

Gustavo FERNÁNDEZ RIVA, De asceta a amante. Transformaciones en las versiones latinas de la leyenda de San Alejo hasta el siglo XIII

De asceta a amante. Transformaciones en las versiones latinas de la leyenda de San Alejo hasta el siglo XIII¹

From asceticism to love. The transformations of Saint Alexis' legend in Western Europe through the 13th Century

Gustavo FERNÁNDEZ RIVA

Universidad de Buenos Aires / CONICET

gusfer@gmail.com

Recibido: 15/12/2014

Aceptado: 17/02/2015

Resumen: El presente artículo rastrea importantes cambios textuales de las principales versiones latinas de la leyenda de San Alejo entre los siglos X y XIII. El objetivo es lograr entender qué transformaciones sufrió la materia en el traspaso de su original contexto bizantino a Europa Occidental. La hipótesis principal es que hubo dos procedimientos de adaptación fundamentales. El primero consistió en reinterpretar a San Alejo como un antecesor de los eremitas que reivindicaban la pobreza voluntaria durante la Baja Edad Media. El segundo radicó en comprender la historia de este santo bajo el paradigma del así denominado *amor de lonh* (amor de lejos) que circulaba a partir del siglo XII en la poesía y la narrativa cortesana.

Palabras clave: Hagiografía latina, vida de San Alejo, eremitismo, amor de lejos.

Abstract: This article considers some relevant textual changes occurred in the most important Latin versions of Saint Alexis' legend between the 10th and 13th centuries. The aim is to understand the transformation of the story in the passage from its original byzantine context into Western Europe. The main thesis argued is that there were two fundamental adaptation procedures. The first one consisted in reinterpreting Saint Alexis as a predecessor of the eremites who assumed voluntary poverty during the High Middle Ages. The second interpretation lay in understanding this saint's story by the model of the so called *amor de lonh* (distant love), which was very common amongst the courtly poetry and narrative from the 12th century on.

Keywords: Latin hagiography, life of Saint Alexis, eremitism, distant love.

Sumario: 1. Introducción. 2. Los orígenes de la leyenda de San Alejo. 3. Panorama de las versiones latinas de la leyenda de San Alejo. 4. Las tendencias en la evolución de la leyenda de San Alejo. 4.1. La tendencia mendicante: ascesis y pobreza. 4.2. La tendencia amorosa: ascesis y *amor de lohn*. 5. Conclusiones. Fuentes y Bibliografía.

* * *

¹ El presente artículo recupera algunos argumentos de mi tesis de maestría, pero se centra en las versiones latinas y no en las alemanas de la leyenda.

1. Introducción

La leyenda de San Alejo² gozó de una fama considerable en Europa Occidental durante la Baja Edad Media. Existen varias versiones tanto en latín como en diferentes lenguas vernáculas y muchas de ellas poseen una gran cantidad de testimonios. Algunas de estas versiones han gozado de gran renombre y han sido asiduamente estudiadas por la filología moderna. El presente artículo se propone investigar las transformaciones y la transmisión de la leyenda en Europa Occidental entre los siglos XI y XIII. En distintos momentos históricos y contextos sociales, la leyenda fue adaptada a las inclinaciones particulares de su público. A través de un análisis de esas adaptaciones es posible reconstruir, en parte, las preocupaciones de los diferentes públicos medievales.

Para poder llevar a cabo este tipo de análisis, primero será necesario considerar los orígenes de la leyenda de San Alejo y algunas de sus características en el contexto original de recepción, para así poder entender cabalmente las innovaciones de las versiones latinas posteriores.

2. Los orígenes de la leyenda de San Alejo³

El primer texto que narra la vida de San Alejo se compuso entre los siglos VII y VIII en Constantinopla. Toda la evidencia histórica sugiere que Alejo no fue un personaje histórico, sino que su leyenda surge de la fusión de dos vidas de santos previos: Mar Riscia y Jean Calybite. Vale la pena resumir aquí brevemente estas dos historias, para comprender los elementos sobre los que se constituyó la leyenda de San Alejo.

La vida de Mar Riscia cuenta cómo el hijo de una importante familia romana decide, en su noche de bodas y antes de ver a su futura esposa, abandonar su hogar y convertirse en asceta. Con este objetivo viaja a Edessa, donde vive como mendigo frente a una iglesia. Su padre envía dos mensajeros a buscarlo y estos llegan a Edessa, pero no pueden reconocer a Mar Riscia y regresan pronto a Roma. Algún tiempo más tarde, el portero de la iglesia se da cuenta de que Mar Riscia es extremadamente piadoso y le pregunta sobre sus orígenes. Luego de escuchar su relato, decide adoptar un tipo de vida más virtuoso. Un día el “hombre santo” (ἄνθρωπος του θεου), como lo llama el texto, enferma. El portero intenta inútilmente llevarlo a un hospicio. Poco tiempo después Mar Riscia

² Utilizaré el término “leyenda” con un sentido técnico similar al que posee la palabra *Legende* en alemán, es decir, para referirme al núcleo narrativo fundamental (la fábula) común a todos los textos que cuentan la vida de un mismo santo o santa.

³ La información de este apartado proviene fundamentalmente de Hans Ferdinand MASSMANN, *Sanct Alexius Leben: in acht gereimten mittelhochdeutschen Behandlungen: nebst geschichtlicher Einleitung so wie deutschen, griechischen und lateinischen Anhängen*. Quedlinburg: Basse, 1843.

muere y es enterrado en una tumba común junto a otros extranjeros. Cuando el portero escucha esto, se acerca al obispo Mar Raboula y le ruega que busque el cuerpo del mendigo y construya una tumba digna de un hombre santo. El obispo acepta el pedido y sigue al portero hasta el cementerio. Al llegar encuentran apenas la mortaja del santo, pues su cuerpo ha desaparecido. Como consecuencia de este evento, Mar Raboula promete consolar y auxiliar a los extranjeros, así como construir más hospicios.

No hay evidencia firme de que Mar Riscia se refiera a algún personaje histórico, pero sí existe relativa certeza acerca de la historicidad de Mar Raboula, el personaje que aparece sobre el final del relato. Mar Raboula habría vivido entre 412 y 435/6 y gozado de una veneración importante en gran parte de la Iglesia Ortodoxa entre los siglos V y VI.⁴ Todo sugiere que un propósito central de la historia de Mar Riscia es retratar a Mar Raboula como alguien preocupado por los extranjeros. La vida de Mar Riscia explica, por medio de un relato, la caridad y generosidad de Mar Raboula hacia los extranjeros. La moraleja implícita es que los extranjeros no deben ser marginalizados, porque son tan virtuosos como, o incluso más que, los locales.

El segundo relato relevante para la conformación de la vida de San Alejo es la historia de Jean Calybite. Jean Calybite parece haber sido un personaje histórico que vivió entre los años 426 y 450, aunque el relato de su vida sin duda posee un alto grado de ficcionalización. Según este relato, Jean es el hijo más joven de una acomodada familia romana. Sus cuatro hermanos se convierten en hombres ricos y poderosos, pero él elige un estilo de vida diferente. De niño conoce a un monje cristiano y ese personaje lo asombra al punto que decide ingresar en un monasterio. Vive allí durante seis años hasta que una voz en sueños le ordena regresar con sus padres. De regreso en Roma, construye una cabaña frente al palacio de sus padres y se esconde allí durante tres años sin ser visto por sus progenitores. Un día Cristo se le aparece y le dice que su muerte se aproxima. Jean tenía en su poder un lujoso evangelio que había recibido de manos de su padre, y en ese momento se lo envía a su madre. Cuando ella ve el libro se da cuenta de que ha sido enviado por su hijo y se lo muestra a su esposo. Emocionados por este envío, ambos se dirigen a la cabaña afuera de su palacio. Los padres reconocen al hijo al verlo, y él les hace prometer que lo enterrarán en sus harapos en esa misma cabaña. El santo muere poco después. El padre quiere desatender la promesa hecha y enterrar a su hijo en una tumba lujosa, pero la madre se opone y todo se hace tal como Jean lo había deseado.

