

LO MATERNO EN EL MS. ESC. K-III-4 (LIBRO DE APOLONIO, VIDA DE SANTA MARÍA EGIPCIACA, LIBRO DE LOS TRES REYES DE ORIENTE)

MOTHERHOOD IN MS. K-III-4 (LIBRO DE APOLONIO, VIDA DE SANTA MARÍA EGIPCIACA, LIBRO DE LOS TRES REYES DE ORIENTE)

Carina Zubillaga

Universidad de Buenos Aires

carinazubillaga@hotmail.com

Fecha de recepción: 22/12/2020

Fecha de aprobación: 30/04/2021

Resumen

En el presente trabajo, se aborda el tema de la maternidad medieval y su función social en los textos que integran el códice K-III-4 de la Biblioteca de San Lorenzo de El Escorial. El *Libro de Apolonio*, la *Vida de Santa María Egipciaca* y el *Libro de los tres reyes de Oriente*, a pesar de que pertenecen a tradiciones poéticas diferentes y formas estróficas diversas, presentan numerosos elementos y temáticas comunes que permiten distinguir al manuscrito, en su conjunto, como objeto cultural unitario. Particularmente, a partir de la ausencia, carencia o impotencia materna humana y la problematización más amplia de lo femenino en cada una de las historias, se indaga en las formas textuales que median o suplen esa falta y su importancia en la preservación del orden social.

Palabras clave

Maternidad medieval - Orden social - Manuscrito unitario - Carencia femenina - Mediación

Abstract

This paper focuses on the issue of medieval motherhood and its social function in the texts that make up the codex K-III-4 of the San Lorenzo de El Escorial Library. *The Book of Apollonius*, *The Life of Saint Maria Aegyptiaca*, and the *Book of the Three Kings of Orient*, although they belong to different poetic traditions and diverse strophic forms, share numerous elements and themes that support the analysis of the manuscript as a single cultural object. Taking the absence, lack of, or indifference towards motherhood and the broader problematization of the feminine in the stories as a starting point, the analysis focuses on the ways in which the texts mediate or make up for this absence, and their importance in the preservation of the social order.

Keywords

Medieval motherhood - Social order - Single manuscript - Lack of feminity - Mediation

Función materna y estabilidad social medieval en el Ms. K-III-4

A pesar de que el giro subjetivo que atraviesa hoy todas las disciplinas humanas y sociales también alcanza en la actualidad a los estudios medievales, y explicaría en parte un trabajo centrado en lo materno en un manuscrito medieval como el escurialense K-III-4, el eje del presente análisis radica, antes, en los contextos impersonales de la creación en la Edad Media que en cualquier personalismo, de acuerdo a la consideración de que lo subjetivo no se asienta en lo particular, sino en los alcances sociales de la individualidad humana.¹ En este sentido, temáticas tan actuales como la violencia sobre la mujer, su vulnerabilidad, o el desamparo y la criminalidad femeninos y su legislación, intentarán enfocarse no en casos singulares de la literatura del período, de sentido restringido y relación con tradiciones literarias particulares, sino atendiendo esencialmente al componente social de esos temas en la cultura medieval y sus manifestaciones literarias. Tal enfoque puede contribuir, o al menos esa es nuestra intención, a comprender conceptos arraigados y visiones anquilosadas en siglos de naturalización de construcciones sociales, como es el caso de la función materna.

El Ms. K-III-4 de la Biblioteca de San Lorenzo de El Escorial se vuelve, en esta medida, un objeto privilegiado de análisis, ya que en tanto artefacto cultural permite ampliar la comprensión más allá de los textos mismos hacia su reunión conjunta en el códice y las formas de circulación de textos medievales en los que la impronta religiosa cristiana resulta determinante. Así, el enfoque del contexto manuscrito posibilita la apreciación de otros contextos, además del cultural, como los político-sociales que configuran y son configurados tanto por otros contextos como por los mismos textos. Los tres poemas que componen el Ms. K-III-4 —el *Libro de Apolonio*, la *Vida de Santa María Egipciaca* y el *Libro de los tres reyes de Oriente*— representan lo materno fundamentalmente a través de la carencia, de la falta, de la impotencia o de la problematización de la humanidad femenina en la vida de los héroes y heroínas de las historias y su conformación como tales. Lo femenino es ya de por sí una categoría problemática en la textualidad medieval, en especial en la de naturaleza clerical como la ligada al conocido como “mester de clerecía” del siglo XIII.² En asociación con lo

¹ El códice escurialense K-III-4 reúne tres poemas del temprano siglo XIII, a pesar de su datación en la segunda mitad del siglo XIV: el *Libro de Apolonio*, la *Vida de Santa María Egipciaca* y el *Libro de los tres reyes de Oriente*.

