

## **Enseñar a las mujeres a ser *buenas cristianas* en el ámbito peninsular en el siglo XIII: la función didáctica de los modelos hagiográficos femeninos en lenguas romances**

Teaching women to be good Christians in the Iberian area in 13th century: didactic function of female hagiographic models in Romance languages

Isabel Ilzarbe \*

### **Resumen**

La hagiografía medieval tenía una importante función didáctica. Estos relatos fueron muy útiles para la Iglesia ya que permitían transmitir valores, modelos de conducta e ideas complejas a los feligreses. En este trabajo de investigación exploraremos tres obras hagiográficas en verso redactadas en distintas zonas de la Península Ibérica durante el siglo XIII, protagonizadas por tres santas que representan modelos diferentes (mártires, religiosas y penitentes). A través de este estudio comparativo hemos podido observar que, más allá de los tópicos asociados a cada modelo de santidad, los valores transmitidos como ejemplo de “buenas cristianas” se repiten en todos ellos como condición necesaria para que la mujer alcanzase la salvación eterna: mantenimiento de la virginidad, castidad, penitencia y purga del pecado. Así, podemos concluir que la hagiografía femenina plenomedieval tuvo un importante papel en la transmisión y asentamiento de las ideas del clero respecto a lo femenino, cargadas de una evidente misoginia.

**Palabras clave:** Berceo. Hagiografía. Género. Medieval. Mujer. Santidad.

### **Abstract**

Medieval hagiography had an important didactic function. These stories were useful for the Catholic Church because they allowed to transmit values, models of behavior and complex ideas to the parishioners. In this research work we will explore three hagiographic works in verse written in different areas of the Iberian Peninsula during the thirteenth century, starring three saints who represent different models (martyrs, religious and penitents). Through this comparative study we have concluded that, beyond the topics associated with each model of holiness, the values transmitted as an example of “good Christian women” are repeated in all of them as a necessary condition for women to achieve eternal salvation: maintenance of virginity, chastity, penance and purge of sin. Thus, we can conclude that plenomedieval female hagiography had an important role in the transmission and settlement of the clearly misogynistic ideas of the clergy regarding the feminine.

**Keywords:** Berceo. Hagiography. Gender. Medieval. Sanctity. Women.

---

Artigo submetido em 07 de janeiro de 2022 e aprovado em 28 de novembro de 2023.

\* Doutora pela Universidade de La Rioja com a tese “Historia, hagiografía e memória no campo monástico 2021”. País de origen: España. E-mail: isabel.ilzarbe@unirioja.es

## Introducción

[...] la mujer cristiana debía seguir su ejemplo en la búsqueda de la perfección mediante la suma de la virginidad, la castidad, el ascetismo, la penitencia y el conocimiento de Dios. (BECEIRO PITA, 1999, p. 57).

A lo largo de los siglos, la Iglesia instrumentalizó el culto a los santos, e interpretó que sus vidas e imágenes cumplían una importante función didáctica a la hora de formar a los fieles en los principios del cristianismo. La literatura hagiográfica medieval da buena cuenta de ello, especialmente a partir de los siglos XII y XIII. En este momento histórico, las dimensiones humanizadoras en el culto a Cristo (devoción al niño Jesús y a la figura del *Ecce Homo* doliente) y al desarrollo del culto mariano en su condición de madre de Dios, y relacionado a su vez con el ideal del Amor Cortés y a la reforma cisterciense, la hagiografía tenderá hacia una progresiva humanización de los santos (FERNÁNDEZ CONDE, 2005, p. 456-463 y 465-480; BARTLETT, 2013, p. 151-162; PÉREZ-EMBED, 2017, p. 130-135). Aparecerán además las producciones narrativas de las ordenes mendicantes, en las que sus protagonistas pasarán por una conversión radical antes de dedicarse a la vida religiosa.

A partir de este momento, en las recreaciones de las *vitae* latinas altomedievales se hará hincapié en los sufrimientos que pasaron previamente los santos eremitas y abades por el yermo, describiendo con multitud de detalles el *locus foedus* en el que viven retirados<sup>1</sup>. El ciclo hagiográfico berceano, en el que los lugares de retiro de san Millán y santo Domingo de Silos se presentan plagados de serpientes y alimañas, son un buen ejemplo. Lo mismo se puede decir sobre la descripción de la ermita de San Pedro el Viejo en el *Poema de Fernán González*. Las series de milagros, además, prestarán cada vez más atención a aquellos en los que se distingue un claro componente taumatúrgico y caritativo, incluidos aquellos dedicados a la liberación de cautivos. En el caso peninsular, la ideología de cruzada que terminará impregnando la lucha contra el Islam y la expansión hacia el sur peninsular darán lugar a la proliferación de intervenciones

<sup>1</sup> En contraposición al *locus amoenus*, el *locus foedus* u horridos se presenta como un espacio hostil, alejado, con densa vegetación, escasez de luz y relieves escarpados, en los que es común la presencia de animales salvajes y desagradables, sobre todo serpientes.

milagrosas a favor de los ejércitos cristianos en grandes batallas (FERNÁNDEZ CONDE, 2005, p. 574-575).

Estas variaciones en los modelos de santidad transmitidas a través de la hagiografía responden a la necesidad de convertir al santo venerable, propio de la Alta Edad Media, cuya virtud era innata, en santo imitable. El mensaje que se pretendía trasladar a los fieles era el de un ejemplo de conducta del buen cristiano que pudieran imitar y, por tanto, lograr la salvación. Así, es común que en las sucesivas recreaciones de las primeras *vitae* se restase carga teológica, e incluso prodigiosa, a favor de una estructura más narrativa y, por tanto, cercana a los receptores del texto.

Esta función didáctica de la literatura hagiográfica, que además comenzaba a romancesarse para hacer posible ampliar el público receptor de sus mensajes, también fue aplicada a los modelos femeninos de santidad. No obstante, es preciso señalar la existencia de diferencias claras entre los modelos de santidad femeninos y masculinos. Hay que tener en cuenta como punto de partida para esta diferenciación que, en la mentalidad colectiva del cristianismo de la época, y especialmente en la del clero, la condición femenina era percibida como una ocasión de pecado y corrupción (FERNÁNDEZ CONDE, 2008, p. 331). Esta idea, esencialmente misógina, determinará los rasgos más característicos de las santas.

El discurso eclesiástico sobre la mujer y lo femenino, que terminará impregnando buena parte del imaginario social medieval, se fundamenta en la idea de que la mujer se encuentra en un estatus inferior al del varón. Las ideas procedentes del discurso eclesiástico sobre la mujer pasarán en consecuencia a ser difundidas también por autores laicos, como veremos más adelante al analizar la obra dedicada a santa María Egipciaca.

Así, desde las interpretaciones de san Pablo expresadas en *Corintios*, I, 11, 7-9 sobre la creación del hombre (a imagen y semejanza de Dios) y de la mujer (a imagen y semejanza del hombre) y la progresiva generación de una idea que sustentase la total dependencia de la mujer respecto al varón delimitaron los espacios y funciones de esta en la sociedad. En consecuencia, las mujeres se

agruparán en función de su relación con los hombres, pudiendo ser doncellas, casadas o viudas, por una parte, o religiosas, por otra (LACARRA, 1995, p. 21-24). De esta forma, la observación de la mujer como entidad indisolublemente ligada al varón constituyó uno de los ejes centrales de la doctrina cristiana expresada a través de los sermones y de la predicación (CÁTEDRA GARCÍA, 1986, p. 40)

Por su parte la filosofía Natural y la Medicina pronto absorbieron buena parte de este ideario, generando una imagen sobre la fisionomía femenina que tiene como resultado, en palabras de Moral de Calatrava (2008), una “mujer imaginada cuyos ecos aún resuenan”. La visión de san Isidoro sobre la pasividad receptora del útero de la mujer, asemejado metafóricamente a una vasija, y la consideración general de esta como “hombre imperfecto” que necesita del calor que le proporciona el líquido seminal masculino para el mantenimiento de su salud terminará reflejándose en los discursos filosóficos de la época, reforzando aún más esta visión sobre lo femenino (MORAL DE CALATRAVA, 2008, p. 59). Por ejemplo, ante esta necesidad absoluta del varón que se atribuía a las mujeres, Tomás de Aquino terminará por sentenciar que “todas las mujeres, incluso las monjas, son enemigos implacables de la castidad” (TOMÁS DE AQUINO, 1955, Pt. 1, Q 92, Art. 1).