La leyenda de Jean Calybite era muy conocida en el Imperio Bizantino ya desde el siglo V. Ambas leyendas, la de Jean Calybite y la de Mar Riscia, fueron combinadas en una nueva historia, la leyenda de San Alejo en el siglo VIII. Los

⁴ Cf. François NAU, “Les Belles Actions de Mar Raboula”, *Revue de l’Histoire des Religions* 103 (1931), p. 97-135.

acontecimientos principales de la trama presentes en la primera versión conocida de la vida de San Alejo se mantendrán inalterados durante toda la Edad Media. Esta trama puede ser dividida en dos partes,⁵ la primera basada en la vida de Mar Riscia y la segunda en la vida de Jean Calybite. Es conveniente resumir aquí esta primera vida de San Alejo griega.⁶ Las similitudes y diferencias con los textos que le sirven de fuente son evidentes.

El texto comienza contando el problema de los padres del santo, un senador romano llamado Euphemianus y su esposa Aglaes, que no pueden concebir hijos. Gracias a su fe y continua oración, Dios les concede el milagro de tener un hijo al que llaman Alejo. Ya de niño este da muestras de extraordinaria piedad. Cuando tiene la edad apropiada su padre le encuentra una esposa y arregla el matrimonio. Pero en la noche de bodas Alejo le explica a su esposa que él siente desprecio por la vida aristocrática y que desea vivir como ermitaño. El texto no menciona la reacción ni la respuesta de la mujer. Antes de irse él le otorga un anillo. Alejo viaja en barco hasta Laodicea y luego a Edessa, donde vive como mendigo frente a una iglesia y se entrena en ejercicios ascéticos. Su padre envía emisarios a buscarlo, pero no pueden reconocerlo cuando lo ven. Un día una imagen de la Virgen María le dice al portero de la iglesia que Alejo es un hombre sagrado. Cuando los ciudadanos escuchan esto desean venerarlo y acuden en masa, pero Alejo huye antes de que suceda. Con este episodio acaba la primera parte de la trama de la vida de San Alejo. Se trata de una obvia adaptación de la vida de Mar Riscia, pero sin el final de la misma.

La segunda parte del relato, en la cual se retoman motivos de la vida de Jean Calybite, comienza cuando el barco que transporta al santo encuentra una tormenta y el santo acaba casualmente en Roma. Allí, encuentra a su padre, Euphemianus, que no lo reconoce. Entonces, Alejo le suplica poder vivir en su casa. Euphemianus acepta y Alejo se muda bajo la escalera de entrada de la casa de su padre. Nadie en Roma es capaz de reconocerlo, ni familiares ni antiguos conocidos. Siete años más tarde Alejo tiene un sueño en el que se le revela que su muerte se encuentra próxima. Frente a esa noticia, el santo hace llamar a uno de los criados de la casa y le pide un pedazo de pergamino en el que escribe la historia de su vida. Ese mismo día se escucha una voz divina en la Iglesia de la ciudad que ordena buscar al “hombre santo”. La gente se dispone a cumplir esa tarea, pero no puede hallarlo. La voz repite la orden y explica que el santo vive en la casa de Euphemianus. Uno de los criados del palacio comprende, entonces, que el hombre santo ha de ser el mendigo que vive bajo la escalera. Cuando la multitud se dirige a la casa encuentran el cadáver de Alejo con una carta en la

⁵ El primero en sugerir esta división bipartite fue Klaus BRINKER, *Formen der Heiligkeit. Studien zur Gestalt der Heiligen in mittelhochdeutschen Legendenepen des 12. und 13. Jahrhunderts*. Bonn 1968: 190ss.

⁶ Considero la versión editada por MASSMANN 1843: 193-200.

mano. Euphemianus intenta tomar la carta, pero no lo logra. El Papa, que estaba allí presente, ora y luego él y el emperador logran tomar la carta. Finalmente, un criado lee el texto y la familia del santo se lamenta por la muerte de su hijo. El cuerpo del santo es enterrado lujosamente en una Iglesia cercana.

La primera versión griega de la vida de Alejo se difunde rápidamente. Existen varias versiones griegas, además de armenias, árabes y siríacas. La versión original, de todas maneras, ya posee el núcleo de la trama y es la base de las versiones latinas.

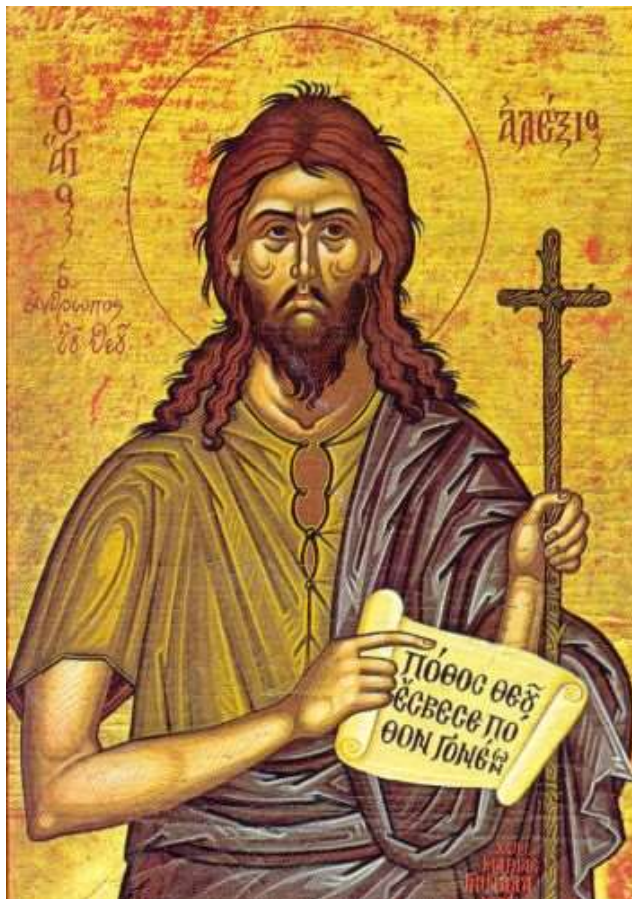


Fig. 1. San Alejo. Icono. Imagen tomada de internet:

http://www.calendariobizantino.it/misc/calendario/icons/sant_aleccio.jpg

3. Las versiones latinas de la leyenda de San Alejo

La versión latina más antigua de la leyenda de San Alejo, A, fue compuesta en Castilla en el siglo IX.⁷ El camino por el cual la materia llegó del Imperio

⁷ Sobre esta versión cf. Ulrich MÖLK, "Die älteste lateinische Alexiusvita", en: *Romanistisches Jahrbuch*, 27 (1976), p. 293-315. Roland LÖFFLER, *Studien zur lateinischen Alexius-Legende und zu den mittelhochdeutschen Alexiusdichtungen*. Freiburg 1991, p. 17-21.

Bizantino a la Península Ibérica es incierto. Esta versión tuvo una repercusión casi nula, como atestigua la parca tradición manuscrita, consistente en solo cuatro testimonios compuestos todos ellos en España (dos en La Rioja, uno en Burgos y otro en algún lugar incierto) entre los siglos X y XII.⁸ En contraposición, la segunda versión latina, B, que llega y se desarrolla de forma absolutamente independiente a la primera, y que fue puesta por escrito en el siglo X en Roma, fue extraordinariamente exitosa. La crítica acepta la hipótesis de Duchesne acerca del paso de la materia de Constantinopla a Roma.⁹ Según este erudito, la leyenda habría llegado junto al obispo metropolitano exiliado Sergio de Damasco, que fue recibido en Roma por el Papa Benedicto VII (974-983), quien le otorga la diaconía de San Bonifacio en el Monte Aventino para que funde una abadía benedictina. A Sergio († 981) y a sus acompañantes debió de haberles parecido curioso que la ciudad natal de su venerado santo Alejo desconociera su culto. Probablemente Sergio, como abad del nuevo monasterio, haya introducido el culto de Alejo en Roma. Se puede constatar que durante el período de su continuador, Leo († 1000), el culto ya estaba firmemente establecido.

