

## LA SANTIDAD FEMENINA EN LA PRIMITIVA LITERATURA ESPAÑOLA. (SIGLOS XIII-XIV)

Por Ana M.<sup>a</sup> Rodado Ruiz

A don Francisco López Estrada

### 1. Introducción

La presencia de lo sobrenatural caracteriza la vida de la cristiandad en la Edad Media. El hombre medieval necesita algo que pueda servir como elemento intermediario entre él y la divinidad y que marque el rumbo cierto, un guía, un modelo a imitar. La piedad popular encontró sus modelos en los santos<sup>1</sup> cuya veneración desempeña un papel importante en la vida del cristiano.

Para poder apreciar en su justa medida la función que cumple el culto de los santos en la religiosidad medieval, es preciso partir de las coordenadas básicas sobre las que se apoya la espiritualidad occidental de este periodo. Como señaló André Vauchez, «entre el siglo VIII y el siglo X acaba por desaparecer una cierta concepción de la fe cristiana, caracterizada por su dimensión misteriosa y por la esperanza de los últimos días (...). El descubrimiento del Cristo histórico, la valoración de la vida moral, la importancia dada a los ritos y a los gestos, constituyen los fundamentos de una espiritualidad que se desarrollará plenamente en los siglos sucesivos»<sup>2</sup>.

Durante la época feudal el ideal de vida cristiana está marcado por el esfuerzo de los fieles en orden a la consecución de la santidad por el ascetismo. La renuncia al mundo que suponía la elección de la vida monástica, la práctica del eremitismo, la Cruzada o la *peregrinatio religiosa*, constituían

---

<sup>1</sup> La devoción a los santos se inicia con el culto a los mártires, en cuyo testimonio se ve la imitación de Cristo. Las investigaciones del erudito holandés Hippolyte Delehaye han arrojado luz sobre estos temas. Véase: *Les origines du culte des martyrs*, Wetteren, Jules de Meester et Fils, 1933, y *Sanctus. Essai sur le culte des saints dans l'antiquité*, Wetteren, Jules de Meester et Fils, 1927.

<sup>2</sup> Cfr. Vauchez, A., *La espiritualidad del occidente medieval*, Madrid, Cátedra, 1985, p. 31. Para un estudio de los antecedentes de la espiritualidad popular del periodo que nos interesa, véase: Giordano, O., *Religiosidad popular en la Alta Edad Media*, Madrid, Gredos, 1983. Más noticias sobre espiritualidad popular y culta pueden encontrarse en *Historia de la Espiritualidad*, Barcelona, Juan Flors, 1969, T. I.

algunos de los medios destinados a canalizar el «deseo de lucha contra las fuerzas del mal»<sup>3</sup>.

Muchos investigadores han hecho notar que son dos los móviles fundamentales de la religiosidad medieval: el temor y la recompensa<sup>4</sup>. La vida se plantea como lucha, como combate espiritual contra el maligno; con palabras de Huizinga, «es una tensión entre dos polos espirituales (...). Esta posibilidad es perfectamente compatible con el expreso dualismo que hay en la fe en un reino de Dios, al que se opone, separado por un abismo, el mundo del pecado (...); los magníficos pecados de aquellos hombres apasionados hacen brotar a veces en ellos, con tanta más vehemencia, una religiosidad desbordante»<sup>5</sup>. El arte medieval, en sus distintas manifestaciones, se convierte en reflejo de ese combate espiritual y se configura como un elemento orientador. La Iglesia se sirvió de las artes para difundir su doctrina entre el pueblo iletrado, actitud que suscitó más de una controversia<sup>6</sup>. De ahí su carácter simbólico, su hablar por figuras, pues como indicó E. Male, el artista debe «imitar a Dios», que ocultó un sentido profundo bajo la letra de la Escritura, y que quiso que la misma naturaleza fuese una enseñanza»<sup>7</sup>.

La literatura no escapa a esta situación, y esto determina una extraordinaria proliferación de escritos de carácter religioso: entre otros, poemas y paráfrasis de fórmulas litúrgicas, de confesión, salmos, himnos, cantos bíblicos, oraciones, alabanzas y canciones piadosas, poemas de carácter narrativo, tratados sobre la vida espiritual o narraciones hagiográficas<sup>8</sup>. La literatura medieval cumple a rajatabla la fórmula del *docere delectando*. Su función de aviso se canaliza mediante el ejemplo<sup>9</sup>, a lo que contribuye la

<sup>3</sup> Véase: Vauchez, A., *op. cit.*, p. 52. En el ámbito femenino, sobre mujeres beguinas, monjas, cenobitas y místicas, puede verse el libro de M. Wade Labarge, *La mujer en la Edad Media*, Madrid, Nerea, 1988; sobre la reclusión voluntaria femenina, véase: L'Hermite-Leclercq, P., «La réclusion volontaire au moyen âge: une institution religieuse spécialement féminine», en *La condición de la mujer en la Edad Media*, Coloquio Hispano-Francés, Madrid, Universidad Complutense, Casa de Velázquez, 1986, pp. 135-154.

<sup>4</sup> Cfr.: Bühler, J., *Vida y cultura en la Edad Media*, México, F.C.E., 1977, 2.<sup>a</sup> reimpr., pp. 62 ss.; Vauchez, A., *op. cit.*, pp. 51 ss; Huizinga, J., *El otoño de la Edad Media*, Madrid, Alianza Editorial, 1984, cap. XIII, pp. 249 ss.

<sup>5</sup> Huizinga, J., *op. cit.*, p. 254. Una estrofa del LBA puede ilustrar esta dualidad:

«De la santidad mucha es bien gran liconario,  
mas de juego e de burla es chico brevíario.  
Por ende fago punto e cierro mi almario,  
séavos chica fabla solaz e letüario.»  
(LBA, estr. 1632)

<sup>6</sup> Existen dos «espiritualidades del arte» en la época medieval: una busca la mediación de lo sensible; otra rechaza la analogía entre la belleza del mundo y el esplendor del más allá. V. Vauchez, *op. cit.*, p. 125. Un planteamiento introductorio del aspecto del arte como ilustración en el combate de la vida puede verse en López Estrada, F., *Introducción a la literatura medieval española*, Madrid, Gredos, 1983, 5.<sup>a</sup> edición, pp. 214-216.

<sup>7</sup> Mâle, E., *L'art religieux du XIII siècle en France. Etude sur l'iconographie du moyen âge et sur ses sources d'inspiration*, Paris, Librairie Armand Colin, 1910, p. 28.

<sup>8</sup> E. Brayer clasifica en dos grupos esta copiosa literatura; véase López Estrada, *op. cit.*, p. 210.

<sup>9</sup> «(...) the «exemplum as a manner of teaching or as literary genre was adressed to a certain kind of audience, and its peculiar nature had to conform to their ability to grasp doctrine (...). And Saint Bonaventura likewise states: «Tertius modus est ratiocinare per exempla sive per exemplum, quod multum valet laicis, qui similitudinibus gaudent externis... Conveniens

abundante literatura hagiográfica del periodo. Las leyendas piadosas surten efecto gracias a la importancia que adquirió la figura del santo<sup>10</sup>; él vela por nosotros en esta vida y será nuestro abogado el día del juicio final. En las oraciones de la misa se proclama continuamente la intercesión de los santos ante Dios para el perdón de los pecados<sup>11</sup>, pues habiendo triunfado sobre el mal protegen de las adversidades a los que se encomiendan a su patrocinio: «¿Qué será entonces de vosotros, adónde podréis escapar —nos dice el *Codex Calixtinus*—, a quién pediréis auxilio, teniendo a los mayores santos en el día del juicio de acusadores, cuando los debíais tener de abogados? ... Estos son los que están ante Dios, que oran noche y día, para que los pecadores merezcan para sí el perdón. Nadie sabe que haya mejores intercesores que éstos ... Y lo que se pide a Dios por mediación de ellos, todo se concederá en el favor de Dios, que no tiene límites»<sup>12</sup>.

San Bernardo insistía en sus sermones en la necesidad de imitar la vida de aquellos que, gracias a sus sacrificios terrenales, gozan en el cielo de perpetua felicidad y alegría: «después de haber conocido, aunque no sea más que en parte, la feliz recompensa de los santos, procuremos en adelante con mayor solicitud seguir sus huellas»<sup>13</sup>.

En torno a la veneración de la santidad se han desarrollado fundamentalmente tres posturas críticas: la escuela conservadora, la escuela hiper-crítica (mitólogos), encabezada por Herman Usener<sup>14</sup>, y la escuela crítica

---

est dialogum Gregorii, vitas patrum et vitas sanctorum, quorum festa celebrat ecclesia, cognoscere.» Perry, T., A., *Art and meaning in Berceo's Vida de Santa Oria*, New Haven and London, Yale University Press, 1968, pp. 52-53.

<sup>10</sup> «(...) los santos eran figuras tan esenciales, tan presentes y familiares en la vida religiosa, cotidiana, que con ellos se enlazaban todos los impulsos religiosos más superficiales y sensibles. Mientras las emociones más íntimas fluían hacia Cristo y María, cristalizaba en la veneración de los santos todo un tesoro de vida religiosa, cotidiana, ingenua y franca. Todo contribuía a dar a los santos más populares una realidad en la conciencia de las gentes que los colocaban de continuo en medio de la vida». Huizinga, J., *op. cit.*, p. 236. Véase también Delehaye, H., *Cinq leçons sur la méthode hagiographique*, Wetteren, Jules de Meester et Fils, 1934, cap. V.

<sup>11</sup> Praeparatorio (antes de la antifona del introito): «Oramus te, Domine, per merita sanctorum tuorum, quorum reliquiae hic sunt, et omnium sanctorum: ut indulgere digneris omnia peccata mea». Después del Lavabo: «Suscipe sancta Trinitas, hanc oblationem, quam tibi offerimus ob memoriam passionis, resurrectionis et ascensionis Jesu Christi, Domini nostri, et in honorem beatae Mariae semper Virginis, et beati Ioannis Baptistae, et sanctorum apostolorum Petri et Pauli, et istorum, et omnium sanctorum: ut illis pro nobis intercedere dignentur in caelis, quorum memoriam agimus in terris». Dentro de la plegaria eucarística: «Communicantes et memoriam venerantes, in primis gloriosae semper Virginis Mariae, Genitricis Dei et Domini nostri Iesu Christi ... et omnium sanctorum tuorum; quorum meritis precibusque concedas, ut in omnibus protectionis tuae muniamur auxilio». Y en el Memento de difuntos: «Nobis quoque peccatoribus famulis tuis, de multitudine miserationum tuarum sperantibus, partem aliquam et societatem donare digneris, cum tuis sanctis Apostolis et Martyribus ... et omnibus Sanctis tuis: intra quorum nos consortium non aestimator meriti, sed veniae, quaesumus, largitor admitte».

<sup>12</sup> *Liber Sancti Jacobi. Codex Calixtinus*, Santiago de Compostela, 1951, I, XVII, ed. de Moralejo, Feo y Torres.

<sup>13</sup> San Bernardo, «Sermón Segundo: Del estado de los santos antes de la resurrección», *Obras Completas*. Tomo II: Sermones para las fiestas principales de la Virgen Santísima y de los Santos. Sermones varios (ascético-místicos), Barcelona, BAC, 1925, trad. del latín por J. Pons.

<sup>14</sup> Usener, H., *Die Legende der heiligen Pelagia*, Bonn, 1879; y *Der heilige Tychon*, Leipzig, 1907. L. Réau sigue a Usener en este tema; véase: «Les saints successeurs des Dieux païens», en su *Iconographie de l'art chrétien*, Paris, PUF, 1955, T. I, cap. I.

(bolandistas), que sigue las tesis propuestas por Hippolite Delehaye<sup>15</sup>. Los primeros ostentan un respeto exagerado por la leyenda hagiográfica, que consideran intocable hasta el punto de no consentir ningún tipo de expurgación del texto para despojarlo de todo lo que no sea materia histórica. Usener defiende la postura opuesta, pero parte de una actitud idéntica: la leyenda del santo es el único elemento sobre el que se juzga, sin que se haga necesario acudir a las fuentes litúrgicas; de este modo, se llega a la consideración del texto como pura ficción y se justifica con el achaque mitológico para afirmar que los santos no son más que dioses paganos disfrazados. Así, el culto de los santos habría encontrado un terreno abonado en la devoción popular, y se habría instalado en él para sustituir a los dioses perdidos. Frente a las «audacias de los hipercríticos y la timidez del conservadurismo mal entendido»<sup>16</sup>, Delehaye plantea el *Escila y Caribdis* de la crítica: reconoce el «terreno abonado» de que hablaba Usener, insiste en la necesidad de despojar del traje legendario a las *vitae* conservadas, pero defiende la desvinculación absoluta del culto de los santos de cualquier influencia pagana.

Pocos sentimientos humanos han sido tan fecundos para la historia del arte como el culto de los santos<sup>17</sup>, al que debemos la mayor parte de las obras artísticas de la Edad Media.

Si existe una razón que justifique —por encima de todas las posibles— la extraordinaria importancia que adquiere la veneración de la santidad en el Medievo, ésta es, sin duda, la función de intercesión. Se valora al santo por su capacidad de protección, sobre todo ante la muerte, y por su carácter de mediador. De ahí que los santos más representados en el arte sean aquellos a quienes tradicionalmente se ha reconocido una protección eficaz contra enfermedades y peligros.

Estas leyes se aplican tanto a santos como a santas, aunque en lo que toca a las representaciones artísticas —literatura, pintura y escultura—, la santidad femenina presenta menor protagonismo. Aun así, vírgenes, mártires, heroínas bíblicas y pecadoras penitentes encuentran su sitio en los textos literarios medievales.

El objeto de este pequeño estudio es descubrir el valor de estas representaciones —escasas, por cierto—, sus intenciones poéticas, religiosas y culturales, y en fin, el grado en que la literatura medieval<sup>18</sup> se hace eco de la santidad femenina considerada como parte integrante del ambiente cultural en que esta literatura nace y vive.

