

**PENITENCIA Y EUCARISTÍA EN
LA CONFORMACIÓN DE LA VERTIENTE
OCCIDENTAL DE LA LEYENDA DE
SANTA MARÍA EGIPCÍACA:
UN PARADIGMA DE NEGOCIACIÓN CULTURAL
EN LA BAJA EDAD MEDIA**

Edmundo Ernesto Delgado
Bowling Green State University

Una observación cuidadosa de la manera cómo se transformó y adaptó la leyenda de Santa María Egipcíaca a través de los siglos –esto es, desde los primeros testimonios escritos del siglo VI hasta su versión dramática en el siglo XVII– revela una interesante relación entre la organización narrativa y sus constituyentes (personajes, acciones, lugares, hechos...) y los elementos extratextuales que rodearon su producción y recepción¹. En esta suerte de “negociación” entre el entra-

¹ Recordemos que el primer testimonio de esta leyenda tal y como en adelante se constituirá es el escrito en griego de Sofronio de Jerusalén (†560), cuya traducción a latín la realizó Paulo el Diácono (735?-790) en la segunda mitad del siglo VIII. Para el texto en griego, véase J. P. Migne, *Patrologiae cursus completus: series graeca (PG)*, Paris, 1857-66, vol. 87, pp. 3697-3726; para su traducción al inglés, M. Kouli, “Life of St Mary of Egypt”, en *Holy Women of Byzantium: Ten Saint’s Lives in English Translation*, ed. Alice-Mary Talbot, Washington, Dumbarton Oaks, 1996, pp. 70-93. Para la versión Latina de Pablo el Diácono, véase J. P. Migne, *Patrologiae cursus completus: series latinae (PL)*, Paris, 1844-64, vol. 73, pp. 671-690. Vale la pena aclarar que en adelante usaré el término “leyenda” de un modo muy similar al de “historia” tal como lo utiliza la narratología contemporánea, pero referido a esa suerte de arquetipo que todo conjunto de historias genera cuando comparten los mismos elementos estructurales, aún cuando las organizaciones narrativas difie-

mado interno de la leyenda y los condicionantes externos –producción, recepción y consumo– se ponen de manifiesto fundamentalmente tres circunstancias culturales que contribuyeron a la formación y sucesivas modificaciones de las distintas arquitecturas narrativas: (a) la aparición del monasticismo en la Tardía Antigüedad; (b) la respuesta del IV Concilio de Letrán (1215) a la crisis espiritual en los albores de la Baja Edad Media; y (c) la gigantesca maquinaria dogmática puesta en movimiento como consecuencia del Concilio de Trento a mediados del siglo XVII.² En otros términos, la leyenda está profundamente marcada por tres hitos en el ámbito de la espiritualidad cristiana, o, si se prefiere, por tres impactos culturales significativos cuyas huellas pueden trazarse en su largo proceso de transformación. Dado

ran. Si para Genette *historia* es la serie de acontecimientos que se cuentan en una narración (al margen de cualquier manifestación concreta en un *relato*), *leyenda* referirá a la narración arquetípica a partir de la cual es posible generar un sinnúmero de historias posibles. Así como la *historia* se actualiza necesariamente en un determinado *relato* dentro del marco de ciertas disposiciones de tiempo y orden, así como de dosificación narrativa –el manejo de la información o “trama”–, la *leyenda* lo hace también en forma de una historia posible, cuya “materialidad” es manifiesta en el *relato*. Por tanto me permitiré definir la *leyenda* como un hecho narrativo siempre que aquella sea el producto de una familia de relatos cuyas historias están emparentadas entre sí porque comparten los mismos personajes, las mismas anécdotas y similares marcos de significación. La *leyenda* así definida es, por tanto, una historia arquetípica posible de elaborar sólo *a posteriori*, cuya organización y disposición narrativa es necesariamente hipotética o teórica, ya que su manifestación narrativa ha de ser irremediamente una *historia posible* si aún carece de relato, o una *historia concreta* si, por el contrario, está enmarcada en un relato. En este sentido, denominaré *leyenda de Santa María Egipciaca* al hecho narrativo que es resultado de la convergencia de las historias (y, por ende, de sus correspondientes relatos) existentes sobre la vida de esta santa. Para los términos básicos de la narratología, véase Gérard Genette, “Discours du récit: essai de méthode” en *Figures III*. Paris, Seuil, 1972, pp. 238-267, especialmente el esquema en p. 256.

² Uso el término “negociación” o “intercambio” como lo entiende Stephen Greenblatt. Véase su “Culture”, en *Critical Terms for Literary Study*, eds. Frank Lentricchia y Thomas McLaughlin, Chicago, University of Chicago Press, 1995, especialmente pp. 229-230. Para un estudio de los elementos de la comunicación literaria en la Edad Media, véase Carmen Marimón Llorca, *Los elementos de la comunicación en la literatura castellana medieval*, Alicante, Universidad de Alicante, 1999, especialmente pp. 101-126.

que la brevedad de espacio imposibilitaría exponer rigurosamente estos cambios –que es el tema de un amplio estudio en curso–, en el presente ensayo me voy a limitar a exponer de qué manera el segundo fenómeno –la reacción del IV Concilio de Letrán, especialmente a través de los nuevos conceptos de penitencia y eucaristía puestos en circulación a partir de 1215– negocia con la constitución narrativa de esta leyenda que se originó inicialmente al socaire de las necesidades espirituales de la Tardía Antigüedad.

A fin de “rubricar” las distintas arquitecturas textuales de la leyenda, denominaré “vertiente oriental” a aquella que se originó en el siglo VI, posiblemente en el relato de Sofronio, y cuya característica es la de centrar la organización del material legendario en la búsqueda de perfección monástica del monje Zósimas, una de cuyas experiencias –la central– es su encuentro en el desierto con la penitente María. El relato, si bien narrado en tercera persona por un narrador *heterodiegético*, incluye una narración *homo e intradiegética*: la de la propia María; esta vertiente, como se desprende del nombre asignado, gozó de particular difusión inicialmente por el oriente (Grecia, Siria, Egipto, Palestina), en donde parece haberse circunscrito muy especialmente a los ámbitos monásticos y clericales. Por el contrario, la segunda organización narrativa, que denominaré “vertiente occidental” y que debió originarse entre los siglos XI y XII, probablemente en Francia, centra la organización del material legendario en el protagonismo de la vida pecadora de María, su arrepentimiento y su encuentro final en el desierto con el monje Zósimas, quien resulta, como veremos, un apropiado vehículo de legitimación eclesiástica. La narración la realiza únicamente un narrador *heterodiegético* muy consciente de los distanciamientos que esto le proporciona. Esta vertiente tuvo especial difusión en el occidente europeo y la mayoría de los textos en lengua vernácula que poseemos de ella están curiosamente escritos en verso. Hay indicios que nos llevarían a pensar que esta vertiente narrativa se difundió a través de los juglares y predicadores y que su recepción incorporó gran parte de la cultura laica.