² Los estudios clásicos acerca del “mester de clerecía” son los de Francisco RICO, “La clerecía del mester”, *Hispanic Review*, 53 (1985), pp. 1-23 y 127-150, e Isabel URÍA MAQUA, *Panorama crítico del mester de clerecía*, Madrid, Castalia, 2000. Es preciso sumar los aportes de Julian WEISS, *The “Mester de Clerecía”: Intellectuals and Ideologies in Thirteenth-Century Castile*, Woodbridge, Tamesis, 2006, acerca de la mediación clerical como un fenómeno cultural, lo que permite ampliar la consideración de los textos de clerecía más allá de aquellos compuestos en cuaderna vía. Gran parte de la producción de la primera mitad del siglo XIII, en este sentido,

materno, además, revela una visión femenina polarizada entre la virtud y el pecado, el cuidado más delicado y la compensación social necesaria ante su ausencia.³

La maternidad era un factor determinante en el desarrollo social y la posición de la mujer en la vida medieval: “Concebir y educar a los hijos era una de sus principales tareas, la ‘profesión’ de las esposas, especialmente en la región mediterránea de Europa”⁴. En el ámbito de la nobleza, la asociación de la mujer con su función materna resulta evidente en genealogías y otros registros que dan cuenta de la importancia de la procreación como perpetuación del linaje. En cuanto al cuidado de los niños en esas familias nobles, las “amas” ocupan un lugar esencial, incluso cuando sus madres también están presentes,⁵ lo que se apreciará, sobre todo, en la primera de las historias del códice K-III-4 en la cual la impronta regia tematiza la sucesión y el orden —o, su contraparte, el desorden— familiar y social.

La ausencia materna en el *Libro de Apolonio*

En el poema inicial del Ms. K-III-4 —el *Libro de Apolonio*— lo materno se configura tempranamente a partir de la falta, da cuenta de la maternidad como una construcción ligada a la preservación familiar, núcleo del orden social. En las primeras estrofas del poema, en las que se presenta a la corte de Antioquía y al incesto que la define, son tres figuras que se destacan: la del rey, en principio, y la de su hija, pero también la de la esposa fallecida de ese rey:

En el rey Antioco vos quiero començar,
que pobló Antiocha en el puerto de la mar;
del su nombre mismo fízola titolar,

formaría parte de un movimiento literario más amplio que incluiría los dos poemas en pareados que integran el códice K-III-4 junto al *Libro de Apolonio*.

³ Según la mirada clerical de la figura femenina en el siglo XIII y en relación con la maternidad, “a pesar de ser las últimas en la escala de la perfección, las mujeres casadas desempeñan un papel esencial en la construcción del modelo social que los clérigos elaboran” (Silvana VECCHIO, “La buena esposa”, en Georges DUBY y Michelle PERROT (dirs.), *Historia de las mujeres en Occidente. La Edad Media*, Madrid, Taurus, 1992, tomo 2, p. 133).

⁴ Claudia OPITZ, “Vida cotidiana de las mujeres en la Baja Edad Media (1250-1500)”, en Georges DUBY y Michelle PERROT (dirs.), *Historia de las mujeres en Occidente. La Edad Media*, Madrid, Taurus, 1992, tomo 2, pp. 343-344. De las numerosas aproximaciones recientes al género femenino y la maternidad medievales, señalamos como algunas posibles referencias generales los trabajos de Clarissa ATKINSON, *The Oldest Vocation: Christian Notherhood in the Middle Ages*, Ithaca, Cornell University Press, 1991, Christiane KLAPISCH-ZUBER, “Masculino/Femenino”, en Jacques LE GOFF y Jean-Claude SCHMITT (eds.), *Diccionario razonado del Occidente medieval*, Madrid, Akal, 2003, María del Carmen GARCÍA HERRERO, *Del nacer y del vivir. Fragmentos para una historia de la vida en la Baja Edad Media*, Zaragoza, Institución “Fernando el Católico”, 2005, Conrad LEYSLER y Lesley SMITH, *Motherhood, Religion and Society in Medieval Europe, 400-1400*, Burlington, Ashgate, 2011.

⁵ Sobre la figura de la nodriza en la Edad Media, ver el documentado trabajo general de Rita RODRÍGUEZ GARCÍA, “Nodrizas y amas de cría. Más allá de la lactancia mercenaria”, *Ilemata. Revista Internacional de Éticas Aplicadas*, 25 (2017), pp. 37-54. Para una aproximación hispánica medieval más específica, ver Silvia ARROÑADA, “La edad de la inocencia. Visiones islámica y cristiana hispano-medieval sobre la infancia”, *Meridies*, 9 (2011), pp. 7-18.

si estonçe fuesse muerto nol' deviera pesar.

Ca muriósele la muger con qui casado era,
dexóle una fija genta de grant manera;
nol' sabían en el mundo de beltat compañera,
non sabían en su cuerpo señal reprehedera. (3-4)⁶

La relación específica entre la madre y la hija, que en la Edad Media reproduce la custodia del marido a su esposa, se define en este caso a partir de la ausencia y posibilidad, entonces, que el pecado del incesto se desarrolle en la corte de Antioquía.⁷ La falta de la función materna como ordenadora familiar y social queda clara en la indefensión de la joven princesa frente al acoso de su padre, quien le pide consejo a una criada que no puede asumir el rol del cuidado compensatorio materno y hace primar los intereses del rey, de acuerdo con una estabilidad engañosa basada en el silencio y el secreto como dispositivos falsos de contención:

Fija, dixo, si vergüença o quebranto prisiestes,
non avedes culpa, que vós más non pudiestes;
esto que vós veyedes en ventura lo oviestes.
Alegratvos, señora, que vós más non pudiestes.

