

Conferencia

La hagiografía bizantina: un modelo de conducta político-religiosa. El caso de Leoncio de Neápolis

**The Byzantine hagiography: a model of political-religious behavior
The case of Leontius of Neapolis**

Pablo A. Cavallero

UBA-UCA-CONICET

pablo.a.cavallero@gmail.com

Resumen

Se pasa revista a tres textos hagiográficos debidos a Leoncio (s. VII), en los que son presentados como modelos tres personas diversas: Simeón, un ex-anacoreta que vuelve a la ciudad y, por humildad, se hace pasar por loco y nos enseña que la sociedad requiere de una presencia activa del *homo religiosus*, quien sin soberbia ni pedertería debe poner sus virtudes al servicio de todos; Juan, un obispo alejandrino que ejerce su poder político y espiritual guiado por la misericordia y, en particular, por la limosna, aplicada a la justicia, la actividad económica, las necesidades sociales; Espiridón, un obispo chipriota que es a la vez pastor y destaca el culto divino pero también enseña al pueblo, con su ejemplo de vida y con los milagros, el ejercicio de la virtudes, la solidaridad, la honestidad, la caridad. El ejemplo de estos santos medievales exhorta al clero, a los fieles laicos y a los gobernantes a encarar su vida personal con criterios evangélicos como base necesaria para poder enseñar a otros y beneficiar a la sociedad.

Palabras-clave: hagiografía – Bizancio – Leoncio de Neápolis

Abstract

This work reviews three hagiographical texts of Leontius (VII century a.D.), where three different persons are presented as models: Symeon, a past-anchorite who comes back to the city and, in order to the humility, he pretends to be crazy and so, he teaches us that the society requires an active presence of the *homo religiosus* who, without arrogance neither pedertry, has to put his virtues at the service of everybody; John, an Alexandrian Bishop who exercises his political and spiritual power drawn by the mercy and specially by the alms applied to the justice, the economic activity, the social needs; Spyridon, a Bishop of Cyprus, who is also a shepherd and emphasizes the divine worship but also teaches the people, with

his model life and with his miracles, the exercise of the virtues, the solidarity, the honesty, the charity. The example of these mediaeval saints exhorts the clergy, the faithful laymen and the rulers to face the personal life with evangelical criteria as a necessary base to can teach the others and to benefit the society.

Key-words: hagiography – Byzantium – Leontius of Neapolis

Muchas veces me preguntan para qué sirve estudiar la literatura y, más aún, la literatura antigua o la medieval, que pertenecen a mundos tan alejados de nuestro tiempo, de nuestro modo de vida, de nuestra tecnología omnipresente, de los valores utilitaristas de la sociedad moderna, que suele anteponer los intereses económicos a los principios de la ética y a los placeres de la estética. Con rostros que denotan aún más asombro, suelen preguntarme para qué gasto mis ojos leyendo manuscritos de hace mil años y luchando para tratar de reconstruir un texto que tan pocos leerán.

Las respuestas pueden ser muchas. Por ejemplo, que la buena literatura no tiene límites temporales, es ‘clásica’ porque logró una perfección formal dentro de su estética, transmite valores universales y, por todo ello, merece emulación. Podría también responder que el mundo medieval, cuyo nombre mismo es peyorativo, es poco conocido pero tiene mucho que decir; que así como hoy se traduce una obra literaria a muchos idiomas, también las escritas en latín, griego, siríaco, copto o estadios arcaicos de las lenguas modernas merecen una traducción; que los estudios literarios, filológicos, lingüísticos, ayudan a iluminar los sentidos de un texto y, por lo tanto, ayudan al lector a entender el mundo que ese texto ilustra y, en todo caso, a aplicarlo a su propio tiempo ‘receptivamente’; que muchas producciones literarias de todo género permanecen sepultadas en pergaminos de decenas de bibliotecas monacales, patriarcales, universitarias, privadas, a la espera de que se los transcriba, estudie, edite y traduzca, porque cada uno puede echar un nuevo dato para el conocimiento de esa época.

Pero a pesar de estas respuestas aún pueden decirme “¿Y a mí de qué me sirve poder contar con esos textos o leer una traducción moderna de ellos?”. A esto se podría responder que en muchos casos el solo placer estético, nada utilitarista, puede hacer que valga la pena el esfuerzo; pero también se podría alegar aquella vieja definición de que la historia es maestra de vida. Conocer los hechos, sus causas, sus consecuencias, las ventajas y desventajas de las acciones, decisiones, deseos, pretensiones, aspiraciones de nuestros antepasados, puede ser muy útil para nuestra propia vida, si es que podemos aprender de la experiencia ajena. Y la historia se escribe a través de testimonios, textos, monumentos, edificios, esculturas, pinturas, músicas. Mediante los textos, en nuestro caso, podemos

aprender cómo vivieron los hombres que nos precedieron y qué resultados obtuvo la humanidad de ese modo de vida. El progreso, en todos los campos, solo puede lograrse partiendo de los conocimientos previos, aprovechándolos, ampliándolos, corrigiéndolos. Negar o desconocer esos siglos de cultura puede retrasar nuestro progreso o desviarlo inconvenientemente.

Por supuesto, esto se aplica a todas las culturas. En nuestro caso, nos guste o no, el legado americano en lo que hace a literatura es escaso o nulo; nos guste o no, la impronta europea prevalece en nuestro mundo y, como dice la convocatoria de este Simposio, nosotros hemos recibido esa herencia: para poder valorarla, adoptarla, rechazarla o adaptarla, debemos primero conocerla.

En atención al tema elegido para este encuentro, “Política y religión: problemáticas europeas en perspectiva mundial”, me atrevo a aportar un enfoque que creo poco conocido, tanto por el autor al que remito cuanto al género del que se trata y del mundo que testimonia. Porque Bizancio, si bien pertenece indiscutiblemente a la cultura europea, así como estuvo parcialmente aislado del Occidente latino por razones lingüísticas, religiosas y políticas, está también parcialmente aislado en el mundo académico actual. Proporcionalmente unos pocos historiadores, estudiosos de la filosofía, de la teología, del arte plástico o de la literatura se dedican al mundo bizantino. Por otra parte, Leoncio de Neápolis es un autor del que muy poco sabemos. Fue obispo de Neápolis o Naplus en Chipre (ciudad llamada hoy Limassol), durante la primera mitad del s. VII; debió exiliarse debido a la invasión persa. Es altamente probable que haya asistido en 649 al concilio de Letrán, en el que se registra la presencia de un “Leoncio de Neápoles en Chipre” quien, con toda probabilidad, aunque no con certeza absoluta, es nuestro Leoncio. Ya en el II Concilio de Nicea su nombre resultaba desconocido a los asistentes¹. Las fechas probables de su vida surgen de la posible datación de sus obras. Saxer propone como lapso de su existencia el comprendido entre 590 y 650². Según algunos historiadores, Leoncio mismo aparece como santo³. A él se atribuyen las siguientes obras:

1 “Léontios est à ma connaissance le seul auteur cité a Nicée II que l'on soit obligé de présenter aux pères conciliaires”, escribe DÉROCHE, Vincent, “L'Apologie contre les Juifs de Léontios de Néapolis”, en: *Travaux et Mémoires* 11, 1994, 45, n. 3.

2 Cf. DI BERARDINO, A., *Diccionario patristico y de la antigüedad cristiana*, Salamanca, Sígueme, 1998, 1260. Entre 590 y 668 lo ubicaba KRUMBACHER K., “Leontios Bischoff von Neapolis auf Cypern”, en: *Geschichte der byzantinischen Litteratur*, München, Beck, 1897, 190.

3 Véase DELEHAYE, Hippolyte, “Saints de Chypre”, en: *Analecta Bollandiana* 26, 1907, 262, quien reseña los relatos de Esteban de Lusignan.

- a) dos sermones: uno sobre *Lucas 2: 22* y otro sobre la festividad de mesopentecostés⁴;
- b) un tratado *Contra los judíos*, del que se conservan fragmentos⁵;
- c) tres relatos hagiográficos: la *Vida de Simeón el loco*, la *Vida de Espiridón* y la *Vida de Juan el limosnero*.