## 2. Vírgenes y mártires

En una época en que la mujer era considerada como un ser inferior y débil, el cristianismo le atribuyó una cualidad por la que fue celebrada, pues,

<sup>15</sup> Delehaye, H., *Les legendes hagiographiques*, Wetteren, Jules de Meester et Fils, 1927, pp. 155 ss; *Les origines ...*, cap. IX, pp. 404 ss; *Cinq leçons ...*, cap. II, pp. 18 ss.

<sup>16</sup> Delehaye, H., *Cinq leçons ...*, pp. 30 ss.

<sup>17</sup> Véase: Mâle, E. *op. cit.*, y del mismo, *L'art religieux de la fin du moyen âge en France. Etude sur l'iconographie du moyen âge et sur ses sources d'inspiration*, París, Librairie Armand Colin, 1908.

<sup>18</sup> Para las citas de los textos mencionados, véase la bibliografía final de las obras estudiadas.

junto a la maternidad fisiológica, se le reconoció una maternidad espiritual, y fue ésta última la que se destacó después, según se deduce de la copiosa literatura sobre la virginidad que se nos ha transmitido<sup>19</sup>. Pero lo que aquí nos interesa es la referencia literaria personal y concreta y su funcionalidad dentro del texto. Diez vírgenes aparecen en las obras seleccionadas para este estudio, todas ellas mártires, excepto santa Oria, monja reclusa en el monasterio de San Millán de la Cogolla.

### 2.1. *Santa Marina*

Según las fuentes hagiográficas, Marina procedía de una familia pagana de Antioquía de Pisidia<sup>20</sup>. Al quedar huérfana de madre, una campesina católica se ocupó de su crianza y educación y, gracias a ella, la niña fue bautizada. Cuando contaba quince años, un encuentro casual con Olibrio, prefecto de Roma, marcó el comienzo de su martirio. Olibrio se enamoró de Marina y la quiso como esposa, pero ella se negó, confesó su religión y resistió valientemente las amenazas del prefecto. Fue martirizada con múltiples torturas de las que salió indemne. Olibrio, finalmente, mandó que la decapitasen.

El esquema de la *vita* sigue el desarrollo habitual de las obras de su género, pero los rasgos particulares, en especial ciertos episodios fantásticos de su martirio (tentación del demonio en forma de dragón y en forma de hombre), se muestran insuficientes para demostrar su existencia histórica<sup>21</sup>. Según las investigaciones del docto bolandista H. Delehaye, la historia de Marina forma parte de un conjunto de leyendas que arracan de un tronco común y presentan evidentes puntos de contacto<sup>22</sup>. En el siglo IV la iglesia de Antioquía celebraba el 8 de octubre la fiesta de santa Pelagia, santa de la que nos hablan san Juan Crisóstimo y san Ambrosio<sup>23</sup>. Pelagia es una joven de quince años que al ver su casa tomada por un grupo de soldados, decide proteger su virginidad arrojándose desde el tejado. La causa de la muerte, el nombre (Pelagia/Marina) y la edad evidencian el parentesco. Con el mismo nombre —Pelagia— y en la misma fecha —8 de octubre— la iglesia griega celebra la fiesta de una cortesana penitente que consigue la salvación gracias a su arrepentimiento. También el 8 de octubre se recuerda el martirio de una tercera santa, Pelagia de Tarso, que prefirió el suplicio del fuego al amor del hijo del emperador. Como ella, Marina de Antioquía sufre la muerte por despreciar las pretensiones del prefecto Olibrio.

El mismo fundamento histórico tienen las leyendas de Margarita (8 de octubre), Marina (12 de febrero), Eugenia (24 de diciembre), Apolinaria (5 de

<sup>19</sup> Giordano, O., *op. cit.*, p. 195.

<sup>20</sup> *Bibliotheca Hagiographica Graeca*, II, pp. 84-86, nn. 1165-1168; *Bibliotheca Hagiographica Latina*, II, pp. 787-788, nn. 5303-5310. *Acta Sanctorum*. Iunii III, pp. 522-573 (18 de junio); Iulii IV, pp. 278-288 (17 de julio); pp. 376-77 (18 de julio); Iulii V, pp. 24-45 (20 de julio).

<sup>21</sup> Véase: *Bibliotheca Sanctorum* (en lo sucesivo lo citaré con las siglas BSS), Roma, Instituto Giovanni XXIII della Pontificia Università Lateranense, 1961-70, T. VIII, cols. 1150-1170.

<sup>22</sup> Delehaye, H., *Les legendes ...*, pp. 186-195.

<sup>23</sup> San Juan Crisóstomo, *PG*, T. L, cols. 579-585. San Ambrosio, *De virginibus*, III, 7, 33; *PL*, T. XVI, col. 229; «Epístola XXVII ad Simplicianum», 38, *ibidem*, col. 1093.

enero), Eufrosina de Alejandría (25 de septiembre) y Teodora de Alejandría (11 de septiembre).

Cuando la *passio* griega de Marina de Antioquía fue traducida al latín, la santa apareció con el nombre de Margarita y con este apelativo se difundió su culto por occidente durante la Edad Media<sup>24</sup>. Pero la reiteración de nombres no acaba aquí: Pelagia, la cortesana penitente, fue conocida por el sobrenombre de Margarita, debido a la abundancia de joyas que adornaban su cuerpo; Santa Margarita (celebrada en la misma fecha que las tres Pelagias), abandona el tálamo nupcial disfrazada de hombre e ingresa en un monasterio con el nombre de Pelagio; Marina (12 de febrero) vive disfrazada en un monasterio masculino haciéndose llamar Marino. Por otro lado, Pelagia, la meretriz, confiesa ser un «piélago de impiedad», mientras que Margarita (más tarde Pelagio, también llamada Reparata) dice huir «del piélago de tentaciones» que suponía el matrimonio y la pérdida de la virginidad<sup>25</sup>.

Delehaye observó que el parentesco entre estas leyendas no sólo se manifiesta en la identidad del nombre, sino también en la coincidencia de temas. La única *vita* históricamente probada es la de Pelagia de Antioquía<sup>26</sup>; en el resto de los casos el hagiógrafo no intenta hacer historia sino componer un relato piadoso de intención edificante<sup>27</sup>. No es preciso recordar que la tradición histórica se borra con facilidad bajo la acción de la leyenda. Para el autor de este tipo de relatos nada hay más natural que el hilvanar fantásticas metamorfosis sobre una historia dada, razón por la cual, con el paso del tiempo, el personaje resulta casi irreconocible. La historia de Marina de Antioquía no es otra que la de Pelagia de Tarso, y ésta se presenta como la resultante legendaria de la doble tradición que confluye en el nombre de Pelagia, la de Antioquía —única verdadera— y la cortesana penitente. La leyenda de la doncella disfrazada y oculta en un monasterio se repite bajo distintos nombres —Marina, Pelagia, Eugenia, Margarita, Apolinaria, etc.—, pero arranca de un tronco común.

En el caso de Marina, la difusión de su culto en España dio origen a una nueva leyenda, la de santa Marina de Orense, o santa Marina de Aguas Santas, que adquirió gran fama según se deduce de la gran cantidad de iglesias y santuarios que le fueron dedicados en las diócesis de Galicia y Astorga y en otras más lejanas como Córdoba y Sevilla<sup>28</sup>. Son muchos los investigadores que expresaron sus dudas sobre la historicidad de Marina de Orense, y el veredicto de los bolandistas parece haber zanjado la cuestión<sup>29</sup>. Mari-

<sup>24</sup> *La Leyenda Dorada* recoge la historia de Marina bajo el nombre de Margarita. Vorágine, S. de la, *La Leyenda Dorada*, Madrid, Alianza Editorial, 1984, cap. XCIII, p. 376.

<sup>25</sup> V. Vorágine, S. de la, *op. cit.*, pp. 653 y 655.

<sup>26</sup> Las tres Pelagias quedan registradas en los sinaxarios el día 8 de octubre. Cuando los compiladores encuentran distintas tradiciones difíciles de conciliar, referentes a un mismo santo, lo desdoblán. V. Delehaye, H., *Les legendes ...*, p. 191, n. 1.

<sup>27</sup> Delehaye, H., *Les legendes ...*, pp. 58-59.

<sup>28</sup> BSS, T. VIII, col. 1170.

<sup>29</sup> Véase: Gaiffer, B. de, «Les notices hispaniques du Martyrologie Romain», *Analecta Bollandiana*, T. LVIII (1940), p. 85; Calvo, F., O.F.M., «Recuerdos de Aguas Santas», *Boletín de la Comisión de Monumentos de Orense*, T. IV (1914), pp. 321-330, 345-352 y 383-389; y T. V, pp. 15-22; Flórez, *España Sagrada*, Madrid, 1763, T. XVIII, pp. 216-222; *Propylaeum ad Acta Sanc-*

na de Orense es la misma santa de Antioquía importada y apropiada por los gallegos, quienes la adaptaron a las circunstancias de su geografía y de sus tradiciones. Se trata por lo demás de un procedimiento habitual en la transmisión y proliferación de las leyendas hagiográficas.

La primera mención de Marina en occidente se encuentra en el Martirologio de Rabano Mauro el 20 de julio. Según Pierre David esta santa figura en la mayoría de los calendarios hispánicos el 18 de julio<sup>30</sup> y su culto se implantó en España hacia el siglo VII, lo cual no impidió, sin embargo, que un nuevo culto a Margarita de Antioquía encontrara su sitio a partir del siglo XIII. En cualquier caso, y a pesar de la amplísima difusión del culto de ésta última en occidente, es Marina y no Margarita quien aparece en los textos literarios medievales. Dos veces se menciona a la santa en los libros estudiados y con curiosas coincidencias:

«Señor, tú que saqueste al profeta del lago,  
de poder de gentiles saqueste a Santiago,  
e del vientre libreste a Marina, del drago,  
librá a mí, Dios mío, d'esta presión do ya[go].»

(LBA, estr. 3)

«Sennor, que con los sabyos valiste a Catalina,  
e de muerte libreste a Ester la rreyna,  
e del dragón libreste a la virgen Maryna,  
tú da a nuestras llagas conorte e medeçina.»

(PFG, estr. 106)

Cada una de estas estrofas forma parte, en sus respectivos textos, de una invocación. En el primer caso se trata de la oración que abre el libro del Arcipreste de Hita y que abarca las diez primeras estrofas. Como advierte A. Blecua en su edición del LBA, «se trata de una oración tópica —muy similar a otra del Fernán González (a la que pertenece la estrofa citada arriba)—, que deriva de la que se rezaba a los moribundos (la *Ordo Commendationis Animae*)»<sup>31</sup>. La mención de Marina es un ejemplo más entre los que presenta el Arcipreste en su ruego, con la particularidad de ser el único que no procede de los textos bíblicos. En él se alude a uno de los episodios más fantásticos del martirio de la santa: según la leyenda, tras haber soportado una primera serie de tormentos de los que había salido indemne, Marina, de nuevo presa, recibe la visita del diablo en forma de un terrible dragón, rodeado de serpientes, amenazando devorarla; con el signo de la cruz logra liberarse de su agresor<sup>32</sup>.

*torum*, Bruxellis, 1940, p. 295, Sancta Marina, XV Kal. Aug.; David, P., *Etudes historiques sur la Galice et le Portugal du VI au XII siècle*, Coimbra, 1947, p. 204; de este libro hay reseña del P.B. de Gaiffer: «Hagiographie Hispanique», *Analecta Bollandiana*, T. LXVI (1948), pp. 299-318. Un estudio muy completo sobre santa Marina de Aguas Santas (Marina de Orense) puede verse en Gil Atrio, C., *Contrabando de santos*, Caracas, Ed. Arte, 1962, cap. I, pp. 19-60.

<sup>30</sup> Al menos en los revisados por el autor de los siglos IX al XI. P. David ofrece el santoral hispánico tradicional en el estado en que se encuentra en la primera mitad del siglo XI. V. David, P., *op. cit.*, p. 195.

<sup>31</sup> Arcipreste de Hita, LBA, ed., introd. y notas de A. Blecua, Barcelona, Planeta, 1986, p. 3, n. 1.

<sup>32</sup> V. BSS, T. VIII, col. 1152. VoráGINE expresó sus dudas acerca de este episodio; véase VoráGINE, *op. cit.*, p. 377. En este suceso tienen su origen las atribuciones del patronazgo de Marina, pues, según la tradición, protege contra la esterilidad y facilita el parto.

En 1973 S. Sola apuntó una hipótesis que explicaría esta mención en el *LEA*. Copio aquí sus palabras: «Se ha insistido en el *quid pro quo* que confunde a esta virgen y mártir (no sólo es en España sino en diversas latitudes y rituales) con santa Margarita de Antioquía, también virgen y mártir que fue quien, en puridad, se vio libre del «dragón». Por lo que a Juan Ruiz toca, notemos que en el *Misal mozárabe* aludido (o *Misal de San Isidoro*, cfr.: *PL*, t. 85, col. 788), se dice entre los santos del mes de julio:

«Marine virginis,  
Omnia dicuntur unius Virginis praecipue fol.» (436)

Y añade a renglón seguido:

«Margarite Virginis et Martyris:  
omnia dicuntur unius Virginis ut supra.»

¿Pudiera nacer de esta contigüidad espacial la confusión que en Juan Ruiz (que muy posiblemente conoció y manejó el citado *Misal mozárabe*) y en otros autores y Rituales se da entre las dos santas? Ello sin olvidar que en uno de los exorcismos se alude al «maledicte inmondissime draco» (*PL*, t. 87, col. 941)»<sup>33</sup>.