De vuelta al discurso eclesiástico, resulta evidente que esta visión negativa de la mujer corresponde al papel que la interpretación de las Sagradas Escrituras por parte de los Padres de la Iglesia legó a Eva como instigadora del Pecado Original. Será a partir de la obra de san Agustín cuando se aceptará definitivamente la idea de que se trata de una transgresión de la ley de Dios tan grave que está presente en todos los seres humanos desde su nacimiento, y es por ello preciso purgarla. Desde este momento, la figura de Eva quedará ligada a una culpabilidad que se hará extensiva a todas las mujeres (ARCHER, 2001, p.26). Así, las hijas de Eva presentarán sus mismos rasgos a ojos de los clérigos: debilidad, inestabilidad y predisposición al pecado y a ceder a la persuasión del Diablo.

El cristianismo medieval generó, sin embargo, una dualidad respecto a la imagen de lo femenino, que expresó con claridad Gonzalo de Berceo en sus *Loores de Nuestra Señora*, cuadernas 110-111:

Si por mugier füemos por mugier e por fuste por essos mismos grados somos en los solares	e por fuste perdidos, somos ya redimidos; que fuemos confundidos, antiguos revestidos.
---	---

Madre, el tu linaje si Eva falta fiço, bien parece que Chirsto por ti es tu linaje, Ex.: (SALVADOR MIGUEL, 1992, p. 897)	mucho es enalçado; Tú la as adobado; fue vuestro abogado; Señora, desreptado.
--	--

En contraposición a la Eva pecadora, la imagen de la Virgen María representa la perfección femenina: es madre, pero sin conocer el pecado carnal, y ello le asegura la salvación eterna. Sin embargo, precisamente estos rasgos la convierten en un modelo difícilmente imitable por las cristianas, salvo que mantuvieran su virginidad para alcanzar el grado máximo de autosuperación frente al pecado de la carne. Quizá las otras “vírgenes santas”, es decir, las mártires y las religiosas, podían aproximarse a este modelo. Sin embargo, para las casadas solo quedaba una alternativa: alcanzar un estado imperfecto de virtud manteniendo lo más posible su castidad y realizando el coito con el esposo únicamente con fines reproductivos, o practicando la penitencia para alcanzar la redención ante la alta probabilidad de haber pecado durante estas uniones (ARCHER, 2001, p. 28; DOLARUM, 1992, p. 45). En todo caso, esta visión antitética expresada por Berceo vendría a reforzar la inferioridad de la mujer y su subordinación al varón, representado aquí en la figura de un Jesús “abogado” de su madre (MÉRIDA JIMÉNEZ, 2008, p. 108-109).

Los ejemplos de hagiografías femeninas altomedievales y plenomedievales son bastante escasos en comparación con las dedicadas a personajes masculinos, aunque es posible realizar una clasificación general según sus protagonistas. Generalmente, los personajes femeninos protagonistas de relatos hagiográficos responden a tres modelos principales, sobre los que a lo largo de la Edad Media surgirán nuevos tipos, estrechamente relacionados con la mentalidad misógina que hemos descrito en párrafos anteriores: la mártir, que comparte las características de los varones que padecieron martirio; la religiosa, que voluntariamente se aparta del mundo desde su juventud; y la pecadora redimida a través de la penitencia y la vida ascética.

Estos tres modelos son los que vamos a analizar y comparar en el presente

trabajo, aunque centrándonos en los textos hagiográficos en verso romance producidos en la península Ibérica en el siglo XIII. Así, tomaremos como ejemplo de mártir la *Vida de Santa Margarita de Antioquía*; como religiosa, el *Poema de Santa Oria* y, finalmente, como la pecadora redimida, la *Vida de Santa María Egipcíaca*. Nuestro objetivo, que esperamos alcanzar a través del estudio de estas tres fuentes hagiográficas, es definir las características atribuidas a cada uno de estos modelos de santidad femenina y determinar el tipo de contenido didáctico que la Iglesia del momento trató de transmitir a las fieles para *enseñarles a ser buenas cristianas*.

### **1 Las vírgenes: religiosas y mártires**

Las obras que vamos a analizar a continuación representan dos modelos de santidad estrechamente relacionados con el mantenimiento de la virginidad como signo de pureza y vía de salvación femeninas. Tanto las religiosas como las mártires tienen esto en común, aunque unas y otras presenten algunas diferencias en cuanto a la caracterización de sus protagonistas. Por ello, antes de pasar al estudio de cada obra, creemos conveniente realizar algunas puntualizaciones respecto a los dos modelos que vamos a tratar. Comenzaremos por el de la religiosa santa representada, en este caso, por la emparedada santa Oria.

La reclusión voluntaria o emparedamiento fue una práctica de mortificación de larga tradición en el cristianismo y común a todo el occidente europeo (L'HERMITE-LECLERCQ, 1986, p. 134-136; LEYSER, 1999, p. 206-221), ligada además al mundo monástico y al eremitismo, aunque con importantes diferencias respecto a este último. No en vano, mientras la vida eremítica no excluye la relación con otros seres humanos ni el desarrollo de una vida activa en la que el anacoreta debe buscar su propio sustento en la naturaleza, la reclusión implica un alejamiento total del mundo exterior. El recluso o emparedado, o en la mayor parte de los casos, la emparedada quedaba encerrada voluntariamente en un pequeño espacio cuya puerta era tapiada, y del que solo se respetaba una ventana o pequeña abertura que garantizase su sustento. Se trata, por tanto, de la experiencia de la soledad más absoluta, de un aislamiento extremo en el plano físico y social (MUÑOZ FERNÁNDEZ, 2017, P. 45-46). Es

más, suponía una ruptura total con cualquier forma de comunidad: se rompían completamente lazos con la familia, los vecinos, el estado e, incluso, con la comunidad monástica (L'HERMITE-LECLERCQ, 1986, p. 136)

Esta práctica ascética extrema fue acogida por hombres y mujeres, pero serán ellas las que recurrirán a tal mortificación con mayor frecuencia, hasta el punto de que podríamos considerarlo una práctica de piedad eminentemente femenina. Aunque contamos con un número muy escaso de testimonios hagiográficos sobre mujeres santas que eligieron esta forma de vida en soledad, existen otro tipo de fuentes (jurídicas, arqueológicas, arquitectónicas etc.) que nos dan buena cuenta de su presencia. Así, sabemos que buena parte de las celdas de emparedamiento presentes a lo largo y ancho de Castilla aparecen asociadas a lugares de culto, como iglesias parroquiales, monasterios y conventos, perviviendo a lo largo de todo el medievo (MUÑOZ FERNÁNDEZ, 1998, P. 49-54).

Para estas mujeres, cristianas alejadas cronológicamente de las persecuciones de la época romana, la mortificación voluntaria y la reclusión fueron vías de salvación muy cercanas a la práctica monástica. En estos casos, el mantenimiento de la virginidad, como expresión absoluta de pureza y autocontrol frente a la tendencia femenina hacia el pecado de la carne, responde, en cierta medida, a una especie de “martirio voluntario”. Sin embargo, para el otro modelo de santidad que vamos a analizar, el mantenimiento de la virtud irá indisolublemente ligado al de la heroica defensa de su fe ante los hostigadores gentiles.

Parece comúnmente aceptado que el desarrollo del culto a los santos cristianos se desarrolló fundamentalmente a partir del siglo II. En este momento histórico, con las persecuciones del cristianismo primitivo como telón de fondo, la figura fundamental será la del mártir. Es precisamente en esta época en la que se ha datado la *Passio Polycarpi*, que recoge el martirio del obispo de Esmirna. Este relato constituye la fuente hagiográfica cristiana más antigua, lo que nos demuestra el gran poder simbólico de los mártires en la sociedad cristianizada

del momento<sup>2</sup>. Y, junto a las de los mártires varones, las pasiones de mujeres que padecieron las torturas y tormentos de sus homólogos fueron recogidas desde fecha muy temprana en las *actas* dedicadas a tal fin. Sin embargo, a pesar de que ambos sexos participaron en el compromiso de la defensa de su nueva fe en términos de igualdad, pues padecieron los mismos sufrimientos, las fuentes protagonizadas por mujeres, vírgenes, esposas o madres, son escasas durante estas primeras etapas<sup>3</sup>. Se trata, además, de figuras que podrían llegar a ser problemáticas para la Iglesia medieval, cuya visión respecto a lo femenino, tal y como hemos señalado, legaba a la mujer a un papel secundario y sumiso en la vida social.

