económica, México.

2005 *The Hermeneutics of the Subject: Lectures at the Collège de France 1981-1982*. Palgrave-MacMillan, Nueva York.

FRANKLIN, S. y SHEPARD, J.

1996 *The Emergence of Rus 750-1200*. Longman, Londres y Nueva York

GARCIA, JBC.

1999 "Diversity and Complexity: Two Sides of the Same Coin?" *The Evolution of Complexity. The Violet Book of "Einstein Meets Magritte."* Dordrecht. Pp.117-123.

GARFINKEL, H.

2008 *Toward a sociological theory of information*. Paradigm Publishers, Boulder Co.

GARZANITI, M.

2009 “Bible and Liturgy in Church Slavonic literature: A New Perspective for Research in Medieval Slavonic Studies.” *Medieval Slavonic Studies*. Paris. p. 127-149

GATTHOFF, R.

1978 *The Theory of Social Action: the Correspondence of Alfred Schutz and Talcott Parsons*. Indiana U.P., Bloomington.

GEERTZ, C.

2001 “Religion as a Cultural System.” *Sociology of Religion A Reader*. Upper Saddle River, New Jersey.

GOLUBINSKIJ, F.F.

1969 *Istoriia kanonizatsii sviatykh v russkoi tserkvi*. Gregg I.P., Farnborough.

GREIL, A. L.

2003 *Defining Religion: Investigating the boundaries between the sacred and secular*. JAI P. Greenwich.

GVOSDEV, N.K.

2001 *An examination of church-state relations in the Byzantine and Russian empires with emphasis on ideology and models of interaction*. Lewiston, New York.

HAMILTON, D.L.

2005 *Social Cognition*. Psychology Press. New York.

HALBWACHS, M.

1980 *The Collective Memory*. Harper&Row, New York.

HALL, A.D. y FAGEN, R.E.

2009 “Definition of System” Walter Buckley, ed., *Modern Systems Research for the Behavioral Scientist*. Aldine, Chicago.

HARRIS, M.

- 1968 *El desarrollo de la teoría antropológica: una historia de las teorías de la cultura*. Siglo XXI, Madrid.
- 1979 *Cultural materialism: the struggle for a science of culture*. Random House, Nueva York.
- 1980 *Vacas, cerdos, guerras y brujas: los enigmas de la cultura*. Alianza, Madrid.

HERVIEU-LEGER, D.

- 2000 *Religion as a chain of memory*. Rutgers U.P., New Brunswick, N.J.

HILARION, A.

- 2004 "The Russian Orthodox Church and Europe." *Russia - Continuity and Change*. *Europainstitut Wirtschaftsuniversität Wien* 24, Sprienger, pp. 457-470.

HILL, P.C.

- 1997 "Toward an Attitude Process Model of Religious Experience." *The Psychology of Religion: Theoretical Approaches*, Boulder, pp. 184-93.

HOLLINGSWORTH, Paul

- 1992 *The Hagiography of Kievan Rus'*. Harvard U.P., Cambridge.

HU, J.

- 1999 "Eigen-Mechanism - An Explanatory Principle and an Artful Exemplar." *The Evolution of Complexity. The Violet Book of "Einstein Meets Magritte."* VUB UP., Dordrecht. Pp.141-155.

HUERTA CALVO, J.

- 1987 *Formas carnavalescas en el arte y la literatura*. Ediciones del Serbal, Santa Cruz de Tenerife.

HUNT, P.H.

- 1993 "Ivan IV's Personal Mythology of Kingship." *Slavic Review* 52:4, pp. 769-809
- 2008 "The Holy Foolishness in the Life of the Archpriest Avvakum and the Problem of Innovation," *Russian History*, ed. L. Langer, P. Brown, 35, nos.3-4, pp. 275-309

IVANOV, S.A.

- 1994 *Russkoe «pochabstvo» Vizantijskoe jurodstvo*. Meždunarodnye otnošenija, Moscú.  
2006 *Holy Fools in Byzantium and Beyond*. Oxford U.P., New York.

JOHNSON, M.K. y SHERMAN, S.J.

- 1986 “Constructing and Reconstructing the Past and the Future in the Present.” *Handbook of Motivation and Cognition*. Vol.2, pp. 482-526. Guilford P., New York, Londres.

JUCHIMENKO, E.M.

- 2009 *Dvadcat' vosem' čudes syjatogo Vasilija Blažennogo*. Moscú.

KAUFFMAN, S.A.

- 1993 *The Origins of order: self-organization and selection in evolution*. Oxford U.P., Nueva York.

KEARNEY, R.

- 1984 *Dialogues with contemporary Continental thinkers. The phenomenological heritage*. Manchester U.P., Manchester.

KNOX, Z.

- 2005 *Russian Society and the Orthodox Church*. Routledge, Londres y Nueva York.

KLIUCHEVSKII, V.O.

- 1969 *Drevnerusskiiia zhitia sviatykh kak istoričeskii istochnik*. Nauka, Moscú.

KOBETS, S.

- 2000a “The Russian Paradigm of Iurodstvo and its Genesis in Novgorod.” *Russian Literature XLVIII* pp.367-388.  
2000b “Foolishness in Christ: East vs. West.” *Canadian-American Slavic Studies*, Vol 34, N3, pp.337-364. Brill, Leiden.  
2008 “The Paradigm of the Hebrew Prophet and Russian tradition of Iurodstvo.”

KOVALEVSKIJ, I.

1895 *Jurodstvo o Christe i Christa radi jurodivye Vostočnoj i Russkoj Cerkvi*. Moscú.

KOŽANČIKOV, D.E.

1863 *Stovglav*. Nauk, San Peterburgo.

KROLL, J. y BACHRACH, B.

1982 "Medieval visions and contemporary hallucination". *Psychological Medicine*, 12, pp. 209-722. Cambridge U.P., Cambridge.

KRUEGER, D.

1996 *Symeon the Holy Fool: Lontius's life and the late antique City*. Berkeley, Los Angeles, Londres.

KUNIN, S. D.

2003 *Religion. The Modern Theories*. John Hopkins U.P., Baltimore, Londres.

KUZNETSOV, A.

1913 *Jurodstvo i Stolfičestvo*. V.D. Smirnov, San Peterburgo.

MALINOWSKI, B

1922 *Argonauts of the Western Pacific*. Routledge, Nueva York.

MARTIN, J.

1995 *Medieval Russia 980-1584*. Cambridge U.P., Nueva York.

MARTÍNEZ VEIGA, U.

2007 *Historia de la Antropología. Teorías, Praxis y Lugares de Estudio*. UNED, Madrid.

MASSA, I.

1937 *Kratkoe izvestie o Moskovii v načale XVIv*. Gosudarstvennoe social'no-

ekonomičeskoe isdatel'stvo, Moscú.

MATURANA, H.R. y VARELA F.J.

1980 *Autopoiesis and Cognition*. Reidel Pub. Co, Boston.

MAY, R.

1974 *Stability and complexity in model ecosystems*. Princeton U.P., Princeton.

MČEDLOV, M.P.

2007 *Vera. Etnos. Nacija. Religioynoj Komponent Etničeskogo Soznanija*. Kul'turnaja revoljucija, Moscú.

MERTON, R.

1968 *Social Theory and Social Structure*. Free Press, Nueva York.

MERRIT, S. M.

2003 *Stalin's Holy War. Religion, Nationalism, and Alliance Politics*. M. E. Sharpe, Londres.

MONAHAN, S.C.

2001 "Introduction to the Secularization Debate." *Sociology of Religion A Reader*. Upper Saddle River, New Jersey, pp. 196-201.

MORRISON, K.

2009 *Marx, Durkheim, Weber: las bases del pensamiento social moderno*. Popular D.L., Madrid.

MURAV, H.

1992 *Holy foolishness: Dostoevsky's novels & the poetics of cultural critique*. Stanford U.P., Stanford.

NIVEN, A.

1978 *A Brief History of Russia to 1689*. U. P. of America, Washington.

NORA, P.

- 1989 "Memory and History: Les Lieux de Mémoire." *Representations*, 26, Special Issue: *Memory and Counter-Memory*. Gallimard, Paris.

