



Un milenio de contar historias

Los conceptos de ficcionalización y narración
de la Antigüedad al Medioevo

Liliana Pégolo y Andrea Vanina Neyra

Autores: Mariana Barrios Mannara, María Guadalupe Campos, Laura Carbó, Julieta Cardigni, Cecilia Devia, Diana Frenkel, Cecilia Lasa, Adriana Martínez, Gustavo Montagna von Zeschau, Lucas Outeda, Cecilia J. Perczyk, Juliana Rodríguez, Nicolás Russo, Roberto Jesús Sayar, Noel Usuca, María Victoria Valdata, Mariano Vilar, Carina Zubillaga.

Un milenio de contar historias

Un milenio de contar historias

Los conceptos de ficcionalización y narración
de la Antigüedad al Medioevo

Liliana Pégolo y Andrea Vanina Neyra (coordinadoras)



Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Buenos Aires

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS DE LA UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

Decana

Graciela Morgade

Vicedecano

Américo Cristófalo

Secretario General

Jorge Gugliotta

Secretaria Académica

Sofía Thisted

**Secretaria de Hacienda
y Administración**

Marcela Lamelza

**Secretaria de Extensión
Universitaria y Bienestar
Estudiantil**

Ivanna Petz

Secretaria de Investigación

Cecilia Pérez de Micou

Secretario de Posgrado

Alberto Damiani

Subsecretaria de Bibliotecas

María Rosa Mostaccio

Subsecretario**de Transferencia
y Desarrollo**

Alejandro Valitutti

Subsecretaria de Relaciones**Institucionales e****Internacionales**

Silvana Campanini

Subsecretario**de Publicaciones**

Matias Cordo

Consejo Editor

Virginia Manzano

Flora Hilert

Marcelo Topuzian

María Marta García Negroni

Fernando Rodríguez

Gustavo Daujotas

Hernán Inverso

Raúl Illescas

Matías Verdecchia

Jimena Pautasso

Grisel Azcuy

Silvia Gattafoni

Rosa Gómez

Rosa Graciela Palmas

Sergio Castelo

Aylén Suárez

Directora de imprenta

Rosa Gómez

**Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras
Colección Saberes**

Coordinación Editorial:

Maquetación: Nérida Domínguez Valle

ISBN 978-987-4019-32-5

© Facultad de Filosofía y Letras (UBA) 2016

Subsecretaría de Publicaciones

Puan 480 - Ciudad Autónoma de Buenos Aires - República Argentina

Tel.: 4432-0606 int. 167 - info.publicaciones@filo.uba.ar

www.filo.uba.ar

Un milenio de contar historias : los conceptos de ficcionalización y narración de la antigüedad al medioevo / Liliana Pégolo ... [et al.] ; prefacio de Liliana Pégolo ; Andrea Vanina Neyra. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras Universidad de Buenos Aires, 2016.

319 p. ; 20 x 14 cm. - (Saberes)

ISBN 978-987-4019-32-5

1. Literatura Clásica. 2. Lenguas Clásicas. 3. Narrativa clásica. I. Pégolo, Liliana II. Pégolo, Liliana, pref. III. Neyra, Andrea Vanina , pref. CDD 807

Fecha de catalogación: 4/11/2016

Índice

Prefacio

Un milenio de contar historias	11
<i>Liliana Pégolo y Andrea Vanina Neyra</i>	

Parte I

El mito, la fábula y la novela

Capítulo 1

Función dramática de la narración en <i>Bacantes</i> de Eurípides	23
<i>Cecilia J. Perczyk</i>	

Capítulo 2

Mentiras verdaderas	39
<i>Noel Usuca</i>	

Capítulo 3

Ficción y ficciones en Macrobio y Marciano Capela	57
<i>Julieta Cardigni</i>	

Capítulo 4

Del comentario filosófico a la fábula	77
<i>Mariano Vilar</i>	

Parte 2

Noticias sobre tipologías genéricas en el Tardoantiguo y el Medioevo

Capítulo 5

Sutilezas narrativas en <i>Poemas breves</i> de Claudio Claudiano	93
<i>Liliana Pégolo</i>	