Por referencias incluidas en sus obras se sabe que conoció personalmente al Patriarca de Alejandría llamado Juan “el limosnero”, quien se refugió en Chipre en 619 y falleció allí al año siguiente; también, que estuvo un tiempo en Alejandría, donde recopiló datos sobre el Patriarca, cuya biografía completó, dado que había un texto previo debido a Juan Mosco y a Sofronio: proponemos que esa estada debió de ocurrir entre 629 y 639, período en que Alejandría estuvo nuevamente en poder de Bizancio. También por datos internos se deduce que data del 641 su *Vida de Juan el limosnero*; que la de *Espiridón* es anterior a esa obra; que ambas fueron pedidas por el Arzobispo de Chipre, Arcadio. En cuanto a *Simeón*, puede ser previa y, dada su gran difusión manuscrita –que supone aceptación y éxito–, pudo motivar los encargos hechos a Leoncio por Arcadio⁶.

Finalmente, más allá de la relativa marginalidad de Bizancio como eje de estudio y del casi total desconocimiento de la figura de Leoncio de Neápolis, el de la hagiografía tampoco es el género literario más conocido hoy, si bien fue muy cultivado en el medioevo latino y es el más importante en Bizancio. Derivado del griego *hágios*, ‘santo’, y *graphé*, ‘escritura’, el término ‘hagiografía’ designa un género literario dedicado a ‘escribir sobre santos’ o ‘describir santos’. Esto puede ocurrir en una biografía, un relato de martirio, una ‘pasión’, un elogio fúnebre, una homilía, un himno, una carta, un relato de traslado de reliquias, un repertorio de milagros. De alguna manera, todas estas ‘formas’ transmiten ‘vidas de santos’. Para intentar unir esas distintas formas, Michel de Certeau propuso hablar de ‘discurso hagiográfico’, en el que se presentan *virtutes*, es decir, ‘virtudes’ y ‘poderes milagrosos’⁷. M. van Uytfanghe propuso luego tomar este giro “discurso hagiográfico” para caracterizar escritos no solamente cristianos, en los que se verifican estos rasgos⁸:

4 Por ahora solamente en MIGNE, Jean Paul, *Patrologiae graecae cursus completus*, 93, 1565-1597.

5 Véase ahora DÉROCHE, Vincent, “L’Apologie contre les Juifs de Léontios de Néapolis”, en: *Travaux et Mémoires* 11, 1994, 47-227.

6 Cf. CAVALLERO, Pablo, “La *Vida de Espiridón* de Leoncio de Neápolis. Algunas observaciones”, en: *Byzantion Nea Hellás*, vol. 31, 2012, 133-143.

7 DE CERTEAU, Michel, “Hagiographie”, *Encyclopaedia universalis*, Paris, 1968, vol. 8, p. 207.

8 VAN UYTFANGHE, M., “L’hagiographie: un genre chrétien ou antique tardif?”, en: *Analecta Bollandiana* 111, 1993, 148 ss.

- 1) el personaje está ligado a Dios sin ser estrictamente un dios;
- 2) el enunciado estiliza los datos de la realidad histórica mediante la subjetividad del personaje, la tradición oral y la forma literaria dada por el autor;
- 3) el enunciado tiene una función apologética y/o idealizante respecto del personaje y busca edificar al público en lo religioso-espiritual;
- 4) sus temas y motivos responden a la imagen de un ser providencial, orientado a lo ético y espiritual, de grandes virtudes y con dones sobrenaturales.

Uytfanghe opina que esto permite unir el contenido, la función y la historicidad, dejando de lado el problema formal. Dentro del “discurso hagiográfico general”, este erudito encuentra características propias para el cristiano:

- 1) respecto del personaje, se mantiene una diferenciación entre Dios y el santo, como hace también la hagiografía judía;
- 2) el enunciado también está estilizado, pero añade la ‘historia de la salvación’ judeocristiana y el trasfondo de la Sagrada Escritura;
- 3) apunta las mismas funciones (idealización, apología, parenesis, edificación), pero las dirige a toda la comunidad cristiana, no a una “élite nostálgica”, y las radica en el contexto de un culto y conmemoración;
- 4) la temática es propia, pues el santo parte de la imitación de Cristo, con quien comparte la pasión y resurrección, integra el Cuerpo Místico y, además de tener virtudes filosóficas, observa de manera radical la humildad, la caridad, el perdón, la obediencia, la sobriedad, la identificación con el pobre, la misericordia, el rechazo de toda gloria, la mortificación y el renunciamiento ascético en vista del mundo escatológico; al esfuerzo personal se suma la Gracia; se desarrolla un combate contra la tentación; hay una estrecha correlación entre los méritos y el destino eterno; en los milagros se acentúa la caridad como motivación, se supone la fe y se deja en claro que el santo no es más que un intermediario: el que actúa es Dios.

En la composición del relato hagiográfico no todos los elementos son ‘objetivos’ ni necesariamente ‘históricos’: la ‘recreación’ y el ‘recorte’ de la ‘realidad’ o de los datos disponibles siempre está en mano del autor. Pero este era también un rasgo de la historiografía antigua, claramente vinculada con la retórica.

Las fuentes utilizadas por los hagiógrafos biográficos son:

a) las comunes a todo historiador: crónicas, cartas, anales, inscripciones, documentos, monumentos, arte plástico;

b) las específicas o propias de la materia:

- documentos: calendarios, martirologios, libros litúrgicos;
- relatos: actas y pasiones, panegíricos, leyendas;
- testimonios: constancias de milagros, del hallazgo del cuerpo de un santo, de la traslación de sus reliquias.

Valga todo esto como introducción al mundo, al autor y al género en el que nos centraremos ahora.

Yo me pregunté: ¿pueden estos tres relatos hagiográficos de Leoncio aportar algo para el tema “Política y religión: problemáticas europeas en perspectiva mundial”? Veamos.

La *Vida de Simeón el loco* es un relato de fuerte construcción retórica si bien testimonia, a la vez, la lengua bizantina popular más que la literaria arcaizante⁹. Dentro de la hagiografía representa un tipo especial de narración de santidad, la del ‘loco’ o el ‘tonto’, aquel que siendo también un asceta asume actitudes ‘antisociales’, con el objetivo de ocultar su santidad, expiar pecados y/o lograr insospechadamente beneficios para sus prójimos sin recompensa terrena. Es una forma de κρυπτός δοῦλος, ‘esclavo oculto’, es decir, que oculta a los demás su ascesis para soslayar la vanagloria. Simeón abandona el desierto, donde estaba retirado con su amigo de juventud, Juan el eremita, tras unos días en el cenobio, y después de treinta años de oración y ascetismo al estilo de un βουσκός, es decir, de alguien que vive en un estado cuasi salvaje o primitivo¹⁰, decide volver a la ciudad (142: 7 ss.)¹¹. Esta decisión, cuestionada ciertamente por su amigo¹², está fundada

9 Cf. CAVALLERO, Pablo, “Griego bizantino en *Vida de Simeón el loco*, de Leoncio de Neápolis”, en: *Erytheia* 29, 2008, 7-28; “Tradición helenística e innovación lingüística en *Vida de Simeón el loco*, de Leoncio de Neápolis”, en M. Alesso ed. *Simposio Internacional Helenismo y Cristianismo*, Univ. N. de La Pampa, U.N. Gral. Sarmiento, 2008 (CD); “La retórica en la *Vida de Simeón* de Leoncio de Neápolis”, en: *Byzantion Nea Hellás* 28, 2009, 87-104; “Técnica narrativa y composición literaria de la *Vida de Simeón* de Leoncio de Neápolis”, en G. Rodríguez – J. Rigueiro García comp., *Actas de las IX Jornadas de Estudios Medievales*, Buenos Aires, SAEMED, 2009 (CD).

