



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE  
MÉXICO



FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS  
LENGUA Y LITERATURAS HISPÁNICAS

LA RELACIÓN ENTRE LA BELLEZA Y LA VIRTUD EN EL POEMA *LA VIDA DE SANTA MARÍA  
EGIPCIACA*

TESIS

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO  
DE LICENCIADA  
EN LENGUA Y LITERATURAS HISPÁNICAS  
PRESENTA  
DIANA IRAÍS RANGEL PICHARDO

ASESORA  
DRA. MARÍA TERESA MIAJA DE LA PEÑA

México D. F., DICIEMBRE 2015



Universidad Nacional  
Autónoma de México



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Para Lillith,  
que en el nombre lleva la penitencia

## AGRADECIMIENTOS

Entre los diversos tipos de personas que entran a la carrera de Lengua y Literaturas Hispánicas hay dos grupos característicos. Sin duda ambos aman la lectura, sin embargo, hay grandes diferencias: por un lado están los que escriben a raudales porque tienen mucho que decir, en cambio, se encuentran aquellos que somos introvertidos y, por el contrario, somos parcos en nuestra escritura. Para estas personas la carrera se ha tratado de un reto y cada página escrita se ha trata de un logro, de una posibilidad de mejorar nuestra expresión y conocimientos. Hoy puedo decir que no soy la misma persona que entró a la Universidad, he tenido la oportunidad de crecer y enriquecerme en muchísimos aspectos.

Primero que nada estoy muy agradecida con la Universidad que siempre ha mantenido un interés por las artes y el humanismo e imparte carreras de gran calidad en estos ámbitos, además de las innumerables actividades culturales que organiza día con día. Es por medio de todo el esfuerzo de la institución que he podido tener una experiencia universitaria completa.

Antes que nada le doy las gracias más sinceras a mi mamá, Guille Pichardo, la mujer más única y auténtica que conozco, que cree más en mí que yo misma. Es el pilar más importante de mi formación y espero poder retribuirle todo lo que ha hecho por mí, sobre todo este último año. También, a mis hermanas que se han dedicado a molestarme con la tesis, por lo menos así terminé “rápido”. A sus hijos: Luis, Omar, Vanesa y Shao, desde que vinieron al mundo han iluminado el mío, espero ser un ejemplo decente en su vida, una tía loca y un apoyo incondicional. Es por ellos que busco el buen camino, para no decepcionarlos nunca.

A mi amiga de toda la vida, Vasti, que ha estado conmigo durante todos estos años. A pesar de que no estemos en contacto físicamente, me escucha y me da los mejores consejos, aunque, los que yo tengo para ofrecerle no siempre son los mejores. Eres una de las personas más trabajadoras que conozco y por eso siempre te voy a admirar. Espero falte poco para estar en su examen profesional.

A Gabriel Berú porque aguanta mis berrinches y mis dramas, que aumentaron drásticamente este último año. Por no odiarme como sé que odias al mundo. Del mismo modo,

a Miriam, Rodrigo y Martha mi familia al inicio de la carrera, a pesar de estar en Colegios diferentes. Lamento no estar tan cerca como antes, hemos tomado caminos diferentes pero les deseo éxito y espero nunca nos alejemos por completo.

A Israel, porque no he conocido persona más incondicional, me ha apoyado en cada paso en el desarrollo de este proyecto, ha tenido que soportar mis miedos y ansiedades, a cambio he recibido palabras cariñosas, abrazos tranquilizadores y comprensión absoluta. No tengo palabras para explicar lo mucho que significa para mí. Gracias por conocerme tan bien en tan poco tiempo.

A mi papá por no haberme corrido de la casa.

A mi asesora, la Dra. María Teresa Miaja de la Peña, por sus magníficas clases que me inspiraron desde el inicio de la carrera y por ayudarme a llevar a término este proyecto, sin su constante apremio jamás hubiera concluido.

A mis profesores sobre todo al Mtro. Raúl del Moral Mena, la Dra. Dolores Bravo Arriaga, la Dra. Axel Hernández, la Mtra. Tania Alarcón Rodríguez, la Dra. Leonor Fernández Guillermo, la Dra. Elena Cristina Ratto por sus increíbles clases y su interés por la docencia.

A mis sinodales por tomarse el tiempo de leer este trabajo.

Finalmente, agradezco al Programa de Apoyo a Proyectos de Investigación e Innovación Tecnológica (PAPIIT) por haberme otorgado una beca de titulación durante el periodo de elaboración de este trabajo.

# ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	6
Capítulo 1. LA SANTIDAD EN LA EDAD MEDIA.....	10
1.1. Primer acercamiento a la santidad.....	10
1.2. El santo en la Edad Media.....	12
1.3. El culto a los santos y el surgimiento de la hagiografía.....	20
Capítulo 2. LA HAGIOGRAFÍA.....	27
2.1. El género.....	27
2.2. Tipos de hagiografía.....	30
2.3. Estructura.....	38
2.3.1. Elementos que la hagiografía comparte con otros géneros.....	45
2.4. Hagiografía hispánica.....	45
2.4.1. <i>Vida de Santa María Egipciaca</i> .....	53
Capítulo 3. LA RELACIÓN ENTRE LA BELLEZA Y LA VIRTUD EN EL POEMA <i>VIDA DE SANTA MARÍA EGIPCIACA</i> .....	58
3.1. “Fermoso pecador”: La belleza como reflejo de la virtud del alma u obstáculo de la virtud.....	59
3.2. Eva y María: Redención y pecado en la Edad Media.....	61
3.3. El concepto de virtud y su influencia en la santidad.....	69
3.4. La belleza de María Egipciaca en contraposición con la belleza prototípica de la santidad.....	76
CONCLUSIONES.....	91
Bibliografía.....	96

## INTRODUCCIÓN

“¡Qué torpezas y fealdades de una mujer tan pecadora y  
qué bondad y benignidad de Dios!”  
*Flos Sanctorum*

La *Vida de Santa María Egipciaca* es la traducción de la versión francesa la *Vie de Sainte Marie l’Egyptienne*. En este texto se narra de manera extendida la vida de una de las pecadoras más grandes de los textos hagiográficos: María de Egipto, originaria de la tierra de la prostitución,<sup>1</sup> que viajó a Alejandría a seguir su existencia llena de desenfreno alejada de cualquier lazo familiar y sentimental que pudieran detenerla.

Este poema refleja la presencia de dos tradiciones que conviven: la del Cristianismo primitivo e inicio de la Edad Media con la del renacimiento cultural que sufrió la Península al abrirse al resto de la Europa a partir del siglo XIII, tradiciones que enriquecieron y complicaron el pensamiento religioso, artístico y cotidiano del hombre medieval. Esta afluencia de nuevos conocimientos impulsó los múltiples intercambios de ideas entre pensadores y religiosos, así como elementos entre géneros literarios. Es por ello que la Vida de María escrita en el siglo XIII ha presentado problemas para los estudiosos, al tratar de definirlo dentro del género hagiográfico, los elementos de la literatura cortesana y juglar que presenta en las descripciones de la santa y en las narraciones de su comportamiento y de sus encuentros amorosos no corresponden a los patrones comunes de los textos hagiográficos que buscaban exaltar las virtudes de los santos como ejemplo de comportamiento para los feligreses. Esta desconfianza por la leyenda de María fue tal que llevó a las autoridades eclesiásticas a borrarla de las listas de santos.<sup>2</sup> Es cierto que la presencia de una santa que pasó su juventud en pecado no es uno de los temas más utilizados en la hagiografía, pero no hay duda que en la Edad Media tuvo un éxito sin igual entre la población como ejemplo de redención.

---

<sup>1</sup> Manuel Alvar “La leyenda y su difusión” en *Antigua poesía española lírica y narrativa (siglos XI-XIII)*. Manuel Alvar (Ed., prólogo y estudios críticos). Editorial Porrúa. México, 2005, p. 56.

<sup>2</sup> *Ídem*, p. 58.

Al hablar del poema, los críticos han señalado, en más de una ocasión, el contraste de la belleza y la juventud con la escasez espiritual de María y viceversa, su apariencia marchita ante su riqueza de espíritu. Sin embargo, además de señalar la evidente oposición entre la belleza y la virtud y el cambio dramático que esto representa en el texto, se desconoce el trasfondo de dicho contraste, es decir, la relación que existía entre el alma y el cuerpo en la Edad Media que para la población de la época era mucho más que indiscutible. Dicha relación permite el manejo de la corporalidad e incluso de la sexualidad dentro del ámbito hagiográfico sin dejar a un lado el sentido didáctico del texto.

En esta tesis trato de demostrar que la manera en que el autor maneja las descripciones de María no son casuales, tienen un propósito particular y sobre todo una conexión entre la belleza y la virtud que se desarrolla en el poema de manera distinta al resto de las hagiografías de la Edad Media. La relación es más profunda que lo que parece, no solo se trata de un antagonismo de polos opuestos: bien/mal, bello/feo, virtuoso/pecador sino de una relación entre el alma y el cuerpo, que en el poema se muestra a través de la belleza y la virtud de la santa.

El objetivo de este trabajo es demostrar existencia dicha relación por medio del análisis del texto a partir de la contextualización histórica y del estudio de los conceptos e ideas que confluyen en el poema. Además de establecer los puntos de contacto entre la espiritualidad y la corporalidad que permiten el fin didáctico de esta hagiografía, que tenía como propósito exaltar el valor de la penitencia y la confesión, valores cristianos íntimamente ligados al cuerpo. Por último, ver los aspectos propios de la santidad femenina que distinguen al texto del resto de hagiografías de mujeres ejemplares. Para ello, es necesario estudiar desde distintos puntos de vista el caso de María Egipciaca, desde el fenómeno mismo de la santidad, su desarrollo y las manifestaciones devocionales más importantes, tanto artísticas como folclóricas, hasta las características particulares del género literario, los distintos tipos y su desarrollo en la península. A pesar de tratarse de un trabajo de índole literaria no se puede dejar de lado el contexto histórico para un mejor entendimiento del tema y de los factores externos que, de un modo u otro, afectaron el desarrollo y la interpretación de la *Vida de Santa María Egipciaca*.



Por lo tanto, el trabajo se desarrolla de la siguiente manera: en el primer capítulo se pretende explicar el concepto de la santidad, así como su transformación durante el cristianismo primitivo hasta su desarrollo en la Edad Media, causado por los acontecimientos propios de establecimiento de la Iglesia y los dogmas de la religión. En el primer apartado se estudia el concepto de la santidad y los ámbitos en que se desenvuelve, por ejemplo: Dios como la prueba máxima de santidad, el ser humano como creación divina, el desarrollo de la imagen del mártir hasta convertirse en santo, etc. En el segundo apartado se busca exponer las características propias del santo medieval como la gracia, el carisma y la taumaturgia. También se señala la importancia de la corporalidad para la devoción de los feligreses y las expresiones que se desarrollaron alrededor de la misma como el culto a las reliquias. Por último, se advierte el progreso de la hagiografía a la par del establecimiento de la figura del santo.

En el segundo capítulo, se analiza la noción de hagiografía desde el punto de vista de la historia y la literatura, así como sus características, tanto generales como propias de la literatura hispánica. En el primer apartado se reconocen los primeros acercamientos a la temática hagiográfica por medio del análisis historiográfico como literario; así como la delimitación del campo de estudio y la forma en que se llevó a cabo hasta nuestros días. En el segundo apartado se definen los distintos tipos de textos hagiográficos, su desarrollo y peculiaridades definidas por su contexto, es decir la evolución del culto a los santos. Asimismo, se señalan los elementos que tiene en común, por ejemplo, la narración del milagro. En el tercer apartado se mencionan los elementos narrativos que permitieron que las historias y las leyendas se propagaran rápidamente entre la población y que distinguen a la hagiografía del resto de los géneros literarios, así como de aquellos que comparte con géneros como la cuentística, la novela caballeresca y el *exemplum*. Aunque queda establecido que el género posee características propias, no podemos negar la influencia de los acontecimientos únicos de la zona en que se desenvuelven los textos, por ello el cuarto apartado se encarga de explicar los eventos que marcaron la hagiografía hispánica y su estilo, del mismo modo de la versión hispánica del poema francés de Santa María Egipciaca.

En el tercer capítulo se estudia la relación de la condición física y espiritual de la santa por medio del estudio de la concepción de la mujer en la Edad Media, la cual influyó determinadamente en cómo se percibía la santidad femenina en contraposición con la

masculina. En el primer apartado se establece la correspondencia entre belleza y virtud, así como la problemática de estos términos dentro del fenómeno de la santidad. En la segunda parte se estudia la influencia de la idealización y demonización femenina a partir de las figuras prototípicas de la época: Eva y la Virgen María, de este modo se intenta explicar la ambigüedad que presenta la apariencia física de María Egipciaca para la santidad. Del mismo modo se establece el predominio de la corporalidad en la santidad femenina gracias a la relación de la mujer con su sensualidad. Por último, se explica el tratamiento de la belleza física de María en contraposición con las santas prototípicas, cómo es que el autor resuelve dicha oposición, asimismo el conflicto de relación entre las nociones ambiguas de la belleza y la virtud, que confluyen en el cuerpo y, sobre todo, en la mujer.

Finalmente, en las conclusiones se espera distinguir cuál es el tipo de relación que existe entre la belleza y la virtud dentro de la obra, así como la importancia del valor narrativo y didáctico dentro de la misma. Sobre todo se busca instaurar un elemento más para seguir sentando las bases que aseveran que los elementos de literatura profana no minimizan el valor hagiográfico del poema y así reinterpretarlo desde nuevas perspectivas.



Santa María Egipciaca. *Flos sanctorum* fol. CLVviii Zaragoza, Jorge Cocci 1516. Biblioteca Nacional de España, R 23859

## Capítulo 1. LA SANTIDAD EN LA EDAD MEDIA

Para Umberto Eco la santidad no es más que la imitación de la vida de Jesucristo,<sup>3</sup> es decir, una persona es capaz de alcanzar la santidad si sigue al pie de la letra las enseñanzas de Cristo y los preceptos de la moralidad cristiana, tal y como la establecen las escrituras. Dicho de otro modo, para el escritor y filósofo italiano, este concepto sólo se relaciona con el ideal de perfeccionamiento espiritual. Sin embargo, este fenómeno se ha enriquecido con el folclore y costumbres populares y se ha rodeado de un aura sobrenatural que lo llena de misterio, maravilla y superstición que se ha ido alejando de la imagen de Cristo y ha adquirido sus propios matices. Es por ello que la santidad no es un concepto estático; al contrario, se ha modificado de manera constante a lo largo de los siglos, dependiendo del pensamiento popular y de los fines particulares de la Iglesia. Por ejemplo, durante el cristianismo primitivo se llegó a considerar santo a todo aquel que profesara la religión cristiana y que estuviera bautizado.<sup>4</sup> Conforme se desarrollaron los paradigmas de la religión, sobre todo en la Edad Media, la santidad se convirtió en una cualidad sólo de hombres y mujeres excepcionales que vivían y morían por Cristo. Los santos vivían siguiendo un código, morían como seres humanos, pero al seguir el camino del Mesías, se convertían en un vínculo entre el cielo y la tierra y recibían un beneficio incomparable: acceso a la gloria y a la vida eterna,<sup>5</sup> además de ser parte de la jerarquía celestial.

### 1.1. Primer acercamiento a la santidad

Desde el establecimiento de los orígenes del cristianismo, la santidad se concibe como “la pureza libre de todo pecado, perfecta, totalmente inmaculada”.<sup>6</sup> Esta característica sólo puede ser parte del único ser perfecto que la Cristiandad concibe: Dios.<sup>7</sup> No obstante, es más que una de sus

---

<sup>3</sup> Umberto Eco. *Historia de la Fealdad*. María Pons Irazazábal (trad.). Lumen. Barcelona, 2007, p. 56.

<sup>4</sup> Antonio Rubial García. *La santidad controvertida. Hagiografía y conciencia criolla alrededor de los venerables no canonizados de Nueva España*. UNAM- FCE, México, 1999, p. 21.

<sup>5</sup> André Vauchez “El santo” en Jaques Le Goff et al. *El hombre medieval*. Alianza. Madrid, 1990, pp. 3425-358; p. 327.

<sup>6</sup> Pseudo Dionisio Aeropagita. *Obras completas. Los nombres de Dios. Jerarquía celeste. Jerarquía eclesiástica. Teología Mística. Cartas varias*. Teodoro H. Martin (ed). Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid, 2007, p. 94.

<sup>7</sup> Dios “es sumamente perfecto por ser superior a todas las cosas” (Cfr. Pseudo Dionisio Aeripagita. *Op. cit.*, p. 98), no sólo es fuente de santidad, sino que es el “Santo supremo” o “Santo de santos” (Daniel 9,24; Isaías 6,3). Todos los pasajes bíblicos son tomados de *Sagrada Biblia* (trad. Elonio Nacar Fuster y Alberto Colunga Cueto) Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid, 1985.

múltiples virtudes, Él es la santidad misma,<sup>8</sup> y como tal, es la fuente que santifica a todo a su alrededor. Puede llamarse santo todo lugar que Dios honra con su presencia en algún modo, por ejemplo, cuando Yahvé se mostró ante Moisés en forma de zarza, señaló la santidad del lugar que estaba a punto de pisar: “Yavé le dijo: <<No te acerques. Quita las sandalias de tus pies, que el lugar en que estás es tierra santa>>” (Éxodo 3,5).

También ha santificado a su creación; por lo tanto, cada ser vivo debe de considerarse sagrado e, incluso, bueno.<sup>9</sup> Empero, para el pensamiento cristiano, el hombre es diferente al resto de las criaturas, es más cercano a la divinidad porque fue creado por él a su imagen y semejanza, con lo cual le dota parte de su naturaleza;<sup>10</sup> por lo tanto cada ser humano es, hasta cierto punto, santo: “Porque yo soy Yavé, vuestro Dios, vosotros os santificaréis y seréis santos, porque yo soy santo” (Levítico 11, 44). Para los primeros cristianos, la santidad también se relacionó con la pertenencia a la fe del Salvador; esto quiere decir que aquel que “vivía en Cristo” y bajo sus enseñanzas será participe de la vida eterna (Romanos 1,7). Es por ello que para ser parte de la “religión verdadera” era necesaria una manera de identificar a los miembros y se buscó un método: el bautizo, como símbolo de depuración e iniciación, con esto se cree que el alma se limpia del pecado original y el individuo se consideraba apto para acceder a la gloria divina.

Rápidamente la santidad sufrió un cambio de concepción con la aparición de los mártires, personajes misericordiosos y llenos de valor capaces de entregar su vida por la fe cristiana. El término mártir proviene del griego μάρτυρας<sup>11</sup> que significa *testigo*, pues estos primeros cristianos dieron testimonio de la nueva fe, es decir, afirmaron la veracidad de la palabra de Cristo y la defendieron ante el paganismo. Por lo tanto, fueron perseguidos por el Imperio romano y

---

<sup>8</sup> Wilhelm Schamoni. “Sobre los santos, la santidad y la canonización” en Wilhelm Schamoni. *El verdadero rostro de los santos*. Luis Sánchez Sarto (Trad.) Ediciones Ariel. Barcelona, 1951, p. 23.

<sup>9</sup> La bondad de las creaciones de Dios se establece en los primeros pasajes de la Biblia: “Al final del sexto día, Dios vio que todo lo que había hecho era bueno” (Génesis 1, 31). Sin embargo, a pesar de su semejanza con la Divinidad, la naturaleza imperfecta del ser humano la hace caer en pecado (Génesis 3).

<sup>10</sup> A lo largo del tiempo, el Cristianismo siguió esta idea fielmente y desarrolló medios para comprobar dicho origen divino. Los pensadores cristianos retomaron algunos conceptos clásicos como el número áureo y la Divina proporción presente en la naturaleza para demostrar la similitud del hombre con la Divinidad. Del mismo modo, Pseudo Dionisio Aeropagita retomó conceptos de *El Banquete* de Platón en los que se establece que todo lo bueno es bello y viceversa porque todo emana de la belleza divina.

<sup>11</sup> *Diccionario de la lengua española*, v. s. mártir.

asesinados en nombre de su salvador. Estos personajes eran sometidos a diversas torturas y humillaciones al negarse a adorar al Emperador romano como una divinidad.

Estos mártires fueron considerados santos para distinguirlos de la gente común y corriente, pues se creía que poseían un toque divino que los impulsaba a realizar acciones increíbles a favor de la religión. El origen divino del ser humano se volvió secundario e insuficiente ante las hazañas de estos nuevos protectores del cristianismo.

## 1.2. El santo en la Edad Media

Muchos de los elementos relacionados a la adoración de los santos se establecieron durante los primeros siglos del Medievo, porque en este periodo se asientan la mayoría de los dogmas cristianos y del catolicismo que se mantienen como base en la actualidad; del mismo modo, muchos de ellos se han modificado u olvidado casi por completo, por lo tanto es necesario que tengamos en mente la realidad que vivía la población medieval sin anteponer nuestra visión de la santidad.

Durante la Edad Media, el origen del culto a la virgen (hiperdulía) se desarrolló desde el punto de vista teológico.<sup>12</sup> Esto quiere decir que cada uno de los aspectos alrededor de la adoración a esta figura fue discutido cuidadosamente de acuerdo a los fines de la Iglesia y posteriormente adoptados por el pueblo llano. En cambio, el culto a los santos (dulía) es de origen más bien mixto, ya que en él convergen aspectos teológicos y populares de la sociedad precristiana y medieval. Mientras la Iglesia desarrollaba el concepto de santidad, el folclore y la cultura popular lo asociaron y enriquecieron con la idea de gracia, carisma, poderes taumaturgos, entre otros.<sup>13</sup>

---

<sup>12</sup> Fernando Baños Vallejo. *Las Vidas de santos en la literatura medieval española*. Ediciones del Laberinto. Madrid, 2003, p. 49. Los dogmas que se establecieron para el culto a la virgen se en el concilio de Éfeso (431), donde se estableció la virginidad de María y se instituye la doble naturaleza de Cristo: humana y divina; también se instaura la imagen de María como madre de Dios o *theotokos*, portadora de Dios.

<sup>13</sup> Existe la discusión que asegura que el éxito del culto a los santos reside en que permitieron al cristianismo incluir a dioses antiguos; así como la inclusión de elementos mágicos y/o paganos para extender la difusión de su fe. Sin embargo algunos autores se contraponen a esta idea por simplificar el fenómeno a la permanencia de culturas paganas. Véase G. Loomis citado en Fernando Baños. *Las Vidas de santos...*, p. 49. André Vauchez. *El santo...*, p. 326.

Aunque se consideraba posible que cada ser humano era capaz de convertirse en santo o *vir Dei* (hombre de Dios), incluso se alentaba a sacrificar la vida por Dios y la fe, con el tiempo se fueron restringiendo los parámetros que conformaban la santidad y sólo los ostentaban unos cuantos: aquellos que poseen la Gracia. Este concepto se volvió un elemento intrínseco de la santidad porque se trata de una cualidad que permite que aquellos que poseen la devoción suficiente alcancen la iluminación divina.

La Gracia es un favor sobrenatural y gratuito que Dios concede a los hombres para ponerlos en el camino de la salvación; sólo se adquiere al ser partícipe de las enseñanzas de Cristo y al asimilar lo mejor posible el “Amor Divino” que Dios ha puesto en los corazones de algunas personas.<sup>14</sup> En otras palabras, el que posee esta virtud es aquel que aprovecha el toque divino y dedica su vida a vivir de acuerdo a la moral cristiana, ya sea para ser buen cristiano y tener derecho a la vida eterna o dar un paso más y así llegar a ser santo.

Es por medio de la Gracia que el hombre asemeja a Dios sin dejar a un lado su parte humana, se santifica.<sup>15</sup> De esta idealización es que surge la concepción del santo como un ser moralmente superior: “el que posee la santidad, es perfecto, exento y libre de toda culpa”,<sup>16</sup> sólo que en un nivel menor que la divinidad; es por ello que todos los que fueron nombrados como tal (mártires, obispos, eremitas o laicos) debían ser personas con méritos superiores al resto de la humanidad, entre más espectacular sea su sacrificio, mayores serán sus méritos y su recompensa en el más allá.

Por otro lado, hay que hacer énfasis en otro concepto básico relacionado con la santidad, el cual suele confundirse constantemente con la Gracia: el Carisma. Como se mencionó

---

<sup>14</sup> Wilhelm Schamoni. *Op. cit.*, p. 23. La Biblia hace múltiples referencias a la gracia y al amor divino depositado en los corazones de los creyentes: “El amor de Dios ha sido derramado en nuestros corazones por virtud del Espíritu Santo, que nos ha sido dado” (Romanos 5, 5), “Pues como, por la trasgresión de uno, esto es, por obra de uno solo, reinó la muerte, mucho más los que reciben la abundancia de la gracia y del don de la justicia reinará en la vida por medio de uno solo, Jesucristo” (Romanos 5,17), entre muchos otros. Sin embargo, Robert Fossier afirma que esta característica de la santidad se mantuvo en segundo plano de manera deliberada, ya que no querían causar controversia sobre los favores que recibe el que posee la gracia y los que no, que prácticamente estaban condenados. Cfr. Robert Fossier. *Gente en la Edad Media*. Paloma Gómez Crespo y Sandra Chaparro Martínez (trad.). Taurus. Madrid, 2008., p. 357.

<sup>15</sup> Wilhelm Schamoni. *Op. cit.*, p. 23.

<sup>16</sup> *Diccionario de Autoridades*, s. v. *santo*.

anteriormente, la Gracia es un don divino que nos permite reflexionar sobre las enseñanzas de Jesucristo hasta llegar a la iluminación. Mientras que, el Carisma del latín *charisma*, y este del término griego χάρισμα, de χαρίζεσθαι, que significa agradar, hacer favores.<sup>17</sup> De este último sentido toma el cristianismo su significado y lo adapta. En este contexto, el carisma se trata de un “obsequio” gratuito que Dios concede a algunas personas para beneficiar a la comunidad; quien recibe dicho don también adquiere la responsabilidad de ayudar a quien lo necesita, no puede actuar en beneficio propio. Por ejemplo, en Pentecostés, los apóstoles recibieron el don de hablar múltiples lenguas, este carisma fue otorgado para facilitar la tarea de los predicadores en tierras lejanas, sin duda es un don que tiene un fin: beneficiar a los paganos que serán convertidos a la fe verdadera (Hechos 2).

Por medio de la Gracia y el Carisma, los santos se distinguen del resto de los creyentes. Es por ello que ambos conceptos han sido frecuentemente confundidos y en la mayoría de las veces se usan indistintamente. El *Diccionario de Autoridades* nos puede dar una pista de lo relacionados que han estado estas ideas y el porqué de su confusión. En términos teológicos, la Gracia se define como un “dón de Dios sobre toda la actividad y exigencia de nuestra naturaleza, sin méritos ni proporción de parte nuestra, y siempre ordenado al logro de la bienaventuranza”. Sin embargo, no es la única acepción, entre los múltiples usos del concepto se encuentra la Gracia habitual o santificante (*Gratia habitualis/sanctificans*), esta se trata de:

[...] un dón de Dios inherente y permanente en el alma, con el qual nos constituye justos y santos, gratos hijos adoptivos, y herederos de su gloria, y se nos perdonan los pecados: y no se pierde sino por el pecado mortal [...] A esta llaman Gracia habitual, porque persevera en el alma como los otros hábitos.

Es decir, la Gracia puede considerarse un don gratuito otorgado por la divinidad pero que se llega a su máximo esplendor por medio de méritos individuales.

En el caso de Carisma o Charisma, este mismo diccionario la define como una “Mercéd, dón, dádiva graciosa, y liberál. Es voz Griega de Charis, que se interpreta gracia”, los límites entre ambos términos son muy tenues pues se define al carisma como una forma de Gracia, pero no en términos teológicos, sino en el sentido de cualidad sobre todo física y/o de personalidad.

---

<sup>17</sup> *Diccionario de la lengua española*, v. s. *carisma*.

Además ambos conceptos se relacionan con la función del santo dentro de la sociedad; es decir, el venerable es un ser identificado con la divinidad gracias a sus actos (Gracia), la cual le otorga la capacidad de ayudar a los creyentes necesitados (carisma), de este modo ambos conceptos quedan íntimamente fusionados y fácilmente confundibles.

Es importante recordar que la santidad es un fenómeno con gran cantidad de matices; por lo tanto, estos no son los únicos factores que influyen en la concepción de la santidad. Dependiendo del pensamiento de la época, el concepto responde a los preceptos de la situación histórica y social que los rodea y se enriquece.