A diferencia de la vertiente oriental de la leyenda, cuyo énfasis, como se apuntó, incide en la exaltación de los valores monásticos mostrados en Zósimas, la vertiente occidental, a la que se aboca fun-

damentalmente el presente estudio, se modela en función de al menos dos parámetros claves: el arrepentimiento y la penitencia de María, elementos éstos que, aunque ya presentes en la vertiente oriental, se reconfiguran en la occidental de modo que hacen posible que el oyente/lector de los siglos XIII y XIV encuentre en la historia narrada no sólo un mensaje contemporáneo a sus intereses, sino un vehículo de manipulación e intercambio ideológico sumamente efectivo, especialmente desde la perspectiva de la institución eclesiástica.³ Recordemos, como ejemplo, que en la vida de San Juan Columbino (†1367), la lectura de la vida de Santa María Egipciaca tuvo un papel crucial, pues, de acuerdo a su hagiógrafo, de ser un próspero comerciante sienense, Columbino se convirtió en un devoto hombre de caridad que, incluso, llegó a fundar la orden de los *Jesuati* bajo la regla Agustina⁴. La “conversión” de este mundano y codicioso mercader en un convencido religioso (luego santo) a través del acto de la lectura (que para efectos del presente trabajo importa poco que haya sido de carácter “literal” –entre un lector y un libro– u “oral” –entre un oyente y una voz–)⁵

³ Puesto que paso por alto el análisis de la vertiente oriental y su íntima relación con el monacato de la tardía antigüedad, se pueden hallar importantes contribuciones para esta versión en la Península Ibérica en Joseph Snow, “Notes on the Fourteenth-Century Spanish Translation of Paul the Deacon’s *Vita Sanctae Mariae Aegyptiacae, Meretricis*” en *Saints and Their Authors: Studies in Medieval Hispanic Hagiography in Honor of John K. Walsh*, eds. Jane E. Connolly, Alan Deyermond y Brian Dutton, Madison, Hispanic Seminary of Medieval Studies, 1990, pp. 83-96. Para la versión legendaria en las islas británicas véase Jane Stevenson, “The Holy Sinner: The Life of Mary of Egypt”, en *The Legend of Mary of Egypt in Medieval Insular Hagiography*, eds. Erich Poppe y Bianca Ross, Dublin, Four Courts, 1996, pp. 19-50; Simon Lavery, “The Story of Mary the Egyptian in Medieval England”, en *ob. cit.*, pp. 113-148; Joyce E. Salisbury, *Church Fathers, Independent Virgins*, London, Verso, 1991, pp. 68-73; Lynda Coon, *Sacred Fictions: Holy Women and Hagiography in Late Antiquity*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1997, pp. 84-94; y Benedicta Ward, *Harlots of the Desert: A Study of Repentance in Early Monastic Sources*, Kalamazoo, Cistercian Publications, 1987, pp. 26-35.

⁴ Véase Jean Bolland, *Acta Sanctorum*, Paris, V. Palmé, 1863-1919, ed. Joanne Carnandet, Vol. 34, Julius 31. Cf. Donald Weinstein-Rudolph Bell, *Saints and Society: The Two Worlds of Western Christendom, 100-1700*, Chicago, The University of Chicago Press, 1982, pp. 114-119.

⁵ Véanse para estos conceptos Paul Zumthor, *La letra y la voz de la literatura medieval*, Madrid, Cátedra, 1989, y Joyce Coleman, *Public Reading and the Rea-*

resulta el paradigma de una eficacia discursiva que merece repensarse. Importa rescatar, en este caso y muy especialmente, el rol que tuvo no sólo el contexto cultural que permitió reagrupar los elementos funcionales de la leyenda hacia una línea ideológicamente diferente de la de la vertiente oriental, sino el papel que el acervo popular –ideas, creencias, ritos, actitudes, noticias transmitidas, representaciones populares...– ejerció en esta nueva configuración, manifiesto a través del diálogo establecido entre, por un lado, la población laica, y, por el otro, la estructura eclesiástica formal de los sermones, homilías y representaciones litúrgicas. Es el caso concreto del poema hagiográfico *Vida de Santa María Egipciaca*.

Que los parámetros doctrinales de penitencia y arrepentimiento destacaran en los poemas presentes en las redacciones de la versión occidental no constituye, por supuesto, una novedad. Ya Peter Dembowski y Duncan Robertson, entre otros, lo han notado.⁶ Resulta, sin embargo, sorprendente no haber estudiado precisamente de qué manera estas directrices doctrinales modificaron el armazón narrativo de la leyenda y se apropiaron, al mismo tiempo, de un conjunto de elementos culturales ya presentes en los receptores de la época –especialmente laicos–. Este vacío se debe, en gran medida, al excesivo celo filológico con que se han estudiado las transmisiones textuales y al, a veces, cerrado criterio interpretativo heredado del *new criticism* hasta mediados de los años 70. Mi propuesta, en este sentido, intenta mostrar de qué manera el concepto de “negociación” resulta crucial si se quiere explicar el modo en que un saber culto establece una apropiada ósmosis cultural con el saber popular, en lo que, según Ginzburg, se trata de un fenómeno circular y recíproco.⁷

ding Public in Late Medieval England and France, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, especialmente pp. 34-51.

⁶ Véanse la edición crítica de Peter Dembowski, *La vie de Sainte Marie l'Égyptienne: Versions en ancien et moyen français*, Genève, Droz, 1977, pp. 13-32, así como su “Literary Problems of Hagiography in Old French”, en *Medievalia et Humanistica*, 7 (1976), pp. 117-130, especialmente p. 125. La idea también es mencionada por Duncan Robertson, *The Medieval Saints' Lives: Spiritual Renewal and Old French Literature*, Lexington (KY), French Forum, 1995, pp. 98-118.

⁷ Sigo especialmente el estudio introductorio de Carlo Ginzburg, *El queso y los gusanos: El cosmos según un molinero del siglo XVI*, Barcelona, Península, 2001, y los aportes de Peter Burke, *La cultura popular en la Europa Moderna*, Madrid,

Resulta fundamental recordar que el asunto de la penitencia en la leyenda, durante los siglos XIII y XIV, emerge como una inevitable cuestión de interés no sólo para el público laico que oye narrar esta historia, sino también para las autoridades eclesiásticas que ven en ella un valioso instrumento de propaganda doctrinal. Precisamente es durante los siglos XIII y XIV cuando se pone de manifiesto un progresivo incremento de su práctica y una importante vinculación con los otros sacramentos de la confesión y la eucaristía. Tras el IV Concilio de Letrán de 1215 el sacramento de la penitencia se hizo explícitamente obligatorio y se unió a los de la confesión y comunión, formando a partir de entonces un ciclo indivisible presente hasta hoy en día.⁸ Pero en las más antiguas manifestaciones cristianas, especialmente durante la era patrística, la penitencia no era obligatoria ni requería la confesión, y mucho menos involucraba la presencia de una autoridad eclesiástica para su mandamiento. Muchos Padres de la Iglesia, por ejemplo, se retiraron voluntariamente a los yermos para purgar penitencias que ellos mismos se imponían. Y, en casos menos frecuentes, cuando

Alianza, 1991, especialmente pp. 17-28. Cf., sin embargo, Luigi Allegra, "Il parroco: un mediatore fra alta e bassa cultura", en *Storia d'Italia: Annali*, 4 (1981), pp. 897-947; M. Bajtín, *La cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento*, Madrid, Alianza, 1987, pp. 7-57; y Michelle Vovelle, *Ideologías y mentalidades*, Barcelona, Ariel, 1985, especialmente "Lo popular cuestionado", pp. 119-174.