10 Simeón mantendrá todavía en Émesa algún rasgo, dado que a veces come carne cruda.

11 La numeración corresponde a la edición de FESTUGIÈRE A.-RYDÉN, L., Léontios de Néapolis, *Vie de Syméon le fou et Vie de Jean de Chipre*, Paris, Geuthner, 1974, por p.ina y línea.

12 La vida monacal era vista entonces como imagen típica de la santidad. Cf. UBIERNA, Pablo, “El santo en la sociedad bizantina: una hagiografía de la estulticia. De Simeón de Émesa a Andrés de Constantinopla”, en: *Byzantion Nea Hellás* 16, 1997, 235-247. Por otra parte, el monje era visto como alguien consagrado a la ‘soledad’ (μοναχός) y al servicio de Dios (θεραπευτής), sin las preocupaciones comunitarias, sociales y

en el hecho de pensar que sería mucho más útil, una vez logrado por él un notorio grado de perfección espiritual, pasar a ayudar a la gente no ya con la oración oculta sino con acciones presenciales. Es esta una decisión de política evangelizadora: Simeón no desdeña el valor de la oración del anacoreta y su ejemplo de vida (recordemos que el modelo del anacoreta, san Antonio abad, recibía a mucha gente a la que aconsejaba y ayudaba en diversos aspectos), pero sin desdeñar esto prefiere pasar a una acción más pública, en plena ciudad de Émesa, en Siria. Esto pudo hacerlo tras lograr la ἀπάθεια, la impasibilidad que surge de la negación de las pasiones del cuerpo como herramienta para el fortalecimiento del alma, autodominio de tradición ya pagana que le permite ‘abusar’ de lo material sin que esto le afecte el alma. Y a la vez, este abuso le permite pasar por tonto o loco para ocultar su virtud y sus milagros.

Es así como Simeón entra a Émesa arrastrando un perro muerto (145: 21 ss.), de modo que inmediatamente los niños lo consideren μωρός, ‘tonto’; ingresa a la iglesia en plena misa y se dedica a cascar nueces y apagar las velas (145: 25 ss.); vuelca las mesas de los pasteleros (146: 2 s.); regala y devora la mercadería que se suponía debía vender (146: 9 ss.); defeca en público (148: 14 ss.), se desnuda en la calle, antes de entrar en el baño (148: 26 ss.)¹³; apedrea a los jóvenes para que lo dejen jugar con ellos (149: 23-24); lleva salchichas colgadas como una estola (160: 25 ss.). Simeón obtiene de estos hechos solamente burlas y golpes, que se toma con tranquilidad e incluso sarcasmo consigo mismo; en su intención evangelizadora, esto sirve para su humildad y para pasar inadvertido, de modo que sus buenas obras no motiven gloria personal.

Algunas anécdotas incluidas en el relato sirven para mostrar a Simeón falsamente vicioso. El relator advierte que cuando la gente se daba cuenta de que Simeón había obrado una buena acción, enseguida cambiaba él de región para ser olvidado o “figuraba algo inconveniente” para ocultar esa virtud (147: 5 ss.). Ejemplo de esto es el episodio de la jarra envenenada: como el tabernero advirtió que Simeón la había roto porque sabía que contenía veneno y entonces “lo tuvo por santo” (147: 24), Simeón, para que el beneficiado no lo glorificara, incurre en una visita ambigua por lo que la esposa del tabernero lo acusa de querer violarla, con lo cual su marido cambia de opinión y tiene al santo por desquiciado. Otro caso

apostólicas del sacerdote; Cf. ROQUES, René, *Structures théologiques. De la gnose à Richard de Saint-Victor. Essais et analyses critiques*, Paris, PUF, 1962, 210-1.

13 Puede asimilarse esto a la desnudez que, en mujeres santas, es precisamente signo de esa santidad; véase DI MARCO, F., “Undressed. The naked female body as a sign of holiness in apocryphal and hagiographical literature”, en: *Studia patristica* 44, 2010, 499-508. En el caso de Eutimio de Sardes, sometido a torturas, el hagiógrafo señala que “el anciano era adornado por la infantil desnudez en el Señor”; Cf. GOUILLARD, J., “La Vie d’Euthyme de Sardes (+831), une oeuvre du patriarche Méthode”, en: *Travaux et mémoires* 10, 1987, 43, línea 294.

es el de devorar públicamente carne o pasteles después de haber soportado largo ayuno, virtud ignorada por los demás (148: 10-12; 156: 23 ss.). Asimismo, cuando da lugar al parto de la esclava por la confesión de esta, baila y toca castañuelas, de modo que los que lo creen loco convenzan de lo acertado de su opinión a los que veían en ese parto un prodigio propio de un santo (151: 23 ss.). Devora lupines a tal punto que escandaliza a los 'sabios', a uno de los cuales le da una bofetada (153: 5 ss.); también baila con prostitutas y se deja toquetear por ellas (154: 28 ss.; 156: 13 ss.).

Otras anécdotas, en cambio, permiten que la gente se asombre de sus prodigios; pero el relator advierte que esto ocurre a pesar de Simeón y con el fin de que los demás se vean movidos a conversión; así, por ejemplo, cuando quema incienso en su mano o en su manto sin que estos ardan, lo cual asombra a la mujer del vendedor de posca (146: 19 ss.). No oculta el prodigio, sin embargo, Simeón, cuando da inexplicables manjares al comerciante que había visitado a Juan el eremita; empero, este no se anima a contar lo ocurrido en razón de la fama de loco que tiene su bienhechor (159: 5 ss.).

Otros episodios muestran curaciones efectuadas de un modo 'no convencional', podríamos decir, utilizando métodos indirectos que a la vez disimulan el hecho. Así, por ejemplo, golpea y desmaya al hijo de su amigo Juan el diácono para sacarle el demonio de adentro; y esto en medio de un supuesto juego callejero (149: 26 ss.); o le arroja una piedra a la mano del prestidigitador para secársela, hasta que prometa no cometer ilícitos (150: 10 ss.); o retrasa el parto de la esclava hasta que enmiende su calumnia (151: 10 ss.); o quema los labios de los sabios para que no cuenten lo que les había dicho –y esto porque son de tendencias heréticas (153: 16)–; también manda al diablo en aspecto de etíope a romper las cosas en la tienda de la vendedora de posca y le advierte a esta que eso continuará si no se convierte, con lo cual logra que ella y su esposo dejen la herejía acéfala (153: 18 ss.): recordemos que la vendedora de posca ya había presenciado el milagro de que Simeón no se quemaba con las brasas, por lo que a pesar de sus 'locuras' él tenía cierta autoridad moral sobre ella. El artesano hebreo, que ve que dos ángeles conversan con Simeón mientras se lava, recibe en sueños el pedido de que no lo delate; como el judío pensaba hacerlo, el loco lo enmudece; al rogarle que lo cure, Simeón le dice que si se bautiza, lo cura, cosa que ocurre *post mortem* (154: 12 ss.). Para evitar o apartar del pecado a la gente, Simeón controla a las prostitutas que prometieron ser sus amigas: si no guardan continencia, les envía una enfermedad o un demonio para que recuerden el convenio y vuelvan a la virtud (155: 14-18 y 156: 5 ss.). Al intendente que lo cree fornicador le ata la lengua cada vez que intenta calumniarlo ante los demás (156: 14 ss.). A las muchachas difamadoras las hace

bizcas pero las cura si se corrigen de su actitud (157: 17 ss.). A la adivina fabricante de amuletos le da un amuleto que le impide seguir desarrollando su oficio, con lo cual evita la seducción de los demás y el desvío de la propia adivina (162: 22 ss.). Al hebreo fabricante de vidrios hace que estos se le rompan; al asociar esto con su postura religiosa, Simeón logra que se convierta (163: 7 ss.).