Por ejemplo, la taumaturgia y el carisma también se relacionan ya que, la primera se presenta como un carisma, es decir, como uno de los dones que otorga Dios para la realización de acciones que beneficien al pueblo. La taumaturgia se caracteriza por ser la capacidad de un individuo de realizar prodigios o, en el contexto cristiano, milagros. Dichos prodigios desafían los límites regulares de la naturaleza. Los santos medievales solían ayudar a los más desafortunados con ayuda de sus poderes taumaturgos; por ejemplo: al devolver la vista a los ciegos, curar la peste, la curación de escrófulas, exorcizar demonios y demás hazañas milagrosas del mismo modo que lo hizo Cristo.<sup>18</sup> En estas situaciones podemos hablar de dos beneficiados: la persona que es auxiliada por el santo, y el benefactor mismo. El primero es el beneficiario directo, el que recibe socorro ante sus problemas. Mientras que el segundo comprueba su santidad por medio de la realización de milagros con lo que se autentifica como tal.<sup>19</sup> Poco a poco el arquetipo del santo medieval se fue estableciendo a base de rasgos propios que los distinguían del resto de los creyentes. De acuerdo a la evolución y desarrollo de los valores del cristianismo y de la sociedad medieval estos personajes sobresalen por sus valores y sus actos, pero también por los atributos de su cuerpo.

---

<sup>18</sup> Hay una tradición muy extensa con respecto a los poderes taumaturgos de las dinastías monárquicas inglesa y francesa, dicha tradición comenzó durante la Edad media y permaneció por varios siglos con la intención de sustentar el poder por medio de la elección divina manifestada a través de milagros. Este fenómeno, sus orígenes y sus consecuencias fueron estudiadas en profundidad por Marc Bloch (Marc Bloch. *Los reyes taumaturgos. Estudios sobre el carácter sobrenatural atribuido al poder real, particularmente en Francia e Inglaterra*. Jacques Le Goff (prólogo). Fondo de Cultura Económica. México, D. F., 2006).

<sup>19</sup> Fernando Baños Vallejo. *Las vidas de santos...*, pp. 74-75.



Para André Vauchez, la santidad medieval no sólo se trata de un aspecto moral y axiológico, también es un lenguaje del cuerpo. Además de los siete dones del alma (amistad, sabiduría, concordia, honor, poder, seguridad y alegría), el santo medieval posee siete dones del cuerpo (belleza, agilidad, fuerza, salud, gozo y longevidad),<sup>20</sup> aunque no siempre fue así.

En un principio, la importancia que adquiere la fisonomía del santo se basa en las pruebas de fe que sufrieron con los castigos durante las persecuciones. El ideal cristiano se llenó de cuerpos decapitados, desmembrados y calcinados que servían como modelo ejemplar al hombre común y como objeto de adoración. Es por ello que en el umbral de la Edad Media, sobre todo antes del siglo XIII, la imagen del santo se relacionaba con un ser sin vida; más que ser alegre o lleno de vitalidad, se le consideraba una especie de muerto ilustre que recobraba la integridad perdida al momento del martirio después de la muerte, como muestra de elección divina.<sup>21</sup> Los fieles se entregaban a adorar a aquellos cuerpos milagrosos que se mantenían en perfectas condiciones, desafiando las leyes de la naturaleza.

Gracias al origen sobrenatural de esta condición milagrosa, la incorruptibilidad del cuerpo se consideró como un factor muy importante para el proceso de canonización, más no era del todo definitivo. Los santos tenían que cumplir con una serie de requisitos que se fueron estableciendo poco a poco por la Iglesia. Entre los más comunes se encuentran: la realización de milagros, vencer las constantes tentaciones del demonio, conservar la integridad de su cuerpo después de la muerte, el aroma a santidad (ya sean en vida o postmortem) y poseer belleza corporal como signo de virtud y bondad, etc. Se creía que el cadáver, al no sufrir de descomposición ni mal olor, poseía poderes taumaturgos y al tocarlos era posible que ocurriera un milagro, incluso si se trataba únicamente de la cabeza, un dedo o cualquier parte del cuerpo, pues consideraban que las reliquias mantenían su eficacia aun estando divididos del mismo modo que la hostia consagrada.<sup>22</sup> Por extensión, las ropas y las tumbas también adquirieron dichas virtudes y quien las tocaba se beneficiaba de ello.<sup>23</sup> Gracias a este fenómeno de veneración al

---

<sup>20</sup> Jacques Le Goff. *La civilización del occidente medieval*. Paidós. Barcelona, 1999, p. 304.

<sup>21</sup> André Vauchez. *Op. cit.*, p. 345.

<sup>22</sup> *Ibidem*.

<sup>23</sup> Jacques Le Goff. Y Nicolas Truong. *Una historia del cuerpo en la Edad Media*. Paidós, Barcelona, 2005, p. 143.

cuerpo, este se convierte “en el único punto de contacto entre los siervos de Dios y los fieles que lo veneraban, en el desarrollo de los cultos y de las leyendas”.<sup>24</sup>

Al contrario de la figura de Cristo, los santos no eran representados visualmente de manera cruda ni humillante, tampoco buscaban que el espectador sintiera piedad por el personaje, al contrario, muestran un temple sobrehumano ante las pruebas a las que serían sometidos.<sup>25</sup> Esto dio pie a la concepción del cuerpo “impasible” del santo que parecía estar formado por una materia especial capaz de no sentir dolor de un modo que las personas comunes lo sienten. El cuerpo no es el único que adoptó esta inmutabilidad, los personajes adquirieron una personalidad igualmente indiferente e imperturbable, se alejaban cada vez más de su humanidad y de sus lazos con el resto del mundo.

Posteriormente, a partir del siglo XI, surgió una concepción distinta de la santidad, se trata de un cuerpo vivo y, por lo general contemporáneo a los creyentes: los ascetas penitentes<sup>26</sup> cuya tradición se originó a partir de la leyenda de San Antonio y se fortaleció con modelos bíblicos: Moisés (Éxodo 24,18 y 34,28), Juan Bautista (Lucas 3,1-3; Mateo 3,4 y 11,18) y el mismo Jesucristo (Mateo 4,2). Este patrón se estableció en Oriente, donde los ascetas adquirieron mucha popularidad entre la población ya que, para el cristiano común, el hombre de privación y renuncia era los más cercano al ideal del hombre santificado: “estos hombres, pese a los esfuerzos que hacían por disimular sus carismas, se hicieron célebres muy pronto debido a las excepcionales privaciones a las que se sometían”.<sup>27</sup> Entre los ascetas con mayor popularidad de se encuentran: San Antonio, Pablo, el ermitaño, San Jerónimo, San Onofre, Santa Pelagia, María Magdalena, Santa María Egipciaca, San Romualdo, San Juan Gualberto, etc.

---

<sup>24</sup> André Vauchez. *Op. cit.*, p. 345.

<sup>25</sup> Umberto Eco. *Historia de la Fealdad...*, p. 56.

<sup>26</sup> El asceta o ermitaño de la tradición cristiana es aquel que se aleja de la sociedad por decisión propia con el fin de alejarse del pecado. En la literatura castellana se encuentran diversas formas de nombrar a estos personajes de acuerdo a los matices de su apartamiento. Fernando Baños los clasifica en dos grupos: los externos y los internos. Entre los internos se encuentran aquellos que escogen el encierro en una celda, por ejemplo: el recluso (podría estar en un monasterio) y el incluso o emparedado (encierro más definitivo, en una habitación). Por otro lado, entre los externos se refieren al eremitismo en la periferia de la ciudad; por ejemplo: el eremita o ermitaño (se refiere a los ascetas locales) y el anacoreta (ascetas de desiertos exóticos). Véase Fernando Baños. “El ermitaño en la literatura medieval española: arquetipo y variedades” en *El Monacato espontáneo: eremitas y eremitorios en el mundo medieval*. José Ángel García de Cortázar y Ruiz de Aguirre (coord.). Ramón Teja, pp. 121-152. Edición en línea.

<sup>27</sup> André Vauchez. *El santo...* p. 329.

Estos santos buscaban la perfección espiritual alejándose de los placeres mundanos y los valores dominantes de la época (poder, dinero, riqueza, vida ciudadana) por medio del refugio en la soledad y la contemplación.<sup>28</sup> Dicho modo de entender la santidad influyó mucho en los valores que se le adjudicaron al santo. La perfección de la santidad se refiere a la omisión de los impulsos humanos: castidad, ascetismo, desnudez corporal y la renuncia.<sup>29</sup> De este modo la mortificación y la penitencia se volvieron parte de las actividades cotidianas de aquellos que aspiraban a la santidad. Estos personajes tenían un mínimo interés por el cuerpo, hay sea en su apariencia como en su cuidado; por ejemplo, su alimentación se basaba en hierbas y frutos silvestres, sobre todo crudos, mientras que su higiene se reducía al mínimo, sin bañarse, sin asear su ropa y, en algunas ocasiones, preferían la desnudez como símbolo de humildad.

Otro aspecto distintivo es que los ascetas poseían poderes sobrenaturales que se adquirían en vida, permanecían a lo largo de su existencia y después de muertos, a diferencia de los mártires que realizaban prodigios únicamente en el preludio de su muerte o postmortem. Los ascetas tenían la capacidad de realizar milagros y dominio sobre la naturaleza, los elementos y los animales.<sup>30</sup> Dichos poderes sólo podían ser utilizados a favor de los desprotegidos y dedican su existencia a resolver las necesidades de las personas y así reestablecer el orden del mundo que ha sido perturbado por el pecado.<sup>31</sup> Además de las pericias milagrosas, los ermitaños se caracterizaban por ser mediadores de los problemas de la comunidad debido a que eran admirados pero al mismo tiempo infundían temor. Se trataba de una autoridad que adquirían gracias a su presencia misteriosa pero a la vez poderosa y extraña, características que permitían establecer el orden gracias a que eran escogidos por la Divinidad.

Sin embargo, del mismo modo que los mártires, los ascetas siguieron alejándose de su humanidad, se apartaron a la vida contemplativa y cortaron lazos familiares y económicos con la sociedad. Es por ello que Vauchez afirma que se trataban de las únicas personas libres en la

---

<sup>28</sup> *Ibidem*. El desierto tiene un papel muy importante dentro de las “tres religiones del libro” y para el desarrollo del culto a los eremitas fue decisivo ya que representa la oposición entre los valores de la ciudad. Véase Jacques Le Goff. *Lo maravilloso y lo cotidiano en el occidente medieval...*, p. 25.

<sup>29</sup> André Vauchez. *El santo...*, p. 347.

<sup>30</sup> *Ídem*, p. 348.

<sup>31</sup> *Ibidem*.

sociedad medieval,<sup>32</sup> sin familia, fuera de la estructura económica y alejados del modelo estamental de la sociedad feudal.

Durante el siglo XII, el cuerpo adquiere nuevos valores gracias a una revalorización del mismo, la cual se llevó a cabo por la elevación de dogmas relacionados con la corporalidad divina, por ejemplo: la Encarnación, la Resurrección de la Carne, la Ascensión de Cristo y de la Virgen. A partir de ese momento, el cuerpo se convierte en un medio de elevación y un instrumento de salvación sólo si se le da el trato adecuado, en este caso se le castiga para mantener controladas las pasiones. A lo largo de los siglos XII y XIII, la penitencia toma un lugar importante en el pensamiento del hombre medieval. “El hombre busca fuera de él la medida y la sanción de sus faltas y de sus méritos”.<sup>33</sup> Gracias al sacrificio y el castigo se logra una reconciliación con Dios, con la institución, con la comunidad y con él mismo. Esta nueva concepción de la penitencia es retomada por los santos a quienes se les exige grandes pruebas de humildad como la pobreza, ya no necesitaba de un cuerpo hermoso, en cambio debía mostrar un cuerpo castigado en constante penitencia.

A partir del siglo XIII, también surgió la idea de que el hombre debía luchar contra las apariencias, que a partir del engaño, seducen al hombre. Ante esta atracción, la Iglesia hizo un gran esfuerzo para demostrar que la belleza interna era la que de verdad importaba. “La primera apariencia es el cuerpo. Hay que bajarlo del pedestal [...] Los monjes, modelo de la humildad medieval, no cesan en humillar el cuerpo mediante la práctica del ascetismo (del mismo modo) [...] para los ermitaños la suciedad es una virtud”.<sup>34</sup> Lo mismo pasó con la desnudez del cuerpo: “La desnudez, lo mismo que el trabajo, es el castigo del pecado”,<sup>35</sup> pero también se llega a relacionar con la herejía. No obstante, San Francisco de Asís transformó la desnudez en virtud porque consideraba que el cuerpo expuesto era sinónimo de pobreza, por lo tanto era señal de humildad y penitencia. Por otra parte, el ascetismo femenino se volvió más riguroso que el

---

<sup>32</sup> *Ídem*, p. 348.

<sup>33</sup> Wilhelm Schamoni. *Op. cit.*, p. 312.

<sup>34</sup> *Ídem*, p. 317.

<sup>35</sup> *Ídem*, p. 318.

masculino, debido a que se les consideraba más propensas a los pecados de la carne,<sup>36</sup> lo cual veremos con atención más adelante.

### 1.3. El culto a los santos y el surgimiento de la hagiografía

Sin duda, la evolución de la literatura hagiográfica se desarrolló de manera paralela a la transformación del culto a los santos, por lo tanto es importante revisar rápidamente la función social de estos, y el desarrollo del culto desde sus inicios en el cristianismo primitivo hasta la Baja Edad Media y su influjo en los textos ejemplares.

La devoción a los santos fue un fenómeno tan transcendental en la cultura medieval que dio pie a múltiples manifestaciones culturales. Con el tiempo, las conmemoraciones en torno a estas figuras se convirtió en motivo de festividad puesto que se ordenó de acuerdo al calendario litúrgico y se consideraban días de reflexión así como de descanso: “La vida de los santos aporta a la comunidad un elemento *festivo*, se sitúa del lado del descanso y del solaz, corresponde a un “tiempo libre”, lugar puesto a parte, apertura “espiritual” y contemplativa”,<sup>37</sup> la cual permitió la realización de múltiples ritos y formas de alabanza.

Entre las manifestaciones culturales más importantes se encuentra el culto a las imágenes y las reliquias, además de las peregrinaciones a los templos, la literatura hagiográfica, etc.<sup>38</sup> Estos acontecimientos se fueron desarrollando poco a poco desde el comienzo del cristianismo y se convirtieron en uno de los sucesos culturales más importantes de la Edad Media. Sin embargo, el éxito que alcanzó la hagiografía la convirtió en el género literario más prolífico del Medievo.<sup>39</sup>

Los primeros en ser considerados como figuras ejemplares, y por lo tanto con características especiales y santificadas, fueron los mártires. Estos personajes valientes que entregaron su vida por el cristianismo comenzaron a ser reconocidos por la población y por los

---

<sup>36</sup> Véase *Infra*. CAPÍTULO 3.

<sup>37</sup> Michael Certau. *La escritura de la historia*. Jorge López Moctezuma (Trad.). Universidad iberoamericana. México, D. F., 1993, p. 261.

<sup>38</sup> Antonio Rubial García. *La santidad controvertida...*, p. 14.

<sup>39</sup> Fernando Baños Vallejo. “El conocimiento de la hagiografía medieval castellana. Estado de la cuestión” en *Homenaje a Henri Guerreiro: la hagiografía entre historia y literatura en la España de la Edad Media y del Siglo de Oro*. Marc Vitse, (ed.). Editorial Iberoamericana. Madrid, 2005, p. 68.

obispos locales, los cuales propiciaron su veneración. Posteriormente, conforme se desarrollaba el culto, se llevaron a cabo las pruebas para canonizar a aquellos que serían reconocidos por la Iglesia por dar testimonio de Cristo. Este proceso se llamó *vidicatio*,<sup>40</sup> en el cual se leían los nombres de los mártires durante el oficio, puesto que debían recordarse los nombres de aquellos que sacrificaron su vida por el cristianismo, sobre todo a aquellos que sufrieron un martirio extraordinario o que en vida realizaron milagros sobresalientes. De este modo se comenzó a difundir sus hazañas de manera oral. Pero fue hasta el siglo IV que se empezó a conocer la literatura hagiográfica como tal por medio de las Actas de los mártires.

Las Actas de los mártires eran documentos oficiales que relataban las historias de las persecuciones de cristianos, las torturas y los martirios a los que eran sometidos. Pero conforme se elaboraban, las Actas fueron incluyendo elementos narrativos que exaltaban la valentía de los cristianos y la victoria del cristianismo al defender su fe ante los paganos.

Aunado a esto, a partir del siglo IV y durante el V, comenzó un fenómeno que enriqueció el culto a los santos: la veneración de reliquias. En esta época comenzó el traslado de los restos de los mártires a los templos para convertirlos en reliquias. Según Peter Brown, se trata de un evento fuera de lo común y escandaloso para una sociedad que tenía restringido el mundo de los muertos a las afueras de la ciudad.<sup>41</sup> Dichos templos se convirtieron en lugar de oración y veneración de los santos, en un principio de manera local y posteriormente como centros de peregrinación. Estos espacios se volvieron lugares sagrados que vinculaban el mundo terrenal del espiritual. Con el tiempo, la hagiografía se volvió una herramienta propagandística que atraía a los creyentes a los templos gracias a la difusión de los hechos maravillosos que relataban las hazañas de los mártires que ahora descansaban, total o parcialmente, en los santuarios erigidos en su honor. Esto fue un elemento importante para la evangelización de comunidades paganas:

Los cuerpos de los mártires, de los eremitas y de los altos dignatarios eclesiásticos, convertidos en reliquias y en centro de santuarios de peregrinación, fueron el medio más idóneo que los obispos encontraron para cristianizar a los pueblos paganos. Con ellos creaban una nueva forma de socialización basada en el patronazgo y lograban la

---

<sup>40</sup> Este proceso distinguía a los mártires que llevaron como estandarte las enseñanzas de Cristo de las víctimas cristianas que murieron durante las matanzas. Wilhelm Schamoni. *Op. cit.*, p. 24.

<sup>41</sup> Citado en Antonio Rubial García. *La Santidad controvertida...*, p. 21.

subordinación de los nuevos cristianos a las sedes episcopales cuidadoras de las reliquias.<sup>42</sup>

A partir del siglo VI, ante la omnipotencia de la figura de Dios (un ser todopoderoso, lejano, juez y severo) pronto los santos se volvieron aliados y protectores de los creyentes pues se encargaban de ayudar a las personas por medio de la manifestación de los milagros, poco a poco dejaron el rol de ejemplo de la población y se convirtieron en intercesores.<sup>43</sup> Es por ello que la posesión de reliquias era tan importante, con ellas se aseguraba la protección de los únicos que podían llevar sus plegarias al ser supremo a cambio de oración, peregrinaciones, y pequeñas ofrendas como cirios y limosnas, etc.;<sup>44</sup> asimismo, daba mayor estatus al templo al que se encontraban sobre los demás de la región, con lo que se estableció una jerarquía de sedes episcopales.<sup>45</sup> El furor de la adoración de reliquias aumentó al punto en que, a lo largo del siglo XI, se conocen innumerables anécdotas de robos y saqueos a templos para obtener tan preciados objetos.

A la par de los mártires se comenzó a valorar la imagen del eremita que se alejaba de los males del mundo y, que con su renuncia al mundo material, se dedicaba a la oración y la vida contemplativa siguiendo el ejemplo del retiro de Cristo al desierto y las tentaciones que superó. Si bien estos personajes no perdían la vida de manera violenta por su fe, sí se dedicaban a una vida de oración alejada de la sociedad, se aislaban y “morían” día con día con su sacrificio. Del mismo modo, los obispos se consagraron como figuras santificadas que también habían dedicado su vida a la religión y a defenderla de los ataques de paganos y herejes. Ambos modelos de santidad permitieron que se desarrollaran dos tipos de hagiografía: las biografías de mártires que se centraban en la muerte, y las biografías de ermitaños y obispos que desarrollaban más detalladamente los aspectos de sus vidas.<sup>46</sup>

---

<sup>42</sup> Antonio Rubial García, “Santos para pensar. Enfoques y materiales para el estudio de la hagiografía novohispana” en *Prolija memoria. Estudios de cultura virreinal*. Volumen 1, No. 1. UNAM- Universidad del Claustro de Sor Juana, pp. 121-146; p. 125. Edición en línea (Consultado Julio 2014).

<sup>43</sup> Fernando Baños. *Las Vidas de santos...* p. 50.

<sup>44</sup> Antonio Rubial. *La Santidad controvertida...*, p. 21.

<sup>45</sup> Cfr. Antonio Rubial. *La Santidad controvertida...* 22-23.

<sup>46</sup> *Ídem*, p. 22.

Posteriormente, con la institucionalización de los monasterios, surgió una nueva forma de percibir la santidad. La multiplicación de templos monacales aumenta la influencia de estos personajes sobre la comunidad y su presencia en organización de la vida religiosa. Estos monasterios iniciaron una lucha para dominar a la devoción popular de la región por lo que se hacían de reliquias para santificar los altares.

La Iglesia intentó volver a la imagen ejemplar de los santos pero permanecía, con mayor entusiasmo aun, la veneración de los santos como patronos protectores pero ahora con una característica propia que los distinguirán entre sí: a cada uno se le asigna un asunto especial al que le darán solución, ya sea una enfermedad, una catástrofe, etc.

A la imagen ejemplar de los obispos se unen muchas figuras relacionadas a la solidificación de la Iglesia católica y al establecimiento de sus reglas, ortodoxias y esquemas eclesiásticos. Por ejemplo los monjes, sobre todo los fundadores de las reglas; los grades sabios filósofos de la Iglesia, además de muchos de los misioneros evangelizadores y fundadores de las iglesias de la zonas germánica y celtas. En este punto aun no figura la mujer como ejemplo de santidad, los casos son realmente muy aislados, continúa el predominio de los santos varones que solían tener vínculos entre la aristocracia, lo cual relacionaba el concepto de santidad a la perfección moral que era el ideal en la nobleza.<sup>47</sup>

Por otra parte, el público que gozaba de escuchar las historias, desarrolló un gusto por lo maravilloso<sup>48</sup> y las historias que narran vidas de santos se llenaron de elementos alejados de la realidad ya sea porque se exaltaban hechos de su vida, su muerte o sus milagros. Sobre todo la actividad milagrosa, que se vuelve un rasgo distintivo de santidad. Esto se debe a que, para la población, el milagro es muestra de sus poderes superiores que benefician a la población distinguiéndolos de los mortales comunes.

---

<sup>47</sup> *Ídem*, p. 24.

<sup>48</sup> Cfr. Jacques Le Goff. *Lo maravilloso y lo cotidiano en el occidente medieval*. Gedisa. Barcelona. 1986, p. 13. Le Goff señala que para el siglo XII y XIII lo sobrenatural occidental se divide en tres partes: *mirabilis*, *magicus* y *miraculosus*. “*Mirabilis*. Es nuestro maravilloso con sus orígenes precristianos [...] El término *magicus* orienta rápidamente hacia la parte del mal, hacia la parte de Satanás. *Magicus* es lo sobrenatural maléfico, lo sobrenatural satánico [...] Lo sobrenatural propiamente cristiano, lo que se podría llamar justamente lo maravilloso cristiano, es lo que se desprende de lo *miraculosus*”.



En un principio, durante el cristianismo primitivo, la Iglesia intentó desaparecer todo rastro de lo maravilloso ya que esto se relacionaba a aquello que se deseaba erradicar u ocultar: el paganismo. Empero, en la alta Edad Media, la Iglesia ya no considera a lo maravilloso como un peligro, al contrario “puede dominarlo mejor y recuperarlo”<sup>49</sup> para sus propios fines. Así es como surge el concepto de “lo maravilloso cristiano”. Por lo tanto, en la hagiografía se exaltan los eventos maravillosos, sobre todo los milagros que llevó a cabo el santo, tanto en vida como después de la muerte. Los milagros realizados cada vez cobran más importancia, hasta tal punto que se vuelve parte central de la hagiografía. En el caso de los mártires, se deja de lado la descripción de la muerte, mientras que la narración de la vida ejemplar de los santos que no fueron martirizados pierde peso y se pone mayor detalle a la narración de los milagros. Esto provoca que los textos se vuelvan cada vez más narrativos y dejen de lado su función histórica, didáctica o ejemplar. A esta etapa, Jacques Le Goff la llama la “estetización de lo maravilloso” que se desarrolla en el ámbito de la literatura y los intelectuales.<sup>50</sup>

A lo largo del siglo XI, los modelos de santidad siguen modificándose debido a cambios radicales en la sociedad, tanto en la economía de las ciudades y el surgimiento de la burguesía, como en el establecimiento de monarquías sólidas y reformas papales. Con respecto a los nuevos paradigmas de la santidad, los cambios más importantes se encuentran la inclusión de los fundadores de nuevas órdenes monásticas, los pilares de la iglesia que se dedicaban a predicar, así como creyentes, nobles y burgueses que adoptaron el ascetismo y una vida semejante a la monacal. El cambio más drástico es la inclusión de figuras femeninas como monjas, reinas y laicas urbanas con rasgos de santidad.<sup>51</sup> No obstante, la inserción de estos modelos (laicos, burgueses, femeninos) se usó como mecanismo de control puesto que estos grupos eran considerados peligrosos o en el menor de los casos, subversivos. Con respecto a los laicos, esto se llevó a cabo como consecuencia de los problemas que causaban a las autoridades religiosas, sobre todo se llevó a cabo una persecución importante sobre los laicos eremitas. En cambio, las mujeres eran un grupo mucho más peligroso que tenía que ser dirigido con mayor pertinencia y vigilancia, ya

---

<sup>49</sup> *Ídem*, p. 12.

<sup>50</sup> *Ibidem*.

<sup>51</sup> Antonio Rubial. *La Santidad controvertida...*, p. 25.

que solían relacionarse con grupos heréticos como los cátaros.<sup>52</sup> El aumento de figuras femeninas en la vida religiosa y en los santos también fue consecuencia de “la innegable influencia ejercida por los conventos femeninos de los mendicantes que promovieron una mayor participación de la mujer en la vida religiosa”.<sup>53</sup>

El siglo XII se caracterizó por un control mayor del culto por parte de la Iglesia y el papado, debido a que la población adoraba a los santos por sus hazañas milagrosas y no como modelos ejemplares, lo cual despertaba temor en las autoridades eclesiásticas. Por lo tanto, la canonización se volvió un proceso que sólo se autorizaba por el Papa y dejó de ser un asunto local propiciado por el culto popular y los obispos de la región. Dicho proceso se encargó de distinguir entre la beatificación y la canonización. El beato o *beati* era aquel que era venerado en algunas localidades o por ciertas órdenes monacales. En cambio, los santos canonizados o *sancti* que eran a los que se podía rendir culto litúrgico porque contaban con la autorización de Papa. Esta burocratización de la santidad provocó cambios en la hagiografía y se desarrollaron dos tipos: la oficial clerical y la popular.<sup>54</sup>

Durante el siglo XII, la difusión de la hagiografía retomó un nuevo auge que se enriqueció con los modelos de santidad antes mencionados y se consolidó como género literario y comenzó a compartir rasgos retóricos y literarios con otros tipos de texto.

Además, ante la aparición y auge de figura femenina como santa, la concepción de la santidad sufre una separación entre lo femenino y lo masculino, lo cual se vio ampliamente reflejado en la hagiografía: “La asociación de lo femenino con la carne y de lo masculino con el espíritu provocó que las mujeres recibieran un especial tratamiento hagiográfico pues su cuerpo era el paradigma de lo sagrado en lo corpóreo”,<sup>55</sup> lo cual veremos a fondo más adelante.

Ya para el siglo XIII y XIV, el culto a los santos había dejado a un lado las herejías paganas, por lo menos de manera aparente, y se había establecido como el culto dominante: “los fieles habían cambiado muchos de sus amuletos y talismanes por escapularios y reliquias, las

---

<sup>52</sup> *Ibidem.*

<sup>53</sup> *Ídem*, p. 26.

<sup>54</sup> *Ídem*, p. 33.

<sup>55</sup> Antonio Rubial García. *La Santidad controvertida...*, p. 27.

jaculatorias y señales de la cruz se emitían con más frecuencia que los sortilegios y ensalmos, y las ofrendas y las danzas se hacían en honor de los santos, quienes habían suplantado a los hechiceros en el manejo del prodigio y el milagro”.<sup>56</sup> La lucha del cristianismo contra el paganismo culminó con la victoria de la Iglesia católica; sin embargo sólo se logró adaptando muchas de las nociones de los cultos de los gentiles.

---

<sup>56</sup>*Ídem*, p. 34.

## Capítulo 2. LA HAGIOGRAFÍA

El término hagiografía es un vocablo ambiguo que suele referirse a dos aspectos distintos: en primer lugar a una rama de las ciencias históricas que se dedica al estudio profundo de los santos. Trata de instituir, con la mayor exactitud posible, su historia, el inicio de su culto, el desarrollo de la leyenda, establecer si hay reliquias y dónde se encuentran, cuáles son los milagros que se le atribuyen, etc. Por otro lado, la hagiografía también se refiere al género literario que se compone del “conjunto de obras de la cultura y literatura cristiana cuyo tema fundamental es el de la vida de santos”.<sup>57</sup>

### 2.1. El género

Entre los estudiosos más importantes de la hagiografía se encuentra Hippolyte Delehaye (1859-1941), padre de los estudios hagiográficos, quien estableció la terminología más básica para poder acercarnos a este tipo de documentos. Este estudioso jesuita instituyó nuevas perspectivas para escrutinar estos textos, sobre todo técnicas mucho más objetivas que permitieron un análisis más exhaustivo. Delehaye, a pesar de sus creencias cristianas y su estricta formación jesuita, instauró el estudio de la hagiografía por medio de la revisión de los datos básicos de la obra (fecha, lugar y leyenda) y la comparación de la información con el fin de encontrar equivocaciones o falsedades. Este esquema, si bien se basa en el estudio Bolondista, presenta cambios considerables.