Esta hipótesis merece ciertas puntualizaciones: según hemos visto, Margarita es el apelativo con que se tradujo el nombre de Marina en las versiones latinas de su *vita*, de manera que el episodio del dragón no corresponde «en puridad» a la leyenda de Margarita sino a la de Marina, es decir, a la pasión original. Concedamos la probabilidad de que la confusión en las referencias literarias pueda partir del *Misal mozárabe* aludido por Sola, pero no hay que olvidar que el culto a Margarita de Antioquía se difundió y adquirió fama en occidente a partir del siglo XIII, por lo que es posible que los detalles de su martirio fueran ya muy conocidos en los tiempos de Juan Ruiz, (máxime cuando la *Leyenda Dorada* recoge la historia de Marina con el apelativo que aparece en los textos latinos). Por último, añádese a esto el hecho de que Marina aparece en las oraciones narrativas castellanas —al menos en dos de ellas, *LBA* y *PGF*—, pero no en las francesas del mismo periodo<sup>34</sup>.

Se hace evidente que el occidente medieval europeo desconoció a Marina de Antioquía, si exceptuamos el caso español, según se deduce de las alusiones literarias; pero ¿cómo explicar la existencia de dos tradiciones simultáneas, aparentemente iguales, en el mismo espacio geográfico? O bien hemos de admitir que por entonces circulaban dos *vitae* idénticas con nombres distintos, o bien no se trata de Marina de Antioquía sino de Marina de Orense.

La primera hipótesis me parece poco probable: sabemos, por las investigaciones del P.H. Delehayé, de la coincidencia temática de muchas *vitae* de carácter legendario, pero siempre existe algún matiz diferenciador, desarro-

<sup>33</sup> Sola, S., «Precisiones a la "Súplica Inicial" del *LBA*», en *Actas del I Congreso Internacional sobre el Arcipreste de Hita*, Barcelona, S.E.R.E.S.A., 1973, pp. 343-349.

<sup>34</sup> Véase: Gimeno Casalduero, J., «Sobre la oración narrativa medieval: Estructura, origen y supervivencia», en su libro *Estructura y diseño en la literatura castellana medieval*, Madrid, Porrúa, 1975, pp. 14-16.

llos más o menos lógicos, aunque fantásticos, del tema principal; en cualquier caso, nunca una absoluta identidad que, por otro lado, acabaría por fundir a ambos personajes en uno solo en la memoria colectiva. La segunda hipótesis me parece más convincente: según C. Gil Atrio, Galicia se apropió de la leyenda de la santa de Antioquía y la adaptó a sus tradiciones y a su geografía, dotándola con ello de matices diferenciadores<sup>35</sup>. Se mantuvo, por supuesto, el famoso episodio del dragón, y se añadió el motivo del horno en llamas, de donde salió ayudada por San Pedro, los tres manantiales (Aguas Santas) que brotaron allí donde su cabeza rebotó al ser decapitada, y el pozo que nació en el lugar en que ésta, finalmente, se paró.

Considero muy lógica la hipótesis del Gil Atrio de que Aguas Santas pueda haber sido el foco de irradiación de su culto, aún retrotrayendo éste hasta el siglo VII, y los ejércitos de la Reconquista los difusores de dicho culto en la Península. De este modo se explicaría la pervivencia en España de ambas tradiciones en pleno siglo XIV y en épocas sucesivas.

En la estrofa citada del *LBA*, como en las que preceden y siguen, el Arcipreste solicita la ayuda divina para salir «sin culpa e sin pena» (estr. 5d) de su «presión»; las prisiones metafóricas de los personajes seleccionados en su oración le sirven de modelo.

Junto a Marina, Juan Ruiz añade otros dos ejemplos femeninos en su invocación, Ester y Susana —cuyos casos trataremos más adelante—, además de la referencia final a María la Virgen, modelo primero y universal, que cierra la oración.

La mención del *PFG* («e del dragón libreste a la virgen Maryna») alude a la misma escena —Marina en lucha con el dragón— y tiene el mismo origen, la *Ordo Commendationis Animae*; en este caso, la estrofa citada concentra tres de los cuatro ejemplos femeninos de la invocación: Catalina, Ester y Marina (el cuarto será Susana). Obsérvese un dato muy significativo: Ester, Marina y Susana son también las santas citadas en la invocación del *LBA*.

## 2.2. *La Vida de Santa Oria de Gonzalo de Berceo*

Cuatro santas aparecen en esta obra de Berceo, aparte la propia Oria: Eugenia, Cecilia, Agata y Olalia. Comencemos por la protagonista.

Oria de Villavelayo es una santa poco conocida fuera de la Rioja, cuya vida se relaciona íntimamente con el monasterio de San Millán de Suso<sup>36</sup>. El poema de Berceo, compuesto hacia 1252-56, es la única noticia de la santa que recogen los textos literarios medievales<sup>37</sup>.

<sup>35</sup> Gil Atrio, C., *op. cit.*, pp. 51-53. La protagonista de las representaciones, de las baladas, de las canciones y de los ciclos iconográficos en occidente suele ser Margarita; muy escasamente Marina. V. *BSS*, T. VIII, col. 1160.

<sup>36</sup> V. Dutton, B., ed., *Gonzalo de Berceo, Obras Completas, T. V, Vida de Santa Oria*, London, Tamesis Books Limited, 1981, p. 83.

<sup>37</sup> I. Uría Maqua demostró irrefutablemente que la Oria de la *VSD* no es la misma que la de la *VSM*. V. Uría Maqua, I., «Oria Emilianense y Oria Silense», *Archivum* (Oviedo), XXI (1971), pp. 305-336.

Del elenco de santas que aparecen en nuestra literatura de la Edad Media, tan sólo dos han sido objeto de poemas completos<sup>38</sup> —santa María Egipciaca y santa Oria—, y, sin duda, fueron fruto de circunstancias bien distintas. María Egipciaca es una santa muy conocida en la Edad Media; no en vano es, junto a la Magdalena, la más mencionada en la literatura del periodo. No ocurre así con Oria, según ha quedado dicho, razón —una más— que justifica los particulares fines de la obra de Berceo.

Las conclusiones de Brian Dutton sobre los móviles generales de los poemas de Berceo apuntan a razones económicas —aparte las conocidas de instrucción y entretenimiento—, a saber, «la mayor nombradía de San Millán y la mayor prosperidad de su monasterio»<sup>39</sup>. Dejando a un lado los móviles económicos, muy suavizados ya en las obras finales del poeta, la *VSO* se ofrece como un modelo perfecto de vida cristiana, siendo su fin primero la predicación por el ejemplo. Berceo se sirve de su literatura para canalizar una labor de apostolado e intenta promover la piedad de su público presentándoles un caso que no les es ajeno, actitud que conlleva al menos dos ventajas: en primer lugar, consigue desmitificar el acceso a la santidad, pues aunque se cuide de insistir en la renuncia y sacrificio de Oria, tampoco olvida dejar claro, con grandes dosis de sutileza, que se trata de una persona conocida, nacida y criada en aquellas tierras:

«Essa virgen preciosa      de qui fablar solemos  
fue de Villavelayo      secundo que leemos,...»

(*VSO*, estr. 4 ab)

en segundo lugar, si el cristiano busca en el santo su capacidad de mediación, si le considera realmente intermediario, a medio camino de lo humano y de lo divino, la cercanía del mediador y la confianza del cristiano serán mucho mayores si el santo no ha nacido en Egipto, Antioquía o Judea, sino en la cercana Villavelayo.

Una sutil *dispositio* de los elementos, una certera selección de vocabulario que presume un tipo de público sin menoscabar los matices de la materia teológica, y un fondo argumental capaz de combinar lo natural y lo sobrenatural sin deteriorar la claridad de los contornos<sup>40</sup>, posibilitan la efectividad del conjunto.

El poema comienza con un ruego indirecto a Santa María, a quien el poeta solicita protección sirviéndose de la intercesión de Oria, pero respetando la jerarquía de la mediación: él ruega a la santa y ésta, a su vez, ha de rogar a la Virgen:

<sup>38</sup> No así en la literatura catalana que dispone de un texto sobre la Magdalena, la *Vida de santa Magdalena en cobles*, de Jaume Gassull, por ejemplo.

<sup>39</sup> Dutton, B., «Móviles de Berceo» en Rico, F., coord., *Historia y Crítica de la Literatura Española*, Barcelona, Crítica, 1980, T. I, Edad Media, p. 152.

<sup>40</sup> A pesar de que el mundo de las visiones no se considere «milagroso», sino, con palabras de Perry (*op. cit.*, p. 130), «capable of both realistic treatment and symbolic profundity», es preciso recordar que las visiones se producen en sueños; es decir, los límites entre lo natural y lo sobrenatural están muy próximos en la *VSO* pero no se confunden: ambos mundos se ofrecen como complementarios. Sobre la visión del otro mundo en la *VSO*, véase: Patch, H., *El otro mundo en la literatura medieval*, México, F.C.E., 1983.

«Luego en el comienzo e en la primería  
 a ella mercet pido, ella sea mi guía;  
 ruegue a la Gloriosa, madre santa María  
 que sea nuestra guarda de noche e de día.»

(VSO, estr. 3)

El ruego indirecto queda ilustrado —enseñado, por tanto— con este caso, pero, como buen educador, Berceo se ocupa de insistir en ese punto, por si flaquease la memoria, pues más adelante es Oria quien adopta una actitud parecida:

«Rogó a estas santas de toda voluntat  
 que rogassen por ella al Rey de Magestat,  
 que gelo condonasse por la su piadat  
 de fincar con Voxmea en essa heredat.»

(VSO, estr. 100)

La insistencia constante en las virtudes de la santa contiene una implícita apelación al lector, una llamada a la conversión y a la renovación espiritual:

«Era esta reclusa vaso de caridat,  
 templo de paciència e de humildat;  
 non amava oír vierbos de vanidat,  
 luz era e confuerto de la su vezindat.»

«Porque angosta era la emparedación,  
 teniela por muy larga el su buen corazón;  
 siempre rezava psalmos e fazié oración,  
 foradava los cielos la su devoción.»

(VSO, estr. 22-23)

Esta apelación, hasta ahora latente, se hace patente en la estrofa 34, en una imagen que remite de manera directa al poema de Berceo, a su hipotético lector y a las ventajas que comporta observar estas costumbres piadosas. La estrofa contiene las palabras que dirigen a Oria las vírgenes que la acompañan en su visión:

«Tú mucho te deleytas en las nuestras pasiones,  
 de amor e de grado leyes nuestras razones;  
 queremos que entiendas entre las visiones  
 qué gloria recibimos e cuáles gualardones.»

(VSO, estr. 34)

Una de las últimas sugerencias de práctica piadosa apunta a la peregrinación; obsérvese que el poeta no se deja ningún detalle en el tintero<sup>41</sup>:

«Si entender queredes toda certanidat,  
 dó yaze esta duenna de tan gran santidat,  
 en Sant Millán de Suso, ésta es la verdat;  
 fáganos Dios por ella merced e caridat.»

<sup>41</sup> «En la VSO (una obra de su vejez como declara en la copla segunda), es casi como si Berceo ya supiera absolutamente que bastaba meramente contar la vida, sin insertar súplicas e invitaciones, aunque todavía pone mucho cuidado en señalar que vivió y se enterró en San Millán de Suso.», Dutton, B., ed., Gonzalo de Berceo, *Obras Completas*, T. I, *Vida de San Millán de la Cogolla*, London, Tamesis Books Limited, 1967.

«Cerca de la iglesia      es la su sepultura,  
a pocas de passadas      en una angostura,  
dentro de una cueba      so una piedra dura,  
como merescié ella      non de tal apostura.»

(VSO, estr. 180-181)

En el texto de Berceo se mencionan cuatro santas más, aparte de la virgen de Villavelayo: Eugenia, Cecilia, Agata y Olalia, todas vírgenes y mártires. La presencia de la virginidad es constante en la VSO; su primera visión tiene lugar el día de la festividad de una virgen, santa Eugenia; en ella, las tres vírgenes citadas arriba le sirven de guías; y en su segunda visión María, la Madre de Dios, se aparece a la santa acompañada de otro coro de vírgenes (estr. 132). Estas permanecen con Oria la primera noche después de su muerte, y, junto a ellas, la «Virgo Gloriosa» que no desampara a la santa en estos momentos (estr. 198).

Los Padres de la Iglesia y la ascética de los primeros siglos vieron en María el origen, modelo y coronamiento del estado virginal. La fuente de esta virtud es necesariamente Dios, pero ella fue la primera en ofrendar al Señor un voto de virginidad en sentido estricto<sup>42</sup>. De ahí que María la Virgen sea modelo primero y universal, modelo de vírgenes que como santa Oria solicitan su intercesión, y modelo para el cristiano que ve en María una abogada incomparable. Oria «ganó en cabo de Dios rica soldada» gracias, en parte, a la mediación de la Virgen:

«Yo só Santa María      la que tú mucho quieres  
que saqué de porfazo      a todas las mugieres;  
fija, Dios es contigo      si tú firme sovieres,  
irás a grant riqueza, fija, cuando murieres.»

(VSO, estr. 125)

Así se hace constar de cara al lector:

«La Virgo gloriosa,      lo qe me prometió,  
ella sea laudada      qe bien me lo cumplió.»

(VSO, estr. 198 ab)

El origen de toda virtud es siempre Dios. Se hace necesario permanecer firme en el amor de Dios ya que El debe proponer y disponer sobre la vida del cristiano<sup>43</sup>. Su voluntad ha de aceptarse siempre porque El ha de conceder la gracia y otorgar el premio. El respeto a la jerarquía es norma inviolable en los escritos de Berceo:

«evianos don Christo de qui todo bien mana»      (estr. 33b)

<sup>42</sup> Los judíos, contrarios al celibato, rechazaban el estado virginal; testigo de ello es el silencio de la Escritura en este punto cuando habla de personajes continentales del Antiguo Testamento. Cfr. Vizmanos, F. de B., «María, primicias, dechado y corona de virginidad», en *Las vírgenes cristianas de la Iglesia primitiva*, Madrid, BAC, 1949. San Ambrosio, «Sobre las vírgenes» L. I. C. 3, en Vizmanos, F. de B., *op. cit.*, p. 673.

<sup>43</sup> V. Perry, T.A., *op. cit.*, pp. 84 ss. T.A. Perry observó acertadamente una *gradatio* en las visiones de Oria: «The quality of the visions is progressively heightened: in the first, Oria can hear God but not see Him; in the second she sees the Virgen and speaks with her; in the final vision she is taken to the Mount of Olives with Christ».

