

LA “HISTORIA DE PELAGIA” EN LA *VIDA DE JUAN EL LIMOSNERO* DE LEONCIO DE NEÁPOLIS*

OLGA SOLEDAD BOHDZIEWICZ

Universidad de Buenos Aires. Argentina

Resumen: En una de sus obras hagiográficas Leoncio de Neápolis nos ofrece la narración de varios episodios de la vida de su contemporáneo Juan, patriarca de Alejandría desde el 610 al 617 aproximadamente, conocido por el sobrenombre de “limosnero”. Habitualmente Juan es la figura protagónica de cada uno de los relatos, que involucran anécdotas moralizadoras o la realización de milagros, pero en el capítulo 50 el santo oficia como narrador refiriendo una historia que ha leído, en la que una mujer conocida como Porfiria, que luego cambiará su nombre a Pelagia, abandona la prostitución y toma los hábitos gracias a la intervención de un monje. Nuestro propósito es, por una parte, examinar las afinidades de este episodio con un pasaje de la *Homilía* 67 de San Juan Crisóstomo y el relato de la *Conversión de Pelagia de Antioquía* y, por otra parte, considerar su funcionalidad en esta obra de Leoncio.

Palabras clave: Leoncio de Neápolis, hagiografía, Pelagia, Porfiria, prostitución, Juan Crisóstomo

THE STORY OF PELAGIA IN THE LEONTIOS OF NEAPOLIS'S LIFE OF JOHN THE ALMSGIVER

Abstract: In one of his hagiographic works, Leontius of Neapolis narrates several episodes in the life of John the Almsgiver, patriarch of Alexandria from 610 to 617 approximately, who was contemporary of him. Usually, John is the protagonist of the narrations, which involve either moralizing anecdotes or the working of miracles. However, in chapter 50, the saint becomes the narrator of a story he has read. In this story, a woman known as Porphyria, who will later change her name to Pelagia, abandons her work as a prostitute and takes the habit thanks to the intervention of a monk. Our aim is, on the one hand, to examine the affinity of this episode with a passage of the Homily 67 of St. John Chrysostom and the narration of Pelagia's conversion. On the other hand, we seek to consider its functionality in this work of Leontius.

Keys words: Leontios of Neapolis, hagiography, Pelagia, Porphyria, prostitution, John Chrysostom

Recibido: 30.01.12 – **Aceptado:** 17.04.12

Correspondencia: Olga Soledad Bohdziewicz solebohd@yahoo.com. Profesora en Letras (con orientación en Letras Clásicas) por la Universidad de Buenos Aires, doctoranda en la misma Universidad con una beca del CONICET. Universidad de Buenos Aires – IIBICRIT (Conicet) tel. 0054 11 47296827.

Introducción.

Del obispo chipriota Leoncio de Neápolis, figura escasamente conocida del siglo VII, conservamos tres obras hagiográficas: una *Vida* de Simeón Émesa y otras dos consagradas a sus compatriotas Espiridón y Juan. En esta última, el autor declara su propósito de ofrecer al lector los *katorthōmata* (“acciones virtuosas”) del patriarca de Alejandría, tarea que ya había sido emprendida por Juan Mosco y Sofronio, quienes, no obstante sus cualidades literarias –o más bien, debido a la excepcional virtud del santo– dejaron fuera de su narración ciertas acciones que serán, en principio, aquellas que Leoncio tomará para su composición.

Aunque ciertamente los *katorthōmata* del protagonista constituyen los elementos nucleares¹ de la diegesis, la estructura supera la linealidad de la presentación concatenada de las acciones del santo por la inclusión de episodios en los que él no interviene, pero de los que, en más de un caso, se presenta como enunciador. La justificación del empleo de esta técnica narrativa del relato enmarcado se halla no sólo en su potencial edificante, el provecho (*ōpheleia*) moral que de él se puede obtener, sino también en la voluntad de Leoncio de enfatizar ciertas cualidades de Juan, de lo que se resultará la cohesión temática interepisódica característica del relato².

En este breve trabajo nuestro propósito es considerar con particular atención el relato inserto en el capítulo 50³, en el que se refiere la conversión de una prostituta de la ciudad de Tiro por un monje y las suspicacias que surgen acerca del vínculo entre ambos, para considerar sus posibles antecedentes literarios⁴ y en qué medida su presencia contribuye a la caracterización del protagonista de esta obra.

¹ Cf. LASTRA SHERIDAN (2010).

² Cf. DÉROCHE (1995: 117).

³ Seguimos la numeración de capítulos de la edición de FESTUGIÈRE (1974). Las traducciones castellanas del texto de Leoncio corresponden a CAVALLERO (2011).