Es importante mencionar que entre los primeros tratados hagiográficos se encuentran los trabajos de los jesuitas dirigidos por Heribert Roswedey (1569-1629) y, a su muerte por Jean Bolland (1596-1665), de quien tomaron su nombre. Estos estudiosos intentaron realizar un análisis profundo de todas las vidas de santos; pero dicho análisis también consistía en desestimar los elementos que causaran conflicto o que estuvieran en contra de los preceptos de

---

<sup>57</sup> Isabel Velázquez. *La literatura hagiográfica. Presupuestos básicos y aproximación a sus manifestaciones en la España visigoda*. Fundación Instituto castellano y leonés de la lengua. Segovia, p. 31.

la iglesia.<sup>58</sup> Esta tarea ha resultado inabarcable debido a la cantidad de elementos fantásticos, de datos inexactos y de obras hagiográficas llenas de ficción o completamente inventadas por el autor. En cambio, Delehayé propuso en su método de trabajo el estudio imparcial de las obras, con la justificación de que, precisamente hay una diferenciación entre la hagiografía y la historia, e hizo hincapié en que, si bien los textos pueden ser de tipo histórico, no siempre resulta ser así.

Delehayé afirmó que la obra hagiográfica no es toda la que trate sobre los santos sino aquella con sentido religioso y que tenga fines de ejemplaridad, además de estar basada en el culto a los santos y en su difusión, el cual es su fin primordial. Es decir, la hagiografía se compone del “conjunto de obras de la cultura y literatura cristiana cuyo tema fundamental es el de la vida de santos”<sup>59</sup> que servirán de modelo edificador para impulsar a los cristianos a vivir en virtud como sus venerables.

A pesar de que algunos textos narran la vida de personajes reales o, incluso, contienen algunos datos precisos y posean valor histórico, en la mayoría de los casos se trata de “información sincera” mas no verdadera.<sup>60</sup> Esto significa que los autores de vidas de santos relataban historias “con buenas intenciones” pero sin contar con los datos precisos de los acontecimientos entorno a estos personajes. Aunque trataban de situarlos en un contexto apropiado, no era del todo verdadero y mucho menos histórico. El fin de estos relatos era conmemorar a los defensores de la fe cristiana.

Es por ello que el Delehayé se acercó a la hagiografía más desde la perspectiva literaria y dejando a un lado el estudio historiográfico riguroso, con lo cual dio pie al estudio del texto mismo, a un análisis más filológico. Este autor prestó mayor interés en la “forma” de estos textos y llega a la conclusión de que la hagiografía no tiene una forma única, y tampoco rigurosamente histórica, en cambio se presenta en distintas formas literarias:

---

<sup>58</sup> *Ídem*, p. 15.

<sup>59</sup> *Ídem*, p. 31.

<sup>60</sup> *Ídem*, p. 36. Isabel Velázquez hace una distinción importante entre los datos sinceros, los verdaderos y sobre todo los históricos ya que, en ocasiones, los autores tienen otras finalidades, tanto políticas como ideológicas, que alejan a los textos de la ejemplaridad.

Elle peut revêtir toutes les formes littéraires propres à glorifier les saints, depuis la relation officielle adaptée à l'usage des fideles jusqu'à la composition poétique la plus exubérante et la plus complètement dégagée de la réalité.<sup>61</sup>

Del mismo modo que Delehaye, Fernando Baños considera que, con el tiempo la hagiografía se aleja de su función histórica primaria hasta llegar al punto en que poseen más elementos literarios que históricos y, sobre todo, afirma que podemos encontrar unos textos más fabulados que otros. Para poder diferenciarlos, el autor asevera que los escritos hagiográficos, más literarios “son aquellos que acumulan componentes que despiertan eficazmente la imaginación y activan la conciencia”.<sup>62</sup>

Otros autores, como Antonio Rubial, también destacan el carácter literario de la hagiografía e incluso la relacionan con la novela, pues la considera, en algunos casos, más cercana, con la diferencia de que la hagiografía sí tenía la intención de tratar de hechos históricos mientras que el fin de la novela es relatar ficciones,<sup>63</sup> por lo menos en un principio. A pesar de que dichos escritos intentaron narrar hechos aceptados en la Edad Media como verdaderos, es por la tendencia de estos textos hacia la ficción que el estudio de la hagiografía, desde el punto de vista histórico, ha sido severamente cuestionado.

Desde otra perspectiva algunos especialistas, como Michel Certeau, consideran que la importancia del análisis no radica en establecer fechas de acontecimientos sino en entender la visión de mundo del hombre medieval.<sup>64</sup> Michel Certeau fue de los primeros historiadores en aplicar métodos lingüísticos, antropológicos y de tipo psicológico al estudio de escritos, lo que

---

<sup>61</sup>Esta definición de Delehaye la consulté por primera vez en el libro de Fernando Baños. *Las Vidas de santos en la literatura medieval española*. Ediciones del Laberinto. Madrid, 2003, p. 17, y posteriormente en la obra de Isabel Vázquez; afortunadamente tuve la posibilidad de consultar el texto completo en línea en su traducción al inglés. [http://www.fordham.edu/halsall/basis/delehaye-legends.asp#CHAPTER I](http://www.fordham.edu/halsall/basis/delehaye-legends.asp#CHAPTER_I) (23 julio 2014).

<sup>62</sup> Fernando Baños Vallejo. “El Flos Sanctorum medieval para lectores de hoy” En *Medievalismo en Extremadura: estudios sobre literatura y cultura hispánicas de la Edad Media*. J. Cañas Murillo, Francisco Javier Grande Quejigo, J. Roso Díaz (Coord.). Edición en línea, 2009, p. 535. Para definir los valores literarios de la hagiografía, Fernando Baños hace una comparación con otros géneros literarios en su obra *Las Vidas de santos...* pero de manera más profunda en *La hagiografía como género literario en la Edad Media: Tipología de doce Vidas individuales castellanas*. Universidad de Oviedo, 1989.

<sup>63</sup> Antonio Rubial García. *La santidad controvertida...*, p. 13.

<sup>64</sup> Cfr. Michael Certau. *Op. cit.*, pp. 257-269.

permitió que la hagiografía fuera retomada por los historiadores y se trabajara de nuevo bajo nuevas perspectivas.

Posteriormente, estudiosos como Donald Weinstein y Rudolph M. Bell también señalaron la importancia del estudio hagiográfico para mayor conocimiento de la sociedad medieval, no por la exposición de datos o personajes históricos. En este caso, la hagiografía nos revela información importante sobre las estructuras mentales y sociales de los individuos de la Edad Media. En nuestro tema en cuestión, la hagiografía nos muestra parte del sistema de valores cristiano por medio de la presentación de modelos ejemplares: “A través de ellos una sociedad dada manifiesta, por medio de la antítesis y de la proyección, sus propios valores”.<sup>65</sup>

Como acertadamente afirma Michel Certau: “la vida de un santo es la cristalización literaria de las percepciones de una conciencia colectiva”<sup>66</sup> y como tal contiene múltiples matices que nos permiten entender la mentalidad del hombre medieval. Por lo tanto, considero que para poder estudiar la hagiografía hay que trabajar ambas vertientes: la histórica y la literaria del culto a los santos, las cuales se desarrollaron a la par.

## 2.2. Tipos de hagiografía

La hagiografía se compone por textos muy diversos y con fines muy distintos entre sí (litúrgicos, ejemplares, didácticos, etc.), algunos más históricos y otros más fantásticos. Esto se debe a que los textos respondían a las necesidades propias de su entorno:

Según las circunstancias históricas y culturales, según las preocupaciones y objetivos de la Iglesia en torno a la <<edificación>> de sus fieles, al intento de fomentar actuaciones y formas de entender la vida, según el desarrollo y evolución de la mentalidad popular, así la hagiografía se mueve y evoluciona, no de forma lineal ni idéntica en cada lugar o época, sino de forma compleja hasta componer el variadísimo mosaico de obras que constituyen este interesante y hasta sorprendente género literario.<sup>67</sup>

---

<sup>65</sup> Citado en Antonio Rubial. *La Santidad controvertida...* p. 12.

<sup>66</sup> Michel Certau. *Op cit.* p. 258.

<sup>67</sup> Isabel Velázquez. *Op. Cit.*, p. 43.

La mayoría de los textos suele estar escrito en prosa; aunque también encontramos varios casos escritos en verso, los cuales se caracterizan por un metro narrativo que permite mayor nivel de contenido; por ejemplo, himnos escritos en latín y poemas castellanos en cuaderna vía y en pareados.<sup>68</sup>

Las primeras obras hagiográficas que aparecieron fueron las Actas de mártires y las Pasiones. Las primeras Actas se trataban de textos oficiales de los procesos persecutorios de los cristianos, en los cuales testificaban los martirios a los que se sometían a los seguidores de Cristo. En la mayoría de los casos se encontraban escritas como cartas enclíticas que se enviaban a todas las iglesias de una zona, o como procesos jurídicos. Con el tiempo fueron “literaturizándose” por medio de la inclusión de elementos narrativos, novelados, legendarios y fabulosos que enfatizaban ciertas etapas de la vida de los santos.<sup>69</sup>

Por lo general, las hagiografías relataban martirios particulares, con eventos y detalles propios pero poseían semejanzas entre sí, tanto en la narración de los interrogatorios y el estereotipo de los protagonistas, como en las ejecuciones. Esto permitió, conforme se desarrollaron los textos hagiográficos, el desarrollo de *topoi*,<sup>70</sup> los cuales se convertirían en rasgos distintivos del género. En las Actas, los *topoi* más comunes son: la narración detallada de la reacción de los espectadores o de la comunidad que sufre un reforzamiento de su fe. En las Actas primitivas, los mártires solían ser cualquier tipo de persona, sin importar su estrato o condición social (soldados, mujeres vírgenes, obispos, diáconos, esclavos hombres ilustres, niños, etc.). Sin embargo, se empezó a perfilar una imagen de mártir heroico que es capaz de vencer al paganismo

---

<sup>68</sup> *Ídem*, p. 71.

<sup>69</sup> Cfr. Isabel Velázquez. *La literatura hagiográfica...*, pp. 73- 78 Baños pp. 18-20. Delehay clasifica las Actas de los mártires y las Pasiones de acuerdo a su veracidad y al contenido fantástico que contienen. En primer lugar se encuentran los procesos judiciales, en segundo los relatos con testigos presenciales, en tercero las Actas basada en documentos más veraces como los de la primera y segunda clasificación, en cuarto lugar se encuentran las cartas noveladas y o “novelas históricas”, en quinto se encuentran las “novelas de imaginación” y por último, en sexto lugar, las leyendas falsas.

<sup>70</sup> Los *topos* surge en el contexto de la retórica griega clásica (establecida por Aristóteles), el cual establece un método de construir o tratar un o argumento para que el orador pueda ganar la atención y/o el favor de su audiencia. Véase Helena Beristáin. *Diccionario de retórica y poética*. Editorial Porrúa. México, 1995, v. s. *topoi*.



con su sacrificio.<sup>71</sup> Dicha imagen se volvió muy importante gracias a la popularidad entre los fieles debido a su similitud con los héroes de caballerías.

Las Pasiones son textos hagiográficos que se encargan de narrar detalladamente el enfrentamiento de dos partes centrales en la historia del cristianismo: los mártires y los perseguidores y, posteriormente, los eventos propios del suplicio de los santos: la detención, el interrogatorio y el martirio,<sup>72</sup> Algunos autores consideran que “la redacción de las *passio* suele ser la culminación del culto y veneración de un mártir”,<sup>73</sup> esto debido al nivel de detalle y elementos narrativos que presentan estos textos hagiográficos, los cuales exaltan al máximo las virtudes del santo. Isabel Velázquez afirma que existen dos tipos de Pasiones: las Pasiones antiguas, que son relatos propios de la época de las persecuciones de los cristianos; los cuales, suelen basarse en los documentos oficiales o presenciales por lo tanto poseen innumerables datos históricos<sup>74</sup>. Por otro lado, existen las Pasiones posteriores, escritas después de las persecuciones del cristianismo, que tenían como fin revivir las grandiosas hazañas de los mártires que poco a poco se iban olvidando y así sirvieran de ejemplo a los creyentes.<sup>75</sup>

Los protagonistas de las Pasiones son seres extraordinarios que no muestran miedo alguno “son extraordinariamente fuertes e impasibles ante su propio dolor, incluso el de los seres queridos, el perfil humano que muestran llega a ser aterrador por su dureza”.<sup>76</sup> Por el contrario, sus adversarios se caracterizan por ser increíblemente malvados y se dan muchísimos detalles sobre las torturas que se ejercían a los mártires: “[...] el fuego la inmersión en líquidos ardientes, el potro, la parrilla, las planchas candentes conjuntamente de la cárcel, el hambre la sed, los azotes y los largos viajes descalzos y cargados de cadenas”.<sup>77</sup> Los diálogos y el enfrentamiento con el juez que los procesa es un ejercicio didáctico de moralización pues en ellos se explican varios preceptos de la iglesia, sobre todo las bases de los misterios de la fe cristiana, por ejemplo:

---

<sup>71</sup> Isabel Velázquez. *Op. cit.*, pp. 100-109.

<sup>72</sup> Fernando Baños Vallejo. *Las Vidas de santos...*, p. 20.

<sup>73</sup> *Pasionario Hispánico*. Pilar Riesco Chueca (Introd., Ed. Crítica y Trad.). Universidad de Sevilla. Sevilla. 1995, p. xi.

<sup>74</sup> En este caso, las Pasiones pertenecen al grupo tres de la clasificación de Delehaye e incluso pueden formar parte de los dos primeros grupos.

<sup>75</sup> Las Pasiones adquieren tantos elementos literarios que se pueden clasificar entre el cuarto o quinto grupo.

<sup>76</sup> Isabel Velázquez. *La literatura hagiográfica...*, p. 106.

<sup>77</sup> *Pasionario Hispánico*. Pilar Riesco Chueca (Introd., Ed. Crítica y Trad.)..., pp. xxii-xiii.

la existencia de un solo Dios, la divinidad de Cristo, la redención, la existencia de la vida eterna, etc.<sup>78</sup>

Estos textos, sobre todo el *Pasionario Hispánico*, fueron fuertemente influenciados por los panegíricos (sermones que enaltecen las virtudes y méritos de la fe) y los himnos hagiográficos así como los catorce himnos que componen el *Peristefanon* de Prudencio (textos que se leían durante la conmemoración de cada santo).<sup>79</sup>

Durante el siglo V y VIII, las pasiones comenzaron a incluir elementos biográficos que las enriquecieron literariamente.<sup>80</sup> La figura del mártir se fue unificando así como las circunstancias a su alrededor por lo que suelen repetirse continuamente en las narraciones; además “surgen personajes secundarios no contrastables y los relatos se amplían y magnifican”.<sup>81</sup> También surgen varios tópicos con respecto a las actitudes del santo: las virtudes del santo mártir: la fe (*credulitas, fides, fiducia*); el temor de Dios (*timor, timoratus*) y la vida santa entregada a Dios y a los hermanos (*sanctimonia*); el amor, la caridad fraterna (*karitas, dilectio, affectus, misericordia, unanimitas, humanitas*); la fidelidad (*fidelitas, integritas, stabilitas*); la justicia (*rectitudo, iustitia*) y la prudencia (*sapientia, prudentia*); la fortaleza (*fortitudio, tolerantia, sufferentia*), la humildad (*mansuetudo, humilitas*) y la valentía al afrontar el martirio.<sup>82</sup> Otro elemento que comienza a “literaturizar” las Pasiones es el factor sobrenatural, sobre todo el milagro después de la muerte del santo, dicho evento da al texto un pretexto para poder dar un toque de dramatización que tanto encantaba al público.

A partir del siglo VI y comienzos del V, comienzan a desarrollarse las Vidas de santos o *vitae* en África e Italia y posteriormente en Galia e Hispania. Las Vidas “son relatos narrativos sagrados sobre la vida ejemplar, modelos de fe y santidad, compuestos por un autor, conocido o anónimo, miembro de la comunidad de creyentes, con una doble finalidad cultural y edificante y destinados a la lectura pública”.<sup>83</sup> En estos textos ya hay un interés de difusión, ya no son textos

---

<sup>78</sup> *Ibidem*.

<sup>79</sup> *Ídem*, p. xi.

<sup>80</sup> Fernando Baños Vallejo. *Las Vidas de santos...*, p. 21.

<sup>81</sup> Isabel Velázquez. *Op. cit.*, p. 109.

<sup>82</sup> *Pasionario Hispánico*. Pilar Riesco Chueca (introd., Ed. Crítica y Trad.)..., p. xi.

<sup>83</sup> *Ídem*, p. 81.

jurídicos sino que tienen como propósito principal la propagación de las vidas de los santos a la población general. Además, se convierten en prueba misma de la virtud del santo: “Son el principal procedimiento para sancionar popularmente y a nivel eclesiástico la santidad del individuo, y para contribuir decisivamente a la difusión de su culto”.<sup>84</sup>

Tampoco debemos olvidar su función didáctica y de difusión de la fe cristiana, lo cual aumentó su popularidad entre los eclesiásticos. En el siglo XIII, las Vidas se utilizan como forma de divulgación contenidos catequísticos y ascético-morales dejando a un lado el pesado contenido teórico y mostrando un lado más sensible.<sup>85</sup> Para llamar la atención del público, estos textos se llenaron de elementos literarios que, con el tiempo, hicieron únicas a las Vidas de santos distinguiéndolas de las Pasiones y las Actas. Fernando Baños afirma que, sobre todo, estos textos contienen cuatro aspectos básicos: la peripecia (como en las auténticas obras bizantinas) en donde el personaje principal se enfrenta a diversas aventuras y sale victorioso; la presencia de lo maravilloso (lo fantástico en contra de lo sobrenatural como cuestión de fe); el tremendismo expresado en las hagiografías por medio de la violencia desmesurada que se acerca a lo fantástico; y la alteridad, esto se refiere a una particularidad del pensamiento medieval que permite unir elementos que para nosotros pueden ser completamente extraños, por ejemplo, la mezcla entre lo sagrado y lo profano o el humor escatológico.<sup>86</sup> Dichos componentes son los que más acercan a los textos hagiográficos a la literatura debido a que despiertan la imaginación y activan la conciencia.<sup>87</sup>

Las Vidas surgieron como parte del cambio del concepto de santidad que acompaña al cese de la persecución del cristianismo. Por lo tanto, se comenzó a valorar a los personajes que se han dedicado a la vida religiosa, contemplativa o al rechazo de la vida material como los obispos, los eremitas y hombres de la Iglesia. Poco a poco se dejó a un lado la figura del mártir y su muerte; en cambio tomó su lugar la imagen del *confesor*.<sup>88</sup> Esto permitió que se prestara

---

<sup>84</sup> *Ibidem*.

<sup>85</sup> Fernando Baños. *Las Vidas de santos...*, p. 31.

<sup>86</sup> Fernando Baños Vallejo. “El Flos Sanctorum medieval para lectores de hoy” ..., pp. 535- 537.

<sup>87</sup> *Ídem*, p. 535.

<sup>88</sup> Fernando Baños. *Las Vidas de santos...*, p. 20. El confesor se trataba de un cristiano que profesa públicamente la fe de Jesucristo y que no temía arriesgar la vida por su religión, pero con el tiempo, también era aquel que demostraban sabiduría, conocimientos a través de la fe.

mayor atención a los detalles de la vida del santo puesto que ya no había ningún sacrificio concreto que los glorifique sino que deben pasar por un desarrollo paulatino de talento, virtudes y prodigios. “Como no es posible ya entregar la vida a Dios <<de una vez>>, se entrega *continuamente* a través de la vida anacorética o monacal”.<sup>89</sup>

Una de las pruebas de virtud más común es de tipo sobrenatural: el milagro; el cual sustituye a la prueba más común de la fidelidad al cristianismo que representaba la muerte derivada del martirio. La inclusión de estos fenómenos en los textos hagiográficos se impulsó en mayor medida por el gusto popular por lo sobrenatural, lo cual también se manifestó en otro tipo de hagiografía edificante como las obras marianas y cristológicas.<sup>90</sup>

Los milagros son hechos no explicables por las leyes naturales y que se atribuyen a intervención sobrenatural de origen divino ya que se trata de la modificación del orden natural de las cosas.<sup>91</sup> Como intermediario, el santo propicia el milagro lo cual dota al mismo de un poder sobrenatural; sin embargo, los teólogos y autores de hagiografías se encargan de señalar que dichos milagros sólo son posibles gracias a la intervención divina. “En su función de intermediario, el santo, se reconoce por su poder, por fuerzas que derivan de su santidad; en una palabra por lo milagros que propicia”<sup>92</sup>. Es por ello que el milagro era visto desde dos puntos de vista: el de la población y el de la Iglesia:

El pueblo venera al santo, y cree que, como tal, hace milagros; es decir, sus facultades sobrenaturales forman parte de la expectativa común. La Iglesia, en cambio, cuestiona el milagro y se lo plantea como testimonio mediante el cual Dios confirma la supuesta santidad.<sup>93</sup>

En el caso de la literatura religiosa, lo más recomendable es hablar de lo sobrenatural ya que se trata de:

un acontecimiento que está por encima de lo natural, de las leyes de la propia naturaleza, que Dios se digna a alterar en ese preciso suceso. Pero esta diferencia

---

<sup>89</sup> *Ídem*, p. 21.

<sup>90</sup> *Ídem*, p. 50.

<sup>91</sup> *Diccionario de la lengua española*, v. s. *milagro*.

<sup>92</sup> Fernando Baños Vallejo. *Las vidas de santos...*, p. 50.

<sup>93</sup> *Ibidem*.

entre lo fantástico y lo sobrenatural es una cuestión de fe, y queda neutralizada cuando quien lee no es creyente o, siéndolo, percibe la narración como apócrifa.<sup>94</sup>

Lo fantástico puede considerarse dentro de la ficción mientras que lo sobrenatural posee un matiz de verosimilitud, a pesar de no ser un acontecimiento cotidiano es posible si Dios así lo quiere, es por ello que en esta categoría entra lo maravilloso.

Para llevar a cabo un estudio apropiado de la hagiografía, también es importante recordar que en la Edad Media los límites entre lo real y lo maravilloso son muy difusos puesto es una época donde “lo sobrenatural es cotidiano”.<sup>95</sup> En realidad separar la idea de fábula e historia es una clasificación del pensamiento moderno. En el medievo el relato de acontecimientos maravillosos y la recepción del público actúa de manera distinta, ya que más que creer en dichas historias, las personas ponían más atención en la enseñanza o en la metáfora.<sup>96</sup> Lo escrito es considerado verdadero puede tratarse de una verdad “alegórica o simbólica”.<sup>97</sup>

Fernando Baños diferencia los milagros de la hagiografía o milagros hagiográficos con aquellos que pertenecen a las colecciones de milagros, a los cuales nombra milagros literarios.<sup>98</sup> En la hagiografía, el milagro no es “una situación límite para el santo, sino que se trata de un episodio más que viene a acrecentar su fortaleza”,<sup>99</sup> la cual le permite seguir con su vida ejemplar y alcanzar la cima de la integridad cristiana. Los milagros hagiográficos suelen favorecer únicamente al santo, no obstante, hay múltiples ejemplos en los cuales se ayuda a un tercero, por lo general un pecador, llamado “beneficiario”. A pesar de que el milagro se realice a favor del pecador, ambos personajes reciben un beneficio: el pecador es liberado de sus males (enfermedad, posesión, mal espiritual, etc.) y el santo se convierte en taumaturgo, se constituye como un verdadero ser santificado.

---

<sup>94</sup> Fernando Baños “El *Flos Sanctorum* medieval para lectores de hoy”..., p. 535.

<sup>95</sup> *Ídem*, p. 46.

<sup>96</sup> Fernando Baños hace hincapié en este punto al estudiar textos hagiográficos y cualquier texto medieval “En todo caso [los textos hagiográficos] manifiestan que una cosa era su tendencia a contar maravillas y otra muy distinta que todos lo creyeran literalmente. Los medievalistas tenemos que repetir hasta la saciedad aquello de que en la Edad Media la verdad que más pesaba no era precisamente la literal, sino más bien la simbólica y la moral” Cfr. Fernando Baños Vallejo “El *Flos Sanctorum* medieval para lectores de hoy”..., p. 537.

<sup>97</sup> Fernando Baños Vallejo. *Las Vidas de santos...*, p. 48.

<sup>98</sup> *Ídem*, pp. 71-76.

<sup>99</sup> *Ídem*, p. 73.

A pesar de que en las Vidas hay un interés mayor por contar la biografía del santo, éstas hagiografías suelen narrar sólo algunas partes, en especial aquellas etapas en las que el personaje se consagra a Dios. Dichas biografías siguen un modelo particular: la vida de Cristo (*Imitatio Christi*), en la cual se pone a Cristo como el ejemplo máximo que debe de imitar. Además, las Vidas muestran que la figura de la santidad se tipificó muy detalladamente, esto quiere decir que muchos de los textos comenzaron a compartir elementos. Todos los protagonistas se muestran como increíbles modelos de ejemplaridad: “son ejemplos de bondad, caridad, sabiduría”<sup>100</sup> que no muestran miedo o duda alguna al momento de demostrar su fe. También se comienza a tipificar como ejemplos de héroes, apenas hay descripción física o psicológica al mismo tiempo de estar completamente idealizados.<sup>101</sup>

Isabel Velázquez señala que las Vidas de santos, como género narrativo, presentan un tratamiento del tiempo y el espacio muy particular que sólo comparte con algunas Pasiones. Esta manera de manejar el tiempo y el espacio tienen como fin dar veracidad y verosimilitud a los relatos. Dejando a un lado el tiempo y el espacio histórico o “externos” (el contexto temporal y espacial de la obra); en las Vidas se maneja un tiempo y espacio “internos” que delimita las coordenadas espaciales y temporales en las que se desarrolla la narración.<sup>102</sup> Por lo general, se sobrepone el tratamiento del espacio sobre el tiempo porque se presta más atención a los lugares que pudiera reconocer el público, en caso de una devoción local, o en caso de santos “extranjeros” detalles más generales de ciudades importantes, rutas de viaje conocidas, o lugares exóticos. También se dan detalles más precisos del lugar en que se realizan los hechos (dónde se lleva a cabo el martirio, el milagro, etc.) o dónde vive (celdas de los monjes, cuevas de los anacoretas, etc.). En cambio, el tiempo suele ser más impreciso. La mención de los días, meses o años es muy vaga y en ocasiones sólo se menciona alguna referencia a un emperador o un personaje célebre contemporáneo al santo.<sup>103</sup>

---

<sup>100</sup> Isabel Velázquez. *Op. cit.*, p. 81.

<sup>101</sup> *Ídem*, p. 85.

<sup>102</sup> *Ídem*, pp. 84- 85.

<sup>103</sup> *Ídem*, pp. 95-99.

A pesar de estas diferencias, el género hagiográfico no cuenta con límites tajantes y en algunos casos suelen mezclarse tipos entre sí (en algunos casos suele usarse indistintamente el término Vida y Pasión para referirse a los textos hagiográficos). Sin embargo, Fernando Baños retoma la clasificación de Charles F. Altman y asegura que las Pasiones y las Vidas se pueden diferenciar por su estructura más elemental. Lo cual veremos más adelante.

Isabel Velázquez señala la existencia de otros tipos de géneros hagiográficos: *miracula*, *traslaciones* y *Exempla*. La autora los incluye en el género hagiográfico a pesar de que toma en cuenta que muchos autores no los incluyen en el género debido a su estructura. Por ejemplo, Fernando Baños señala muy clara y detalladamente las diferencias entre estos géneros y la hagiografía. Sobre todo considera a las colecciones de milagros y a los *exempla* como parte de la hagiografía ni como derivados de la misma sino como géneros literarios independientes. A partir de este análisis es posible identificar que muchos de estos textos no poseen los elementos básicos establecidos por Delehayé.

Por otro lado, es importante mencionar los volúmenes que recopilaban, en su totalidad o de manera más resumida, las historias de santos, por ejemplo: martirologios, pasionarios y legendarios. Estas recopilaciones hagiográficas se hicieron muy populares a lo largo de la Edad Media porque permitieron la difusión de historias hagiográficas de manera mucho más rápida; aunado al esto, a partir del siglo XIII, se incluyó la lectura de textos hagiográficos como parte de la liturgia y los sermones en misa.