En otros casos, las curaciones o beneficios se producen para mover a no repetir errores pasados, pero sin causar ‘daño’ en el beneficiario. En el caso de su amigo Juan el diácono, acusado falsamente de asesinato, Simeón ruega por él y logra que se aprese a los autores del hecho exactamente cuando Juan iba a ser ahorcado; pero luego le explica a su amigo que ese mal le había ocurrido por faltar a la caridad con unos necesitados (159: 16 ss.). Tras la curación del ciego, le aclara que lo hace para que no vuelva a robarle cabras a su vecino (161: 12). Al restituirle lo robado a un amo golpeador, le advierte que debe dejar de maltratar a sus esclavos y, ante el intento de retractarse de la promesa, le advierte que si lo hace perderá sus bienes (161: 13 ss.). A los pobladores que lavaban ropas les da manjares y hace que nunca les falte comida en sus casas; con esto logra que unos abandonen sus malas costumbres y otros se hagan monjes, sin que pudieran empero contar a nadie lo ocurrido (163: 16 ss.). Al magnate lo salva de perecer jugando a los dados con la Muerte para hacerlo dejar sus conductas adúlteras (165: 15 ss.).

Y finalmente, algunas supuestas locuras son hechas para beneficiar a la sociedad y provocar un acercamiento de la gente a Dios al verse protegida por Él. Así, por ejemplo, el golpear las columnas para que no caigan durante el terremoto (150: 20 ss.); el bendecir a los niños que serían víctimas de la peste (151: 1 ss.); el impedir que la gente pase por una calle donde el demonio puede asaltarla (157: 5-11); el convertir el vino en vinagre para que el mulero ponga una tienda de posca, de modo de reparar su quiebra porque era compasivo (164: 14 ss.). También utiliza Simeón la prédica tradicional, pero esto solamente con su amigo Juan el diácono. Y es tradicional, asimismo, que se produzcan milagros *post mortem*.

Simeón opta por predicar la conversión desde la aparente locura, desde la paradoja de un cuerpo y de una actitud externos que asombran, perturban, sacuden y confunden al que los ve, como son la falta de respeto al culto o el bailar con prostitutas o no guardar normas de decoro. Hace esto con dos objetivos: 1) ocultar humildemente su propia virtud, su interioridad santa; 2) demostrar, *a posteriori*, que lo exterior es engañoso, es “vanidad de vanidades” y que, por lo tanto, debe con-formarse, adecuarse, a lo espiritual, para lograr la unidad que es el hombre. Muestra así que la santidad es también posible en la ciudad.

La biografía de Simeón, entonces, como señala el prólogo (Cf. 121: 18 ss.), es presentada como método de conversión para aquellos a quienes ni la conciencia ni los preceptos les bastan, sino que necesitan un ejemplo visible que los conmueva. De tal modo, la vida de Simeón resulta altamente moderna en tanto destaca la posibilidad del logro de la santidad en el mundo, sin anacoresis, objetivo propio del laico y del clero secular en el cual se hace hincapié desde el Concilio Vaticano II y al cual se dedican también algunas órdenes religiosas y los Movimientos laicos surgidos numerosos en el s. XX. Para esto salió Simeón de su cueva y retornó al mundo: su estrategia de conversión debía utilizar las armas y los ámbitos del mundo¹⁴.

Recordemos que Leoncio es un obispo. A pesar de ello, presentó con Simeón el ejemplo de alguien que no se muestra como clérigo y que ni siquiera tiene rango o jerarquía especial. La acción ciudadana del modelo consiste en hacer el bien, con vistas a la salvación definitiva y al bienestar terreno de la gente: se trata de una religión práctica, activa –después de una larga contemplación, eso sí– y que se desarrolla en plena *polis*, públicamente pero sin aspavientos y de modo privado, sin dependencia de ninguna organización, ni religiosa ni política.

Algo completamente diferente es el modelo que ofrece Leoncio en su *Vida de Juan el limosnero*. Si bien los recursos literarios y lingüísticos empleados en este escrito son los mismos que en *Simeón* y tienen las mismas intenciones didácticas¹⁵, la figura biografiada es la de un cortesano de Constantinopla natural de Chipre, laico, que había perdido a su esposa y a sus hijos y que es nombrado Arzobispo de Alejandría por el Emperador, con el fin político de limitar el poder espiritual y material de los monofisitas. Esto ocurre en 610, cuando Egipto ya es asediado por los persas.

Juan es, pues, un personaje muy importante. Ocupa una de las cinco sedes patriarcales del cristianismo y el ejercicio de su cargo tiene alcances no solo espirituales sino también jurídicos y socio-económicos: consecuentemente, tiene implicancias políticas. Hay que tener presente que desde fines de la Antigüedad el Imperio había delegado en la Iglesia la atención social del pueblo. Este carácter

14 Sobre estos aspectos cf. CAVALLERO, Pablo, "Griego bizantino en la Vida de Juan el limosnero, de Leoncio de Neápolis: fonética y morfosintaxis", en: *Bizantinistica* 12, 2009, 185-199.

15 Cf. CAVALLERO, Pablo, "La pobreza en *Juan el limosnero* de Leoncio de Neápolis: léxico y contexto", en: *Erytheia* 31, 2010, 35-53; "Caracterización y técnica narrativa en *Juan el limosnero*, de Leoncio de Neápolis", en: *Byzantion Nea Hellás* 29, 2010, 169-187; "Griego bizantino en la Vida de Juan el limosnero, de Leoncio de Neápolis: fonética y morfosintaxis", en: *Bizantinistica* 12, 2010, 185-199; SAPERE Analía, "Estrategias discursivas en el Prólogo de la *Vida de Juan el Limosnero* de Leoncio de Neápolis", ponencia presentada a las *V Jornadas Nacionales "La(s) retórica(s) en la Antigüedad y sus proyecciones"*, Rosario, Universidad Nacional, 2009; "Mimesis, diégesis y *paideía* en la *Vida de Juan el Limosnero*", ponencia presentada a las *IV Jornadas de Estudios Clásicos y Medievales "Diálogos Culturales"*, La Plata, Universidad Nacional, 2009.

político queda destacado por el vínculo que establece Juan con el gobernador Nicetas. Primero tiene con él un enfrentamiento motivado por el uso que se quería dar al dinero percibido mediante impuestos; luego Nicetas comprende su error y traba buena amistad con el patriarca.

La principal característica que presenta el autor en este Arzobispo es la de la misericordia, en el aspecto especial de la limosna. *Eleémon* es el término que califica a Juan casi como epíteto: ἐλεήμων es un adjetivo que significa ‘misericordioso’ en general pero que se particularizó en el sentido de ‘limosnero’, por cuanto ἐλεημοσύνη, ‘misericordia’, también pasó a significar ‘limosna’, es decir, forma concreta de ayudar a alguien a causa de sentir misericordia por su condición penosa. No faltan, empero, otras virtudes, como la mansedumbre, justicia, sabiduría, extrema compasión, servicio, honradez, piedad, nobleza, paciencia, humildad, virtudes por las que Juan es “santísimo” ἀγιώτατος (11: 4, 24)¹⁶, “portador de Dios” θεόφορος (9: 45), “heraldo de Dios” θεοκῆρυξ (11: 46), “digno de admiración” ἀξιοθαύμαστος (29: 10).