Las mártires transgreden el poder establecido, enfrentándose a los magistrados (siempre varones) que presiden los procesos manteniéndose firmes en la defensa de su fe a pesar de la dureza de las amenazas. Desafían también el orden social y familiar cuando reniegan de sus obligaciones ante el *paterfamilias*, bien sea como esposas, hijas o esclavas. En definitiva, sus martirios suponen un desafío al orden patriarcal romano, que heredará el cristianismo medieval (MARTÍNEZ MAZA, 2021, p. 5-9). Esta transgresión de los valores de obediencia y subordinación al varón que la Iglesia tratará de transmitir a las mujeres se corregirá a través de la relectura e interpretación de sus *passiones* llevada a cabo por los Padres de la Iglesia, que les asignarán atributos masculinos milagrosamente implementados en sus cuerpos y espíritus para soportar el martirio (MARTÍNEZ MAZA, 2021, p. 15-20). Así, en las reinterpretaciones altomedievales y pleno medievales encontraremos una imagen de la santa mártir muy matizada, acorde a lo que los clérigos deseaban transmitir a las mujeres sobre la santidad y las vías de salvación a las que podían optar.

### 1.1 Santa Oria, la reclusa visionaria

La reclusa-emparedada Oria es el caso más antiguo y conocido de santidad femenina asociada a este modelo. De hecho, tal y como señala Muñoz Fernández

<sup>2</sup> Sobre el origen y la expansión del culto a los mártires que aquí indicamos, véase PÉREZ-EMBID (2017, p. 15). En GARCÍA DE LA BORBOLLA (2002, p. 123), se sitúa en el siglo III el inicio de la conmemoración de las vidas de los mártires. Cfr. BARTLETT (2013, p. 7-8), que retrasa esta institucionalización hasta el siglo IV, con la conversión de Constantino como punto de partida.

<sup>3</sup> Para una visión sobre la creación de hagiografías sobre el martirio femenino y la memoria colectiva sobre estos, remitimos a la obra de CASTELLI (2004).

(1998, p. 56), es muy poco común encontrar testimonios hagiográficos sobre estas mujeres. Conocemos su historia a través de la obra de Gonzalo de Berceo, quien dice basarse en una *Vita* latina anterior, escrita por el monje emilianense Muño, hoy perdida. Solo se ha conservado hasta nuestros días una copia medieval del *Poema de Santa Oria*, del siglo XIV, en el Ms. 4 de la Real Academia Española. Uría Maqua (1992) localiza además tres copias del siglo XVIII, sacadas todas ellas del Ms. 4 y conservadas en las bibliotecas del monasterio de Santo Domingo de Silos (Ms. 93), la Biblioteca Nacional de España (Mss. 18577/16=G) y la biblioteca privada de Bartolomé March Servera (ILZARBE, 2021a y 2021b, p. 191-196).

Se trata de una santa cuyo culto se desarrolló principalmente en el ámbito local, hasta llegar a ser inmemorial y, por tanto, quedar exento de pasar por el proceso de canonización postridentino. A través de la obra de Berceo, sabemos que Oria era natural de Villavelayo, localidad situada en la actual Rioja, a unos 50 km del monasterio de San Millán de Suso. Podemos interpretar, aunque el poeta no lo menciona, que procedía de una familia acomodada, y ello le permitió acceder a un nivel de formación poco común en las mujeres de su época (URÍA MAQUA, 1981, p. 15-16). Según el *Poema de Santa Oria*, leía con frecuencia vidas de santos y contó con una maestra llamada Urraca, “de mucha sancta vida” (URÍA MAQUA, 1981 [ed], cuaderna 73a p. 110).

Precisamente la influencia de esta maestra fue la que movió a la joven Oria, que contaba con alrededor de 9 años<sup>4</sup>, a recluirse en el monasterio emilianense con su madre. Allí permanecerá emparedada hasta el fin de sus días, y desde su celda narro sus visiones al monje Muño, quien debió ser su confesor.

De hecho, Muño es la única figura masculina que aparece reflejada en la obra, tanto en su función de narrador como en su intervención final en el poema, que aparece ligada a la santa en el mundo terrenal. La mayor parte de los personajes que rodean a Oria son mujeres. En el plano terrenal, encontramos a Urraca, quien con su ejemplo anima a la joven a recluirse; y a su madre, emparedada como ella en el mismo monasterio. En el plano celestial, se relaciona con las santas mártires que visitan a la joven emparedada y le guían al cielo en su

---

<sup>4</sup> Según Berceo, “Desque mudó los dientes” tomó el hábito de los monjes. Cuaderna 19a.

primera visión; y finalmente recibirá la visita de la Virgen, exponente máximo de la santidad femenina. En realidad, se podría afirmar que todas estas mujeres comparten su consideración como figuras de especial relevancia religiosa, ligadas siempre a los modelos del momento: las mártires y las mujeres penitentes que, en este caso, purgan su alma a través de la reclusión voluntaria.

Llegados a este punto debemos detenernos en esta figura masculina, que podemos relacionar a simple vista con la tutela que, en otros ámbitos de la vida de las mujeres alejados del monástico, corresponde al padre y al esposo. No debemos olvidar que Oria, como mujer, no podía actuar sin la *supervisión* de un varón, que en este caso sería su confesor. Por nuestra parte, a pesar de las dudas planteadas por Muñoz Fernández (1998, p. 58-59) respecto al reconocimiento por parte del monje sobre la autoridad de la reclusa y la intervención atribuida a su madre, Amunia, como instigadora para la redacción de la *Vita* latina, consideramos que este papel de tutela masculina tiene un enorme peso en el relato. Es más, el hecho de que el monje Muño decidiera redactar las visiones de la santa, hubiera existido o no la citada insistencia de Amunia al respecto, valida los hechos relatados y les aporta veracidad ante sus receptores. No obstante, resulta imposible saber a ciencia cierta cuál era la actitud de Muño en la *Vita* original, por lo que esta conclusión o cualquier otra estará influenciada por el filtro de la reelaboración berceana de la obra.

En los últimos años de su vida<sup>5</sup>, Oria relató tres visiones. Durante la primera de ellas, la emparedada es llevada al paraíso, hasta donde le guían las mártires Águeda de Catania, Eulalia de Mérida y santa Cecilia. Una vez allí, en lo que García Turza (2020, p. 106) ha definido como “una evocación entrañable de Villavelayo”, la joven reconocerá a varios personajes de su entorno familiar y cercano, llegando a preguntar incluso por su maestra, Urraca, que, según la respuesta de sus guías, “compañera es nuestra e nuestra morador, / con Justa su discípula, sierva del Criador” (URÍA MAQUA, 1992, p. 517, cuaderna 76c-d). La presencia de su maestra en el cielo, junto con las alusiones a la santidad de su vida, pueden interpretarse como un refuerzo ideológico de la propia condición de

<sup>5</sup> Argáiz trató de situar cronológicamente la vida de esta santa, determinando que la primera de sus visiones se produjo en 1068, cuando contaba con veinticinco años, dos antes de su muerte en 1070. ARGÁIZ, 1675, f. 338v.

santa atribuida a la joven Oria.

La segunda visión de Oria comprende la visita de la Virgen, precedida de un cortejo luminoso de vírgenes. En general, este episodio sigue el esquema clásico de cualquier revelación narrada en las fuentes hagiográficas: la vidente expresa sus dudas y su temor a estar siendo engañada, por lo que pide una señal que le ayude a verificar que lo que está viviendo es real; como respuesta, le es revelado algo sobre su futuro inmediato. En el caso que nos ocupa, se le anuncia que caerá enferma y fallecerá, pero que, no obstante, alcanzará la salvación como premio a su vida ascética<sup>6</sup>. La tercera visión precederá a la muerte de santa Oria y a su entierro en San Millán de la Cogolla: en su transcurso será transportada al monte de los Olivos<sup>7</sup>. Tras su muerte, su cuerpo será transportado a una cueva excavada junto a la iglesia, donde será enterrada “en sus paños de orden” (URÍA MAQUA [ed.], 1981, p. 134, cuaderna 179b) junto a su madre, que fallecerá poco tiempo después.