### 2.3. Estructura

La hagiografía posee elementos narrativos que ayudaron a que las historias y las leyendas se propagaran rápidamente entre la población y, así, se convirtieran en un éxito. Uno de los aspectos que más influyeron en esto fue su estructura literaria, ya que por su sencillez logra abarcar un ciclo narrativo completo, lo cual permite una mayor comprensión por parte del público:

La hagiografía presentaba dos cualidades únicas: era la forma literaria más competente para infundir mensajes sociales y proyectar valores, pues su función era narrar vidas humanas; poseía una estructura cerrada y acabada, con un inicio (el nacimiento), un desarrollo (las acciones, virtudes y milagros) y un final (la muerte). A

diferencia de la crónica, que se presentaba siempre como un producto inconcluso, pues se quedaba a la mitad de la narración de unos hechos que seguían aconteciendo, el texto hagiográfico podía redondear el mensaje moral y mostrarlo desde diferentes puntos de vista.<sup>104</sup>

Dicha estructura fue la herramienta de los clérigos para sus fines de cristianización y fue con ella con la que lograron atraer a la población pagana o, entre los cristianos, consiguieron atraer a los creyentes al culto de un santo en particular.

La hagiografía es un género de proyección social y resultado de un fenómeno de masas, pero no es parte de la literatura popular sino de literatura eclesiástica, lo que le dio una estructura más elaborada. Hay que recordar que el ejercicio literario estaba restringido al ámbito religioso sobre todo el monacal, por lo tanto la hagiografía se desarrolla de la mano de los clérigos. No podemos dejar de lado que la estructura que siguieron los clérigos al escribir dichos textos era compleja: tenían como modelo principal a la Biblia, sobre todo el Nuevo Testamento.<sup>105</sup> Es cierto que es muy complicado estudiar la estructura de cada una de las hagiografías, vitae y legendarios, pero no se puede negar que la hagiografía retoma algunos aspectos retóricos del modelo de predicación más común de la Edad Media: el *Ars predicandi*, el cual sigue el modelo de predicación de Jesucristo.<sup>106</sup>

Los textos no llegaban íntegros al público en general sino que se dieron a conocer por medio de los relatos y sermones de los predicadores. La costumbre de leer textos hagiográficos como parte de la liturgia y la lectura en voz alta hacia los feligreses surge a principios del siglo VII, posteriormente, hay indicios de que la lectura privada tomó gran importancia lectura en los monasterios, sobre todo a la hora de los maitines.<sup>107</sup> A pesar de la extensión de los libros de Vidas

---

<sup>104</sup> Antonio Rubial. "Santos para pensar...", p. 130.

<sup>105</sup> Fernando Baños. *Las Vidas de santos...*, p. 10.

<sup>106</sup> Cfr. Fernando Baños. *Las Vidas de santos...*, pp. 52-57. Fernando Baños, sigue la estructura sugerida por Henrich Lausberg, quien señala que los elementos retóricos que componen el *Ars predicandi* son: I. Inventio > exordium (captatio benevolentiae) > argumentatio (la autoridad y los ejemplos, amplificatio/abbreviaciones) II: Dispositio III. Elocutio. Cfr. Henrich Lausberg. *Manual de retórica literaria. Fundamentos de una ciencia de la literatura*. 3 Vols. Gredos, Madrid, 1966. El sermón se perfeccionó y, a partir del siglo XII, se estableció una forma temática que giura alrededor de un solo tema: "El sermón empieza mediante la enunciación literal de un tema de la Sagrada Escritura, que por lo general es un versículo, sobre el que gira la prédica". Lillian Von der Walde Moheno. "La estructura del sermón" en Revista Destiempos. Enero-Febrero 2009. Año 3- No. 18. Edición en línea.

<sup>107</sup> Fernando Baños Vallejo. *Las Vidas de santos...*, p. 57.



de santos, lo más probable es que se hicieran lecturas cortas de algunos pasajes, que se continuaban días después o que se resumieran algunos detalles.<sup>108</sup>

Algunos estudiosos y críticos han intentado establecer cuáles son los elementos de la estructura de la hagiografía. Por ejemplo, Michel Certau afirma que la hagiografía sigue un esquema muy básico: “Se da un productor (mártir, santo patronímico, fundador de una abadía, fundador de una orden religiosa o de una iglesia, etc.) a un sitio (la tumba, la iglesia, el monasterio, etc.) que se convertirá así en una fundación, el producto y el signo de un acontecimiento”.<sup>109</sup> Sin embargo, no podemos hablar de una sola estructura porque, conforme surgen nuevas formas de literatura hagiográfica, se desarrollan estructuras distintas que buscan satisfacer las necesidades narrativas particulares del texto. Esto se debe a que la hagiografía es un género muy variable que respondía a los cambios del culto a los santos y el concepto de santidad.

Como anteriormente se mencionó, los textos hagiográficos no cuentan con límites muy establecidos y en algunos casos suelen mezclarse géneros entre sí, o usarse indistintamente los términos *Vida y Pasión*. Empero, Charles F. Altman asegura que ambos se pueden diferenciar por su estructura, por lo tanto cada tipo de hagiografía tiene una estructura básica a pesar de sus peculiaridades.

Altman establece los conceptos de oposición diametral (*diametrical opposition*) para las Pasiones y la gradacional (*gradational opposition*) para las Vidas. La estructura de las Pasiones se caracteriza por presentar un enfrentamiento violento entre dos partes: los mártires y sus perseguidores. Por lo tanto, la narración se lleva a cabo en dicho enfrentamiento, la atención se centra en la narración de la detención, el interrogatorio y el martirio. Cuando las persecuciones en contra del cristianismo se detuvieron, el cambio en la imagen del santo se llevó a cabo y surgieron las Vidas, las cuales se centran en un modelo de vida ejemplar que se lleva a cabo de

---

<sup>108</sup> *Ídem*, p. 58.

<sup>109</sup> Michel Certau. *Op. Cit.* p. 260.

manera gradual, que se expresa mediante la imagen de la escalera,<sup>110</sup> la forma hagiográfica que impera en la Edad Media. Por lo tanto:

Se hacen necesarios los detalles *biográficos* sobre el protagonista, porque en la vida de los confesores ya no hay, como en la de los mártires, un acontecimiento concreto que los convierta en santos, sino que es el desarrollo progresivo del talento y de las virtudes lo que lo harán merecer ese calificativo.<sup>111</sup>

Es importante tener en cuenta que el cambio entre esta división entre la oposición gradacional y diametral no es drástico, se lleva a cabo poco a poco; no es completamente tajante debido a los múltiples intercambios de elementos entre las Vidas y las Pasiones, así como entre otros tipos y géneros.

Fernando Baños sugiere que para estudiar la estructura de las hagiografías es necesario dejar a un lado los elementos variables y determinar aquellos que se encuentran de manera constante, lo cual consiste en “trascender los datos concretos del *argumento* de una obra, para delimitar su *trama*, mediante *el análisis* de las funciones”.<sup>112</sup> Por lo tanto, propone la siguiente estructura:

1. Deseo de santidad: se manifiesta por inspiración divina, por lo general se determina el destino por su nacimiento o por mostrar tempranamente características sobrenaturales de la futura santidad.
2. Proceso de perfeccionamiento: en el caso de las vidas masculinas se narra la formación religiosa y el cultivo de virtudes cristianas. Esto puede dividirse en varias vías: como pastores, como eremitas o monjes, como miembros de la Iglesia regular o como fundadores de una orden o templo eclesiástico. Una vez reconocidos como santos por la sociedad se reintegran a la sociedad para mejorarla.
3. Éxito; santidad probada: prodigios *in vita*. Muerte. Prodigios *post mortem*. El éxito del santo radica en la demostración de su condición por medio de *prodigios*. Estos pueden ser: profecías, milagros, visiones y muerte beatífica.<sup>113</sup>

---

<sup>110</sup> Fernando Baños Vallejo. *Las Vidas de Santos...*, p. 20.

<sup>111</sup> *Ibidem*.

<sup>112</sup> *Ídem*, p. 108.

<sup>113</sup> *Ídem*, pp. 109-119.

Esta estructura, a pesar de ser la imperante, no es la única. Baños señala la existencia de una estructura particular que se presenta en algunos casos: la variante de la vida licenciosa; la cual se presenta en las Vidas de Santa María Egipciaca, María Magdalena, Santa Pelagia y demás pecadoras penitentes. Algunos autores no consideran esta estructura, sobre todo el poema castellano la *Vida de Santa María Egipciaca*, como literatura hagiográfica sino como textos que sólo poseen algunos elementos propios del género. Aldo Ruffinatto explica:

“En realidad, aunque aparentemente la SMEgipc (sic) parece pertenecer a la tradición hagiográfica, e incluso ser el primer monumento vulgar de tal tradición en tierra española, un detenido examen de los contenidos demuestra que en dicha obra faltan los dos presupuestos esenciales, señalados por Delehayé (Les légendes hagiographiques), para que pueda ser considerada como documento hagiográfico, es decir, el "caractere religieux" y el "but d'édification". En otras palabras, lo que prevalece en la narración de la vida de esta figura legendaria de santa no es el eventual aspecto edificante, sino el tono marcadamente aventurero de la acción y la dinámica interna de sus partes: una perspectiva, por lo demás, exquisitamente literaria que encuentra fácilmente acogida en el sector operativo de un juglar”.<sup>114</sup>

A pesar de esta afirmación, algunos autores no se muestran tan rígidos y consideran que el poema no es pseudo hagiográfico sino que posee los elementos necesarios para pertenecer a la literatura hagiográfica. Manuel Alvar afirma que la *Vida de Santa María Egipciaca* conserva los elementos básicos de las narraciones hagiográficas de carácter legendario.<sup>115</sup> “Alvar no está de acuerdo con la afirmación de Ruffinatto de que le falta una meta didáctica; insiste en que la vida de María muestra a cualquier pecador que no hay ser tan culpable que no sea escuchado por Dios en el momento de arrepentirse”.<sup>116</sup> Dicho elemento didáctico queda establecido desde el prólogo y el epílogo del poema, además de que abundan los milagros y son muy extensas las digresiones teológicas.

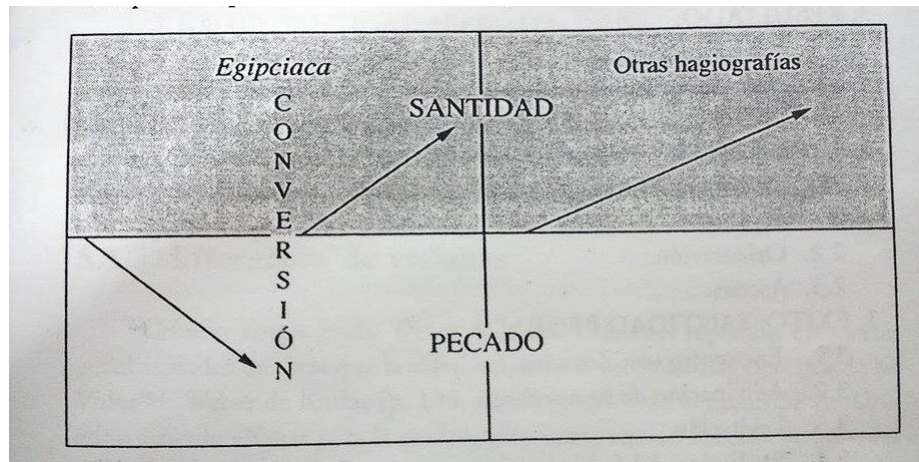
---

<sup>114</sup>Aldo Ruffinatto. “Hacia una teoría semiológica del relato hagiográfico” en *Berceo. II jornadas de estudios berceanos. Actas*. 1978. Enero-diciembre No. 94-95. Edición en línea.

<sup>115</sup> Manuel Alvar “Sobre la verdad histórica y la función de la leyenda” en *Antigua poesía española lírica y narrativa (siglos XI-XIII)*. Manuel Alvar (Ed., prólogo y estudios críticos). Editorial Porrúa. México, 2005, p. 58.

<sup>116</sup> Connie L. Scarborough “Santa María de Egipto: la vitalidad de la leyenda en castellano”, Universidad de Cincinnati, p. 304. Edición en línea.

Del mismo modo, Fernando Baños señala que, si bien la estructura de la hagiografía de vida licenciosa no sigue al pie de la letra la imagen de la escalera, sí se trata de un movimiento ascendente que representa el perfeccionamiento pero no de manera lineal, sino a partir de una ruptura.<sup>117</sup> Baños lo representa de la siguiente forma:



Es decir, el poema está contraponiendo la vida de pecado con la vida ejemplar, ante una existencia tan pecadora sólo se oponen las penitencias más duras. De esta manera, el camino ascendente se opone al pecado haciendo más dramática la conversión. Según Baños, el esquema de la estructura de la hagiografía planteado anteriormente se refleja sobre el poema de la siguiente manera:

VIDA DE SANTA MARÍA EGIPCIACA (VERSO).

SECUENCIA COMPLEJA:

SECUENCIA A:

1. DESEO DE VIDA PLACENTERA
2. PROCESO DE DEGENERACIÓN:
  - 2.1 Lujuria: Deseo. Medios (seducción, etc.). Éxito.
  - 2.2 Prostitución: Necesidad económica y deleite. Medios (belleza, prostitución).Éxito.
  - 2.3 Abandono de su casa: Deseo de liberarse. Medios (sigilo, alevosía, etc.). Éxito.

<sup>117</sup> Fernando Baños. *Las Vidas de santos...*, p. 119.

2.4 Alejamiento de Egipto: Deseo de irse. Medios (galera, seducción de peregrinos). Éxito.

3. RESULTADO:

3.1 Culminación.

3.2 Fin: arrepentimiento.

SECUENCIA B: VIDA EJEMPLAR:

1. ARREPENTIMIENTO: DESEO DE SANTIDAD.

2. PROCESO DE PERFECCIONAMIENTO:

2.1 Perdón: Deseo. Medios (oración, intercesión de la Virgen). Éxito.

2.2 Orientación: Necesidad. Medios (oración). Éxito.

2.3 Ascesis: Deseo de purificar su alma Medios: mortificar su cuerpo (ayuno, inclemencias, lecho duro, etc.). Éxito: ataraxia.

3. ÉXITO: SANTIDAD PROBADA:

3.1 Encuentro con Gozismás: Deseo divino de <<descubrir su tesoro>>. Medio (encuentro con Gozimás). Éxito.

3.2 Adivinación del nombre del monje.

3.3 Levitación.

3.4 Predicción del futuro.

3.5 Prodigio sobre las aguas.

3.6 Muerte santa: Deseo de morir. Medios (oración). Éxito: visión, ángeles, etc.

3.7 Resplandor del cuerpo de María: Necesidad de hallar el cuerpo. Medio (oración). Éxito.

3.8 Inscripción de origen divino: instrucciones divinas. Medio (inscripción). Éxito.

3.9 Prodigio del león: Necesidad de enterrar el cuerpo. Medio (ayuda del león). Éxito.<sup>118</sup>

Baños también hace una revisión de la versión en prosa en castellano y señala las diferencias entre ambas versiones. El autor concluye que sí se tratan de obras hagiográficas de estructura compleja, que se compone de una vida licenciosa y dos vidas ejemplares.

---

<sup>118</sup> *Ídem*, p. 121.

### 2.3.1. Elementos que la hagiografía comparte con otros géneros

Conforme la hagiografía se constituía como género literario sufrió diversas alteraciones en su estructura, la cual recibió influencia de otros géneros y viceversa.<sup>119</sup> Entre lo más evidentes se encuentran los elementos paralelos con el *exemplum* y la cuentística oriental debido al carácter didáctico de la literatura hagiográfica. Para algunos autores: “Los milagros hagiográficos son *exempla*, ilustración y demostración de que el protagonista ha tenido éxito en la búsqueda de la santidad”.<sup>120</sup>

Otro género con el que la hagiografía intercambia elementos retóricos y literarios es la literatura caballeresca. La estructura hagiográfica tomó de la novela de caballerías los siguientes aspectos: 1) La división de la obra en libros; 2) El protagonismo del biografiado; 3) La progresión en el tiempo y el espacio; 4) Los cambios en la trama debido a la fortuna para causar suspenso; 5) Las convenciones físicas y familiares; y, por último, 6) El sentido e importancia de la fama y renombre. En cambio, la novela de caballerías retomó de la hagiografía lo siguiente: 1) La figura del protagonista como personaje ejemplar; 2) La lucha antagónica entre el bien y el mal; 3) La exageración; y 4) Las licencias poéticas que rompen los planos entre la realidad y la ficción.<sup>121</sup>

Estos y muchos otros elementos enriquecieron a la hagiografía, lo que permitió que se convirtiera como tal en parte de la literatura.

### 2.4. Hagiografía hispánica:

Ramón Menéndez Pidal afirma que las literaturas románicas surgieron propiamente hacia los siglos XI o XII de mano de los clérigos que se basaban en la literatura latina medieval y de la antigüedad clásica.<sup>122</sup> Sin embargo, durante los siglos anteriores hubo una actividad importante

---

<sup>119</sup>Fernando Baños hace una comparación entre la hagiografía y otros genero literarios: Biografía, épica y caballeresca, *exemplum* y las colecciones de milagros. Cfr. Fernando Baños. *Las vidas...*, pp. 63- 76.

<sup>120</sup> Fernando Baños Vallejo. *Las vidas de santos...* p. 54.

<sup>121</sup> Antonio Rubial García. *La Santidad controvertida...* pp. 30-31.

<sup>122</sup> Ramón Menéndez Pidal. “Los juglares y los orígenes de la literatura española” en *Historia y crítica de la literatura española*. Volumen I. Alan Deyermond *et al.* Editorial Crítica. Barcelona, 1980, p. 15.

de creación literaria latina sobre todo en Francia, uno de los máximos expositores de cultura medieval junto con Inglaterra y los países germánicos.<sup>123</sup>

La hagiografía, como género literario presenta un desarrollo que podemos llamar “unificado”; pero no podemos negar que la literatura de cada zona de Europa tiene sus peculiaridades. Lo mismo pasa con la hagiografía hispánica, la cual posee características propias de acuerdo a los acontecimientos de la península.

Después de la invasión romana a la península y su respectiva “romanización”, Hispania sufre la llegada de los pueblos bárbaros (suevos, vándalos y alanos) y, posteriormente, del visigodo, que estableció su poder sobre los demás. Durante este periodo de monarquía visigótica hubo una relación cordial entre hispanos y visigodos, y entre arrianos y católicos impulsada, sobre todo, por el rey ostrogodo Teodorico, el Grande. Con el tiempo, la supremacía del arrianismo terminó en el momento en que se estableció la religión cristiana católica por medio de la conversión del rey Recaredo I, gracias a esta acción se logró la unificación de Hispania.

Esta época visigoda se caracterizó por la creación de literatura hagiográfica hispano-latina. Entre los textos más representativos se encuentra el *Pasionario Hispánico*, que se compone de una recopilación de textos del siglo VII y posteriores, la cual sirvió para expandir el culto a los mártires en Hispania. Dicho escrito retoma muchas pasiones primitivas, por ejemplo: San Fructuoso, Angurio, Eulogio (siglo III y principios del IV); San Vicente (siglo IV); Santa Justa y Santa Rufina (principios del siglo VII); múltiples mártires de Zaragoza, entre otros.<sup>124</sup> También formó parte esencial de la liturgia visigoda y mozárabe ya que es parte de los catálogos de muchos templos como parte de la liturgia de la época que se usaban para la predicación.<sup>125</sup> El uso del *Pasionario* se extendió gracias al Concilio de Toledo en el siglo VII, en el que se prohibió la creación de himnos nuevos, por lo que se retomaron los textos antiguos y se reelaboraron en múltiples ocasiones.<sup>126</sup>

---

<sup>123</sup> Antonio Alatorre. *Los 1001 años de la lengua española*. Fondo de Cultura Económica, México, 2011, p. 147.

<sup>124</sup> Isabel Velázquez. *Op. cit.*, p. 177.

<sup>125</sup> *Ídem*, p. 183.

<sup>126</sup> *Ídem*, 184.

Es importante mencionar que las Vidas de santos no eran muy populares, en realidad existen muy pocas y poseen característica estilísticas particulares. Entre las más importantes se encuentran la *Vita uel Passio Desiderii* (613), las *Vitas sanctorum patrum Emeretensium* (635), la *Vita Aemiliani* (645), la *Vita Fructosi* (670), *Ordo Querimonia, Replicatio (sermonum a prima conuersione)*, *Quod de superioribus Querimoniis* y la *Compilación hagiográfica de Valerio Bierzo*. Para Isabel Velázquez, estas obras presentan implicaciones políticas importantes, ya sea por sus personajes, su autor o la finalidad con que fue escrita.<sup>127</sup> Por lo tanto, la mayoría de estas Vidas poseen un importante valor histórico, político, económico, ideológico, cultural, etc.

Algunos autores consideran que una de las razones por las que la literatura hispánica no se desarrolló del todo después del siglo VII, es la presencia del Islam. Esto se debió a que “La cultura islámica del Sur era muy superior a la cristiana del Norte. Sólo en el Noroeste —en Navarra, y sobre todo en Cataluña— hay desde el siglo XI centros en que se cultiva la literatura latina, tal como irradia de Francia”.<sup>128</sup> Empero, Fernando Baños señala que la invasión musulmana no interrumpió con la producción hagiográfica, sobre todo porque el Islam respetó las creencias y costumbres de las religiones cristiana y judía. Este autor llama a este tipo de textos hagiografía mozárabe que se llevó a cabo a lo largo del siglo VIII al XI, en la zona sur e incluso en el norte.

A pesar de que el *Pasionario Hispánico* se desarrolló durante la época visigoda fue hasta el apogeo de la cultura mozárabe que esta recopilación alcanzó su máximo esplendor. Probablemente como consecuencia al elevado número de mártires cristianos que fueron perseguidos por Abderramán II durante los años 850-852, en lo que autores como Ángel Fábrega Grau llamaron “el siglo de hierro de la iglesia hispana”. Además de esta compilación se llevaron a cabo algunas recolecciones de Pasiones y martirologios que tuvieron mucho éxito, por ejemplo: la *Compilación hagiográfica de Valerio Bierzo*, mencionada líneas arriba y el *Documentum*

---

<sup>127</sup> *Ídem*, p. 190 y ss.

<sup>128</sup> Ernst Robert Curtius. “La cultura latina y los comienzos de las literaturas en lengua vulgar” en *Historia y crítica de la literatura española*. Volumen I. Alan Deyermond et al. Editorial Crítica. Barcelona, 1980, p. 20. Hay que recordar que en la península hispánica no sólo se encontraban estas dos culturas sino que, a partir del siglo VIII, se caracterizó por la convivencia de las tres religiones del Libro: la cristiana, la judaica y la islámica. Cada una de estas culturas tenía su propia estructura social, económica y política por lo tanto era inevitable una lucha entre sus fuerzas, por lo tanto se presenta una influencia importante en la literatura en general.



*martyriale* de Eulogio de Córdoba, donde se relatan los hechos relacionados a los mártires mozárabes del siglo IX.

Por otro lado, no podemos negar que, ante la convivencia con otras culturas, la hagiografía hispánica haya sufrido influencia de otras religiones. Es cierto que este género es particularmente cristiano es probable que tenga atisbos de la fe judía e islámica. Esto es probable debido a las múltiples preocupaciones teológicas sobre la trinidad y cristológicas que se tenían que oponer a los preceptos judaicos y musulmanes. Aunque “los textos básicos del islam valoraran no pocos de los elementos del cristianismo”<sup>129</sup> son completamente opuestos a estos. Entre los textos relacionados con el judaísmo se encuentra en el martirio de san Mancio (siglo X), el cual sufrió su suplicio a manos de los judíos por no ejercer una profesión de fe judaica.<sup>130</sup>

Desde finales del siglo IX hubo movilizaciones de parte de algunos mozárabes a lo largo de todo el territorio de Al-Andalus ante los diversos impuestos especiales, limitaciones para ejercer su culto, así como rechazo a la imposición de la lengua musulmana y a sus costumbres. En Córdoba, hubo un levantamiento en contra de la aceptación de la cultura islámica que consistió en ataques públicos de dogmas musulmanes que causaron muchos problemas, entre los eventos más sobresaliente se encuentra el martirio de Perfecto en el año 850 por sus ideas en contra de la doctrina del Islam.<sup>131</sup> Estos sucesos fueron plasmados en papel gracias a escritores como el abad Esperaindeo (*Vita vel Passio sanctarum virginum Florae et Mariae*) y sus discípulos Eulogio y Álvaro (*Vita et Passio S. Eulogii*). Sin embargo, después de su muerte disminuyó considerablemente la producción literaria hagiográfica. El *Pasionario*, que constituyó un libro básico e imprescindible en la liturgia mozárabe, también pasó a un segundo plano cuando ésta fue sustituida por la romano-galaica en la que se daba mayor espacio al misal y al breviario, y sólo pervivió como lectura espiritual monástica. Después de la invasión islámica, la liturgia se alejó de la forma romana, a la que también se denominó: isidoriana, toledana o visigoda y mozárabe.

---

<sup>129</sup> Francisco Javier Fernández Conde. *La religiosidad medieval en España*. Universidad de Oviedo. Oviedo, 2005, p. 323.

<sup>130</sup> María Adelaida Andrés Sanz; Carmen Codoñer Merino, et al. *La Hispania visigótica y mozárabe: dos épocas en su literatura*. Universidad de Salamanca, 2010, edición en línea, p. 352.

<sup>131</sup> Fernando Baños Vallejo. *Las Vidas de santos...*, p. 27.

A partir del siglo X, es notable la decadencia cultural de los centros mozárabes y, en el siglo XI, gracias a la reconquista y la repoblación monástica se favorece notablemente la producción hagiográfica de influencia europea. Por lo tanto, la liturgia hispana fue perdiendo fuerza y el rito romano fue tomando más popularidad hasta establecerse como el sistema oficial a lo largo de la segunda mitad del siglo. Según el índice de Fernando Baños, por primera vez la producción hagiográfica hispánica mantiene un equilibrio entre Vidas y Pasiones; con el tiempo, el interés por las primeras se sobrepone sobre todo con la consolidación de la figura de los confesores y la narración de sus vidas. Las recopilaciones de textos hagiográficos también aumentaron considerablemente, pues se encuentran dos martirologios de la Marca Hispánica y dos Pasionarios.<sup>132</sup>

Es también durante este siglo en el que se es evidente la correlación entre el número de iglesias con sus patronos. Es la Virgen María quien tiene la primicia en el culto a comparación de los santos hispanos y de los que pertenecientes a la liturgia romana, que superan por mucho a los primeros.<sup>133</sup> En realidad, los santos hispanos carecían de representatividad como parte de las imágenes patronímicas, al contrario, son muy pocos los que son reconocidos por la población y que poseen un santuario. Entre los pocos confesores hispanos se encuentran Santa Eulalia de Mérida, San Vicente de Zaragoza y San Tirso. En cambio, la sociedad medieval muestra una gran devoción por los apóstoles, por San Miguel Arcángel, San Juan, Santiago Apóstol, etc. por medio de múltiples advocaciones patronímicas.

Poco a poco se fue olvidando el latín y la escritura se comenzó a llevar a cabo en lenguas vernáculas, España estuvo alejada del florecimiento de la literatura medieval europea durante el siglo XII a diferencia de Francia y los demás países románicos. Este aislamiento provocó que España no produjera mucha literatura en lengua romance, independientemente de los cantos juglares y la lírica popular. No obstante, gracias a la incursión de la cultura francesa por medio del Camino de Santiago,<sup>134</sup> la primera región que comenzó a crear literatura en lengua vernácula fue Cataluña donde fue poca la influencia de la cultura islámica; del mismo modo, Navarra y

---

<sup>132</sup> Fernando Baños Vallejo. *Las Vidas de santos...*, p. 29.

<sup>133</sup> Fernández Conde. *Op. Cit.*, pp. 325-326 y ss.

<sup>134</sup> Antonio Alatorre. *Op Cit.*, pp. 134-138.

Aragón lograron una estabilidad social y política, lo que les permitió que floreciera su cultura y se permeara de la ola francesa. Por último, se integraron Castilla y León. Con el paso del tiempo la cultura se concentró en las zonas con mayor actividad cultural: Santiago, Toledo y, la ya mencionada, Cataluña.<sup>135</sup>

La entrada de Europa en la península significó la llegada de los grandes temas de la Edad Media que ya se exploraban en Inglaterra y en Francia: el rey Arturo y los caballeros de la Tabla Redonda, la guerra de Troya, la leyenda de Alejandro Magno, la de Apolonio de Tiro, la de Barlam y Josafat, la de San Patricio, la de Santa María Egipciaca, la de San Alejo, los múltiples milagros marianos, la Danza de la muerte, entre muchos otros.<sup>136</sup> La escritura de literatura hagiográfica creció ampliamente. Estos textos se consolidaron en sus versiones españolas hasta el siglo XII, tanto en prosa como en verso. Sobre todo, la hagiografía en verso, que se convirtió en una herramienta para la expansión de la religión cristiana. Este estilo se volvió muy popular, gracias al reimpulso de las órdenes mendicantes y el apoyo de la Iglesia que había creado una “campana” educativa y moral para acabar con las herejías.