LEVIN, E.

- 1995 "The Trebnik as a Source for Social History." *Proucavanje srednjovekovnih j uznoslovenskih rukopisa*. Belgrado, pp. 189-193.
- 1986 "Infanticide in Pre-Petrine Russia." *Jahrbucher fur Geshichte Osteuropas* 2, pp.215-224. Priebatsh's Buchhandlung, Breslau.
- 2003 "From Corpse to Cult in Early Modern Russia." *Orthodox Russia: belief and practice under the tsars*. Penn State Press, PA.
- 2004 "False miracles and unattested dead bodies: Investigations into popular cults in early modern Russia." *Religion and the Early Modern State. Views from China, Russia and the West*, pp. 253-283, Cambridge U.P., New York.

LEYTON-BROWN, K.

- 2008 *Essentials of game theory: a concise, multidisciplinary introduction*. Morgan&Claypool, San Rafael.

LEWELLEN, T.C.

- 1983 *Antropología Política*. Bellaterra, Barcelona

LORENZ, E.N.

- 1993 *The essence of chaos*. U. of Washington Press, Seattle.

LOTMAN, Y.M.

- 1990 *Universe of the Mind*. Tauris, Great Britain.

LUHMANN, N.

- 1990 *Essays on Self-Reference*. Columbia U.P., Nueva York.
- 1982 *The Differentiation of Society*. Columbia U.P., New York.
- 1995 *Social Systems*. Stanford U.P., Stanford.

OINAS, F.

1989 "Shamanism in Russia: Understanding the holy fools". *Shamanism: past and present*. Budapest- Los Angeles/Fullerton.

OLICK, J.K. y ROBBINS, J.

1998 "Social Memory Studies: From "Collective Memory" to the Historical Sociology of Mnemonic Practices." *Annual Review of Sociology* 24, pp. 105-140, Annual Review, Palo Alto.

ORLOV, A.S.

1908 *Domostroj*. Euro Printing, The Hague.

OSTROWSKI, D.

2003 *The Povest vremennykh let: an interlinear collation and paradosis*. Cambridge, Massachusetts.

PAERT, I.

2010 *Spiritual Elders: Charisma and Tradition in Russian Orthodoxy*. N. Illinois U.P., Dekalb.

PANČENKO, A.M.

1984 "Smech v drevnej rusi". *Smech kak zrelišče*, pp.72-153, Академия Наук СССР. Leningrado.

2005 *Ja emigriroval v Drevniiu Rus: Rossiia: istorija i kultura*. Zvezda, Moscú.

PRYŽOV, I. G.

1996 *26 moskovkich prorokov, jurodivykh, dur i durakov i durakov i drugie trudz po russkoj istorii i etnografii*. Ezro, San Peterburgo.

2008 *Nišie I jurodivye na Rusi*. Azbuka-klassika, San Peterburgo.

RAMÍREZ GOICOECHEA, E.

2005 *Evolución, Cultura y Complejidad. La Humanidad que se hace a sí misma*. Centro de Estudios Ramón Areces. Madrid.

2007 *Etnicidad, Identidad y Migraciones*. Centro de Estudios Ramón Areces. Madrid.

RAPPAPORT, R. A.

1968 *Pigs for the Ancestors*. Yale U.P., New Haven.

RADCLIFFE-BROWN.

1931 *Social Organization of Australian Tribes*. Yale U.P., New Haven.

RIASANOVSKY, N.V. y STEINBERG M.D.

2005 *A history of Russia*. Oxford U.P., New York.

RICOUEUR, P.

2004 *Memory, History, Forgetting*. University of Chicago Press, Chicago.

ROGOV, A. I.

1997 *Entsiklopediia pravoslavnoi sviatosti*. Lik Press, Moscú.

ROZANOV, S.P.

1912 *Žitija prepodobnogo Avraamija Smolenskogo i služby emu*. Petersburg.

ROSTOVA, N.

2008 *Čelovek obratnoj perspektivy. Opyt filozofskogo osmyslenija fenomena jurodstva Hrista radi*. Moscú.

SAKHAROVA, A.N.

2005 *Istorija Rosii s drevnejšich vremen do načala XXI veka..* AST, Moscú.

SIDOROV, D.

2001 "National Monumentalization and the Politics of Scale: The Resurrection(s) of the Cathedral of Christ the Savior in Moscow." *Orthodoxy and difference: essays on the geography of Russian Orthodox church(es) in the 20th century*, pp. 192-240. Pickwick, San Jose, California,

STREMOOUKHOFF, D.

1953 "Moscú the Third Rome: Sources of the Doctrine". *Speculum* 28 (1) pp. 84-101, Cambridge U.P., Cambridge.

SCHWEDER, R.A.

1991 *Thinking Through Cultures. Expeditions in Cultural Psychology*. Cambridge, Massachusetts.

SHWEDER, R.A. y BOURNE, E.J.

1991 "Does the Concept of the Person Vary Cross-Culturally?" *Thinking Through Cultures. Expeditions in Cultural Psychology*, pp.113-155, Harvard U.P., Cambridge, Massachusetts,

SHWEDER, R.A. y MILLER, J.G.

1991 "The Social Construction of the Person: How Is It Possible?" *Thinking Through Cultures. Expeditions in Cultural Psychology*, pp.156-185. Cambridge, Massachusetts.

SPIRO, M.

1968 "Religion: Problems of Definitiona and Explanation." *Anthropological Approaches to the Study of Religion*, pp. 85-126, Tavistock, Londres.

THOMPSON, E. M.

1987 *Understanding Russia: the holy fool in Russian culture*. Lanham, New York, Londres.

WALTERS, P.

1990 "Religion in the Soviet Union: Survival and Revival." *Christianity and Russian Culture in Soviet Society*, pp. 3-15, Westview, Boulder.

WEBER, M.

1958 *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. Scribner, New York.

WHITE, M.

2010 "Byzantine Saints in Rus and the Cult of Boris and Gleb." *Saints and Their Lives on the Periphery: Veneration of Saints in Scandinavia and Eastern Europe*, Brepols.

2012 *Military Saints in Byzantium and Rus, 900-1200*. Cambridge University Press, New

York.

WINTHROP, R.H

1991 *Dictionary of Concepts in Cultural Anthropology*. Greenwood Press, New York.

WOLF, E.R.

1984 "Culture: Panacea or Problem?" *American Antiquity*, Vol.49, No.2, pp.393-400.  
Society for American Archaeology, Mensha, Wis.

## Apéndice: Summary (Resumen en inglés)

### I. Introduction

In recognizing the complexity embodied in the phenomenon of *jurodstvo*/holy foolery<sup>169</sup> and the difficulties encountered when attempting to understand the qualities and circumstances under which a “holy fool” (*jurodivyyj*) is recognized and canonized, I am proposing to consider questions of the number of holy fools and their manifestations over time through a framework of socio-cultural definitions otherwise typically associated with the fields of sociology and anthropology. In doing so, I hope to understand the stability/instability of the spread of *jurodstvo* and how this phenomenon shaped itself within the context of processes of ontogeny and then followed by constructions and reconstruction of memory over time. These questions are connected also with the diversity shown in the nature of previous analyses.

It is well known that concepts associated with *jurodstvo* or a type of *jurodstvo* have their roots in the early stages of Christianity. The phenomenon emerged and evolved in Byzantium and is part of the rich Christian heritage transmitted to the Slavs. It has an obvious influence on East Slavic Orthodox spirituality. From that moment on, holy foolery has been seen as occupying a special, almost unique, place, especially in Russian culture.