Lo cierto es que Juan ejerce sus múltiples funciones regido siempre por la virtud esencial de la compasión o misericordia. Así, pues, ante el hecho de que el cercano Oriente está siendo dominado por los persas y que muchos cristianos huyen a Egipto buscando refugio, Juan organiza la construcción de hospedajes para albergar a los que van llegando (Prólogo 123; 6: 2-16); a ellos Juan les procura alojamiento y atención médica gratuita mientras quieran quedarse, o, si están sanos, dinero para sostenerse; en esa asignación de subsidios, la cantidad es doble si se trata de mujeres (6: 15); por otra parte, Juan visita personalmente a los enfermos y a los moribundos y se ocupa de aliviarlos en cuerpo y alma (cap. 6: 6 ss.; 7: 5; 24: 3 ss.). La misma actitud tiene con los pobres (27: 1-2), para quienes hace construir un albergue llamado Καισάρειον (19: 21, 27: 2-5). El pobre es una figura de insistente aparición a lo largo del texto, con los términos αἰτῶν, προσαιτῶν, ‘el que pide’, ἐπαίτης, ‘pordiosero’, πτωχός, ‘mendigo’, πένης, ‘pobre’, οἱ δεόμενοι, ‘los necesitados’ y su sinónimo οἱ χριζόντες, a los cuales se los considera ἀδελφοί, ‘hermanos’¹⁷. Lo mismo hace Juan para monjes (23: 102 ss.; 48), puesto que los venera especialmente y sabe que les es difícil procurarse el sustento: en esos recintos los hospeda y alimenta. Otro sector de la sociedad que recibe sus atenciones son

16 Remitimos a capítulo y línea de la edición de FESTUGIÈRE A.-RYDÉN, L., *Leontios de Néapolis, Vie de Syméon le fou et Vie de Jean de Chipre*, Paris, Geuthner, 1974. Puede consultarse también CAVALLERO, Pablo-UBIENA, Pablo *et alii*, LEONCIO DE NEÁPOLIS, *Vida de Juan el limosnero*, edición revisada, con introducción, traducción y notas por P. Cavallero, P. Ubierna, A. Capboscq, J. Lastra Sheridan, A. Sapere, T. Fernández, S. Bohdziewicz y D. Santos. Sección Filología Medieval del Instituto de Filología Clásica, FFyL, UBA, Buenos Aires (Colección Textos y Estudios N° 9), 2011.

17 Cf. CAVALLERO, Pablo, “La pobreza en *Juan el limosnero* de Leoncio de Neápolis: léxico y contexto”, en: *Erytheia* 31, 2010, 35-53.

los huérfanos, que no pueden valerse por sí mismos; en el caso de un devoto de la Virgen, le crea un legado (35: 20 ss.); y también las viudas (22: 21 ss.), mujeres solas que deben mantener a sus hijos. De ahí que en 60: 32, en ocasión de la muerte del santo, un piadoso tiene una visión por la que son los mendigos, huérfanos y viudas quienes hacen séquito al obispo fallecido, por haber sido particularmente asistidos por él¹⁸. Asimismo, Juan se ocupa del pueblo en general, oprimido por la hambruna (8: 45 en Bretaña; 11: 10 ss. en Egipto); el Patriarca reparte todo lo que tiene y envía la flota a Sicilia para aportar trigo; también se ocupa del que afronta un problema individual, como el que no puede cultivar por sequía y no tiene con qué pagar impuestos (cap. 30): Juan le envía oro como adelanto y le cede su propia túnica. Por otra parte, son objeto de su atención los esclavos, a quienes rescata cuando son maltratados (33: 39-43): si el patrón de alguno no atiende sus exhortaciones a respetarlo, Juan hace que el esclavo busque refugio y reclame ser vendido, para comprarlo él mismo y luego poder dejarlo libre. Recordemos que también Simeón, como indicamos, reclamó a un amo golpeador que cesara su violencia. A propósito de los esclavos, es importante un pasaje del cap. 34: 8-11, en el que Juan el limosnero dice:

pues Dios no nos los dio para golpearlos sino para que sean esclavos y, quizás, ni siquiera para esto, sino para que sean mantenidos por nosotros con aquello con lo que Dios nos enriqueció,¹⁹

lo cual parece constituir un alegato sobre la igualdad humana, al indicar que “quizás” no deberían ser esclavos sino merecedores de atenciones como todos los demás, cosa que parece ‘anacrónica’ para su tiempo²⁰. Respecto de la sociedad toda, el Obispo pone freno a la corrupción, sobre todo de los magistrados a quienes, para evitar la tentación, les aumenta el sueldo (cap. 3); asimismo, reprocha a los que entregan menos dádivas que las ordenadas por él (cap. 9) y censura a quien pretende comprar la ordenación diaconal aprovechándose de la hambruna (cap. 11).

¹⁸ Figuras similares son la de Filáreto el misericordioso, que también reparte sus bienes a los pobres, y Zótico πτωχοτρόφος ‘sostén de los mendigos’, quien además se ocupa en especial de los leprosos; ambos son personajes estrechamente vinculados con la familia imperial. Cf. FOURMY M.-LEROY M., “La vie de saint Philarète”, en: *Byzantion* 9, 1934, 85-170; y AUBINEAU M. (1975): “Zoticos de Constantinople, nourricier des pauvres et serviteur des lépreux”, en: *Analecta Bollandiana* 93, 1975, 67-108.

¹⁹ οὐ γὰρ διὰ τὸ πλήθειν τούτους ἔδωκεν ἡμῖν αὐτοὺς ὁ θεός, ἀλλὰ διὰ τὸ δουλεύεσθαι, τάχα δὲ οὐδὲ διὰ τοῦτο, ἀλλὰ διὰ τὸ συγκροτεῖσθαι παρ’ ἡμῶν ἐξ ὧν ὁ θεός ἐπλούτισεν ἡμᾶς.

²⁰ Sobre la situación de los esclavos en Bizancio, véase YANNÓPOULOS, P., “La posición de los esclavos en la familia bizantina del siglo VIII según las fuentes hagiográficas”, en: *Byzantion Nea Hellás* 5, 1981, 107-117. “Las fuentes hagiológicas permiten concluir en (sic) que los esclavos tenían una posición en la familia. Vivían con ella, de ella y para ella, no se enfrentaban a los problemas de la vida pero sufrían de sus propietarios humillaciones corporales y morales. (...) La legislación bizantina, siguiendo el ejemplo de la romana, consideraba a los esclavos como ‘objetos’” (p. 115). El cristianismo provocó un cambio legal, si no moral, en el sentido de que algunos patrones reconocieron a sus esclavos como seres humanos y moderaban sus actitudes, como en el caso de Teoctiste, madre de Teodoro Estudita (Cf. p. 116).

La actitud que Juan tiene ante el necesitado es la de dar a todo el que le pida (36: 1-3), incluso haciéndose el que no se da cuenta de su engaño (7: 15) cuando un mendigo le pide tres veces como si fuera diferentes personas. En esta actitud, Juan actúa de modo similar a Simeón 'el loco'; es decir, se 'finge' loco o tonto, porque prefiere anteponer la bondad y, a la vez, ocultar la virtud. Tiene también actitudes de asceta (cap. 47), porque elige la pobreza, la austeridad. Es capaz de aceptar una bofetada (39: 4-13) y se cuida de injuriar a otro (cap. 50). Su prudencia hace que corrija sigilosamente el orgullo (cap. 42), de modo de no exponer el pecado ajeno.

Su actitud es también la de un maestro; siempre enseña, sea con la palabra directa, discursos admonitorios o diálogos con las características de los repertorios de preguntas y respuestas o comentarios sobre actitudes ajenas; también enseña con la cita de las Sagradas Escrituras, con el relato de anécdotas de santos, relatos que constituyen una estrategia evangelizadora amena y que desvía el modelo desde la propia persona hacia otras, como signo de humildad; enseña con la inclusión de visiones oníricas, propias o ajenas; otras enseñanzas surgen del reconocimiento de las propias fallas o de decisiones paradójicas, como el premiar a quien ultrajó a su sobrino (14: 30 ss.). También es maestro en cuestiones teológicas, aspecto que podemos considerar más propio de su función de pastor espiritual; para ello explica la posición ortodoxa frente a las heréticas (16: 5-12) o envía cartas pastorales (cap. 49: 7 ss.) o pide a teólogos que enseñen. Todo esto se suma a los milagros, los cuales realiza ya no como jerarca y gobernante sino como santo.