En el siglo XIII, la sociedad medieval ya se encontraba familiarizada con los santos como figuras de culto “especializadas”, a estas se les relacionaba con una actividad o un sector social establecido y se les nombraba patronos. La popularidad de los santos patronos y el interés por sus vidas contribuyó que la temática martirial disminuyera de manera importante, ya que los textos se centraban en las vidas y milagros. Además, el poder cristiano aventajó a la religión islámica, lo que permitió el desarrollo fluido de actividades culturales y de literatura hispánica. Esto también posibilitó un desarrollo artístico sinigual en el cual la península alcanzó su plenitud.

Este periodo se distingue por el dominio de la escritura de hagiografía en lenguas vernáculas. Surgieron los primeros textos hagiográficos castellanos que permitieron una mayor difusión y alcance al público en general, haciendo más fácil el adoctrinamiento y la catequización establecidos por las reformas eclesiásticas para acabar con las herejías del catarismo y el valdesismo.

---

<sup>135</sup> Fernando Baños Vallejo. *Las Vidas de santos...*, p. 30.

<sup>136</sup> Antonio Alatorre. *Op. cit.*, p. 148.

La literatura espiritual que dominaba entre el resto de los géneros literarios comenzó a sufrir cambios importantes y empezó a perder terreno ante las nuevas temáticas, aunque se mantuvo en el gusto del público hasta el siglo XVII. El control y la reducción de las canonizaciones golpearon fuertemente a la hagiografía y los textos que más llamaban la atención de la población son aquellos que dan datos biográficos y que describen milagros, por ejemplo, el *Martirio de San Lorenzo* de Gonzalo de Berceo. El interés por las vidas llevó a la creación de recopilaciones que tomaban y resumían la vida de los santos o que reescribían por completo las leyendas. Estos libros son conocidos como *Abbreviationes* o *Legendae novae*, las cuales fueron muy populares en España.

Hasta ese momento, la literatura castellana se caracterizó por estar compuesta en versos anisilábicos, es decir, el número de sílabas de las estrofas no son regulares, por lo tanto, se restringió la escritura rimada. Un ejemplo de este metro es *El Cantar del mio Cid*. A principios del siglo XIII, al Norte de Castilla, surgió una nueva forma de escritura perteneciente al Mester de clerecía, pero distinta a los Cantares de Gesta y la lírica de los trovadores: la cuaderna vía, también llamada versos alejandrinos. Este metro fue usado por los clérigos para el género épico, entre los más conocidos se encuentran el *Libro de Apolonio* y el *Libro de Alexandre*. La cuaderna vía se compone de estrofas de cuatro versos de catorce sílabas o alejandrinos, con cesura en medio y rima consonante (AA AA, BB BB, etc.); gracias a la regularidad de este metro, la poesía de la época se estabilizó y dejó a un lado la heterogeneidad de los versos.

Gonzalo de Berceo retomó la forma de la cuaderna vía para la temática religiosa. Sin embargo, sólo se le conocen tres escritos de tipo hagiográfico completas (*Vida de San Millán*, *Vida de Santo Domingo de Silos*, *Vida de Santa Oria*) y una incompleta (*Martirio de san Lorenzo*); el resto se tratan de textos marianos, cristológicos y de teología en general. Si bien Gonzalo de Berceo es conocido como uno de los autores más reconocidos en la literatura hispánica del siglo XIII, no se trata del único. Entre los escritores que no se mantuvieron en el anonimato se encuentran: Pedro Marsili, Pedro Ferrando, Rodrigo, el Cerratense y Juan Gil de Zamora.

Por otra parte, el mismo manuscrito del *Libro de Apolonio* mencionado anteriormente, se encuentran dos narraciones religiosas que se alejan de la cuaderna vía: la *Vida de Santa María*

*Egipciaca* y el *Libre del tres reys d'Orient* o *Libro de la infancia y muerte de Jesús*. Algunos autores no los consideran parte de la literatura hagiográfica. Por ejemplo, Ramón Menéndez Pidal señala que sus rasgos juglarescos tanto en metro como en rima, tienen la función de captar la atención del escucha, característica tan clásica de los juglares. Estos aspectos alejan a ambos textos del género hagiográfico de origen culto.<sup>137</sup> Contrario a esta opinión, Manuel Alvar señala su valor hagiográfico basándose en el contenido didáctico del escrito. Muchos se ha dicho sobre su carácter hagiográfico pero hablaremos específicamente de estos rasgos de la *Vida de Santa María Egipciaca* más adelante.

A pesar del crecimiento en la escritura de hagiografía que se llevó a cabo en el siglo XIII, en el siglo XIV hubo una disminución importante, incluso se redujo el número de autores conocidos; además de que hubo una mínima presencia de Pasionarios y Vidas anónimas en castellano. Por otro lado, la escritura de estos textos en latín se mantenía pero la literatura en romance llegaba a más de un tercio de la creación total. Aunado a esto, la creación en prosa tomó mucha popularidad hasta que el verso se extingue por completo. *La vida de San Ildefonso*, es la última hagiografía escrita en verso del mester de clerecía.

De finales del siglo XIV a mediados del XV hubo una dignificación total de las lenguas romances. Tres cuartas partes de los textos fueron escritos en lenguas vernáculas lo cual aumentó la producción hagiográfica. También se puede notar que la escritura salió del ámbito eclesiástico y se abrió a otro tipo de creadores. Este tipo de textos es a lo que Fernando Baños llama hagiografía moderna. Podemos notar el predominio de autores laicos y un equilibrio entre obras firmadas y anónimas. Esto permitió que la hagiografía tomara nuevas formas literarias: representaciones teatrales, poesía y los panegíricos, y la narrativa, por medio de *Flores sanctorum* de autores como Gonzalo Ocaña, Pedro de Vega, Alonso Villegas y Pedro de Rivadeneyra. En este siglo se mostró el verdadero auge de los *Flores sactorum*. El índice de Fernando Baños menciona diecisiete, de los cuales quince están escritos en castellano y dos en catalán. La literatura catalana despuntó considerablemente: en Cataluña y Valencia se encuentra

---

<sup>137</sup> Ramón Menéndez Pidal "Los juglares y los orígenes de la literatura española" en Ernst Robert Curtius. "La cultura latina y los comienzos de la las literaturas en lengua vulgar" en *Historia y crítica de la literatura española*. Volumen I. Alan Deyermond *et al.*, p. 19.

un 75% de la producción escrita. Como se mencionó líneas atrás, la prosa se mantuvo en el gusto y se escribía un número considerable de obras religiosas (marianos, hagiográficos, cristológicos etc.), entre las más importantes se encuentran las obras de Roiç de Corella e Isabel de Villena. El siglo XV es el más prolífero de la Edad Media, tanto en cantidad como en variedad temática y estilística.

#### 2.4.1 *Vida de Santa María Egipciaca*

Desde su aparición, la leyenda de Santa María Egipciaca fue muy exitosa y gozó de gran popularidad, se difundieron muchísimas versiones de esta hagiografía, tanto en su versión oral como escrita. La primera narración de la leyenda corresponde al arzobispo de Jerusalén Sofronio (¿?-638), basado, posiblemente, en un pequeño relato sobre una pecadora llamada María que se encontraba en la hagiografía de San Ciriaco escrita por Cirilo de Escitópolis.<sup>138</sup> Posteriormente, encontramos bastantes escritos que refieren a esta mujer, entre ellos se encuentran dos traducciones del griego al latín, algunos romances, poemas en latín; asimismo se menciona en *Prado Espiritual de Juan Moscho*, *La leyenda dorada* de Jacobo de la Vorágine, en *Flos Sanctorum* de Pedro de Rivadeneyra, diversos poemas en francés, la versión hispánica *Vida de Santa María Egipciaca*, etc.<sup>139</sup>

La crítica suele dividir las versiones en dos grupos: la rama oriental y la rama occidental. En el primer grupo el protagonista de la narración es el monje Zosimas o Gozimás. En estas narraciones se cuenta la vida del monje, quien llevaba una vida ejemplar en un monasterio cerca del desierto. Sin darse cuenta, el monje cae en el pecado de la soberbia ya que se considera mejor cristiano que el resto por ser muy disciplinado y ferviente penitente. La figura de Santa María Egipciaca sólo se menciona en un fragmento, como parte de un pasaje que deja una enseñanza de humildad y penitencia al monje: “En estas versiones, María simplemente servía como ejemplo para que el monje protagonista enmendara su vida”.<sup>140</sup>

---

<sup>138</sup> Manuel Alvar “Sobre la verdad histórica y la función de la leyenda” en *Antigua poesía española lírica y narrativa (siglos XI-XIII)*. Manuel Alvar (Ed., prólogo y estudios críticos). Editorial Porrúa. México, 2005, p. 55.

<sup>139</sup> *Ibidem*.

<sup>140</sup> Connie L. Scarborough, *Art. Cit.*, p. 302. Edición en línea.

Mientras tanto, la versión occidental centra la atención en la vida de la santa penitente y se convierte en personaje principal de la narración y Gozimás queda en un papel secundario. Este cambio de protagonismo refleja un cambio del pensamiento medieval con respecto a la penitencia y la figura del santo, lo cual veremos con mayor profundidad más adelante. El cambio de personaje principal es más notorio a partir del siglo XIII en Francia, del mismo modo que en las versiones castellanas ya que los textos franceses influyeron fuertemente en estas. Las versiones de la leyenda en castellano, se pueden clasificar de la siguiente manera:

- (1) Versión poética del siglo XIII, Vida de Santa María Egipciaca (una adaptación del poema francés, Vie de Sainte Marie l'Egyptienne) (Escorial k-III-4)
- (2) Versión en prosa, Estoria de Santa María Egiçiaca (una traducción de una adaptación en prosa del poema francés) (Escorial h-I-13)
- (3) Traducción en prosa de la versión latina de Pablo el Decano (Esc. h111-22 y BN 780)
- (4) Traducciones de la versión de Jacobus de Vorágine en su Legenda áurea (Escorial m-II-6, h-I-14, k—II—12, Biblioteca Menéndez Pelayo 8, Biblioteca de la Fundación Lázaro Galdiano 419, BN 5548).<sup>141</sup>

A simple vista, la *Vida* en verso y la *Estoria* en prosa, son muestras en castellano de versiones occidentales de la leyenda, ya que en ambas el protagonismo de la santa sobre el monje es considerable; sin embargo, muestran diferencias importantes. Esta versión presenta las mismas secuencias pero con una estructura mucho más compleja que la versificada<sup>142</sup> ya que incluye un fragmento dedicado a la vida de Gozimás. Incluso Fernando Baños la considera una doble hagiografía, porque contiene dos vías de perfeccionamiento: una de vida licenciosa y una ejemplar. Este fragmento le da a la versión en prosa elementos de la tradición oriental pero sin perder el protagonismo de la santa. A pesar de este fragmento extra, el texto en prosa es mucho más corto que la *Vida...* que cuenta con casi mil quinientos versos. El poema muestra un interés completo por la vida de la santa y el monje queda relegado a un papel secundario.

---

<sup>141</sup> *Ibidem*.

<sup>142</sup> La estructura que se presentó anteriormente pertenece a la versión en verso, pero Fernando Baños desarrolla la de la versión en prosa incluso con el fragmento de la vida de Zózismas. No incluí esta estructura anteriormente porque es muy similar a la versificada sólo que incluye el desarrollo de perfeccionamiento de la vida del monje. Cfr. Fernando Baños. *Las Vidas de santos...*, pp. 122-123.

Como se mencionó líneas arriba, el poema se encuentra en el mismo que el *Libro de Apolonio y Libre del tres reys d'Orient*, también nombrado *Libro de la infancia y muerte de Jesús*, en el código Escorial a-III-4. La *Vida de Santa María Egipciaca* es una traducción de la versión francesa y, del mismo modo que la versión original, el poema está escrito en octosílabos, lo que difiere de manera considerable con el canon culto del siglo XIII: la cuaderna vía.

Además de la métrica tan distinta, el poema posee elementos que la crítica tradicional considera de origen juglaresco. Dichos elementos dieron pie a que autores como Ramón Menéndez Pidal no considerara al poema como obra hagiográfica. A simple vista esta observación parece acertada, ya que presenta llamadas de atención inicial para público al modo de los juglares, los errores que presentan los versos, el conteo de sílabas y las rimas que no concuerdan; y, sobre todo, la manera tan minuciosa en que se habla de la vida licenciosa y del cuerpo de la santa en sus momentos de concupiscencia. En cambio, estudiosos como Manuel Alvar señalan el carácter culto del autor anónimo, como Berceo, el autor de la *Vida...* emplea recursos juglarescos pero sin dejar de lado su enseñanza moral:

La vida de Santa María Egipciaca no es un modelo de perfecciones; sin embargo encierra valores [como algún paréntesis descriptivo que añade a su fuente francesa o como el propósito de alanzar cierta regularidad métrica] y, sobre todo, demuestra ya una indudable maestría —con tantos yerros como queramos— en el ejercicio nada fácil de ser traductor.<sup>143</sup>

Desde el prólogo se muestran conocimientos de temáticas religiosas (amplio entendimiento sobre el ámbito clerical y preceptos básicos de la religión; por ejemplo, pasajes de la obra de San Agustín y otros padres de la iglesia, pasajes de la biblia, etc.) y didáctica (se presenta a la santa como vida ejemplar para la reflexión del creyente) del texto. Por lo tanto, siguiendo los parámetros establecidos desde los estudios de H. Delehaye, el poema pertenece al género hagiográfico.

No podemos negar los errores métricos que comete el autor, pero estos son mínimos comparados con el resto de versos con rimas adecuadas y con sílabas perfectamente contadas

---

<sup>143</sup> Manuel Alvar. "Clerecía y juglaría en la *Vida de Santa María Egipciaca* y en el libro de *La Infancia y muerte de Jesús*" en *Historia y crítica de la literatura española*. Volumen I..., p. 160.



que tratan de emular al texto francés. Todo esto deja en evidencia el origen culto del autor anónimo. Sin duda, no se puede hacer una separación tajante entre la literatura juglaresca y el mester de clerecía pues pueden coexistir elementos de ambos polos con tal de alentar al público y acercarlo a la religión. Del mismo modo, Berceo toma elementos juglarescos y los incorpora a sus textos.<sup>144</sup>

A pesar de que se ha llegado a la conclusión de que el mester de juglaría y el de clerecía no se contraponen, los elementos tan alejados de la solemnidad clerical no se pueden pasar por alto; por lo tanto, se han buscado otras clasificaciones. La crítica se ha arriesgado a llamarla hagiografía novelada<sup>145</sup> debido a los elementos narrativos que vuelven atractiva la leyenda.

Una de las características del poema que llama la atención del público, incluso hasta nuestros días, es la extensa descripción que se hace del cuerpo de la santa tanto del cuerpo hermoso y pecador (veinticinco versos) como del castigado (veintinueve versos),<sup>146</sup> de este modo se exalta el ejercicio de la penitencia y del castigo del cuerpo. El poema engloba las ideas más importantes del siglo XIII sobre la santidad y la belleza, y como ambas se relacionan intrínsecamente, a causa del cambio de la estética medieval, el concepto de virtud y penitencia.

Del mismo modo en que la leyenda de María Magdalena, María domina el imaginario popular de la Edad Media gracias a la repercusión ideológica que tuvo entre los feligreses y la iconografía tan peculiar de la santa. De este modo la plástica y la literatura se complementan e impulsan la popularidad de Santa María Egipciaca.

En la *Vida de Santa María Egipciaca* podemos apreciar una correspondencia muy íntima entre la apariencia del cuerpo y la pureza del alma. A lo largo de su vida sufre una gran transformación física y espiritual, que va del cuerpo hermoso pero espíritu pecador al cuerpo penitente que busca la redención del alma. Es por ello que intentaré identificar ciertas particularidades de la sociedad y la cosmovisión de la sociedad medieval relacionadas con la

---

<sup>144</sup> Cfr. "Despertar cultural del siglo XIII" en *Historia de literatura española. La Edad Media*. Alan Deyermond. Ed. Ariel. Barcelona, 1999, pp. 113-117.

<sup>145</sup> Cfr. Alan Deyermond "La poesía del siglo XII" en *Historia y crítica de la literatura española*. Volumen I..., p. 128.

<sup>146</sup> Todos los versos pertenecen a la "Vida de Santa María Egipciaca" en *Antigua poesía española lírica y narrativa* (siglos XI-XIII). Manuel Alvar (Ed., prólogo y estudios críticos). Editorial Porrúa. México, 2005, pp. 79-126.

virtud, la belleza y la santidad que estén reflejadas en la leyenda de Santa María Egipciaca con el fin de comprender mejor estos rasgos.



San Alejo y Santa María Egipciaca (Icono ruso, siglo XVII)

### Capítulo 3. LA RELACIÓN ENTRE LA BELLEZA Y LA VIRTUD EN EL POEMA *VIDA DE SANTA MARÍA EGIPCIACA*

En la Edad Media se presentaron pocos ejemplos de santidad femenina y los casos existentes se limitaron a mujeres dedicadas a la vida espiritual desde edades muy tempranas, o a mártires que defendieron su virtud hasta la muerte. Pocos son los casos de pecadoras arrepentidas que lograron alcanzar la gracia por medio del sacrificio. Por ejemplo, en la *Leyenda dorada*, de los doscientos cuarenta y tres relatos (ciento ochenta y dos del texto original y sesenta y un suplementos),<sup>147</sup> cuarenta hablan exclusivamente de mujeres y de estos sólo hay cuatro hagiografías en los que la protagonista no lleva una vida decorosa desde edades tempranas, al contrario, el pecado que las caracteriza es la lujuria y sólo alcanzan la redención por medio de la penitencia. A pesar de estos pocos arquetipos, el modelo de pecadora penitente se volvió muy popular entre la población medieval.

La pecadora arrepentida, también conocida como *beata peatrix* (santa pecadora) o *castissima meretrix* (castísima prostituta), es aquella mujer que “se ha convertido por su gran amor a Cristo y había escalado de las profundidades del pecado carnal a las alturas del amor espiritual”.<sup>148</sup> A lo largo del tiempo, conforme surgieron las diversas interpretaciones de las Escrituras, esta figura de la mujer arrepentida se construyó a partir de la leyenda de la vida de María Magdalena, quien fue confundida con la pecadora del Evangelio de Lucas<sup>149</sup> y, posteriormente, fue identificada como prostituta.<sup>150</sup>

---

<sup>147</sup> Santiago de la Vorágine. *La leyenda dorada*. José Manuel Macías (trad.). Alianza Editorial. Tomos 1 y 2. Madrid, 1982.

<sup>148</sup> Susan Haskins. *María Magdalena. Mito y metáfora*. Editorial Herder. Barcelona, 1996, p. 161.

<sup>149</sup> “Y he aquí que llegó una mujer pecadora que había en la ciudad, la cual, sabiendo que estaba a la mesa en casa del fariseo, con un pomo de alabastro de unguento se puso detrás de Él, junto a sus pies, llorando, comenzó a bañar con lágrimas sus pies, y los enjugaba con los cabellos de su cabeza; y besaba sus pies, y los ungía con el unguento. Viendo lo cual, el fariseo que le había invitado, dijo para sí: Si éste fuera profeta, conocería quién y cuál es la mujer que le toca, porque es una pecadora” (Lucas 7, 37-39).

<sup>150</sup> La figura de María Magdalena se construye por diversas interpretaciones con las que los comentaristas intentaron explicar algunas imprecisiones de la Biblia, así como identificar a ciertos personajes. De manera menos frecuente también se le relaciona con la samaritana de (Juan 4,6-42), y la mujer adúltera (Juan 8,3-11). Hasta el siglo VI, Gregorio Magno decidió poner fin a la discusión y estableció que la pecadora del Evangelio de Lucas, María de Betania y María Magdalena eran la misma persona. Véase Susan Haskins. *Op. Cit.*, p. 35 y ss.

Poco a poco el modelo de la *beata peccatrix*, ejemplificado por María Magdalena, se volvió representante de la humanidad y símbolo de la redención. Al mismo tiempo, integró los ideales eclesiásticos del Medievo con respecto a la penitencia y la postura que había asumido la religión cristiana ante las mujeres: “además de sintetizar la visión del mundo y las enseñanzas relativas a la salvación propugnadas por la Iglesia, iluminaba un aspecto de la actitud que la Iglesia había adoptado hacia aquella otra mitad de la Creación divina que es la mujer”,<sup>151</sup> el cual se difundía por medio de los sermones y los textos hagiográficos.

Hay que recordar que, después de María Magdalena, María Egipciaca es uno de los ejemplos más importantes de pecadoras arrepentidas y penitentes en la Edad Media. La leyenda es reconocida popularmente por dicha metamorfosis espiritual que sufre la anacoreta: tras haber llevado una vida llena de pecado, regida por la lujuria y la vanidad, María renunció al comportamiento licencioso para acercarse a Dios y cumplir su penitencia en aislamiento en el desierto. Esta pecadora mostró un arrepentimiento sin igual y se transformó en un ejemplo de virtud que inspiró a cientos de personas en el medievo y en siglos posteriores.

3.1. “Fermoso pecador”: La belleza como reflejo de la virtud del alma u obstáculo de la virtud

María Egipciaca es la unificación de la corporalidad y la espiritualidad, del pecado y la virtud. En el poema *Vida de Santa María Egipciaca* se establece, desde las primeras líneas, la condición física y espiritual de la santa, la cual es descrita como “fermoso pecador” (v. 24). El texto señala, desde el inicio, una relación entre su manera de actuar con su apariencia: el autor se toma muchas molestias en describir a la santa con el fin de resaltar el medio por el que se lleva a cabo el pecado y, posteriormente, por el que se llega al arrepentimiento y a la santidad. El cuerpo es la prueba física de la transformación de algo tan intangible como el alma.

Mientras en la primera parte del poema (vv. 1-422) se centra en la belleza de la mujer y en la concupiscencia que la lleva a la lujuria, la segunda (vv. 423-1451) resalta la penitencia a la

---

<sup>151</sup> *Ídem*, p. 161.

que María se somete para limpiar sus pecados y sólo se menciona su cuerpo para referir a los estragos del desierto.

A lo largo de los 1451 versos, hay doce menciones a su belleza física, se utiliza: “fermosa” (2), “bella” (2), “beldat” (8). Además de algunas metáforas como “Ellos de ella ven grant sabor, / que tal era como la flor” (vv. 156-157) y otras menciones sencillas referidas únicamente a una parte del cuerpo (cabellos, figura, etc.). Conforme el texto avanza, las alusiones a su hermosura decrecen, por ejemplo, mientras María viaja a Jerusalén se desata una tempestad, el cual se convierte en el momento clave de la perdición del alma de María y acerca a la pecadora a su arrepentimiento (vv. 362-399); en este punto disminuyen las menciones a su belleza y se enfatiza su capacidad de seducción por medio de caricias y abrazos (vv. 358-369) y posteriormente con besos (v. 371). Las únicas referencias a su aspecto se tratan de su belleza que deslumbra a los viajeros y a sus cabellos sueltos: “Nunqua vio omne otros más bellos” (v. 389).

En el momento del arrepentimiento se detienen estrepitosamente las menciones de la belleza física, tanto menciones directas como metáforas referidas a su aspecto. En cambio, el cuerpo lastimado sólo se menciona tres veces: cuando se relatan los estragos del desierto (vv. 719-748), cuando Gozimás la encuentra vagando (vv. 951-958) y al momento de su muerte (vv. 1329-1332). Estas menciones se caracterizan por marcar la diferencia entre el cuerpo joven con el penitente, es decir, no sólo se hace una descripción detallada de su nueva apariencia sino que se recuerda al lector como era María antes de su penitencia y así causar mayor impacto.

Del mismo modo que la santidad, al hablar de los conceptos de belleza y virtud durante la Edad Media no podemos pensar en una noción única sino como ideas complejas que se fueron transformando a lo largo de los siglos y que se pueden explicar a partir de los acontecimientos culturales e históricos que rodearon al hombre durante el medievo. En algunos casos podemos creer que los conceptos no son claros e incluso pueden ser contradictorios; sin embargo, se trata de la evolución natural de los términos del cristianismo que se fueron adaptando ante los retos que se presentaban en el día con día, y que dieron paso a la construcción del pensamiento medieval.

Por un lado, se encuentra la belleza como parte esencial de la virtud, la cual se vincula con el cuerpo hermoso; en cambio, el vicio del alma o la ausencia de bien convierte a la persona en un ser monstruoso y repulsivo en más de un aspecto (físico o moral)<sup>152</sup>. Pero existe otra perspectiva, el hombre medieval concebía al mundo como un lugar peligroso lleno de banalidades y de trampas para doblegar la fe, en algunos casos también llegó a considerar que la belleza era engañosa, por ejemplo: en múltiples textos (milagros, hagiografías, sermones, etc.) el disfraz más común del diablo es el de una joven de gran belleza.<sup>153</sup> Además, si quien la posee no tiene cuidado, puede cometer pecado de soberbia, el mismo por el que Lucifer fue expulsado del Paraíso.

Antes de intentar descubrir las contradicciones que presentan estas dos interpretaciones y de intentar saber cuál es la que predomina en el pensamiento medieval, sobre todo en esta versión de la Vida de Santa María Egipciaca, hay algo que no podemos perder de vista: la estética está íntimamente relacionada con el pensamiento religioso, ya sea como atributo de la virtud o como causante de actitudes pecaminosas: “Para los hombres de la Edad Media, toda la vida moral se resume en un duelo entre el bien y el mal, las virtudes y los vicios, el alma y el cuerpo”.<sup>154</sup> Estas contraposiciones con influencia maniquea se presentan en muchos aspectos de la vida del medievo y se hace explícita tanto en las artes plásticas como en la literatura y, sin duda, se encuentran presentes en el fenómeno de la santidad.

### 3.2 Eva y María: Redención y pecado en la Edad Media

Si se quiere entender la problemática de la virtud y la belleza de Santa María Egipciaca se debe entender a profundidad el fenómeno de la santidad femenina y para ello es necesario comenzar

---

<sup>152</sup> La enfermedad y la discapacidad eran considerados signos externos de pecado, por lo tanto las personas que padecían de estos problemas eran excluidos de la sociedad: “quienes se ven afectados por ellas son malditos de Dios y, por lo tanto, de los hombres”. Véase Jacques Le Goff. *La civilización del occidente medieval*. Paidós. Barcelona, 1999, p. 289. Se creía que la enfermedad quitaba energía y vitalidad, por lo tanto, era considerada un mal: “de la misma manera que la enfermedad es una falta de salud, el insulto o la violencia pueden ser falta de caridad y el crimen una falta del sentido de justicia”, en otras palabras el mal es la carencia de bien y negación de nuestro propio ser, como afirma san Agustín el mal es una falta, una falla, una carencia. Véase Ramón Xirau. *Introducción a la filosofía*. UNAM. México, 1995, p. 120.

<sup>153</sup> Jacques Le Goff. *La civilización del occidente medieval...*, p. 139.

<sup>154</sup> *Ídem*, p. 306.

con dos figuras emblemáticas de la cultura medieval: Eva y María, figuras opuestas que conjugaban la percepción de la mujer en la Edad Media: “la primera es el tipo de la otra: como solían decir los teólogos, el <<Ave>> con que fue saludada María no es sino <<Eva>> invertido”.<sup>155</sup>

Por un lado, la mujer fue fuertemente estigmatizada desde el principio del cristianismo, ya que es heredera de las equivocaciones de la primera fémina, Eva, quien fue acusada de ser la culpable la Caída de la gracia y la expulsión del Edén. La falta de Eva al comer el fruto prohibido tuvo como consecuencia que la humanidad fuera expulsada de del Edén y marcada con la mancha del pecado original que nos condenó a sufrir dolor, temor y muerte.

El texto bíblico que relata la creación de los primeros seres humanos y su inminente caída, se enriqueció con múltiples leyendas, tanto de origen pagano como judío,<sup>156</sup> los cuales reforzaron el carácter negativo de la mujer. La visión masculina de la religión judaica se heredó al cristianismo y promovió una segregación de los géneros, enalteciendo a su propio sexo y sometiendo al otro: “El mito de la Caída autoriza al hombre a achacar a la mujer sus males, hacerla trabajar para él, excluirla del oficio religioso y rechazar su consejo en problemas morales”.<sup>157</sup> Los rabinos y, posteriormente, los sacerdotes establecieron dicha superioridad a pesar de la primera mención bíblica de la creación simultánea de la pareja paradisiaca: “y creó Dios al hombre a imagen suya, a imagen de Dios los creó, macho y hembra” (Génesis 1,28). Si cualquiera de las religiones del libro (judaísmo, cristianismo e islam) hubiera aceptado esta afirmación tendrían que haber concedido los mismos derechos, religiosos y civiles, para ambos sexos.<sup>158</sup> Los intérpretes de las Escrituras desestimaron esta versión y optaron por la segunda (Génesis 2,23), en la cual se afirma que el origen de Eva es a partir de la costilla de Adán, de este modo se establece la subordinación de la mujer al hombre: “y de la costilla que del hombre tomara, formó Yavé Dios a la mujer, y se la presentó a hombre”.