⁴ La *Vida de Juan* no sólo entabla una relación dialógica con la biografía de Juan y Sofronio, contemporáneos suyos, nutrida a su vez de relatos de los que el propio Leoncio, según declara, ha presenciado o que le han sido referidos por testigos fiables, sino que además se nutre de la rica tradición hagiográfica que lo precede. Déroche identifica entre las “fuentes explícitas” de Leoncio colecciones de apotegmas y *vitae* como las de San Epifanio, San Serapión, San Hilarión y una revelación atribuida a Simeón el Estilita, entre otras. DÉROCHE (1995: 124-125).

1. Juan, su cultura y sus lecturas.

“Justo” (*dikaïos*), “muy compasivo” (*sympathéstatos*), “piadoso” (*hosios*), “sabio” (*sophós*) son sólo algunos de los numerosos adjetivos que Leoncio emplea para caracterizar al patriarca alejandrino⁵. De éstos nos interesa detenernos en el calificativo “sabio” –una cualidad previsible en virtud del componente epidíctico del género hagiográfico– para intentar precisar qué tipo de sabiduría le adjudica el autor a Juan.

Juan es un patriarca que dista bastante de lo que podríamos considerar un representante ilustrado del clero de la época⁶, lo que le valió la crítica de sus detractores, quienes “buscaban burlarse del sabio en Dios, por ser inexperto en la ingeniosidad sofisticada y retórica y considerarlo nulo como a un inculto” (*ezētoun ōs apeirou tēs sophistikēs kai rētorikēs deinótētos ontos tou theosophou katagelasai kai toutou h ōs idiōten exoythenēsai*, 37: 5-7). Leoncio afirma que el santo conoce las Sagradas Escrituras y nos muestra al personaje empleando citas bíblicas en diversos contextos, pero él mismo aclara que dicho conocimiento reviste ante todo un carácter práctico (37: 3) y en más de una oportunidad se menciona su falta de elocuencia, por lo que se valía de las reconocidas habilidades de Juan Mosco y Sofronio en la lucha contra la herejía monofisita⁷ (37: 15-16; 49: 4). Afirma Leoncio que Juan “no era muy hábil para el discurso” (*mē sophós ēn tō logō pany*, 37: 3), al cual califica de “inculto” (*idiōtikóv*, 37: 9; 42: 59), “no elaborado” y “sencillo” (*áplaston kai akeraiion*, 37: 9-10), y tampoco tiene pericia para dogmatizar (*dogmatisai peri autēs (pisteōs) ou ginōskeis*, 37: 14-15, “no sabes dogmatizar acerca de [la fe]”, 34-35). Todo esto, sin embargo, no opaca la figura patriarcal de Juan, quien suele aparecer en la obra realizando actos caritativos, motivo por el cual

⁵ Cf. CAVALLERO (2010: 171-172).

⁶ “The level of secular learning of a bishop was [...] determined by his social status prior to his accession to the episcopate. It did not change after his ordination; neither did his theological erudition, unless himself took the initiative to immerse himself in the study of scripture and the ecclesiastical tradition”. Cf. RAPP (2005: 178).

⁷ Nótese que Leoncio se refiere a Sofronio como “adalid de la palabra y de los dogmas de la religión ortodoxa” (*tou logou kai tōn dogmatōn tōn eusebōn prōmachon probalómenos*, 49:4). Tanto Juan Mosco como Sofronio se presentan como estrechos colaboradores del santo, de modo que, si bien él mismo carecía de talentos para la retórica y la discusión dogmática y abiertamente defiende la “simplicidad”, en su tarea como patriarca de hecho se procura las herramientas necesarias para la pugna ideológica contra los monofisistas.

es reconocido con el sobrenombre de “limosnero”, o edificando moralmente a través de admoniciones, consejos o reflexiones que no se vinculan a la especulación teológica. Juan, de hecho, censura a quienes se dedican a “indagar superfluamente” en cuestiones tocantes a la fe (*periergazō*, 37: 36). El texto pone de relieve una clara contraposición entre la sabiduría frívola ostentada por “las bocas grandilocuentes” (*ta megalorrhēmona [...] stomata*, 47: 10-11) y la “sabiduría no elaborada” (*tēn áplaston [...] sophian*, 37: 39) del santo. Juan, carente de habilidad retórica y de erudición teológica, es poseedor, en cambio, de una sabiduría sencilla, siguiendo muy de cerca la simplicidad preconizada en las Sagradas Escrituras, como podemos apreciar particularmente en la primera Epístola a los Corintios (*1 Corintios* 1: 27 y ss.)⁸, que aquí el santo cita en su discusión contra los teodosianos.