Pero resta un aspecto importante de su labor gubernamental, vinculado con el elogio de 'buscar el Reino de Dios y su justicia'. En tanto patriarca, Juan tenía la atribución pero también el deber de aplicar justicia²¹. Una de sus primeras actividades a favor de ella fue mandar a confeccionar pesas exactas, con el fin de evitar el fraude en las medidas comerciales (cap. 2). Por otra parte, facilitaba a los necesitados de justicia el ser atendidos, saliendo de su palacio arzobispal y sentándose todos los miércoles y viernes ante la catedral, de modo de evitar 'burocracias'. Y, para dar confianza y libertad de palabra a quien necesitara plantearle un litigio o necesidad, se hacía acompañar por un solo síndico. Buscaba solucionar sin demoras los problemas, argumentando que nosotros pretendemos que Dios nos oiga y beneficie rápidamente (capp. 4 y 31). Otro detalle destacable es que, antes de emitir un fallo, Juan escucha 'las dos campanas' (cap. 13). Asimismo, no aplica venganza sino que devuelve bien por mal (cap. 14).

Para toda esta labor que hemos reseñado brevemente, Juan tiene una perseverante confianza en la Providencia y en la generosidad de Dios como fuentes de su acción misericordiosa, más allá de que como administrador de la ciudad

21 Cf. DÉROCHE, Vincent, *Études sur Léontios de Néapolis*, Uppsala, 1995, 142 ss.

perciba impuestos (δημόσια²²) y también rentas de las propiedades eclesiásticas (ἐνοίκιον, 14: 41). Pues además de administrar los bienes episcopales y de emplear todo su aparato burocrático a favor de la comunidad, no duda en dar también los bienes propios, como son sus vestimentas, su tiempo, su sabiduría, con absoluta certeza de que son, todos, propiedades de Dios y que debe hacerse con ellas una administración en beneficio de todos, como lo señalaría expresamente, siglos después, la Doctrina Social de la Iglesia.

Jean-Claude Fredouille señala que hay una tradición, ya desde el s. IV, por la que el Obispo desarrolla una acción “social o sociológica”, que consiste en “*officia caritatis, misericordiae*”, labor que incluye “la intervención en la justicia secular”²³. A raíz de estas acciones, el pueblo solía considerar a su santo Obispo fallecido *patronus* o προστάτης, como los paganos solían hacer con sus dioses o con sus héroes locales, pero extendiendo el poder que tenían tales magistrados civiles a logros menos habituales o pedidos más relevantes. Y hacían esto porque percibían a sus Obispos como ‘protectores’ ya en vida. La importancia de los ‘hechos’ y ‘dichos’ como vehículos de acción para el bien común radica en que “las palabras convencen, pero los ejemplos arrastran”, como dice el refrán. Juan cumple prácticamente todas ‘obras de misericordia’, tanto las de carácter ‘corporal’ como las de carácter ‘espiritual’. Pero por el puesto que él ocupa, esta práctica tiene una mayor trascendencia y eficacia social, dado que tiene un alcance más amplio que el que puede lograr un particular. Si bien es innegable que el protagonista busca su salvación personal y que sus acciones apuntan a ‘reunir méritos’, nos parece indudable que su obra es una manera de luchar por establecer el Reino en este mundo, *hic et nunc*, y para todos, más allá de la salvación en sentido ‘escatológico’. Puesto que en el 641 Egipto se hallaba en poder persa, la narración aporta a la comunidad cristiana ‘ortodoxa’ de ese momento una añorable imagen del patriarca ideal, protector de su pueblo. Juan reúne su virtud personal y la capacidad ‘estatal’ o ‘pública’ que le da su cargo religioso, de modo que se torna modelo para el individuo pero también para el estadista en sentido amplio, porque no solo atiende la necesidad puntual u ocasional sino que emprende acciones duraderas, como la construcción de hospicios y hospitales en beneficio de sectores amplios de la sociedad.

Juan tiene poco conocimiento de la retórica y no es un teólogo; frente a esto, que pondría en peligro el liderazgo episcopal desde la cátedra²⁴, Leoncio

²² Es decir, la *capitatio* del Imperio Romano, el impuesto ‘por cabeza’.

²³ FREDOUILLE, J., “Le héros et le saint”, *Du héros païen au saint Chrétien. Actes du Colloque organisé par le Centre d'Analyse des Rhétoriques religieuses de l'Antiquité* (Strasbourg, 1995), Paris, 1997, 18.

²⁴ Cf. TEJA, Ramón, *Emperadores, obispos, monjes y mujeres. Protagonistas del cristianismo antiguo*, Madrid, Trotta, 1999, 105.

destaca en su personaje la virtud en grado heroico y una sabiduría que no surge de los 'estudios' sino de la fe práctica. Así, parece claro que el hagiógrafo pretende con su narración enaltecer la persona de Juan, ensalzar su virtud como imitable y, a la vez, destacar su rango como el de una autoridad digna, cuyo indiscutible poder debe ser utilizado en la *res publica* para beneficio común: el Obispo ha de ser un 'gobernante' (un 'timonel' en sentido etimológico), que mantenga no solo la nave a flote sino también el rumbo correcto, sin 'contaminarse' con los peligros del poder y de la riqueza²⁵.

No puedo obviar la confrontación entre las actitudes de Juan y las de muchos gobernantes de hoy o de instituciones internacionales modernas. Juan no busca beneficio político personal; ni siquiera un acrecentamiento y disfrute egoísta de los bienes de los que dispone, percibe y administra. Atiende necesidades puntuales, exigencias del momento, pero también emprende obras duraderas en bien de muchos. Sus dádivas son fruto de la misericordia, no del interés, y pretenden facilitar la promoción de la persona humana y no sojuzgarla mediante alguna especie de clientelismo ni comprar la adhesión de la gente por medio de favores, dado que facilita que la persona trabaje y gane su sustento. Busca la justicia pero prefiere dañarse a sí mismo antes que dañar a otros. Es una pena que estos valores así exaltados no estén más presentes en el mundo de hoy. Cuando yo escribía estas p.inas, la Grecia moderna estaba ardiendo literalmente²⁶. No hay misericordia hacia los errores políticos y menos hacia el sufrimiento de los pueblos. Los intereses económicos no tienen compasión del caído en desgracia ni contemplan modos de reparación menos dolorosos.

Por último, traeré a colación el tercer caso ofrecido por Leoncio en sus relatos hagiográficos. Se trata de una narración mucho más corta y centrada en un santo del mismo terruño chipriota pero tres siglos anterior a quien la escribe. Espiridón ha merecido la composición de varias obras sobre su persona; primero, un poema yámbico que, luego, fue fuente de al menos tres relatos²⁷. Creemos que pertenece a Leoncio el llamado "Vida II", testimoniado por un manuscrito laurenciano. Los relatos no aportan muchos datos biográficos sobre el personaje. Se sabe, por el historiador Rufino²⁸, que Espiridón participó de los debates del Concilio de Nicea

25 Sobre estas consideraciones, Cf. CAVALLERO, Pablo, "Un Obispo gobernante para el bien común: Juan el limosnero", en: *Stylos* 20, 2011, 71-81.

26 Me refiero a los enfrentamientos y desmanes acaecidos en el 2011 y particularmente el 12 de febrero de 2012.

27 Cf. VAN DEN VEN, Paul, *La légende de S. Spyridon, évêque de Trimithonte*, Louvain, Institut orientaliste, 1953. Como bien señala Claudia RAPP, "Byzantine hagiographers as antiquarians. Seventh to tenth centuries", en: *Byzantinische Forschungen* 21, 1995, 36 ss., estas 'reescrituras' que hace Leoncio en *Juan* y en *Espiridón* son anticipos de la labor que hará Simeón Metafrastes en el s. x.

28 *Historia ecclesiastica* I 5 (PL 21: 471-72).

(año 325), aunque no figura entre los signatarios. Además, fue contemporáneo y amigo de san Trifilio, obispo de Ledra²⁹. Como era habitual entre los jerarcas de la Iglesia hasta el s. IV, Espiridón era casado y padre de familia, aunque enviuda y su hija Irene, al menos, fallece³⁰, pero además ejercía el oficio de pastor de ganado, de modo que de noche cuidaba las reses y rezaba; de día, apacentaba espiritualmente a sus feligreses, su grey humana. Detentaba muchas virtudes y por su intercesión Dios obró varios milagros.