⁸ Para el tema de la penitencia en relación con los otros sacramentos y su manifestación en la Edad Media, sigo a Thomas Tentler, *Sin and Confession on the Eve of Reformation*, Princeton, Princeton University Press, 1977, centrado en la literatura penitencial de los siglos inmediatamente anteriores al XIV; Oscar Watkins, *A History of Penance*, New York, Burt Franklin, 1961, especialmente Vol. II, pp. 750-771, donde se resume la evolución de la práctica de la penitencia desde la tardía antigüedad hasta el IV Concilio de Letrán; Mary Mansfield, *The Humiliation of Sinners: Public Penance in Thirteenth Century France*, Ithaca (NY), Cornell University Press, 1995, quien analiza la subsistencia del procedimiento de penitencia pública durante el siglo XIII y ofrece una valiosa revisión de la penitencia pública y privada por los años del Concilio de Letrán (especialmente pp. 1-17 y 60-91); M. F. Braswell, *The Medieval Sinner: Characterization and Confession in the Literature of the English Middle Ages*, London, Associated University Press, 1983, quien subraya la importancia del canon 21 de Letrán, *Omnis utriusque*, y las manifestaciones literarias en Inglaterra después del siglo XIII (pp. 19-35); finalmente, el estudio clásico de Henry Charles Lea, *A History of Auricular Confession and Indulgences in the Latin Church*, Philadelphia, Lea Brothers & Co., 1986.

la penitencia involucraba el mandato de una autoridad, aquella era de carácter público y revestía una serie de manifestaciones externas que recordaban los castigos impuestos a los delincuentes. Dicho de otra manera, los penitentes recibían un trato semejante al de los criminales: se requería que llevaran un hábito o unos lazos de piel de cabritilla que los identificara como personas que no pertenecían al rebaño de Dios, y para su reconciliación se les obligaba a que siguieran un conjunto de demostraciones públicas (*publicatio sui*) que tenían lugar tanto en la puerta de las iglesias como en su interior durante las congregaciones de los fieles.⁹ Muchos penitentes, inclusive, durante su período de condena, eran expulsados de la comunidad y obligados a llevar una vida de extremado rigor en el exilio. La penitencia, como sacramento, por otro lado, tenía características bastante diferentes a las de hoy. Hasta el siglo VI, por ejemplo, en el Occidente europeo, se mantenía en vigor la doctrina de la *paenitentia una*, según la cual a una persona le estaba permitida un arrepentimiento formal de los pecados y su correspondiente penitencia sólo una vez en la vida después del bautismo.¹⁰ Esto, naturalmente, entraba en conflicto con las características propias del pecado y de la naturaleza humana, ya que nada impedía que, una vez realizada la pena, una persona pudiera cometer nuevos pecados que no tendría oportunidad de purgar. Por esta razón, como indica Baswell, “Saint Ambrose lamented in the fourth century [that] it was easier to find a man who had preserved his innocence than one who had properly performed his penance”.¹¹

En el siglo VI, durante el establecimiento de los monjes irlandeses en las Islas Británicas, emergió un sistema penitencial en el que, aunque sin el carácter de obligatoriedad, se presuponía el acto de la confesión anterior al de la penitencia; un sistema en el que, además, tenía especial participación el sacerdote en la determinación de la penitencia. Según este sistema, era la autoridad eclesiástica la que se encargaba de imponer una penitencia al pecador de acuerdo a los pecados cometidos, y el carácter del castigo impuesto no revestía manifestaciones públicas sino, por el contrario, privadas; y en la mayoría de los

⁹ Lea, *ob. cit.*, 1: p. 24.

¹⁰ Watkins, *ob. cit.*, pp. 751-752.

¹¹ Braswell, *ob. cit.*, p. 20.

casos el castigo determinado resultaba mucho menos severo que el que se estilaba en el continente. Igualmente, este sistema pasaba por encima el acto de la reconciliación pública y no se limitaba a la doctrina en uso de la *paenitentia una*, ya que se alentaba más bien la penitencia y la confesión frecuentes por parte de los pecadores.¹² Debido a la participación del sacerdote que administraba los castigos, muy pronto aparecieron unos libros llamados *penitenciales* en los que cada pecado tenía adjudicado un castigo y en los que se recopilaban una serie de preguntas destinadas a aligerar la labor del eclesiástico en la confesión de las faltas del pecador.¹³ Con la expansión del movimiento monástico irlandés, especialmente bajo el influjo de Columbano (540-615), este sistema alternativo se difundió en el continente europeo, especialmente en el territorio del Imperio Franco y la actual Alemania, pero sin que los penitenciales alcanzaran ningún grado de uniformidad; por el contrario, su diversidad era tan evidente que fue en los siglos que siguieron motivo frecuente de querellas y condenas. Con la difusión de este nuevo sistema penitencial, durante toda la época carolingia en el Occidente europeo (especialmente en los reinos ubicados al norte de la península itálica) se dio el curioso fenómeno de que se siguieran con simultaneidad dos modelos penitenciales (a veces irreconciliables), siendo, obviamente, el irlandés el que fue ganando terreno por su laxitud, su énfasis en la pronta reconciliación del pecador con la comunidad de Dios y su carácter privado. Hubo, por tanto, un largo período de coexistencia de estos dos sistemas que originó numerosos problemas, sobre todo en las capas conservadoras del estamento eclesiástico, como se evidencia en el Conclio de Chalon (813), en el que se proscribió el uso de penitenciales y se hizo un llamado a la

¹² Watkins, *ob. cit.*, pp. 755-757.

¹³ Tentler utiliza principalmente estos *penitenciales* para describir el desarrollo de los conceptos de penitencia y pecado antes de la reforma protestante (véase *ob. cit.*, especialmente capítulo V, pp. 233-344). Aron Gurevich, *Medieval Popular Culture: Problems of Belief and Perception*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988, usa también estos penitenciales para revelar lo que en ellos puede reflejarse de la cultura popular (pp. 78-103). En español, un excelente ejemplo de estos penitenciales, aunque del siglo XVI, es el impresionante tratado de Joseph de Gavarrí, *Noticias singularísimas de las preguntas necesarias que deven hazer los pp. Confesores con las personas que oyen de confesión*, Granada, Francisco de Ochoa, 1679.

usanza “canónica” del sacramento de la penitencia.¹⁴ Esta reforma, por supuesto, jamás fue efectiva, y el uso de los libros penitenciales (llamados entonces ya “tarifarios”) así como el de la penitencia privada ganó considerable terreno, incluso, hasta el punto de ser tolerado en la Italia del siglo XI.¹⁵

El IV Concilio de Letrán intentó, por tanto, no sólo enfrentar el creciente problema de las herejías y la cada día más evidente corrupción e ignorancia rampante en las filas de las jerarquías eclesiásticas, sino también resolver la brecha que se comenzaba a mostrar entre la doctrina y la acción en relación con la conducta de los feligreses laicos. El canon 21, denominado *Omnis utriusque sexus* por sus primeras palabras, en opinión de Watkins, se trató del más importante acto legislativo en la historia de la Iglesia.¹⁶ Este canon establece básicamente tres procedimientos: (a) que todo individuo en edad de razonar (“annos discretionis”) debe confesarse, solo, al menos una vez al año con el sacerdote de su parroquia; (b) que debe cumplir lo mejor posible con la penitencia impuesta por el religioso; y (c) que debe recibir, consecuentemente, la eucaristía al menos el Domingo de Pascua (Domingo de Resurrección).¹⁷ Quiere decir esto que los tres sacramentos que

¹⁴ Watkins, *ob. cit.*, p. 764.