Capítulo 6

La lengua como poder	105
<i>Nicolás Russo</i>	

Capítulo 7	
<i>La casa de la fama</i> , de Geoffrey Chaucer	119
<i>Cecilia Lasa</i>	
Capítulo 8	
La historia del <i>otro</i>	131
<i>Laura Carbó</i>	
Parte 3	
De textos bíblicos y santidades	
Capítulo 9	
¿Mentira la verdad? Dispositivos ficcionales para narrar un evento histórico	145
<i>Roberto Jesús Sayar</i>	
Capítulo 10	
La angelología en la literatura postbíblica	165
<i>Diana Frenkel</i>	
Capítulo 11	
Narrado sobre la piedra	181
<i>Adriana Martínez</i>	
Capítulo 12	
Cómo narrar lo permanente	193
<i>Carina Zubillaga</i>	
Capítulo 13	
Epístolas paulinas y derecho de resistencia en la baja Edad Media	203
<i>Cecilia Devia</i>	
Capítulo 14	
Filiaciones cruzadas	219
<i>Juliana Rodríguez</i>	

Parte 4

Figuras del entramado social y literario medieval

Capítulo 15

La humildad y la grandeza como ficciones 239

Gustavo Montagna von Zeschau y María Victoria Valdata

Capítulo 16

La figura del clérigo trovador en el *Libro de Buen Amor* 253

Mariana Barrios Mannara

Capítulo 17

Amigas ficcionales y legitimación de la palabra 267

María Guadalupe Campos

Capítulo 18

Concepciones heroicas en *Parzival* y *La Queste del Saint Graal* 285

Lucas Outeda

Bibliografía 299

Los autores 315

Capítulo 12

Cómo narrar lo permanente

La penitencia de María Egipcíaca en el desierto
en la leyenda de su santidad

Carina Zubillaga

Los estudios más actuales de la narratología discuten acerca de las diferentes orientaciones contextualistas, como el feminismo, el poscolonialismo o los estudios culturales, que han permitido profundizar en la narratividad más allá del estructuralismo hegemónico previo.¹ A pesar de ello, las divergencias entre lo narrativo y lo que no lo es, los límites de la narración y la naturaleza de lo narrativo frente a lo descriptivo, entre otras facetas, continúan siendo aspectos determinantes para el abordaje de la textualidad de todas las épocas y, en especial, de la medieval, en la que ciertos textos como las hagiografías, con sus recuentos de conexiones entre lo humano y lo divino, y sus numerosos milagros, problematizan cuestiones básicas como la secuencialidad temporal, los lazos causales entre los hechos e incluso el carácter mismo de lo que es una acción o un evento.

Como señala Gerald Prince (2003: 5), primero lo primero: para que una entidad sea narrativa, debe ser analizable como

1 Acerca de estas nuevas orientaciones contextualistas de los estudios narrativos frente a la narratología clásica, *cfr.* Kindt y Harald Müller (2003).

la transformación de un estado de cosas. La estructura temporal, mediante la que se representan los cambios de estado o de situación, distingue esencialmente lo narrativo de lo descriptivo y, consecuentemente, lo dinámico de lo estático.

La articulación entre el espacio y el tiempo es la que configura todo relato narrativo y, particularmente, en el caso de la *Vida de Santa María Egipciaca*, la que define secuencias que permiten establecer una clara diferencia entre las dos partes que conforman la historia de la penitente: la de su vida lujuriosa en Alejandría y la de su larga penitencia en el desierto por esa vida anterior de pecado. Los principales estudiosos de este poema hispánico de la primera mitad del siglo XIII han abordado este contrapunto y lo han señalado como eje constitutivo del paradigma hagiográfico de las prostitutas santas, que singularizan la posibilidad del cambio de vida de todo cristiano en su conversión del pecado a la gracia.²

La primera parte del poema asume la forma del movimiento permanente, de avances continuos que dan cuenta del crecimiento incesante del pecado en la vida de María Egipciaca: de su casa materna a Alejandría, ciudad arquetípica donde ejerce el oficio de la prostitución, y de allí a Jerusalén, donde la detención de ese movimiento está marcada simbólicamente por fuerzas celestiales que le impiden a la pecadora el ingreso al templo el día de la Ascensión de la Virgen.