«Esto por nuestro mérito nos no lo ganariemos,  
 esto en que sedemos nos no lo mereciemos,  
 mas el nuestro Esposo, a qui voto fiziemos,  
 fízonos esta gracia porque bien lo quisieramos.»

(estr. 68)

«Recudióli Voxmea, díxoli buen mandado:  
 Amiga, bien has fecho e bien has demandado;  
 todo esto que vees a ti es otorgado,  
 ca es del tu servicio el Criador pagado.»

(estr. 95)

Eugenia, Cecilia, Agata y Olalla son vírgenes muy conocidas durante el siglo XIII, cuyas vidas fueron popularizadas a través de la *La Leyenda Dorada*. La estrofa 25 cita a santa Eugenia:

«Tercera noche era después de Navidat,  
 de santa Eügenia era festividat...»

Según T.A. Perry<sup>44</sup>, la indicación exacta de fecha y lugar proporciona mayor autenticidad a lo narrado; huelga decir que la mención de la festividad de santa Eugenia no tiene más fin que éste<sup>45</sup>. La fiesta de la santa se celebra el 25 de diciembre, ya que según la leyenda fue decapitada el día de Navidad; Berceo se refiere al día 27 de este mes, fecha de la festividad de Santa Eugenia en el calendario mozárabe. Según B. Dutton, Oria vería esta visión la noche del 27 de diciembre de 1068<sup>46</sup>.

Agata, Cecilia y Olalia son, como es sabido, las vírgenes que acompañan a Oria y le sirven de guías en su primera visión:

«Vido tres santas vírgenes de gran auctoridat,  
 todas tres fueron mártires en poquiella edat...»

(VSO, estr. 27 ab)

Las tres fueron martirizadas en el siglo III y, como Oria, demostraron la fortaleza de su fe a corta edad. Berceo no establece diferencias entre ellas —más bien intenta homogeneizarlas<sup>47</sup>—, hasta el punto de que, en un momento dado, Oria llega a integrarse perfectamente en el grupo de santas:

«Estas cuatro donzellas ligeras más que biento  
 obieron con est árbol prazer e pagamiento;  
 subieron en él todas, todas de buen taliento,  
 abién en él folgura, en él grant complimiento.»

(VSO, estr. 45).

<sup>44</sup> Perry, T.A., *op. cit.*, p. 50.

<sup>45</sup> Eugenia consiguió ser abad de un monasterio masculino al que había llegado disfrazada de hombre con dos de sus esclavos. La leyenda de la mujer disfrazada de hombre es un motivo hagiográfico corriente y se atribuyó a muchas santas de Egipto y de Siria: Eufrosina, Pelagia, Marina, Margarita, Apolinaria, etc.

<sup>46</sup> V. Dutton, B., *ed. cit.*, de la VSO, p. 125, n. 25b.

<sup>47</sup> «Todas estas tres vírgenes que avedes oidas,  
 todas eran iguales, de un color vestidas,  
 semejavan que eran en un día nascidas,  
 luzién como estrellas, tant-eran de bellidas.»  
 (VSO, estr. 29)

Agata nació en Catania (Sicilia), en la primera mitad del siglo III y sufrió el martirio durante la persecución de Decio, el 5 de febrero del año 251<sup>48</sup>. Muy pronto, su culto adquirió una extraordinaria difusión en España, Francia y Alemania:

«Agatha en Catanna, essa rica cibdat» (27 c)

Cecilia es, con santa Inés, la más popular de las mártires romanas. Obligada a casarse con Valeriano, convirtió a su esposo a la fe cristiana y conservó su virginidad; tras múltiples tormentos murió decapitada<sup>49</sup>. En el poema de Berceo merece una presentación especial:

«Cecilia fue tercera, una mártir preciosa,  
 qe de don Jesu Christo quiso seer esposa,  
 non quiso otra suegra si non a la Gloriosa,  
 la que fue más bellida que nin lilio nin rosa.»

(VSO, estr. 28)

La estrofa pretende realzar la castidad virgínea de Cecilia; no en vano se alude indirectamente a María, modelo de vírgenes.

La última de las santas —Olalia—, oriunda de Mérida, fue martirizada durante la persecución de Maximiano<sup>50</sup>. Su culto se extendió muy pronto por toda la Península y por distintos países, pues en el siglo VI su imagen aparece en los mosaicos de Rávena al lado de las famosas mártires Inés, Cecilia y Agata (o Agueda). A la luz de este dato resulta muy significativa la mención conjunta de las tres santas en el poema de Berceo.

Según la leyenda, cuando Olalla murió, su alma salió de su boca en forma de paloma. En la estrofa 30 del poema las tres vírgenes llevan en sus manos sendas palomas blancas, símbolo del estado virginal; en la estrofa 37 Olalia ofrece a Oria una paloma blanca y le aconseja que la siga: la santa le ofrece a la reclusa un signo de identificación, pues, gracias a ello, se coloca a la altura de sus guías:

<sup>48</sup> De origen noble, Agata fue martirizada por el prefecto Quintiano, quien no pudiendo doblegar su fe, la envió a un lupanar como castigo. Esta mantuvo milagrosamente intacta su virginidad, por lo que fue sometida a otros muchos tormentos como la flagelación y la amputación de los senos. Finalmente fue obligada a yacer desnuda sobre un lecho de carbones ardiendo. Se la considera protectora de Sicilia y patrona de nodrizas y puérperas. Protege contra el mal de pechos, fuegos y quemaduras. V. BSS, T. I, cols. 320 ss.

<sup>49</sup> Cfr. BSS, T. III, cols. 1064 ss; Romeo, N., *Santa Cecilia*, Madrid, Ediciones Paulinas, 1962; Réau, L., *op. cit.*, T. III, p. 278.

<sup>50</sup> Eulalia de Mérida, joven de doce años, se ofrece al pretor romano para ser martirizada. Este no consigue obligarla a incensar a los ídolos y ordena, por ello, que sea atormentada: se le cortan los pechos y se le aplican hachas encendidas hasta morir quemada. El Martirologio español distingue dos santas de nombre Eulalia, la de Mérida, martirizada durante la persecución de Maximiano, y la de Barcelona, martirizada bajo Diocleciano. Es difícil decidir si hubo dos mártires de nombre Eulalia o si se trata de una doble leyenda surgida en torno a un único martirio. No hay recuerdo por parte de los hagiógrafos, que sí admiten por unanimidad la existencia históricamente probada de la santa de Mérida. V. Fábrega Grau, A., *Santa Eulalia de Barcelona: Revisión de un problema histórico*, Roma, 1958; Gaiffier, B. de, *Analecta Bollandiana*, LXXVII (1959), pp. 190-198. Fábrega Grau, A., *Pasionario Hispánico*, T. I, Madrid-Barcelona, CSIC, 1953, pp. 78-86 y 108-119; II, *ibidem*, 1955, pp. 68-78 y 233-237; Réau, L., *op. cit.*, T. III, pp. 462-463. Véase también el *Diccionario de Historia Eclesiástica de España* de Q. Aldea, T. Marín y J. Vives, Madrid, CSIC, 1972, p. 883.

«Estando en el árbol, estas duennas contadas,  
 sus palombas en manos, alegres e pagadas...»  
 (VSO, estr. 46 ab)

Por otro lado, este motivo insiste en el extraordinario valor concedido a la virginidad; la paloma blanca, símbolo de la pureza de Oria y de su renuncia al mundo, permite a la santa acceder a las visiones de lo sobrenatural, y conseguir el destino deseado según queda indicado en la visión posterior de Amuña<sup>51</sup>.

La presencia de tres mártires que se esfuerzan por colocar a Oria —no mártir— a su mismo nivel, deja entrever la eficacia de una vida de sacrificio y su trascendencia para la vida espiritual.

### 2.3. *Catalina, Inés, Sabina y Cristeta*

Sólo existe una mención de Catalina en los textos medievales estudiados, concretamente en el *PGF*:

«Sennor, que con los sabyos valiste a Catalina,  
 e de muerte libreste a Ester la rreyna,  
 e del dragón libreste a la virgen Maryna,  
 tú da a nuestras llagas conorte e medeçina.»  
 (PGF, estr. 106).

Como ya dijimos, la estrofa forma parte de una invocación, similar a otras del periodo<sup>52</sup>. Lo datos de la leyenda de Catalina son completamente fabulosos<sup>53</sup>. La *vita* apareció por primera vez en el siglo X, en el *Menologio* de Basilio, y se difundió en occidente a través de *La Leyenda Dorada*. Esta santa no figura en ningún texto litúrgico o literario de la Antigüedad cristiana, pero adquirió una extraordinaria popularidad durante el Medioevo. Según L. Réau, la intercesión de santa Catalina se consideraba muy eficaz durante la Edad Media por múltiples razones:

a) En razón de sus supuestas «bodas místicas» con Cristo, ya que Jesús no podría dejar de escuchar los ruegos de su «prometida»<sup>54</sup>.

<sup>51</sup> Según Perry, la paloma es a un tiempo símbolo del alma y símbolo del Espíritu Santo, y la presencia de las tres vírgenes habría que interpretarla como una especie de martirio figurado de Oria, el ascetismo de la carne. Perry, T.A., *op. cit.*, p. 96. San Isidoro habla de los «mártires en tiempos de paz», es decir, «aquellos que hubieran podido ser auténticos mártires, si aún continuase la época de las persecuciones». San Isidoro, *Etimologías*, 7, 11.

<sup>52</sup> Véase *supra*, 2.1. Santa Marina.

<sup>53</sup> Catalina, joven de estirpe real, se niega a adorar a los ídolos paganos, lo que supone un enfrentamiento con el emperador Maximino. Este convoca a cuarenta filósofos que han de discutir con ella los pormenores teológicos. Con la ayuda de San Miguel la santa los convierte al cristianismo y los sabios son condenados a muerte. Tras sufrir prisión, es sometida al suplicio de la rueda dentada, del que es salvada gracias a la intervención de un ángel. Cuando fue decapitada, de su cuello brotó leche en vez de sangre.

<sup>54</sup> El motivo de los bodas místicas también se le atribuye a santa Inés.

<sup>55</sup> Para santa Inés, *cfr. De eo cui beata Virgo precepit ut singulis diebus sibi cantaret psal-  
 mum «Beati Immaculati», Mil., ed. cit. (V. bibliografía final), pp. 100-101. Para Sabina y Criste-  
 ta, cfr. Deo ea quod claruerit spiritu prophetie, Grimaldo I, 8 (coplas 260-287), VSD, ed. cit., p. 206.*

b) A causa de sus aptitudes para la dialéctica, pues su triunfo frente a los cincuenta sabios de Alejandría asegura la confianza en su mediación.

c) Gracias a *La Leyenda Dorada* se la considera, junto a santa Bárbara, protectora de los moribundos.

Es inútil insistir en lo que resulta obvio; el autor del *PFG* destaca una de las facetas que más contribuyeron a la popularidad de la santa —su destreza con los sabios—, pero tal vez no echara en olvido su condición de protectora ante la muerte, pues, como sabemos, la invocación en la que se inserta esta estrofa pertenece al episodio de la invasión musulmana, en un momento en que «vysquieron castellanos gran[d] tiempo mala vida»(102 a.).

Menos significativas desde el punto de vista literario son las menciones de Inés, Sabina y Cristeta. La primera toma parte en el milagro de «Los dos hermanos», de G. de Berceo:

«Con sus juicios falsos de los sus paladares  
a sant Laurent el mártir tollióli tres casares;  
perdió sancta Agnés por él bonos logares,  
un uerto qe valié de sueldos muchos pares.»

«Vio.l sancta Agnés a qui tollió el uerto,  
tornóli las espaldas, cató.l con rostro tuerto;  
estonz dixo Esteban: “Esto es mal confuerto,  
toda nuestra ganancia ixiónos a mal puerto”.»

«Laurencio e Agnés, maguer qe despechados,  
porqe los ovo elli ante deseredados,  
moviólos piádad e fueron amansados,  
cataron más a Dios qe a los sos peccados.»

(*Mil.*, estr. 240, 243, 254).

Esteban, senador avaricioso y ladrón, robó tres casas a san Lorenzo y un huerto de gran valor a santa Inés. Una vez muerto, espera su juicio, pero los santos le vuelven la espalda. Posteriormente, Lorenzo e Inés se calman y convencen a Proyecto, santo del que había sido devoto el muerto, para que acuda en su ayuda.

Sabina y Cristeta, junto con su hermano Vicente, protagonizan «pasivamente» un capítulo de la vida del santo de Silos. Con el beneplácito del rey Don Fernando, Don García, abad de San Pedro de Arlanza, y Santo Domingo, abad de Silos, deciden trasladar las reliquias de Vicente, Sabina y Cristeta, mártires de Avila, al monasterio de San Pedro de Arlanza. El episodio pretende destacar las virtudes de Santo Domingo, mostrando sus dotes para la profecía («pusieron en su lengua virtud de profecía» 260 c):

«Sant Vicent avié nomne un mártir anciano,  
Sabina e Cristeta, de ambas fo ermano;  
todos por Dios murieron de violenta mano,  
todos yazién en Avila, non vos miento un grano.»

«Aduxieron el cuerpo de sennor sant Vicent,  
e de las sus ermanas, onrrados bien e gent...»

«Condesaron los cuerpos otro día mánana,  
Vincencio e Sabina, Cristeta su ermana;  
metiéronlos en tumba firme e adiana,  
facié grand alegría essa gent castellana.»

(*VSD*, estr. 262, 271 ab, 274)

Hablo de menor significación literaria porque las referencias a Inés, Sabina y Cristeta ya estaban en las fuentes latinas del poeta riojano, lo cual invalida cualquier búsqueda de intencionalidad manifiesta en Berceo<sup>55</sup>.