El itinerario de Santidad de Oria, jalonado por sus visiones del cielo como un elemento simbólico que se contrapone a la estrechez de la celda en la que vive recluida, responde al modelo de virgen santa definido por Nieto Pérez (2004-2005, p. 419-420). La muerte de la santa, después de su última visión, además supone un final victorioso en el que ha conseguido la salvación a través de la contención del cuerpo, de la carne, lograda tras haber vivido emparedada (WEISS, 2006, p.78). Tal y como afirmó Muñoz Fernández (1998, p. 67), no debemos olvidar, además, que la decisión de emparedarse dotaba a la santa de un estatus más elevado, en el que queda plenamente reconocida su santidad.

Al fin y al cabo, la mortificación del cuerpo llevada a cabo de forma voluntaria por la santa al apartarse del mundo a través de la reclusión o emparedamiento, manteniendo así para siempre su condición de virgen y superando completamente las tentaciones del Diablo respecto al pecado de la carne, responde en buena medida a los cánones y modelos de santidad femenina que hemos definido al inicio de nuestro trabajo. A todo ello debemos sumar las

---

<sup>6</sup> La segunda visión ocupa las estrofas 119 a 139. Uría Maqua 1992, p. 529-533.

<sup>7</sup> La tercera y última visión de Oria, final apoteósico de toda la historia de la santa, se narra entre las estrofas 140 a 146. Uría Maqua 1992, p. 335. El resto de las estrofas del poema se dedican a la muerte y entierro de la santa.

visiones de Oria, que le conectan en vida con el más allá del cristianismo, al que acceden aquellos que alcanzan la salvación.

De hecho, la idea de la purga del pecado, a pesar de que en la vida de una reclusa como Oria parezca imposible que se presente ocasión, aparece en diferentes momentos del poema. Encontramos, por ejemplo, referencias a las penitencias a las que sometía a su cuerpo, como una suerte de “martirio voluntario”: “non fazié en sus carnes nula misericordia. /Martiriaba las carnes dándoles grant lazerio” (URÍA MAQUA, 1981, p. 118, cuaderna 64d-65a.). Sobre su madre, Berceo nos cuenta que:

Quiso ser la madre	de más aspera vida,
Entró emparedada,	del çeliçio vestida,
Martiriava sus carnes	a la mayor medida,
Que non fuesse la alma	del diablo vençida.

Ex: (URÍA MAQUA, 1981, p. 97, cuaderna 21)

Recordemos, llegados a este punto, que la penitencia como purga de los pecados, y especialmente del carnal, se presentaba como si fuera prácticamente la única vía posible para la salvación de la mujer casada. No resulta, por tanto, sorprendente encontrarnos esta referencia a los tormentos que sometía la madre de Oria a su cuerpo. Es más, teniendo en cuenta la perspectiva respecto a la penitencia y a la decisión de recluirse para dedicarse al ascetismo extremo como vía de salvación, desde nuestro punto de vista, en contra de la opinión de Ruiz Baños (1992, p. 287) estos contenidos aportan al poema un indudable carácter didáctico.

Es cierto, por otra parte, que la condición de visionaria de santa Oria y la descripción de su carácter nos pueden hacer pensar en una figura de santidad más venerable que imitable. De la joven reclusa se nos dice que “nunca queriën sus carnes mantener a gran viçio”, y que era “vaso de caridat, /templo de paçiençia e de humildat” (URÍA MAQUA, 1992, p. 95 y 98, cuadernas 13a y 25a-b). Estas virtudes innatas de la santa, sin embargo, no deben hacernos pensar que no existe intención didáctica alguna detrás de la obra de Gonzalo de Berceo. Hemos de tener presente que se trata, como buena parte de la obra del poeta riojano, de una reelaboración de una *vita* anterior. Si es comúnmente aceptado que, para los poemas dedicados a otros santos, como Domingo de Silos o Millán,

Berceo decidió restar carga teológica y milagrosa a sus personajes para hacerlos más imitables, ¿por qué negarlo en el caso de santa Oria? A nuestro juicio, vistos los elementos expuestos en los párrafos precedentes, no es posible argumentar que las características formales del poema o sus contenidos puedan sustentar hipótesis como la planteada por Ruiz Baños, a la que hemos hecho alusión.

## 1.2 Santa Margarita: la virgen mártir

La vida de santa Margarita de Antioquía (santa Marina en la tradición oriental) representa un modelo de santa virgen muy diferente al que acabamos de analizar. En este caso, como veremos a lo largo de este apartado, el catalizador de la salvación y de la condición de santidad de la protagonista será la defensa heroica de su virginidad y su fe, que terminará conduciéndola al martirio. No vemos, por tanto, ejemplos de penitencia ni de vida ascética, lo que podría conducirnos a pensar que se trata de un tipo más venerable que imitable. No obstante, como veremos a continuación, el poema en el que vamos a centrarnos contiene un buen número de elementos didácticos que transmiten los valores sobre la “buena cristiana” a los que hemos hecho alusión al inicio de este trabajo.

La primera *Vita* en verso dedicada a santa Margarita, atribuida a Teótimo, fue escrita en griego y traducida posteriormente al latín y a numerosas lenguas vulgares. La versión sobre la que nos vamos a centrar se redactó en catalán, de mano de un autor laico a la vista de la métrica y el estilo, entre fines del siglo XIII e inicios del siglo XIV, y se conoce a través de la edición de Castañeda (1928)<sup>8</sup>. El manuscrito original, denominado por la crítica que se ha acercado a esta obra como “Manuscrito Madrid” se halla hoy en paradero desconocido después de haber sido subastado en 1934 en la biblioteca del Marqués del Castrillo. Cabe señalar que existe otra versión del siglo XIV, muy similar a esta, conservada en el archivo de la Catedral de Barcelona, editado por Itsván Frank (1949-1950), y al menos una vida en prosa. Todas ellas contienen una versión de la leyenda muy similar a la presentada por los bolandistas, cuyo contenido se aleja de otras como

---

<sup>8</sup> Es preciso apostillar que la consulta del texto a través de esta edición debe hacerse con cierta precaución, ya que, tal y como señaló Massó i Torrens (1932, p. 390-391), la transcripción contiene varias lecturas erróneas. No obstante, resulta suficiente para un estudio como el que planteamos en estas páginas, por lo que lo utilizaremos como fuente principal para el caso de santa Margarita de Antioquía.

las de Jacobo de la Vorágine (ECHEVERRÍA ARSUAGA, 1989, p. 36-37).

Según este poema, Margarita era hija de Teodosio, “patriarca” de Antioquía (posiblemente, sacerdote de cultos paganos) y fue criada por una nodriza tras la temprana muerte de su madre. Desde muy pequeña mostró su fe en Jesucristo (“Tantost com començet a parlar/Ihu Christ se pres a celebrar”, CASTAÑEDA, 1928, p. 406), provocando el rechazo de su padre. Más tarde, cuando ejercía como pastora de ovejas, a la edad de 15 años, la santa decidió prometer a Dios que mantendría su virginidad como muestra de fe. Tradicionalmente, la temprana conversión de Margarita se ha asociado a la influencia de su nodriza, aunque la versión del poema sobre la que trabajamos no insiste demasiado en este aspecto.

Sí se insistirá, sin embargo, en la férrea defensa de su virginidad y de su fe. En el caso de la historia de santa Margarita, el peligro vendrá de una figura masculina de autoridad, a la que desafiará en repetidas ocasiones. Según nos cuenta el poema, Olimbre, “un ric perfeit d’Asia” (CASTAÑEDA, 1928), la vio mientras pastoreaba a sus ovejas y se encaprichó de la joven, enviando a sus hombres a prenderla y llevarla a su presencia. La santa, ante la idea de verse tentada a yacer con ese hombre o de renegar de su fe cristiana y adorar a los ídolos, ruega a Dios que le proteja: “Senyor Dios merçe aias de mi/ non laxes levar sit plaç axi/ non lexes ma alma enfermar/ ni ma bona vida en mal tornar” (CASTAÑEDA, 1928, p. 406). Una vez ante el “perfeit”, conocedor de que la joven es cristiana, se mantendrá firmemente en su negativa a sacrificar a los dioses paganos y, evidentemente, a romper su promesa de mantenerse virgen en múltiples ocasiones. En todas ellas, el desafío de la joven ante el hombre que la mantiene presa será respondido con la amenaza constante del martirio.