Demás yo vos consejo, e vós creyérmelo devedes,
al rey vuestro padre vós non lo enfamedes;
maguer grant es la pérdida, más val que lo callede
que al rey e a vós en mal preçio echedes. (9-10)

La dinámica del secreto, que caracteriza el funcionamiento de la corte de Antioquía, se tematiza especialmente en la adivinanza que el rey propone a los pretendientes de su heredera. La propuesta del enigma como promesa matrimonial en tanto adivinanza supone algo oculto que debe develarse, pero al mismo tiempo esconde el incesto secreto entre el rey y su hija. No resulta casual, en este sentido, la idea de ocultamiento presente en la adivinanza en el verbo "escomer", pero sí es llamativa la referencia a la figura materna y la asociación carnal mencionada: "La

⁶ Cito según la transcripción del poema, presente en mi edición conjunta del Ms. Esc. K-III-4: Carina ZUBILLAGA, *Poesía narrativa clerical en su contexto manuscrito. Estudio y edición del Ms. Esc. K-III-4 ("Libro de Apolonio", "Vida de Santa María Egipciaca", "Libro de los tres reyes de Oriente")*, Buenos Aires, SECRIT, 2014, indicando a continuación el número de estrofas y/o versos correspondientes.

⁷ Tal actitud represiva está anclada en la preservación del cuerpo femenino y su valor fundamental: la castidad (VECCHIO, op. cit., p. 154). El control de la sexualidad de las hijas, eje de la pedagogía materna, se revela de ese modo negativamente como carencia en el incesto entre el rey Antíoco y su hija.

verdura del ramo escome la raíz, / de carne de mi madre engrueso mi serviz” (17 ab)⁸. La respuesta de Apolonio al enigma recupera la otra figura materna, la de la madre de la princesa ausente, en la configuración del pecado del incesto entre el rey y su hija:

Tú eres la raíz, tu fija el çimal;
tú pereces por ella, por pecado mortal,
ca la fija ereda la depda carnal,
la qual tú e su madre aviedes cominal. (25)

Todos los personajes femeninos importantes del *Libro de Apolonio* padecerán la ausencia materna, como una mácula que deberán enfrentar y que conformará su impronta heroica personal. En la corte que se contrapone, en el inicio del poema, a la desventurada de Antioquía, la corte venturosa y próspera de Pentápolis, tampoco existe una figura materna; solo el rey Architrastres y su hija Luciana constituyen el soporte familiar de un reino que se refleja en esa relación, en este caso del todo virtuosa. La ausencia materna, si bien en este caso no problematiza la relación esperable entre padre e hija, sí se manifiesta como falta en la inexistencia de consejo femenino a la joven princesa, quien se enamora de su maestro de música Apolonio y cae enferma de ese amor, sin la compañía ni el auxilio maternal deseable.

Este caso de *amor hereos*,⁹ el primero en las letras castellanas y singularísimo por afectar a una mujer, también esconde un secreto que el padre intenta descubrir y no ocultar, pero que de todas formas da cuenta de la incomodidad manifiesta de la princesa ante la figura paterna frente a la correspondiente ausencia materna, perceptible en su reacción al ingreso de su padre al espacio privado de su habitación de enferma:

Entraron a la villa, que ya queriën comer,
subieron al castiello la enferma veyer;
ella quando vido el rey cerqua de sí seyer
fízose más enferma, començó de tremer.

⁸ URÍA MAQUA, “El ‘Argument cerrado’ del *Libro de Apolonio* (C.15B)”, en Manuel José ALONSO GARCÍA, María Luisa DAÑOBEITIA FERNÁNDEZ y Antonio Rafael RUBIO FLORES (eds.), *Literatura y cristiandad. Homenaje al profesor Jesús Montoya Martínez (con motivo de su jubilación)*. (Estudios sobre hagiografía, mariología, épica y retórica), Granada, Universidad de Granada, 2001, pp. 627-636 analiza estos versos en función del parentesco sanguíneo y plantea que “por lo tanto, en pura lógica, la princesa es carne de la madre de Antíoco, de modo que éste, al tener relaciones carnales con su hija, las tiene con su propia madre, y esas relaciones le producen vigor” (p. 631).

⁹ Para una aproximación general al tema de la enfermedad de amor, la descripción de sus causas, síntomas y curas medievales, remito al trabajo de Eukene LACARRA LANZ, “El ‘amor que dicen hereos’ o aegritudo amoris”, *Cahiers d’Études Hispaniques Médiévales*, 38, 1 (2015), pp. 29-44. Acerca del tema específicamente en el *Libro de Apolonio*, ver María Jesús LACARRA, “Amor, música y melancolía en el *Libro de Apolonio*”, en Vicente BELTRÁN (ed.), *Actas del I Congreso de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval (Santiago de Compostela, 1985)*, Barcelona, PPU, 1988, pp. 369-379.

“Padre, dixo la dueña con la boz enflaquida,
¿qué buscastes a tal ora? ¿Quál fue vuestra venida?
De corazón me pesa e he rencura sabida
porque vos es la yantar atán tarde ferida”.