Según B. Dutton, los milagros 1-15 de Berceo (la mención de Inés se encuentra en el milagro 10) derivan de una colección bastante antigua del siglo XII<sup>56</sup>. Por otro lado sabido es que santa Inés, que comenzó a ser venerada en Roma a finales de la primera mitad del siglo IV, llegó a ser una de las más famosas mártires romanas, a pesar de la escasez e inconsistencia de su datos biográficos<sup>57</sup>. No es extraño, por tanto, que su nombre aparezca en una de las famosas colecciones de *miracula* marianos, pues se trataba de una referencia conocida.

Tampoco los mártires de Avila son mencionados por su ejemplaridad; el caso de Sabina y Cristeta es, como digo, de «participación pasiva», ya que sólo se habla del traslado de sus cuerpos al monasterio de San Pedro de Arlanza<sup>58</sup>. En la *VSD* cumplen una función meramente auxiliar en la recreación de las virtudes del santo abad.

### 3. *Bíblicas: Ester, Susana, Judit e Isabel*

Ester, heroína judía que da nombre a uno de los libros sagrados, es mencionada en tres ocasiones en los textos que nos ocupan. Conocemos ya una de las menciones, la que aparece en el *PGF*:

«Sennor, que con los sabyos valiste a Catalina,  
e de muerte libreste a Ester la rreyna,  
e del dragón libreste a la virgen Maryna,  
tú da a nuestras llagas conorte e medeçina.»

(*PGF*, estr. 106)

También nos resulta familiar —ya que forma parte de la invocación inicial— la mención de Ester en el *LBA*:

«Señor, tú diste gracia a Ester la reina:  
ant'el rey Assüero ovo tu gracia dina;  
Señor, dame tu gracia e tu mercet aína:  
sácam[e] d'esta lazeria, d'esta presión [mesquina].»

(*LBA*, estr. 2)

La última alusión se encuentra en el *Libro de Alexandre*:

<sup>56</sup> *Mil.*, ed. cit., p. 14.

<sup>57</sup> Según la tradición latina, Inés sufrió martirio y murió por degollación (no decapitación) a la edad de doce años. La tradición griega, sin embargo, habla de una virgen adulta; así, el *Menologio* de Basilio cuenta que Inés fue enviada a un lupanar por haberse negado a adorar a los dioses, motivo corriente en las leyendas hagiográficas (se encuentra también en la vida de santa Agata, por ejemplo), ya que existía una ley que prohibía condenar a muerte a las vírgenes. Ambas tradiciones se mezclaron y se enriquecieron con otros episodios legendarios. Una vez más, *La leyenda dorada* se encargó de difundir la historia.

<sup>58</sup> Sobre Vicente, Sabina y Cristeta, véase: Alcocer, R., *Santo Domingo de Silos*, Valladolid, Imprenta de la Casa Social Católica, 1925, pp. 326-332; *BBS*, T. XII, cols. 1187-1190; Férotin, M., *Histoire de l'abbaye de Silos*, París, Ernest Leroux Editeur, 1897, pp. 57-58; Mariana, *Obras*, Madrid, BAE, 1950, T. I, Libro IV, cap. XIII, pp. 104-105.

«Anda se alabando:      si non fuesse por ella  
 que Dios nunca oviera      de Lucifer querella;  
 Adam tan mal metido      non ser[é] a la pella,  
 nin tan bien non serié      a Ester la poncella.»

(*LA*, estr. 2409)

En las dos primeras estrofas el caso de Ester sirve de ejemplo previo al ruego, o petición de ayuda, de la invocación. En ambas se recrea el episodio de la mediación de la judía ante el rey Asuero para conseguir la liberación de su pueblo<sup>59</sup>.

La extraordinaria popularidad de Ester en la Edad Media se debe al significado simbólico que le atribuyeron los teólogos. Ester, estrella de Persia, prefigura la *Stella maris* de las letánias, y anuncia a la Virgen coronada y mediadora, pues también ella fue coronada reina y su mediación se vio premiada con el éxito. Asimilada a la Virgen se considera, además, imagen de la Iglesia, ya que su desposorio con Asuero simboliza la unión de Cristo con su Iglesia.

A pesar de que en el texto hebreo no aparece el nombre de Dios, es El, «quien tiene las riendas de los acontecimientos y quien los dirige como detrás de los bastidores»<sup>60</sup>, y así se interpreta el libro en la Edad Media a juzgar por las referencias literarias.

La mención de Ester en el *LA* presenta ciertas dificultades de interpretación. En las estrofas anteriores y posteriores el autor escribe sobre la soberbia, reina de los pecados mortales; la referencia a la heroína judía encubre, en realidad, una alusión a Amán, cortesano antijudío cuya soberbia — tras algunos enfrentamientos con Mardoqueo, tutor de Ester— le llevo a decretar la exterminación de los judíos. Fue la soberbia de Amán la causa de que Ester cumpliera su función en la historia del pueblo hebreo.

Judit —lo mismo que Rut y Ester— da su nombre a otro de los libros del Antiguo Testamento. El *LMO* y el *RP* del canciller Ayala, recuerdan la valentía de la viuda judía que salvó a su pueblo del asedio de los asirios, cortando la cabeza del general; Holofernes:

«e Judith a Alofernus,      príncipe muy valiado,  
 maguer que era muger,      óvolo descabezado.»

(*LMO*, estr. 340 cd)

«Léese que Judique      que a Olifernes mató,  
 desde de mucho vino      muy farto lo sintió,  
 e con el desatiento      luego se adormeció,  
 pero muger e flaca,      la cabeça.l cortó.»<sup>61</sup>

(*RP*, estr. 106)

<sup>59</sup> Asuero repudia a su sultana favorita, la reina Vasthi, y la reemplaza por la judía Ester. Mardoqueo, tutor de la joven, le suplica que interceda ante el rey por los judíos, amenazados de exterminación por un edicto del gran visir Amán. Ella accede, poniendo en peligro su vida, pues tenía prohibido presentarse al rey sin que éste la llamase. En presencia de Asuero se desmaya; el rey le tiende su cetro en señal de perdón y escucha su petición. Finalmente, el edicto de Amán queda revocado. Los judíos celebran la fiesta del Purim en recuerdo de la liberación de su pueblo, gracias a la intercesión de Ester. V. *BSS*, T. V, cols. 105-111.

<sup>60</sup> Cfr. Vaccari, A., *La Santa Biblia*, III, Firenze, 1948, pp. 269-301, *apud* Spadafora, *Dizionario Biblico*, Roma, 1957, voz «Ester». V. *BSS*, T. V, cols. 105-111.

La primera mención alude al heroísmo de Judit, a pesar de ser mujer y, por tanto, de condición débil. La cita del *RP* se inscribe dentro de una serie de estrofas en que se analizan los siete pecados mortales, y se utiliza para ilustrar el pecado de gula: Holofernes, ebrio por el vino, facilitó su propia muerte. El canciller Ayala, como hiciera el autor del *LMO*, no olvida mencionar la flaqueza femenina de Judit para acentuar su éxito: «pero muger e flaca, la cabeça.l cortó».

Los teólogos cristianos de la Edad Media interpretaron simbólicamente la historia de Judit y, como hicieron con Ester, la asimilaron a la Virgen, vencedora del demonio. Siendo así, la humildad y la castidad de la judía triunfan sobre la lujuria y el orgullo, encarnados por Holofernes.

La leyenda de Susana procede de una adición apócrifa al *Libro de Daniel*, pero los elementos que la forman fueron universalmente aceptados en la Edad Media. La extraordinaria fortuna de este relato en la literatura y en el arte del Medioevo se debe a la fama que le proporcionó la oración de los agonizantes (*Ordo Commendationis Animae*), de Cipriano de Antioquía<sup>61</sup>. Tanto es así que dos de las cuatros menciones de Susana en los textos literarios medievales, se encuentran en invocaciones tópicas que tienen su origen en la oración citada, aunque, obviamente, con intenciones muy distintas:

«Señor, tú que libreste a [la] santa Susaña  
del falso testimonio de la falsa compañía,  
líbrame [tú], mi Dios, d'esta coita tanmaña,  
dam[e] tu miseridordia, tira de mí tu s[ña].»

(*LBA*, estr. 4)

«Libreste a Susaña de los falsos varones,  
saquest a David de entre dos leones,  
librest a San Matheo de los fieros dragones,  
líbra nos [tú], Sennor, de estas tentaçiones.»

(*PFG*, estr. 108)

Además de las citadas, existen referencias a Susana en los *Loores de Nuestra Señora*, de Berceo, y en el *Rimado de Palacio*, de López de Ayala:

«Esti salvó Susanna del crimen que savedes,  
los tres ninnos del fuego, en esto non dubdedes;  
sobre los machabeos feço grandes mercedes,  
por nos murió agora en cruz como veedes.»

(*Loores*, estr. 92)

«Los viejos que a Susaña falsamente acusaron  
por esto, ¡mal pecado!, a sí mesmos cegaron.  
Muchos señores grandes en esto trompeçaron:  
quál fue la fin de ellos, muchos la señalaron.»

(*RP*, estr. 90)

A. Zamora Vicente hizo notar el paralelo existente entre las estrofas 107-108a del *PFG* y las coplas 91-92 de *Loores*, hecho que confirma la identi-

<sup>61</sup> «Exaudi me orantem, sicut exaudisti Susanam inter manus seniorum, sic me libera ab hoc saeculo quia tu es amator purae conscientiae», *Oratio Cypriani Antiocheni, quam sub die passionis suae dixit*, *PL*, T. IV, cols. 907-908. Para la acusación de los viejos, véase *Libro de Daniel*, cap. 13.

dad de fuentes para ambos casos<sup>62</sup>. Las palabras de Berceo testimonian la popularidad de Susana en la Edad Media, al obviar datos que se suponen conocidos:

«Esti salvo Susanna del crimen que savedes, ...»

En la estrofa citada del *RP* adquieren protagonismo los viejos, artífices de la falsa acusación. El episodio ilustra el «pecado de luxuria» en la serie de estrofas que dedica Ayala al tema de los siete pecados mortales.

Huelga decir que la intención didáctica no falta en estos dos casos.

Del Nuevo Testamento sólo dos santas tienen eco en los textos literarios: María Magdalena y santa Isabel. La primera —cuyo caso tratamos después— es figura de especial relevancia en el arte y las letras medievales en occidente; Isabel, prima de la Virgen, es mencionada junto a su marido, Zacarías, en los *Loores* de Berceo como padres del precursor de Cristo, Juan el Bautista<sup>63</sup>:

«Zacharias el padre d'él que fue precursor,  
quando cobró la lengua fabló d'esti sennor;  
Elisabet, su femna li fue otorgador,  
de todo fue el Fijo después confirmador.»

En las estrofas anteriores y posteriores Berceo revisa la historia sagrada en los tiempos previos a la gestación y nacimiento de Jesús. La figura de santa Isabel se recuerda aquí únicamente en su condición de madre del precursor.

#### 4. *Penitentes arrepentidas: María Magdalena, María Egipciaca*

Entre las figuras que son objeto de mayor número de representaciones literarias e iconográficas, destacan, de manera especial, aquellas mujeres de vida pecadora que, gracias al arrepentimiento y la penitencia, se convierten en santas; éstas constituyen un ejemplo mucho más impactante que el de aquellas que manifiestan vocación de santidad desde su infancia. No en vano las santas más frecuentes en los textos literarios estudiados son las llamadas penitentes arrepentidas, María Magdalena y María Egipciaca.

##### 4.1 *María Magdalena*

La Magdalena es la santa más mencionada en la literatura castellana clerical de la Edad Media, si exceptuamos aquellas santas que reciben un tratamiento más extenso y pormenorizado, al ser objeto de poemas enteros, como son santa María Egipciaca y santa Oria.

La primera cuestión que se plantea a propósito de María de Mágdalo es la de saber si es idéntica a la pecadora anónima de la que habla el Evangelio

<sup>62</sup> V. PFG, ed. cit., en bibliografía final, p. 32.

<sup>63</sup> Lucas, 1, 5-25 y 39-79.

de San Lucas (7, 37), y a María de Betania, hermana de Marta y de Lázaro. La identidad de santa María Magdalena<sup>64</sup> está constituida por elementos diversos que se encuentran esparcidos en el Evangelio:

a) *Pecadora anónima*. San Lucas narra la conversión de una mujer, de la que no da el nombre, la cual durante un banquete ofrecido a Jesús en Galilea en casa de Simón el Fariseo, entró en la sala para ungir los pies del Maestro, secarlos con su abundante cabellera y recibir a cambio el perdón de sus pecados<sup>65</sup>.

b) *María de Betania*. Existe también otra mujer llamada María, hermana de Marta, que contrariamente a ésta, ocupada en los trabajos del hogar, se dedica exclusivamente a escuchar la palabra del Maestro. Es alabada por haber «elegido la parte buena» (Lc. 10, 38-42). Se trata de la misma María, hermana de Lázaro, que en el curso de una cena en Betania esparce sobre la cabeza de Jesús un precioso perfume<sup>66</sup>.

c) *María Magdalena*. Según los Evangelios María Magdalena es la mujer de quien Jesús expulsó siete demonios, se puso al servicio del Salvador y lo siguió hasta Judea para asistir a su muerte. Fue ella quien, en la mañana de Pascua, se dirigió al sepulcro, acompañada de María la de Santiago (Mc. 16, 1; Lc. 24, 10; Mt. 27, 56 y 61), y lo encontró vacío<sup>67</sup>. Mereció ser la primera en ver al Resucitado e informar de ello a los apóstoles.

¿Se trata de la misma persona o es preciso distinguir tres mujeres distintas? Los Padres de la Iglesia, la liturgia y los autores griegos y orientales distinguen tres personas a partir de los datos evangélicos<sup>68</sup>. En la Iglesia latina, el papa Gregorio Magno<sup>69</sup> fue el primero en identificarlas en una sola que llama María Magdalena; los autores latinos posteriores le siguen en este punto<sup>70</sup>.

<sup>64</sup> BSS, ed. cit.

<sup>65</sup> Lc. 7, 36-50.