¹⁵ *Ibidem*, p. 769.

¹⁶ *Ibidem*, p. 622.

¹⁷ El texto dice a la letra: “Omnis utriusque sexus fidelis, postquam ad annos discretionis pervenerit, omnia sua solus peccata saltem semen in anno fideliter confiteatur proprio sacerdoti, et iniunctam sibi paenitentiam pro viribus studeat adimplere, suscipiens reverenter ad minus in Pascha Eucharistiae sacramentum, nisi forte di consilio proprii sacerdotis ob aliquam rationabilem causam ad tempus ab eius preceptione duxerit abstinentum: alioquin et vivens ab ingressu ecclesiae arceatur, et moriens christiana careat sepultura” (en H. Denzinger y P. Hünermann, *Enchiridion Symbolorum: El Magisterio de la Iglesia*, Barcelona, Herder, 1999, pp. 361). Su traducción sería: “Todo fiel de uno u otro sexo, después que hubiere llegado a los años de discreción, confiese fielmente él solo por lo menos una vez al año todos sus pecados al propio sacerdote, y procure cumplir según sus fuerzas la penitencia que le impusiere, recibiendo reverentemente, por lo menos en Pascua, el sacramento de la Eucaristía, a no ser que por consejo del propio sacerdote por alguna causa razonable juzgare que debe abstenerse algún tiempo de su recepción; de lo contrario, durante la vida, ha de prohibírsele el acceso a la Iglesia y, al morir, privársele de cristiana sepultura” (*Ibidem*, p. 361).

antes se consignaban separados –confesión, penitencia, eucaristía–, a partir del siglo XIII estarán unívocamente vinculados en un solo proceso cuyo objetivo será el acto de la comunión, es decir, la eucaristía. Más aún, la validez de un acto de penitencia va a depender de la autoridad eclesiástica que lo otorga, y va a exigir, consecuentemente, una vez cumplido, la reconciliación con la comunidad cristiana, esto es, la absolución.¹⁸ La vertiente occidental de la leyenda de Santa María Egipciaca articula, como se mostrará, sólidamente esta vinculación sacramental.

Resulta sintomático que, para efectos de la puesta en marcha de los nuevos lineamientos dogmáticos, la Iglesia debiera acudir no sólo a la instrucción de los clérigos –tema de singular importancia en el IV Concilio de Letrán–, sino a la de los feligreses.¹⁹ Para tal fin, se recurrió a los sermones en lengua vernácula, que virtualmente incluyeron material folklórico,²⁰ a los *exempla*, a los trabajos doctrinales como catequesis²¹ –incluso en verso– y, sobre todo, a la literatura devocional (vidas de santos, entre ellas) que, como afirma Menéndez Peláez, encontrarían en los dominicos unos incondicionales aliados para su difusión.²² En estos escritos, los acervos culturales de diversa índole

¹⁸ Braswell, *ob. cit.*, pp. 29-30.

¹⁹ El proceso, por supuesto, es mucho más complejo, pues no sólo se debió enfrentar a la ignorancia propia de los clérigos (especialmente seculares), sino a la resistencia propia de la costumbre. Aspectos como el secreto de la confesión, su carácter “privado” (el confesionario, tal como lo entendemos ahora en el siglo XX se puso en marcha mucho tiempo después), así como la regulación en el sentido de que ciertos pecados (como homicidio, sacrilegio, homosexualismo, incesto, violación de vírgenes, herejía, etc.) no podían ser absueltos por el sacerdote, sino debían remitirse a autoridades eclesiásticas superiores (obispos, Papa), implicaron una lenta imposición. Véase al respecto Mansfield, *ob. cit.*, pp. 78-91.

²⁰ Michael Zink, *La prédication en langue romance avant 1300*, Paris, Éditions Champion, 1976, pp. 341-363.

²¹ Derek Lomax, “The Lateran Reforms and Spanish Literature”, en *Iberoromania*, 1 (1969), pp. 299-313.

²² Cf. D. L. D’Avray, *The Preaching of the Friars: Sermons Diffused from Paris before 1300*, Oxford, Clarendon Press, 1985, pp. 64-90, donde se desarrolla las variadas formas de materiales escritos utilizados especialmente por los predicadores en su afán de instruir al público laico. También, sobre la catequesis, véase Jesús Menéndez Peláez, “Catequesis y literatura en la España Medieval”, en *Studium Ovetense*, 8 (1980), pp. 7-41.

(credos, leyendas, historias folclóricas...) adquieren una importante funcionalidad en la literatura "culto" destinada a audiencias más amplias, como lo demuestran *El conde Lucanor* de Juan Manuel o el *Libro de buen amor*. En el caso de la leyenda de Santa María Egipcíaca, aún cuando los protagonistas y sus acontecimientos permanecen básicamente iguales, la arquitectura textual se modifica con el fin de exhibir una propuesta ideológica clara. En primer lugar, se invierten los protagonismos: será la historia de María la que se desarrolle en plenitud y, por el contrario, la de Zósimas la que sirva de soporte. En segundo lugar, se aprovecha la sistemática oposición entre pecado sexual y santidad virginal manifestada desde la patrística de la tardía antigüedad –cuya figura más representativa es la Magdalena bíblica– y se funde con el caudal iconográfico y mítico de la pecadora arrepentida, que surge precisamente como un hecho evidente en la prédica de las diversas herejías y movimientos de reforma iniciados ya desde el siglo XII y que reclamaban la renuncia de la vida mundana.

Con estas premisas en mente, no es difícil reconocer en *Vida de Santa María Egipcíaca*, esto es, en el texto español de la vertiente occidental de la leyenda, el énfasis que se hace del tema de la penitencia, incluso, desde los primeros versos (intención que, por supuesto, también está presente en el original en francés). Precisamente, a diferencia de la vertiente oriental, cuyas primeras líneas están dedicadas a destacar lo loable, que es transmitir el saber de las grandes obras de Dios, en las versiones rimadas de la vertiente occidental se dedica una buena porción de versos –unos treinta y nueve– a introducir el tema de la penitencia, que será, incuestionablemente, el objetivo básico del poema. No tratándose de un motivo secundario, se quiere incluso que el receptor oyente identifique este mensaje de una forma explícita. Por este motivo, desde el inicio se subraya la lección:

Esto sepa tod' pecador
que fuer' culpado del Criador,
que non es pecado
tan grande ni tan horrible,
que Dios non le faga perdón
por penitencia ho por confessión.

qui se repinte de corazón
luego le faze Dios perdón (27-34)²³.

La conexión que se hace de los dos sacramentos, penitencia y confesión, es inmediata.²⁴ Más aún, a través de todo el poema se le recuerda al receptor oyente esta vinculación, de tal suerte que la penitencia y el arrepentimiento aparecen ligados en más de una ocasión, tanto, que logran constituir una rima casi obligada.²⁵

Debido a que el gran tema que desarrollan las versiones extensas de la vertiente occidental de la leyenda de Santa María Egipciaca es la penitencia, no sorprende que el protagonismo se traslade a María. Como acontece con las versiones incluidas en las colecciones de milagros de la Virgen desde el siglo XII, pero de manera mucho más amplia, María es presentada en los dos momentos claves –antes y después del arrepentimiento– de forma tal, que se corresponden no sólo con los estados de pecado y penitencia, respectivamente, sino con el de una imagen física claramente contrastada.²⁶ A diferencia de otra

²³ Cito por la edición de M. Alvar, *Vida de Santa María Egipciaca: Estudios, vocabulario y edición de los textos*, Madrid, CSIC, 1969, pp. 47-107. Sigo la numeración de los versos.