El relato de estos milagros es el cuerpo principal del texto por cuanto ellos, por una parte, muestran los intereses del accionar de Espiridón y, por otra, prueban su santidad y justifican el culto generado en la localidad. Esta versión de su vida reseña diecisiete milagros, que vamos a clasificar de este modo:

a) los que alteran el curso natural de los hechos para beneficiar a otra persona. Ellos son:

- lograr que su hija muerta le diga dónde encontrar un objeto ajeno que ella tenía en custodia antes de morir;
- conseguir que la lluvia concluya una sequía y, luego, que la lluvia excesiva cese;
- transformar en oro una serpiente para que un amigo pueda recuperar lo empeñado y, luego, hacer que la serpiente reaparezca como tal;
- detener la corriente de un río que le impedía llegar pronto a Constanza (ex Salamina) para liberar a un amigo condenado a muerte;
- curar al emperador Constantino ungiéndolo con aceite del madero de la Cruz, que él llevaba encima, cosa que había sido prevista en sueños por el emperador quien por agradecimiento, como Espiridón reparte en limosnas el dinero que él le había dado, exime al clero de sus 'deberes civiles';
- resucitar a un niño y luego a su madre, muerta de asombro, y provocarle amnesia para que no recuerde el milagro, presenciado por el diácono Artemidoro, quien luego lo contará;

b) los que revelan un don especial concedido por Dios al santo, el cual actúa a la vez como recurso admonitorio, ya para la conversión de las personas, ya para destacar la prioridad de las cosas divinas:

²⁹ Cf. Jerónimo, *De viris illustribus* 92; Sozómeneo, *Historia ecclesiastica* I 11.

³⁰ De esta manera queda 'libre' de compromisos terreno-familiares; lo mismo ocurre con Juan; también Simeón pierde a su madre, único familiar a cargo.

- predecir que un rico que negó sus granos a un hambriento le pediría a este lo necesario al día siguiente, hecho que se verifica cuando la lluvia derriba el granero del rico y los pobres recogen lo disperso por el suelo;
- presagiar el peregrinaje de jóvenes, adultos y ancianos a su propia futura tumba, interpretando así el hecho de que unas gotas de lluvia le hayan tornado rubios, negros y blancos sus cabellos;
- tener conocimiento de la situación pecaminosa de una mujer supuestamente virtuosa, a la que invita a la conversión;
- hacer que una cabra vendida por él a un mercader pero no pagada por este dolosamente, se niegue a irse con el comprador y dé lugar a que se enmiende;
- enmudecer a un clérigo charlatán que había desobedecido la orden de abreviar las plegarias a causa del calor agobiante;
- lograr que un coro de ángeles acompañe el oficio de la tarde y sea oído por todos cuando nadie de Trimitunte había asistido a la iglesia;
- hacer desbordar de aceite la lámpara del santuario que estaba casi vacía;
- conocer los pensamientos de su discípulo Trifilio, a quien reprocha su apego a los bienes terrenos;
- predecir que una mujer adúltera, que afirma la paternidad de su esposo ausente respecto del hijo que espera, no lo dará a luz, porque ciertamente ella fallece;
- predecir también el anuncio de la pérdida de un ganado perteneciente al santo, pero recuperado sin que el anunciante lo supiera;
- detener con lazos invisibles a unos ladrones que entran en su establo, a los cuales libera por la mañana y les regala un carnero.

El autor del relato hagiográfico señala que para componerlo sigue el poema de Trifilio, salvo en el último milagro, que proviene de un historiador. No es posible determinar la fecha de las hambrunas, sequías y lluvias torrenciales mencionadas; solamente la exención de los *munera civilia* al clero es un hecho que podemos individualizar: alude a una ley del 21 de octubre de 319³¹. Pero más allá

31 VAN DEN VEN, Paul, *La légende de S. Spyridon, évêque de Trimithonte*, Louvain, Institut orientaliste, 1953, 51* nota 3.

de esto, la breve narración destaca que el Obispo de Trimitunte pastorea a su grey en dos aspectos: el espiritual, porque cuida fundamentalmente de que la feligresía se oriente hacia la santidad mediante el cultivo de las virtudes y la adhesión a Dios; el material, porque se ocupa también del bienestar terreno de las personas, la salud, el alimento, la preservación de los bienes, sea de un simple ciudadano o de la máxima autoridad política. Además, el Obispo da ejemplo, con su propia vida, de que se puede estar en el mundo, dedicarse a las tareas cotidianas, sin descuidar el objetivo espiritual y la mirada escatológica: el hecho de que trabaje como pastor no es una simple metáfora sino también un ejemplo de conducta.

¿Qué aportan estos relatos a nuestra actual reflexión sobre la política y religión como problemática europea? En primer lugar se me ocurre que de la unión entre ambos temas, muy fuerte en Bizancio, se ha pasado hoy al otro extremo. Sabemos que Europa da muestras de alejarse del cristianismo, no solo por el avance de los musulmanes inmigrantes sino por acedia de los nativos, por un enfriamiento en la adhesión a la religiosidad de siglos. Lo muestran diversos hechos vinculados con la familia, con la conducta sexual, con el rechazo de las imágenes, con el silenciamiento de Dios en los documentos oficiales, etc. etc. Claro está que no se requiere de una 'unión' entre el Estado y la Iglesia o entre la política y la religión; pero si Europa (y nosotros) quiere ser fiel a las raíces que la hicieron crecer debería, al menos, dejar que la religión iluminara e inspirara la política. Y esto tanto en la vida ciudadana particular cuanto en las acciones gubernamentales.

Así lo muestran los tres relatos que hemos comentado, redactados como modo de exhortar a la emulación por parte del público. Simeón enseña que la sociedad requiere de una presencia activa del *homo religiosus*, quien sin soberbia ni pedantería debe poner sus virtudes al servicio de todos. Simeón no ejerce ninguna función eclesiástica ni política: es simplemente un cristiano que se ocupa de los demás en su vida cotidiana y nos da ejemplo de la actuación que podríamos tener como particulares, lo cual no implica que debamos hacer cosas que choquen con la urbanidad.

En cambio, Espiridón y Juan son Obispos; es decir, ambos tienen una responsabilidad mayor en tanto jerarcas de la Iglesia y, por lo tanto, también tienen mayor alcance en sus acciones. Por una parte, ambos enseñan que el ser Obispos no los exime del ejercicio de las virtudes en beneficio del prójimo en tanto que siguen siendo cristianos con su propia vida personal. Por otra parte, sus deberes públicos añaden otro nivel. En primer lugar, el trato con sus pares y con las autoridades políticas: Espiridón va con otros Obispos a Antioquía y allí cura al Emperador e incluso rechaza dar uso personal a la retribución que este le asigna; Juan se vincula con el gobernador y no teme enfrentarlo en lo que hace al destino pretendido para

los impuestos; asimismo, socorre a otros Obispos, clérigos y monjes. Espiridón destaca la importancia del culto divino, conmoviendo a todo el pueblo mediante el canto de ángeles y el desborde de óleo, pero también le muestra con su ejemplo de vida y con los milagros el ejercicio de la virtudes, la solidaridad, la honestidad, la caridad. Juan destaca la importancia de la compasión por encima de toda otra virtud, misericordia que aplica a los pecadores, a los desgraciados, a los necesitados de justicia, al control de las actividades económicas, a la enseñanza teológica y moral; encara obras públicas para beneficio duradero de la sociedad, además de atender las necesidades puntuales.