Salvo una fugaz referencia a las lecturas escriturísticas y discusiones dogmáticas en las que Juan participaba⁹, Leoncio más frecuentemente nos presenta al patriarca como un ávido lector de textos que reunían sentencias y hechos de los Padres, relatos sin pretensiones teológicas, cuyo fin principal radicaba en la edificación. Así en el capítulo 16, el autor nos informa que en la sala de consistorio se leían las Sagradas Escrituras, se discutía acerca del dogma y se leían “narraciones de los Padres” (*diēgēmata paterōn*, 16: 7). En el 22, Leoncio nos dice de su afición por la lectura de las vidas de los Padres, y la predilección por las de aquellos que, como él, practicaban la limosna, (*pany gar ēgapa to entygcchanein tois biois tōn hagiōn paterōn kai málista tōn tēn eleēmosynēn askēsantōn*, “mucho amaba leer las vidas de los santos padres y especialmente las de los que practicaron la limosna”, 22: 2-3) y nos muestra al santo conmovido por los ejemplos de virtud y el provecho que halla en estos textos (22: 31-32). Más adelante, en el capítulo 40, tras serle relatada la historia de cómo un banquero, de natural poco generoso, da limosna haciéndose robar, Juan, sorprendido, afirma no haber escuchado nunca algo semejante, a pesar de haber leído muchas historias de los padres (*pisteuson, pollá pateriká avegnōn, tīpote toiouton ouk ēkousa*, “créeme, leí muchas cosas de los padres, pero no escuché nada de esto”, 40: 40-41 y 43). La última referencia a este tipo de lecturas aparece en el capítulo 50, que es el que nos interesa considerar, donde, lo mismo que en el 22, Leoncio recurre al relato enmarcado.

⁸ Para un análisis de dicha cuestión en esta obra de Leoncio véase CAPBOSCQ (2009: 310).

⁹ *VJ*, 16: 8-9.

De las cuatro veces en que se emplea esta técnica, en dos el relato introducido corresponde a una anécdota relativa a algún suceso contemporáneo, mientras que en las otras dos, se incorporan textos hagiográficos que se vinculan a la tradición literaria relativa al anacoretismo y el monaquismo. Estos últimos textos, cuyo apogeo se sitúa en el siglo IV, circulaban en colecciones que reunían sentencias y anécdotas de monjes y eremitas de ambos sexos, como en los *Apophthegmata patrum*, la *Historia Lausiaca* de Paladio y el *Prado* de Juan Mosco, por citar sólo algunos ejemplos.

2. El “relato de Pelagia”.

En capítulo 50, a través del recurso del relato enmarcado, empleando al patriarca como enunciador, Leoncio incluye en su narración de la vida de Juan un texto que se remonta a la literatura hagiográfica sobre los Padres del desierto. La situación desencadenante tiene lugar cuando, luego de la celebración eucarística, Juan y otros miembros del clero en el curso de la conversación evocan el secuestro de una monja¹⁰, un suceso reciente que provoca indignación entre los presentes, que maldicen al responsable. Juan, aunque conolido por el suceso, los interrumpe para censurar su actitud por faltar al imperativo escriturístico de no juzgar al prójimo¹¹, argumentando además la imposibilidad de conocer si el culpable llegó a arrepentirse de sus pecados. A tal fin les refiere un relato que ha leído en la vida de un padre (*anegnōn gar eis bion patrōs ti toio ula ciudad de Tiro una prostituta de nombre Porfiria sale al encuentro de un monje e, invocando el pasaje en que una prostituta implora a Cristo el perdón de sus pecados (Lucas 7: 37), le pide que la salve. La mujer acompaña públicamente al monje y, antes de ingresar a un monasterio, donde tras ser ordenada monja cambiará su nombre por el de Pelagia, recoge a un niño abandonado en una iglesia. Quienes la conocían hacen correr en la ciudad el rumor de que la exprostituta ha engendrado un hijo del monje, quien años después, al conocer que la hora de su muerte estaba próxima, hace venir a Pelagia y al niño a Tiro y allí, en presencia de todos obra un milagro por medio del cual demuestra que él siempre ha sido virgen.*

¹⁰ Un hecho semejante se incluiría en el *Prado* de Juan Mosco. Cf. NISSEN, citado por KAZHDAN (1990: 137). Hay también una historia sobre una monja seducida en el capítulo 69 de la *Historia Lausiaca* de Paladio.