“Fija, dixo el padre, de mí non vos quexedes,
más cuita es lo vuestro que tan gran mal avedes;
quiérovos fablar un poco, que non vos enojedes,
que verdat me digades cuál marido queredes”. (234-236)

A través de otro enigma, una carta con la que Luciana responde los requerimientos amorosos de sus pretendientes, la verdad puede salir a la luz y sustanciarse el matrimonio de Apolonio y la princesa; una alianza matrimonial concretada por y para el héroe, que la otra adivinanza antes había evitado.¹⁰

La ausencia de Luciana para con su hija Tarsiana, que reproduce la de su propia madre, se concreta mediante el motivo de su muerte aparente luego del momento mismo del parto, en un barco en medio del mar.¹¹ Este motivo de la muerte aparente de la reina provocará la separación y la bifurcación de las historias de cada uno de los integrantes de la familia, que solo volverán a reunirse después de haber vivido esas peripecias individuales como prueba de su virtud.

La falta materna, en el caso de Tarsiana, da lugar al desarrollo de sus aventuras individuales, basadas en la prueba heroica femenina, a partir de una interesante figura de reemplazo materno: la de la madre sustituta o madrastra. Apolonio parte de Tarso, apesadumbrado por la supuesta muerte de Luciana, y deja a su hija al cuidado de Estrángilo y Dionisa. Si bien el huésped propone ocupar el lugar faltante de la madre de la recién nacida (“Si buena fue la madre, buena fija avemos, / en lugar de la madre la fija nós guardemos”, 344ab), luego el desempeño específico de su esposa Dionisa contradice sus intenciones

¹⁰ Luciana “is the most significant figure in the poem in terms of text, not only for her literal journey in the company of the written word, but also for her skillful uses of texts throughout the poem” (Matthew V. DESING, “Luciana’s Story: Text, Travel, and Interpretation in the *Libro de Apolonio*”, *Hispanic Review*, 79, 1 (2011), p. 3). Esta carta enigmática es el primero de los ejemplos de su accionar ligado al manejo de la palabra.

¹¹ Para el análisis de todo el episodio de la presunta muerte y recuperación médica de Luciana en Éfeso, remito a los trabajos de M^a Luzdivina CUESTA TORRE, “La muerte aparente: un episodio del *Libro de Apolonio*”, *Livius*, 13 (1999), pp. 9-21, y Carina Alejandra ZUBILLAGA, “De la enfermedad a la salud: prácticas y metáforas médicas en el contexto del Ms. Esc. K-III-4 (*Libro de Apolonio, Vida de Santa María Egipciaca, Libro de los tres reyes de Oriente*)”, *Estudios Humanísticos. Filología*, 37 (2015), pp. 175-188.

iniciales, pues cede a la envidia que la joven le provoca cuando todos la elogian en desmedro de ella misma y, sobre todo, de su propia hija:

Por ó quier que pasavan, por rúa o por calleja,
de doña Tarsiana fazián todos conseja;
dizián que Dionisa nin su compañera
non valién contra ella una mala erveja.

Por poco que de enbidia non se querié perder,
consejo del diablo óvolo a prender;
todo en cabo ovo en ella a cayer;
esta boz Dionisa hóvola a saber. (367-368)

De manera inusitadamente cruel planea, entonces, la muerte de Tarsiana, encomendándosela a un rufián que no logra cumplir la tarea, aunque ella así lo cree. La traición de Dionisa, que el narrador no explica, a pesar de la suma de calificativos que emplea (“mala omiçida”, 370a; “la falsa”, 371a; “mala fembra”, 372c), solo tiene esclarecimiento en el imaginario medieval acerca de la figura de la madrastra como una verdadera bruja, transmitido por tantos relatos populares, historias legendarias y cuentos de hadas.¹² A pesar de que Dionisa no es la madrastra de Tarsiana, sino su madre sustituta, la medida de lo materno en la imaginación medieval —que conlleva las paradojas constitutivas de una identidad femenina conformada esencialmente por la tradición eclesiástica— permite asociarla con esa figura. La mención del diablo como instigador del pecado de la mujer refuerza la identificación de lo femenino y su tendencia al mal.¹³

Si Dionisa se comporta de manera traicionera y falsa con la niña que ha criado, la nodriza de Tarsiana ocupa el papel de la verdad; además, en oposición al ama de la princesa de Antioquía, como imagen previa del ocultamiento incestuoso en el poema, Licórides es artífice de la revelación de la procedencia real de la joven:

De Pentápolin fuestes de raíz e de suelo,
al rey Architrastres oviestes por avuelo;

¹² Acerca de los arquetipos femeninos particularmente asociados a lo materno en los cuentos de hadas, remito al reciente trabajo de Gema NAVARRO-ROIG, “Revisión de la identidad femenina en los cuentos de hadas y su reinterpretación en el arte contemporáneo”, *Arte, Individuo y Sociedad*, 31, 3 (2019), pp. 491-507, además de a la aproximación psicológica del tema de Sibylle BIRKHÄUSER-OERI, *La llave de oro. Madres y madrastras en los cuentos infantiles*, Madrid, Turner, 2010.

¹³ Llamativamente, o no tanto, en un texto de raigambre clerical como el *Libro de Apolonio*, lo diabólico está asociado a motivos folclóricos típicos como la figura malvada de la madrastra o, previamente, lo incestuoso como resabio tradicional en la definición de los lazos familiares.

su fija Luçiana, ementárvosla suelo,
esa fue vuestra madre que delexó gran duelo.