Esta primera versión latina romana, B, probablemente compuesta entre 975 y 985, fue reescrita algunos años más tarde, alrededor del año 1000, en la misma ciudad. La nueva versión, ligeramente recortada, se identifica con la letra C.¹⁰ Esta última es la versión que se despliega por toda Europa en los siglos subsiguientes. Las transformaciones más importantes de las versiones romanas en relación a sus antecesoras griegas son las siguientes (más adelante algunas de ellas se analizarán con más detalle):

1. Se agrega una escena en la descripción de Euphemianus, en la cual se exalta su caridad: todos los días pone tres mesas para los pobres y los alimenta (B: 12, C: 167).

2. Se agrega un lamento de la madre por el hijo perdido (B: 14, C: 168).

3. Luego del lamento de la madre se agrega un pequeño discurso de la esposa abandonada, en el que ella se compara con la tórtola, pues este animal elige un compañero para toda la vida y se mantiene fiel incluso después de la muerte (B: 14, C: 168).

4. Cuando Alejo llega a Roma, encuentra a su padre y le pide alojamiento. En las versiones griegas el padre lo recibe porque siente lástima por él. En las versiones romanas se agrega que, aunque el padre no lo reconoce, algo en sus ojos le recuerda a su hijo (B: 14, C: 169).

5. Se agrega la descripción del maltrato que el santo sufre a manos de los

⁸ Los manuscritos en cuestión son listados por MÖLK 1976: 302

⁹ Louis DUCHESNE, “Notes sur la topographie de Rome au moyen-âge (VII). Les légendes chrétiennes de l’Aventin”, *Mélanges d’Archéologie et d’Histoire*, 10 (1890), p. p. 225-250: 245. Aquí cito muy de cerca la revisión de MÖLK 1976: 294.

¹⁰ MASSMANN 1843: 167-171. De aquí en más abreviada simplemente como “C”.

sirvientes de la casa de Euphemianus, que continuamente le arrojan el agua sucia (B: 14, C: 169).

6. En las versiones griegas el cadáver del protagonista es llevado a la Iglesia de San Pedro. En las versiones romanas es la Iglesia de San Bonifacio la que recibe el honor de albergar sus reliquias.¹¹ Aún más importante es el hecho de que las versiones romanas incorporan un nuevo evento a la secuencia narrativa del entierro: el cadáver cura a todos los que se aproximan. El pueblo está tan impresionado que todos desean acercarse, impidiendo el transporte. Los emperadores intentan dispersar al pueblo, arrojando oro y plata, pero estos no se dejan distraer y acompañan el cuerpo del santo hasta su tumba (B: 17, C: 170).

Todas estas innovaciones resultan centrales para la posterior transmisión de la leyenda. La versión C de la leyenda se extiende en gran parte de Europa y es la versión latina más atestiguada (91 testimonios).¹² De esta versión surgen, además, entre los siglos XI y XIII más de diez refundiciones latinas: D, E, F y G, que poseen variaciones relativamente marginales. También surgen varias versiones en lenguas vernáculas (francés, alemán, italiano, inglés, español y portugués). La más famosa es, sin duda, la *Vie de Saint Alexis*, en francés antiguo.¹³ No se sabe si el autor de la misma poseía una versión escrita o simplemente el relato oral de una versión similar a C. La mayoría de las versiones francesas posteriores remiten a la *Vie de Saint Alexis* y no a las fuentes latinas. También vale mencionar la versión de Konrad von Würzburg, de fines del siglo XIII, compuesta en alto alemán medio que también dio lugar a varias refundiciones en esa lengua.¹⁴

La gran transformación de la leyenda ocurre con la versión latina H, compuesta a fines del siglo XII en Francia.¹⁵ Esta versión está atestiguada en 10 manuscritos y cambia sensiblemente el sentido de la leyenda. Si bien no posee una transmisión tan rica como C, también ejerce influencia en algunas versiones posteriores, y es traducida al alemán en el siglo XIII para uno de los legendarios más exitosos, *Der Heiligen Leben*. La versión C y la versión H dan origen a dos tendencias en la evolución de la leyenda, que conviven durante el siglo XIII y que serán analizadas en los siguientes apartados.

¹¹ Este cambio es el argumento más fuerte en favor de la tesis de DUCHESNE (1976) sobre el paso de la materia de Grecia a Roma. Sergio de Damasco era abad de la Abadía Benedictina en la que se encontraba la Iglesia de San Bonifacio.

¹² Cf. LÖFFLER, 1991: 32-53.

¹³ La edición más moderna es Anónimo, *La vie de Saint Alexis*. Editada por Maurizio PERUGI, Ginebra, Droz, 2000.

¹⁴ KONRAD VON WÜRZBURG, *Alexius*. Editado por Paul GEREKE, Halle/Salle, Niemeyer, 1926.

¹⁵ MASSMANN 1843:157-166. De aquí en más abreviada simplemente como H.

4. Tendencias en la evolución de la leyenda de San Alejo

Ya uno de los primeros estudiosos de la leyenda de San Alejo, Hans Ferdinand Massmann, dividía las versiones en dos grupos: las “papales” (*päpstliche*) y las “esponsales” (*bräutliche*).¹⁶ Para Massmann la diferencia entre ambas versiones está dada por un episodio al final del relato. Las versiones papales son aquellas en las cuales el Papa abre la carta de Alejo. Las versiones esponsales son aquellas en las que la novia de Alejo lo hace. Dentro de las versiones latinas, solo H forma parte de este segundo grupo, mientras que todas las demás están dentro del primero. En las versiones en lengua vulgar encontramos ejemplos de ambos grupos, dependiendo de la versión latina que el autor haya utilizado para su traducción, habiendo varios casos de versiones mixtas. Para los objetivos de este artículo me limitaré a comparar solamente la versión latina que da origen a cada uno de los dos grupos: C para las versiones papales, y H para las versiones esponsales.

La división en dos grupos propuesta por Massmann fue por lo general aceptada, pero ha habido oposiciones. Löffler, por ejemplo, critica la división por dos razones:

Zum einen werden dadurch weitere erhebliche inhaltliche Unterschiede der beiden Grundtypen nivelliert, zum anderen wird dadurch ein dritter Typ, nach dem sowohl die Kaiser als auch der Papst den Brief erhalten – als eine kollektive Form – unterschlagen.¹⁷

Esta crítica de la división en grupos puede resultar pertinente para el propósito filológico de Löffler, pero desde una perspectiva de historia literaria resulta poco relevante. Desde la perspectiva de la crítica textual las variantes se miden según su función para la reconstrucción del texto, no en relación al significado hermenéutico del cambio. El cambio de personaje al momento de recibir la carta no es, para el análisis estrictamente filológico, más importante que otros cambios en el texto. Sin embargo, a la hora de evaluar los significados que los redactores y el público medieval otorgaban a la leyenda, la división en dos grupos resulta esclarecedora.¹⁸ Al mismo tiempo, es necesario tener en cuenta que la diferencia

¹⁶ MASSMANN 1843: 23.

¹⁷ “Por una parte, se nivelan otras diferencias considerables entre ambos tipos; por otra, se desestima un tercer tipo, en el que tanto el emperador como el Papa reciben la carta (una forma colectiva).” (LÖFFLER 1991: 3).

¹⁸ Por otra parte, no es claro lo que Löffler quiere decir con “*nivellieren*” pues la división en grupos no implica que se desestimen posibles diferencias en las versiones dentro de cada grupo. Asimismo, la “*kollektive Form*” descrita por Löffler no es más que una variación menor dentro de las versiones papales, pues el sentido general en que es interpretada la leyenda de Alejo no difiere, como sí lo hace en las versiones esponsales.

entre ambos grupos no se limita a ese episodio, sino que está presente en muchos momentos y en varios niveles a lo largo del texto. Como se verá más adelante, los cambios introducidos en H son intencionales y coherentes y su fin es generar un nuevo sentido para la leyenda de San Alejo.