²⁴ Obsérvese que en el original francés, confesión y penitencia forman las palabras claves de la rima, y la idea que las une a ambas es mucho más clara que en la versión castellana: "... Deux ne fache vrai pardon/ par foi et par confession/ a ciaux qui prenent penitance" (Dembowski, *La vie...*, p. 33, vv. 17-19).

²⁵ Notemos, si no, cómo se estructura la rima en los versos 1017-18, cuando María le increpa a Zósimas por qué la persigue:

Que fe aquí huna doliosa,
que por ell yermo va rencurosa
por los pecados que fizo grandes,
que son tan suzios e tan pesantes,
de que he yo gran *repitencia*
e só aquí en *penitencia*. (vv. 1013-1018)

Similar pareado presentan también los versos 513-514 ("siempre avré *repitencia* / mas faré grave *penitencia*") y, hasta cierto punto, en los versos 683-685 ("agora comienza su *penitencia* / e porque sepa de fambre morir, / non se quiere *repentir*").

²⁶ Vale recordar que a partir del siglo XII algunas colecciones de milagros de la Virgen escritas en latín comienzan a incorporar la leyenda de Santa María Egipciaca. Colecciones como las de Domingo de Evesham (c.1120-1130), Guillermo de Malmesbury (c.1080-1143) y Guillermo Adgar (1162-1200?) presentan muy resumidas y

vertiente en donde el cambio en la vida de María no aparece con claridad subrayado (María menciona en pocas líneas su vida pecadora y su proceso de arrepentimiento), en ésta todo el relato de la primera parte (la que narra la vida de María) se constituye sobre la base de este contraste. No es otra la finalidad que se persigue cuando se exponen los extremos a los que llega María, tanto en su vida como pecadora así como en su vida como penitente, extremos que ilustra el poeta a través de dos largas descripciones físicas: la de María pecadora y la de María penitente. Estos dos retratos de María incluidos apuntan a establecer una oposición entre el cuerpo y el alma antes y después del momento del arrepentimiento y la penitencia: la de la hermosura exterior, que se corresponde con una extrema imperfección interior en los momentos en que María vive una vida pecaminosa, y, una vez establecido el cambio, el de la fealdad exterior, que tiene su correlato con el de una perfección interior, una suerte de tesoro que Zósimas viene a encontrar (lo hace explícito el texto de la versión oriental: “descubrir querié Dios su thesoro” [v. 398]²⁷). Estas dos imágenes funcionan en el receptor de una manera catártica. Así, Solomon ha sostenido que el relato presenta un inteligente equilibrio entre erotismo y ascetismo de tal suerte que las imágenes eróticas y la conducta libertina de María, en un principio, estimulan una respuesta erótica en el receptor oyente, pero luego, en la segunda parte, esta imagen es “curada” al presentarse la opuesta. De esta forma “este equilibrio textual que el autor consigue

en germen las características que posteriormente (o simultáneamente) serán características de la vertiente occidental, es decir, el absoluto protagonismo de María. En el caso de Adgar, parece tratarse de la más antigua versión escrita en lengua vernácula (anglo-normando), y sus 140 versos octosilábicos son, al parecer de Dembowski, ya una manifestación abreviada del poema rimado francés *La vie de Sainte Marie l'Égyptienne*. Para el poema latino de Malmesbury, véase la edición de José María Canal, *El libro “De laudibus et miraculis Sanctae Mariae” de Guillermo de Malmesbury: Estudio y texto*, Roma, Alma Roma, 1968, pp. 147-153; y para el poema de Adgar, véase Dembowski, *La vie...*, pp. 154-157.

²⁷ Cito por *La vida de Santa María Egipcíaca: A Fourteenth-Century Translation of a Work by Paul the Deacon*, ed. Billy Bussell Thompson & John K. Walsh, Exeter, University of Exeter, 1977; indico número de página.

al final de su poema corresponde al equilibrio sexual que el lector recupera al terminar la obra”²⁸.

Una consecuencia inmediata que emana del hecho de ser el contraste en las imágenes plásticas el eje ordenador de la primera parte del relato es que no se trata de una veleidad accesoria la inclusión de las descripciones físicas de María, especialmente la primera, que, por ejemplo, el poeta francés Rutebeuf eliminó en su poema de la segunda mitad del siglo XIII. Estas descripciones son, sin embargo, para un poeta familiarizado con las técnicas juglarescas y las de los *romanz* (y, obviamente, para un juglar en el caso de que el poema no hubiese sido compuesto por un clérigo), una manera de asegurar en el receptor la fijación de las dos imágenes plásticas que se corresponden a los dos momentos claves del relato.²⁹ Lo destacable en esta eficaz estrategia es la alta plasticidad que se incorpora al discurso y que se corresponde con la creciente difusión iconográfica de la santa penitente. No está demás recordar que, en el caso de los dos retratos físicos, a cada detalle del cuerpo de María pecadora –orejas, ojos, frente, boca, cuello, senos, brazos, cuerpo, pies–, y que siguen unos *topoi* retóricos³⁰ extraídos de los *roman courtois*,³¹ le corresponde un estado lamentable una vez que María se ha convertido en penitente. Así, mientras María es pecadora:

²⁸ Michael Solomon, “Catarsis sexual: La *Vida de Santa María Egipciaca* y el texto higiénico”, en *Erotismo en las letras hispánicas*, ed. Francisco Márquez Villanueva y Luce López-Balart, México, El Colegio de México, 1995, pp. 425-437 (la cita en p. 437).

²⁹ Lynn R. Cortina, “The Aesthetics of Morality: Two Portraits of Mary of Egypt in the *Vida de Santa María Egipciaca*”, en *Hispanic Journal*, 2:1 (1980), pp. 41-45, quien analiza el armazón retórico de estos retratos y su simbolismo. Concluye Cortina afirmando que “not only in their presentation, but also in their location the portraits fulfill the aesthetic and moral purposes of the poet. The former by following the conventional practice of medieval rhetoric to construct the portraits and the latter by grafting this tradition with that of figural allegory to endow them with symbolic meaning” (*ob. cit.*, p. 44).

³⁰ Peter Podol, “The Stylized Portrait of Women in Spanish Literature”, en *Hispanófila*, 2 (1981), pp. 1-21, determina el origen de este tipo de descripciones físicas en la Edad Media.

³¹ Según Robertson, “This is recognizably a courtly *descriptio* such as any heroine of Chrétien de Troyes would be proud to wear” (Robertson, *ob. cit.*, pp. 108).

Abié redondas las orejas,
Blanquas como leche d'ovejas;
Ojos negros, e sobreçejas;
alba fuente, fasta las çernejas.
la faz tenié colorada,
como la rosa cuando es granada;
boqua chica e por mesura
muy hermosa la catadura.
Su cuello e su petrina,
tal como la flor dell espina.
De sus tetiellas bien es sana
tales son como maçana.
Braços e cuerpo e tod' lo ál
blanco es como cristal.
En buena forma fue tajada,
nin era gorda nin muy delgada;
nin era luenga nin era corta,
mas de mesura bona (213-226).