El rey Apolonio, un noble cavallero,
señor era de Tiro, un reçio cabdalero;
ese fue vuestro padre, agora es palmero,
por tierras de Egipto anda como romero. (359-360)

Luego de esta revelación Licórides muere, dejando a la joven sin ninguna figura materna ni paterna de referencia. Esa ausencia permite el desarrollo de las aventuras individuales de Tarsiana, a partir del reconocimiento divino de su orfandad (“ovo Dios de la huérfana duelo e compasión, / enviól’ su acorro e oyó su petición”, 384cd) y el extraño auxilio celestial consecuente de unos piratas que distraen a Teófilo de su propósito de asesinar a la doncella para luego secuestrarla.

La función del cuidado está representada socialmente, de manera bastante peculiar en el poema, por la ciudad donde Tarsiana crece: “que del pueblo de Tarso era tan querida / como seríe de su madre que la ovo parida” (365cd). El descuido materno de Dionisa es asumido por el cuidado del colectivo ciudadano que, a través de su Concejo, será el que castigue el mal accionar de esta madre sustituta que no ha cumplido sus debidas funciones.

Antes de culminar la historia, en el momento final de la reunión familiar de Apolonio, Luciana y Tarsiana y de la distribución correspondiente de premios y castigos, es el Concejo ciudadano el que decide la muerte de Dionisa, luego de una sucesión de deliberaciones, pruebas y contrapruebas que resultan una exposición detallada de la criminalización femenina y su castigo, así como de los inicios temáticos de la impronta burguesa como colectivo en la sociedad medieval. El Concejo, de manera unitaria, decide encarcelar a Estrángilo y Dionisa y proceder a la acusación, en tanto la mujer busca continuar con la mentira de la muerte natural de la joven, quien es convocada para enfrentarla y presentar su verdad. Los hechos y los testigos, entre ellos Teófilo, se suceden en un escenario ciudadano en el que la justicia asume la voz conjunta e indiferenciada de ese Concejo: “Fue de fiera manera rebuelto el conçejo” (605a), “Fue luego la mentira en conçejo provada” (608a), “mandaron a Teóffilo al conçejo venir” (609b), “Fue ant’el conçejo la verdat mesturada” (610a).

El Concejo ciudadano decide ahorcar a Estrángilo y quemar a Dionisa, en una nueva asociación con los relatos tradicionales de brujas y madrastras, mediante la imagen relevante

de la purificación religiosa de la maldad a través del fuego. Más allá de lo discursivo, los cuerpos ponen en juego significantes socio-políticos relacionados con la idea de justicia: por un lado, la justicia impartida sobre los traidores en su mismo cuerpo y la muerte como final de su vida; por el otro, el cuerpo colectivo del Concejo que pone de manifiesto la relevancia de la acción plural en las decisiones sociales, ya sea las basadas en el discurso (la decisión final de la muerte de Estrángilo y Dionisa) como aquellas otras vinculadas con el desarrollo vital comunitario, la comida que sigue, sin solución de continuidad, al ajusticiamiento:

Non alongaron plazo nin le dieron vagar;
fue luego Dionisa levada a quemar,
levaron al marido desende a enforquar.
Todo fue ante fecho que fuessen a yantar. (611)

Frente a lo individual o incluso lo individualizado, como la maldad del rey Antíoco o de Dionisa, lo colectivo se vuelve una alternativa ética que encarna la puesta en práctica de la virtud necesaria como sustento social. De manera paralela, la ciudad de Mitilene, en la cual Tarsiana se desempeña como juglaresa para evitar prostituirse en el burdel al que la vendieran los piratas que la habían secuestrado, asume un papel unitario escuchando a la joven en el mercado de la ciudad. En ese lugar público por excelencia, el entretenimiento y solaz comunitario se reformula en la escucha de la historia de Tarsiana, que ella misma recita: “tornóles a rezar un romance bien rimado / de la su razón misma por ó haviá pasado” (428cd). El sustento, tanto económico como moral o ético, se conjugan en el colectivo ciudadano que, al conocer la historia de la joven, asume su cuidado a través de la ayuda material y espiritual:

Cogieron con la dueña todos muy grant amor,
todos de su fazienda avián grant sabor;
demás como sabían que aviá mal señor,
ayudávanla todos de voluntat mejor. (430)

También, de manera semejante al castigo de Estrángilo y Dionisa en Tarso, Apolonio solicita a Mitilene el castigo del dueño del prostíbulo y el Concejo decide y ejecuta la pena de manera conjunta; lo que resalta la unidad en la respuesta colectiva identificada en la imagen de las palabras que salen de una única boca y en el movimiento de ejecución de la pena acordada también unitario:

Todos por una boca dieron esta respuesta:
“Dios dé a tan buen rey vida grant e apuesta.
Quando él esta vengança sobre nós la acuesta,
cumplamos el su ruego, non le demos de cuesta”.