¹¹ Cf. *Lucas* 6: 37, *Mateo* 7: 1, *Santiago* 7: 11

Al personaje de Porfiria-Pelagia que vemos en la *Vida de Juan el Limosnero* Hermann Usener¹² le dedicó un breve comentario en el estudio que precede a su edición de la *Conversión de Pelagia de Antioquía* y la *Leyenda de Pelagia de Tarso*. Allí postulaba su teoría, muy cuestionada luego por el jesuita Hippolyte Delehaye¹³, acerca de la interrelación de diversos textos hagiográficos, tales como los de Antusa, Marina, Margarita y Tais entre otros, como manifestaciones cristianizadas de relatos vinculados al culto de Afrodita. En su análisis de las *vidas* de santas con el nombre de Pelagia, Usener consideró en primer lugar, como testimonios más antiguos, los textos relativos a una virgen y mártir, mencionada por Ambrosio¹⁴ († 397) y Juan Crisóstomo († 407)¹⁵, y sobre la conversión de una prostituta, que también aparecería en una homilía del patriarca de Constantinopla, aunque no se especifique su nombre. Su interés fundamental era, como señalábamos, demostrar que estos relatos evidenciaban la continuidad del culto popular de la diosa griega por medio de elementos tales como la recurrencia del nombre Pelagia, y demás sobrenombres que aludían a la condición de diosa marina de Afrodita (Aigaiia, Epipontia, Thalassaia, etc.) o a otros de sus atributos característicos¹⁶, y ciertos tópicos, principalmente el del travestismo, que Usener pone en relación con Afrodito, la representación de una Afrodita barbada¹⁷.

Sobre la Porfiria-Pelagia del texto de Leoncio, remite a un culto de Afrodita Porfiria en Tiro¹⁸ y afirma: “*Das stehende Motiv der Gruppe [Geschlechtwechsel], zu der diese Legende überleitet, ist hier nicht ungetrübt bewahrt*”¹⁹. En rigor, el motivo del travestismo no aparece en absoluto en este texto y, al margen de la evidente coincidencia del nombre Pelagia, la condición de prostituta del

¹² USENER (1879).

¹³ El jesuita Hippolyte Delehaye criticó su teoría, afirmando, entre otras cosas, que contra los muy escasos ejemplos a favor del culto de una “Afrodita Pelagia”, consta que este nombre debió de ser sumamente común; lo mismo que el tópico relativo a la disimulación del sexo. DELEHAYE (1961: 205-206).

¹⁴ *De virginibus*, 3: 7, 33; *Epistula (ad Simplicianum)* 27: 38.

¹⁵ *In Mattaeum homiliae*, 67.

¹⁶ USENER (1879: XX-XXI).

¹⁷ *Ibidem*, XXIII.

¹⁸ “Wie Pelagia und Marina, so sind die Namen, welche die christianisierte Göttin annimmt, Attribute der Aphrodite: [...] Porphyria zu Tyros, dem alten Sitz der Purpurbereitung, wie sie zu Rom als Purpurissa von den *Sarrani* eingeführt war”. *Ibidem*, XXII.

¹⁹ *Ibidem*, XVI.

personaje y su conversión moral, Usener no examina en profundidad la calidad de las convergencias y diferencias del texto de Leoncio con el de Juan Crisóstomo y la *Conversión de Pelagia*, que son aquellos con los cuales existen las mayores afinidades, tarea que sería necesaria para evaluar las posibles relaciones entre estos textos, en el caso de que todos ellos se correspondan, como él postula, a un origen común. Con este fin procuraremos apuntar los rasgos pertinentes al personaje de Pelagia que hallamos en Juan Crisóstomo y la *Conversión de Pelagia* y subrayaremos los aspectos en que coinciden o se alejan del texto e Leoncio.

En un pasaje de la *Homilía sobre el Evangelio de San Mateo* 67, compuesta entre los años 386 y 388, Juan Crisóstomo nos ofrece una exégesis de *Mateo* 21: 37: “en verdad os digo que los publicanos y las prostitutas llegan antes que vosotros al reino de Dios” (Ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι οἱ τελῶναι καὶ αἱ πόρναι προάγουσιν ὑμᾶς εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ.). La salvación de estas últimas, no se debe –dice Crisóstomo– sólo a la gracia de Dios, sino a la justicia “porque no entraron permaneciendo prostitutas, sino obedientes y creyentes, purificadas y transformadas” (οὐ γὰρ μένουσαι πόρναι εἰσηλθόν, ἀλλ’ ὑπακούσασαι καὶ πιστεύσασαι, καὶ καθαρισθεῖσαι καὶ μεταβαλλόμεναι, οὕτως εἰσηλθόν, 67. 3), y para ilustrarlo cita el ejemplo contemporáneo de una prostituta convertida sobre la que nos da las siguientes informaciones: era una célebre actriz y prostituta oriunda de Fenicia, que con su gran belleza y prácticas de hechicería había logrado cautivar a muchos hombres, incluyendo al hermano de la emperatriz. Tras su repentina conversión, además de abrazar la castidad martirizaba su cuerpo con cilicios, recluida en un convento.