---

<sup>155</sup> Leo Streinberg. “The Line of Fate in Michelangelo’s Painting” en *Critical Inquiry* 6 citado en John A. Phillips. *Eva, la historia de una idea*. Juan José Urtilla (trad.). Fondo de Cultura Económica. México, 1988, p. 204.

<sup>156</sup> John A. Phillips señala la presencia de mitos de Medio Oriente (Tiamat), griegos (Pandora), judíos (*Génesis Midrash*, entre otros). Véase “La creación” en John A. Phillips. *Op. cit.*, pp. 15-91.

<sup>157</sup> *Ídem*, p. 185.

<sup>158</sup> Graves y R. Patai. *Hebrew Myths: The book of Genesis* citado en John A. Phillips. *Op. cit.*, p. 59.

Sin duda, el texto desató preguntas entre los intérpretes, así que se trató de explicar el origen de esta primera mención, donde se señala, aunque de forma muy superficial, que la creación de los padres de la humanidad fue simultánea. Fue por medio de la una leyenda judía que se intentó explicar dicha incoherencia. Se estableció que el primer intento de crear a una compañera para Adán fue adverso y desfavorable. Dicha mujer, Lilith, fue creada del mismo modo que el hombre, por lo ello no se sometió fácilmente a su marido pues se consideraba igual a él en todas condiciones. Además era un ser independiente<sup>159</sup> que no necesitaba de su compañero, sin olvidar que poseía una gran libido que la impulsó a abandonar el Edén, su voracidad sexual la llevó a desobedecer a su Creador y satisfacer sus deseos con demonios. Desde entonces se le considera un ser diabólico, una hechicera que atormenta a los hombres en sus sueños<sup>160</sup> y que roba a los niños recién nacidos. Es por ello que la creación de Eva fue más apropiada para establecer el rol femenino en la sociedad, pues simboliza aquellos atributos que no se le pueden otorgar a Lilith por las características de su origen: subordinación ante su pareja. Esta es una de las primeras referencias al carácter negativo de la mujer, sobre todo a aquellas que no se someten a Dios y que son desobedientes ante su marido.

Volviendo a Adán y Eva, las condiciones del nacimiento de cada uno jerarquizó el papel de cada uno en la sociedad. El varón se consideró un ser más cercano a la Divinidad, por lo tanto superior en muchos aspectos que su compañera: más perfecto, menos propenso al pecado, un ser más espiritual, etc. En cambio, el nacimiento secundario de la mujer la relega a un papel sumiso ante el hombre y mucho más alejada de la perfección divina: “Eva es menos que igual. Al ser creada, parece reflejar menos del Creador”,<sup>161</sup> por eso se consideró más propensa al pecado y más fácil de tentar por la serpiente, por lo tanto, menos virtuosa.

La imagen de Eva adquirió un tono aún más negativo al relacionarse con la serpiente, símbolo de Satanás, incluso se le acusó de ser cómplice de la Caída: “Eva es considerada como el

---

<sup>159</sup> La independencia sexual era considerada un peligro para la vida, pues una mujer que decide sobre su cuerpo es capaz de abortar al producto de su desenfreno carnal. *Ídem*, p. 224.

<sup>160</sup> John A. Phillips señala que es posible que con la leyenda de Lilith se intentara explicar el origen de los sueños eróticos. Véase John A. Phillips. *Op. cit.*, p. 71.

<sup>161</sup> *Ídem*, p. 64.



fruto prohibido y como la serpiente. Ella es el pecado que aguarda su oportunidad”.<sup>162</sup> Desde ese momento se creó una unión entre las nociones mujer-serpiente-demonio, se establece que esa es la razón por la que la mujer tiene una inclinación con la perversidad y construye lazos con la brujería con mucha facilidad. Esta relación entre la mujer y el demonio ayuda a explicar cómo fue posible que Adán fuera arrastrado por Eva a pecar. La mujer ejerce cierta influencia “demoniaca” en el hombre, de la cual no se puede desprender fácilmente, la debilidad de la carne de la mujer es la que empuja al hombre a pecar, aunque este sea mucho más virtuoso que ella. El engaño se vuelve parte innata de la esencia de la mujer:

Este sexo ha envenenado a nuestro primer padre, que era también su marido y su padre, ha decapitado a Juan Bautista y llevado a la muerte al valiente Sansón. En cierto modo, ha matado al Salvador, pues, si su falta no se lo hubiera exigido, nuestro Salvador no habría tenido necesidad de morir. ¡Ay de ese sexo, en el que no hay temor, ni bondad, ni amistad, y al que más hay que temer cuando se lo ama que cuando se le odia!<sup>163</sup>

Quedó establecido que Eva fue la culpable de tentar a Adán, por ello Dios determinó darle un castigo más que a su compañero, a él se le forzó a trabajar arduamente la tierra para conseguir alimento (Génesis 3, 17-19) mientras que a la mujer se le condenó a parir con dolor y a estar sujeta a su marido, que ejercerá su dominio sobre ella (Génesis 3, 16).

Aunado a esto, se asoció la figura femenina con la sexualidad y se consideró que la falta que provocó el pecado original fue resultado de la unión carnal. En realidad, en la Biblia nunca se menciona que la falta cometida por Adán y Eva sea de índole sexual. La serpiente despierta la curiosidad y la vanidad de Eva, le promete sabiduría e igualdad a la condición divina; “No, no moriréis; es que sabe Dios que el día que de él comáis se os abrirán los ojos y seréis como Dios, conocedores del bien y del mal” (Gen 2, 4-6). Muchas veces se menciona en los textos patrísticos que el verdadero pecado de Eva fue la vanidad y el orgullo, tanto San Agustín como Santo Tomás apuntan negativamente la curiosidad de Eva frente la tentación de la serpiente.<sup>164</sup>

---

<sup>162</sup> *Ídem*, p. 68.

<sup>163</sup> *Historia de las mujeres. 2. La Edad Media*. Georges Duby y Michelle Perrot (dir.). Taurus. Madrid, 2000, p. 45.

<sup>164</sup> John A. Phillips. *Op. cit.*, p. 101.

La relación con entre la expulsión del paraíso y la sexualidad se dio por medio de una confusión con la explicación de la forma en que se trasfiere el pecado. San Agustín afirmó que el pecado original se transmite de generación en generación por medio de la procreación, creando un círculo vicioso. Según el Padre de la Iglesia, el pecado es parte de la condición humana,<sup>165</sup> este orilla a la humanidad a pecar y a reproducirse dando como fruto a otro ser humano que nace impuro y con la misma predisposición a pecar. Aunque para San Agustín la actividad sexual no era pecaminosa en sí y sólo transmitía el pecado, fue muy difícil no asociarla con ella. La unión carnal se convirtió en uno de los aspectos que le dio al cuerpo un aspecto negativo: “La corrupción del sexo es la corrupción de la muerte”.<sup>166</sup>

Además, existía demasiada influencia de la tradición judaica que en gran medida condenaba la expresión de la sexualidad y cualquier aspecto que se le relacionara:

El impacto de la Ley Antigua fue particularmente en el terreno de la moral sexual, donde fueron puestos en vigor numerosos preceptos del Levítico: impureza de la mujer que había dado a luz, excluida por tanto de la Iglesia hasta la ceremonia de la purificación, abstención de las relaciones conyugales durante ciertos periodos del año litúrgico, severas penitencias impuestas por las poluciones nocturnas, etc.<sup>167</sup>

En el cristianismo medieval, el cuerpo se relacionó de inmediato con el pecado y la satisfacción de los impulsos con la condena del alma. Es por ello que la Iglesia empezó a regular más estrictamente la sexualidad y se prohibía su práctica cada vez más.<sup>168</sup> Para la Iglesia, la sexualidad femenina era aún más peligrosa, por lo tanto, en el caso de que la mujer decidiera vivir en matrimonio debía “domesticar” su sexualidad, ya que su único fin era la procreación y debía llevarse a cabo dentro de la monogamia. El fornicio era de las peores faltas porque no tenía como fin la procreación sino la satisfacción lujuriosa. “La fornicación o *porneia* (del griego, infidelidad, deseo) era considerado por la Iglesia como la ofensa sexual arquetípica y la raíz de todo mal, pues era asimismo análoga a otros pecados capitales, particularmente la soberbia y la gula”.<sup>169</sup> El

---

<sup>165</sup> San Agustín. *De perfectione justitiae hominis*.

<sup>166</sup> John A. Phillips. *Op. cit.*, p. 222.

<sup>167</sup> André Vauchez. *La espiritualidad del Occidente medieval*. Cátedra. Madrid, 1985, pp. 15-16.

<sup>168</sup> Se condenaron ciertas posiciones sexuales, se establecieron fechas de abstinencia establecidas de acuerdo al calendario litúrgico, se prohibieron las relaciones sexuales durante el embarazo y la menstruación, se condenó determinantemente la masturbación, se estableció la virginidad entre los clérigos, etc.

<sup>169</sup>Susan Haskins. *Op. cit.*, p. 167.

pecado de la fornicación se refería más específicamente a cualquier relación sexual fuera del matrimonio.<sup>170</sup>

La simbología sexual y demoniaca que rodea a la serpiente se transmitió a Eva, se le dotó de una libido peligrosa. Esta misoginia heredada del judaísmo y los propios fundamentos del cristianismo sustentaron la teoría de la “imperfección” y debilidad sexual de la mujer, por lo tanto se le imputaron tres vicios representativos relacionados a la concupiscencia: la infidelidad, la ambición y la lujuria.<sup>171</sup> La feminidad también se asoció con la carnalidad en oposición al hombre al que se asignó la espiritualidad. Para el pensamiento medieval cristiano, el hombre simboliza la razón y la mujer los sentidos, él espíritu y ella el cuerpo.<sup>172</sup>

Eva y sus herederas poseen una corporalidad que atrae al hombre, su vanidad la lleva a adornar su cuerpo con prendas y joyas que acentúen la belleza propia de su sexo para satisfacer su lujuria, sus encantos son sus propios defectos.<sup>173</sup> De esta asociación entre la belleza física con la sexualidad surgió la correlación entre la hermosura y el pecado. “Sin duda, Eva es hermosa: <<un mal hermoso>>. Sin duda, es un deleite: <<un deleite mortal>>: sus dones las capacitan para ser una trampa para los hombres”.<sup>174</sup>

Por otro lado, durante la Edad Media también floreció la imagen de la Virgen María como contraparte de Eva.<sup>175</sup> Al contrario de la compañera de Adán, se trataba de una mujer extraordinaria, libre de pecado, que vino al mundo con el fin de sanar el daño que dejó el pecado original, ella fue la encargada de traer al mundo al hijo de Dios. María, como madre del Mesías o *theotokos*, portadora de Dios, tenía que cumplir ciertos parámetros que le permitieran esa

---

<sup>170</sup> Ante los ojos de la Iglesia, la prostitución se consideraba una abominación pero era un mal necesario para evitar la lujuria desenfrenada. A partir del siglo XII, el crecimiento de la pobreza ayudó al aumento de mujeres dedicadas a la prostitución en las ciudades. Desde entonces la *meretrix*, que significa “la que gana dinero”, se convirtió en una preocupación para la Iglesia, ya que se trataba de una oveja descarriada que necesitaba ayuda para salvar su alma.

<sup>171</sup> John A. Phillips. *Op. cit.*, p. 120.

<sup>172</sup> Antonio Rubial. *La santidad controvertida...*, pp. 26-27. Véase también *La historia de las mujeres. 2. La Edad Media*. Georges Duby y Michelle Perrot (dir.)..., p. 62

<sup>173</sup> John A. Phillips. *Op. cit.*, p. 65.

<sup>174</sup> *Ídem*, p. 66.

<sup>175</sup> La Iglesia primitiva intentó sustentar muchos de los dogmas de la Iglesia por medio del análisis del Antiguo Testamento en el cual se buscaban paralelos con las figuras del Nuevo. Así como Cristo es el nuevo Adán, María es la nueva Eva y la figura opuesta que traerá la salvación del alma, sobre todo de las mujeres.

bendición. Sólo un ser tan perfecto podía ser elegida por Dios para ser la madre adecuada de Cristo, el salvador de la humanidad.

En primer lugar, se estableció que María no sólo fue Virgen antes y después de la gestación de Jesús. También se encontraba libre del pecado original, pues fue engendrada en el seno de su madre Ana, libre de las consecuencias de la Caída. A esta condición de pureza se le conoce como Inmaculada Concepción. Para los clérigos, este estado de virtud de María es equiparable a la de Eva antes de ser expulsada del Edén; sin embargo, se trata de una segunda Eva que no desobedece a Dios y logra vencer al pecado, y en consecuencia a los castigos del pecado de la pareja paradisiaca. Ante los ojos de la Iglesia, María venció a la muerte.

La Iglesia medieval se dio a la tarea de mostrar en la imagen de la Madre de Jesús una esperanza, una posibilidad para los mortales de alejarse del pecado y alcanzar un lugar en el Paraíso. Con el auge de la devoción a la Virgen Madre, los atributos a los que la mujer debía aspirar se vinculan con las cualidades de la segunda Eva: obediencia, ternura, humildad y el perdón.<sup>176</sup> María se sometió al designio divino, a diferencia de Eva, acató la palabra de Dios y aceptó su tarea como madre del Mesías:

Engrandece mi alma al Señor  
Y mi espíritu se alegra en Dios mi salvador,  
Porque ha puesto los ojos en la humildad de su esclava,  
Por eso desde ahora todas las generaciones  
Me llamarán bienaventurada (Lucas 1, 46-48)

Estos nuevos preceptos establecieron un nuevo paradigma de la mujer prototípica, el cual trataba de instruir a las parroquianas con las buenas costumbres que se debían practicar todos los días, para emular la virtud de la Virgen Madre. Como se puede observar se tratan de conductas relacionadas con el hogar, la crianza de los hijos y el lugar que le se le asignaba en la sociedad.<sup>177</sup> De este modo el matrimonio y la maternidad se volvieron parte del ideal de la feminidad

---

<sup>176</sup> *Ídem*, p. 224.

<sup>177</sup> *Ibidem*.

medieval. Así mismo se estableció el paradigma de belleza física: María posee una hermosura virginal, pura y alejada de la corporalidad, más que para lactar.

Del siglo XI al XIII, se dio el gran auge del culto mariano, donde no sólo se le conoció como la madre de Cristo sino como “Nuestra Señora”, con el tratamiento propio del vasallaje de la literatura medieval y el amor cortés. La dama, en este caso la Virgen María, era el prototipo de mujer perfecta, cada vez se vuelve más inalcanzable (producto de una Inmaculada Concepción, virgen antes y después del embarazo, hermosa, femenina y absolutamente sumisa a la voluntad divina).

Una de las características principales de la María era la virginidad, la cual se estableció como una de las virtudes principales para la cristiandad,<sup>178</sup> se esperaba que hombres y mujeres se acercarán a la virtud por medio de la misma pues el acto sexual tenía como consecuencia la caída de la gracia. “María establece al hijo como destino en las mujeres, pero se libra de la relación sexual necesaria para que todas las demás mujeres cumplan su destino. Así, el propósito mismo de las mujeres establecido con una mano por el mito, es borrado con la otra”.<sup>179</sup>

Ante esta figura altamente virtuosa y prácticamente alejada de la condición humana surgió la de María Magdalena, representante de toda la humanidad y figura ejemplar, es la imagen del individuo imperfecto que busca la redención, un ejemplo de rectitud y arrepentimiento más tangible para la comunidad. Aunque simboliza a toda la descendencia de Adán y Eva, es el modelo preferido de los predicadores para aleccionar a las mujeres comunes. Magdalena es una Eva redimida: “La impura se acercó al Señor para regresar limpia; se acercó enferma, para volver sana; arrepentida para convertirse en seguidora de Cristo”.<sup>180</sup> Aunque es la imagen opuesta a la Virgen, pues es acusada de ser una mujer pecadora, acompaña a María en su lugar de segunda Eva.

---

<sup>178</sup> *Ídem*, p. 204

<sup>179</sup> Marina Warner. *Alone for all her sex*. Knopf. New York, 1976 citado en John A. Phillips, *Op. cit.*, p. 225.

<sup>180</sup> San Agustín. *Obras completas X. Sermones sobre los evangelios sinópticos*. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid, 1983, p. 664.

Para el siglo XIII, las representaciones de la *beata peccatrix*, sobre todo María Magdalena,<sup>181</sup> se popularizaron gracias a la presión de la iglesia para enseñar las consecuencias del pecado y la importancia de la penitencia.<sup>182</sup> La figura ejemplar de la *Beata peccatrix* se abrió paso entre el resto de las santas gracias a la humanidad que estas perdieron gracias al modelo hagiográfico tradicional. Este es el mismo caso de Santa María Egipciaca, la joven meretriz que se arrepintió profundamente y vivió en penitencia el resto de su vida y se volvió ejemplo a seguir para la gente común de la Edad Media, sobre todo las mujeres.

### 3.3. El concepto de virtud y su influencia en la santidad

Eva estableció el origen y los defectos de las mujeres, mientras que la Virgen María muestra el camino que deben seguir para alcanzar el perdón. Sin duda, estos modelos influenciaron el modelo de la santidad femenina medieval.

La figura del santo, que se gestó a lo largo de toda la Edad Media, tiene por característica principal la virtud espiritual que, por lo general, se presentaba a lo largo de toda la vida del beato. Por lo tanto la hagiografía, que es el género literario destinado a narrar la vida de los santos, “es un discurso de virtudes”.<sup>183</sup>

En primer lugar, hay que recordar que el significado de virtud,<sup>184</sup> del latín *virtus*, se refiere, en su sentido primario, a la fuerza, el vigor y el valor. Es decir, la virtud es la capacidad de lograr algo, ser virtuoso es tener el poder o potestad de actuar.<sup>185</sup> A primera vista, esta definición parece

---

<sup>181</sup> Aunque María Magdalena es el modelo prototípico de la *beata peccatrix*, no se puede negar la influencia que tuvo la leyenda de María Egipciaca sobre la última parte de su vida, posterior a la Resurrección y Ascensión de Cristo relatados en la Biblia. La caracterización hagiográfica de la vida eremítica de María Magdalena se inicia en el siglo IX, mientras que la de Egipciaca pertenece a la tradición antigua proveniente de Oriente, en el siglo VI. Véase. Natalia Fernández Rodríguez. *La pecadora penitente en la comedia del Siglo de Oro*. Universidad de Valladolid. Valladolid, 2009, pp. 30-34.

<sup>182</sup> Susan Haskins. *Op. cit.*, p. 160.

<sup>183</sup> Michel de Certau. *La escritura de la historia...*, p. 264.

<sup>184</sup> Para Dionisio Aeropagita, las Virtudes también son parte de la clasificación celestial, se tratan de espíritus bienaventurados, cuyo nombre indica fuerza viril e indomable para cumplir las operaciones divinas. Forman el quinto coro. Estas inspiran a los hombres a actuar con rectitud, suelen representarse con forma de rayos de luz que inspiran a la humanidad de distintas maneras, son parte de la segunda jerarquía establecida por este pensador. Véase “La jerarquía celeste” en Pseudo Dionisio Areopagita. *Op. cit.*, pp. 100-165.

<sup>185</sup> *Diccionario de la lengua española*, v. s. *virtud*.

muy lejana de la idea de ejemplaridad moral y se encuentra más cercana a la noción de poder y fuerza inclinada hacia la figura masculina. Esto es cierto en gran medida ya que la virtud tiene una relación etimológica con el latín *vir* (fuerza, fuerza vital) del cual surge viril. Con el surgimiento del cristianismo, el concepto se relacionó con la religión y la capacidad un individuo de alejarse del pecado. En la Edad Media, la virtud se ligó a la integridad de ánimo y la bondad de vida, es decir, a la capacidad de llevar a cabo las acciones propias de la moral cristiana, lo cual no resultaba una tarea sencilla sino que necesitaba de toda la fuerza de voluntad del individuo, y una disposición constante del alma para realizar las acciones conforme a las leyes establecidas por la Iglesia. Es por ello que la virtud era considerada como “el valor, el mérito, esa energía física o moral que, en opinión de los antiguos, diferenciaba a los hombres de los animales”.<sup>186</sup>

En esta época, las virtudes no sólo fueron una característica primordial de la santidad y de la vida eclesiástica, se trataban de modelos de perfeccionamiento, eran la base de la espiritualidad con las que se estableció el sistema moral que delimitaba las acciones de toda la población, las cuales se adecuaban a las peculiaridades de cada estamento social. Es evidente que lo ideal era que el clero lo siguiera al pie de la letra mientras que los guerreros, que representaban a la parte más brutal de la sociedad, no eran tan criticados si no las seguían estrictamente, pero no dejaban de seguir un modelo ideal de actuar y que, posteriormente, desembocó en el prototipo del caballero cristiano.

Suele hablarse de dos tipos de las virtudes; las cardinales (prudencia, justicia, fortaleza y templanza) y las teologales (fe, esperanza y caridad). Las primeras son aquellas con naturaleza más “humana”, para la vida cotidiana, no tan espiritual. En cambio, las virtudes teologales son aquellas de dimensión moral y cuyo objeto directo es Dios. Aquella persona que poseía todas las virtudes alcanzaba la perfección del ser humano, fuera o no cristiano.<sup>187</sup> Esta búsqueda de enaltecimiento moral liga íntimamente la virtud moral con la santidad: las virtudes ayudaron a

---

<sup>186</sup> Robert Fossier. *Op. cit.*, p. 357.

<sup>187</sup> *Ídem*, p. 357. En la literatura española hay múltiples ejemplos de personajes extranjeros, sobre todo moros, que a pesar de no ser cristianos son considerados como virtuosos, entre los ejemplos más conocidos se encuentra en *La leyenda de los infantes de Lara*: Mudarra, el hijo bastardo que Gonzalo Gustioz concibe con una hermana de Almanzor.

llevar a los creyentes por el buen camino por medio de un modelo de perfección, a partir de la imitación de los santos a los que tanto se veneraban. Los cuales eran en su mayoría hombres.

Esto se debe a que durante la Edad Media se consideraba al hombre con mayor capacidad de alejarse de la tentación. Un ejemplo claro de la muestra de virtud del varón es Adán. La tradición que ha juzgado a las mujeres como débiles y con tendencia al pecado, al igual que Eva, tuvo como consecuencia el enaltecimiento de su contraparte masculina. Los padres de la Iglesia y los comentaristas de la Biblia subrayaron la incapacidad de la mujer por resistirse al pecado en comparación con el hombre: “Eva es una dilución de poder, facultades racionales, dominio de sí misma, piedad y fuerza moral”.<sup>188</sup> En cambio, se ha ensalzado la virtud del hombre, lo han distinguido con una integridad inamovible, al grado de ser considerado más perfecto que su compañera. Esto queda claro en los textos de religiosos que analizan el Génesis, la Iglesia se pregunta por qué la serpiente no busca a Adán para tentarlo. Por ejemplo, Martín Lutero afirmó que la serpiente prefiere tentar a la mujer:

Porque Satanás ve que Adán es más excelente, no se atreve a atacarlo, pues teme que su intento resulte vano. Y yo también creo que si se hubiese acercado primero a Adán, la victoria habría sido de Adán. Habría aplastado a la serpiente con su pie y habría dicho: “¡Calla! ¡Otra fue la orden del señor!”.<sup>189</sup>

El concepto de virtud y su intensa inclinación hacia la masculinidad arroja muchas respuestas con respecto a la virtud, principalmente la femenina. En realidad, las mujeres no son virtuosas por naturaleza, pero a base de un gran esfuerzo pueden alcanzar la redención. Además, es esta “falta de virtud” lo que causó la ausencia de santas en la Edad Media. La desconfianza que despertaba la mujer en los clérigos medievales la mantenía alejada de la institución, hasta que la Iglesia consideró acogerla como método de control.<sup>190</sup> Su impureza y su tendencia a la brujería despertaban sospechas en caso de que se hablara de realización de milagros o experiencias místicas.<sup>191</sup>

---

<sup>188</sup> John A. Phillips. *Op. cit.*, p. 98-99.

<sup>189</sup> Martín Lutero. *Lectures on Genesis* citado en John A. Phillips. *Op. cit.*, pp. 99-100.

<sup>190</sup> Antonio Rubial García. *La santidad controvertida...*, p. 26.

<sup>191</sup> La preocupación por las brujas fue tan fuerte que se escribieron libros especializados para identificarlas. Entre los ejemplos más importantes que se conserva en la actualidad es el *Maellus Malleficarum*, mejor conocido como *El martillo de las brujas*.



Por culpa de estos defectos de carácter, para que la mujer aspirara a la virtud y, posteriormente, a la santidad tenía que cumplir, nos sólo con las virtudes cardinales y teologales, también con las inspiradas por la Virgen María (obediencia, ternura, humildad y perdón).

A partir del siglo XII, la santidad se vio influenciada con popularización de los anacoretas, sus enseñanzas del ascetismo y la revaloración del cuerpo como herramienta para la salvación. El influjo que los dogmas corporales (la Encarnación, la Resurrección de la Carne, la Ascensión de Cristo y de la Virgen) alcanzó al fenómeno de la santidad, también afectó a la percepción de la fisionomía y la apariencia, así como la forma de atenderlo, cuidarlo y sobre todo subyugarlo para mantenerlo alejado de las pasiones. El cuerpo beatificado por excelencia era el de Cristo crucificado, se exaltaba su muerte a favor de la salvación de la humanidad y por el perdón de los pecados.

En esta época, el cristianismo afirmaba que la virtud se trataba un acto de amor, similar al que Dios llevó a cabo al enviar a su hijo para la salvación del hombre. La virtud se expresa en los actos de amor en los que se expresa un sacrificio: “el verdadero valor está en los pobres de espíritu, en los dulces, en los que lloran, los hambrientos, los misericordiosos, los de corazón puro, los pacíficos, los que sufren”.<sup>192</sup> El sufrimiento por las culpas del pecado no sólo se expresaba en el ánimo sino tenía que manifestarse por medio del cuerpo. Castigar la carne hasta hacer brotar la sangre imitando a la inmolación de Cristo se volvió la forma de suplicar compasión y un modo de purificar el alma manchada por los pecados.<sup>193</sup>

El ascetismo y la penitencia se volvieron los métodos preferidos de monjas, ascetas y laicas para alcanzar la virtud. Esta práctica es la que se designa a María en la segunda parte del poema, la del sacrificio cotidiano por medio de la expiación. Después de una vida llena de pecado. María intenta dejar en el pasado el pecado y busca una nueva vida espiritual:

en tu fijo metré mi creyença,  
tornar me quiero a penitencia;  
tornar me quiero al mió señor. (vv. 504-506)

---

<sup>192</sup> Romano Guardini. *El señor* citado en Ramón Xirau. *Introducción a la filosofía...*, p. 108.

<sup>193</sup> Antonio Rubial. “Entre el cielo y el infierno. Cuerpo, religión y herejía en la Edad Media” en *Acta poética* 20, 1999, pp. 19-46, edición en línea; p. 23.

El sacrificio de María va más allá de perder su belleza, la comodidad de los lujos, la admiración de los hombres, la riqueza, etc.; se alejaba de todas las tentaciones con tal de vivir una vida recatada, en contemplación y sin malos pensamientos. Arrepentida por sus acciones, castiga incesantemente al cuerpo con el que pecó, es así como alcanza la redención. La historia de esta santa ha sido parte esencial para la predicación, no sólo para exaltar el modelo de pecadora arrepentida, sino para adoctrinar sobre la penitencia, el sacramento de la confesión y la misericordia de Dios.

Del mismo modo que la santidad, la penitencia femenina se caracteriza una inclinación hacia el cuerpo, lo que la vuelve mucho más drástica que la que llevaban a cabo los hombres. Entre finales del siglo XI y principios del XV:

las asceta penitente sobresalía con una figura cuya santidad, austeridad y frecuente neurosis la distinguían de sus homólogos masculinos, y cuyos impensables y, en ocasiones grotescos, actos de humildad y autoabnegación en hazañas aún mayores de negación personal y de ayuno extremo –la <<santa anorexia>> del medievo– han sido consideradas rasgos particularmente femeninos.<sup>194</sup>

La mujer se encargó de transformar su cuerpo en un instrumento místico por medio de la manipulación del sufrimiento.<sup>195</sup> En el caso de María, el cuerpo lastimado por los años que pasó en el desierto, es muestra del castigo extremo al que se sometían las mujeres religiosas para expiar sus culpas: ayuno, mala alimentación, nulo cuidado por la apariencia, presencia de estigmas y en consecuencia una mala salud que culminaba en constantes enfermedades. El contraste del cuerpo hermoso y pecador de juventud con el penitente exalta el esfuerzo por encontrar redención durante la mortificación, de ahí el valor del padecimiento de María y su posterior santidad. En el desierto, María representa las nuevas virtudes de la santidad acética femenina: humildad, abatimiento, y desprecio de sí mismo.<sup>196</sup> Con cada castigo infringido expiaba una culpa:

Los pies era quebranzados:  
En muchos logares eran plagados,  
Por nada non se deviaba

---

<sup>194</sup> Susan Haskins. *Op. cit.*, p. 204.