En esta investigación, de todas maneras, no me referiré a “grupos”, sino a “tendencias” en la evolución de la leyenda de San Alejo, pues este concepto connota una dinámica y una evolución histórica y permite entender mejor las versiones mixtas. Cada tendencia es una interpretación diferente del sentido de la historia de Alejo, que muestra una manera distinta de actualizar la materia en Europa Occidental. Muchos de los textos son, en realidad, versiones mixtas: sostienen una tendencia, pero manifiestan al mismo tiempo características de la otra. La diferenciación heurística entre las dos tendencias que se analizarán más adelante se revela como productiva para el análisis de estas versiones, pues es posible preguntar de qué manera ambas tendencias se entrecruzan en un texto particular y con qué propósito.

El contexto social y cultural de Europa Occidental en el que la leyenda de San Alejo se recibe y expande durante los siglos XI a XIII es diferente a su contexto original de producción en el mundo bizantino de los siglos VIII y IX. Lo que hacía atractiva a la historia en su contexto original no es necesariamente lo mismo que la hará interesante en otro contexto y, por lo tanto, es necesario que el texto se adapte y se actualice. Una hipótesis central de este trabajo es que la leyenda de San Alejo poseía ciertas características que la hacían interesante para Europa Occidental en la Baja Edad Media, y que las versiones latinas y vulgares se focalizan y resaltan esas características en detrimento de otras. El hecho de que la versión latina A en el siglo IX no haya tenido éxito, mientras que las posteriores, C y H, sí, es un indicio de que el público de los siglos XI-XIII encontraba la leyenda más atractiva que el público del siglo IX. Durante la Baja Edad Media, entonces, se produce la conjunción de un público más predispuesto a esta historia y versiones más adaptadas a los intereses particulares de ese público. Es necesario, por lo tanto, analizar las características particulares de las versiones C y H e intentar determinar a partir de las mismas el tipo de público al que apelaban.

En primer lugar, es preciso considerar brevemente algunos aspectos centrales del significado global de la vida de San Alejo en su contexto original para poder luego comprender las transformaciones en Europa Occidental. En las versiones griegas más antiguas, Alejo es designado como un “hombre de Dios” (άνθρωπος του θεου). Esta expresión tiene un significado especial en el Imperio Bizantino de la Antigüedad Tardía: designa a un tipo particular de hombres que cumplían funciones específicas en las comunidades de esa época. El público de las versiones griegas tenía muy probablemente estas figuras reales en mente al escuchar la historia de un “hombre de Dios”. Peter Brown ha descrito en detalle a

estos ascetas de la Antigüedad Tardía designados por él como *holy men*.¹⁹ Los *holy men* eran tanto jueces en conflictos privados como figuras importantes para la resolución de conflictos que implicaban a toda la comunidad. Poseían una autoridad carismática que fundamentaban en prácticas ascéticas.²⁰ Los primeros escribas de la vida de San Alejo establecieron esta relación entre los hombres santos y Alejo. A primera vista, hay varios de los rasgos delimitados por Brown que parecen no adaptarse a la figura de Alejo. Para Brown los *holy men* son hombres de poder, mientras que Alejo se caracteriza por no tener ninguna influencia en la comunidad anterior a su muerte. Sin embargo, Alejo parece un ejemplo perfecto de otros rasgos de los *holy men*, especialmente la marginalidad y su función como chivo expiatorio. En cierta forma, las versiones griegas de la leyenda de San Alejo parecen centrarse fuertemente en el rol de los marginales como chivos expiatorios de la comunidad. Esta temática no desaparece en las versiones europeas de la Baja Edad Media, por ejemplo en la *Vie de Saint Alexis*, pero pasa a un segundo plano al tiempo que el santo adquiere una serie de rasgos que lo hacen más asequible al nuevo público. Alejo continúa siendo un marginal que asume una función sacrificial, pero sus características y connotaciones se transforman radicalmente, ya no es asimilable a un *holy man* de la Antigüedad Tardía. Esto se debe a una razón simple: la figura real de los *holy men* ya no existe. Los receptores de la materia en Europa Occidental rediseñaron la historia, para volver a hacerla comprensible y cada una de las tendencias que se analizarán a continuación evidencia una manera diferente de realizar una adaptación al nuevo contexto.

4.1. La tendencia mendicante: ascesis y pobreza.

A partir del siglo XI, las versiones latinas de la leyenda de San Alejo tematizan la pobreza de una manera diferente a la de las versiones griegas y latinas (A) anteriores. La representación de la pobreza y de la beneficencia se convierte en un aspecto central del texto. Un breve análisis de algunos fragmentos de la versión C permite apreciar esta característica.

Ya en el comienzo del texto la beneficencia está presente en la descripción de los padres del futuro santo. El narrador resalta su propensión a dar limosnas y ayudar a los necesitados: “*Hic namque erat justus et misericors eleemosynas multas pauperibus erogans*”.²¹ También se dice que todos los días ponen tres mesas para los pobres y necesitados: “*tres per singulos dies mensae parabantur*

¹⁹ Peter BROWN, “The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity”, *Journal of Roman Studies*, 61 (1971), p. 80-101.

²⁰ Sobre la relación entre ascesis y carisma en la Antigüedad Tardía cf. Götz HARTMANN, *Selbststigmatisierung und Charisma christlicher Heiliger der Spätantike*. Tübinga, Mohr Siebeck, 2006.

²¹ C: 167.

*in domo ejus orphanis viduis peregrinis et iter agentibus.*²² Cuando piden a Dios poder concebir un hijo, acompañan su plegaria con actos de caridad: "*Et ideo immensas cotidie largiebantur eleemosynas, orationibus quoque atque obsecrationibus insistentes.*"²³

Más adelante, la pobreza y la caridad serán centrales en la historia de Alejo. La vida del santo estará determinada por la renuncia a la riqueza y la asunción voluntaria de la pobreza. Alejo es, por sobre todas las cosas, un mendigo, que viste andrajos y vive de limosnas junto a otros pobres. Apenas llega a Edesa reparte sus pertenencias y asume las vestimentas y las costumbres de los pobres: "*Quo perveniens omnia quae secum tulerat pauperibus erogavit et induens se vestimenta vilissima coepit sedere cum ceteris pauperibus ad atrium sanctae dei genetricis Mariae.*"²⁴ Es importante notar, además, que el texto habla de esta conducta como ejemplar, pues la caracteriza como algo que sucede a todos los que asumen ese tipo de actitudes. Alejo vive de las limosnas que recibe y todo lo que supera sus necesidades mínimas lo reparte entre los pobres: "*de eleemosynis quae ei dabantur, quantum sibi sufficeret reservabat, cetera vero pauperibus erogabat.*"²⁵

Más tarde, cuando los sirvientes de Euphemianos lo buscan y no lo reconocen, le dan también una limosna, que el santo acepta. Luego agradece a Dios esta inversión de roles gracias a la cual él ahora puede aceptar limosna de los que antes fueron sus sirvientes: "*Gratias tibi ago domine, qui me vocasti et fecisti, ut propter nomen tuum acciperem eleemosynam de servis meis.*"²⁶ Cuando Alejo se presenta ante su padre que no lo reconoce, se identifica como pobre y peregrino: "*pauper sum et peregrinus*"²⁷.

Finalmente, luego de su muerte y el descubrimiento de su identidad, sucede un episodio ya mencionado más arriba, que pone en evidencia la importancia de la pobreza para el texto. Al ver que el cuerpo de Alejo puede sanar, el pueblo se acerca a él e impide la procesión hasta su tumba. El emperador intenta dispersar la multitud arrojando dinero, pero los pobres prefieren la reliquia por sobre el dinero. "*Et jusserunt copiam argentique in plateis spargere ut turbae occuparentur amore pecuniae et sinerent eum perducí ad ecclesiam. Sed plebs amore pecuniae seposito magis ac magis ad tactum sanctissimi corporis irruebant.*"²⁸

²² ibidem.