La *Conversión de Pelagia de Antioquía*, por su parte, datada en siglo V²⁰, ofrece un relato de mayor extensión y se halla enriquecida por varios elementos del acervo hagiográfico ausentes en los demás textos que hemos mencionado, como la inclusión de un sueño profético y la tentación del demonio. De su extraordinaria difusión en toda la Edad Media dan cuenta las numerosas traducciones, entre las que se incluyen varias al latín, georgiano, armenio, siríaco, árabe y eslavo, además de las lenguas romances. El narrador, que aquí se identifica como un diácono de nombre Jacobo, acompaña al monje Nono a Antioquía con motivo de un sínodo que tendría lugar en esa ciudad. Estando frente a la basílica de San Julián junto

²⁰ “Des parallèles avec la Vie de s. Syméon stylite [...] permettent de dater la vie du V^e siècle, et de fixer son auteur dans le milieu syropalestinien. Certains harmoniques étaient là particulièrement sensibles: la popularité des mimes dans la métropole de l’Orient, la résistance du paganisme, dont le diable attribue la conversion à Nonnos”. PETITMENGIN (1981: 15).

con otros monjes pasa frente a ellos una famosa actriz, Pelagia, conocida por el sobrenombre de Margarita, que, tras escuchar un sermón de Nono, resuelve convertirse y envía una misiva al monje, quien accede a bautizarla. Tras vivir por un tiempo con una diaconisa, Pelagia huye secretamente y acaba sus días bajo hábito masculino en un monasterio de Jerusalén, donde es conocida como “Pelagio”.

Si tenemos en cuenta los hechos involucrados en las narraciones tanto de la homilía de Juan Crisóstomo como de la *Conversión de Pelagia* y, en cierta medida, también de Leoncio, podemos observar que los tres textos serían manifestaciones de lo que Benedicta Ward denomina “literatura de conversión”²¹. Las demás correspondencias, muchas de ellas muy sugerentes, como la coincidencia de los nombres en Leoncio y la *Conversión de Pelagia*, como veremos a continuación, no afectan a los tres textos en su conjunto.

El nombre de la prostituta. La mujer del relato de Leoncio lo mismo que la de *Conversión de Pelagia* cambian de nombre al abandonar su vida como prostitutas. En Leoncio leemos que la prostituta, de nombre Porfiria, toma el nombre de Pelagia, como se acostumbraba por entonces, tras su ordenación, (λέγει τῇ ἀμμᾷ Πελαγία—οὕτω γὰρ μετωνόμασεν αὐτὴν ὅτε ἔδωκεν αὐτῇ τὸ ἅγιον σχῆμα, “dice a la *ammá* Pelagia –pues así le cambió el nombre cuando le dio el santo hábito”, 50: 43-44). En la *Conversión de Pelagia*, Pelagia es el nombre de nacimiento, que el personaje “recupera” en su bautismo (en el monasterio será conocida bajo identidad masculina como Pelagio), tras haber sido llamada Margarita en su vida de prostituta: τὸ ἐκ γεννητῆς μου ὄνομα Πελαγία ἐκλήθη ὑπὸ τῶν γονέων μου· ἡ δὲ πόλις Ἀντιοχείων Μαργαριτώ με ὠνόμασεν διὰ τὸν ὄγκον τῶν κοσμίων ὧν ἐκαλόπισάν με αἱ ἁμαρτίαι μου, “en mi nacimiento fui llamada Pelagia por mis padres; pero la ciudad de Antíoco me nombró Margarita a causa de la cantidad de los adornos con los cuales me adornaron mis pecados”, (30: 215). Juan Crisóstomo, por su parte, silencia el nombre de la prostituta cuya conversión refiere, aunque suponemos que, tratándose de un personaje sumamente célebre, como él mismo afirma, (ἢ οὐκ ἠκούσατε πῶς ἐκείνη ἡ πόρνη, ἡ ἐπὶ ἀσελγείᾳ πάντας παρελάσασα, πάντας ἀπέκυψεν ἐν εὐλαβείᾳ, “no habéis oído la historia de la célebre prostituta, que dejó primero atrás a todos en disolución y a todos oscureció luego por su piedad”, 67: 3) y que vivía en Antioquía (πάρ’ ἡμεῖν ἦν, “estaba entre nosotros”, *ibidem*) en esos mismos tiempos (τὴν ἐπὶ τῆς γενεᾶς τῆς ἡμετέρας, “la de nuestros días”, *ibidem*), no debió desconocerlo.

²¹ Citado por COX MILLER (2003: 422).