Non quisieron el ruego meter en otro plazo,
moviósse el conçejo como que sañudazo;
fueron al traidor, echáronle el laço,
matáronlo a piedras como a mal rapaço. (566-567)

Así como lo paterno, en el *Libro de Apolonio*, lo materno da cuenta de un orden social, público, que se referencia a partir de lo privado.¹⁴ Particularmente, en el caso materno, es la falta o ausencia la que establece las pautas de un cuidado social que suple los descuidos particulares, como el consejo desafortunado de la criada de la hija de Antíoco o el más extremo accionar malévolo de Dionisa. Las diferentes representaciones del cuidado social poseen en el poema una asunción colectiva identificada con el funcionamiento de la ciudad pre-burguesa, resignificadas por una ética cristiana que sostiene esa representación conjunta, en especial en la forma de impartir justicia. No es extraño, en este sentido, que tanto Antíoco como su hija resulten muertos por un rayo sobrenatural, en tanto la muerte violenta de Estrángilo y Dionisa asuma la mediación de una justicia terrenal que parece imitación de la justicia divina.

Impotencia materna y presencia mariana en la *Vida de Santa María Egipciaca*

En la *Vida de Santa María Egipciaca*, el segundo de los poemas que integran el códice escurialense K-III-4, la figura materna sí está presente al inicio de la historia de la pecadora. La madre de María de Egipto personaliza una familia de la que la pecadora decide apartarse, desoyendo las palabras de su madre representativas del dolor familiar frente al pecado de la joven:

Fija cara, dixo su madre,
¿por qué non creyes al tu padre?
Si tú mantovieres el menesterio
nós ende avremos grant façerio.
Por ti ruego, fija María,
que tornes a buena vía.
Quando desto te avrás partido,

¹⁴ Al respecto de lo paterno en el *Libro de Apolonio*, en la obra, los buenos padres son también buenos reyes, y viceversa, ya que “el comportamiento de los reyes responde a un modo de ser que se manifiesta en todos los aspectos de su vida, sin que sea posible separar al hombre político del hombre familiar” (María Luzdivina CUESTA TORRE, “Uso del poder y amor paternal en el *Libro de Apolonio*”, en José Manuel LUCÍA MEGÍA (ed.), *Actas del VI Congreso Internacional de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval (Alcalá de Henares, 12-16 de septiembre de 1995)*, Alcalá de Henares, Universidad de Alcalá, 1997, vol. 1, p. 557).

nós te daremos buen marido;
non es derecho que seyas perdida
por mengua d'aver en nuestra vida.
Fija, tú eres de grant natura,
¿por qué estás en mala ventura?
Que debes aver honor
como otras de linatge peyor.
Tu padre te ha airado,
non será en su vida pagado;
maldize essa hora en que tú nasciste,
porque su consejo non presiste. (105-122)¹⁵

El narrador insiste, una y otra vez, en que la pecadora presta nula atención a las palabras, ruegos y llantos de su madre, por lo que decide partir de su hogar para dar rienda suelta a su lujuria sin ningún control parental. Es, en este caso, la impotencia de la madre de la joven María de Egipto la que representa la carencia materna, asumida en esta historia como negación juvenil voluntaria del vínculo madre-hija y la regulación social que ese vínculo supone, todo a causa del pecado como motor de esa ruptura del orden social establecido.

El control o cuidado social, que en el caso del *Libro de Apolonio* estaba representado en última instancia por una unidad ciudadana que fundaba su accionar en una ética cristiana reguladora de las transacciones sociales e incluso comerciales, asumirá en la *Vida de Santa María Egipcíaca* una impronta ya declaradamente religiosa, con referencia final a la injerencia de lo divino sobre lo humano, pero a través de la necesaria mediación religiosa institucional que presenta y desarrolla la historia.

En cuanto María de Egipto se arrepiente de su pasado pecador, en la festividad del día de la Ascensión de la Virgen y frente a su imagen en el templo de Jerusalén, lo materno se identifica con la figura mariana, ya desde el comienzo de la oración de la pecadora: “¡Ay, dueña, dulce madre, / que en el tu vientre toviste al tu padre!” (483-484). La referencia a María como madre de la humanidad se reitera en esa misma oración a través de la paradoja santa que define a la Virgen en su función materna: “Grant maravilla fue del padre / que su fija fizo madre” (517-518), que se refueza en el final de la oración a partir de la reiteración del calificativo inicial, ahora doblemente expresado en la narración de cómo Cristo encomienda a

¹⁵ Cito según la transcripción del poema, presente en mi edición conjunta del Ms. Esc. K-III-4 (ZUBILLAGA op. cit.), indicando a continuación el número de versos correspondientes.

sus discípulos a María como su madre y en el reconocimiento de ese rol materno de la Virgen por parte de la propia Egipciaca:

A los varones apareció,
con ellos XL días moró;
la ley nueva les mostró,
en la boca los besó;
condonólos a su dulce madre,
subióse al cielo al su Padre.
Del cielo les envió conuerte,
pues non ovieron pavor de muerte;
Santi Spiritus los envió,
que todas las lenguas les mostró.
En el cielo seye a la diestra de su Padre,
tú eres su dulce madre. (584-595)

La abadía de San Juan funciona en la historia de la penitente como la necesaria regulación religiosa, pero también social, del eremitismo femenino, además de encarnar su testimonio en tanto control discursivo de la santidad alcanzada por la mujer.¹⁶ El monje Gozimás, quien fuera en la primitiva versión oriental de la leyenda el verdadero protagonista de la historia de esta pecadora arrepentida, es el representante de un colectivo monástico que, en sus sucesivos encuentros con la penitente en el desierto, evalúa la naturaleza sobrenatural del avance espiritual de María Egipciaca, en particular a través de los milagros que van jalonando esos encuentros.¹⁷