Durante el encierro de Margarita se produce el que será el episodio más representativo de la leyenda de la santa, además del más representado en su iconografía. Después de una de las amenazantes visitas de Olimbre, en las que como hemos dicho presionaba a la santa para que renegase de su fe bajo amenaza de martirio, ante la mujer aparece un dragón “cubert de diverses color” (en otras versiones, un demonio llamado Rufo), armado con una “serpent” y una espada, escupiendo fuego, dispuesto a devorarla. Ante tan terrible escena, que nos

recuerda en cierta medida a las visiones de la serpiente de la Oria silense descritas en la *Vida de Santo Domingo de Silos* de Gonzalo de Berceo<sup>9</sup>, Margarita será consciente de que ha llegado la hora de su muerte y comienza a rezar por su salvación. Faltan algunos versos del poema, pero adivinamos que, ante el ataque de la bestia, la santa se salvó milagrosamente a través de la señal de la cruz (CASTAÑEDA, 1928, p. 411-413).

Después de este episodio prodigioso, que podemos interpretar como la lucha victoriosa de la santa contra el demonio, que encarnaría aquí simbólicamente la tentación de ceder ante las presiones de Olimbre, comienza el martirio definitivo de Margarita. Primero será lacerada y quemada, soportando milagrosamente el dolor a través de la oración y manteniéndose firme en su desafío a las presiones por renunciar a su fe y adorar a los ídolos paganos de su captor. Cuando la santa se vio en peligro de muerte debido a los tormentos a los que estaba siendo sometida, y después de haber orado por su salvación, el poema narra cómo la “terra tremol” y una paloma (es decir, el Espíritu Santo) descendió del cielo y sobrevoló a la virgen-mártir con una aureola mientras una voz celestial anunciaba la victoria de santa Margarita: “Margarita al teu talent/ten vay en la repaus de Crist/ que guadyat l’as e conquist” (CASTAÑEDA, 1928, p. 415). El pasaje del poema continúa, y nos cuenta que, ante tal visión divina, se convirtieron al cristianismo “cinc mil baron/ e otres fempnas e paucs infantç”. Todos ellos fueron degollados, al igual que la santa, a las afueras de la ciudad.

Justo antes de su decapitación, santa Margarita lanza una última oración a Dios, en la que le pide que perdone los pecados de quienes la han martirizado, que en el lugar de su muerte se erija una iglesia y, finalmente:

Que tot hom que ma vida mi ma pasión  
en son poder aver poyra  
de mort sobita no murra  
[...]  
E nuylla fempna que estava en peril  
quant ira en part de filla o de fil  
e para ma pasión legir  
Seyner tu no la leyxes perir  
e fay li merce e piedat  
e non guardes a seu pecat  
[...]  
Que tot om o fempna qui ma pasión teira

<sup>9</sup> Para un análisis detallado sobre este episodio de la obra berceana véase RUFFINATTO, 2020.

en sa mason escrita l'aurá  
 quels fils ni la fillas  
 que aylli sian engendradas  
 contreytç un mutç ni ni sotç  
 ni ceçç ni gotas non enguisos  
 noy nascan nin tempestat noy sia  
 de mal espirit de nuyt e de día  
 Ex: (CASTAÑEDA, 1928, p. 416-417).

Este pasaje del poema resulta de especial interés si tenemos en cuenta que santa Margarita forma parte de los *santos auxiliares*, y a lo largo de la Edad Media se desarrolló su culto, entre otras formas, como protectora de las parturientas (CERDÁ SUBIRACH, 1995, p. 26; ECHEVERRÍA ARSUAGA, 1989, p. 41-42). Después de esta oración y de la muerte de la santa, el poema termina insistiendo en la necesidad de mantenerse firmes en la fe a Cristo y a Dios tal y como lo hizo Margarita.

A pesar de la problemática que hemos señalado al inicio de este apartado respecto al modelo de santidad que presenta la leyenda de santa Margarita, tal y como podemos apreciar a través de este análisis es posible señalar al menos varios aspectos que le confieren un evidente carácter didáctico, especialmente en lo que respecta a los valores transmitidos a las mujeres. Así, la férrea defensa de su virginidad y de su fe, la victoria en su encuentro con el dragón-demonio como metáfora de la lucha contra las tentaciones y la sumisión a los deseos divinos ante las distintas ocasiones en las que se vio cerca de la muerte, forman una suma de los valores asociados a la visión clerical sobre *buena cristiana* a la que hemos aludido desde el inicio de nuestro trabajo.

## **2 La pecadora penitente: Santa María Egipciaca**

El modelo de la santa penitente tiene como uno de sus mayores exponentes la *Vida de santa María Egipciaca*, mujer que, arrepentida tras una primera etapa de su vida en la que ejerce la prostitución, se retira al yermo emulando a los padres del desierto. Al margen de este relato, el otro gran ejemplo de santa penitente-asceta que alcanzará una difusión muy amplia en todo el orbe cristiano será el de María Magdalena. Esta mujer bíblica, sobre la que las Sagradas Escrituras nos cuentan muy poco, fue identificada por Gregorio de Tours como la

pecadora pública que había acudido a casa del fariseo Simeón<sup>10</sup>. También Gregorio Magno la identificó inequívocamente como prostituta<sup>11</sup>. Con el paso de los siglos, la imagen de santa María Magdalena como penitente, posiblemente fruto de la simbiosis entre esta y la Egipciaca, ganará protagonismo en el imaginario de los fieles y en la imagería religiosa.

**Figura 1 – Comparativa entre imágenes modernas de santa María Egipciaca (Izquierda, Museo Nacional de Escultura, España, Fuente: ESPAÑA, Ministerio de Cultura) y santa María Magdalena (Derecha, Concatedral de Santa María de la Redonda, Logroño, España), ambas como penitentes.**



**Fuente: fondo fotográfico de la autora**

En todo caso, a pesar de que la imagen de la Magdalena como penitente alcanzará una gran relevancia para los creyentes de todo el occidente europeo a lo largo de los siglos, su presencia en los textos castellanos medievales es escasa, casi testimonial (BECEIRO PITA, 1999, p. 55). La leyenda de Santa María Egipciaca, sin embargo, cuenta con una mayor presencia en el ámbito hispánico: conocemos tres versiones castellanas, dos en prosa, de los siglos X y XIV, y una en verso, del siglo XIII. Es sobre esta última versión sobre la que centraremos nuestra atención en este apartado.

La leyenda de la Egipciaca conoció un desarrollo y una difusión enormes a lo largo y ancho de la cristiandad medieval, en clara contraposición con el carácter local de la primera de las santas a las que nos referimos aquí. Desde la obra de Sofronio de Jerusalén (†638), primer autor de la *vita* de la santa, el texto se tradujo y versionó a numerosos idiomas: contamos con narraciones en latín,

<sup>10</sup> Interpretando a Lucas 7, 36:50

<sup>11</sup> Homilía 25; PL 76,1188.

griego, armenio, etíope, eslavo, ciríaco o turco, entre otros; 14 versiones francesas, cuatro de ellas escritas en verso entre finales del siglo XII y el siglo XIII; una versión en verso castellano y otras tantas en alemán, inglés, holandés, noruego antiguo, italiano y portugués, a las que podemos sumar las versiones de la *Legenda Aurea* de Jacobo de Voragine (GARCÍA PEINADO Y REDOLI MORALES, 2006, p. 21-24). Sin embargo, durante largo tiempo la Iglesia excluyó la leyenda de la lista de santos, lo que implica que buena parte de estas versiones, especialmente las escritas en verso, surgieron de manos de hombres no ligados al clero.

No obstante, para Alvar (1969, p. 11), este florecimiento y desarrollo de versiones en lenguas vernáculas tiene mucho que ver con la aceptación eclesiástica respecto a aquellos poemas romanceados dedicados a las vidas de santos, pensados para ser leídos tanto en público como en privado y, más específicamente, en los conventos de monjas.

Centrémonos en la historia narrada por el poema castellano de 1450 versos, conservado en el manuscrito K-III-4 De la Biblioteca del Real Monasterio del Escorial<sup>12</sup>. A través de esta obra, sabemos que María fue una niña con una clara inclinación hacia los deleites de los sentidos, rebelde ante los consejos paternos y maternos que pretendían llevarla por el buen camino hasta el punto de huir a Alejandría para dedicarse completamente a la vida desenfrenada. Allí convivió con prostitutas, sucumbiendo a la lujuria y provocando peleas entre los hombres, que caían rendidos ante su exuberante belleza. Vivió así la santa hasta que un día de mayo se encontró en el puerto con un grupo de peregrinos que iban hacia Jerusalén, y decide acompañarlos. Una vez allí, unos caballeros le impiden la entrada, provocando que María reflexione sobre sus pecados y, arrepentida, busque consuelo en la oración a una imagen de la Virgen. Una vez terminada esta penitencia, puede acceder al interior de la Iglesia, donde una voz sobrenatural le insta a retirarse al desierto, donde deberá pasar el resto de su vida.