Our knowledge of the Rus’ian past is fragmentary and depends on the surviving sources, almost all of which date to after the 16th century. In considering the various testimonies of holy foolery present throughout the more or less ten centuries that conform to this history, we can point out certain obvious conclusions. To summarize: there appear to be very few testimonies of *jurodstvo* during the lengthy early period of the 11th to the 14th centuries. This period is in sharp contrast to the dramatic increase recognizing holy foolery in the 15th and 16th centuries. The status of fools-for-Christ’s-sake changed once more with the modernization of Russia and the Petrine and subsequent later periods of development, approximating a European pattern. For example, from the beginning of the 18th and later, those that some considered to be *jurodivye* were often persecuted and state authorities did not necessarily recognize their “saintliness.” In the 19th century, *jurodivye* were associated more with psychiatric asylums than to monasteries. At the same time, the popular

---

169 I have decided to use the term “holy foolery” in English or *jurodstvo* as emic terminology (borrowing from its use in anthropology and sociology). “Contrasting ethnographic perspectives: the emic view is based on native knowledge, the etic view on the scientifically grounded categories of an observer”. See Winthrop 1991: 91-94. For a discussion on the English terminology, see the Preface to the English Edition in Ivanov 2006. I would also like to acknowledge the assistance and support of The Ohio State University through the Resource Center for Medieval Slavic Studies, the Hilandar Research Library, other library collections, and Predrag Matejic.

cult of several holy fools has survived to the present. New testimonies appeared in 18th and 19th century and the phenomenon was a really productive motif in different arts, for example in literature or painting. In the 20th century there has been official recognition and canonization of a new holy fool. In the last decade, the phenomenon has experienced a dramatic increase with the canonization of the new martyrs. In the current moment, *jurodstvo* is a productive topic in academic studies.

We also find great diversity and disarray in the different perspectives offered by academic analyses. Scholars agree with the idea of holy foolery as an aspect of the influences from eastern Christianity immersed in the process of Christianization of the eastern Slavs (Ivanov 2006, Kobets 2008). Some scholars believe that Russian holy foolery did not exist in a strict sense up until the Novgorodian period (14th -15th cc.) (Kobets 2000a). Thompson has tried to find other antecedents of *jurodstvo* in the influence of Euroasiatic shamanic tradition in Russian culture. In her opinion, the shaman served as a model for the holy fool (Thompson 1987: 66-67). Although this opinion has been the object of discussion (Oinas 1989), the approach shows a new manner of approaching the phenomenon. Other studies have attempted to reflect perceptions of mental disorders in old Russia in relation to holy foolery (Challis y Dewey 1974, 1987a). Their conclusion is that some pathological illness may be understood as the basis, underlying basis, or at least a contributing factor to establishing and perpetuating the paradigm of the phenomenon. It is also necessary to reference the work of Pančenko, who has introduced a semiotic interpretation of holy fools. With the affirmation of the theatricality of *jurodstvo* (Pančenko 1984: 83) and comparison with the works of Bakhtin, some might find a way to explain the anthropological complexity embodied in the figure of the holy fool. Others might consider that holy foolery could be understood as a response to the social necessity of spectacle, or a way to provide believers with the opportunity for Christian charity, or as an embodiment of the people's voice. Some of these saints were canonized even when nothing was known about their life, such is the case of Jacob of Borovichi (Levin 2003), while others never got the recognition of the ecclesiastical authorities as it is described in several ethnographic studies (Pryžov 1996).

Another aspect of the complexity of this phenomenon is that every single holy fool involves a specific and individual ontological process, which is then followed by different processes of “construction and reconstruction of the past” (Johnson & Sherman 1986: 482-526).<sup>170</sup> Every holy

---

170 “Reconstructing the past... our retrieval of the past can be guided, reinterpreted, and biased in various ways. When looking to the past, the present can often provide a filter, a lens through which our own history is seen. In particular, our current beliefs, desires, and goals can lead us to *reconstruct* our understanding ...” See this brief definition in *Social Cognition: Key Readings*, edited by David L. Hamilton (Psychology Press: New York and Hove, 2005): 533-534.

fool, as is true of every human being, lives a biological life during certain years. After his death, he can be remembered by others, a cult can be established in his name, a vita can be written, they can inspire figures in literature, and all this material can be an object of study.

*Jurodstvo* seems to be an extremely malleable phenomenon,<sup>171</sup> with the capacity to embody paradoxical meanings, able to change the way it is perceived once and again, until it acquired its actual shape as an enigmatic cultural riddle.

## II. Towards a Diachronic Understanding of *jurodstvo* as Socio-Cultural Construct

With this introduction in mind, the diachronic aspect of *jurodstvo* can now be emphasized by attempting to understand the history of holy foolery not as a series of several developmental stages but as a process of continuous reconstruction, with different manifestations that spread with varying degrees of intensity through different periods of ascendancy and reduction. The goal of this study is to find an interpretational framework based on a systemic approach that will lead to a better understanding of that complexity represented by *jurodstvo* as a socio-cultural phenomenon. To state the goal even more precisely – based on the notion of an autopoietic system, I propose to describe and understand the phenomenon of *jurodstvo* within the context of the continuous reconstruction of a sociocultural system,<sup>172</sup> a system closely tied to many different temporal and cultural environments. To the best of my knowledge, such a holistic perspective of *jurodstvo* is new.

The principles of the proposed new approach to the understanding of *jurodstvo* are based on System Theory<sup>173</sup>, which attempts to provide a theoretical framework for the understanding of many

---

171 Borrowing the term from its use in philosophical phenomenology, which aim is to describe phenomena in their most radical form, as they stand before they get defined by supposition. By “phenomena” we understand things as they appear to us. See Barfield 1997: 353.

172 “The idea of system implies a concern with interrelation, context, and holism. A systems perspective is thus congenial for anthropology, implying an effort to understand social life not through the radical simplification and abstraction characteristic of classical physics, but by seeking the complex relationships that situate any element of human behavior in its cultural context.” See Winthrop 1991: 290-291.

173 In the first half of the 20th century, System Theory began in the fields of ecology and biology, focusing on the study of the relations between organisms and their surrounding environments (Maturana & Varela 1980). This theory provided a general definition of “system” (Hall & Fagen 2009: 81-92). Inspired by the interdisciplinary promise of various studies, Ludwig von Bertalanffy was among the first to propose a general systems theory. His attempt was criticized and failed (Bertalanffy 2009: 11-36). However, the subsequent work of ecologists such as Robert May (1974) stressed the instability of the equations showed by living organisms and their communities. This, in turn, became a new impulse and revitalized the discussion. This new approach to systems theory is in part a response to chaos theory, that is, the mathematical response to the developments described in ecology. The new formulation of what was known as General Systems Theory received different names such as “dynamical systems theory,” “complexity theory,” or “nonlinear dynamics,” and brought together modern developments in social sciences such as

problems in different fields of knowledge, from biology and cognition (Maturana & Varela 1980) to the behavioral and social sciences (Luhmann 1995). These problems are multivariable problems for which new conceptual tools are needed, because classical solutions were concerned with linear causal trains. In the last century, modernity has discovered and studied the specific complexity of our world's understanding, from elementary particles, via atoms, organisms, human beings, culture and society. Thus, postmodernity is forced to deal with the idea of evolution of complexity in separate disciplines, such as physics, biology, sociology, etc. As an answer to this situation, systems theory unifies transdisciplinary knowledge. Bauman (2002: 431) proposes the use of “system, in a new sociological theory of postmodernity, as a totality logically prior to its parts, [...] a totality whose welfare or perpetuation all smaller (and, by definition, subordinate) units serve; in short, a totality assumed to define, and be practically capable of defining, the meanings of individual actions and agencies that compose it.” This approach is focused on the concept of self organization in complex adaptive systems. A “complex adaptive system is a network of interacting agents, which behavior as a group is dynamic and understood in terms of process. From this, interactions emerge as spontaneous patterns” (Kauffman 1993).