Pero una vez transformada en penitente en el desierto, María adquiere un aspecto opuesto, en la que:

Toda mudó d'otra figura,
qua non ha panyos nin vestidura.
Perdió las carnes e la color,
que eran blancas como la flor;
los sus cabellos, que eran rubios,
tornáronse blancos e suzios.
Las sus orejas, que eran albas,
mucho eran negras e pegadas.
Entenebridos abié los ojos;
abié perdidos los sus mencojos.
la boca era empeleçida,
e derredor muy denegrída.
La faz muy negra e arrugada
de frío viento e de la elada
la barbiella e el su grinyón
semeja cabo de tizón.
Tan negra era su petrina,
como la pez e la resina.

En sus pechos no abíá tetas,
como yo cuido eran secas.
Braços luengos e secos dedos,
cuando los tiende semejan espetos.
Las unyas eran convinientes,
que las tajaba con los dientes.
El vientre abíé seco mucho,
que non comié ningún conducho.
Los pìedes eran quebraçados:
en muchos logares eran plagados,
por nada non se desviaba
de las espinas on las fallaba.
Semejaba cortes(a),
mas non le fallía hi res:
cuand' huna espina le firía,
de sus pecados uno perdía,
e mucho era ella gozosa
porque sufríé tan dura cosa (720-755)³².

Lo detallado del retrato de María penitente es una clara muestra del afán por destacar la corrupción de su cuerpo, en el momento en que su alma ha alcanzado la santidad. Para lograrlo, María ha debido pasar más de cuarenta años en el desierto en condiciones sumamente drásticas, efectuando una progresiva autodestrucción. La penitencia no sólo ha sido satisfactoriamente cumplida, sino que ha revestido particulares características que la vinculan con los conceptos que durante los siglos XIII y XIV venían a consagrar ciertas prácticas ascéticas y penitenciales curiosamente más relacionadas con las mujeres. Como afirma Vauchez al describir los

³² Nótese la extensión del pasaje. Vale la pena recalcar, asimismo, que lo que no logra el poema en castellano, sí lo consigue el original en francés, puesto que las mismas imágenes usadas en la primera descripción, aparecen de nuevo en la segunda, inclusive usando las mismas rimas ('ermine/crine', 'poitrine/espine'), inclusive con el mismo contraste de colores. Véase al respecto el comentario de Robertson, *ob. cit.*, pp. 113-115. No obstante, Theodore Kassier, "The Rhetorical Devices of the Spanish 'Vida de Santa María Egipcíaca'", en *Anuario de Estudios Medievales*, 8 (1973), pp. 467-480, destaca las habilidades retóricas usadas por del clérigo español que copió del original francés.

elementos que fueron en especial valorados en la espiritualidad femenina del siglo XIII, hubo una marcada exaltación de ciertos ejercicios ascéticos que buscaban castigar el cuerpo; la mortificación se destacó como un aspecto fundamental de la búsqueda de perfección.³³ Así, por ejemplo, Clara de Asís, Margarita de Hungría y Clara de Montefalco dieron muestras de una vehemente pasión por destruirse físicamente (en el siglo XIV, por ejemplo, Santa Catalina de Siena). “It is –concluye Vauchez– as if the [women] linked to the Mendicant orders were struggling to transcend by an excess of heroism the strict limits within which their daily lives were led”.³⁴

La penitencia de María se identifica no sólo con las prácticas penitenciales llevadas a cabo por las *mulieres sanctae*, sino con la posibilidad que dicha práctica tenía para una pecadora laica con vistas a la absolución y, obviamente, para aquéllas cuyo objetivo era la práctica ascética.³⁵ De esta manera, el diálogo que se establece entre el texto poético y el receptor se consigue, precisamente, satisfaciendo muchas de las inquietudes presentes en el *horizonte de expectativas* vigente expresados en la nueva espiritualidad femenina mediante el apropiado uso de imágenes plásticas –María cortesana y María penitente– y un contenido dogmático fácilmente digerible para una audiencia cuya religiosidad se circunscribía a la problemática existente en las prácticas básicamente laicas: el pecado, la penitencia. El mensaje de la leyenda en este nivel es, por esto, transparente: no importa cuán pecador se haya sido si existe un arrepentimiento sincero y una rigurosa y adecuada penitencia.³⁶

³³ André Vauchez, *Sainthood in the Later Middle Ages*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997, p. 350.

³⁴ Vauchez, *ob. cit.*, p. 352.

³⁵ Robertson no se equivoca cuando afirma que “Mary of Egypt speaks, in the literary vernacular, to the laity, to all whose experience of sex had been literal rather than figurative; her message concerns the need, and above all, the real possibility, of conversion: “translation” indeed, of a deeper sort. This message, of course, was very much in the twelfth-century *air du temps*” (*ob. cit.*, p. 117).

³⁶ En palabras del desconocido poeta autor de la *Vie de Sainte Marie l'Égyptienne*:

María, como Santa Margarita de Cortona y la bíblica Magdalena, es una suerte de espejo para el pecador, un cristal en que se refleja e identifica la mujer (y por extensión al hombre) común que ha vivido de espaldas a la espiritualidad y ha encontrado, tras el arrepentimiento y la penitencia, la absolución de sus pecados. La vida que se narra en este poema no es la tradicional imagen de una mujer pura cuya perfección a través de toda su vida la lleva a la santidad (esa imagen tan estimada por los monjes y religiosos); es la de una pecadora, la de una imperfecta hija de Eva que colma las expectativas de todos los lugares comunes que se tienen aún entonces en torno a la mujer tras siglos de haberse internalizado, tanto en la conciencia de religiosos como de laicos, las severas definiciones ofrecidas por los Padres de la Iglesia acerca de ellas.³⁷ Esta conexión entre la santidad por hacer y los elementos de “cotidianidad” o de terrenal imperfección (humanidad, si se prefiere) convierten a este poema en un valioso instrumento de difusión de valores y un ejemplar modelo de exitosa recepción. Cabe recordar, además, que la concepción de purgatorio y su estrecha conexión con la penitencia se consolida casualmente en el siglo XIII: de

Que nus pekiés n'est si pesant
Ne si horrible ne si grans
Dont Dex ne fache vrai pardon
Par foi et par confession
A ciaux qui prendent penitance.
Mais gardent soi de mescreance,
Se hom guerpist le merchi Dé,
Cil pekiés n'iert ja pardoné (vv. 15-22).