<sup>66</sup> Jn. 11, 1-45; Jn. 12, 1-8; Mt. 26, 6-12; Mc. 14, 3-9.

<sup>67</sup> Para los episodios evangélicos en que está implicada la Magdalena, véase: Lc. 8,2; Mc. 16, 9; Mt. 27, 55-56; Mc. 15, 40-41; Lc. 23, 49; Jn. 19, 25; Mt. 28, 1-10; Mc. 16, 1-8; Lc. 24, 1-10; Jn. 20, 1-10.

<sup>68</sup> Sobre este tema, véase: Saxer, V., «Les saintes Marie Madeleine et Marie de Béthanie dans la tradition liturgique et homilétique orientale», *Revue des sciences religieuses*, XXXII (1958), pp. 1-37.

<sup>69</sup> «Adest testis divinae misericordiae, haec ipsa de qua loquimur Maria de que Phariseus dum pietatis fontem vellet obstruere dicebat: «Hic si esset propheta, sciret utique quae et qualis est mulier quae tangit eum, quia peccatrix est» (Lc. 7, 39). «Sed lavit lacrymis maculas cordis et corporis, et redemptoris sui vestigia tetigit, quae sua itinera prava dereliquit. Sedebat ad pedes Jesu, verbumque de ore illius audiebat. Viventi adhaeserat, mortuum quaerebat. Viventem reperit, quem mortuum quaesivit. Tantumque apud eum locum gratie invenit, ut hunc ipsis quoque apostolis, eius videlicet nuntiis, ipsa nuntiaret». Gregorius Magnus *Ejusdem homiliae quadraginta in Evangelia*, 25, 1-10. También Tertuliano —anterior a Gregorio Magno y, por tanto, anticipando su exégesis —identificó a las tres mujeres en una sola: «Si vero et factis aliquid tale pro peccatoribus edidit Dominus, ut cum peccatrici foeminae etiam corporis sui contactum permittit lavanti lacrymis pedes ejus et crinibus detergenti et unguento sepulturam ipsius inauranti (Lc. 7, 37 et sepp.)». Tertullianus, *De Pudicitia*, 11, 2.

<sup>70</sup> V. Saxer, V., *Le culte de Marie Madeleine en Occident, des origines à la fin du moyen âge*, París, Chavreuil, 1959. En el siglo XIII Santiago de la Vorágine confunde también las tres figuras, y añade un episodio más a la historia de la vida de la santa: la leyenda según la cual,

La falta de claridad de los textos litúrgicos<sup>71</sup> y la no existencia de una respuesta definitiva, uniforme y universal por parte de los autores eclesiásticos determinan la confusión histórica de las tres figuras bíblicas; confusión que recogen las representaciones artísticas literarias e iconográficas de la santa de Mágdalo desde los testimonios medievales más tempranos.

Las referencias literarias a María Magdalena pueden clasificarse en tres grupos<sup>72</sup>:

a) Referencias a la mujer llamada María Magdalena, según los Evangelios.

Las alusiones se circunscriben a los episodios de la Pasión, Muerte y Resurrección de Jesús —salvo en un caso (*LBA*, estr. 1713), como veremos—, y se encuentran en tres obras de G. de Berceo: *Duelo*, (estr. 21, 41 y 137), *Sacrificio* (estr. 271-274), y *Loores* (estr. 125).

Las estrofas 21, 41 y 137 del *Duelo* recrean escenas de la Pasión de Cristo:

«María la de Mágdalo ca fuera yo, de todas facié amargo duelo, a todas quebrantava	d'elli non se partié, ella máês lo qerié; mayor no lo podrié, lo qe ella facié.»
---	---

«Facién los alevosos lo qe revolvién ellos, lazdrava el Maestro ambos uno por otro	mucha alevosía, yo todo lo vedía, e plorava María, avién amargo día.»
---	--

«De cerca de la cruz lo qe rebolbién ellos yo catava a todos teniénme por sin seso	yo nunca me partía, yo todo lo bedía, e todos a María, del planto qe facía.»
---	---

En las dos últimas estrofas el sentido no está claro. No podemos afirmar con rotundidad que esta «María» que llora (estr. 41) y a la que todos miran (estr. 137) sea María Magdalena. Al ser María la Virgen la narradora de su propio duelo, cabe pensar que se trata de una alusión a María Magdalena, más que de una intervención del autor en el relato de la Virgen; por otra parte, la coincidencia exacta del verso b en las dos estrofas confirma esta interpretación.

---

María Magdalena —catorce años después de la Pasión y Resurrección del Señor— viajó hasta las costas de Marsella, acompañada, entre otros, por Lázaro, Marta y San Maximino, para pasar el resto de su vida como ermitaña en una caverna del monte de la Saine-Baume. Sobre este episodio véase: Misrahi, J., «A Vita Sanctae Mariae Magdaleneae (B.H.L. 5456) in an eleven century manuscript», *Speculum* XVIII (1943), pp. 335-339; y Duchesne, L., «La legende de Saine Marie-Madeleine», *Annales du Midi*, Toulouse, (1893).

<sup>71</sup> El Ordo Missae del 22 de julio, fiesta de santa María Magdalena, recoge la confusión de las figuras bíblicas: Oratio (antes de la Epístola), «Beatae Mariae Magdaleneae, quaesumus, Domine, suffragiis, adiuvemur: cuius precibus exoratus, quatruiduanum fratrem Lazarum vivum ab inferis resuscitasti».

<sup>72</sup> R.S. Willis publicó hace años una brevísima nota sobre este tema cuyas indicaciones amplió y completo en este trabajo. J.K. Walsh y B.B. Thompson son autores de un estudio muy completo sobre la figura de la Magdalena en la temprana literatura española. Allí se citan otros textos que también recogen la mezcla de figuras bíblicas (p. 2, n. 8). V. Willis, R.S., «Mary Magdalene, Mary of Bethany, and the unnamed woman sinner: Another instance of their conflation in old Spanish literature», *Romance Philology*, Berkeley, XXIV (1970-71), pp. 89-90; Walsh, J.K. y Thompson, B.B., *The myth of the Magdalen in early Spanish literature*, New York, Lorenzo Clemente, 1986.

Desde el punto de vista religioso la intención de Berceo no es otra sino destacar el amor que la Magdalena siente por el Maestro; prueba de ello es el hecho de que es la propia Madre de Jesús quien relata el episodio de la Pasión y, por tanto, quien alude a la actitud de María Magdalena en el desarrollo de los acontecimientos.

En las alusiones restantes Berceo se limita a seguir las fuentes bíblicas, excepto en la estrofa 274 del *Sacrificio*:

«Quando las tres Marías, o dos podríen estar,  
vinién al monumento a Christo balsamar,  
asmavan que la lápida non podríen levantar,  
facién sobra grant duelo ca avién grant pesar.»  
(*Sacrificio*, estr. 271)

«La sancta Magdalena fue d'esto emprimada,  
quando ant el sepulcro estava desarrada;  
pareció a dos femnas la segunda vegada,  
del sancto monumento quando facién tornada.»  
(*Loores*, estr. 125)

En la estrofa 274 del *Sacrificio* el autor añade un comentario personal a su fuente<sup>73</sup>:

«El sacerdot de Christo que la cosa ordena,  
quando faz el oficio que besa la patena,  
aquello representa, el duelo e la pena  
que avié por don Christo la santa Magdalena.»

La patena simboliza la lápida de la tumba de Cristo; Berceo identifica el beso de la patena por parte del sacerdote con el dolor de la Magdalena, ya que fueron «el duelo e la pena» los que impulsaron a la santa a visitar el sepulcro. Además, cuando ve por primera vez al Resucitado ella se hallaba inclinada hacia el sepulcro.

La referencia a la Magdalena de la estrofa 1713 del *LBA* de Juan Ruiz difiere de las de Berceo en carácter e intenciones:

«Santa María Madalena,  
ruegã a Dios verdadero  
por quien nos dier buena estrena,  
de meaja o de dinero,  
para mejorar la cèna à  
nos e a nuestro compañero.»

Forma parte de un cantar de ciegos, una de las piezas finales del *LBA*, y tiene carácter de invocación. La invocación a Dios, a la Virgen y a los santos al final de un poema es cosa frecuente en la literatura clerical; pero lo significativo no es la invocación sino el hecho de que en las piezas finales

<sup>73</sup> Sobre las fuentes del *Sacrificio*, véase: Dutton, B., *ed. cit.*, en bibliografía final, pp. 64-80.

del *LBA* se invoque precisamente a María Magdalena, patrona de los arrepentidos<sup>74</sup>.

b) Referencias que confunden a María Magdalena con la pecadora anónima.

Todas ellas (*Loores*, estr. 52; *Duelo*, estr. 68; *LBA*, estr. 1141), aluden a la condición de penitente de María de Mágdalo, a quien Jesús perdonó sus muchas faltas «por contrición e lágrimas». La contrición de la Magdalena es, tal vez, el detalle más popular de entre los rasgos de la santa que han merecido destacarse mediante las representaciones artísticas. También fue el más difundido a través de los oficios litúrgicos y los textos eclesiásticos, para incitar a los fieles al arrepentimiento<sup>75</sup>.

La confusión entre María Magdalena y la pecadora anónima no admite dudas en la estrofa 1141 del *LBA* ni en la estrofa 68 del *Duelo*:

«Que tal contrición sea      penitencia bien llena,  
ay en la santa Iglesia      mucha prueva ã buena:  
por contrición e lágrimas      la santa Madalena  
fue quita ã assuelta      de culpa ã de pena.»

(*LBA*, estr. 1141)

«Bien vos lo contarié      María Magdalena,  
quómo la recibió      estando a la cena;  
non cató a sus yerras      de qe venié bien plena,  
perdonógelas todas      e soltóli la pena.»

(*Duelo*, estr. 68)

En ambos casos se alude al episodio evangélico de la pecadora perdonada y se pretende incitar al cristiano a la contrición y a la confesión de los pecados.

Mayores problemas de interpretación presenta la estrofa 52 de *Loores*. Berceo se refiere al episodio de la mujer adúltera (yn. 8, 1-11) a la que escribas y fariseos querían lapidar, según ordenaba la Ley de Moisés. El adjetivo «devota» permite pensar en la pecadora pública (Lc. 7, 37-39) que la tradición confunde con María de Mágdalo: «la *peccadriz devota* non fue d'El retoyada» (52 c)

c) Referencias que confunden a María Magdalena con María de Betania, hermana de Lázaro y de Marta.

Se encuentran en las estrofas 1639 del *LBA*, 319 de la *VSD*, y 783 de los *Mil*. El primer caso ilustra el cuarto de los «Gozos de Santa María», una de las piezas finales del *LBA*; Juan Ruiz atribuye a la hermana de Marta —María de Betania— el anuncio de la Resurrección de Jesús, tarea que, según los Evangelios desempeñó María Magdalena, «apóstola de los apóstoles»<sup>76</sup>:

<sup>74</sup> ¿No está confirmando esta estrofa la conocida ambigüedad del *LBA*? La Magdalena es patrona de los arrepentidos junto con San Pablo; de los guanteros con Santa Ana; de los peluqueros y penitentes con Santa María Egipcíaca, Margarita de Cortona, Santa Pelagia y Santa Afra; y, por último, de los perfumistas con Santa Isabel de Aragón.

<sup>75</sup> «Siéntase, pues, aquel Señor, a quien, estando en pie, ni aún los Angeles mismos podrían acercarse, para que se le alleguen los mismos publicanos y pecadores; y para que se acerque a El María Magdalena, y el Buen Ladrón desde la cruz». San Bernardo, Sermón Primero, «Sobre la lección evangélica: Viendo Jesús a las turbas subió a un monte, etc.», *op. cit.*, pp. 156-157.

<sup>76</sup> Vorágine, S. de la, *op. cit.*, p. 384.

«Fue tu alegría quarta,  
 quando oviste mandado  
 de la hermana de Marta  
 que era resuçitado  
 tu fijo duz  
 del mundo luz,  
 que viste morir en cruz,  
 que era levantado.»

(LBA, estr. 1639)

Es evidente que el Arcipreste no inventa nada de lo expuesto en su cuarto gozo puesto que se limita a seguir las fuentes bíblicas; tampoco es el primero en cantar los Gozos a Santa María, ya que el origen de éstos, como el de todos los que se cantaron en la Edad Media, está en los rezos en latín que la Iglesia ofrecía a la Virgen. Aún así no podemos ignorar un detalle bien provisto de intención: la mención de la Magdalena como mensajera de la Resurrección de Jesús ante su propia Madre. La elección de este episodio y su inclusión en el gozo de la Resurrección no es fortuita —no aparece en otros gozos medievales—; el Arcipreste ha de dejar claro que fue una pecadora arrepentida la portadora de tan grata noticia. Siendo así, ni siquiera el pecado puede velar el optimismo esperanzado del cristiano del Medievo<sup>77</sup>.

Las palabras de Berceo en la estrofa 319 de la VSD no parecen contener, al menos en apariencia, ninguna confusión, ya que según los textos bíblicos María, hermana de Marta y de Lázaro, eligió «la mejor parte», pues optó por escuchar las palabras de Jesús sentada a sus pies:

«De la soror de Lázaro era muy embidiosa,  
 que sedió a los pies de Christo speciosa,  
 udiendo qué dició la su boca preciosa,  
 ond Marta su ermana andava querellosa.»

Efectivamente la Magdalena no se cita en esta estrofa; sin embargo es lícito suponer implícita la confusión según queda demostrado en la estrofa 783 de *Mil*. Esta estrofa es el paradigma perfecto de la confusión de figuras bíblicas de que hablamos, pues además de mezclar la identidad de las dos Marías con nombre, incorpora el apelativo de la tercera mujer, que define su condición:

«La sancta Magdalena, de Lázaro ermana,  
 peccadriz sin mesura, ca fue mugier liviana,  
 esso misme te digo de la egipciana,  
 éssa sanó a ambas, la qe todo mal sana.»