One of these conceptual tools is the notion of autopoiesis and autopoietic system (Maturana & Varela 1980). A brief introduction specifically to the notion of autopoietic system should begin with a definition of its characteristics and be followed by a consideration of their consequences in our field of study. Bailey (1994:44-50) states a generic definition of a system based on previous studies. The following is a synopsis of his definition: a system is formed by a set of units “that may be called components, parts, units, characteristics, variables, attributes etc.” He further explains that these units are connected in different ways and means, and may also be referenced under different names, such as “relationships, interrelationships, connections, correlations, etc.” These relationships are not random. This means that “entropy (the degree of disorder) is below the maximum (complete disorder, which implies no predictive or explanatory possibilities).” A boundary limits the system, which is surrounded by the environment. In only one sentence we can define a system “*as a bounded set of interrelated components that has an entropy value below the maximum*” (his italics). Since autopoiesis refers to the capacity of self-creation, an autopoietic system is a system that selects and creates its own life's conditions (Bailey *ibid*). In this regard, the use of this conceptual tool has practical application in our attempt to understanding the socio-cultural phenomenon of

---

“Game Theory” (Leyton-Brown 2008), “Information Theory” (Garfinkel 2008) or “Decision Theory” (Bermúdez 2009). In anthropology, this “system” perspective was first adopted by anthropologists such as Clifford Geertz and Roy A. Rappaport (1967). Clifford's definition of religion as a cultural system is a standard reference formulation (1966).

*jurodstvo*.

The understanding of culture and the phenomenon of *jurodstvo* as an autopoietic system implies diverse consequences that are especially relevant for our study. The fact that such a system is autonomous, self-constructed and self-organized keeps us far from philosophical essentialism. Previous analysis may have unintentionally simplified the complexity of the different Russian societies through the centuries as simply a consequence of an inherited or accepted Byzantine (Eastern Orthodox) heritage, and understood *jurodstvo* only in terms of orthodox spirituality. Rather, cultural sets, and sets of sets, are continuously under construction, deconstruction, and reconstruction, subject to the impact of multiple processes operating over wide fields of social and cultural connections (Wolf 1984).

Thus, it is possible to reduce the complexity of the phenomenon by describing it as a set of parts related by interrelations that may be “mutual or unidirectional, linear, non-linear or intermittent, and varying in degrees of causal efficacy or priority” (Buckley 2009: 493). These interrelations would be described as positive, when they constitute a favorable environment for the manifestation of *jurodstvo* and negative in the opposite case. In this manner, complexity is reduced and simplified and thus a better understanding is provided. One or several of these parts or components can also constitute a system on its own, becoming a subsystem of our object of study. In turn, our object of study may represent a subsystem of another system. Relations within and among the components are extremely sensitive, as is typified by the well known example of the *butterfly effect* (Lorenz 1993), i.e., that a small change in one of the multiple variables may modify the totality of the system. It is also necessary to emphasize the heterochronic aspect of the system. A system is a continuous recreation of itself moving forward in time, acquiring different interrelated dimensions, where past, present and future interact. The consequence is that history interferes in the way the present is formed, while at the same time our understanding of history is formed in our historical present and all of this has consequences that shape the future.

Our approach is based on the need to understand the phenomenon of *jurodstvo* as a sociocultural process, immersed in a strong dynamism, moving forward in a chronotopic manner, i.e. through time and space, adapting and converting itself in a manner similar to the rest of our cognitive categories (Ramírez 2005). These periods respond not only to the process of accumulation, but also refer to continuous adaptation and conversion.

This ongoing process signifies that, on the one hand, no sociocultural environment exists or has existed independently of the way human beings seize meanings and resources from it, while, on the other hand, every human being's subjectivity and mental life are altered through the process of seizing meanings and resources from some sociocultural environment and using them (Schweder 1991). Society is a product of man; there can be no social reality apart from man, every individual biography is an episode within the history of society, which both precedes and survives it (Berger 2001). *jurodivye* are social constructions and, at the same time, they are taking part in the construction of their surrounding society (environment).

Approaching Russian culture as a dynamic system formed by different components (subsystems) such as historical, political and cultural developments, processes of self-perfection and “construction and reconstruction of the past” (Johnson & Sherman, *ibid*), interactions with religious constructs, practices and meanings. *jurodstvo* would interact with the rest of components as another component or subsystem.

Having in mind this general view of Russian cultural complexity, it is now possible to situate our perspective on that subsystem defined as *jurodstvo* and to analyze its components and relations. What follows is an explanation of this understanding in an attempt to provide new “access” to the complexity of the phenomenon. In order to visualize and be able to provide a general understanding of such a diverse manifestation, it may be helpful to summarize this complexity in terms of a new model of *jurodstvo*.

### **III. A new model of *jurodstvo***

One of the main components of *jurodstvo* consists in the different experiences or existences of persons identified as *jurodivye*. A *jurodivyyj* is a human being with two temporal dimensions of social cognition: one in the historical “present” as an ontological process and a second one as a reconstruction (and re-interpretation) of the past. During the ontological process, a *jurodivyyj* also has an existence in different dimensions, such as the biological, psychological, sociological and historical. As a biological and sociological being, he is endowed with capacities such as communication and representation. He is able to experience emotions, evaluate situations and possess certain knowledge enabling him to act in a given manner. His existence depends on a process of socialization and as a concrete person, he has his own intentions that vary depending on his goals.

Every person interacts with society through these dimensions in a continuous recreation of both the person and the society in which the person is found.

Everyday reality is constructed through processes of typification, objectivation and signification. “The reality of everyday life contains typificatory schemes in terms of which others are apprehended and “dealt with” in face-to-face encounters.” The notion of typifications can be understood in some manner as stereotypes. Everyone turns to previous knowledge, and to prototypical or typified patterns, in order to face new situations. “Human expressivity is capable of objectivation, that is, it manifests itself in products of human activity that are available both to their producers and to other men as elements of a common world.” “A crucial case of objectivation is signification, that is the human production of signs. A sign may be distinguished from other objectivations by its explicit intention to serve as an index of subjective meanings” (Berger 1989: 30-37). Our point is that this set of variables may differ in a specific way when the environment is one related to *jurodstvo*.

The construction of everyday reality in a Russian cultural environment contains the typification of what is a *jurodivyyj*. A person with a particular behavior, wearing rags, walking naked in the snow through streets and markets, insulting people because of their sins, would easily fit in the typification of a holy fool because all those features are objectivations with cultural meanings. For example, as Challis and Dewey (1974, 1987a) stated, the particular perceptions of mental disorders in old Russia could contribute to the development of *jurodstvo*. The diversity provided by mental diseases in terms of communication and emotion could be understood as a positive interrelation for the construction of *jurodstvo*. Constructions in terms of representation and self-reference would be determined for the historical and religious background of the environment. The presence and recreation of the Byzantine culture, specially the hagiographies of Byzantine *salos*, constitute a positive interaction for the emergence and the continuation of the tradition in Russia. This situation may interfere in the process of reality evaluation providing, and at the same time dependent, on concrete mental schemes that conform with what we previously referred to as knowledge, and in a more general plain, it may modify the system of meanings that constitutes a culture and its worldview. The specific system of meanings in a concrete moment in a given society may be called *imaginary*. A *jurodivyyj* as a member of a group would interact with a certain role recognized by the society surrounding him. At the same time, this role is self-perceived and played in an active way (Pančenko 1984). Decision theory and game theory have shown us the convenience of being able to incorporate in our analyses a rethinking about how people reach their

goals. The analysis may also be focused on intentions and their consequences. A religious person in old or present Russia with the intent to process a severe asceticism would probably consider the option of *jurodstvo*, as far as is part of his *imaginary*, and how it is accepted as “a role in his society, has previous references as a model and is part of his historical and religious worldview” (Berger and Luckmann 1989, Luhmann 1990). This manipulation of the role and concept of *jurodstvo* itself presents as very useful in understanding, for example, the ethnographies of Pryžov, where the academician described how certain figures played the role of *jurodstvo* in order to reach certain financial goals (Pryžov 1996).

As we indicated above, every *jurodivij* may have a second temporal dimension in terms of a “social reconstruction of the past” (Johnson & Sherman, *ibid*). “Memory of the past” is an exercise of “construction” (Ramírez 2007: 205). The construction of the past related to a *jurodivij* can change: at times disappearing, at times being re-formulated, or recollected and “formalized” within the process of canonization. A *vita* may be written using previous patterns found in byzantine or oldest Russian hagiographies. Centuries later, the same figure could be transformed into a national symbol (the figure of the holy fool in Boris Godunov or the Legends of Basil), become a reference figure in the national literature (different characters in Tolstoy, Dostoyevsky), a way of self-representation of the national essence in art (*jurodstvo* is present in Nesterov's and Surikov paintings) or an object of criticism for ideological writers (the figure of the beggar in Gorki's tales), a motif in Russian cinematography (from the recent Ostrov or Eisenstein works) or as an academic construct (in the last years *jurodstvo* has become a productive topic for scholarly investigations) converting our object of study into an *etic* construction.