²³ ibidem.

²⁴ C: 168.

²⁵ C: 168.

²⁶ ibidem.

²⁷ C: 169.

²⁸ C: 171.

Este énfasis en la pobreza, la limosna y la humillación puede explicarse a partir del análisis del contexto histórico en que se produce el texto: el crecimiento y auge de movimientos eremíticos que reivindicaban la pobreza como valor central. A la luz de esos movimientos la Baja Edad Media reinterpreta la figura de Alejo como un antecesor de los eremitas contemporáneos.

El apogeo del eremitismo en Europa Occidental se da en el período de crónicas hambrunas entre 1095 y 1144, especialmente en el norte de Italia, el oeste de Francia y el sur de Alemania.²⁹ En el siglo XI los eremitas eran hombres que abandonaban la sociedad, asumían una vida de pobreza y vivían en relativa soledad. A partir del siglo XII y con más énfasis en el XIII se conforman las órdenes de predicadores, que propagan un ideal de pobreza, como los valdenses, los beguinos y los franciscanos. Todos se definían, además, como peregrinos y transmitían sus ideas vagando por Europa, de tal manera que establecen una relación estrecha entre peregrinaje y pobreza. La particularidad de estos movimientos en relación a movimientos eremíticos de otras épocas y culturas es el entrelazamiento de eremitismo, ascesis y pobreza. La comparación con los eremitas del cristianismo temprano, para quienes la pobreza cumplía un rol secundario, resulta esclarecedora. La falta de posesiones era una consecuencia de la vida simple y no se le concedía un valor particular; no existía una relación estrecha entre eremitismo y pobreza. En esas épocas tempranas el estatus de los eremitas estaba determinado más por sus prácticas ascéticas que por su pobreza. Según Volz la novedad del eremitismo laico de la Baja Edad Media se caracteriza por que la pobreza voluntaria pasa de ser un elemento más de la vida de los eremitas a ser lo que los define más profundamente.³⁰

Siguiendo a Little, esta nueva valoración de la pobreza surge porque las prácticas eremíticas de la época eran una de las múltiples respuestas a los problemas originados por la insipiente economía de mercado.³¹ Los movimientos de pobreza son un intento conservador de reconstituir artificialmente un mundo y una comunidad previos a la economía de mercado. Por lo tanto, la falta de bienes y el desprecio por el dinero se vuelven constituyentes fundamentales de la ideología de estos movimientos. Alejo no fue el único santo que se reinterpretó bajo este nuevo paradigma, que vincula peregrinaje, pobreza, ascesis y santidad. En cierta forma, todos los eremitas de la Antigüedad Tardía pasan a ser concebidos como antecesores del eremitismo de la Baja Edad Media: “The eremitic movement constituted a rejection of both the new cities and the old

²⁹ Michel MOLLAT, *Die Armen in Mittelalter*. Munich, Beck, 1984, p. 72-76.

³⁰ Fritz Rüdiger VOLZ, “Freiwillige Armut. Zum Zusammenhang von Askese und Besitzlosigkeit”, en Ernst-Ulrich HUSTER (editor), *Handbuch Armut und soziale Ausgrenzung*. Wiesbaden, Verlag für Sozialwissenschaft, 2008, p. 180-195.

³¹ Lester LITTLE, *Religious Poverty and the Profit Economy in Medieval Europe*. Ithaca, NY, Cornell UP, 1978, p. 19.

monasteries [...] in favour of an ideal based on the model of the Egyptian hermits.”³²

Una característica importante de estos movimientos es que se trata, como lo dice Volz, de “Armut-Bewegungen und nicht Armen-Bewegungen”.³³ Los líderes provenían por lo general de la aristocracia o de las ricas familias dirigentes de las ciudades. Solo aquellos que poseen algo, pueden asumir la pobreza libremente y como una forma de ascesis. Los pobres por necesidad no suelen considerar su forma de vida como una práctica ascética. Stark formula este principio irónicamente diciendo que: “Hungry peasants are starving, not fasting. Deprivation is ascetism only when it is voluntary and that does tend to limit it to those with the privilege, even the burden, of choice.”³⁴

El testimonio más importante para constatar la cercanía entre la figura de San Alejo y los movimientos eremitas de la Baja Edad Media es la crónica anónima *Ex Chronico Universali Anonymi Laudunensis*. La misma narra, entre otras cosas, la historia del movimiento valdense. Este fue fundado en la década de 1170 por Pedro Valdo, un comerciante de Lyon que decide abandonar la riqueza y llevar adelante una vida de pobreza y de prédica del Evangelio. Según la crónica llegó a esta decisión luego de escuchar a un juglar que recitaba la vida de San Alejo, probablemente en francés. Valdo se siente tan profundamente apelado por la historia que ofrece alojamiento al juglar y pide volver a escuchar la historia.

Currente adhuc anno eodem, scilicet 1173. dominice incarnationis, fuit apud Lugdunum Gallie civis quidam Valdesius nomine, qui per iniquitatem fenoris multas sibi pecunias coacervaverat. Is quadam die dominica cum declinasset ad turbam, quam ante ioculatorem viderat congregatam, ex verbis ipsius conpungtus fuit, et eum ad domum suam deducens, intente eum audire curavit. Fuit enim locus narrationis eius, qualiter beatus Alexius in domo patris sui beato fine quievit. “³⁵

³² “Los movimientos eremíticos constituyeron un rechazo tanto de las nuevas ciudades como de los viejos monasterios [...] a favor de un idea basado en el modelo de los ermitaños egipcios.” (LITTLE 1978: 70)

³³ “Movimientos de pobreza y no movimientos de pobres”(VOLZ 2008: 187).

³⁴ “Los campesinos con hambre están simplemente hambrientos, no ayunando. La privación es ascetismo solo cuando es voluntaria y esa situación suele limitarse solo a aquellos con el privilegio, incluso la carga, de la elección.” (Rodney STARK, “Upper Class Ascetism: Social Origins of Ascetic Movements and Medieval Saints”, *Review of Religious Research* 45, 1 (Sep. 2003), p. 5-19: 16).

³⁵ Anónimo, *Ex Chronico Universali Anonymi Laudunensis*, en Georg WAITZ (editor), *Ex rerum Francogallicarum scriptoribus. Ex historiis auctorum Flandrensium Francogallica lingua scriptis. Supplementum t. XXIV*. Hannover, Impensis Bibliopoli Hahniani, 1882 (MGH 26), p. 442-457: 447.

Al día siguiente Valdo acude a un teólogo y confirma la enseñanza que había recibido del relato a través de una cita bíblica: “si quieres ser perfecto, ve y vende todo lo que tengas.” (Mat. 19:21) Luego de su conversión espiritual Valdo donó todas sus posesiones y dedicó su vida a ayudar a los pobres y a predicar. Según la crónica, al principio su conducta habría sorprendido a muchos, pero pocos meses después poseía ya un gran número de seguidores y funda una comunidad de laicos que vivían en la pobreza. Este relato, entonces, tiene como objetivo ubicar a Valdo en una tradición: sus acciones no son algo radicalmente novedoso, sino que él es nada más que un imitador de santos de tiempos pasados, como Alejo. Y así como Alejo es un ejemplo para Valdo, este lo es para sus seguidores y las futuras generaciones de valdenses. Es irrelevante si la crónica dice la verdad acerca de los motivos de la conversión de Valdo, porque incluso siendo falsa probaría que existía una relación simbólica entre los movimientos eremitas de la Baja Edad Media y los santos eremitas de la Antigüedad Tardía.³⁶

La reinterpretación de San Alejo bajo el paradigma de la pobreza voluntaria explica su éxito en el contexto del auge de los movimientos eremíticos de la Baja Edad Media. La religiosidad laica de la época y su reapropiación de la figura de Alejo es un elemento contextual fundamental para entender cabalmente las transformaciones y la función de la leyenda de Alejo durante estos siglos. Asimismo, es posible preguntarse por las consecuencias de la relación entre San Alejo y los movimientos eremíticos para la evolución de la figura del santo y su función social. En las reformulaciones bajomedievales, la vida de San Alejo se constituye como una suerte de manifiesto y de ejemplo para los movimientos de pobreza. Estas versiones sugieren al público que aquellos que adoptan la pobreza voluntariamente desarrollan un tipo de ascesis sagrada como la de Alejo. Por lo tanto, la santidad de Alejo sería una prueba de la santidad de los eremitas bajomedievales. Al mismo tiempo, los sufrimientos cotidianos de los pobres se estilizan como un tipo de ascesis piadosa. La alimentación parca y la falta de posesiones pueden constituirse como una forma de ascesis cuando se las practica voluntaria y metódicamente.