<sup>195</sup> Antonio Rubial García. *La santidad controvertida...*, p. 27.

<sup>196</sup> *Ídem*, p. 28.

De las espinas on las fallaba.  
Semejaba cortés,  
Mas non le fallía hi res:  
Cuando huna espina le firía,  
De sus pecados uno perdía;  
E mucho ella gozosa  
Porque sufríe tan dura cosa. (vv. 745-754)

La virginidad<sup>197</sup> era otro aspecto que se impuso al ideal de las mujeres, trataron de dominar las pasiones para oponerse a la visión negativa de su origen y de su cuerpo. La mujer que podía aspirar a la santidad era aquella que se mantenía alejada de la sexualidad y que aspiraba a emular a la Virgen, pocos son los casos de esposas o viudas y se distinguían por la abstinencia sexual hasta el resto de sus vidas.<sup>198</sup> Sólo de esta manera los religiosos veían con buenos ojos a las mujeres, consideraban que las monjas y laicas que se despojaron de su sexualidad y entregaban su feminidad a cambio de convertirse en seres más espirituales, similares a los varones. Es decir, la mujer que buscaba ser virtuosa y que deseaba dedicar su vida a la contemplación, debía abandonar su papel en la sociedad:

Mientras la mujer sirve al parto y a los hijos, es distinta de los hombres, como lo es el cuerpo del alma. Pero cuando desee servir a Cristo más que al mundo, entonces *dejará de ser mujer, y será llamado hombre*.<sup>199</sup>

En el estado virginal las mujeres renunciaban a la feminidad ordinaria, que se limitaba a la crianza de los hijos, y ante la religión se volvían hombres honorarios.<sup>200</sup>

En cambio, María Egipcíaca dedicó su vida al desenfreno sexual y se alejó del ideal femenino que se dedicaba al hogar, que consistía en satisfacer las necesidades de un esposo al cuidado de sus hijos. Mientras tanto se dedicó a ejercer una sexualidad desenfrenada, demostró las

---

<sup>197</sup> La virginidad se refiere tanto a la pureza física como de espíritu, alejada de malos pensamientos: "La vida virginal no es resultado de una elección única, sino que se gana incesantemente, exige una aspiración y un esfuerzo permanentes". *Historia de las mujeres. 2. La Edad Media*. Georges Duby y Michelle Perrot (dir.)..., p. 308.

<sup>198</sup> Se consideraba que las mujeres casadas y las viudas eran inferiores aquellas que se mantenían vírgenes. Cfr. Susan Haskins. *Op. cit.* 169.

<sup>199</sup> Jerónimo. *Comm. In Epist, ad Ephes* citado en John A. Phillips, p. 226.

<sup>200</sup> *Ibidem*. A pesar de esta afirmación las mujeres que se entregaban a la vida religiosa y renunciaban a el rol social establecido no eran aceptadas del todo en el sacerdocio, hasta los siglos XI y XII la santidad de abre a la feminidad y esta transforma y se convierten en Esposas de Cristo, la feminidad de las mujeres religiosas se desarrolla de manera distinta a las del resto. Cfr. *La historia de las mujeres. 2. La Edad Media*. Georges Duby y Michelle Perrot (dir.)..., pp. 315-318.

carencias de la condición femenina heredadas de Eva, se volvió un ser ruin y despiadado, lujurioso, vanidoso, al alejarse de la senda del Señor dejó que Satanás se apoderara de su cuerpo y ayudara a la condena de las almas de todos aquellos hombre que no pudieron resistirse a sus encantos:

Tanto el diablo comprisa  
Que toda la noche andó en camisa.  
Tolló la toqua de los cabellos,  
Nunca vio omne otros más bellos.  
Ellos tanto la quierén,  
Que todos su voluntat complién.  
Grant maravilla puede omne aber,  
Que huna fembra tant' puede fer (vv. 385-393)

Dios le dio una oportunidad de redimirse al momento en que intervino sacando a flote la embarcación en el que la pecadora viajaba. Este es el momento cúspide del pecado de la Egipciaca, de haber muerto en la tormenta seguramente su alma se hubiera condenado al infierno. Posteriormente, cuando María fue rechazada del templo de Jerusalén, buscó la intervención de la Virgen, alzó una plegaría y reconoció sus equivocaciones. Dentro de la oración el autor desarrolló el paralelismo entre ambas Marías, la que representa a Eva y a la santa Virgen inmaculada:

Un nombre abemos yo en ti,  
Mas mucho eres tú luenye de mi:  
Tú María e yo María  
Mas non tenemos amas huna vía.  
Tú ameste siempre castidat,  
E yo luxuria e malvezdat.  
El diablo fue tu enemigo,  
Él fue mi senyor e amigo.  
Tú eres duenya mucho omildosa  
E yo só pobre ergullosa,  
E de mi cuerpo luxuriosa. (vv. 532-542)

María no sólo abandonó la vida licenciosa y se dedicó a la vida contemplativa sino que se dedicó a imitar la virtud de la Virgen. Después de ser purificada en el río Jordán comienza su penitencia y se despoja del instrumento que le ayudó a satisfacer sus vicios: la belleza. Además buscar la expiación a partir de los castigos al cuerpo. Todo su sacrificio demuestra que aunque ella no puede

aspirar a un estado de inocencia similar al que poseen las mujeres vírgenes puede encontrar el perdón.

### 3.4. La belleza de María Egipciaca en contraposición con la belleza prototípica de la santidad

Como se mencionó rápidamente, al inicio de este capítulo, en la Edad Media, la belleza física representaba la bondad y virtud del individuo, por lo tanto, el individuo santo y virtuoso alcanza un estado de gracia que presenta características propias de la belleza de la Divinidad. La biografía ejemplar plasmada en la *Vida de Santa María Egipciaca* conjuga el conflicto de relación entre los conceptos ambiguos de la belleza y la virtud, que confluyen en la mujer.

Antes que nada hay que entender las bases en las que esta cimentada el concepto de belleza medieval y sus respectivas contradicciones. La concepción de la belleza como punto de medio entre dos extremos es de origen clásico, la idea de equilibrio jugó uno de los papeles más importantes entre los pitagóricos, del mismo modo hay gran influencia del ideal aristotélico que relaciona lo que es bello con agradable porque tiene por naturaleza ser bueno.<sup>201</sup> Según la tradición romana hay una relación entre el hombre bueno y su aspecto:

el orador es <<vir bonus dicendi peritus>> [hombre bueno, hábil en el hablar] su <<bonitas>> es únicamente técnica, es también moral, razón por la que Cicerón en *De Officiis* y en sus obras retóricas subraya la gracia externa del buen orador. Modestia aparece emparentada a *modus* = la medida justa; *decor* tiene la misma raíz que *decentia*. La belleza interior que es decoro moral se manifiesta así naturalmente en todo lo que se dice y se hace, en las actitudes y los gestos del cuerpo.<sup>202</sup>

La relación entre la buena apariencia y la calidad moral del individuo repercutió en el ideal del buen cristiano.

Por otro lado, desde el Génesis, también se plantea la correspondencia entre lo bello y lo bueno, no sólo a nivel de individuo sino al del universo. En la Biblia se plantea que todo aquello que fue creado por Dios es bueno y por lo tanto bello: “Por lo demás, hay que pensar que ninguna

---

<sup>201</sup> Edgar de Bruyne. *La estética en la Edad Media*. Carmen Santos y Carmen Gallardo (Trad.). Visor. Madrid, 1987, p. 28.

<sup>202</sup> *Ídem*, pp. 28-29

de las cosas que existen carece totalmente de belleza, si es verdad eso que dice la Escritura: «todo es muy bueno» (Génesis 1,31)".<sup>203</sup> Esta idea prevaleció a través de los siglos, por lo tanto: "Lo bueno es exaltado por los santos teólogos como lo bello y como la Belleza; como deleite y como lo deleitable".<sup>204</sup> Los comentaristas de textos bíblicos, filósofos e, incluso, los padres de la iglesia subrayaron esta idea y se encargaron de explicar dicha relación.

Desde los tiempos del cristianismo primitivo y hasta muy avanzados los Siglos de Oro, la concepción escolástica de la belleza se basaba, principalmente, en un texto de Pseudo Dionisio Areopagita llamado *De pulchro et bono*, contenido en *De divinis nominibus*. En este pasaje, Dionisio retoma aspectos de los Diálogos de Platón sobre todo *El Banquete* donde se afirma que la belleza es absoluta, uniforme consigo misma y atemporal: "La Belleza en sí, entera, pura, sin mezcla [...] divina y coesencial consigo misma".<sup>205</sup>

Ya que lo bueno es lo bello, cuando estas características componen un mismo cuerpo son propiedades inseparables porque son parte de un Todo en uno:

Al llamar Bondad a la subsistencia divina y porque por el hecho de ser el Bien, como Bien substancial, comunica la bondad a todos los seres. Pues, en efecto, al igual que nuestro sol, sin pensarlo y sin pretenderlo, sino que, por el mero hecho existir, ilumina a todo lo que puede participar de luz, en la medida que puede.<sup>206</sup>

Esta noción de unidad entre la bondad y la belleza es retomada por Ulrico Engelberto en *De pulchro*, pero difiere de Dionisio en algunos aspectos, puesto que él encuentra una diferencia entre ambos conceptos. "La forma como perfección es la <<bondad>> de la cosa, mientras que la forma como poseedora en sí misma de la luz formal e intelectual, y en cuanto resplandece sobre lo materia, o sobre cualquier cosa, siendo capaz de recibir la forma, es, en este sentido, material, es la belleza".<sup>207</sup> Ulrico no considera que la bondad y la belleza sean lo mismo pero son

---

<sup>203</sup> Pseudo Dionisio Areopagita. *Op. cit.*, p. 110.

<sup>204</sup> Ananda Kentish Coomaraswamy. *Teoría medieval de la belleza*. Esteve Serra (Trad.). Ed. De la tradición unánime. Barcelona, 1987, p. 12.

<sup>205</sup> *El Banquete* citado en Ananda Kentish Coomaraswamy. *Op. cit.*, p. 12.

<sup>206</sup> Pseudo Dionisio Areopagita. *Op. cit.*, p. 31.

<sup>207</sup> Ananda Kentish Coomaraswamy. *Op. cit.*, p. 15.

parte de la creación divina de modo que todo lo bello es bueno. Pero en el caso de que lo bueno no sea bello significa que carece de alguna bondad y esto lo hace imperfecto.

Para que haya belleza se necesitan tres elementos: la integridad o perfección, pues lo disminuido es lo feo. Segundo la debida proporción o consonancia. Por último, la claridad, es decir lo que posee color nítido es lo bello. La integridad, como se mencionó al inicio del capítulo, se refiere a la ausencia de defectos, mutilaciones o la falta de alguna parte, la belleza es parte de aquello a lo que nada le falta y por lo tanto es perfecto.<sup>208</sup> Por lo tanto, un cuerpo lastimado, enfermo o incompleto no puede ser hermoso. La proporción se refiere a la existencia de simetría y la armonía entre las partes que componen al objeto. Mientras que la claridad se refiere a dos aspectos: a la luz física y a la inteligibilidad de las cosas. El primero se refiere a la claridad de las cosas gracias a la iluminación de la luz que permite que se distingan en su totalidad. El segundo aspecto se refiere a la fácil comprensión del objeto, es decir, el observado debe ser capaz de “entender” la entidad. Los ejemplos más sobresalientes de claridad son el sol y el oro, “a los que un cuerpo <<glorificado>> se compara”,<sup>209</sup> del mismo modo que el fuego se identifica con la divinidad.

Consecutivamente, Santo Tomás de Aquino en *Sobre lo Bello Divino* afirmó que todo lo que es lo bello está íntimamente ligado a Dios porque la belleza de una criatura es el reflejo de la belleza divina y esto lo plasman los artistas del Medievo en sus obras. “Dios es la causa de la armonía y la claridad (*Causa consonantiae et claritatis*) [...] Es llamado bello según posea su propia claridad genérica (*Claritatem sui generis*), espiritual o corporal según sea el caso”.<sup>210</sup> Los tres elementos se encuentran entrelazados con la forma y la materia, si alguno falta el ser no es bello.

Este canon de belleza humana se transmite alrededor del mundo cristiano por medio de las descripciones poéticas que se practican como ejercicios retóricos de origen escolástico, “las

---

<sup>208</sup> Santo Tomás *Summa teologiae* citado en Eudaldo Forment, “La trascendentalidad de la Belleza” en *Thémata*. Revista de Filosofía. Número 9. 1992, edición en línea, pp. 165-182; p. 168. Sin embargo, es importante mencionar que los pensadores de la época consideraban que lo bello lo es “según su propia razón” o su propia forma, en otras palabras, todo aquello que es creado por Dios es bello y tiene su propia belleza de acuerdo a sus propios parámetros.

<sup>209</sup> Ananda Kentish Coomaraswamy. *Op. cit.*, p. 31.

<sup>210</sup> *Ídem*, p. 25.

innumerables *descripciones* de la mujer ideal o el hombre perfecto provienen de modelos venerables y de reglas al uso en las escuelas del Bajo Imperio”,<sup>211</sup> además de los retratos literarios de Cristo y de la Virgen en textos apócrifos de Juan de Amas y de San Epifanio, escritos en los primeros siglos del Cristianismo.<sup>212</sup> En el caso de la Virgen María, si bien no es ejemplo de un cuerpo hermoso sí es paradigma del rostro perfecto.<sup>213</sup>

La santidad retomó estas bases del cristianismo primitivo y el estoicismo, así que la belleza y la claridad se volvieron características innatas de los santos. Aunado a esto, se refuerza con las enseñanzas de Santo Tomás, quien afirmó que la bondad se percibe en la perfección del ser<sup>214</sup> y se identifica a la virtud y la belleza con la luz, porque Dios es la causa de la claridad, es la “única luz verdadera que ilumina a todo hombre que viene al mundo” (Juan 1, 9), así que el santo “se vuelve un ser de luz”<sup>215</sup> y posee forzosamente belleza física.<sup>216</sup> Los santos de la Edad Media se caracterizan por este equilibrio entre el espíritu y el cuerpo. Entre las particularidades más destacadas del santo se encuentran los siete dones de alma: amistad, sabiduría, concordia, honor, poder, seguridad y alegría; y los siete dones del cuerpo: belleza, agilidad, fuerza libertad, salud, gozo y longevidad.

El autor del poema se detiene a describir punto por punto el aspecto de la María, no sólo físicamente, también incluye sus ropas y sus joyas, aunque la descripción de éstas tiene otro propósito.<sup>217</sup> La descripción física sigue los parámetros de la *Descriptio puellae* clásica: de la parte de arriba del cuerpo hacia abajo. El canon medieval se compone de los siguientes rasgos: espléndida cabellera, frente de marfil, cejas negras, ojos cerúleos, nariz delicada, mejillas de rosa y leche, labios turgentes que invitan al beso, barbilla suave, cuello blanco, desnudez confiada a

---

<sup>211</sup> Edgar de Bruyne. *La estética en la Edad Media...*, pp. 30-31.

<sup>212</sup> *Ídem*, p. 30.

<sup>213</sup> Jacques Le Goff. Y Nicolas Truong. *Una historia del cuerpo en la Edad Media...*, p. 120.

<sup>214</sup> Eudaldo Forment, *Art. cit.*, p. 171.

<sup>215</sup> Jacques Le Goff. *La civilización del occidente medieval...*, p. 303.

<sup>216</sup> La belleza es uno de los requisitos así como la realización de milagros, las constantes tentaciones del demonio, la incorruptibilidad del cuerpo después de la muerte, el aroma a santidad, etc. Cfr. “Sobre los santos, la santidad y la canonización” en Wilhelm Schamoni. *Op. cit.*, pp. 23-57.

<sup>217</sup> La descripción de las prendas y joyería de María Egipcíaca busca acentuar la banalidad de la vida de la prostituta, pues resalta la calidad de las telas y las prendas que porta para realzar su belleza.



la imaginación.<sup>218</sup> El poema retoma algunos de estos elementos y añade otros pocos: orejas, ojos, frente, cara, boca, semblante (catadura), cuello, pecho, brazos, cuerpo y talla.

Abié redondas las orejas,  
blanquas como leche d'ovejas;  
ojos negros e sobreçejas;  
Alba fruenta, fasta las çernejas;  
la faz tenié colorada,  
como la rosa cuando es granada;  
boque chica e por mesura  
muy fremosa 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 tajada,  
Nin era gorda nin muy delgada;  
Nin era luenga nin era corta,  
Mas de mesura bona. (vv. 212-229)

Estos versos son parte de una de las *descripto puellae* más antiguas de la literatura española<sup>219</sup> que inspiraron al canon medieval de la península. Esta descripción es una de las razones por las que se ha considerado que el poema no pertenece al ámbito hagiográfico, gracias a que dichos retratos son parte de la literatura cortesana o juglar, a comparación de otros retratos de santas es más largo y detallado.

Del mismo modo que la literatura profana, este fragmento retrata a una “duenya” solo que con una belleza seductora, muy alejada de la belleza virginal que presentan otras santas, sobre todo vírgenes. Por ejemplo, Santa Inés, quien a la edad de trece años había alcanzado la madurez de espíritu<sup>220</sup> y fue martirizada, fue una joven doncella que poseía una belleza que sólo

---

<sup>218</sup> María de las Nieves Muñiz Muñiz. “*La descriptio puellae*: tradición y reescritura” en *El texto infinito*. Tradición y reescritura en la Edad Media y el Renacimiento. Cesc Esteve (ed.). Salamanca, 2014, edición en línea, pp. 151-189, p. 165. Esta descripción se basa en el modelo grecolatino que Aftonio de Antioquia y muchos otros poetas clásicos utilizaban y que se extendió en la tradición grecolatina y se heredó la cultura medieval.

<sup>219</sup> *Ídem*, p. 165.

<sup>220</sup> Se trata de un tópico literario de la hagiografía *puer/ senex*, los pocos ejemplos de santidad en la niñez se caracterizan por actuar de una manera que no corresponde a la de su edad, al contrario se muestra como adultos. Este tópico se relaciona con las señales del destino heroico de la literatura caballeresca. Véase “La niñez del santo

se podía comparar con la grandeza de su devoción<sup>221</sup>. Del mismo modo, Santa Águeda se distinguió por ser “sumamente bella y atractiva” sin dejar de ser “muy fiel y santa en el servicio de Dios”.<sup>222</sup> En las hagiografías prototípicas no se suele prestar tanta atención a la fisonomía de los protagonistas, de hecho en un par de líneas se narran los aspectos físicos básicos sin abundar en detalles. En algunos casos se alude la belleza femenina para resaltar los dones divinos que le fueron otorgados y para justificar su santidad. Además hay casos en los que se menciona la magnitud de su hermosura para mostrar la poca fortaleza que los hombres alejados de Dios muestran ante una tentación. Inés y Águeda sufrieron de la persecución de varones poderosos que quisieron tomarlas a la fuerza, en ambos casos las santas se negaron para conservar su virtud y sufrieron las consecuencias a manos de sus perseguidores. Al contrario de estos ideales religiosos, María Egipcíaca se alejaba de la santidad por medio de su actitud pecaminosa; con el fin de satisfacer su placer sexual intercambiaba su cuerpo entregándose a la concupiscencia de manera desenfrenada:

tanto amaba fer sus plaçeres,  
que non ha cura d’otros aberes,  
más desprender e desbaldir,  
que nol’ membrada de morir;  
a sus parientes se daba  
a todos los hombres se baldonaba (vv. 90-94)

Por otra parte, es importante mencionar que este comportamiento pecaminoso tampoco corresponde a su linaje. La santidad y el origen noble se relacionan a partir de la unión de perfección moral y religiosa con la aristocracia debido a que el origen de la mayoría de los santos pertenecía a dicho estamento social. Se estableció en el pensamiento colectivo del hombre medieval una idea del cristianismo tardo-antiguo, proveniente del paganismo germano: el santo no podía ser de otro origen que no fuera ilustre, porque no se concebía la idea de que la

---

y el tópic *puer/senex*” en Ángel Gómez Moreno. *Claves hagiográficas de la literatura española (del Cantar de mio Cid a Cervantes)*. Iberoamericana. Madrid, 2008, pp. 97-114.

<sup>221</sup> Santiago de la Vorágine. *La leyenda dorada...*, Tomo 1, pp. 116.

<sup>222</sup> *Ídem*, p. 167.

excelencia moral y espiritual se alcanzara fuera de la nobleza de sangre de las esferas que ejercían el poder.<sup>223</sup> De este modo de liga la santidad, la belleza y la nobleza como un todo.

En la hagiografía se desarrolla este tópico ampliamente gracias a que se fusiona con el tópico del nacimiento del héroe y su destino heroico desarrollado en las novelas de caballerías que se volvieron tan populares en la época. Del mismo modo que los caballeros, el santo desde el nacimiento se muestran elementos de santidad.<sup>224</sup> María, a pesar de su origen y belleza, no muestra alguna característica de bondad y mucho menos de virtud. En múltiples ocasiones el narrador hace énfasis en que las acciones de María no están de acuerdo a su aspecto y a su linaje. Su madre intenta hacerla reflexionar sobre las obligaciones de su estirpe:

Fija, tú eres de grant natura  
¿por qué estás en malaventura?  
Que debes aber honor,  
Como otras de linaje peyor (vv. 114-117)

Es decir, María debería mantener un estilo de vida propio al de su linaje, pero incluso mozas de origen menos ilustre viven de mejor manera que ella, lo cual hace que viva en deshonra, no sólo para ella, también para toda su familia. La manera en que puede recuperar su honra es por medio de restablecer su papel en la sociedad: como mujer debe conseguir marido, someterse a él y formar una familia, debe dominar su sexualidad y sólo encaminarla a la procreación. Para convencerla, la madre de María le ofrece un matrimonio apropiado:

Cuando d'esto te abrás partido,  
Nos te daremos buen marido.  
Non es derecho que seyas perdida  
Por mengua d'aber en nuestra vida. (vv. 110-113)

---

<sup>223</sup> André Vauchez "El santo" en *El hombre medieval...*, p. 332. La gente que no pertenecía a estos círculos tuvieron oportunidad de aspirar a la santidad hasta el siglo XI en que el modelo eremítico se difundió en occidente.

<sup>224</sup> Ángel Gómez Moreno, *Op. cit.*, p. 102.

A pesar de su constante actividad pecaminosa María muestra destellos de nobleza. Entre otras aptitudes propias de los nobles se encuentra la buena conversación, la cual posee la joven pecadora y que la harían esposa de cualquier hijo de emperador:

Tanto era buena fablador  
E tanto habié el cuerpo gençor,  
Que un fijo de emperador  
La prendría por uxor. (vv. 248-251)

Estos elementos son parte del modelo de la dama ideal y son de gran importancia para la elección de un buen matrimonio: “Para escoger marido, hay costumbre –dice Isidoro– de considerar cuatro puntos; la virtud, la nobleza, la belleza y la sabiduría [...] Para las mujeres el orden es diferente: el hombre se enamora por la belleza, el rango, la riqueza y las cualidades morales. Vale más preferir la virtud a la gracia física”<sup>225</sup>. En este fragmento, Isidoro señala la inclinación de los hombres por la apariencia e intenta hacerlos reflexionar en el valor de las virtudes morales. En el poema los hombres son conscientes de la importancia de estos aspectos en una dama, por lo tanto, se impresionan con el aspecto de María pero al mismo tiempo lamentan su comportamiento tan inadecuado:

Los omes de la cibdat  
todos la amaban por su beldat.  
Todos dizien: <<¡Qué domatge  
desta fembra de paratge!  
De todas las cosas ssemeja sabida,  
¿cómo passa tan mala vida?  
Bien debe llorar esta juventa  
Porque nasçió tan genta>> (vv. 252-259)

De nuevo el texto sugiere que la gente en la Edad Media consideraba que la apariencia era parte clave de la caída al pecado.

El motivo por el que se hace énfasis en la belleza de María es con el fin de señalar la naturaleza de la mujer común como descendiente de Eva y en la fuerza que puede tomar la belleza si se aleja de la virtud y se inclina en el pecado. María no pierde su honradez en contra de

---

<sup>225</sup> Edgar Bruyne. *Estudios de estética medieval I. De Boecio a Juan Escoto Eriúgena*. Gredos. Madrid, 1958, pp. 88-89.

su voluntad, ni se dedica a la prostitución por necesidad<sup>226</sup> (aunque sin duda satisface su vanidad con ello) sino que se entrega voluntariamente para satisfacer su lujuria:

Ella los recibí a volonter  
Porque fiziessen su placer;  
E por afer todo su viçio,  
Los mantiene en gran deliçio. (vv. 160.163)

Es decir, la belleza de la Egipciaca no es la culpable del pecado, es un medio para llevarlo a cabo. Como se mencionó en el capítulo anterior, Fernando Baños señaló en la estructura de la pecadora penitente a la belleza como un medio de satisfacción de los placeres mundanos así como de sustento de la vida libertina. María tenía conciencia de su belleza y la utiliza para su beneficio y esto la lleva a la vanidad:

Porque era tanto bella e genta,  
Mucho fiaba en su juventá;  
Tanto amaba fer sus plaçeres,  
Que non ha cura d'otros aberes,  
Mas despende e desbaldir,  
Que nol' membrada de morir (vv.88-93)

Conforme se corrompe el alma de María, parece que el cuerpo pecador se transforma en una herramienta del demonio que atrae a los hombres a la perdición por medio de su belleza y su espíritu no muestra arrepentimiento alguno por sus actos y mucho menos por las tragedias que causa:

A la cativa cuando lo viede  
Nulla piedat no le prendí.  
El que era más faldrigo  
Era aquell el su amigo.  
El que vençie dentrol cogí,  
El que muere pocol' dolié;  
Sil' murien dos amigos,  
Ella abie cincuenta vivos;  
E por alma del ques' murié  
Ella más de un riso non darié. (vv. 180-189)

---

<sup>226</sup> Si la prostitución se llevaba a cabo por necesidad no era tan deshonoroso: "es vergonzoso para una mujer ser prostituta [...] pero si lo es ha de conservar las ganancias de su trabajo. Sin embargo, si se prostituye por placer y vende su cuerpo con este propósito, entonces sus ingresos serán tan vergonzosos como el acto en sí". Véase Tomás de Chobham. *Summa confessorum* citado en Susan Haskins. *Op. cit.*, p. 200.

Usa el cuerpo como objeto de intercambio, con él seduce y atrae a los hombres a pecar, es un cuerpo peligroso y se le culpa por traer el caos:

“Los mancebos de la çibdat  
Tanto les plaze de la beldat,  
que cada día la van a veyer  
que non se puede d’ella toller.  
Tantas hi van de companyas  
Que los juegos tornan a sanyas,  
Ante las puertas en las entradas,  
Dábanse grades esadadas:  
La sangre que d’ellos salía  
Por medio de la cal corría. (vv. 170-179)

Como mujer sexualmente activa contamina todo lo que le rodea, esta intoxicación que provoca a su alrededor es la consecuencia de la debilidad de María como mujer, su tendencia al pecado y su naturaleza diabólica: Ninguno non se pudo tener/ tant’ fue cortesa de su mester” (vv 376-377). Los predicadores que componían y/o traducían la *Vida* y la *Estoria* defendieron, del mismo modo que a Adán, a los hombres que no pudieron detenerse a pecar con María, dichos clérigos:

repiten una y otra vez que los hombres que entran en contacto con una mujer como María en realidad no tienen la culpa si tienen relaciones con ella. Lo atractivo de tal mujer le roba al hombre el libre albedrío, regalo de Dios que le da la libertad de escoger su camino en este mundo. *La mujer encantadora derrumba el libre ejercicio de la voluntad* y es a su belleza a lo que le echan la culpa por los pecados que de ella resulten.<sup>227</sup>

Sin tener en cuenta el concepto y el origen de la belleza de María, eclesiásticos y pensadores señalaron la influencia o responsabilidad de la belleza al momento del pecado, lo cual no sólo es parte del contexto de la vida de María Egipcíaca, sino de las mujeres en general. Así como Adán no pudo resistirse a la invitación de Eva, los hombres no pueden resistirse a la belleza de la Egipcíaca.

Óscar Iván Useche en su artículo “Ángel o demonio: dualidad y tensión, apariencia y realidad en *Vida de Santa Maria Egipcíaca*” señala superficialmente que la relación entre la belleza y la virtud se gesta en la belleza característica de la mujer:

---

<sup>227</sup> Connie L. Scarborough *Art. cit.*, p. 309. Las cursivas son mías.

La tensión entre apariencia y realidad revierte la relación entre pureza e impureza, entre belleza y fealdad. De la misma forma, el pecado, encarnado en este caso por la belleza, es reemplazado por la inocencia y por el sentimiento de tranquilidad que produce la apariencia no terrenal de María después de años en el desierto<sup>228</sup>.

Para Useche esta correspondencia entre lo que él llama pureza e impureza se trata de una relación de oposición, en la cual donde hay una no puede existir la otra. Es decir si es “bella” no puede ser “pura” y en el momento en que se vuelve “fea” se convierte en inmaculada.