All these considerations are encompassed and summarized immediately below while describing this hypothetical model. The proposed model is a fictitious representation, which attempts to cover all the possible or the most representative manifestations (given above, in brief) of the phenomenon to which it is related. This signifies that in its totality, the model construct can neither be proven to exist as such, nor shown to represent an actual case that completely fits in terms of all aspects reflected in the diagram provided. Every single case of *jurodstvo* is constituted in terms of its own conditions and may be described by its own means.

The model is a systemic representation of the components and interactions of my understanding of a prototypical *jurodstvo*, illustrating both “daily reality” and the “construction and reconstruction of the past” as a heterochronic phenomenon. *jurodstvo* and its manifestations interact

within society, being both object and subject of this on-going process of this “created” reality, transforming culture and creating once and again its own conditions for its existence. The bases of this mechanism are the processes of typification, objectivation and signification. Thus, processes are dependent on the agency of its components and on the causal or random continuous emergences of the system. The results of the continuous interactions of such a set of variables may be diverse in terms of time and space. The different manifestation also may be diverse through time and the possibility of similar, but not equal, results in other cultural environments is also possible. These emergences are ruled only by probabilities.

A prototypical *jurodivyyj* may interact with major systems in certain dimensions such as the biological, psychological, historical, and social. This means that the emotions, capacities or interaction and manners of the prototypical *jurodivyyj* to communicate with the environment and how this environment is represented and evaluated are processes subject to other emergences of the system, such as different mental schemes and perceptions about mental diseases and ascetic possibilities, historical and religious antecedents available in the current imaginary, etc. Regarding the social dimension of the prototypical *jurodivyyj*, its capacities of agency may produce a new set of intentional interrelations interacting with other members of the society in the continuous reconstruction of an abstract environment described above. These interrelations may be the result or the basis of a role that is recognized by society, and self-perceived and performed by the *jurodivyyj*.

This continuous recreation of the system, based on the interrelation of its components, generates a continuum of manifestations. These manifestations are diverse in nature and number. Focusing on the heterochronic aspect of the system, it is possible to differentiate two potential processes, an ontological process and a second process based on “construction and reconstruction of the past.”

The understanding of *jurodstvo* as a continuous reconstruction implies the possibility of very different results in terms of the number of *jurodivye* and quality of the *jurodstvo*. As was previously indicated, autopoietic systems are extremely sensitive. Explaining in mathematical terms the variability in the results is a question of probability. Having in mind the diversity of the dimensions embodied in the concept of *jurodstvo*, its spread through time in different temporal dimensions, and the diversity of processes involved in its recreation, it is logical to find that the results show a great variability in terms of concentration and characterization. Thus, it is not surprising to find and contrast the only three examples of *jurodstvo* in the first three centuries of Russian history against

the more than twenty records in the next three centuries. From the 18<sup>th</sup> century to the end of the 20<sup>th</sup> century, only one *jurodivyj* was canonized, and from the 19<sup>th</sup> century the phenomenon seems to be more productive in non-religious aspects. In the first decade of the 21<sup>st</sup> century *jurodstvo* reached a new apex with new manifestations.

#### **IV. The sources and their quantitative and qualitative analyses**

Keeping the proposed model in mind, a study of *jurodstvo* is forced to provide an understanding based on the records available. These records are just partial evidence of the diverse emergences of the phenomenon. Fragmentary access to the information makes it almost impossible to describe the totality of this on-going process. But, it is still possible to rethink the available data in terms of a systemic understanding of the complexity of the phenomenon.

The manifestations of *jurodstvo* through Russian history have been traced and available information from different sources has been collated, creating a solid database. Confrontation of qualitative and quantitative analyses of the studied manifestation conforms the different chapters of the present doctoral project.

In order to be able to organize and systematize the available information a categorization of the *jurodstvo's* main qualities has been established. In doing so, we were able to collate basic information about every manifestation. The evolution of the diverse *topoi* and the disarray in motifs describing the *jurodivye's* interactions within society are expressed in statistical resumes. Statistical information allows comparative analysis and the confrontation of our qualitative impressions.

The manifestations studied are introduced below. Each group constitutes one chapter of the present dissertation.

##### 1. Traditional Menologies:

###### 1.1. Earliest hagiographies. Byzantine heritage or diffusion process

MT 1	Isaac the Recluse
MT 2	Avraamii of Smolensk
MT 3	Procopius of Ustiug

###### 1.2. First apex of *jurodstvo*.

MT 4	Fiodor of Novgorod and Nikola Kochanov
MT 5	Maxim of Moscow
MT 6	Michael of Klopsko Monastery
MT 7	Isidor Firm-Word of Rostov
MT 8	Galaction of Therapont Monastery
MT 9	Lawrence of Kaluga
MT 10	Jacob of Borovichi
MT 11	Basil the Blessed of Moscow
MT 12	Arseny of Novgorod
MT 13	Nikola Salós of Pskov
MT 14	Ioann "Vlasatyi" (The Hairy One) of Rostov
MT 15	Simon of Iurevets
MT 16	Ioann "Bol'shoi Kolpak" (Big-Cap) of Moscow
MT 17	Procopiy of Viatka
MT 18	Maxim of Tot'ma
MT 19	Andrew of Tot'ma

## 2. I. G. Pryžov's ethnographic works

PR 1	Iván Jakovlevič
PR 2	Semen Mitrič
PR 3	Daniluška Kolomenskij
PR 4	Nikolaša Duračok
PR 5	False <i>jurodivye</i>

## 3. Xenia of Saint Petersburg

X 1	Xenia of Saint Petersburg
-----	---------------------------

## 4. *Jurodstvo* in Damaskin's menology

DA 1	Blažennaja Pelageja Ivanovna Serebrenikova
DA 2	Blažennaja Praskov'ja Ivanovna Sarovskaja
DA 3	Blažennaja Marija Ivanovna Diveevskaja
DA 4	Jurodivyj Onisim
DA 5	Blažennyj Maksim
DA 6	Blažennaja Feoktista

DA 7	Blažennyj Viktor
DA 8	Blažennyj Aleksej
DA 9	Blažennaja Zina
DA 10	Blažennyj Mišen'ka

#### 5. *Jurodstvo* in the *Pravoslavnaia Enciklopedija*

PE 1	Antonij Alekseevič Monkin
PE 2	Andrej Meščovskij
PE 3	Evfrosinija Koljupanovskaja
PE 4	Adrian Jugskij
PE 5	Asenefa
PE 6	Anna Peterburgskaja
PE 7	Ioann Bosoj
PE 8	Anastasija Karagandinskaja
PE 9	Varvara Skvorčichinskaja

#### 1) Traditional Menologies

The main sources for this long period are the D. Rostovsky's<sup>174</sup> and A.N. Murav'ev<sup>175</sup> menologies. The earliest attested reference to a *jurodivyj* is to Isaac the Recluse<sup>176</sup>, in the Primary Chronicle PVL (Ostrowski 2003). This is a period of time that unifies the consolidation of the ethnogenesis of Rus' in an emerging state within the adoption of a new religion. The Christianization of Rus' is not only a way to legitimize the new political order, but it also constitutes a new cognitive framework, a new imaginary. This imaginary is shaped through the reconstruction and absorption of the so-called “byzantine heritage,” reflected as two parallel processes: cultural transmission and continuous dependency. The construction of a new imaginary based in the reconstruction of the byzantine patterns constituted a positive environment for the continuation of the *salos* in Rus'.

At the same time, those abstract constructs had a physical manifestation in the first religious constructs such as translations, icons, churches and monastic communities. In the first half of the

174Čet'ch''-Minej sv. Dimitrija Rostovskago, Moskovskoj Sinodal'noj Tipografii 1904, Moskva 1968.