4.2. La tendencia amorosa: ascesis y amor de Iohn.

La primera versión latina que ofrece una interpretación perceptiblemente distinta de la historia de San Alejo es H, compuesta hacia 1200 en el norte de Francia y la primera en la que la esposa recibe la carta póstuma de Alejo. Esta versión resalta aspectos diferentes a los que privilegiaban textos anteriores. La

³⁶ Otros testimonios de la historia del movimiento valdense no mencionan este episodio y motivan la decisión de Valdo de otra manera. Por ejemplo, para el “Anónimo de Passau”, su conversión se produce a raíz de la muerte de un acaudalado burgués de la ciudad. Valdo se habría impresionado tanto por este suceso que lo llevó a reflexionar y preocuparse por la salud de su alma. (cf. Alexander PATSCHOVSKY, *Der Passauer Anonymus. Ein Sammelwerk über Ketzer, Juden, Antichrist aus der Mitte des 13. Jahrhunderts*. Stuttgart, Hiersemann, 1968: 15)

nueva interpretación que ofrece consiste en enfatizar el amor casto entre un el santo y su esposa. Este cambio de perspectiva se manifiesta en cambios al nivel textual que no afectan los núcleos narrativos del relato. Antes de analizar estos cambios es necesario comprender el contexto cultural que posibilitó esta reinterpretación de la leyenda; determinado por el apogeo de la literatura amorosa cortesana que se desarrolla en Francia desde el siglo XII.

En los siglos XII y XIII el amor se convierte en uno de los temas centrales de la literatura francesa y luego de otras literaturas vernáculas. La poesía de los trovadores desarrolla una serie de ideas, convenciones y problemáticas en torno al amor que luego se desarrollaran en la lírica posterior y en los *romans courtois* originarios del norte de Francia. El interés de la época por el amor no era privativo de la literatura vernácula, sino que también se hallaba en textos latinos como el tratado *De amore* de Andrea Capellanus. En el momento en que se compone H (alrededor de 1200) el amor era el asunto principal de una gran cantidad de textos latinos y vernáculos. El redactor de esta versión de la vida de San Alejo estaba fuertemente influenciado por este contexto literario.

La crítica tiende a afirmar que no existía una única concepción del amor en la literatura medieval alrededor de 1200.³⁷ Varias ideas y discursos sobre el amor se entrecruzaban en los textos de ese momento. La relación entre las concepciones enunciadas en los textos con las prácticas reales y las ideas cotidianas sobre el amor no es clara. Los textos de la época suelen establecer una relación entre las virtudes morales de la cortesía y el amor como una forma de comportamiento noble. Sin embargo, es difícil saber hasta qué punto esta caracterización respondía a prácticas reales. Después de todo, muchos textos permiten sospechar que la conducta amorosa era comprendida en parte como un juego social, una manera de pasar las horas de ocio. Teniendo en cuenta estas dificultades, lo más prudente es limitarse a pensar las relaciones intertextuales a las que tenemos acceso y caracterizar el lugar de H en relación a aquellas concepciones del amor que más próximas se encuentran dentro del complejo intertextual de la literatura amorosa de fines del siglo XII y principios del XIII.

De entre las variadas concepciones del amor hay una que resulta fundamental para la comprensión de las versiones esponsales de la vida de San Alejo: el denominado “*amor de lonh*” (el amor de lejos). La denominación en francés antiguo surge de la obra del *trobador* del siglo XII Jaufre Rudel, quien por primera vez expresó esta concepción del amor de una manera definida, aunque muchas de sus características ya aparecían en la obra de Guillermo de

³⁷ De entre la copiosa literatura que se podría nombrar sobre el tema me limitaré a mencionar: Joachim BUMKE, *Höfische Kultur: Literatur und Gesellschaft im hohen Mittelalter*, Munich, Deutscher Taschenbuch Verlag, 1986, p. 503-559. Rüdiger SCHNELL, *Causa amoris: Liebeskonzeption und Liebesdarstellung in der mittelalterlichen Literatur*, Bern, Francke Verlag, 1985. Jean VERDON, *L'amour au moyen âge: la chair, le sexe et le sentiment*, Paris, Perrin, 2006.

Aquitania.³⁸ El *amor de lohn* puede comprenderse como una espiritualización del amor, que subyace en un dualismo conceptual. El amor corporal se comprende como una forma “inferior” del amor y se le opone un amor espiritualizado, “superior”. La experiencia amorosa no se consume corporalmente, sino que se desvía hacia un movimiento espiritual. Este tipo de amor se plasma paradigmáticamente en los amantes que se encuentran separados geográficamente, pues la unión corporal les resulta imposible y, por lo tanto, su amor debe sostenerse sobre una base puramente espiritual. Propio de la concepción del *amor de lohn* es que la falta de unión física de los amantes no es un obstáculo para el amor, sino que intensifica la unión espiritual de los amantes. El amor se incrementa en la medida en que la distancia frustra la posibilidad de un encuentro corporal. La distancia no es un requisito imprescindible para el *amor de lohn*, pero es la forma más común de representarlo narrativamente. En algunos casos, sin embargo, también puede darse este tipo de amor espiritual en la cercanía espacial, siempre y cuando los amantes se perciban como separados y eviten el contacto corporal. Según Ingrid Kasten esta concepción del *amor de lohn* implica una teoría del deseo, pues cultivar conscientemente el deseo insatisfecho es un valor en sí mismo, pues lleva, en su máxima expresión, a un placer más sublime que consiste en una superación de la oposición de pena y alegría.³⁹ En la literatura narrativa existen varios modelos alternativos al *amor de lohn*. La unión corporal de los amantes es lo común en el *roman courtois*. Sin embargo, la representación de la separación de los amantes como una intensificación espiritualizante del amor tiene un lugar central en la cultura literaria de los siglos XII y XIII y la encontramos en contextos disímiles.⁴⁰

Mi tesis en relación al surgimiento de las versiones esponsales de la vida de San Alejo es que el redactor de H interpretó la historia de este santo bajo el paradigma del *amor de lohn*. Después de todo, en la vida de San Alejo hay una

³⁸ Sobre la concepción del *amor de lohn* en Jean Rudel, aquí apenas esbozada, cf. Ingrid KASTEN, *Frauendienst bei Trobadors und Minnesänger im 12. Jahrhundert. Zur Entwicklung und Adaption eines literarischen Konzepts*, Heidelberg, Winter, 1986, p. 76-87. Leo SPITZER, *L'amour lointain de Jaufré Rudel et le sens de la poésie des troubadours*. Chapel Hill, North-Carolina University Press, 1944. (reimpresión: *Romanische Literaturstudien*, 1936-1956, Tubinga, Niemeyer, 1959, p. 363-417.). Michel ZINK, *Les troubadours: une histoire poétique*, Paris, Perrin, 2013, p. 147-163.

³⁹ KASTEN 1986: 83-84.