Sin embargo, la belleza no puede estudiarse desde un punto de vista maniqueo, pues no hay que perder de vista que es Dios quien le otorga la belleza (v. 23), esta mención en un sólo verso no es una simple casualidad, ni un modo de agregar versos al poema, si no que se trata de un recurso retorico que señala la inclinación que Dios tiene por ella y, por lo tanto, en toda la humanidad pecadora. María Egipcíaca representa a todos aquellos que se alejan de las enseñanzas de la religión, así como las bondades que Dios tiene con la humanidad y que no suelen ser apreciadas. Por ejemplo: en el pensamiento medieval, la belleza es un don que se concede a la santidad y a la nobleza como muestra de virtud. Sin duda, esta paradoja es resultado de las contradicciones a las que continuamente cae la Iglesia que predicaba el dogma de la corporalidad como un medio de salvación, pero al mismo tiempo acusaban al cuerpo de ser un instrumento para la condenación del alma. Es decir, sí hay una relación entre la belleza y la virtud pero no se trata de una relación de opuestos, ni maniquea, sino una relación íntima y ambigua que no se puede deshacer.

Por otra parte, tenemos el cuerpo penitente que no presenta ninguno de los dones del cuerpo, al contrario se trata de un cuerpo marchito. De nuevo la descripción del cuerpo de María es de manera descendente, aunque incluyendo otros elementos que no se mencionaron en la primera parte, como cabellos, dedos, uñas, vientre, pies, barbilla y quijada (barbiella, grinyón):

Toda se mudó d' otra figura,  
qua non ha panyos nin vestidura.  
Perdió las carnes e la color  
que eran blancas como la flor;  
los sus cabellos, que eran rubios,

---

<sup>228</sup> Óscar Iván Useche “Ángel o demonio: dualidad y tensión, apariencia y realidad en *Vida de Santa María Egipcíaca*” en línea.

tornáronse blancos e suzios.  
Las sus orejas, que eran albas,  
mucho eran negras e pegadas.  
Entenebridos abié los ojos;  
abié perdidos los sus mencojos.  
La boca era enpeleçida,  
derredor la carne muy denegrída  
La faz muy negra e arrugada  
de frío viento e de la elada.  
La barbiella e el ssu grinyón  
semeja cabo de tizón.  
Tan negra era la su petrina,  
como las 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

Las unyas eran convinientes,  
El vientre abié seco mucho,  
que non comié nengun conducho.  
Los pieses eran quebraçados:  
en muchos logares eran plagados,  
por nada non se desviaba  
de las espinas on las fallaba. (vv. 719-748)

A diferencia de la descripción del cuerpo bello, que comprara cada parte de la fisonomía con elementos de la naturaleza por medio del símil (orejas como leche de ovejas, cuello y pecho como la flor de espino, pechos como manzanas, etc.), esta enumeración hace una comparativa entre el cuerpo lozano con el cuerpo lastimado (sus cabellos, que eran rubios, / tornáronse blancos e suzios; Las sus orejas, que eran albas, / mucho eran negras e pegadas; etc.) todo para lograr una sensación más drástica de antítesis. Además de explicar cómo es que algunas zonas del cuerpo se consumieron (La faz muy negra e arrugada / de frío viento e de la elada; El vientre abié seco mucho, /que non comié nengun conducho).

La claridad es el único elemento prototípico de la belleza se presenta en el cuerpo santificado pero sólo se presentó después de su muerte, cuando su alma se libera del cuerpo y es llevada al cielo por los ángeles. Cuando Gozimás se adentró en el desierto para buscar a encontró su cuerpo gracias a un resplandor que emitía el cadáver:



tornó los ojos a diestra parte,  
hobo a ojo una claridat:  
a aquella lumbre se allegó  
vió el cuerpo, mucho se pagó,  
que yazié contra oriente (vv. 1357-1561)

No obstante, ante la falta de estos elementos no podemos negar la santidad de María, ni el valor hagiográfico del poema, debido a la presencia de elementos propios del género como la realización de milagros (caminar sobre el agua vv. 1247-1254, levitación vv. 1104-1111, capacidad premonitoria vv. 1174-1200,) y de las diversas intervenciones divinas que presencié Gozimás dando fe de los acontecimientos (Dios escribe el nombre de María para dar a conocer la identidad de la santa, la aparición del león vv. 1385-1410), además del arrepentimiento que muestra durante su penitencia y su veneración continua a Dios.

La ambivalencia del sentido de la belleza en la Edad Media es constante, incluso para los filósofos y clérigos de la época. Por ejemplo, para Isidoro la belleza también en una forma para “remontar hacia Dios”.<sup>229</sup> San Agustín también afirmó que “Dios permite el mal para hacer brillar la hermosura de las cosas buenas”<sup>230</sup>. La existencia del bien sólo puede ser posible en contraposición al mal, pues ante la maldad, la belleza y la virtud destacan aún más. Este argumento repercute en el prototipo de vida de los santos, entre más pecador sea un individuo mayor será su recompensa si se arrepiente, su belleza espiritual se enaltece ante sus pecados, lo que da cierta belleza a la maldad: “si no hubiera mal, sólo existiría la belleza absoluta de lo bueno; pero cuando hay mal se añade una belleza relativa de lo bueno, de modo que, por contraste con el mal opuesto, la naturaleza de lo bueno brilla con mayor claridad”.<sup>231</sup> Las cosas feas, la maldad y el pecado son parte de la armonía del universo y por medio del contraste surge la belleza con mayor brillo. A comparación de las santas tradicionales, las pecadoras penitentes necesitan mostrar físicamente el tamaño de su pecado para poder contrastar el valor de su sacrificio durante el arrepentimiento, por ejemplo, en el desarrollo de la leyenda de María Magdalena, la transición de la seguidora de Cristo a prostituta se vio acompañado por un aumento en la

---

<sup>229</sup> Edgar de Bruyne. *Estudios de estética medieval I.*, p. 88.

<sup>230</sup> Ananda Kentish Coomaraswamy, *Op. cit.*, p. 17.

<sup>231</sup> *Ídem*, p. 18.

narración de su belleza, entre más se hace énfasis a la penitencia mayor es la belleza que poseía.<sup>232</sup> Esta idea permea tanto el pensamiento medieval que se vuelve un tópico literario dentro de la hagiografía de santas penitentes.

Entonces ¿qué pasa con el manejo de la belleza y la virtud? Así como la estructura hagiográfica de la obra es distinta y responde a las particularidades de la vida de la pecadora arrepentida, el manejo de la santidad debe ser distinto y, por lo tanto, el la belleza también. La belleza de la santidad y el de comportamiento femenino se asentaba en el ideal de la Virgen María, en cambio la de la *beata beatrix* se basaba en la María Magdalena. Se trata de dos tipos de belleza femenina la profana y la sacra.<sup>233</sup>

Para Isidoro de Sevilla, la belleza es la manifestación de una perfección, de una cualidad que es tal cual juzgamos debe ser.<sup>234</sup> Sin embargo, también es un problema, pues la hermosura del cuerpo es una belleza superficial. Este tipo de hermosura tiene un gran papel en la vida del ser humano pues es la causante de la entrada del pecado en el mundo. Múltiples argumentos que sustentan estas afirmaciones se respaldaron en pasajes de la Biblia en donde se considera que “engañosa es la gracia, y vana la belleza” (Proverbios 31, 30), sobretodo la belleza de la mujer.

En cambio, Juan Escoto señala que no toda la belleza es mala, lo importante es no caer en la contemplación vana que desencadene acciones pecaminosas: “El mal comienza cuando la contemplamos y obramos bajo el dominio del deseo”.<sup>235</sup> Para el pensador, en realidad, de no haber existido el pecado, la percepción de la belleza sería completamente diferente, pues no habría corporalidad terrestre y no habría pecado al admirarla, es decir:

...la belleza hubiera sido totalmente pura, constituida por relaciones espirituales entre cualidades realmente divididas o simplemente discernidas por el espíritu [...] Habiendo pecado el hombre, la belleza ha descendido hasta los groseros elementos del mundo entorpecido por la corporeidad.<sup>236</sup>

---

<sup>232</sup> Susan Haskins. *Op. cit.*, p. 161.

<sup>233</sup> Jacques Le Goff. Y Nicolas Truong. *Una historia del cuerpo en la Edad Media...*, p. 120.

<sup>234</sup> Edgar de Bruyne. *Estudios de estética medieval I.*, p. 90.

<sup>235</sup> *Ídem*, p. 382-383.

<sup>236</sup> *Ídem*, p. 380.

Escoto sugiere que ese el origen de una estrecha relación entre la belleza y la moral. Dicha conexión se ve reflejada en la figura de la mujer, ella es “el símbolo de la belleza de todo el Universo”,<sup>237</sup> por ejemplo, Eva antes de pecar simboliza la belleza pura; en cambio, después de la caída, ya “corrompida por la serpiente” es “la belleza seductora que se detiene con la delectación libidinosa”.<sup>238</sup> El pecado es lo que no permite al hombre ver la verdadera naturaleza de las cosas, está condenado a ver sólo la superficie. Esta superficialidad de la belleza es la que limita y condena a María Egipciaca:

Esta belleza, definida y apreciada por los hombres, paradójicamente no le ofrece a ella ninguna libertad aunque, a primera vista, el poema parece pintarla como el ser más libre, menos inhibido, que se pueda imaginar. Dentro del discurso masculino que envuelve a María, ésta existe solamente en términos de un cuerpo que responde al sexo masculino y que refleja su proyección de la belleza idealizada. Aun los comentarios aparentemente piadosos por parte de sus compañeros pintan a la joven como víctima de su propia belleza, y por extensión, víctima de los hombres que no pueden hacer más que responder a su hermosura.<sup>239</sup>

María es prisionera de su propio físico, pues no se trata de una belleza espiritual, al contrario es el medio por el que está llevando a su alma a la condena. Es en el momento en que descubre que sus acciones la alejan de la gracia de Dios en que busca liberar su alma de los engaños del cuerpo, sanarla y *embellecerla* ante los ojos del Creador.

---

<sup>237</sup> *Ídem*, p. 383.

<sup>238</sup> *Ídem*, p. 834.

<sup>239</sup> Connie L. Scarborough *Art. cit.*, p. 307.

## CONCLUSIONES

Como hemos visto, la relación entre la belleza y la virtud en la *Vida de Santa María Egipciaca* está llena de matices que reflejan no sólo los aspectos prototípicos de la hagiografía sino los atributos de la vida misma de la sociedad medieval, su folclore y sus tradiciones.

Es cierto que los ideales literarios y morales estaban muy alejados del comportamiento de la población pero representaban el pensamiento religioso de la época ante las faltas más comunes y la reincidencia a cometer dichos errores. Sin embargo, no podemos olvidar el carácter didáctico de los textos hagiográficos con los cuales se buscaba salvar el mayor número de almas. De este modo, la ejemplaridad de los textos refleja los vicios más comunes de la población y que la Iglesia pretendía erradicar. Del mismo modo, el poema de nuestro interés intentaba enseñar, por medio de la ejemplaridad, que las faltas del ser humano son resultado de su capacidad casi natural para pecar pero que pueden ser perdonadas por medio del cumplimiento de los sacramentos, en este caso la confesión y la penitencia.

También es importante recordar que Santa María Egipciaca no es una santa medieval, su origen data del siglo VI y su leyenda se recuperó como parte de la revalorización de los santos eremitas; por lo tanto, el poema conjuga elementos y pensamientos propios del cristianismo primitivo y el cristianismo oriental pero se adaptó al pensamiento del siglo XIII. Es por ello que en este discurso se establece una relación ambigua entre la belleza y la virtud, se mezclan los preceptos de la estética, la moral cristiana y la figura femenina que sufrieron un gran cambio en este siglo. Por ejemplo: en el poema se establece que la belleza de María fue otorgada por Dios (v. 23) pero con los malos actos que llevó a cabo a lo largo de su juventud fue manchada por el pecado y se perdió como parte de la penitencia que tuvo que cumplir para volverse virtuosa.

Es decir, el pecado de María, por lo tanto de todas las mujeres, no es la belleza sino el engaño, la vanidad y la lujuria. Es por ello que la pérdida de la belleza no se trata de un sacrificio como tal, no deja de ser bella y eso la convierte en santa, es su arrepentimiento y el nivel al que lleva su expiación lo que la vuelven ejemplar. Ya en estado de contemplación María olvida la vanidad y esto tiene como resultado el descuido físico. Además la pérdida de la belleza es

consecuencia de la penitencia que lleva a cabo, probablemente si hubiera elegido otro modo de expiar sus pecados, su transformación hubiera sido menos drástica, sin embargo, el grado de sus pecados era tan grande que necesitaba un castigo de la misma magnitud. En otro tipo de hagiografías de penitentes no hay un tratamiento similar a la belleza, por ejemplo, en algunas versiones Santa Pelagia se disfraza de hombre y para ello se corta el cabello pero su transformación no es tan drástica, es de acuerdo a su penitencia, pues ella vivió encerrada en una celda. Evidentemente su cuerpo se deteriora a causa de los ayunos y el encierro pero no es de la magnitud del de María. Como el texto menciona en dos ocasiones no es de sorprender que el cuerpo de María sufriera dicha transformación en tales condiciones: “No es maravilla si es denegrada / fembra que mantiene tal vida. Ni es maravilla si color muda / qui cuarenta anynos anda desnuda”. (vv. 755-758) “No es de llorar el su pecado / del cuerpo que assí anda lazado” (vv. 776-778).

Entonces la relación entre la belleza y la virtud de María Egipcíaca no es de opuestos, se trata de una relación intrínseca pues no se pueden separar ambos conceptos, una lleva a la otra y viceversa, sin que se trate de una relación de oposición, pues uno no descarta al otro sino que conviven en el pensamiento colectivo de la Edad Media. Esto, como pudimos ver a lo largo del trabajo, se debe a la correspondencia entre el alma y el cuerpo que estaba presente en los diferentes niveles de vida del hombre medieval (estético, moral, fisiológico, etc.), así como la dicotomía entre el bien y el mal.

También podemos hablar de una relación atípica dentro del género hagiográfico, ya que las circunstancias de María son particulares, la narración de su Vida lo es también. La finalidad de esta hagiografía es exaltar el valor arrepentimiento y la penitencia y esto se logra a partir de un personaje que, a pesar de estar en gracia de Dios, vive en el pecado.

En el caso de la mayoría de los santos, podemos apreciar la relación entre la belleza del espíritu y del alma, la cual corresponde al modelo escolástico de inicios de la Edad Media. En cambio, el manejo de la hermosura de los santos penitentes, y sobre todo mujeres, fue distinto. El concepto de belleza de María en este poema es particular, ya que corresponde al de los siglos XII y XII que intentaba prevenir de los engaños de las apariencias. El ideal eremítico influyó tanto

que el necesitó de un manejo retórico diferente, del mismo modo que el modelo de la vida licenciosa contribuyó en la estructura de la narración hagiográfica. Por lo tanto, el tratamiento de la apariencia de la santa anacoreta en el poema es muy ajeno a lo que se acostumbra, el autor se permitió un manejo de la sensualidad femenina que no se encuentra presente en otras hagiografías, incluso de pecadoras penitentes, al punto de que algunos críticos han minimizado el valor didáctico y religioso del texto, sin que esto disminuya el valor hagiográfico de la obra.

En este caso el manejo de la voluptuosidad de la santa es paralelo al descenso moral del personaje. Entre peores son los pecados de María, mayor es la exaltación de la belleza. Es por ello que en el clímax de la narración de la vida pecadora se engrandece la sensualidad y la hermosura que lleva a los hombres a la perdición. Durante el viaje a Jerusalén, María se entrega sin descanso a la tripulación y en una escena que se lleva a cabo durante una tormenta, se narra con fuerte dramatismo la forma en que seduce a todos los hombres a su alrededor:

Tanto el diablo comprisa  
Que toda la noche andó en camisa.  
Tolló la toqua de los cabellos,  
Nunca vio omne otros más bellos.  
Ellos tanto la quierén,  
Que todos su voluntat complién.  
Grant maravilla puede omne aber,  
Que huna fembra tant' puede fer (vv. 385-393)

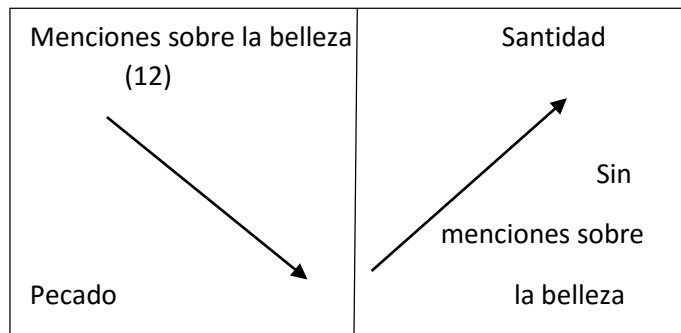
La actitud de María se compara con la propia de las posesiones demoniacas, ya que semejante modo de actuar sobrepasa los niveles de pecaminosidad del ser humano. Esta escena lleva a la Egipciaca a lo profundo de la vida licenciosa y así lograr el contraste necesario con la segunda parte del poema. A pesar de que el Demonio pudo apoderarse de su alma, Dios intervino sacando a flote el barco en el que la pecadora viajaba. Este es el clímax del poema que parte en dos al texto y que marca un punto clave que es decisivo que muestra la decadencia del personaje.

Posterior a este pasaje, se narra la llegada de María a tierra donde siguió su vida pecadora pero en el momento de la conversión se detienen las menciones de su belleza, en cambio se centra en la narración de su arrepentimiento y el castigo que recibió su cuerpo. Esta parte también sirve como forma de adoctrinamiento, pues es la oportunidad de recordar y explicar

varios de los dogmas base de la religión Cristiana y el Culto Mariano, por ejemplo, el origen inmaculado de la Virgen, así como las enseñanzas clave de Cristo.

De este modo la belleza y la virtud logran un contraste mayor que refleja el nivel de penitencias al que se debe someter un individuo de acuerdo al nivel de sus pecados. La comparación entre cuerpo bello como el castigado permitía que aquel que escuchara el poema reflexionara sobre sus propios pecados, el arrepentimiento y la penitencia necesaria para que pudiera alcanzar el perdón.

Si complementamos el esquema de Fernando Baños que se menciona en la página 43 con las alusiones que se hacen a la belleza de la santa podemos ver gráficamente la relación que hay entre el pecado y la belleza usada como instrumento para pecar. La estructura de la hagiografía con vida licenciosa se refuerza con las menciones de la figura atractiva de María.



Es por ello que en la *Vida de Santa María Egipciaca*, el autor se permite hacer énfasis en el cuerpo de la anacoreta, se fundamenta en la corporalidad propia de la santidad femenina, idea que proviene de la explicación teológica y cultural del origen y naturaleza propia de la mujer durante la Edad Media. Por lo tanto, no sólo se tratan de elementos juglares o profanos dentro de la hagiografía, sino que corresponde a la concepción de los defectos de carácter de la mujer y la manera en que se busca corregirlos.

Conjuntamente, el que se eligiera a una mujer, que no sólo era considerada como un ser imperfecto y pecador, y además se dedicaba a vivir de la prostitución (es decir se trataba del escalón más bajo de la sociedad), inspiraba a los creyentes a creer que no importaba que tan

pecadores eran mientras profesaran un verdadero arrepentimiento e hicieran penitencia. Como modelo de transición espiritual, María entusiasmaba a los feligreses más que otros santos, pues si ella había sido capaz de redimirse, ellos también podrían. Probablemente el poema era dirigido a las mujeres, sobre todo a las que se buscaba traer al buen camino, pero no hay que perder de vista que también servía de ejemplo para el resto de la población.

Los elementos de literatura profana han ayudado que la leyenda sea de mayor agrado del público y que haya permanecido por tantos siglos en boca de los feligreses, como afirma André Vouchez son estos elementos populares los que permitieron el auge posterior durante a Contrarreforma en el mundo hispánico. Es decir, los elementos que distinguen a esta hagiografía del resto fueron los que ayudaron a que la leyenda permaneciera en el gusto popular y que se reelaborara, no sólo como parte de la literatura religiosa también en otras expresiones poéticas, el teatro y la pintura.



## BIBLIOGRAFÍA

- ALATORRE, Antonio. *Los 1001 años de la lengua española*. Fondo de Cultura Económica. México, 2011.
- ANDRÉS SANZ, María Adelaida; Carmen Codoñer Merino, et al. *La Hispania visigótica y mozárabe: dos épocas en su literatura*. Universidad de Salamanca, 2010, edición en línea. (<http://books.google.com.mx>)
- Antigua poesía española lírica y narrativa (siglos XI-XIII)*. Manuel Alvar (Ed., prólogo y estudios críticos). Editorial Porrúa. México, 2005.
- BAÑOS VALLEJO, Fernando. *La hagiografía como género literario en la Edad Media: Tipología de doce Vidas individuales castellanas*. Universidad de Oviedo. Oviedo, 1989.
- BAÑOS VALLEJO, Fernando. *Las Vidas de santos en la literatura medieval española*. Ediciones del Laberinto. Madrid, 2003.
- BERISTAÍN, Helena. *Diccionario de retórica y poética*. Editorial Porrúa. México, 1995.
- BLOCH, Marc. *Los reyes taumaturgos. Estudios sobre el carácter sobrenatural atribuido al poder real, particularmente en Francia e Inglaterra*. Jacques Le Goff (prólogo). Fondo de Cultura Económica. México, 2006.
- BRUYNE, Edgar de. *Estudios de estética medieval I. De Boecio a Juan Escoto Eriúgena*. Gredos. Madrid, 1958.
- BRUYNE, Edgar de. *La estética en la Edad Media*. Carmen Santos y Carmen Gallardo (trad.). Visor. Madrid, 1987.
- CERTAU, Michael. *La escritura de la historia*. Jorge López Moctezuma (trad.). Universidad iberoamericana. México, 1993.
- COOMARASWAMY, Ananda Kentish. *Teoría medieval de la belleza*. Esteve Serra (trad.). Ed. De la tradición unánime. Barcelona, 1987.
- DELEHAYE, Hippolyte. *The Legends of the Saints: An Introduction to Hagiography* (1907). En línea. Consultado 23 julio 2014. (<http://legacy.fordham.edu/halsall/basis/delehaye-legends.asp#CHAPTER I>)

- ECO, Umberto. *Historia de la Fealdad*. Maria Pons Irazazábal (trad.). Lumen. Barcelona, 2007.
- El Monacato espontáneo: eremitas y eremitorios en el mundo medieval*. José Ángel García de Cortázar y Ruiz de Aguirre (coord.). Ramón Teja. Edición en línea. (www.academia.edu)
- FERNÁNDEZ CONDE, Francisco Javier. *La religiosidad medieval en España*. Universidad de Oviedo. Oviedo, 2005.
- FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ, Natalia. *La pecadora penitente en la comedia del Siglo de Oro*. Universidad de Valladolid. Valladolid, 2009.
- FORMENT, Eudaldo. “La trascendentalidad de la Belleza” en *Thémata*. Revista de Filosofía. Número 9. 1992, edición en línea. (<http://institucional.us.es/revistas/themata/09/13%20forment.pdf>)
- FOSSIER, Robert. *Gente en la Edad Media*. Paloma Gómez Crespo y Sandra Chaparro Martínez (trad.). Taurus. Madrid, 2008.
- GÓMEZ MORENO, Ángel. *Claves hagiográficas de la literatura española (del Cantar de mio Cid a Cervantes)*. Iberoamericana. Madrid, 2008.
- HASKINS, Susan. *María Magdalena. Mito y metáfora*. Editorial Herder. Barcelona, 1996.
- Historia de las mujeres. 2. La Edad Media*. Georges Duby y Michelle Perrot (dir.). Taurus. Madrid, 2000.
- Historia de literatura española. La Edad Media*. Alan Deyermond. Ed. Ariel. Barcelona, 1999.
- Historia y crítica de la literatura española. Volumen I*. Alan Deyermond et al. Editorial Crítica. Barcelona, 1980.
- Homenaje a Henri Guerreiro: la hagiografía entre historia y literatura en la España de la Edad Media y del Siglo de Oro*. Marc Vitse, (ed.). Editorial Iberoamericana. Madrid, 2005.
- LAUSBERG, Henrich. *Manual de retórica literaria. Fundamentos de una ciencia de la literatura*. 3 Vols. Gredos, Madrid, 1966
- LE GOFF, Jacques. *La civilización del occidente medieval*. Paidós. Barcelona, 1999.

LE GOFF, Jacques. *Lo maravilloso y lo cotidiano en el Occidente medieval*. Gedisa. Barcelona. 1986.

LE GOFF, Jaques Y Truong, Nicolas. *Una historia del cuerpo en la Edad Media*. Paidós, Barcelona, 2005.

LE GOFF, Jaques; et al. *El hombre medieval*. Alianza. Madrid, 1990.

*Medievalismo en Extremadura: Estudios sobre literatura y cultura hispánicas de la Edad Media*. Jesús Cañas Murillo, Francisco Javier Grande Quejigo, et al (coords.). Cáceres. Universidad de Extremadura edición en línea, consultado junio 2014. (<http://www.academia.edu/>)

MUÑOZ MUÑOZ, María de las Nieves. “*La descriptio puellae*: tradición y reescritura” en *El texto infinito*. Tradición y reescritura en la Edad Media y el Renacimiento. Cesc Esteve (ed.). Salamanca, 2014, edición en línea. (<http://www.academia.edu>)

*Pasionario Hispánico*. Pilar Riesco Chueca (introd., ed. crítica y trad.). Universidad de Sevilla. Sevilla. 1995.

PHILLIPS, John A. *Eva, La historia de una idea*. Juan José Urtilla (trad.). Fondo de Cultura Económica. México, 1988.

Pseudo Dionisio Areopagita. *Obras completas. Los nombres de Dios. Jerarquía celeste. Jerarquía eclesiástica. Teología mística. Cartas varias*. Teodoro H. Martín (ed.). Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid, 2007.

Real Academia de la Lengua Española. *Diccionario de Autoridades (1726-1739)*, (consultado en [www.rae.es](http://www.rae.es))

Real Academia de la Lengua Española. *Diccionario de la lengua española*, (consultado en [www.rae.es](http://www.rae.es))

RUBIAL GARCÍA, Antonio. “Entre el cielo y el infierno. Cuerpo, religión y herejía en la Edad Media tardía” en *Acta Poética* número 20. UNAM-IIF, México, 2000. (<http://www.iifilologicas.unam.mx>)

- Rubial, Antonio. "Santos para pensar. Enfoques y materiales para el estudio de la hagiografía novohispana" en *Prolija memoria. Estudios de cultura virreinal*. Volumen 1, No. 1. UNAM- Universidad del Claustro de Sor Juana. p. 130. Edición en línea. (<http://www.journals.unam.mx>)
- Rubial, Antonio. *La santidad controvertida. Hagiografía y conciencia criolla alrededor de los venerables no canonizados de Nueva España*. UNAM- FCE, México, 1999.
- RUFFINATTO, Aldo. "Hacia una teoría semiológica del relato hagiográfico" en *Berceo. II jornadas de estudios berceanos. Actas*. 1978. Enero-diciembre No. 94-95. Edición en línea. Consultado noviembre 2014. (<http://www.vallenajerilla.com>)
- Sagrada Biblia* (trad. Elonio Nacar Fuster y Alberto Colunga Cueto) Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid, 1985.
- San Agustín. *Obras completas X. Sermones sobre los evangelios sinópticos*. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid, 1983.
- SCARBOROUGH, Connie L. "Santa María de Egipto: la vitalidad de la leyenda en castellano", Universidad de Cincinnati p. 304. Edición en línea. (<http://cvc.cervantes.es>)
- USECHE, Óscar Iván. "Ángel o demonio: dualidad y tensión, apariencia y realidad en *Vida de Santa María Egipcíaca*" en línea. ([http://webpages.ursinus.edu/ouseche/Academic\\_Website/Spanish\\_Lit.html](http://webpages.ursinus.edu/ouseche/Academic_Website/Spanish_Lit.html))
- VAUCHEZ, André. *La espiritualidad del Occidente medieval*. Cátedra. Madrid, 1985.
- VELÁZQUEZ, Isabel. *La literatura hagiográfica. Presupuestos básicos y aproximación a sus manifestaciones en la España visigoda*. Fundación Instituto castellano y leonés de la lengua. Segovia, sin año.
- VON DER WALDE MOHENO, Lillian. "La estructura del sermón" en *Revista Destiempos*. Enero-Febrero 2009. Año 3- No. 18. Edición en línea. 7 de noviembre 2014. (<http://www.destiempos.com>)
- VORÁGINE, Santiago de la. *La leyenda dorada*. José Manuel Macías (trad.). Tomos 1 y 2. Alianza Editorial. Madrid, 1982.

SCHAMONI, Wilhelm. *El verdadero rostro de los santos*. Luis Sánchez Sarto (trad.) Ediciones Ariel. Barcelona, 1951.

XIRAU, Ramón. *Introducción a la filosofía*. UNAM. México, 1995.