175Murav'ev, A.N., *Zhitiiia sviatykh rossiiskoi tserkvi*. Sankt Peterburg, 1854-1864.

176The *Life of Isaac the Recluse* may be found in the PVL (Ostrowski 2003); in the *Kievo-Pecherskii Paterik*. Ed. Sviato-Troitskoi Sergievoi lavry. Moscow, 1991; in *Zhitiiia sviatykh na russkom iazykie / izlozhennia po rukovodstvu Chetikh-Minei sv. Dimitriia Rostovskago*. Sviato-Troitskii monastyr, 1991; and in Muravev, A.N., *Zhitiiia sviatykh rossiiskoi tserkvi*. Sankt Peterburg, 1854-1864.

11<sup>th</sup> century, there was already a certain monastic organization in Kiev, but it was with the election of Theodosius as superior around 1062 when these communities were grouped, forming a new monastic model that has its representation in the Kievan Caves Monastery (Hollingsworth 1992).

Applying and interpreting the phenomenon of *jurodstvo* through the application of socio-cultural analyses, as outlined above, we can propose a different understanding. For example, it is in this new imaginary environment, where the PVL situates the *Life of Isaac* as a recluse and a brother of the community of Antonii and Feodosii. Thus, in fact, the *vita* of Isaac can be interpreted as an exaltation of the communal life, a paradigmatic case for future generations regarding the duties of the community towards helpless people, who are unable to help themselves. Offered protection and acceptance by a community is a remarkable difference between the last records of Byzantine *salos* and the first of Russian *jurodstvo*. In this understanding, the *vitae* represents an explanation of how the new imaginary incorporated in Kievan monastic world views such conditions that most now would attribute to mental disorders. In this context, Isaac is less a *jurodivyyj* and more a symbol of how to understand and accept those characteristics and patterns of behaviour that came to be understood in the context of Russian Orthodoxy as *jurodstvo*.

More than hundred years later, another saint has traditionally been seen as a *jurodivyyj*, Avraamii of Smolensk<sup>177</sup>. Avraamii is one of the most notorious figures of medieval Rus'. Hollingsworth (1992) refers to him as a learned and charismatic monk whose gift for public preaching and private instruction brought him into conflict with the clergy of Smolensk around 1200. This is basically what the *vita* tells us about Avraamii, but it does not reflect anything that we could specifically relate to foolery. The *Life of Avraamii* seems to be representative of a time period when authority was not uniform and local tensions and disagreements between the prince and local clerical authorities were a common political and religious question. There is no behavior shown in the *vita* that would suggest the prototypical Byzantine *salos*. Fedotov pointed that the *vita* of Avraamii is the *vita* of a monastery founder (Fedotov 1966: 325). The only mention of *jurodstvo* in the *vita* is one passage in which Avraamii expresses his doubts about how best to dedicate his life to God, and in so doing considers the adoption of *jurodstvo* as a form of ascetism. We learn that

---

177Several redactions of this *vita* were reprinted in a volume: ed. S.P. Rozanov, *Žitija prepodobnogo Avraamija Smolenskogo i služby emu* (Petersburg, 1912), reprinted as *Die altrussischen hagiographischen Erzählungen und liturgischen Dichtungen über den Heiligen Avraamij von Smolensk*, de. D. Čyževs'kyj, Munich, 1970). For an English translation of the *Life*. See Hollingsworth 1992: 135-163. The *vita* can be also found in: *Zhitiia sviatykh na russkom iazykie / izlozhennya po rukovodstvu Chetikh-Minei sv. Dimitriia Rostovskago*. Sviato-Troitskii monastyr, 1991; and in Muravev, A.N., *Zhitiia sviatykh rossiiskoi tserkvi*. Sankt Peterburg, 1854-1864.

Avraamii joined a monastery, but not that he became a *jurodivyj*. It is only a single small detail of his life, a part of the *topos* that includes other details such as the renunciation of possessions, the lonely and pious childhood dedicated to the study and reading of religious writings, etc. This passage could be understood as a literary trope. There is no strong evidence to consider the *Life of Avraamii* as an example of *jurodstvo*. Yet, it is remarkable that among other positive attributions of his saintliness, the author/s of his *Life* also attributes *jurodstvo* to him.

This choice and inclusion constitutes proof that Efrem, the author of his *vita*, understood *jurodstvo* as an expression of sainthood. At this point in time, *jurodstvo* is recognized as an ascetic exploit and is positive in its connotations.

Once again, there is a gap of almost one hundred years between Avraamii and the next recorded example of *jurodstvo*. The *vita* of Procopius of Ustiug<sup>178</sup> has been pointed as the first paradigmatic *vita* of a Russian *jurodivyi* (Fedotov 1966: 325). At the same time, scholars recognize that the *vita* was poorly written in the 15<sup>th</sup> century and consists of disconnected episodes, legends, local anecdotes and various reworking of episodes found in Byzantine *vitae* (Kobets 2000a, citing Kliuchevskii 1988: 277). Rather than a prototypical example of *jurodstvo* in Russian Orthodoxy, we have a third expression of *jurodstvo*, not as a set of attributes for this saint, but as a compilation, a framework for the description of a pattern of behavior that came to typify Russian *jurodstvo*. Again, it is not the *jurodivyj* that is the focus, but another re-interpretation of *jurodstvo*.

To summarize, in the first four centuries of Rus'ian Orthodoxy, we only have three examples of *jurodivvi* and *jurodstvo*, and the nature of the three saints and examples is shown to be a process of evolution rather than a codification of a set series of attributes.

The next *jurodivye* to be recognized and categorized as such will be analyzed briefly here as a group, not because they present as individuals with common characteristics, but because they represent the most largest concentration of *jurodivye* during two of the most remarkable periods in Russian history: the establishment and continuation of the Muscovite-state (1360-1597) and the historical period known as the Time of Troubles (1598-1620). During these eras, more than twenty holy fools were canonized. It is also during these periods that we find a greater variety and larger

---

<sup>178</sup>*Zhitie prepodobnago Ustyuzhskago*. Sankt Peterburg, 1893. *Zhitia sviatykh na russkom iazykie / izlozhenniya po rukovodstvu Chetikh-Minei sv. Dimitriia Rostovskago*. Sviato-Troitskii monastyr, 1991; and in Muravev, A.N., *Zhitia sviatykh rossiiskoi tserkvi*. Sankt Peterburg, 1854-1864.

number of references to *jurodstvo*<sup>179</sup>. As indicated above, while every single case had been studied and understood on its individual merits, our approach should also try to find the positive conditions that produced such an increase in the manifestations of *jurodstvo* and the total number of *jurodivye*. As a proof of this diversity, a few examples may be cited. Some of the *jurodivye* came from rich families (Isaac the Recluse, Avraamii of Smolensk or Michail of Klop Monastery), while others were found alone in the forest as feral children (Simon of Iurevets). Holy fools were known to act as clairvoyants or prophets, using their language in a particular way. Through the analysis of the vitae, we know that manifestations of holy foolery related to their speech reflect a wide spectrum. Some of the *jurodivye* were silent (Procopius of Viatka and Simon of Iurevets), while others showed verbose communication or odd social behavior (Procopius of Ustiug). Scholars emphasize the political role of the *jurodivye* but this is actually poorly reflected in the vitae (Nicholai "Salos" of Pskov and Ioann "Bol'shoi Kolpak" of Moscow). Some *jurodivye* were dressed in rags, others were naked, and others are still a challenge for interpretation (Xenia of Petersburg).

Analyses, such as those provided by Eve Levin (2003) for some of the processes that took place at this point are a clear example of how the complexity of the phenomenon can be reduced and explained. The tools provided by game theory and the studies of how ethnicity processes manipulate sacral symbols may offer new explanations to this moment in time in relation to *jurodstvo*. The figure of the ruler, now tsar, is also dramatically transformed at this time. The complex figure of Ivan IV (Hunt 1993) and the following period, Time of Troubles, characterized by impostors and instability, also provide a extremely positive set of subsystems for *jurodstvo*. The study of the interaction of the ascetic phenomenon with these processes and their reconstruction over time had been a relevant clue for a better understanding.