La aparición de los caballeros (versos 424-453) y la intervención directa de

<sup>12</sup> El poema, que consta de 1451 versos, debió ser redactado a comienzos del siglo XIII. Se desconoce su autoría, aunque por sus características se ha relacionado con la poesía juglaresca. La copia conservada en El Escorial está datada en el siglo XIV. Existen varias ediciones de esta versión del poema, entre las que queremos destacar las de ALVAR (1969) y ZUBILLAGA (2014). Merece especial atención también el análisis sobre el modelo de santidad recogido en esta leyenda de ZUBILLAGA (2018).

la Virgen, a través de la voz que le indica que debe retirarse en el desierto para continuar con la purga de sus pecados (versos 620-645) cumplen aquí la función de conectar el momento de arrepentimiento de María con la divinidad, iniciando así su camino hacia la santidad. Chocan así dos modelos de comportamiento femenino claramente contrapuestos: la mujer lujuriosa, encarnada en la Egipciaca, y el prototipo de virtud y feminidad perfecta, encarnado en María, la madre de Jesús. Y a través de este choque, la joven, que ya ha perdido la batalla por mantener su virginidad y ha sucumbido al pecado de la carne, es capaz de alcanzar un estado de cierta pureza a través del arrepentimiento, la oración y la penitencia. Podemos interpretar este pasaje, además, como una alegoría del acceso a la salvación solo mediante el arrepentimiento y la penitencia por los pecados cometidos. Así, la imposibilidad de la Egipciaca para acceder a la iglesia sería una metáfora de la imposibilidad de acceder al paraíso, es decir, de alcanzar la salvación.

La penitencia de María se volverá extrema en su vida como eremita en el desierto del Jordán. La larga serie de versos comprendidos entre el 646 y el 789 dan buena cuenta de ello: de camino hacia su alejamiento del mundo, consigue tres panes, que le servirán de alimento durante siete años. Al cabo de ese tiempo, María sobrevivió dieciocho años más alimentándose de hierbas, caminando completamente desnuda y sucia, cubierta únicamente por su larga cabellera. Conseguirá vivir veinte años más gracias a la intervención divina, que se manifiesta a través de la aparición de un ángel que le proporcionará alimento. Además, durante el transcurso de estos más de 40 años de vida eremítica extrema, soportará y superará las tentaciones del demonio.

Si en el primer modelo que hemos analizado, encarnado en el personaje de la reclusa Oria, hemos hablado sobre el “martirio voluntario” al que somete su cuerpo como una vía para purgar su espíritu, la extremadamente dura vida de la Egipciaca cumple en este poema exactamente la misma función simbólica. Hay que añadir, además, un elemento de gran importancia: el retrato de María que nos ofrece el poema antes y después de su arrepentimiento y de comenzar su vida como anacoreta (ALVAR, 1969, vol. II, p. 55-57 y 77-78).

**Figura 2 – Descripción física de Santa María Egipcíaca antes y después de su conversión en eremita**

Retrato de María en Alejandría, versos 205-252.	Retrato de María penitente, versos 720-759
<p>De la beltat de su figura, como dize la escriptura, ante que siga adelante, direvos de su semblante: de aquel tiempo que fue ella, depués no nasció tan bella; nin reina nin condessa non viestes otra tal como essa. Abié redondas las orejas blanquas como leche d'ovejas; ojos negros, e sobrecejas; alba frente, fasta las çernejas. La faz tenié colorada, como la rosa cuando es granada; boqua chica e por mesura muy fermosa la catadura. Su cuello e su petrina, tal como la flor dell espina. De sus tetiellas bien es sana tales son como mançana. Braços e cuerpo e tod'lo al blanco es como cristal. En buena forma fue tejada, nin era gorda nin muy delgada; nin era luenga nin era corta, mas de mesura bona. [...] Así el loco como el sage, todos la tienen por de paratge. Tanto era buena fablador e tanto habié el cuerpo gençor, que un fijo de emperador la prenderia por uxor.</p>	<p>Toda se mudó de otra figura, qua non ha panyos nin vestidura. Perdió las carnes e la color, que eran blancas como flor; los sus cabellos, que eran rubios, tornmáronse blancos e suzios. Las sus orejas, que eran albas, mucho eran negras e pecadas. Entenebridos habié los ojos; abié perdido los sus mençojos. La boca era empeleçida, e derredor muy denegrida. L a faz muy negra e arrugada de frio viento e de la elada. La su barbiella e el su grinyon semeja cabo de tizón. Tan negra era la su petrina, como la pez e la resina. En sus pechos non abía tetas, como yo cuido eran secas. Braços luengos e secos dedos, cuando los tiende semejan espetos. La unyas eran convinientes, que las tajaba con los dientes. El vientre abié seco mucho, que non comié nengun conducho. Los pïedes eran quebraçados: en muchos logares eran plagados; por nada non se desviaba de las espinas on las fallaba. [...]. No es maravilla si es denegrida fembra que mantiene tal vida. Ni es maravilla si la color muda qui cuarenta annyos anda desnuda.</p>

**Fonte: ALVAR, (1969, vol. II).**

Mientras la María lujuriosa se nos presenta como una mujer de gran belleza exterior, pero con un espíritu pobre y sucio por el pecado, la María ermitaña ha perdido toda esa belleza exterior, está desnuda, desaliñada y sucia, pero su alma está libre del pecado que antes la oscurecía y le alejaba de la salvación. Esta visión negativa hacia la belleza femenina conecta con los debates sobre la necesidad o idoneidad de que las mujeres utilizaran cosméticos y afeites, en especial las casadas, para mostrarse atractivas ante sus maridos para evitar que cayeran en el pecado de la carne con otras mujeres (ARCHER, 2001, p. 28). Muestra, además, a ojos de los hombres a los que también va dirigido este poema, el doble espectáculo del erotismo de la mujer lujuriosa y pecadora y el de la desintegración de su belleza a cambio de la salvación. En general, esta concepción respecto al cuerpo femenino está marcada por la misoginia que hemos ido observando a lo largo de este trabajo, mostrando claramente todas las ideas

negativas que la visión clerical y religiosa medievales otorgaban al cuerpo de la mujer (WEISS, 2006, p. 84-85).

Hasta este momento, la presencia masculina en la *Vida de santa María Egipcíaca* se ha limitado a los hombres que acudían a ella para aprovechar sus servicios como cortesana, los peregrinos a los que acompaña a Jerusalén y los caballeros que le impedían el paso a la iglesia debido a sus pecados. Ninguno de ellos se corresponde con la figura de autoridad masculina que hemos observado, por ejemplo, en el monje Muño de la historia de Santa Oria. Sin embargo, hacia el final de esta historia encontraremos un personaje que encarnaría esta figura. El monje Gozimás, que vivía en una comunidad cercana al lugar en el que se encontraba la Egipcíaca, se interna en el desierto durante la cuaresma para hacer vida como anacoreta (al igual que el resto de sus compañeros), y al cabo de diez días de caminata se encuentra con la santa.

Allí Gozimás le ofrece uno de sus paños para que pueda vestirse. Ambos conversan y oran juntos, hasta que María le pide que le confiese y ruega su absolución. El monje, después de confesarle, quiere quedarse a vivir con la eremita, pero esta rechaza la propuesta, ordenando al monje que vuelva a su monasterio con algunos consejos para el abad. Además, María profetiza que Gozimás enfermará, pero terminará recuperando la salud. Tras este primer encuentro, los dos personajes se verán una vez más, cuando el monje le da la comunión que la santa le había solicitado.

Es en este segundo encuentro en el que tendrá lugar un prodigio del que el monje será testigo: María, acudiendo al llamado de Gozimás, camina sobre las aguas del río Jordán “com’ si viniese por una vía” (verso 1250). Este breve episodio sirve, al igual que todos los relatos sobre milagros en la hagiografía, como refuerzo de la condición de santidad de la penitente. La siguiente ocasión en la que el monje sale en busca de María la encontrará ya muerta, y se hará cargo de su entierro, según las órdenes celestiales que recibirá en ese momento, cavando una fosa en la arena ayudado por un león<sup>13</sup>.