2 Como señala Dayle Seidenspinner-Núñez (1992: 100): "*In dramatizing acts of conversion, repentance, confession, and penance, the harlot-saint legends—more immediately and directly than teaching or sermonizing—communicated doctrine to the reader or listener as concrete experiences to be shared rather than as abstract concepts or theories. The denouement of each dramatic sequence is another fundamental theme of catholic Christianity—the gift of salvation—and a primary reason for the popularity and circulation of the harlot stories in the West, for the spectacular example of the prostitute-saints illustrates the appealing doctrine that no one is beyond God's grace*" (1992: 100).

*Dentro entró la compañía,
mas non y entró María.
En la grant priessa se metié,
mas nula re nol' valié,
que assí le era assemejant
que veyé una gente muy grant
en semejança de cavalleros,
mas semejávanle muy fieros;
cada uno tenié su espada,
menazávanla a la entrada.
Quando querié adentro entrar,
arriedro la fazién tornar.³ (440-451)*

La segunda parte del poema, por el contrario, detiene todo el movimiento, y esa estabilidad física promueve el crecimiento interior representado cabalmente por la penitencia de la pecadora, que deviene finalmente en santidad. Quietud externa y movimiento interno dan cuenta, de manera quiásmica, del proceso penitencial como un movimiento solo interior que, sin embargo, también se expresa físicamente, pero de manera descriptiva, en el retrato retórico de la penitente.

A pesar de que el tiempo de la penitencia de María Egipcíaca es inmenso en relación con los avatares de su juventud y con la totalidad de su vida —son cuarenta y siete los años de su estancia en el desierto—, la narración no es exhaustiva; priman, en cambio, las técnicas del resumen y de la focalización de determinados y escogidos momentos.

Una vez que María atraviesa el río Jordán, límite metafórico o rito de pasaje que separa la ciudad del desierto,⁴ así como la

3 Las citas corresponden a transcripción propia de la *Vida de Santa María Egipcíaca* presente en la edición conjunta del Ms. Esc. K-III-4 (Zubillaga, 2014); en adelante se indica a continuación de cada una el número de versos correspondientes.

4 El agua en todas sus formas simboliza para Paloma Gracia las distintas etapas de la vida de María Egipcíaca: "el agua que bautiza, el mar que la lleva hasta Jerusalén y que parece morada diabólica

vida social de la soledad más extrema, el tiempo de su estancia penitencial se resume en la referencia de su vestimenta, la cual posee y de la que luego carecerá.

*Sus çapatas e todos sus paños
bien le duraron siete años.
Después andido quarenta años
desnuda e sin paños. (698-701)*

El resumen gráfico de la duración de sus zapatos y sus vestidos y, luego, del tiempo de su desnudez, muestra cómo en la segunda mitad del poema los sucesos no se narran consecutivamente y en toda su dimensión temporal, sino que se condensan en imágenes de carácter durativo de gran impacto representacional. Es lo que sucede, concretamente, con su retrato como anacoreta, que se opone al retrato de su juventud presente al inicio del poema y que comprime en el deterioro físico el tiempo de la penitencia.⁵

*Toda se mudó d'otra figura,
qua non ha paños nin vestidura.
Perdió las carnes e la color,
que eran blancas como la flor;
e los sus cabellos, que eran ruvios,
tornaron blancos e suzios;
las sus orejas, que eran alvas,
mucho eran negras e pegadas;
entenebridos avié los ojos,*

y, sobre todo, el agua del Jordán, que es frontera entre el mundo que María abandona y el desierto" (2001: 208).

- 5 La contraposición entre ambos retratos retóricos, el de la juventud lujuriosa y el de la vejez penitente de María Egipcíaca, ha sido abordada en detalle por Lynn Rice Cortina (1980: 41-45) y Michael Solomon (1995: 425-437).

*perdidos avié los mencojos;
la boca era enpeleçida,
derredor la carne muy denegrída;
la faz muy negra e arrugada
de frío viento e elada;
la barbiella e el su griñón
semeja cabo de tizón;
tan negra era su petrina
como la pez e la resina;
en sus pechos non avía tetas,
como yo cuido eran secas;
braços luengos e secos dedos,
quando los tiende semejan espetos;
las uñas eran convinientes,
que las tajava con los dientes;
el vientre avié seco mucho,
que non comié nengún conducho;
los pies eran quebraçados,
en muchos logares eran plagados. (720-747)*

La descripción resumida del espacio, tanto del desierto como de la representación de María en ese desierto —espacios geográfico y físico, respectivamente, aunque ambos asimismo simbólicos— refuerza la relación entre la penitencia y el sitio en que esta tiene lugar. La penitencia solo es posible en el desierto, ya que las inclemencias de todo tipo que lo definen propician la quietud exterior, tanto ambiental como física, que se traduce en la imagen de la pérdida de toda vitalidad, y obligan a concentrarse en el crecimiento interior. Esta relación está representada muy claramente por las espinas propias del camino del eremita (*“E por nada non se desviava / de las espinas on las fallava”* [748-749]) que, como elemento del paisaje desértico, determinan de manera directa y casi cuantificable el abandono interior del pecado (*“Quando una espina la firía, / uno de sus pecados perdía”* [752-753]).

El desierto, además del lugar de la soledad y de la quietud exterior, es del mismo modo un espacio atemporal, ya que semejante representación de la penitencia anula la dimensión del paso del tiempo, eternizándola, por un lado, en las consecuencias más visibles de la penitencia como castigo corporal y, por otro lado, proveyendo un sentido cristiano a ese sufrimiento.

*Tanto anda noches e días
e tanto falló ásperas vías;
atanto entró en la montaña,
montesa se fizo e muy estraña,
mas non olvidó noche e día
de rogar a Santa María. (710-715)*

Lo único estable en la sucesión indiferenciada de los días y las noches es la oración como contacto con la divinidad; contacto este que se inaugura con el mensaje profético que determina la estancia penitencial de María en el desierto y que continúa una vez que ella se establece allí, a través del milagro como eje de ese pacto inquebrantable entre lo humano y lo divino, y de la narración de ese milagro por parte de la figura del testigo (recurso necesario en los relatos hagiográficos de todo tiempo y lugar, en tanto aval de la santidad).

¿Cómo narrar lo permanente? ¿Cómo dar cuenta de lo estable? ¿Cómo referir lo inconmensurable sin reducirlo en el resumen? Justamente, además de hacerlo empleando la técnica del compendio y de la representación gráfica del tiempo, se logra focalizando en los momentos determinantes de la historia, según habíamos adelantado como segunda técnica narrativa dominante del poema.

Por ello, en lo que el poeta elige focalizar no es otra cosa que la manifestación textual del milagro, que se sucede en cada uno de los encuentros entre la penitente y el monje

Gozimás, el verdadero protagonista de la historia en la versión oriental de la leyenda. Cuando la vida de Santa María Egipciaca se traslada del latín a las lenguas vernáculas, a fines del siglo XII, la leyenda altera sentidos y protagonismos del relato original; mientras que en las versiones previas María era solo el ejemplo de santidad frente al cual se confrontaba el monje que postulaba su vida como la más santa, en las versiones occidentales —representadas inicialmente por la francesa *Vie de Sainte Marie l'Égyptienne* y su traducción hispánica *Vida de Santa María Egipciaca*— María se convierte en protagonista de su propia historia y Gozimás pasa a ser el testigo de su penitencia eremítica.⁶