Los lugares. Acerca de las indicaciones geográficas de los textos, observamos que la acción de la *Conversión de Pelagia* transcurre en la ciudad de Antioquía, a la cual viajaron los monjes convocados por el obispo y en la se encontraron con Pelagia, de quien se dice era la más famosa actriz del lugar (*hē protē tōn mimadōn Antiocheias*, “la primera de las actrices de mimo de Antioquía”, 4:23). Juan Crisóstomo por su parte indica que la prostituta vivía en Antioquía, pero era oriunda de Fenicia (τὴν ἐκ Φοινίκης τῆς παρανομωτάτης πόλεως. καὶ γὰρ αὕτη ἡ πόρνη ποτὲ παρ’ ἡμῶν ἦν, “la procedente de una de las más corrompidas ciudades de Fenicia. El caso es que esta prostituta se hallaba entre nosotros”, 67: 3). La prostituta del texto de Leoncio es de la ciudad de Tiro, donde habita y se produce su conversión (50: 49).

El cuerpo femenino. Un elemento común a la *Conversión de Pelagia* y el texto de Juan Crisóstomo es el énfasis en la belleza física de la mujer, que además de practicar la prostitución era una actriz afamada. En la *Conversión de Pelagia* la protagonista, tras su conversión, abandona todo lo que en el pasado empleaba para realzar su belleza (oro, perlas) y oculta su cuerpo con hábitos monásticos masculinos, de modo que los monjes del monasterio donde se había recluso tan sólo descubren su condición femenina a su muerte. La prostituta del texto de Juan Crisóstomo, por su parte, acaba sus días ceñida de cilicios en un convento de mujeres. En Leoncio, a diferencia de los otros dos textos, no se ofrece una caracterización del personaje del que sólo sabemos que es una prostituta. La ausencia de toda referencia a la belleza es significativa, ya que es un elemento clave de los otros relatos. El ocultamiento del cuerpo bajo prendas masculinas y la mortificación con cilicios son símbolos de renuncia a lo femenino y lo corporal como elementos que obstaculizan la progresión espiritual²².

El personaje del monje. Otro aspecto común entre las narraciones de Leoncio y la *Conversión de Pelagia*, que no se encuentra en Juan Crisóstomo, es la situación inicial: la prostituta sale al encuentro de dos monjes. Uno de ellos asume un papel de importancia por ser el catalizador de la conversión. Sin embargo

²² “Physically speaking, women’s bodies and sexuality were so closely allied as to be virtually synonymous”. COX MILLER (2003: 424). “Another reason for this dismissal of the Desert Mothers must be connected to the fear of and hostility towards women which is rife in the writings of the Church Fathers and is reflected in the lives of their Desert counterparts. Woman, as the daughter of Eve, was considered to be the sign of the lower reason, of lust and carnality. It was she, said the Fathers, who tempts man, the higher reason of the intellect and the will, to sin by giving in to his baser, carnal desires”. KING (1984).

la representación de este personaje masculino tiene matices diferentes en uno y otro texto. En la *Vida de Pelagia*, el monje Nono se muestra alterado por la hermosura de la prostituta y cuando ésta solicita verlo, accede a condición de hacerlo públicamente: “te encontrarás conmigo en presencia de los obispos, pero estando sola no podrás encontrarte conmigo” (ἐνώπιον αὐτῶν [ἐπισκόπων] συντυγχάνεις μοι· καταμόνας δὲ οὐ δύνασαι μοι συντυχεῖν, 22: 159-160). El monje, consciente de su debilidad, prefiere que haya testigos de su entrevista con Pelagia, con la que a partir de su bautismo no tendrá más contacto. En el relato de Leoncio, en cambio, el monje “tomándola de su mano, salió públicamente de la ciudad, a la vista de todos” (κρατήσας αὐτὴν τῆς χειρὸς αὐτῆς ἐξῆλθεν δημοσίως ἐκ τῆς πόλεως πάντων θεωρούντων, 50: 29-30). Esta exposición justamente –que el monje de la *Vida de Pelagia* evita cuidadosamente– es la que da lugar a murmuraciones que afectan la “imagen pública” del monje. Primero se nos dice: “Surgió, en efecto, el rumor de que el *abbá* había tomado por mujer a la doña Porfiria” (ἐξῆλθεν οὖν φήμη ὅτι ὁ ἀββᾶς ἔλαβεν γυναῖκα τὴν κυρὰν Πορφυρίαν, 50: 30-31). Y luego: “viéndola con el niño le dicen: ‘Verdaderamente concebiste una linda cría de *abbá*’” (ιδόντες αὐτὴν ἔχουσαν τὸ παιδίον λέγουσιν αὐτῇ· «Ἀληθῶς καλὸν ἀββαδόπουλον ἐγέννησας», 50: 36-37). La virginidad del monje se revela en el desenlace del relato cuando, al borde de la muerte, realiza un milagro que expone su condición de “esclavo oculto” (*kryptós doulos*), pues su virtud, cuestionada por los hombres, es, en cambio evidente para Dios.