³⁷ Brigitte Cazelles, “Modèle ou mirage: Marie l'Égyptienne”, en *French Review*, 53 (1979), pp. 13-22, señala lo siguiente: “pour renvoyer aux catégories d'identification proposées par H. R. Jauss, Marie l'Égyptienne, en tant qu'héroïne imparfaite et au contraire du saint parfait et admirable, suscite la pitié du public et inspire en lui une active solidarité” (pp. 14-15). La cita de Cazelles se refiere al trabajo de Hans Robert Jauss, “Levels of Identification of Hero and Audience”, en *New Literary History*, 5 (1974), pp. 283-317. Recordemos que la imagen de la bíblica Magdalena es una “creación” que surgió, inicialmente, en respuesta a los evangelios gnósticos (especialmente el *Evangelio de María*) para desdeñar el papel de las mujeres que acompañaron a Cristo; y luego, como vehículo de persuasión en búsqueda del ideal femenino de los siglos XII y XIII. Véanse, al respecto, Carla Ricci, *Mary Magdalene and Many Others: Women Who Followed Jesus*, Minneapolis, Fortress Press, 1994, pp. 19-28 y 123-162, donde se explican las manipulaciones de los primeros escritos

acuerdo con Guillermo de Auvergne (1180-1249), uno de los más importantes teólogos e intelectuales de la primera mitad de ese siglo, la idea de purgatorio se justifica como un “lugar” en donde se completan las penitencias terrenales. Y como nos recuerda Le Goff, “the need of Purgatory [...], for a continuation of the process of penitence and salvation beyond the bogus boundary of death was a requirement rooted in the masses, a need voiced –in the West, at any rate– by the *vox populi*”.³⁸

La identificación que se produce con los retratos físicos de María no se limita sólo a las imágenes plásticas (que son altamente efectivas), sino a las características morales que las respaldan. Las dos Marías se convierten, así, a través del proceso de la recepción, en *tipos* que el receptor identifica: primero, el de la cortesana (y, por extensión, el de cualquier mujer), cuyo pecado resulta uno de los más severos en la escala moral; y, segundo, el de la penitente, cuya práctica ascética la ha llevado a la santidad. Ambos se actualizan en un *horizonte de expectativas* que reconoce en ellos los *tipos* morales constantemente predicados por los clérigos y asumidos inclusive en la poesía de los trovadores y juglares.

patrísticos para crear el mito de la Magdalena prostituta; Susan Haskins, *Mary Magdalen: Myth and Metaphor*, New York, Harcourt Brace, 1993, pp. 134-191, para la creación de la beata pecadora y su relación con el surgimiento de la abadía de Santa María Magdalena en Vézelay; también, Catherine Ludwig Jansen, *The Making of the Magdalen: Preaching and Popular Devotion in the Later Middle Ages*, Princeton, Princeton University Press, 1999, pp. 199-244, para un análisis de la construcción del mito de la Magdalena como modelo ejemplar de penitencia a través de los sermones medievales.

³⁸ Jacques Le Goff, *The Birth of Purgatory*, Chicago, The University of Chicago Press, 1984, pp. 288. Véase, además, *ob. cit.*, pp. 241-278. No hay que olvidar que la difusión de la idea de purgatorio tal como es concebida en Dante, por ejemplo, y como lo definió Inocencio IV en 1254 y lo oficializó el Concilio de Lyon en 1274, tuvo en gran medida motivaciones político-teológicas; fue, entre otras cosas, una poderosa herramienta de lucha contra los cátaros y los valdenses puesta en manos de los predicadores. Véase, por ejemplo *The ‘Summa contra haereticos’ ascribed to Praepositinus of Cremona*, ed. Joseph N. Garvin, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1958, donde se hace hincapié en el purgatorio como lugar de expiación de los pecados menos lesivos y se reafirma la idea de la intercesión de los santos (pp. 210-211).

El primer *tipo*, el de la cortesana pecadora (prostituta), está presentado con los abundantes detalles sobre la vida de María, detalles que marcan una tendencia característica de la vertiente occidental y que tiene su origen en el uso que se le da al motivo mariano mediante el cual se establece una clara oposición entre la santidad y castidad de la Virgen María y la humanidad y el pecado original cometido por Eva. Esta oposición, recordemos, está extraordinariamente condensado en la Cantiga 60 de Alfonso el Sabio mediante el contraste ente los vocablos Ave y Eva.³⁹ La *tipologización* de la mujer aquí señalada alcanza su plenitud precisamente en los siglos XII y XIII, cuando la poesía trovadoresca y los *fabliaux* retratan estos dos polos, virtud y pecado, y elevan el de la dama al nivel de la Virgen en la poesía de los primeros, en tanto que rebajan a niveles grotescos el de la pecadora en la poesía y narrativa de los segundos.⁴⁰ En el caso de la vertiente occidental de la leyenda de Santa María Egipcíaca, el colorido ofrecido por el poeta al describir la vida pecaminosa de María no sólo responde a una evidente *amplificatio* del motivo mariano (claramente expuesto en la plegaria ofrecida por María a la Virgen),⁴¹ sino también a la voluntaria necesidad de justificar el arrepentimiento y la penitencia del personaje mediante la elección de un pecado moralmente condenable (la lujuria

³⁹ “Entre Av’ e Eva/ gran departiment’ á./ Ca Eva nos tolleu/ o Parays’ e Deus./ Ave nos y meteu;/ porend’, amigos meus:/ Entre Av’ e Eva .../ Eva nos foi deleitar/ do dem’ en sa prijon./ e Ave en sacar;/e por esta razon:/ Entre Av’ e Eva.../ Eva nos fez perder/ amor de Deus e ben./ e pois Ave aver/ no-lo fez; e poren:/ Entre Av’ e Eva .../ Eva nos ensserrou/ os çeos sen chave./ e Maria britou/ as portas per Ave”. Cito por *Cantigas de Santa María de Alfonso el Sabio*, ed. de Walter Mettmann, Madrid, Castalia, 1986, Vol. I, pp. 204-205.

⁴⁰ Véase el fundamental estudio de Penny S. Gold, *The Lady and the Virgin: Image, Attitude, and Experience in Twelfth-Century France*, Chicago, The University of Chicago Press, 1985, especialmente pp. 1-42; el conflicto entre las dos imágenes tardío-medievales las exponen tanto Frances y Joseph Gies, *Women in the Middle Ages*, New York, Barnes & Noble, 1980, pp. 37-59, así como Henry Kraus, “Eve and Mary: Conflicting Images of Medieval Women”, en *Feminism and Art History*, ed. Norma Broude and Mary D. Garrard, New York, Harper & Row, 1982, pp. 79-99.

⁴¹ Vale la pena recordar que en la evolución de la vertiente occidental de la leyenda de Santa María Egipcíaca, el motivo mariano significó un importante paso en la

y la prostitución)⁴² y describir importantes aspectos de la doctrina de la penitencia vinculados con él, como son los de la intención, el motivo, la voluntad y la consiguiente contrición. Así, se ofrece una descripción en la que se demuestra que María peca intencionadamente (pese a la intervención de sus padres, vv. 101-125), sin otro motivo que el del

reestructuración de la disposición narrativa. Los poemas en latín del siglo XII de Honorio Augustodunensis, Guillermo de Malmesbury y Domingo de Evesham (c.1127) son historias incluidas en colecciones de milagros de la Virgen donde el protagonismo de Zósimas es casi nulo y el énfasis recae en la historia de la vida pecadora de María. Como se indicó en la nota 26, la más antigua versión mariana de la historia de Santa María Egipcíaca escrita en lengua vernácula (un dialecto anglo-normando) es la de Guillermo de Adgar, cuya característica fundamental es, al igual que las historias de Malmesbury y Evesham, la de presentar la narración en tercera persona (centrada en María) y la de añadir una serie de elementos pintorescos al pasado de la santa. Véase al respecto Anne Marie Sargent, "The Penitent Prostitute: The Tradition and Evolution of the Life of St. Mary the Egyptian", Diss. University of Michigan, 1977, especialmente pp. 186-192. Para una revisión de la versión de Adgar, véanse Stevenson, *art. cit.*, pp. 19-50 y Judith Weiss, "The Metaphor of Madness in the Anglo Norman Life of St. Mary the Egyptian", en *The Legend of Mary of Egypt*, *art. cit.*, pp. 161-173.