Nikon's reforms and the response of the Old Believers announced the end of an era. A new period was slowly been introduced in Russian history based in a late enlightenment. The status of fools-for-Christ's-sake changed with the modernization of Russia and the approximation to the European pattern that found its representation in reforms of Peter I. In the beginning of the 18<sup>th</sup> century, *jurodivye* were persecuted and authorities did not seem to recognize their saintliness. The new legislation and the growing role of rationality with manifestations such as the concept of insanity constituted remarkable negative consequences for *jurodstvo*. The number of such saints

---

<sup>179</sup>These, however, were not the only testimonies of *jurodstvo*. Others include the testimony of travelers (Fletcher 1966 and Massa 1937), the autobiography of Avvakum (Ivanov 2006:335-339, Hunt 2008 and 2009), and the writings and other material around the infamous figure of Ivan IV (Hunt 1993). They reinforce the relevance of the phenomenon at this point.

canonized during this time declines from its previous apex to zero. This new imaginary is characterized by the creation of a line that divides Russian culture since those days. This line is a process of secularization that in different forms survives in the present.

## 2) I. G. Pryžov's ethnographic works

From this point the sources begin to show different dimensions of the phenomenon. In the first half of the 19<sup>th</sup> century, ethnographic works (Pryžov 1996 and 2008) provide a completely different approach to the phenomenon. He described near twenty *jurodivye* living in Moscow. These cases illustrate the role that cognition plays in the phenomenon, showing how certain societal groups are more favorable to recognizing the saintliness of the *jurodivye* than others.

At the same time, the ethnography is a vivid description of how individuals manipulated the phenomenon to reach personal goals. These works are a window and an opportunity to explore some of the subsystems that may have defined the phenomenon previously covered by the religious nature of the sources. A new fascination for the human body and its eventual aberrations finds its way in interaction with the phenomenon. Monstrosity, and other scatological motifs are incorporated to the narrative. Such a new motifs play a special role in magical practices.

It is also true that during the 19<sup>th</sup> century, the Russian imaginary was not isolated from the European conceptions that unified the concepts of nation and essence. The Slavophiles led an entire reconstruction of national memory. *jurodstvo* found its more productive recreation as a national symbol and became a productive *topos* in literature and other arts.

The 19<sup>th</sup> and 20<sup>th</sup> century provided the consolidation of another dimension of the phenomenon. *jurodstvo* meets academic and *etic* constructs. *jurodstvo* has been understood as both a paradox and as an extremely relevant component of Russian culture. If it is a component of a culture, we should first consider for a moment: what do we understand by culture? Modern anthropology distinguishes two different approaches to the concept of culture. The first view of culture, which may be called the essentialist view, was by far the most widespread. This view understood culture as the collective heritage of a group, that is, as a catalog of ideas and practices that shape both the collective and the individual lives and thoughts of all members. Culture thus appeared as a mold that shaped lives. This approach is static; there are no significant changes in the

cultural sets of which culture consists. The second view of culture, which may be called the processual view, explains culture as an on-going process. It only exists in the act of being performed, and it can never stand still or repeat itself without changing its meaning (Baumann 1999).

It seems that the understanding of the role of *jurodivye* in Russian culture has been primarily closer to the first idea of culture, one constituted as the integral possession of a people, organized into a coherent, or proudly incoherent, as in the case of Russia, bounded society. In my opinion, scholars had progressively moved to the second view: culture as an on-going process. It is this context that my research has developed and to which my findings show support.

When a paragraph above introduced the idea of secularization as a boundary within two different dimensions in the Russian imaginary, we did not mean that those dimensions do not interact with each other. Obviously, the religious dimension of the phenomenon had new and continuous manifestations and developments until our days. These constitute a subsystem in another dimension. This dimension of the phenomenon, which crosses a secular line while still immersed in faith, is involved since the 19<sup>th</sup> century in an interesting recreation.

### **3) Xenia of Saint Petersburg**

Xenia's *vita*<sup>180</sup> is the result of a compilation of legends, oral testimonies and notes collected in a small chapel. The chapel, located in the cemetery of Smolensk, was dedicated first to St. Xenia of Rome but now worship is focused on Xenia of Petersburg. The only real basis of Xenia's story is the inscription of her epitaph. The information offered by the epitaph is brief but extremely significant. Xenia is a female holy fool. This fact constitutes a rupture in the Russian tradition, since there are no other female holy fools in Russian *jurodstvo* before Xenia.

The recognition of female holy fools is a complex question. Xenia took for herself her husband's name and his clothes. Bodin (2009) has analyzed this motif in Xenia's *vita* according to queer theory. Transvestism and the adoption of another person's name is novel for *jurodstvo*. Both actions are related to Xenia's difficulties associated with her painful mourning process. It seems that Xenia's *jurodstvo* is a cognitive or emotional solution developed to face her loss.

---

180 *The Life and Miracles of Blessed Xenia of St. Petersburg*. Holy Trinity Monastery. Jordanville-New York, 1997.

The chapel's archive has also collected a long number of testimonies proving the continuation of the cult of Xenia during the past couple centuries up to the present. The records collected in Xenia's life mainly cover the end of the 19<sup>th</sup> c and the beginning of the 20<sup>th</sup> c. Testimonies describe a cult focus on the suffering of the working classes and their lack of social protections. Such a reorientation of the cult constitutes an innovation for *jurodstvo* and it is closely linked to the social situation at the beginning of the 20<sup>th</sup> c. Xenia is the first example of *jurodstvo* connected with believers seeking a job or a salary increase, or asking for the resolution of a conflict between an employee and employer.

Since another innovation is the growing presence of women in the phenomenon, the consequences of her social gender are extremely significant. Xenia was a widow and her husband's death is imagined in a context of alcohol abuse. Alcoholism is a well-known problem in Russian society. An alcoholic husband leads to economic instability and potential risk of physical abuse and poverty. Records show how Russian women find a reference to their suffering in Xenia's cult when they face these kinds of problems.

On the other hand, other motifs characteristic of *jurodstvo* show a continuation in Xenia's cult, such as the healing of illnesses. I must point out that the healing of illness applies to all social strata, not only to the working class. The aristocracy didn't suffer the problems of the proletariat but they were not immune to illness. Once rational medicine failed, they turned to magic procedures. Some religious objects, such as sand from the grave or oil from the chapel's lamp, are believed to have a magical property. These practices generate an interesting feedback between beliefs and material necessities. Our records came from the processing of these payments, which generates a correspondence describing the cult of Xenia.

The interaction with the aristocracy, officers of the army and even the tsarist family is a way of reciprocal legitimation. The high strata of society legitimized Xenia's cult with their support, and reciprocally Xenia acts as a sacred symbol for the imperial structure. During Soviet times, this reciprocal legitimation will be turned on its head. Xenia, as a sacred symbol, constitutes an opposition to Soviet power and the established power is no longer a legitimation for the cult.

#### 4) *Jurodstvo* in Damaskin's menology

Damaskin's menology constitutes an innovation for the hagiographical tradition. A text as close as possible to hagiographic references is built, unifying oral testimonies and official documents about the Soviet repression. Damaskin's holy fools support the former imperial power and they show their discomfort with Soviet authorities. Such a political subjectivity didn't exist in the phenomenon and it is common in the lives of the New Martyrs. This new recreation of the phenomenon, based on the reconstruction of recent history, is a memory exercise and it is clearly subjective. The goal of this work is not only to glorify the religious victims of the Soviet repression but to elevate the memory of the previous political regime to the sacred. The understanding of *jurodivye* as martyrs plays a significant role in the reconstruction of the Soviet past.

In a new sociocultural context a new type of worship is linked to *jurodstvo*. During the social context of the Revolution, the war and the difficulties for a religious community going through the processes of collectivization, *jurodivye* are forced to carry on their asceticism in secret. This secrecy is completely new for *jurodstvo*. People continued asking them for help using secret notes. This way *jurodstvo* lost its scandalous performance, its traditional political power and is relegated to a simple oracle. Following this idea, *jurodivye* forecast the future to religious persons predicting their suffering under soviet repression, their arrest, detention in a camp or death.