En fin, el ejemplo de estos santos medievales exhorta a todos, al clero, a los fieles laicos y a los gobernantes a encarar su vida personal con criterios evangélicos como base necesaria para poder enseñar a otros y beneficiar a la sociedad, no como meros *philánthropoi*, al modo de los faraones helenísticos, sino como personas cuya vida político-ciudadana está sostenida por la caridad, es decir, por un principio que re-liga con la Divinidad haciéndose fuente y razón de las actitudes personales y cívicas. Con una perspectiva mundial, esta tradición legada por Europa a través de varios siglos de su historia debería hoy ser renovada y fortalecida para poder tener no solo laicos santos sino ante todo jefes y gobernantes santos, cuyas decisiones políticas estén inspiradas en valores religiosos, que son axiológicamente los más elevados. Recordemos que los griegos antiguos, ‘creadores’ de la política, marcaban el ritmo del quehacer ciudadano, en lo político, lo económico, lo bélico, lo artístico, según el ritmo de las celebraciones religiosas³²: la religión marcaba el rumbo de la *pólis*.

Bibliografía:

Fuentes:

- AUBINEAU, M. (1975): “Zoticos de Constantinople, nourricier des pauvres et serviteur des lépreux”, *Analecta Bollandiana* 93, 67-108.
- CAVALLERO, P; FERNÁNDEZ, T. Y LASTRA, J. (2009): LEONCIO DE NEÁPOLIS, *Vida de Simeón el loco*, edición revisada, con intr., trad. y notas. Sección Filología Medieval del Instituto de Filología Clásica, FFyL, UBA, Buenos Aires (Colección Textos y Estudios N° 8).

³² Como indicio de la frecuencia de las celebraciones religiosas en Atenas, véase por ejemplo el listado de BRUIT ZAIMAN, L.; SCHMITT-PANTEL, P., *La religión griega en la polis de época clásica*, Madrid, Akal, 2002, 88-89. No olvidemos, por ejemplo, que las críticas que el teatro hacía a la marcha de la política y de la sociedad se presentaban en el marco de una fiesta religiosa en honor de Dioniso.

- CAVALLERO, P.; UBIERNA, P. et alii (2011): LEONCIO DE NEÁPOLIS, *Vida de Juan el limosnero*, edición revisada, con introd., trad. y notas por P. Cavallero, P. Ubierna, A. Capboscq, J. Lastra Sheridan, A. Sapere, T. Fernández, S. Bohdziewicz y D. Santos. Sección Filología Medieval del Instituto de Filología Clásica, FFyL, UBA, Buenos Aires (Colección Textos y Estudios N° 9).
- DÉROCHE, V. (1994): “L’Apologie contre les Juifs de Léontios de Néapolis”, *TM* 11, 47-227.
- FESTUGIÈRE, A.; RYDÉN, L. (1974): Léontios de Néapolis, *Vie de Syméon le fou et Vie de Jean de Chipre*, Paris, Geuthner.
- FOURMY, M.; LEROY, M. (1934): “La vie de saint Philarète”, *Byzantion* 9, 85-170.
- GOUILLARD, J. (1987): “La Vie d’Euthyme de Sardes (+831), une oeuvre du patriarche Méthode”, *Travaux et mémoires* 10, 1-101.

Bibliografía consultada:

- BRUIT ZAIDMAN, L.; SCHMITT-PANTEL, P. (2002): *La religión griega en la polis de época clásica*, Madrid, Akal.
- CAVALLERO, P. (2008): “Griego bizantino en *Vida de Simeón el loco*, de Leoncio de Neápolis”, *Erytheia* 29, 7-28.
- CAVALLERO, P. (2008 b): “Tradición helenística e innovación lingüística en *Vida de Simeón el loco*, de Leoncio de Neápolis”, en M. Alesso ed. *Simposio Internacional Helenismo y Cristianismo*, Univ. N. de La Pampa, U.N. Gral Sarmiento (CD).
- CAVALLERO, P. (2009): “La retórica en la *Vida de Simeón* de Leoncio de Neápolis”, *Byzantion Nea Hellás* 28, 87-104.
- CAVALLERO, P. (2009 b): “Técnica narrativa y composición literaria de la *Vida de Simeón* de Leoncio de Neápolis”, en G. Rodríguez – J. Rigueiro García comp., *Actas de las IX Jornadas de Estudios Medievales*, Buenos Aires, SAEMED (CD).
- CAVALLERO, P. (2009 c): “Estrategias de conversión religiosa en *Simeón el loco*, de Leoncio de Neápolis”, en M. Campagno-J. Gallego-C. García Mac Gaw, *Política y religión en el Mediterráneo Antiguo*, Buenos Aires, UBA, 2009, 325-338.
- CAVALLERO, P. (2010): “La pobreza en *Juan el limosnero* de Leoncio de Neápolis: léxico y contexto”, *Erytheia* (Madrid) 31, 35-53.
- CAVALLERO, P. (2010 b): “Caracterización y técnica narrativa en *Juan el limosnero*, de Leoncio de Neápolis”, *Byzantion Nea Hellás* (Santiago de Chile) 29, 169-187.
- CAVALLERO, P. (2010 c): “Griego bizantino en la *Vida de Juan el limosnero*, de Leoncio de Neápolis: fonética y morfosintaxis”, *Bizantinistica* (Spoleto) 12, 185-199.
- CAVALLERO, P. (2011): “Un Obispo gobernante para el bien común: *Juan el limosnero*”, *Stylos* 20, 71-81.
- CAVALLERO, P. (2012): “La *Vida de Espiridón* de Leoncio de Neápolis. Algunas observaciones”, en prensa (*Byzantion Nea Hellás*).

- DE CERTEAU, M. 1968: "Hagiographie", *Encyclopaedia universalis*, Paris, 8, 207-209.
- DELEHAYE, H. (1907): "Saints de Chypre", *Analecta Bollandiana* 26, 161-301.
- DÉROCHE, V. (1995): *Études sur Léontios de Néapolis*, Uppsala.
- DI BERARDINO, A. (1998): *Diccionario patristico y de la antigüedad cristiana*, Salamanca, Sígueme.
- DI MARCO, F. (2010): "Undressed. The naked female body as a sign of holiness in apocryphal and hagiographical literature", *Studia patristica* 44, 499-508.
- FREDOUILLE, J. (1997): "Le héros et le saint", *Du héros païen au saint Chrétien. Actes du Colloque organisé par le Centre d'Analyse des Rhétoriques religieuses de l'Antiquité* (Strasbourg, 1995), Paris, 11-25.
- KRUMBACHER, K. (1897): "Leontios Bischoff von Neapolis auf Cypern", en *Geschichte der byzantinischen Litteratur*, München, Beck, 190-192.
- RAPP, C. (1995): "Byzantine hagiographers as antiquarians. Seventh to tenth centuries", *Byzantinische Forschungen* 21, 31-44.
- ROQUES, R. (1962): *Structures théologiques. De la gnose à Richard de Saint-Victor. Essais et analyses critiques*, Paris, PUF.
- SAPERE, A. (2009): "Estrategias discursivas en el Prólogo de la *Vida de Juan el Limosnero* de Leoncio de Neápolis", ponencia presentada a las *V Jornadas Nacionales "La(s) retórica(s) en la Antigüedad y sus proyecciones"*, Rosario, Universidad Nacional de Rosario.
- SAPERE, A. (2009 b): "*Mimesis, diégesis y paideía* en la *Vida de Juan el Limosnero*", ponencia presentada a las *IV Jornadas de Estudios Clásicos y Medievales "Diálogos Culturales"*, La Plata, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad Nacional de La Plata.
- TEJA, R. (1999): *Emperadores, obispos, monjes y mujeres. Protagonistas del cristianismo antiguo*, Madrid, Trotta.
- UBIERNA, P. (1997): "El santo en la sociedad bizantina: una hagiografía de la estulticia. De Simeón de Émesa a Andrés de Constantinopla", *Byzantion Nea Hellás* 16, 235-247.
- VAN DEN VEN, P. (1953): *La légende de S. Spyridon, évêque de Trimithonte*, Louvain, Institut orientaliste.
- VAN UYTFANGHE, M. (1993): "L'hagiographie: un genre chrétien ou antique tardif?", *Analecta Bollandiana* 111, 135-188.
- YANNÓPOULOS, P. (1981): "La posición de los esclavos en la familia bizantina del siglo VIII según las fuentes hagiográficas", *Byzantion Nea Hellás* 5, 107-117.