Si nos ceñimos a su intención poética la estrofa no pretende sino ensalzar la figura de María la Virgen, fuente, según Berceo, del arrepentimiento de la Magdalena y la Egipciana. Es la primera vez que se menciona a la Magdalena junto a otra santa, pues hasta ahora sólo había aparecido acompañada de las santas mujeres —sin especificación— en las estrofas que recrean la *visitatio sepulchri*.

La intención religiosa y cultural de esta estrofa de Berceo no es muy distinta a los casos ya mencionados. Como decíamos más arriba, el santo que

<sup>77</sup> Sobre la visión optimista del cristianismo en Berceo, véase: Arias Arias, R., *El concepto del destino en la literatura medieval española*, Madrid, Insula, 1970, pp. 130-144.

no lo ha sido siempre, es decir, el hombre o la mujer de vida pecadora que alcanza por su arrepentimiento el estado de santidad es ejemplo más edificante que el del joven mártir o la virgen con vocación de serlo desde siempre. La Magdalena y la Egipciaca son dos santas penitentes con un gran poder de persuasión —Berceo lo sabe bien— entre los fieles. La conversión de las cortesanas es lugar común de la literatura edificante; los detalles de la vida de la Egipciaca se toman prestados de las leyendas de San Pablo Eremita, Thais, Pelagia o María Magdalena. En las obras de Berceo se emplean los mismos términos para definir a las dos santas:

«La santa Magdalena, de Lázaro ermana,  
*peccadriz sin mesura, ca fue mugier liviana,*  
 esso mismo te digo de la egipciana...»  
 (Mil., estr. 783)

«María Egipciaca *peccadriz sin mesura...*»  
 (VSD, estr. 57)

«Tú acorrist, Sennora, a la egiptiana,  
 qe fue peccador mucho *ca fue mugier liviana...*»  
 (Mil., estr. 521)

«María Egipciaca, *peccadriz sin mesura...*»  
 (Loores, estr. 201)

La estrofa corresponde al famoso «Milagro de Teófilo»; éste, en su respuesta a la Virgen, a la que dirige su súplica, recurre al valor de la penitencia que salvó a las dos santas mencionadas. La estrofa 783 es una invitación reforzada —no se ofrece un modelo sino tres, (las santas arrepentidas más Teófilo arrepentido)— a la contrición y a la penitencia.

#### 4.2. *María Egipciaca*

La leyenda de santa María Egipciaca cuenta la historia de una cortesana de Alejandría que, tras diecisiete años de vida disipada, se arrepintió y se retiró al desierto para hacer penitencia. Esta leyenda, atribuida a Sofronio, obispo de Jerusalén y difundida en la Edad Media a través de Hildeberto de Mans y J. de la Vorágine, carece de fundamento histórico<sup>78</sup>.

Según Vizmanos, «la virginidad (...) intentaba a imitación de los varones, escabullirse del ambiente hogareño, más o menos contaminado con el vivir ligero de la ciudad, pero no le era tan fácil. Las condiciones de su sexo le impedían alejarse mucho de los cascos urbanos, y las características de su misma naturaleza la contenían de ordinario dentro de una ascética morigerada y prudente. Con todo, las ansias de emular las proezas de los monjes más extremos seguían latiendo en el corazón femenino; y estos instintos (...), que sin duda tuvieron más de una realización práctica en temperamentos más impulsivos, a raíz sobre todo de conversiones fulminantes, fueron

<sup>78</sup> Véase: Festugière, A.J., *Les moines d'Orient*, París, Les éditions du cerf, 1961, T. I, pp. 44-45.

los que vinieron a traducirse en los anecdotarios biográficos de una Thais, una María Egipciaca o una Pelagia»<sup>79</sup>.

Cinco veces se cita a María Egipciaca en los textos estudiados, aparte el poema completo de autor anónimo, sobre el que realizó un magnífico estudio el profesor M. Alvar, junto con la edición del texto<sup>80</sup>. Nada podría añadir yo a lo que allí se dice, por lo que en estas páginas me limitaré exclusivamente a estudiar las menciones de la Egipciaca en las restantes obras seleccionadas.

Además de la estrofa 783 de *Mil.* analizada más arriba, las referencias a la santa de Egipto aparecen en dos estrofas más de la citada obra de Berceo (*Mil.*, 521 y 767), en la copla 201 de *Loores* y en la estrofa 57 de la *VSD*.

La estrofa 521 de *Mil.* pertenece al relato de la abadesa preñada (Milagro 21):

«Tú acorrist, Sennora,      a la egiptiana,  
 qe fue peccador mucho      ca fue mugier liviana;  
 Sennora benedicta,      de qui todo bien mana,  
 dáme algún consejo      ante de la mannana.»

La segunda mención corresponde al «Milagro de Teófilo»:

Que vaya al su templo      cras de buena mannana,  
 venir.m há lo qe veno      a la egiptiana,  
 qe priso grand porfazo      como mala villana,  
 fasta qe la Gloriosa      li fo entremediana.»

(*Mil.*, estr. 767)

Estas dos estrofas mencionan expresamente a la Virgen y aluden a su intercesión<sup>81</sup> en favor de María Egipciaca. En su estudio sobre la mística española<sup>82</sup>, Morón Arroyo afirmaba que las relaciones del hombre con Dios tienen en Berceo sentido vasallático: el santo gana el cielo teniendo a la Virgen como medianera y la salvación se alcanza cuando se satisface a Dios por el pecado. Tanto Teófilo como la abadesa se encomiendan a María la Virgen como en su momento lo hiciera la Egipciaca, santa que ambos mencionan con la intención de conmovier a su intercesora. Teófilo, incluso, se dirige al templo con la esperanza de que allí le ocurra lo mismo que a la santa de Egipto.

Por otro lado, la mención de la Egipciaca en estas estrofas es original de Berceo —no aparece en la versión latina<sup>83</sup>— como original es también

<sup>79</sup> Vizmanos, F. de B., *op. cit.*, p. 488.

<sup>80</sup> Alvar, M., ed., *VSMEg*, *ed. cit.*, en bibliografía final.

<sup>81</sup> San Bernardo de Claraval convierte a María en medianera por antonomasia entre Dios y los hombres: «Mariam hanc veneremur, quia sic est voluntas ejus, qui totum nos habere voluit per Mariam»; «De aqueductu», *PL*, T. 183, col. 441. Sobre los dos tipos de mediación —ontológica y moral—, *cfr.* Vilá, C., «Estudio mariológico de los *Milagros de Nuestra Señora* en Berceo», *Berceo*, VIII (1953), pp. 343-360.

<sup>82</sup> Morón Arroyo, C., *La mística española. Antecedentes y Edad Media*, Madrid, Alcalá, 1971, p. 242.

<sup>83</sup> *Cfr.* Dutton, B., ed., *Mil.*, *ed. cit.*, en bibliografía final, pp. 175 y 246

la mención de Teófilo en la estrofa inmediatamente anterior a la citada del «Milagro de la abadesa», detalles que dejan al descubierto la ejemplaridad de la santidad en Berceo y el poder de la intercesión mariana.

La estrofa 201 de *Loores* contiene una revisión de la historia de la Egipciaca y el papel que la Virgen desempeña en ella:

«María Egipciaca, peccadriz sin mesura,  
fue reconciliada ante la tu figura;  
en ti trovó consejo de toda su rencura,  
tú li sobrelevesti toda su fiadura.»

Los textos citados insisten particularmente en la importancia de la confianza en María, una fe en la Virgen que se muestra suficiente para obtener la salvación; sirve de ejemplo el caso de la santa de Alejandría:

«María de andar non fina,  
mas non olvida a la reína,  
la que metiera por fiador  
ante la imagen de su senyor.»

(*VSMEg*, vv. 676-9)

«Virgo reina, creyo por ti  
que si al tu Fijo ruegas por mí,  
si tú pides aqueste don,  
bien sé que habré perdón.»

(*VSMEg*, vv. 515-518)

Por último, un detalle más de la estrofa de *Loores* corrobora la finalidad práctica de la obra de Berceo: si en el milagro de la abadesa encinta el autor aludía a Teófilo y a María Egipciaca en estrofas contiguas, como ejemplos de intercesión mariana, aquí repite la mención en el mismo orden; cabe pensar que en esta combinación de figuras —Teófilo/María Egipciaca/Santa María— Berceo encontró la fórmula perfecta para arengar a un auditorio curioso en el que pretende despertar la devoción y confianza en la Virgen.

La copla 57 de la *VSD* alude a la vida de penitencia de la Egipciaca y sugiere el premio final:

«María Egipciaca, peccadriz sin mesura,  
moró mucho en yermo, lugar de gran pavura;  
redimió sus peccados sufriendo vida dura,  
qui vive en tal vida es de buena ventura.»

Santo Domingo toma la palabra en las estrofas 51-64 para expresar su desprecio de lo mundano y su deseo de emular a los santos padres, ermitaños o anacoretas, de los que María Egipciaca es un ejemplo más de la serie. La alusión a la santa es original de Berceo, ya que ni ésta, ni otras como la de San Antonio, aparecen en la fuente latina<sup>84</sup>.

Las leyendas de las pecadoras arrepentidas adquirieron, según hemos visto, una extraordinaria popularidad. La Edad Media reunió en un mismo culto a las dos penitentes más famosas: María Magdalena y María Egipciaca.

<sup>84</sup> Dutton, B., *ed. cit.* en bibliografía final de la *VSD*, pp. 190-192.

## 5. *Literatura e iconografía*

Sería extremadamente difícil trazar un cuadro, incluso incompleto, del enorme desarrollo que la iconografía relativa a las santas estudiadas ha experimentado en el curso de los siglos, aun circunscribiéndonos al territorio peninsular. Es tarea, además, que no me atrevería a emprender, pues ya lo han hecho investigadores con experiencia y preparación mucho mayores y más adecuadas a estos temas. Lo que me propongo aquí es establecer un principio de comparación entre las manifestaciones literarias e iconográficas de estas santas; cuáles son sus atributos pictóricos y literarios, cuáles los elementos del martirio más repetidos, cuáles en la literatura, cuáles en la pintura.

Algunos santos tienen atributo personal desde un principio; así, santa Inés tiene un corderillo en los pies en los mosaicos de Rávena en el siglo VI; pero no pasan de ser casos aislados. Habrá que esperar al siglo XII para asistir a una auténtica diversidad de atributos, y hasta la segunda mitad del XIV para que éstos estén fijados para casi todos los santos, aunque algunos los cambien en los dos siglos siguientes<sup>85</sup>.

Para documentarse al artista le basta un libro, *La Leyenda Dorada*, aparecido oportunamente en la segunda mitad del siglo XIII. Algo parecido ocurre en las representaciones literarias; la obra de VoráGINE influyó considerablemente en la literatura hagiográfica medieval, aunque no todas las menciones reciban esta influencia.

### 5.1. *Virgenes y mártires*

Las representaciones literarias e iconográficas de Marina coinciden en aludir al episodio más famoso de su martirio: la lucha con el dragón. Desde el punto de vista iconográfico, se trata de una de las santas más representadas en la pintura castellana de fines de la Edad Media<sup>86</sup>. A veces se la representa con una cruz (de la que se sirvió para liberarse del drágon), o con una corona de perlas, sugerida por el nombre que le dio fama en occidente (Margarita).

De santa Oria pocos datos conservamos acerca de sus representaciones artísticas. Siendo, como fue, poco conocida fuera de la Rioja, su veneración quedó reducida a un culto local. Pero, si no encontramos la expresividad de la forma o el color en la pintura, sí podemos disfrutarla —curiosamente— en la literatura. Se ha hablado de auténticas pinturas góticas para ciertos fragmentos del poema de Berceo<sup>87</sup>: «Sendas vergas en manos de preciosas pinturas» (47 c).

T.A. Perry definió muy certeramente el tipo de realismo del poeta riojano: «...plastic, stationary, with bright colors and impressive gestures, like a loosely connected series of precious paintings (pictorial realism), capable

<sup>85</sup> V.: Ferrando Roig, J., *Iconografía de los santos*, Barcelona, Omega, 1950, p. 21.

<sup>86</sup> V.: Morena, A. de la, «Representación de la santidad femenina a fines de la Edad Media en la pintura castellana», en *La Condición de la mujer en la Edad media*, op. cit., pp. 443-453.

<sup>87</sup> V.: Perry, op. cit., p. 133.

of pointing to higher meanings of a moral and spiritual order (symbolism), while still retaining the warmth of personal emotion and lived experience (expressive or dramatic realism).»<sup>88</sup>

Caso muy distinto es el de las «vírgenes guionas» de Oria: Agata, Cecilia y Olalia. Según la descripción textual las tres se muestran a la reclusa con idéntica indumentaria: «todas eran eguales, de un color vestidas» (29 b), atributo colectivo que coloca a estas santas en un determinado *status*, tal como hacen los atributos pictóricos. La información se completa con las indicaciones de la estrofa 30:

«Estas tres santas vírgines      en cielo coronadas,  
 tenién sendas palombas      en sus manos alçadas  
 más blancas que las nieves      que no son coceadas  
 parescié que non fueran      en palombar criadas.»

La corona y la paloma blanca simbolizan su condición virginal. La paloma, símbolo de pureza, aparece en la iconografía de Eulalia como atributo personal, pues según la leyenda, en el momento de su muerte, su alma se elevó al cielo en forma de paloma.

Berceo conocería la leyenda de santa Eulalia de Mérida y extendió a las dos vírgenes que la acompañan el atributo de la primera, influido por la consideración tradicional de la paloma como imagen de pureza y castidad.

La santa representada con más frecuencia en la pintura castellana de la Edad Media es, sin duda, Catalina, a la que se dedican retablos completos o compartidos con otros santos<sup>89</sup>. Sólo una vez es mencionada en la literatura de la época, y había de ser para recrear uno de los episodios que más contribuyeron a su popularidad, su sabiduría frente a los filósofos de Alejandría (PFG, estr. 106 a). Esta escena —junto a otras famosas de su martirio (ruedas dentadas y decapitación)— es también la más representada en los testimonios pictóricos.