Si en el primer encuentro entre ambos la santa levita elevando una oración a Dios, a su segundo encuentro llega caminando sobre las aguas (una resonancia crística evidente que es respuesta al llamado del monje desde el otro lado del río Jordán: “Dueña, dixo Gozimás, / cara

¹⁶ El desierto era un mundo de hombres, siendo necesaria la legitimación masculina de la presencia y penitencia de mujeres como María Egipciaca en ese espacio eremítico (E. Ernesto DELGADO, “Ascetas y penitentes en el discurso de los Padres de la Iglesia: hacia una revisión histórica del modelo hagiográfico de la leyenda de Santa María Egipciaca en la Alta Edad Media”, *Romance Quarterly*, 50, 4 (2003), pp. 281-301).

¹⁷ La historia de María de Egipto sufre una transformación en su traslado de la vertiente oriental a las lenguas vernáculas, con una primera redacción en francés en el siglo XII y una posterior traducción hispánica. Esa transformación implica el cambio de protagonismo de Gozimás a María, de quien tardíamente se relata toda su vida en tercera persona narrativa como eje del relato, según especifican entre otros Duncan ROBERTSON, “Poem and Spirit. The Twelfth-Century French *Life of saint Mary the Egyptian*”, *Medioevo Romanzo*, VII, 3 (1980), pp. 305-327, y DELGADO, “Penitencia y Eucaristía en la conformación de la vertiente occidental de la leyenda de Santa María Egipciaca: un paradigma de negociación cultural en la Baja Edad Media”, *Revista de Poética Medieval*, 10 (2003), pp. 25-55.

mi madre, ¿qué farás?” (1246-1247)). Gozimás llama “madre” a la mujer, reconociendo en su santidad el mismo carácter mediador de la Virgen María como madre de la humanidad. Esto se refuerza al final del poema, cuando después de la muerte de la penitente relata en la abadía toda su vida: “de la Egipçiana que non se le olvida, / bien les conta toda su vida” (1426-1427). Al carácter mediador del ejemplo santo se suma la naturaleza de la función de estos monjes transmisores de esa ejemplaridad:

Mucho emendaron de su vida
por enxemplo desta María.
E nós mismos nos emendemos,
que mucho mester lo avemos;
e roguemos a esta María
cada noche e cada día,
que ella ruegue al Criador
con quien ella ovo grant amor,
quel' podamos fer tal serviçio
que al día del juicio
non nos falle en mal viçio. (1438-1448)

La contención religiosa de Gozimás para con María Egipcíaca, recibiendo su confesión y dándole la Eucaristía en sus encuentros en el desierto, ocupa el lugar del cuidado maternal — en representación del colectivo de monjes— que él ve retribuido en ella a través de la mediación de su santidad.

El cuidado materno frente al pecado en el *Libro de los tres reyes de Oriente*

Los alcances de la mediación religiosa en relación con la figura de la maternidad encuentran su expresión más cabal, sin embargo, en el *Libro de los tres reyes de Oriente*, el último de los poemas que integran el Ms. K-III-4. Esa mediación es problematizada en el texto a través del tema de la duplicidad de la humanidad y divinidad de María como madre de Cristo.

La figura mariana, figura materna compleja, se tematiza desde el episodio que impulsa la historia: la necesidad de la huida de la Sagrada Familia frente a las amenazas de Herodes. Un ángel se le aparece en sueños a José e impulsa la partida, a lo que José responde como padre y reconociendo en María y Cristo niño la vulnerabilidad de la situación familiar: “Prende el

niño e a la madre / e él guiólos como padre” (92-93)¹⁸. La identificación de María como madre se da, en principio, a través de su relación con esas otras madres de los niños de la edad de Cristo que padecen la crueldad de Herodes, en el episodio conocido como la matanza de los santos inocentes:

Mesquinas, ¡qué cuitas vieron
las madres que los parieron!
Toda madre puede entender
quál duelo podrí seyer (66-69)

El alcance general de la maternidad, aludida por el poeta en el inclusivo “toda madre”, se refiere al dolor materno como medida de ese cuidado básico que es impotente frente al pecado y que expresaba la madre de la joven y pecadora María Egipciaca al principio del poema anterior.

De esta referencia general al cuidado materno, que permite identificar a María como otra madre más a pesar de su carácter singular, la historia se concentra luego en la particularidad de la hospedera de la Sagrada Familia como madre de un niño también enfermo. Será allí, en la confrontación de la impotencia, frente al padecimiento de su propio hijo, de esta madre específica con María, cuando resultará ya totalmente explícita la naturaleza mediadora de la Virgen madre del Redentor y, por lo tanto, madre de la humanidad.