3. El “esclavo oculto”.

El tópico del “esclavo oculto”, que Leoncio ya había empleado en su anterior hagiografía, se manifiesta previamente en otras dos instancias en la *Vida de Juan el Limosnero*, en consonancia siempre con el imperativo de no juzgar al prójimo. La primera aparición se da en el capítulo 23, cuando un monje, que viajaba en compañía de una joven pidiendo limosna, es acusado ante Juan, quien impone un duro castigo a ambos. En un sueño le es revelado al patriarca que ha procedido injustamente y al dirigirse al monje para verificar la veracidad de su visión, por azar, descubre que se trata de un eunuco y, por lo tanto, es inocente de la falta que se le imputa. Luego el monje revela que iba en compañía de esta muchacha hebrea, a la que había bautizado y pensaba llevar a un monasterio. Juan, que ha pecado por ignorancia, exclama: “¡Ay, cuántos esclavos ocultos tiene Dios y no lo sabemos nosotros, los miserables!” (Βαβαῖ, πόσους κρυπτῶς δούλους ἔχει ὁ θεὸς καὶ οὐκ οἶδαμεν ἡμεῖς οἱ ταπεινοί, 23: 91-92).

Otro “esclavo oculto” que aparece en este texto es Vitalio, un monje anciano que, en su propósito de probar al patriarca, aparenta una conducta indecorosa frecuentando a las prostitutas de la ciudad, cuando en realidad dirige sus esfuerzos a la conversión de éstas. La suya es, según nos dice Leoncio, una “labor oculta” (κερυμμένεν ἐργασίαν, 32: 124-125). La actitud de Juan al recibir las acusaciones es ahora bien distinta, ya que se abstiene de precipitar su juicio: “éste no le creyó a nadie –pues estaba temeroso por la experiencia del asunto contra el eunuco antes mencionado” (οὐκ ἐπίστευσέν τι, ἦν γὰρ καὶ ἐκ τῆς πείρας τοῦ κατὰ τὸν προμνημονευθέντα εὐνοῦχον κεφαλαίου <ἔμφοβος>, 23: 62-63).

La utilización que Leoncio hace de la figura del “esclavo oculto” en tres diferentes instancias de la *Vida de Juan el Limosnero* permite brindar al lector una imagen ascendente de la virtud del santo. La primera aparición, con el incidente del eunuco, sirve para mostrar al patriarca en su falibilidad humana y en una actitud humilde y receptiva a la enseñanza; luego demuestra que su aprendizaje ha sido efectivo al ser puesto a prueba por Vitalio y, finalmente, siendo dueño de esta virtud (*katóρθōma*), como legítimo maestro alecciona a quienes lo rodean, que hallan en él y en sus enseñanzas un modelo de conducta.

Consideraciones finales

El relato que hallamos en el capítulo 50 de la *Vida de Juan el Limosnero*, plantea sugerentes paralelismos con las narraciones de Juan Crisóstomo y la *Conversión de Pelagia*. Sin embargo, la parcialidad de las coincidencias dificulta establecer si éstas se deben a que los textos remiten a un mismo personaje histórico o si se deben a alguna relación de parentesco entre los textos, una cuestión que hasta hoy no ha sido posible dilucidar. Si bien las correspondencias que advertimos parecen sugerir la presencia de un sustrato común, la comparación de los tres textos, no obstante, muestra que, mientras el relato de Juan Crisóstomo y la *Conversión de Pelagia* se proponen, según Linda Coon, como ejemplos de que la redención es posible incluso para los peores pecadores²³, el de Leoncio se presenta como una exhortación a no juzgar al prójimo.

²³ “Only the conversion of sexually depraved women, such as Mary of Egypt and Pelagia of Antioch, could teach Christian audiences that redemption is possible even for the most loathsome sinners”. Citado por COX MILLER (2003: 422).

De hecho, en la obra de Leoncio el personaje de Pelagia siempre desempeña un papel ancilar con respecto al del innominado *abbá* que protagoniza el relato: la conversión de la prostituta es una muestra de la misericordia del santo, quien al final del relato realiza un milagro por medio del cual demuestra su pureza corporal, que había sido puesta en entredicho. Aunque en todos los relatos que hemos considerado interviene un actor social altamente estigmatizado, la prostituta, que se ofrece como modelo de una conversión extrema²⁴, el objetivo del relato de Leoncio se diferencia claramente del de los otros: su propósito es aleccionar acerca de las murmuraciones basadas en apariencias (motivo por el cual es imprescindible lo relativo al niño abandonado, ausente en los demás textos). En este capítulo, como en la historia del monje eunuco y de Vitalio, el tipo hagiográfico en cuestión no es el del “pecador penitente”, como en Juan Crisóstomo y la *Conversión de Pelagia*, sino el del “esclavo oculto”, encarnado por un actante muy definido de la sociedad bizantina, el monje, y su accionar virtuoso en una zona de riesgo representada aquí por lo femenino y la prostitución.