## 5.2. *Bíblicas*

En lo que toca a este grupo de santas se advierte una coincidencia entre las manifestaciones literarias e iconográficas respecto de la frecuencia de representación. En efecto, como ocurre con la Magdalena, no hay más tarea que llevar la cita de la liturgia al retablo<sup>90</sup>. Susana, Ester y Judit son objeto de múltiples representaciones en el arte cristiano de la Edad Media<sup>91</sup>. Las escenas más recordadas en la literatura son también las más representadas en la pintura; así, la acusación de los viejos y el juicio de Daniel, para

<sup>88</sup> V.: Perry, *op. cit.*, p. 133.

<sup>89</sup> V.: Morena, A. de la, *art. cit.*, p. 450. Tervarent establece una comparación entre un texto procedente de un legendario del siglo XIV de la Biblioteca Real de Bruselas, que contiene la historia de Catalina, y un cuadro de la colección del barón Van der Elst, en Viena; Tervarent, G. de, *Les enigmes de l'Art du Moyen Age*, París, Les Editions d'Art et d'Histoire, 1938, [II série, Art Flamand], cap. VII, pp. 51-53.

<sup>90</sup> Morena, A. de la, *art. cit.*, p. 448.

<sup>91</sup> V.: Réau, *op. cit.*, T. II-1, Susana, pp. 393-397; Ester, pp. 336-342; Judit, pp. 329-336.

el caso de Susana, la presentación de Ester ante el rey Asuero, y el triunfo de Judit tras la decapitación de Holofernes.

### 5.3. *Pecadoras penitentes*

La Magdalena y la Egipciaca forman parte de la élite de santas más destacadas en la literatura y en la pintura de la época<sup>92</sup>. Junto con Catalina, Bárbara, Lucía y Agueda, la Magdalena es una de las santas más representadas en Castilla.

La mayor parte de las menciones literarias recrean episodios litúrgicos —la cena en casa de Simón el Fariseo (*Duelo*, estr. 68), la Pasión de Cristo (*Duelo*, estr. 21 y 41), la visita al Santa Sepulcro (*Sacrificio*, estr. 271), la aparición de Jesús a la Magdalena (*Loores*, estr. 125), etc.—, pero a diferencia de las representaciones iconográficas, en los textos literarios no aparecen los atributos característicos de las figuraciones pictóricas y estatuarias de la santa<sup>93</sup>; tan sólo se insiste en el duelo, en las lágrimas como símbolo de su arrepentimiento y de su amor a Jesús:

«por contrición e lágrimas    la santa Madalena  
fue quita ã assuelta    de culpa ã de pena.»  
(*LBA*, estr. 1141)

«lazdrava el Maestro    e plorava María»  
(*Duelo*, estr. 41)

«facié amargo duelo    mayor no lo podrié»  
(*Duelo*, estr. 21)

«faciën sobra grant duelo    caaviën grant pesar»  
(*Sacrificio*, estr. 271)

Para el caso de la Egipciaca nada más cierto que el paralelo entre la interpretación plástica y los motivos literarios, al menos en las descripciones de la santa en el poema que relata su vida<sup>94</sup>. Ahí se mencionan sus atributos tradicionales —largos cabellos y pirámide de tres pequeños panes— que no aparecerán en las referencias literarias restantes.

Por último, algunas menciones literarias no permiten establecer su paralelo iconográfico. Es el caso de Eugenia, Sabina y Cristeta, Inés e Isabel,

<sup>92</sup> A. de la Morena indicó que las santas más representadas suelen ser las citadas en la oración para la recomendación del alma, letanías de rogativas, textos litúrgicos y oraciones de la misa. Ya hemos visto la influencia del *Ordo Commendationis Animae* en la literatura de la época (V. *supra*, 2.1. Marina); María Magdalena, Dorotea y Lucía, santas de la buena muerte, son citadas en dicha oración, así como Susana, sobre la que existen abundantes referencias literarias. En las representaciones iconográficas las santas anacoretas y penitentes suelen llevar una túnica rudimentaria además de otros atributos como el salterio o rosario, una cruz rústica, disciplinas o el cráneo, símbolo de la caducidad de las glorias humanas. Durante la Edad media, la Magdalena y la Egipciaca suelen aparecer sin vestidos, cubiertas tan sólo con sus cabellos.

<sup>93</sup> Tarro o vaso de perfumes, salterio, una tosca cruz, una corona de espinas y tres clavos en la mano, etc.

<sup>94</sup> Alvar, M., *ed. cit.*, p. 137.

cuyas referencias son escasas, adolecen de extrema brevedad y están desprovistas de cualquier implicación personal.

## 6. *Conclusión*

Los textos seleccionados para este estudio acogen un total de dieciseis santas con menciones más o menos frecuentes. La santidad femenina está, pues, escasamente representada en la literatura castellana de la Edad Media.

De las dieciseis santas registradas, cinco —Eugenia, Inés, Sabina y Criseta e Isabel— son mencionadas de manera circunstancial y cumplen una función meramente auxiliar. Está ausente la referencia personal o el didacticismo de los hechos individuales.

Caso distinto es el de Oria cuya vida se ofrece como modelo a imitar. la extraordinaria recreación de Berceo, plena de detalles personales, hace de la santa riojana un ejemplo cercano y efectivo, pero inevitablemente circunscrito a un espacio limitado. De ahí la no difusión de su culto más allá de las fronteras regionales y la imposibilidad del acceso a otros textos literarios.

Sin duda las santas más citadas son las bíblicas: Ester, Susana y, sobre todo, María Magdalena. La especial importancia de la Biblia en este periodo explica ese predominio, a lo que se une el hecho definitivo de la mención de estas mismas santas en la oración de los agonizantes, extraordinariamente famosa y en uso en la Edad Media, que influyó poderosamente en la literatura de la época. En ella encuentra su origen la «oración narrativa» medieval —como dio en llamarla Gimeno Casaldueiro—, que en los textos españoles, además de las referencias a Ester y Susana, alude a dos santas no bíblicas: Marina y Catalina. El de Catalina es un caso único —sólo existe una mención en las oraciones narrativas medievales, y ésta es también la única mención en la literatura— probablemente influido por la abundancia de representaciones iconográficas de la santa durante este periodo. Por el contrario, la explicación de las referencias a Marina no está en su iconografía sino en la difusión que experimentó su culto en España desde la Edad Media más temprana. En virtud de la apropiación por parte de Galicia de la santa de Antioquía, su historia, ligeramente modificada por obra de la leyenda, perduró en la tradición hagiográfica peninsular y permitió el desarrollo de auténticos cultos locales a esta santa, ya no de Antioquía sino de Galicia.

Junto a las santas bíblicas las pecadoras penitentes monopolizan un nutrido grupo de menciones. María Magdalena es, posiblemente, la más famosa de las figuras representadas. Su indiscutible protagonismo en las artes medievales arranca de su condición de personaje bíblico, a lo que se añade la interpretación cristiana de su figura como símbolo del arrepentimiento y, en calidad de coadyuvante externo, su mención en la *Ordo Commendationis Animae*. Como penitente arrepentida es asociada frecuentemente a santa María Egipciaca, otro de los ejemplos femeninos relevantes de la mención literarias. La santa penitente constituye el modelo más atractivo para el cristiano pues reúne vida pecadora y santidad, belleza física y belleza espiritual, egolatría y amor a Dios. Las artes literarias e iconográficas se ocupan de destacar estos modelos pues se saben efectivos.

En otro orden de implicaciones es posible intentar un sistema de clasificación distinto. Ciertas santas se traen a colación para ejemplificar referencias a la misericordia y el auxilio divinos; es el caso de las citadas en las oraciones narrativas, o en casos similares, como lo referido en las estrofas 91-92 de *Loores*, que, si bien no se considera oración narrativa auténticamente ortodoxa, es imposible ocultar su parentesco. Así, Ester, Catalina, Marina y Susana son las elegidas para estos menesteres.

En cambio, sólo las bíblicas —y no todas— aparecen en las estrofas que se destinan a ilustrar los pecados mortales. Ocurre con Ester (*LA*, estr. 2409) para el pecado de soberbia, Judit (*RP*, estr. 106) para el de gula, y Susana (*RP*, estr. 90) para el de lujuria. A la hora de la enseñanza nada mejor que acudir al modelo más autorizado, el bíblico.

Si en las representaciones pictóricas el aspecto de santa como ejemplo de vida queda completamente olvidado según afirma A. de la Morena<sup>95</sup>, la literatura no desdeña esta posibilidad, aunque bien es cierto que queda restringida a determinadas santas y determinados textos. Santa Oria, María Magdalena y la Egipciaca cumplen, casi exclusivamente, una función didáctico-moralizante en las obras en que aparecen, por razones ya conocidas. Por otro lado, los poemas de Berceo, aparte los móviles económicos que apuntara Dutton, pretenden, de manera primordial, canalizar una enseñanza, sin olvidar que la mayor parte de las menciones de las pecadoras penitentes se encuentran en dichos textos.

En menor grado, de manera parcial y en calidad de circunstancia adicional, la ejemplaridad no está ausente en otras referencias a la santidad, como las de Agata, Cecilia y Olalia en la *VSO*, e, indirectamente, en algunas de las alusiones a las santas bíblicas.

Si contemplamos el factor numérico, sólo cuatro del total de santas mencionadas faltan en las obras de Berceo: Ester, Marina, Catalina y Judit, las tres primeras citadas en las oraciones narrativas del *LBA* y *PFG* que, como es sabido, no recoge el poeta riojano. A los textos berceanos siguen en cantidad de representación el *LBA* y *PFG* citados, con cuatro menciones respectivamente: Ester, Marina y Susana en ambos, Catalina en el *PFG* y la Magdalena en el libro de Arcipreste. Las obras restantes se ciñen a las santas bíblicas: el *RP* cita a Judit y Susana, el *LA*, a Ester, y el *LMO* insiste en el caso de Judit.

Las menciones pueden ser individuales o conjuntas. Serán conjuntas en los casos de invocaciones en que las referencias femeninas se combinan con otras masculinas en una serie de ejemplos, previa al ruego del autor. Otro caso de referencia múltiple es el de las santas penitentes, a veces en combinación con uno o más personajes —santos o no—, según hemos visto; en este caso la mención conjunta busca el énfasis y, de resultas, suma puntos la efectividad del conjunto. Este es también el objetivo de otras referencias en grupo, como el caso de las vírgenes guías de santa Oria, esta vez en número tres para no desterrar sus posibilidades simbólicas, o el caso de Inés, mencionada junto a Lorenzo en uno de los *Mil.* de Berceo.

Por último, es preciso destacar un aspecto de especial significación para la historia de la cultura: ni los textos literarios, ni las artes iconográficas dedican especial atención a las santas nacionales o locales, ni siquiera a las

<sup>95</sup> Morena, A. de la, *art. cit.*, p. 453.

contemporáneas. En la literatura sólo Berceo recuerda a algunas santas españolas —Oria, Eulalia, Sabina y Cristeta— pero se trata de Berceo, caso peculiarísimo y, por lo mismo, aislado.

La iconografía prefiere las santas arquetipos, protectoras en peligros o enfermedades, en especial ante la muerte. Las referencias literarias buscan sus fuentes en la Biblia: María Magdalena, Ester y Susana acaparan buena parte de las menciones registradas, sin que les vaya a la zaga María Egipcíaca, asociada por tradición a la Magdalena en su condición de pecadora penitente.

En cualquier caso, es evidente que las artes medievales optaron por las santas de siempre, a quienes la memoria colectiva atribuyó aptitudes concretas de protección, intercesión o ayuda; santas universales que la espiritualidad popular supo acoger con interés inusitado: el cristiano del Medioevo pudo obviar la lejanía espacio-temporal para destacar la proximidad respecto de su experiencia individual.

#### *Bibliografía de los textos estudiados*

- Alvar, M., ed., *Libro de la infancia y muerte de Jesús (Libre dels tres reys d'Orient)*, Madrid, CSIC, 1965.
- , *Vida de Santa María Egipcíaca*, Madrid, CSIC, 1970-72. (Cit. VSMEg).
- , *El Libro de Apolonio*, Madrid, Editorial Castalia y Fundación Juan March, 1976.
- Corominas, J., ed., Juan Ruiz, *Libro de Buen Amor*, Madrid, Gredos, 1978., (Cit. LBA).
- Dutton, B., ed., Gonzalo de Berceo, *Obras Completas*, London, Tamesis Books Limited, 1967 ss. I. *Vida de San Millán de la Cogolla*, (cit. VSM). II. *Milagros de Nuestra Señora* (1971), (cit. Mil.). III. *Duelo de la Virgen, Himnos, Loores de Nuestra Señora y Signos del Juicio Final*, (1975), (cit. Duelo, Loores). IV. *Vida de Santo Domingo de Silos* (1978), (cit. VSD). V. *El Sacrificio de la Misa. La Vida de Santa Oria. El Martirio de San Lorenzo* (1981), (cit. Sacrificio, VSO).
- García, M., ed., Pero López de Ayala, *Libro de Poemas o Rimado de Palacio*, Madrid, Gredos, 1978. (Cit. RP).
- García Calvo, A., ed., Sem Tob, *Glosas de Sabiduría o Proverbios Morales y otras rimas*, Madrid, Alianza Editorial, 1974.
- Menéndez Pidal, R., ed., *Poema de Yuçuf. Materiales para su estudio*, Granada, Universidad de Granada, 1952.
- Nelson, D.A., ed., *El Libro de Alexandre*, Madrid, Gredos, 1979. (Cit. LA).
- Pescador del Hoyo, M.C., ed., «Tres nuevos poemas medievales» *NRFH*, XIV (1960), pp. 242-250., («Planto por la caída de Jerusalén»; «Relato del pecado original»; «Exposición de los diez mandamientos»).
- Tesauro, P., ed., *Libro de miseria de omne*, Pisa, 1983. (Cit. LMO).
- Zamora Vicente, A., ed., *Poema de Fernán González* [1946], Madrid, Espasa-Calpe, 1978. (Cit. PFG).