---

<sup>13</sup> Este pasaje, con la presencia del león como ayuda para la tarea encomendada a Gozimás, remite a otras hagiografías en las que la fiera se relaciona con los restos mortales de un santo, como la vida de san Pablo de Tebas escrita por Sofronio,

De vuelta a su abadía, Gozimás habla con sus compañeros sobre la vida de María, y mediante este ejemplo mejora la conducta de todos los monjes. El poema termina con un exordio, dirigido a los oyentes/lectores, en el que se invita a seguir el ejemplo de las virtudes de la santa:

Mucho emendaron la su vida  
 por enxemplo d'esta María;  
 e nos mismos nos emendemos  
 que mucho mester lo habemos;  
 [...] pora que al día del juicio  
 non nos falle en mal viçio.  
 Ex: versos 1437-1446 (ALVAR, 1969, vol. II, p. 107)

El papel de Gozimás, convertido en la leyenda occidental de santa María Egipciaca en testigo, confesor y emisor de su historia al resto de la comunidad monástica es de gran importancia para el desarrollo final del relato. Si bien en la primitiva leyenda oriental él es el verdadero protagonista de la narración, mientras que María se presenta con su vida penitente como el resorte para el cambio de actitud del monje, aquí refrenda la santidad de esta. Sirve por tanto como voz de autoridad que valida la vida de la Egipciaca como un ejemplo a seguir. Así, aunque no se trata de una figura masculina de autoridad tan evidente como la que hemos podido identificar en la historia de santa Oria, cumple una función muy similar.

Esta función queda más clara si tenemos en cuenta el contexto teológico-normativo en el que fue redactada la versión castellana del poema. El canon 21 del IV Concilio Lateranense (1215), denominado *Omnis utriusque sexus* estableció tres procedimientos: todo individuo, hombre o mujer, en edad de razonar debe confesarse, solo, al menos una vez al año con el sacerdote de su parroquia; cumplir lo mejor posible con la penitencia impuesta; y debe recibir, consecuentemente, la eucaristía al menos el Domingo de Pascua. (DELGADO, 2003, p. 33). Por tanto, la función de Gozimás en la versión occidental de la historia de santa María Egipciaca como figura de autoridad eclesiástica masculina, en tanto que responsable de confesar a la santa penitente y de darle la comunión, es aún más evidente a ojos del lector.

---

o la historia de san Pelgio. Incluso está presente en texto alejados de la ortodoxia occidental, como el *Evangelium Pseudo Matthei*, XXXVI. Ver ALVAR (1969), p. 13-14.

En resumen, en la vida de la santa distinguimos dos partes: la primera, antes de su conversión, que se nos presentaría como un *engaño* fruto de una vida entregada a la sensualidad y los placeres; y una segunda parte, posterior a su oración a la Virgen y conversión en Jerusalén, que condensa una visión de la realidad a través de la penitencia como práctica ascética y del milagro (la voz que le anima a ir al desierto, los ángeles que le mantienen con vida, caminar sobre las aguas, etc.) como configurador tanto vital como textual (ZUBILLAGA, 2013, p. 144-145). El arrepentimiento sincero por sus pecados es, por tanto, el catalizador de la salvación de la pecadora María. Recordemos que, frente a la santidad prácticamente inalcanzable del modelo mariano y martirial, la figura de la penitente se acercaba mucho más a las posibilidades de las mujeres de alcanzar la salvación a través del arrepentimiento y la penitencia.

## Conclusiones

A la vista de lo expuesto, la primera conclusión que podemos extraer de nuestro análisis es que las tres vidas de santas estudiadas contienen numerosos elementos comunes. Además de los *topoi* del género hagiográfico, los tres modelos de santidad parecen responder a un esquema común estrechamente relacionado con la visión clerical de la mujer durante la Edad Media: mantenimiento de la virginidad, arrepentimiento y purga del pecado, lucha contra las tentaciones (encarnadas en el demonio), presencia de figuras masculinas como representación de la autoridad, etc.

**Figura 3 – Comparativa.**

Elementos doctrinales/didácticos	<i>Poema de Santa Oria</i>	<i>Vida de santa Margarita de Antioquía</i>	<i>Vida de santa María Egipcíaca</i>
Virginidad/Castidad	Sí	Sí	No
Martirio	Sí, voluntario*	Sí	No
Penitencia/Purga	Sí	No	Sí
Figura femenina instigadora	Sí Maestra Madre	Sí Nodriza	Sí Virgen María*
Figura masculina de autoridad	Sí Confesor/Transmisor	Sí, desafiadas* Padre Pretendiente	Sí Confesor/Transmisor
Prodigios o milagros (demostración de la condición de santidad)	Visiones	Visión demoníaca/Lucha con el dragón	Visiones/Lucha contra el demonio/Caminar sobre las aguas

**FONTE: Elaboración propia.**

Si observamos los dos primeros modelos, la virgen reclusa y la mártir, el mantenimiento de la virginidad se plantea como una virtud propiciatoria de la santidad de sus protagonistas, así como el “martirio” al que ambas se someten con tal de mantener esta condición. En el caso de santa Margarita, este segundo aspecto resulta evidente, ya que terminará siendo decapitada tras mantener una actitud heroica ante la posibilidad de caer en el pecado; mientras que, en el caso de santa Oria, como ya hemos señalado, este tormento será voluntario (el encierro, la penitencia, etc.). En el tercer caso, el de santa María Egipcíaca, que ya había sucumbido a la tentación, la penitencia se presenta como la vía para alcanzar la salvación y la santidad, resultando la única accesible a las mujeres casadas o que ya no fueran doncellas.

Llama la atención que en todas ellas aparezcan figuras femeninas que actúan como impulsoras de la conversión de las santas, como Urraca, maestra de Oria que le inspira a recluirse; la nodriza de Margarita o, actuando además como contraposición de modelo femenino, la intervención de la Virgen María que propicia el inicio de la penitencia de la Egipcíaca. Pareciera que, en un intento por llegar al subconsciente de las lectoras u oyentes de estas vidas de santas, sus autores llamasen la atención del papel moralizante y didáctico de estas mujeres

sobre las santas protagonistas. En cierta medida, estas figuras femeninas fueron ejemplo para las santas, y las santas debían ser ejemplo para las receptoras de los poemas.

En todo caso, queda claro que la literatura hagiográfica medieval en referencia a los modelos de santidad femenina responde a la necesidad de transmitir lo que la Iglesia del momento consideraba como modelos de comportamiento femenino. Así, su carga didáctica resulta innegable, en tanto que permitía perpetuar la visión, como se ha señalado en varias ocasiones, misógina, del clero medieval respecto a lo femenino.

## REFERENCIAS

ALVAR, Manuel (Ed.). **Vida de santa María Egipcíaca. Estudios, vocabulario, edición de los textos.** Valencia: CSIC, 1969.

ARCHER, Robert. **Misoginia y defensa de las mujeres. Antología de textos medievales.** Valencia: Cátedra, 2001.

ARGAIZ, Gregorio de. La soledad laureada por San Benito y sus hijos en las Iglesias de España y teatro monástico de la provincia de Asturias y Cantabria. Madrid: Imp. Gabriel León, 1675.

BARTLETT, Robert. **Why can de Dead do such great things?** New Jersey: Princeton University Press, 2013.

BECEIRO PITA, Isabel. Modelos de conducta y programas educativos para la aristocracia femenina (ss. XII-XV). In: López Beltrán, María Teresa (coor.). **De la Edad Media a la Moderna: mujeres, educación y familia en el ámbito rural y urbano.** Málaga: Universidad de Málaga, 1999, p. 37-72.

CASTAÑEDA, Vicente. Por su amor a los libros... (cuento para bibliófilos). **Boletín de la Real Academia de la Historia**, 93, p. 325-432, 1928.

CASTELLI, Elisabeth A. **Martrdom and Memory.** New York: Columbia University Press, 2004.

CÁTEDRA GARCÍA, Pedro. La mujer en el sermón medieval (a través de textos españoles). In: **La condición de la mujer en la Edad Media. Actas del colóquio celebrado en la Casa de Velázquez del 5 al 7 de noviembre de 1984.** Madrid: Casa de Velázquez-Universidad Complutense de Madrid, 1986, p. 39-50.