⁴⁰ Pensemos cómo este paradigma nutre no solo la caracterización de los amores ficcionales, sino también de los amores reales, como muestra el ejemplo de Abelardo, quien en su *Historia calamitatum mearum* describe cómo la separación corporal lleva a una unión profunda de las almas (*copulatio animorum*): *Separatio autem hec corporum maxima erat copulatio animorum, et negata sui copia amplius amorem accendebat, et verecundie transacta iam passio inverecundiores reddebat; tantoque verecundie minor extiterat passio quanto convenientior videbatur actio* (Petrus Abelardus, “Historia calamitatum mearum”, en: *Opera omnia*. Editada por J.-P. MIGNE, Paris, 1855 (Patrologia Latina 178), p. 113-154: 129B).

pareja que se separa para impedir la unión sexual. Más tarde se encuentran en proximidad espacial, pero se comportan como si estuvieran separados. Por lo tanto, para este redactor, la historia de Alejo y su esposa resultaba muy parecida a otras historias de *amor de lohn*. Es posible enumerar aquellos pasajes del texto en que esta interpretación se hace posible:

1. El sentido del diálogo de despedida en la noche de bodas es diferente en H a las versiones papales. En estas Alejo presenta el conflicto entre los valores mundanos y los espirituales y aboga por una vida ascética y espiritual. En su argumentación menciona la riqueza, el poder y el placer sexual como tentaciones que es necesario evitar para la salvación del alma. El deseo sexual es solo uno más de los obstáculos para la obtención de la salvación. Por el contrario, en las versiones de “la novia” el parlamento de Alejo es fundamentalmente un elogio de la unión casta y espiritual en contraposición al amor corporal (*cupiditas, luxurie*). La razón más importante de Alejo para dejar a su esposa, Adriática, es evitar la lujuria. Deben mantener una unión pura. Este pensamiento se desarrolla con una alegoría: el amor corporal es como una llama, que quema con fuerza y brilla, pero que perece con rapidez. La castidad permite, por el contrario, una unión más profunda y fuerte entre ambas almas

*Vides, inquit ad sponsam beatus Alexius, quomodo linum istud flamma consumitur, adnichilatur et cadit. Talis est nimirum vita nostra, que cupiditatum circumdata flammis cottidie perit et deficit, et eternam post consummationem huius habitaculi nos mittit in dampnationem. Quare o carissima liberemus animas nostras ab his cupiditatum ignibus et luxurie ac delectationum incentiuis.*⁴¹

La castidad adquiere una nueva función. En las versiones más antiguas era simplemente una parte más de las prácticas ascéticas de Alejo, como la oración. En H la castidad es la práctica ascética más fundamental y su objetivo no es solamente la salvación del alma, sino también la conservación de una relación espiritual entre Alejo y Adriática, una superación de la lujuria corporal.

2. En las versiones esponsales, en oposición a las papales, Alejo y Adriática tienen varias conversaciones luego del regreso de este a Roma, aunque Adriática no conoce la verdadera identidad del mendigo.⁴² Alejo no revela su identidad, pero afirma haber conocido al esposo de Adriática en Oriente. Este Alejo ficticio es el tema principal de la conversación entre ambos. Estas conversaciones consuelan a Adriática y calman su sufrimiento por la ausencia de su esposo. Cuando ella le pregunta al mendigo sobre la apariencia de su marido y sobre su modo de vida, Alejo responde refiriéndose a su propio cuerpo: el marido de

⁴¹ H: 159.

⁴² H: 162.

Adriática tiene, sostiene el mendigo, la cabeza, el pelo, la voz y la altura similares a las de él mismo:

Aiebat ergo sponsa „Cuius habitus erat ille, cum quo de Pisa ad Luccam ambulasti?“ „Erat, inquit, capite crispus ut ego uiua uoce, capillo lüneo, statura mihi non disimilis, birro opertus et cilicio ad carnem. Baculum et peram suam dedit mihi et ecce hic.“⁴³

Adriática no sospecha que el mendigo es su esposo. Se interesa por el cuerpo presente del mendigo, solo en cuanto le permite hacerse una imagen mental del cuerpo de su esposo. Tal como sucede en el *amor de lohn*, el cuerpo material no es tan importante como la representación imaginaria de la persona amada.

3. En H se dice que una de las cosas que consuela al santo cuando su modo de vida ascético se vuelve difícil es la lealtad de su esposa: “*Sola tamen ei relinquebatur consolatio fides sponse et sedulitas circa se*”.⁴⁴ Si bien se nombra la presencia de Adriática, es una cercanía que no llega a ningún tipo de contacto corporal. El pasaje muestra que la relación casta entre los esposos no colisiona con los ideales piadosos. Por el contrario, se sugiere que la lealtad de la esposa es un incentivo para que Alejo continúe con su vida ascética y no un obstáculo. Esto contrasta fuertemente con las versiones griegas en las cuales cualquier tipo de relación familiar y conyugal implicaba una potencial amenaza contra la vida religiosa. H, en cambio, sugiere que una forma de amor casto y espiritualizado entre dos personas puede ser un complemento y un incentivo para una vida de acercamiento a la divinidad.

4. La diferencia más importante de H con las versiones anteriores es que Adriática, y no el Papa o el Emperador, es quien puede sacar la carta en la que Alejo ha escrito su vida.⁴⁵ Cuando Adriática ve que los intentos de los demás fracasan, se entristece, pues piensa que en esa carta puede haber información sobre su esposo (“*de dulcissimo sponso*”), pues el mendigo había dicho conocerlo. En el momento en que Adriática piensa en su marido, el cadáver de Alejo abre la mano y le entrega la carta. El amor de Adriática hacia su esposo es más poderoso que la autoridad de ambos Emperadores y que las oraciones del Papa. El amor casto entre esposos posee un poder que supera a otros valores seculares y religiosos.

5. Las versiones sponsales finalizan con la muerte y el entierro de Adriática, mientras que las demás versiones no mencionan el hecho.⁴⁶ Esta pide que luego de su muerte se la entierre junto a Alejo y, llegado el momento, su deseo se

⁴³ ibidem.

⁴⁴ H: 163.

⁴⁵ H: 164.

⁴⁶ H: 165-66.

respeto. Cuando se abre la tumba del santo para enterrarla, el cuerpo de Alejo abre sus brazos para poder abrazar a su esposa en la muerte. Esta escena recuerda varias historias medievales de amantes que son enterrados juntos. Una de las más famosas es, sin duda, la de Tristán e Isolda, que, además de ser enterrados juntos, crece un árbol en sus tumbas que se enredan. Sin embargo, en el contexto hagiográfico este motivo tiene un funcionamiento un poco diferente al de los famosos amantes infieles. En H Alejo y Adriática pueden unir sus cuerpos después de muertos, una vez que sus espíritus ya han sido unidos luego de una vida casta.

Como dejan entrever todos estos pasajes, la relación entre Alejo y Adriática tiene un rol central en H. Se trata de una relación casta y de gran cercanía espiritual. Adriática deja de ser un personaje casi irrelevante, para ser el personaje más importante después del propio santo. Para realizar estas transformaciones, el redactor de esta versión se inspiró, por un lado, en el ideal contemporáneo del matrimonio casto instigado por figuras históricas como Marie d'Oignes y teólogos como Jaques de Vitry.⁴⁷ Por otro lado, reformuló motivos y convenciones de la literatura amorosa contemporánea, especialmente el *amor de lohn*, en sus diferentes manifestaciones. Interpretaciones similares de la historia no estaban totalmente ausentes en versiones papales. Curtius, por ejemplo, ya veía insinuada esta relación espiritual entre Alejo y su esposa en la *Chanson de Saint Alexis*, una versión ampliada en base a C.⁴⁸ Curtius sostiene que el abandono de la esposa no se hace por insensibilidad, sino que Alejo piensa en salvar el alma de ella también, al hacerla vivir castamente. Sin embargo, ninguna de las versiones antes de H desarrolla de manera tan central, extensa y compleja la relación entre los esposos. Esta relación, que apenas se encontraba insinuada en versiones anteriores, ahora es uno de los temas centrales del relato y establece vínculos intertextuales con la literatura amorosa profana contemporánea.