Finalmente quisiéramos observar que el relato enmarcado del capítulo 50 se presenta como un componente activo en varios planos. Por una parte, el género de esta breve narración que, como hemos apuntado más arriba pertenece a la literatura de los Padres del desierto, aporta un elemento más para la representación socio-cultural del protagonista de la obra, ya que nos permite saber que textos de este tipo constituyen una de las lecturas preferidas del patriarca, quien las encontraba provechosas para sí y, en consonancia con ello, las consideraba también una herramienta eficaz para instruir a los demás. Por otra parte, creemos que Leoncio apela a este recurso para expresar de manera diversa en su diegesis una cualidad específica del santo que desea enfatizar: que Juan, siguiendo las Sagradas Escrituras, no juzga a su prójimo. La presencia de esta virtud en varios episodios, como hemos apuntado antes, revela que la disposición de la materia narrativa responde a un criterio temático, en el que, además, es posible advertir la voluntad del autor de mostrar la evolución espiritual del santo. Por último, considerándolo autónomamente, el relato incluido en este capítulo posee un valor intrínseco, vinculado a la tradición literaria a la cual pertenece: promover una enseñanza moral que convoca al lector para transformarse en una mejor persona.

²⁴ Cf. SAPERE (2009: 4).

Referencias bibliográficas

- CAPBOSQ, A. (2009): “Fe simple y teología, un problema de antigua data. Consideraciones sobre un pasaje de Leoncio de Neápolis”, *Stromata* 65, 293-312.
- CAVALLERO, P. (2010): “Caracterización y técnica narrativa en Juan el Limosnero de Leoncio de Neápolis”, *Byzantion Nea-Hellás* 29, 169-187.
- CAVALLERO, P. ET ALII (2011): Leoncio de Neápolis, Vida de Juan el limosnero, edición revisada, con introducción, traducción y notas por P. Cavallero, P. Ubierna, A. Capbosq, J. Lastra Sheridan, A. Sapere, T. Fernández, S. Bohziewicz y Diego Santos. Buenos Aires, Sección Filología Medieval del Instituto de Filología Clásica, FFyL, UBA (Colección Textos y Estudios N° 9).
- COX MILLER, P. (2003): “Is there a harlot in this text? Hagiography and grotesque”, *Journal of Medieval and Early Modern Studies* 33.3, 419-435.
- DELEHAYE, H. (1961): *The legends of the saints. An introduction to hagiography*, Notre Dame (Indiana), University Press.
- DÉROCHE, V. (1995): “Les sources de l’hagiographie”, en *Études sur Léontios de Neápolis*, Uppsala, 96-153.
- FESTUGIÈRE, A.-RYDÉN, L. (1974): Léontios de Néapolis, Vie de Syméon le fou et Vie de Jean de Chypre, Paris, Paul Geuthner.
- KAZHDAN, A. (1990): “Byzantine Hagiography and sex in the fifth to twelfth centuries”, *Duambarton Oaks* 44, 131-143.
- KING, M. (1984): “The Desert Mothers: a survey of the feminine anchoritic tradition in Western Europe”, *Hermitary: resources and reflections on hermits and solitude*. Reprinted with permission from Peregrina Publishing Co. Versión digital en: <http://www.hermitary.com/articles/mothers.html> [Consulta: noviembre 2010]
- LASTRA SHERIDAN, J. (2010): *Los katorthōmata de Juan el Limosnero según Leoncio de Neápolis*, I Jornadas Internacionales de Estudios Clásicos y Medievales: “Palimpsestos”, Bahía Blanca. [Ponencia inédita]
- PALMER, J. (1999): *Historias bizantinas de locura y santidad*, Madrid, Siruela.
- PETITMENGIN, P.ET ALII (1981): *Pélagie la Pénitente. Métamorphoses d’une légende*. t. I: *Les textes et leur hostoire*, Paris, Études Augustiniennes.
- RAPP, C. (2005): *Holy Bishops in Late Antiquity. The nature of Christian Leadership in an Age of Transition*, Berkeley, University of California Press.
- RUIZ BUENO, D. (1956): *Obras de San Juan Crisóstomo. Homilías sobre el Evangelio de San Mateo (46-90)*, Madrid, B.A.C.

- SANSEGUNDO VALLS, L. (1991): *San Paladio. El mundo de los Padres del Desierto. La Historia Lausiaca*, Sevilla, Apostolado Mariano.
- SAPERE, A. (2009): *Mimesis, diégesis y paideía en la Vida de Juan el Limosnero*, IV Jornadas de Estudios Clásicos y Medievales: Diálogos Culturales, La Plata. [Ponencia inédita]
- USENER, H. (1879): *Legenden der Pelagia. Festschrift für die XXXIV Versammlung deutscher Philologen und Schulmänner zu Trier*, Bonn, Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität.