

Rasgos narrativos de *Andronico y Atanasia* (BHG 123 j)



Pablo Adrián Cavallero

Universidad de Buenos Aires / Universidad Católica Argentina / Conicet,
Argentina
pablo.a.cavallero@gmail.com

Recibido: 02/08/2019. Aceptado: 03/10/2019.

Resumen

Se hace un estudio narratológico de la versión 123j contenida en el ms. *Matritensis* BNE 4787 (con testimonio parcial del *Sinaiticus* 530 y del *Marcianus* II 151), señalando aspectos vinculados con la estructura narrativa, los actantes/oponentes/ayudantes, el tiempo, el espacio, el narrador y narratario. Con estos elementos estructurales, de actores, de acontecimientos, de tiempo y de espacio, el narrador construye una fábula en la que la historia de Andronico y Atanasia parte de una 'posibilidad' (qué camino de santidad seguir), desarrolla su 'realización' (la vida eremítica) y llega a un 'resultado' (concreción del proceso de santificación), evidenciado por los milagros y reconocimientos logrados ya en vida. El texto resultante se yergue como objeto de entretenimiento y, a la vez, de edificación moral y espiritual, y además como una velada 'propaganda' de los lugares taumatúrgicos, para lo cual los rasgos narrativos son esenciales.

PALABRAS-CLAVE: narración, hagiografía, Andronico, Atanasia

Narrative characteristics of *Andronicus and Athanasia* (BHG 123 j)

Abstract

It is made here a narratological study of the version 123j that is included in the manuscript *Matritensis* BNE 4787 (with partial testimony of the mss. *Sinaiticus* 530 and *Marcianus* II 151). They are pointed out some aspects linked with the narrative structure, the actants / opponents / assistants, the time, the space, the narrator, the narratee. With these structural elements, of actors, of events, of time and of space, the narrator constructs a fable where the story of Andronicus and Athanasia departs from a 'possibility' (what holiness way must be followed?), it develops its 'fulfilment' (the eremitic life) and arrives

to a 'result' (the concreteness of the holiness process), made evident by the miracles and awards achieved already in their lives. The resultant text appears as an entertainment subject and, at the same time, as a subject of moral and spiritual building, and as a hidden 'propaganda' of the thaumaturgic places; in order to achieve all that, the narrative characteristics are essential.

KEYWORDS: narration, hagiography, Andronicus, Athanasia

El asunto de este matrimonio santo ha tenido diversos argumentos, es decir, distintas secuencias de acontecimientos en las que se incluyen o no detalles y se expanden o no anécdotas y comentarios.¹ Aquí voy a centrarme en una de esas versiones, que estoy editando con Tomás Fernández, sobre la base del ms. Madrid, BNE 4787,² colacionado con un testimonio fragmentario, el *Sinaiticus* 530, 108v-113v (ss. XV-XVI), testimonio que Halkin (1984) consideró perteneciente a la variante 123f.³ El hecho de que ese manuscrito matritense sea el único testimonio completo lo hace indispensable como base de la *constitutio textus* y de todo estudio.⁴ En la introducción a la edición desarrollamos con más detalle ciertas cuestiones,⁵ que aquí reseñamos brevemente porque el objetivo es limitarnos a un análisis literario de la obra desde la perspectiva narratológica: el texto fue atribuido a Efrén (s. IV), como también las versiones f y g, aunque no figura en la lista de obras del santo sirio hecha por Assemani (1732); es sugerente que de los cuarenta y tres textos incluidos en el códice *Matritensis*, de los cuales unos pocos no tienen atribución expresa a Efrén (los números 2, 3, 4, 5, 6, 8, 12, 15, 20, 26, 27, 29), todos fueron editados por Assemani, excepto este último texto sobre la *Vida de Andronico y Atanasia*, como si el editor hubiese excluido esta obra de las atribuibles a Efrén. La lengua, que estudiamos también en la introducción de la edición, sugiere que es un texto chipriota y que su autor desconocido pudo también serlo; la paleógrafa Inmaculada Pérez Martín identifica la mano del copista como la de Kalosynás.⁶ En la mentada introducción hacemos también comparación con otras versiones, para dejar en claro que éste es un texto particular. Difícilmente el texto sea anterior al s. VIII, no sólo por la fecha de sus testimonios sino por su lengua: el empleo de la partícula ἄς, por ejemplo, se registra desde esa centuria.

1 Sobre la ficcionalidad en la hagiografía, *cf.* Kaldellis (2014). El asunto de Andronico y Atanasia corresponde a las entradas 120 a 123 de la *Bibliotheca Hagiographica Graeca* (= BHG).

2 *Cfr.* De Andrés (1986). Según este catálogo, el manuscrito tenía otrora la signatura 163:14 y data de los ss. XIII-XIV, aunque el índice *Pinakes* del Institut de Recherche et d'Histoire des Textes adelanta la datación un siglo. El manuscrito perteneció, según dice una anotación inicial, al arzobispo Martín de Ayala, quien al morir en 1566 lo legó a la Biblioteca del monasterio de Ucles, considerado 'El Escorial de La Mancha', cuyos fondos han sido base importante de la actual BNE. El manuscrito tiene sellos de la B. de Ucles, del Archivo Histórico y de la BNE.

3 También es testimonio ecdótico el códice *Marcianus* II 151, ff. 291v-297, s. XVI, pero parece *descriptus* respecto del *Sinaiticus*: coincide en detalles textuales con éste y, cuando el *Sinaiticus* se interrumpe, avanza un poco más siguiendo otro texto completamente diferente. De todos modos, ninguno de los dos aporta el texto completo.

4 Cabe insistir en que los manuscritos que transmiten este 'asunto' de Andronico y Atanasia no corresponden a un único y mismo texto sino a diversas versiones. En la página <https://pinakes.irht.cnrs.fr/notices/oeuvre/id/13341> se ofrece una lista que indica correctamente las referencias a las diversas versiones señaladas por Halkin, más allá de que se conserva la opinión, para nosotros errónea, de que los mss. *Sinaiticus* y *Marcianus* representan la versión "123f". Nosotros estamos editando y estudiando la versión "123j".

5 Hay avances en Cavallero (2017).

6 Testimonio oral a la vista del manuscrito. Sobre este copista *cf.* de Andrés (1999).

Elegimos esta versión porque se halla inédita y la tradición manuscrita ofrece un solo testimonio completo, que es el que usamos como base, aunque confrontado con los fragmentarios.

De todas las posibles maneras de afrontar el texto, vamos a limitarnos aquí a la vinculada con su estatus narrativo. La intención, más allá del análisis, es demostrar que el texto hagiográfico está pensado como un relato con una estructura variada (primero unitaria; luego dividida en dos narraciones sucesivas pero de tiempos simultáneos; y luego nuevamente unida) que apunta, mediante sus *tópoi* y recursos, a entretener al auditorio pero a la vez a ser instrumento de edificación, porque enseña un camino de perfeccionamiento espiritual a través de la vida eremítica y una superación de obstáculos sobre la base de la fe y la ascesis; y, además, hace una velada ‘propaganda’ de centros taumatúrgicos. El estudio se enmarca en la intención de destacar el peso que lo ‘narrativo’ tiene en este género tan expandido en Bizancio, pero como herramienta articulada con esas tres intenciones: entretenimiento, edificación y propaganda.

Dado que la historia no es demasiado conocida, presentamos aquí una reseña mínima:

1. Virtudes de Andronico. Brevemente, terruño, profesión y esposa. Detalla los bienes. División de ellos en cuatro partes. Citas bíblicas. Atención de ancianos, enfermos, pobres, monjes, extranjeros; y Atanasia se ocupa de las mujeres, rechazando lo mundano.
2. Andronico engendra dos hijos y luego el matrimonio decide no tener más relaciones y vivir en oración, ayuno y vigilia.
3. Doce años después enferman los hijos; Atanasia los acompaña, Andronico va a rezar. Cuando fallecen agradece como Job. La ciudad y el Patriarca asisten al funeral. Atanasia se queda en la iglesia y durante la noche tiene una visión de san Julián, quien dice que los niños llegaron al Reino. Atanasia cree que entró alguien pero el guardián lo niega y comprende que tuvo una visión.
4. Días después, Atanasia dice a su marido que desea hacerse monja y que ya está segura. Andronico libera a los esclavos y encarga a un pariente (*συγγενῆ*, 318v 30) sus bienes; si ellos no regresaren, deberá hacer un refugio para pobres. Piden que, así como abren las puertas de su casa, Dios les abra la del Cielo.
5. Van a los Santos Lugares y oran. De allí, sin detalles, pasan al monasterio Décimo octavo. Andronico va a ver a Daniel de Skétis,⁷ quien aprueba que Atanasia vaya a un monasterio. Andronico la lleva al “monasterio de las mujeres” y vuelve al suyo, donde vive virtuosamente. Larga súplica contra la mundanidad.
6. En las cercanías del monasterio, Andronico obra el milagro de la chita (impedir que devore a la cabra), el de la curación del enfermo, el de la osa (evitar que dañe la vid y darle él de comer) y el de las vides que brotan por sólo mirarlas.
7. Ofrece pruebas de humildad: los compañeros lo insultan pero él reacciona con mansedumbre. Se da el milagro del sordomudo que lo oye y le habla.
8. Atanasia estuvo tres años en el monasterio de las mujeres. Y, para poder ir a los Santos Lugares, le pide a un monje que le dé sus hábitos; él lo hace y la llama ‘Atanasio’. Ella entra como varón eunuco en el monasterio Noveno.
9. Los monjes, celosos de Atanasio, piden que se lo eche. Intentan que, al buscar agua, lo devoren los cocodrilos,⁸ pero Atanasia le habla a la fiera y logra que la

⁷ Sobre esta figura *cf.* Dahlman (2007).

⁸ Sobre este *tópos* *cf.* Varvounis (1998:161).

- lleve sobre su lomo hasta el agua profunda.⁹ Luego intentan que la devoren unos leones del camino, pero éstos la guían y custodian.
10. Tras doce años sin verse, Andronico y Atanasia se encuentran en el camino. Ella lo reconoce pero él no, porque ella estaba muy cambiada.¹⁰ Acuerdan dejar los animales, reunirse al día siguiente e ir a un lugar desértico donde, durante tres años, ayudan a los caminantes. Comparten la celda. Andronico tiene un sueño por el que se revela dónde encontrar agua.¹¹
 11. Andronico va a Safrica y los habitantes le piden que ruegue por ellos, castigados por sus pecados. Él pone el ejemplo de Nínive convertida. Andronico enumera pecados de la región pero bendice agua, orando, para que Dios los perdone, y lleven el agua bendita para rociar la región. Los exhorta a la conversión y así actúan.
 12. Episodio del pastor que acude a ver a Andronico; éste tiene la clarividencia de que el rebaño está amenazado por chitas y lobos, pero hace que las fieras no ataquen. Cuando el pastor le dice que quiere hacerse monje, Andronico dice que debe abandonar sus riquezas. El pastor halló resguardado el rebaño. Decidió venderlo y hacerse monje junto a Andronico, quien lo catequiza y enumera las virtudes del *abbá*; pero le advierte que, estando casado, no puede dejar a su familia y le explica que el consejo evangélico de dejar a la familia por el Reino se dirigía a idólatras.
 13. Un padre va a verlo y él sabe por clarividencia que tiene hambre. A pesar de ella, atienden lo espiritual. Cuando va a irse, Andronico le anuncia que cerca de su monasterio fue asesinado un hombre, cuyo cadáver las fieras no tocan y que él podrá sepultar, milagro que verificó.
 14. Andronico encuentra a una mujer hidrópica que le pide que la cure. Él hace que Atanasio la pinche bendiciendo a Cristo. La mujer se cura y glorifica a Dios.
 15. Peste en la comarca de los gabalidinos. Las autoridades van a buscar a Andronico al monte Libanio donde vivía (¿?), lo ven rodeado de una llama de fuego, lo reverencian y le piden que ruegue a Dios. Él reprocha a ancianos y sacerdotes que no cumplan con su deber y sean pecadores. Como ellos lo reconocen, él bendice agua para que la esparzan por la ciudad. Así lo hacen y se libran de la peste (*cfr.* cap. 11).
 15. Andronico marcha hacia los monasterios del Mediodía pero encuentra a un demonio en el camino, quien expone cómo los demonios quieren hacer caer a los mundanos y con qué obras lo hacen. El demonio menciona a Eulampio del Mediodía, por lo que Andronico va a verlo y enmendarlo. Su conversión convence a los monjes de la santidad de Andronico.
 16. Doce ladrones quieren matar a monjes. Andronico los hace ciegos y sordos, de modo que los ladrones se convierten y se hacen monjes.
 17. Andronico y Atanasia estuvieron en el desierto doce años dando de beber a los transeúntes y atendiendo a los mendigos (*cfr.* cap. 10). Entonces Atanasia enferma. Daniel tiene una visión por la que comprende que ángeles transportan a Atanasia moribunda. Decide ir a verla y ella le encarga la lectura de una nota que está en su almohada, una vez que hubiese fallecido. Tras su muerte leen la nota y comprenden que ella era mujer y esposa de Andronico. Éste agradece. Funerales y entierro. Treinta días después enferma Andronico. Daniel lo observa en visión, con ángeles que lo convocan leyendo un documento en el que Dios asegura milagros en los santuarios que se erigieren para Andronico. Daniel va a verlo y escucha salmodias de ángeles. Andronico intercede por todos y fallece. Funerales y entierro junto a Atanasia. Se edifica un santuario donde se producen milagros.

⁹ *Cfr.* Varvounis (1998:160).

¹⁰ Así ocurre también en *Vida de Teodora*, 30.

¹¹ Sobre el *tópos* del hallazgo de un manantial, *cfr.* Varvounis (1998:163).

En este relato el autor y el narrador heterodiegético coinciden; el narrador es extradiegético y abierto.¹² Antes de la secuencia que reseñamos, la obra presenta un prólogo de carácter teológico, que incluye bienaventuranzas y citas bíblicas, reflexiones del autor-narrador mismo, que exhortan a la virtud. Ese exordio incluye una breve *narratio* del asunto en la que el autor alude a sí mismo como *ταπεινός*, *ἐλάχιστος* y *τάλας*. Al concluir, un simple οὖν da paso a esa serie de episodios relativos a Andronico y su esposa Atanasia, que actúan como ejemplo de lo expuesto en el prólogo, es decir, constituyen la *argumentatio* y son una ‘selección’ de innumerables momentos que la vida de los personajes tuvo, de modo que implican la construcción de una ‘trama’ especial, en términos de Ricœur.¹³

En ella se verifica la estructura separación / aventuras / retorno-reencuentro, con la particularidad de que durante las aventuras se da un reencuentro captado solamente por uno de los personajes. Esto se debe no sólo a la transformación que la vida de privaciones provoca en Atanasia sino a que ella asume un disfraz masculino.¹⁴ La audiencia intradiegética desconoce este disfraz (salvo el monje que se lo proporciona pero desaparece de la acción); en cambio, la audiencia extradiegética está informada por el narrador, quien suele referirse a ‘Atanasio’ como “ella”: esto genera una cierta ironía dramática y, a la vez, expectativa. Algo similar ocurre en *Simeón el Loco*, de Leoncio de Neápolis, donde, entre los personajes intradiegéticos, solamente Juan el Eremita y Juan el Diácono saben la verdad sobre el santo que finge locura (y algunos que ven algún milagro), pero la audiencia extradiegética está al tanto desde el inicio de las aventuras. En el caso de Atanasia, esto despierta la expectativa de cómo se resuelve la simulación, aun cuando la audiencia pueda también estar al tanto de un *τόπος* de la literatura hagiográfica en dos vertientes: o se la descubre y la disfrazada debe huir, o se la descubre una vez fallecida.

Andronico y Atanasia son ‘actantes’ en tanto comparten una intención teleológica, es decir una ‘función’. Ambos tienen como objetivo la santidad; primero como matrimonio fundador de una familia y administrador caritativo de sus bienes; luego como monjes abstinentes, dedicados a la oración y al servicio de los demás. Los nombres de estos personajes no parecen casuales, en el sentido de que su etimología ayuda a la caracterización: sus nombres significan ‘varón triunfador’ (*Andrónikos* cfr. *ἀνδρειωμένος* 317r 30) e ‘inmortal’ (*Athanasía*) respectivamente. Ambos se vinculan con la ‘función’ o intención de los actantes. A diferencia de otras versiones de la historia, en las que Andronico es herrero, aquí es banquero y se casa con la hija de un banquero.

En el esquema general de separación-aventuras-reencuentro, las anécdotas internas del sector ‘aventuras’ podrían tener otro orden, es decir, no mantienen entre sí un vínculo estricto de causa y efecto, como se desprende de la reseña que hemos presentado más arriba. Excepción a esto es que ciertos milagros se producen a raíz de la envidia e intento de daño surgidos en algunos monjes. En estos casos, el ciclo narrativo ofrece ‘procesos de mejoría’¹⁵ porque los adversarios u oponentes son neutralizados y el actor peligroso (fiera) se transforma

12 Sobre los conceptos de narrador, narratario, etc. cfr. de Jong (2004). Es heterodiegético porque no es personaje del relato; extradiegético o primario porque hace el relato principal; abierto, porque habla de sí mismo y de su labor.

13 Cfr. Ricœur (2008:384ss.).

14 Sobre este *tóπος* cfr. Constantinou (2014).

15 El concepto es de Bremond. Cfr. su reseña y comentario en Bal (1990:30).

en aliado o ayudante,¹⁶ de modo que el ataque es soportado con éxito por el sujeto que está en ‘función de paciente’ (Bremond, 1973:139). Actancialmente, Andronico y Atanasia son los ‘sujetos’ que buscan como ‘objeto’ la santidad; su ‘destinador’ o fuerza que motiva la búsqueda es el amor a Dios y el ‘destinatario’ o beneficiados con el objeto son tanto ellos cuanto toda la comunidad; los ‘oponentes’ son los monjes envidiosos, mientras que son ‘ayudantes’ Daniel de Skétis, el monje que le presta el hábito a Atanasia, las fieras domadas por milagro. Los hechos narrados, por otra parte, tienen una frecuencia de singularidad, no de reiteración ni de iteración, pero funcionan como ejemplos-modelo de otros no contados: claramente el relato hace una selección de episodios de la vida de los personajes, no una biografía detallada que, de todos modos, nunca puede ser exhaustiva. Esto se vincula con el manejo del tiempo y del espacio.

El relato indica tiempos transcurridos y lugares visitados. El manejo del tiempo tiene básicamente un desarrollo cronológico y los hechos remiten siempre a un tiempo precedente al del relato mismo. Sin embargo, si bien los acontecimientos son en general sucesivos, hay un sector en que los tiempos corren paralelos, aunque narrados en sucesión: esto se da cuando los esposos se separan llevando cada uno su propia experiencia monacal. Por otra parte, así como en la *Iliada* doce días pueden transcurrir en una línea y luego solo día ocupa varios cantos, aquí también el tiempo sufre condensación y expansión.¹⁷ En realidad, hay ‘crisis’ en el sentido de que el autor selecciona momentos a los que da presencia, mientras que otros tiempos son elididos. De tal modo, transcurre condensado cuando se narra el origen, casamiento y obra caritativa de los esposos (cap. 1); lo mismo al hacer referencia a la vida marital y el nacimiento de los hijos (cap. 2). De pronto, se eliden doce años para centrarse con más detenimiento en la enfermedad y muerte de los hijos y en la visión que alivia a Atanasia (cap. 3). Cuatro días después los personajes toman la decisión de dejar todo y marchar a los Santos Lugares (cap. 4). Este detenimiento destaca la importancia del ‘acontecimiento’ narratológico: la muerte de los hijos releva al matrimonio de una atadura a los deberes mundanos y les permite tornarse hacia otro camino de santidad; es un acontecimiento funcional que implica una elección que determina la secuencia futura.¹⁸ Podría ser sufrido como un acontecimiento ‘de deterioro’, pero se torna un acontecimiento ‘de mejoría’. Este viaje a Jerusalén y la llegada al monasterio Décimo se reducen a una línea. Poco detalle conlleva también la consulta a Daniel de Skétis, por la cual cada uno entra en un monasterio. El tiempo se detiene en la oración que Andronico hace para pedir por la perseverancia de ambos (cap. 5). La fábula se hace más lenta en el capítulo siguiente para dar más tiempo al relato de los primeros milagros: la doma de la chita, que no devora a la cabra; la sanación del enfermo incurable; la doma de una osa que arruinaba las vides y pasa a ser alimentada por el santo; las vides que fructifican ante su mirada (cap. 6). El tiempo casi ‘real’ sigue en el relato de las afrentas de sus cofrades, a raíz de las cuales se comprueba la humildad del santo y la asistencia de ángeles; también el milagro de la curación del sordomudo (cap. 7). En el capítulo 8 el tiempo se retrotrae para dar lugar a la narración de los hechos paralelos en la vida de Atanasia: luego de tres años en el monasterio, elididos en una simple frase, Atanasia pide un hábito masculino y pasa al monasterio Noveno como eunuco. A partir del cap. 9 el tiempo se hace más lento para dar lugar al relato de los celos de los cofrades “contra el *abbá* Atanasio” [κατὰ τοῦ ἀββᾶ Ἀθανασίου]

¹⁶ Cfr. Bal (1990:38).

¹⁷ Podríamos decir ‘aceleración’ y ‘ralentización’ según las anisocronías de Genette (1972:122 ss.).

¹⁸ Concepto de Barthes. Cfr. Bal (1990:23).

(320v 19), quienes lo/la mandan a una laguna donde los ‘corconilos deberían acabar con ‘él’ pero ella logra que la bestia la ayude; luego lo/la mandan a un lugar plagado de leones, pero éstos, en vez de devorarla, la protegen. El narrador oscila en llamar al personaje Atanasio o Atanasia, aludiendo a lo que los demás creen que es y a lo que lector/oyente sabe que realmente es. En el cap. 10 se da el reencuentro de los esposos y allí se indica brevemente que habían pasado doce años separados. En un diálogo acuerdan compartir el resto de sus vidas “en un lugar propicio” [εις τόπον ἐπιτήδειον] (321v 19), un lugar “asperísimo y sin agua” [δριμύτατος καὶ ἄνυδρος] (321v 21) donde durante tres años ayudan a los pasantes en un hospedaje; y tras siete días de oración y ayuno, mediante una visión, obtienen que brote agua en su celda. En el cap. 11 se dice que Andronico va a Safrica y allí obra el milagro de hacer productivas las tierras, tras un diálogo con cincuenta habitantes que le ruegan y a los que Andronico exhorta a la conversión: cuando hay diálogo el tiempo se hace real, es una ‘pausa’ en la narración. El cap. 12 mantiene este ritmo en el episodio del pastor que quiere hacerse monje y que, al observar el milagro de que chitas y lobos cuidaban su rebaño, deja todo, recibe durante siete días la catequesis por parte del santo, quien enumera las virtudes que debe tener un *abbá*, pero el pastor debe postergar su vida monacal por tener esposa y cinco hijos: el santo le dice que éstos son su prioridad. Ritmo similar conserva el cap. 13, que narra la llegada de un monje visitante, quien descansa tres días, pero Andronico, que sabe por clarividencia que un hombre fue asaltado y asesinado y que su cadáver es vigilado por fieras, le manda que lo sepulte. En el cap. 14 se hace referencia a Atanasio como compañero de Andronico, aunque no se lo mencionaba desde el cap. 10; ambos curan a una mujer hidrópica. En el 15, el santo aparece en el monte Libanio, espacio no mencionado antes, donde es visitado por una comitiva que le ruega que interceda contra la peste que azota a su ciudad; Andronico le reprocha sus pecados y le da agua bendita para que sus miembros purifiquen la ciudad. Luego, en el cap. 16, Andronico deja a Atanasio y va a visitar a los monjes del Mediodía, pero en el camino encuentra a un demonio que le describe la vida de los mundanos y qué hacen los demonios para perjudicarlos. Andronico convierte a un monje mundano. El diálogo tiene *tempo* real. En el cap. 17 hace sordomudos a unos ladrones que iban a asesinar a monjes y los convierte. Sólo al inicio del cap. 18 indica el narrador que los cónyuges pasaron así doce años en el desierto, haciendo un ‘sumario’, para contar luego la muerte de los santos, con treinta días de distancia entre sí. Transcurren, pues, en los relatos, treinta y nueve años. No se registran analepsis ni prolepsis.¹⁹ Obviamente, salvo en los diálogos, el ‘tiempo del narrar’ nunca coincide con el ‘tiempo narrado’ ni con el ‘tiempo de vida’.²⁰

El empleo de los tiempos verbales²¹ confirma el carácter de la narración o enunciado frente al del discurso o enunciación: en los relatos, el narrador

19 Sobre estas formas de anacronía, *cf.* Genette (1972:78ss.).

20 Éstos son categorías de G. Müller; véase una reseña y crítica en Ricœur (2008:494ss.).

21 Hay diversos análisis teóricos de este aspecto, aunque todos llegan a un mismo resultado, que se verifica en el texto aquí analizado. La ‘narración’ (o ‘enunciado’) usa el aoristo, imperfecto, pluscuamperfecto y prospectivo, excluyendo el presente, el futuro y el perfecto; en cambio el ‘discurso’ o ‘enunciación’ (enunciado entre un hablante y un oyente) hace lo opuesto, porque allí no interviene el narrador: *cf.* Ricœur (2008:472). En cambio, según Weinrich, la diferencia entre narración y discurso surge de la ‘situación de lenguaje’ entre ‘comentario’ (teatro, testamento, editorial, discurso científico, donde los interlocutores están comprometidos con el contenido referido; usa presente, pretérito perfecto y futuro) y ‘narración’ (novela, cuento, leyenda, relato histórico, donde los interlocutores no están implicados con la acción; usa indefinido, imperfecto, pluscuamperfecto y potencial, donde el pretérito no marca un ‘pasado’ sino una actitud de distensión): *cf.* Ricœur (2008:479ss.). Otro eje es la ‘perspectiva de locución’ entre el tiempo del acto y el tiempo del texto: en el comentario, el pretérito perfecto marca retrospectión y el futuro prospección (el presente es neutro); en la narración, el pluscuamperfecto y el pretérito anterior marcan retrospectión, mientras que el potencial

utiliza normalmente aoristos e imperfectos, mientras que el presente aparece en los discursos directos e indirectos de los personajes. Empero, se registra también el uso del presente histórico, sobre todo cuando se introduce la voz del personaje (por ej. “Καὶ λέγει αὐτήν·” (318r 18) [Y le dice]) pero también en algún pasaje donde el hecho pasado puntual es actualizado: “Μετὰ δὲ ὥραν ἑβδόμην τῆς νυκτὸς φαίνεται αὐτήν ὁ ἅγιος ἐν σχήματι μοναχοῦ λέγων αὐτήν” (318r 34 ss.) [Tras la hora séptima de la noche se le aparece el santo en hábito de monje diciéndole].

En cuanto a los espacios, ninguno es particularmente detallado, pero es obvio que prevalece la oposición ciudad-desierto. Se menciona a Alejandría como origen de Andronico, a Antioquía como su lugar de residencia y trabajo, donde se particulariza el santuario de San Julián; y luego los diversos espacios que conforman la ‘peregrinación’ externa de los santos que hacen un peregrinaje vital-anímico-espiritual: los Santos Lugares, Escete, Safrica, el monte Libanio, todos escenarios del desierto. Éstos, como ya señalé, son descriptos como un espacio “asperísimo y sin agua” [δριμύτατος καὶ ἄνυδρος] (321v 21) pero a la vez calificado como “un lugar propicio” [τόπον ἐπιτήδειον] (321v 19): propicio para el camino de ascesis que los santos se proponen, alejado de toda comodidad mundana, de toda riqueza, de todo honor. En este sentido, el desierto es un ‘dador’ narratológico, porque facilita a los sujetos el alcance del objeto.²² Los lugares son reales, no imaginarios, aunque Safrica resulte extraña, y parece evidente el intento de destacar el culto de los santuarios: así como el de San Julián interviene en el comienzo de la peregrinación espiritual, el que se funda en torno de la tumba de los santos es la culminación de su proceso de santidad, si bien la ubicación geográfica de éste no es clara.

Hemos hecho referencia a que el narrador es heterodiegético y coincide con el autor. Más allá de su anonimato, es posible que se trate de un clérigo conocedor de teología y de la Biblia, hecho frecuente en hagiografía pero no necesario. En cuanto al ‘narratario’ o destinatario del escrito es, como suele ocurrir en este género, el cristiano en general, aludido en el prólogo como “φιλόχριστοι καὶ φίλοι τοῦ Χριστοῦ” [amantes de Cristo y amigos de Cristo], pero es probable que apuntara también a un narratario más específico y ‘encubierto’, propio del ámbito egipcio y etíope que pudiese acceder a las tumbas milagrosas; es en ese ámbito donde la historia del matrimonio parece haber tenido mayor popularidad,²³ si bien son varias las versiones en griego. Asimismo, entre los destinatarios se hallarían monjes, de ahí que se haga una lista de las virtudes de los *abbádes* (episodio 12, f. 323v 26 ss.): estas virtudes no dejan de ser ejemplares incluso para los laicos no consagrados.

Con estos elementos que hemos detectado, estructurales, de actores, de acontecimientos, de tiempo y de espacio, y con ciertos *tópoi* propios de la hagiografía,²⁴ como el disfraz oculto o la persuasión de animales, el narrador

marca prospección (el indefinido y el imperfecto son grado cero); *cfr.* Ricœur (2008:482-484). Por otra parte, la ‘puesta en relieve’ de un hecho se hace en indefinido, mientras que el imperfecto lo pasa a segundo plano; *cfr.* Ricœur (2008:484-486).

22 *Cfr.* Bal (1990:36).

23 El *Sinaxario etíope* (traducción Budge p. 1167) da muchos más detalles que el *Sinaxario constantinopolitano*, edic. Delehayé, al 2 de marzo (p. 502.20-21), que no incluye ningún comentario: “Καὶ κοίμησις τῶν ἁγίων Ἀνδρονίκου καὶ Ἀθανασίας”. Según el Cnal. Baronio, que introdujo estas figuras en el *Martirologio romano*, ellas habrían muerto en Jerusalén: en el referencia del 9 de octubre del *Martyrologium Romanum Vetus* dice: “Hierosolymis sanctorum Andronici et Athanasiae conjugis” (October, p. 10).

24 Sobre los *tópoi* frecuentes en el género literario *cfr.* Festugière (1960), Grosdidier de Matons (1970), Agapitos (2004), Pratsch (2005), Constantinou (2010), Cavallero (2013), (2014), (2015).

construye una fábula en la que la historia de Andronico y Atanasia parte de una 'posibilidad' (qué camino de santidad seguir), desarrolla su 'realización' (la vida eremítica) y llega a un 'resultado' (concreción del proceso de santificación), evidenciado por los milagros y reconocimientos o fama de santidad logrados ya en vida. El texto resultante se yergue como objeto de entretenimiento y, a la vez, de edificación moral y espiritual, y además como una velada 'propaganda' de los lugares taumatúrgicos: los modos de narración hacen que el auditorio vea como posible la santidad; valore la vida anacoreta; aprecie la fe y la espiritualidad como herramientas para la superación de obstáculos; y encuentre en los lugares de oración un instrumento para la propia ascesis y la obtención de gracias. Los rasgos narrativos del texto, pues, construyen estos objetivos intencionales del desconocido autor.

Bibliografía

- » Agapitos, P. (2004). "Mortuary typology in the lives of saints Michael the Synkellos and Stephen the Younger". En: Odorico, P.; Agapitos, P. (eds.). *Les vies des saints à Byzance. Genre littéraire ou biographie historique?*. Paris: Centre d'études byzantines, 103-135.
- » Assemani, J. (1732). *Ephraem Syri opera omnia II*. Romae.
- » Bal, M. (1990³). *Teoría de la narrativa*, Madrid, Cátedra. Trad. de Javier Franco.
- » Baronius, Cardinal (1586): *Martyrologium Romanum Vetus*. <http://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/1856-856,Absens,VetusMartyrologiumRomanum,LT.pdf>.
- » Bremond, C. (1973). *Logique du récit*. Paris: Du Seuil.
- » Budge, E. (1928). *Synaxarium. The bool of the saint of the Ethiopian orthodox Tewahedo Church*, translation by E. Wallis Budge, Garland Texas http://www.stmichaeleoc.org/The_Ethiopian_Synaxarium.pdf
- » Cavallero, P. (2013). "¿Una prueba de autoría? La inmediatez como *tópos* en Leoncio de Neápolis", *Néa Póμη* 10, 37-66.
- » Cavallero, P. (2014). "Θαύματα hagiográficos y αὐτόματα de la Edad de Oro. Una adaptación ideológico-cultural", *AFC* 25, 29-40.
- » Cavallero, P. (2015). "Lágrimas santas y no tan santas. Funciones del llanto en la hagiografía bizantina temprana", *Temas medievales* 23, 63-80.
- » Cavallero, P. (2017). "Un texto hagiográfico bizantino atribuido a Efrén el sirio: *Vida de Andronico y Atanasia* (Madrid, BNE 4787; *BHG Novum Auctarium* 123 j)", ponencia presentada al XII Encontro Internacional de Estudos Medievais - III Seminário Internacional sobre Hagiografia medieval, organizado por la Asociación Brasileña de Estudios Medievales y realizado en la Universidad Federal de Rio Grande do Sul, Porto Alegre, del 4 al 6 de julio de 2017.
- » Constantinou, S. (2010). "Grotesque bodies in hagiographical tales: the monstrous and the uncanny in Byzantine collections of miracle stories", *DOP* 64, 43-54.
- » Constantinou, S. (2014). "Holy actors and actresses folls and cross-dressers as the protagonists of saints' *Lives*". En: Efthymiadis, S. (ed.). *The Ashgate research companion to Byzantine hagiography; vol. II: Genres and contexts*. Farnham: Ashgate, 343-362.
- » Dahlman, B. (2007). *Saint Daniel of Sketis. A group of hagiographic texts edited with introduction, translation and commentary*. SBU 10, Uppsala: Uppsala Universitet.
- » de Andrés, G. (1986). *Catálogo de los códices griegos de la Biblioteca Nacional*. Madrid: Ministerio de Cultura.
- » de Andrés, G. (1999). *Helenistas del Renacimiento en Toledo. El copista cretense Antonio Calosinás*. Toledo: Instituto Provincial de Investigaciones y Estudios Toledanos - Diputación Provincial de Toledo.
- » de Jong, I. (2004). "Introduction. Narratological theory on narrators, narratees and narrative". En: de Jong, I.; Nünlist, R.; Bowie, A. (eds.). *Narrators, narratees and narrative in ancient Greek literature*. Leiden, Brill, 1-10.
- » Delehaye, H. (1954). *Synaxarium ecclesiae Constantinopolitanae e codice Sirmondiano*

nunc Berolinensi. Bruxelles, apud Bollandianos = Louvain, Frankie.

- » Festugière, A. (1960). "Lieux communs littéraires et thèmes de folklore dans l'hagiographie primitive", *WS* 73, 123-152.
- » Genette, G. (1972). *Figures III*. Paris: Du Seuil.
- » Grosdidier de Matons, J. (1970). "Les thèmes d'édification dans la Vie d'André Salos", *Travaux et mémoires* 4, 277-328.
- » Halkin, F. (1984). *Novum auctarium Bibliothecae hagiographicae Graecae*. Bruxelles: Société des Bollandistes.
- » Kaldellis, A. (2014). "The hagiography of doubt and scepticism". En: Efthymiadis, S. (ed.). *The Ashgate research companion to Byzantine hagiography; vol. II: Genres and contexts*. Farnham: Ashgate, 453-477.
- » Pratsch, Th. (2005). *Der hagiographische Topos: Griechische Heiligenviten in mittelbyzantinischer Zeit*. Berlin: Walter de Gruyter.
- » Ricœur, P. (2008). *Tiempo y narración. II: configuración del tiempo en el relato de ficción*. México-Buenos Aires: Siglo XXI. Traducción de Agustín Neira.
- » Varvounis, M. (1998). "Les traditions populaires byzantines dans les textes hagiographiques", *Byzantiaká* 18, 153-170.