5. Conclusiones

Como se ha mostrado, el traslado de la leyenda de San Alejo desde sus orígenes griegos hasta sus versiones latinas bajomedievales implicó cambios relevantes que, si bien no afectan demasiado el nivel de la fabula, sí generan una interpretación diferente del significado del texto. Estas nuevas interpretaciones consisten, fundamentalmente, en resaltar aquellos aspectos del relato que permiten relacionar el texto con prácticas e ideas contemporáneas. Como se ha

⁴⁷ Cf. John W. BALDWIN, *Les langages de l'amour dans la France de Philippe Auguste. La sexualité dans la France du Nord au tournant du XII^e siècle*. Paris, Fayard, 1997, pp. 42-44.

⁴⁸ Hans Robert CURTIUS, "Zur Interpretation des Alexiusliedes", *Zeitschrift für Romanische Philologie* 56, 1936, p. 113-137

argumentado, fueron dos las tendencias utilizadas para adaptar la leyenda al público bajomedieval. La primera consistió en asimilar a Alejo con los nuevos movimientos de pobres, la segunda en relacionar la historia con concepciones contemporáneas del amor. La Vida de San Alejo, surgida en un contexto muy diferente, se utiliza en los siglos XI a XIII como un modo de reflejar y de propagar ideologías contemporáneas. Las versiones papales enaltecen la vida eremítica y la pobreza voluntaria. Las versiones esponsales, por su parte, propagan el ideal del matrimonio casto recurriendo al motivo literario del *amor de lohn*.

Es necesario resaltar que ambas tendencias no son excluyentes, sino que en la mayoría de las versiones del siglo XIII, especialmente en lengua vernácula, encontramos una mezcla de ambas. Probablemente para los receptores de la leyenda en la Baja Edad Media las dos tendencias representadas paradigmáticamente en C y en H no eran irreconciliables. Por el contrario, se trata de dos maneras de pensar acerca del mismo santo y que no se oponen, sino que se complementan. El amor a la pobreza y el amor casto entre esposos no tienen por qué entrar en conflicto, pues se trata de dos actitudes piadosas que bien pueden coincidir en un mismo personaje y demuestran ambas la virtud y la dignidad de un santo en su relación con otros individuos.

Por otra parte, estas dos tendencias no agotan el potencial significativo de estos textos, que en cada caso pueden presentar otras variadas ofertas de sentido. Por ejemplo, la dimensión sacrificial, fundamental para el relato desde sus primeras versiones griegas, continúa presente en los textos de los siglos XII y XIII y se entrelaza con las nuevas problemáticas incorporadas a la leyenda durante ese período. Cada versión, de todas maneras, construye la forma concreta en que las diferentes temáticas y posibilidades de sentidos de la leyenda se articulan en su seno, por lo cual las generalizaciones acerca de la evolución de la leyenda tienen límites y no pueden dar cuenta de la pluralidad semiótica contenida en los múltiples textos sobre San Alejo. Sin embargo, el análisis de la evolución general aquí elaborado permite tener un marco de referencia para evaluar las particularidades de cada texto y pone en evidencia que la hagiografía debe ser considerada como un género en el que se expresan las preocupaciones y las ideologías de la época en que se transmite y reescribe.

* * *

Fuentes y Bibliografía

1. Fuentes

Anónimo, *Ex Chronico Universali Anonymi Laudunensis*, en Georg WAITZ (editor), *Ex rerum Francogallicarum scriptoribus. Ex historiis auctorum*

- Flandrensiū Francogallica lingua scriptis. Supplementum t. XXIV.* Hannover, Impensis Bibliopoli Hahniani, 1882 (MGH 26), p. 442-457.
- Anónimo, *La vie de Saint Alexis*. Editada por Maurizio Perugi, Ginebra, Droz, 2000.
- KONRAD VON WÜRZBURG, *Alexius*. Editado por Paul Gereke, Halle/Salle, Niemeyer, 1926.
- MASSMANN, Hans Ferdinand, 1843, *Sanct Alexius Leben: in acht gereimten mittelhochdeutschen Behandlungen: nebst geschichtlicher Einleitung so wie deutschen, griechischen und lateinischen Anhängen*. Quedlinburg: Basse.
- PETRUS ABELARDUS, “Historia calamitatum mearum”, en: *Opera omnia*. Editada por J.-P. MIGNE, Paris, 1855 (Patrologia Latina 178), p. 113-154.

2. Bibliografía

- BALDWIN, John W., 1997, *Les langages de l'amour dans la France de Philippe Auguste. La sexualité dans la France du Nord au tournant du XII^e siècle*. Paris, Fayard.
- BRINKER, Klaus, 1968, *Formen der Heiligkeit. Studien zur Gestalt der Heiligen in mittelhochdeutschen Legendenepen des 12. und 13. Jahrhunderts*. Bonn.
- BROWN, Peter, 1971, “The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity”, *Journal of Roman Studies*, 61, p. 80-101.
- BUMKE, Joachim, 1986, *Höfische Kultur: Literatur und Gesellschaft im hohen Mittelalter*, Munich, Deutscher Taschenbuch Verlag.
- CURTIUS, Hans Robert, 1936, “Zur Interpretation des Alexiusliedes”, *Zeitschrift für Romanische Philologie*, 56, p. 113-137.
- DUCHESNE, Louis, 1890, “Notes sur la topographie de Rome au moyen-âge (VII). Les légendes chrétiennes de l'Aventin”, *Mélanges d'Archéologie et d'Histoire*, 10, p. 225-250.
- HARTMANN, Götz, *Selbststigmatisierung und Charisma christlicher Heiliger der Spätantike*. Tübinga, Mohr Siebeck, 2006.
- KASTEN, Ingrid, 1986, *Frauendienst bei Trobadors und Minnesänger im 12. Jahrhundert. Zur Entwicklung und Adaption eines literarischen Konzepts*, Heidelberg, Winter, p. 76-87.
- LITTLE, Lester, 1978, *Religious Poverty and the Profit Economy in Medieval Europe*. Ithaca, NY, Cornell UP.
- LÖFFLER, Roland, 1991, *Studien zur lateinischen Alexius-Legende und zu den mittelhochdeutschen Alexiusdichtungen*. Friburgo.
- MÖLK, Ulrich, 1976, “Die älteste lateinische Alexiusvita”, en: *Romanistisches Jahrbuch*, 27, p. 293-315.
- MOLLAT, Michel, 1984, *Die Armen in Mittelalter*. Munich, Beck, p. 72-76.
- NAU, François, 1931, “Les Belles Actions de Mar Raboula”, *Revue de l'Histoire des Religions*, 103, p. 97-135.

Gustavo FERNÁNDEZ RIVA, De asceta a amante. Transformaciones en las versiones latinas de la leyenda de San Alejo hasta el siglo XIII

- PATSCHOVSKY, Alexander, 1968, *Der Passauer Anonymus. Ein Sammelwerk über Ketzer, Juden, Antichrist aus der Mitte des 13. Jahrhunderts*. Stuttgart, Hiersemann.
- SCHNELL, Rüdiger, 1985, *Causa amoris: Liebeskonzeption und Liebesdarstellung in der mittelalterlichen Literatur*, Bern, Francke Verlag.
- SPITZER, Leo, 1944, *L'amour lointain de Jaufré Rudel et le sens de la poésie des troubadours*. Chapel Hill, North-Carolina University Press.
- STARK, Rodney, 2003, "Upper Class Ascetism: Social Origins of Ascetic Movements and Medieval Saints", *Review of Religious Research* 45, 1, p. 5-19.
- VERDON, Jean, 2006, *L'amour au Moyen Âge: la chair, le sexe et le sentiment*, Paris, Perrin.
- VOLZ, Fritz Rüdiger, "Freiwillige Armut. Zum Zusammenhang von Askese und Besitzlosigkeit", en Ernst-Ulrich HUSTER (editor), *Handbuch Armut und soziale Ausgrenzung*. Wiesbaden, Verlag für Sozialwissenschaft, 2008, p. 180-195.
- ZINK, Michel, 2013, *Les troubadours: une histoire poétique*, Paris, Perrin, p. 147-163.