Al ser asaltada por unos ladrones en su travesía a Egipto, la Sagrada Familia es albergada en el hogar del ladrón bueno que quiere evitar el asesinato de Jesús, María y José a manos del ladrón malvado.¹⁹ Allí, la madre del niño leproso le revela a la Virgen la enfermedad de su hijo y María media su sanación empleando el agua del baño de Cristo, en una clara metáfora bautismal. La narración de la curación destaca el rol materno como eje del milagro de sanidad:

Fue la madre e prísolo en los braços,
a la Gloriosa lo puso en las manos;
la Gloriosa lo metió en el agua
do bañado era
el Rey del cielo e de la tierra.

¹⁸ Cito según la transcripción del poema, presente en mi edición conjunta del Ms. Esc. K-III-4 (ZUBILLAGA op. cit.), indicando a continuación el número de versos correspondientes.

¹⁹ Este episodio, centro temático del poema, proviene del *Evangelio árabe de la infancia*, como consignara ya tempranamente en su análisis del poema José FRADEJAS LEBRERO, “El *Evangelio árabe de la infancia* y *Lo Libre dels tres Reys d’Orient*”, *Tamuda*, V (1957), pp. 144-149.

La vertut fue fecha man a mano,
metiól' gafo e sacól' sano.
En el agua fincó todo el mal,
tal lo sacó com'un cristal.
Quando la madre vio el fijo guarido,
grant alegría á consigo. (177-187)

El cuidado materno, que se manifiesta en la entrega amorosa de la hospedera de su hijo enfermo a María, alcanza su expresión acabada en la Virgen a través de la imagen reiterada de sus manos que reciben y bañan al niño leproso y del agua como vehículo purificador.

La trascendencia de esa mediación mariana y del carácter salvífico de la encarnación cristiana se reitera en la escena final del poema de la Crucifixión y la redención del ladrón bueno, colocado en la cruz a la derecha de Cristo, quien fuera ese niño enfermo curado inicialmente.

La identidad final manuscrita de la función social y religiosa de la maternidad, a partir de la identificación en el *Libro de los tres reyes de Oriente* de María madre de la humanidad, reitera la figura de lo materno como falta o ausencia particular cuya función debe ser asumida socialmente. En este poema, la Virgen María, madre de Cristo, nunca está ausente; todo lo contrario, ya que es tal vez el personaje más relevante de la historia concreta del asalto de los ladrones a la Sagrada Familia.²⁰ Pero su representación trasciende la idea de maternidad humana a partir de su reformulación religiosa y social mediadora. En este sentido, la función del cuidado no está orientada hacia su hijo, sino hacia aquellos que necesiten de su ayuda, como en este caso el niño enfermo. Aquí la mediación religiosa institucional se subsume en la figura mariana, por coincidir este poema con el momento de su vida terrena, aunque la idea de su trascendencia queda clara en el contexto salvífico más amplio.

Maternidad y mediación social

En la Edad Media, lo materno asume las mismas paradojas constitutivas de lo femenino con que se lo identifica, aunque representa en general una imagen de estabilidad social y política.²¹ Su ausencia, en consecuencia, a causa de la pérdida, la muerte o el rechazo de ese

²⁰ A causa de su relevancia en la historia, todo el poema podría considerarse como mariano, aunque para ello "falta, después del Calvario, la apoteosis y coronación de la Virgen" (Manuel ALVAR, *Libro de la infancia y muerte de Jesús (Libre dels tres reys d'Orient)*, Madrid, CSIC, 1965, p. 101).

²¹ Las obligaciones de toda buena esposa se asientan en la función materna de traer al mundo a la prole y cuidar de la familia: "Para la madre, la generación de hijos representa al mismo tiempo la condenación por el pecado de Eva (*Gen*, 3, 16), el instrumento para rescatar ese pecado y alcanzar la salvación (*I Tim*, 2, 15) y la forma más natural de ayuda que Dios ha predispuesto en relación con el varón (*Gen*, 2, 18)" (VECCHIO, op. cit., p. 150).

control materno debido al pecado, desestabiliza las relaciones individuales entre los padres y sus hijas y, de manera extendida, entre el poder regio y sus súbditos o el orden social instituido cuando esos padres son reyes, como sucede en el *Libro de Apolonio*. La misma conformación religiosa de la identidad femenina paradójica propone a la figura de la Virgen María como modelo de madre para la humanidad, ya en la *Vida de Santa María Egipciaca*, pero acabadamente en el *Libro de los tres reyes de Oriente*; no una madre particular, en este sentido, sino una referencia de la mediación institucional de la Iglesia para el control social.

La idea de la mediación, central ya en el *Libro de Apolonio*, a partir de la justicia del Concejo ciudadano que terna en el tema de la criminalización femenina y su castigo, según el modelo de la justicia divina, asume, en las otras dos historias manuscritas, una significación cristiana cada vez más evidente y resaltada en el rol materno mariano. En la *Vida de Santa María Egipciaca*, esa mediación, representada por la santidad tanto de María como de una María Egipciaca que se arrepiente de sus pecados, se institucionaliza en la figura de los monjes de la abadía de San Juan como partícipes necesarios de ese reconocimiento y del alcance santificador de la penitencia eremítica de la mujer. Finalmente, en el *Libro de los tres reyes de Oriente*, la figura de la Virgen, literaturizada en su tiempo histórico y en su papel de madre de Cristo, resulta la mediadora indiscutida de lo materno y el establecimiento de su funcionalidad social según la mirada de la clerecía de principios del siglo XIII.