*Jurodivye's* connection with the monasteries is related to their memory and to their future. The saint is not only involved in the sacrilization of the suffering under the Soviet period, but he is also a link to the future of the monastery. Their predictions go further than the Soviet repression announcing the reconstruction of the community and the recovery of religion in Russia.

## 5) Jurodstvo in the Pravoslavnaja Enciklopedija

The *Pravoslavnaja Enciklopedija* is an online resource created by the Orthodox Church in order to establish a reference, in terms of academical knowledge of their own history and culture. It is a promising work in progress that introduces researchers with elaborated *emic* explanations of the Orthodoxy and its view of the world. This collection of articles are an effort carried on by the ecclesiastical *intelligentsia* aiming to reconstruct the lost pieces of memory under the Soviet repression. The information related to manifestations of *jurodstvo*, from the 19th and 20th centuries, had been rigorously compiled and are a potential basis for future canonizations. These materials had been analyzed showing a continuation of the evolution of the phenomenon.

## 6) Conclusions

In this study a new methodological framework for the understanding of *jurodstvo* has been introduced. This framework is based on a new systemic definition of *jurodstvo* and attempts to provide a better understanding of the complexity of the phenomenon. This new approach understands *jurodstvo* as an on-going process, which in its dimensions is not only religious but socio-cultural. Such an approach also proposes a mechanism that provides a rational explanation to the diversity shown in the manifestations of *jurodstvo* and in the temporal distribution of the phenomenon. Thus, this diversity is shown to result from the continuous interaction of the different components of the phenomenon. These interactions, some causal and others random, are ruled only by probability and their results may be positive or negative for the evolution of *jurodstvo*.

This new approach provides conceptual tools to facilitate the study of every manifestation of *jurodstvo*. Every *jurodivyj* is different and every *jurodivyj* may show or fail to show common features with others. As we have already indicated, this diversity is a result of the interactions of the components of the phenomenon. These components and their potential mechanism of interaction have been described in the present study.

The convenience of a “system approach” has been shown through the practical reconstruction of the history of *jurodstvo*. The focus of this new approach reformulates the fragmentary information provided by the available sources in terms of agency and interrelation with the different cultural environments. The analysis, based on concrete examples, manifests itself

as a potential source of new lines of study of the phenomenon and unifies the pieces of the puzzle formed by previous observations. This rethinking of *jurodstvo* attempts to provide a more complex understanding of the *jurodivye* and *jurodstvo*, past, present, and future. Conclusions are traced on questions such as the paradoxical homogeneity of the hagiographical archetype of *jurodstvo* and the heterogeneity shown in its manifestations, emergencies and disappearances of *jurodstvo* through history, magical practices related to the phenomenon and the interaction of *jurodstvo* within physical elements and places.

### 6.1. Temporal Spread

Regarding the temporal spread of the canonizations we see two moments of dramatic increase. These moments are related to different processes of “massive canonizations.” These are connected in the first case to the emergence of the new state, which created a entire Russian symbolic world, mainly based on religion. The second increase in canonizations is linked to a process of reemergence of a State following the Soviet period and a rehabilitation of religious symbology.

In sharp contrast the status of fools-for-Christ's-sake changed once more with the modernization of Russia and the Petrine and subsequent later periods of development, approximating a European pattern. And finally this secular tendency has been broken in recent times with the new canonization of nearly a dozen holy fools.

### 6.2. Geographical patterns

The first manifestation of *jurodstvo* appeared in an emerging Kiev. The Christianization of Rus' is not only a way to legitimize the new political order in Kiev, but it also constitutes a new cognitive framework. Its construction based in the reconstruction of the byzantine patterns constituted a positive environment for the continuation of the *salos* in Rus'.

Abstract constructs and their physical manifestation such as translations, icons, churches and monastic communities moved from one center of power to another. In this way *jurodstvo* appeared again in Novgorod to be soon replaced by Moscovian *jurodstvo*.

With the fall of Constantinople the previous sociocultural environment is dramatically transformed into a new one based in the new position of Moscow as the inheritor of this spiritual authority, i.e., the new Rome. During this period, Russia “reconstructed” and “redefined” itself through the new reformulation of its territory and internal organization. For example, from 1547 to 1554 several Russian Orthodox Church councils canonized almost forty saints. The need for more Russian saints was a good opportunity for local cults. This, in turn, had obvious consequences and a remarkably positive interaction for our object of study.

The symbolic meaning of Saint Petersburg is a complex question. The old capital was founded by Peter the Great following a new spirit of modernization. Those measures had a negative influence in *jurodstvo*. There are no more examples of institutionalized *jurodstvo* until Xenia's canonization. With this canonization, the Russian Orthodox church began to reconnect to its religious heritage associated with *jurodstvo*. The social context chooses Saint Petersburg as an attempt to relegitimize the old imperial Russia in order to heal from the traumatic Soviet history. This process is a major work in progress in actual Russian culture. Bodin (2009) points that to link *jurodstvo* to Saint Petersburg is also a way to russify the old capital.

Beyond the 20<sup>th</sup> c., within a growing population of Russians abroad, the cult goes beyond the Russian borders. Xenia's canonization by the Russian Orthodox Church Abroad in New York is the confirmation of the internationalization of the cult. Nowadays there are several parishes dedicated to Xenia all over the world, for example in Guatemala, Portugal, United States, Germany or Canada. At the same time we can find the life of Xenia on several websites. She is also the first *jurodivyj* to have a facebook profile and quite a few entries in Youtube. The Orthodox institutions willing to reach the Russians abroad have found a very productive tool in the Internet, its growing presence on the net a key factor in the globalization of Russian culture.

Nowadays, *jurodstvo* shows itself as a very fixed and local cult in other manifestations, such as the continuous emergencies in Diveevo monastery. This emergence is connected to the new role played by the rehabilitated places, such as reconstructed churches or monasteries, as a symbol of the current process or reconstruction and rehabilitation of the Russian Orthodox Church.

### 6.3. *Jurodstvo* and power

The interaction between *jurodstvo* and power is one of the most malleable motifs of the phenomenon.

Tradition understands *jurodstvo* as an embodiment of the people's voice against a tyrannic Tsar. This motif is poorly attested in some of the vitae from the 16<sup>th</sup> c. In contrast, during the social context of the Revolution, the war and the difficulties for a religious community going through the processes of collectivization, holy fools had to carry on their asceticism in secret. In this way *jurodstvo* lost its scandalous performance and its traditional political power.

Another example of the malleability of this motif is in Xenia's case. The high strata of society legitimized Xenia's cult with their support, and reciprocally Xenia acts as a sacred symbol for the imperial structure. During Soviet times, this reciprocal legitimation will be turned on its head. Xenia, as a sacred symbol, constitutes an opposition to Soviet power and the established power is no longer a legitimation for the cult. Xenia and the new emergences of *jurodstvo* are not only a sacred symbol of the opposition to Soviet dictatorship but they are also a strong pillar in the reconstruction of Russian modern history, in a post-Soviet period, when emigrants and new Russian powers are reunited to construct a new present and rebuild a collective memory of the traumatic 20<sup>th</sup> c. As part of this process, Damaskin's holy fools support the former imperial power and how they show their discomfort with Soviet authorities.

### 6.4. Femenization of *jurodstvo*

The slowly emancipation of women over the last few centuries had resulted in the growing presence of women in the phenomenon. Xenia is the first female holy fool. This fact constitutes a rupture in the Russian tradition. The consequences of her social gender are extremely significant for the phenomenon.

Working women in Russia at the beginning of 20<sup>th</sup> c. were suffering not only from the problems related to their social class, but also from others related to her gender. Economic dependence on their husbands, who easily lost their jobs or failed in their marital obligations, is a new reason to pray to a holy fool.

Xenia's feminization of *jurodstvo* continues in the most recent emergences. For example, Pelagija's life emphasized the motifs relating to the suffering of women under the abuses of a

violent husband.

The cult developed a parallelism between the suffering of the working class females and the suffering of the ascetic manifestation of *jurodstvo*.