CERDÁ SUBIRACH, Jordi. La Leyenda de Santa Margarita de Antioquía en Cataluña. In: SALVADOR, Juan (Coor.). **Medioevo y literatura: actas del V Congreso de la**

**Asociación Hispánica de Literatura Medieval. Vol. 2.** Granada: Universidad de Granada, 1995, p. 23-32.

DELGADO, Edmundo Ernesto. Penitencia y eucaristía en la conformación de la vertiente occidental de la leyenda de Santa María Egipcíaca: un paradigma de negociación cultural en la Baja Edad Media. **Revista de poética medieval**, 10, p. 25-55, 2003.

DOLARUM, Jacques. La mujer a ojos de los clérigos. *In*: KLAPISCH-XUBER, Christiane (dir.). **Historia de las mujeres. Tomo 2: la Edad Media.** Madrid: Taurus, 1992, p. 28-59.

ECHEVERRÍA ARSUAGA, Ana. Margarita de Antioquía. Una santa para la mujer medieval. *In*: VV.AA. **Las mujeres en el cristianismo medieval.** Madrid: Marcial Pons, 1989.

ESPAÑA, Ministerio de Cultura. Red Digital de Colecciones de Museos. Museo Nacional de Escultura. Madrid: 2010. Disponible em:  
<https://ceres.mcu.es/pages/ResultSearch?txtSimpleSearch=Capilla%3Cb%3E%20del%20%3C1ngel%20%3C/b%3Edel%3Cb%3E%20convento%20%3C/b%3Ede%3Cb%3E%20Trinitarios%20%3C/b%3EDESCALZOS&simpleSearch=0&hipertextSearch=1&search=simple&MuseumsSearch=&MuseumsRolSearch=15&listaMuseos=null>. Acceso em: 16 abril. 2024

FERNÁNDEZ CONDE, Francisco Javier. **La religiosidad medieval en España. La plena Edad Media (siglos XII-XIII).** Ovideo: Trea, 2005.

FERNÁNDEZ CONDE, Francisco Javier. **La religiosidad medieval en España. La Alta Edad Media.** Ovideo: Trea, 2008.

FRANK, Itsván. La Vie catalane de Sainte Marguerite du manuscrit de Barcelone. **Estudis romànics**, 2, p. 93-107, 1949-1950.

GARCÍA DE LA BORBOLLA, Ángeles. **La “praesentia” y la “virtus”: la imagen del santo a partir de la hagiografía castellano-leonesa del siglo XIII.** Burgos: Abadía de Santo Domingo de Silos, 2002.

GARCÍA PEINADO, Miguel Ángel y REDOLI MORALES, Ricardo. **La Vida de santa María Egipcíaca. La vie de Sainte Marie l’Egyptienne- Retebeuf.** Cuenca: Universidad de Castilla La Mancha- Universidad de Córdoba, 2006.

GARCÍA TURZA, Javier. Los relatos celestiales y terrenales de Gonzalo de Berceo en el Poema de Santa Oria. *In*: DOMÍNGUEZ MATITO, Francisco y BORSARI, Elisa (Coors.). **Revisitando a Berceo: lecturas del siglo XXI.** Madrid: Iberoamericana-Vervuert, 2020, p. 98-128.

ILZARBE, I. **Historia, hagiografía y memoria en el ámbito monástico.** Logroño, 2021. 456f. Tesis (Doctorado en Humanidades) - Facultad de Letras, Universidad de La Rioja.

ILZARBE, Isabel. Poema de Santa Oria. *In*: TEODORO, Leandro Alves (Org.). **O ensino da fé cristiã na Península Ibérica (séculos XIV e XV). Banco de dados** (Online), 2021. Disponible em:  
<https://umahistoriadapeninsula.com/verbete/poema-de-santa-oria>. Acceso em: 10 dez.

2021.

L'HERMITE-LECLERCQ, Paulette. La réclusion volontaire au Moyen Âge: une institution religieuse spécialement féminine. *In: La condición de la mujer en la Edad Media. Actas del colóquio celebrado en la Casa de Velázquez del 5 al 7 de noviembre de 1984.* Madrid: Casa de Velázquez -Universidad Complutense de Madrid, 1986, p. 135-154.

LACARRA, María Eugenia. Representaciones de mujeres en la literatura española de la Edad Media. *In: ZAVALA, Iris M. (coord.). Breve historia feminista de la literatura española (em lengua castellana).* Barcelona: Anthropos, 1995, p. 21-68.

LEYSER, Henrietta. **Medieval women. A Social History of women in England 450-1500.** London: Phoenix, 1999.

MARTÍNEZ MAZA, Clelia. La disidencia de las mártires cristianas: una relectura desde la ortodoxia. *In: MUÑOZ, Ángela y LUENGO, Jordi (eds.). Creencias y disidencias. Experiencias políticas, sociales, culturales y religiosas en la Historia de las Mujeres.* Granada: Comares, 2021, p. 3-20.

MASSÓ I TORRENS, Jauma. **Repertori de l'antiga literatura catalana. Vol. I.** Barcelona: Alpha, 1932.

MÉRIDA JIMÉNEZ, Rafael. **Damas, santas y pecadoras. Hijas medievales de Eva.** Barcelona: Icaria editorial, 2008.

MORAL DE CALATRAVA, Paloma. **La mujer imaginada. La construcción cultural del cuerpo femenino en la Edad Media.** Murcia: Nausícaa, 2008.

MUÑOZ FERNÁNDEZ, Ángela. Las expresiones femeninas del monacato y la devoción: reclusas, monjas, freiras y beatas. *In: GARCÍA DE CORTÁZAR, José Angel y TEJA, Ramón (coors.). Mujeres en silencio: el monacato femenino en la España medieval.* Aguilar de Campoo: Fundación Santa Marí ala Real, 2017, p. 41-71.

MUÑOZ FERNÁNDEZ, Ángela. Oria de Villavelayo, la reclusión femenina y el movimiento religioso femenino castellano. (Siglos XII-XVI). **Arenal**, 5:1, p. 47-67, 1998.

NIETO PÉREZ, María Mercedes. La tradición hagiográfica en las cuatro vidas de santos de Gonzalo de Berceo. **Philologica canariensia**, 10-11, p. 419-420, 2005.

PÉREZ-EMBED, Francisco Javier. **Santos y milagros, la hagiografía medieval.** Madrid: Síntesis, 2017.

RUFFINATTO, Aldo. La Oria silense y la Oria emilianense entre sueños y visioines. *In: DOMINGUEZ MATITO, Francisco; BORSARI, Elisa (Coords.). Revisitando a Berceo: lecturas del siglo XXI.* Madrid: Hispaniamericana-Vervuert, 2002, pp. 227-254.

RUIZ BAÑOS, Sagrario. Santa Oria en los escritos de Berceo. (Camino de perfección lírica en la literatura berceana). *In: DE LA IGLESIA DUARTE, José Ignacio (coord.). II Semana de Estudios Medievales: Nájera 5 al 9 de agosto de 1991.* Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, 1992, p. 285-290.

SALVADOR MIGUEL, Nicasio (Ed.). Loores de Nuestra Señora. *In*: VV.AA. **Gonzalo de Berceo. Obra completa**. Madrid: Espasa-Calpe, 1992, p. 859-932.

TOMÁS DE AQUINO. **Summa Theologica**. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1990.

URÍA MAQUA, Isabel (Ed.). **Poema de Santa Oria**. Madrid: Castalia, 1981.

URIA MAQUA, Isabel (Ed.). Poema de Santa Oria. *In*: VV.AA. **Gonzalo de Berceo. Obra completa**. Madrid: Espasa-Calpe, 1992.

WEISS, Julian. **The 'Mester de Clerecía'. Intellectuals and ideologies in thirteenth-Century Castille**. Woodbridge: Tamesis, 2006.

ZUBILLAGA, Carina. Categorías espaciales y dicotomías jerárquicas en la definición de la santidad femenina de María Egipciaca. **Scripta mediaevalia: revista de pensamiento medieval**. 11:1, p. 97-115, 2018.

ZUBILLAGA, Carina. La paradójica realidad de la santidad femenina en la Edad Media castellana: el milagro como configurador textual de la Vida de Santa María Egipciaca. **Mirabilia: Electronic Journal of Antiquity, Middle & Modern Ages**, 17, 2013. URL: <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/5180453.pdf>

ZUBILLAGA, Carina. **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.