En la soledad casi inquebrantable del desierto, es el milagro el que explica, posibilita y da real sentido a cada uno de los encuentros de María Egipciaca y Gozimás. El milagro se narra lógicamente en función del tiempo, ya que delimita y focaliza momentos específicos en el *continuum* de la penitencia, pero a la vez transforma ese tiempo en un tiempo alterado, que remite necesariamente a lo sagrado en tanto atemporal.

Cuando Gozimás descubre a María en el desierto por primera vez, confunde su visión con una posible tentación demoníaca, temática usual en la hagiografía del desierto.

*El santo homne bien fue enseñado,
contra la sombra va privado;
cuidó que fuese alguna antojança
o alguna espantança;
con su mano se santiguó
e a Dios se acomendó. (940-945)*

6 Como plantea Robertson (1980: 313): "The saint's life has been transformed into a biography of the saint, set forth as a third-person narration in chronological order"; Snow (1990: 95), de manera similar, sostiene que "The Eastern version is, of course, not a chronological biography. This is what is rejected by the Western branch as it takes the basic data and rearranges them in chronological order".

Frente a los reparos del monje, María le revela su nombre sin conocerlo previamente (“*muy de grado hablaría contigo, / que sé que buen consejo me darás, / que tú as nombre Gozimás*” [990-992]) y levitan en medio de una oración (“*De tierra fue allí alçada, / que bien hovo una pasada*”, [1109-1110]) milagros que anulan la dimensión espacio-tiempo, ya que se basan en la alteración de las leyes naturales, y que afirman y confirman, por lo tanto, una santidad sin tiempo, pero que se ha construido como tiempo penitencial.

El milagro que mejor refiere esa relación contradictoria con el tiempo que elige narrarse es, sin embargo, el que ocurre antes de su despedida y que preanuncia una enfermedad del monje durante la cuaresma y, posteriormente, una vez sano, el momento en que tendrá lugar su segundo encuentro.

*Quando pasará la quarentena
e verná el día de la çena,
tú serás sano como yo cuido;
mas una cosa te ruego mucho:
en vaso que seya limpio
mete el cuerpo de Jhesu Christo,
e de la sangre en otro vaso
que seya bien alimpiado.
E contigo lo trayerás
e más acerca de ti me fallarás;
qua por ello iré cuitosa,
e quando lo viere seré gozosa.
A flumen Jordán a la ribera,
hí me fallarás o ý me espera. (1198-1211)*

A su segundo encuentro, cumplida su profecía, María llega caminando sobre las aguas (“*Sobr’el agua vinié María, / como si viniese por una vía*” [1250-1251]), milagro-encuentro que

nuevamente se cierra a la vez con una marcada y consistente referencia temporal y con el dominio profético del tiempo, ya que la santa le anuncia al monje que su tercer y último encuentro será el de su propia muerte (“*Mas a ese logar / on me falleste primero, / hí me fallarás*” [1296-1298]). Ese encuentro final se concreta definitivamente en el entierro santo del cuerpo de María Egipciaca, ya que Gozimás es ayudado en la tarea por un león reverente; dicha tarea había sido encomendada por un mensaje escrito en la tierra que otra vez supone al tiempo como eje necesario, pero lo trasciende: “*Prent, Gozimás, el cuerpo de María, / sotiérral’ oy en este día*” (1374-1375). El tiempo cuaresmal que delimita cada uno de los encuentros entre la santa y el monje, incluido el del entierro de su cuerpo, ya da cuenta de lo significativo de esa época como tiempo religioso que va pautando las manifestaciones del milagro. Es el milagro mismo, sin embargo, el que resignifica el tiempo focalizado y narrado como sacro y, por lo tanto, como atemporal y, paradójicamente, inenarrable.