⁴² Resulta interesante recordar que, como apuntan tanto Jacques Rossiaud, *Medieval Prostitution*, New York, Barnes & Noble, 1988, como Lavery, *art. cit.*, si bien durante la tardía Antigüedad y la Alta Edad Media las prostitutas recibieron la abierta condena de la Iglesia, esta actitud se fue relajando paulatinamente hasta que, ya en el siglo XII, hubo un expreso deseo de reformarlas e integrarlas a la comunidad cristiana (previa penitencia, muchas veces pública): "Prostitutes were not rejected by the social community; society was as ready to add victims to their ranks as it was to embrace them when their penitence has been accomplished" (Rossiaud, *ob. cit.*, pp. 48). "Prostitutes -añade Lavery- were seen not just as potential converts, but also as tempresses. Friars often expressed sympathy, and had special reverence for the Magdalene" (*art. cit.*, pp. 141). Más aún, como señala Bullough, "The Prostitute in the Middle Ages", en *Sexual Practices and the Medieval Church*, ed. Vern L. Bullough & James Brundage, Buffalo (NY), Prometheus Books, 1982, pp. 34-42, en 1198 Inocencio III abogó para que los ciudadanos reformaran a las prostitutas y, en 1224, se hicieron esfuerzos para que algunas órdenes de penitentes las integrasen. Así, en 1227 Gregorio IX creó la Orden de María Magdalena, que estableció numerosos conventos y fue apoyada por los Papas del siglo XIV. Bullough menciona especialmente los esfuerzos realizados por Inocencio III en 1209 para lograr que algunas prostitutas se casaran, de modo que "those who rescued public prostitutes by marrying them could count on their actions to help in the remission of their own sins" (pp. 42). Para España, ideas semejantes aporta Ángel Luis Molina, *Mujeres*

más absoluto relajo moral (es prostituta no por dinero: “ella los recibíe de volunter/ porque fiziessen su plazer; e pora fer todo su viçio,/ los mantenie a grant deliçio” [vv. 161-164]), con una voluntad firmemente inclinada hacia el pecado (seduce a todos los marineros en su viaje a Jerusalén: “Non abia hi tan ensenyado/ siquier mançebo siquier cano,/ non hi fue tan casto/ que con ella non fiziessse pecado./ Ninguno non se pudo tener,/ tant’ fue cortesa de su mester” [vv. 373-78]), pero igualmente con una gran demostración de contrición: su dramático arrepentimiento en la puerta de la iglesia en Jerusalén (454-611).⁴³

La manera en que este retrato de María pecadora –joven, lasciva, seductora y extremadamente voluptuosa– impactó en el receptor de los siglos XIII y XIV se puede comprobar con una revisión somera de su abundante iconografía. Aunque queda fuera del alcance del presente estudio un análisis de tales características, conviene puntualizar al menos un detalle que muestra hasta qué punto las expectativas del público y la intención del poeta se fundieron firmemente al punto de ser difícil determinar si fue el poeta quien tomó el detalle a partir de una suposición existente en el público para la cual estaba destinado el poema o, por el contrario, si fue el poema quien determinó el rumbo de su difusión. El detalle en cuestión ya ha sido señalado por Carlos

públicas, mujeres secretas: La prostitución y su mundo, siglos XIII-XVII, Murcia, Editorial KR, 1998, especialmente pp. 15-25 y 27-36. Véase, asimismo, André Vauchez, *La spiritualité du Moyen Âge occidental, VIII-XII siècles*, Paris, Presses Universitaires de France, 1975, pp. 118-119.

⁴³ No está demás recordar que, en el siglo XIV, apareció un libro escrito por el catalán fray Francesc Eiximenis, *Lo libre de les dones* (1388), cuyo objetivo era “poner al alcance de la élite social femenina del momento un repertorio de pautas religiosas y ético-morales inspiradas en la tradición judeo-cristiana [...] y en el legado patrístico y de la latinidad cristiana Medieval –San Agustín, el Papa Gregorio, San Ambrosio, San Jerónimo...” (R. Alemany Ferrer, “Aspectos religiosos y ético-morales de la vida femenina en el siglo XIV, a través de *Lo libre de les dones* de Francesc Eiximenis”, en *Las mujeres en el cristianismo medieval*, Madrid, Al-Mudayna, 1989, pp. 71-89, [cita p. 72]). En este libro, es curioso observar cómo la normativa sugerida para el correcto desempeño de la dama, resulta precisamente el opuesto al mostrado por la Egipcíaca, sobre todo en lo que al pecado de la castidad y la lascivia se refiere.

Alberto Vega⁴⁴, y concierne a la forma en que se representan los cabellos de María tanto en la vertiente oriental de Sofronio como en la occidental del poema extenso francés (y, por tanto, el castellano). Este detalle, además, parece tener estrechas vinculaciones con la iconografía de María Magdalena existente en el siglo XIII,⁴⁵ que la representa no sólo con largos cabellos, sino también –quizá haciendo eco de su *vita* difundida desde Vézeley (donde su culto alcanzó dimensiones respetables, hasta el punto de considerarse un centro de peregrinación obligatorio de la llamada Ruta de Santiago)– como una penitente eremita.⁴⁶ Mientras que en la vertiente oriental de la leyenda de Santa María Egipcíaca se describen los cabellos de la Santa como cortos (“E avía el cuerpo muy negro por el grand ardor del sol, e los cabellos de la cabeça blancos como la lana blanca, e *llegavan fasta la çerviz*”),⁴⁷ en la vertiente occidental se lee:

⁴⁴ Carlos Alberto Vega, “Erotismo y ascetismo: imagen y texto en un incunable hagiográfico”, en *Erotismo en las letras hispánicas*, ed. Francisco Márquez Villanueva y Luce López-Balart, México, El Colegio de México, 1995, pp. 479-499.

⁴⁵ Cf., por ejemplo, la iconografía de la Magdalena en Marilena Mosco, *La Magdalena tra sacro e profano: Da Giotto a De Chirico*, Firenze, Arnaldo Mondadori, 1986, p. 43.

⁴⁶ Véase William Melczer, *The Pilgrim's Guide to Santiago de Compostela*, New York, Italica Press, 1993, pp. 259-261, y Víctor Saxer, *Le culte de Marie-Madeline en Occident des origines à la fin du Moyen Âge* Auxerre, Publications de la Société des Fouilles Archéologiques et Monuments Historiques de L'Yonne, 1959, especialmente pp. 221-224.

⁴⁷ Thompson-Walsh, *op cit.* pp. 9. En la versión latina de Pablo el Diácono se lee: “Mulier autem erat, quod videbatur, corpore nigerimo, prae solis ardore denigrata, et capillos capitis habens ut lana albos, modicos et ipsos, *non amplius quam usque ad cervicem descendentes*”, Migne, *PL* vol. 73, p. 678. En la traducción al inglés de la versión en griego de Sofronio, Maria Kouli interpreta el pasaje de este modo: “What he saw was a naked figure whose body was black, as if tanned by the scorching of the sun. It had on its head hair white as wool, and even *this was sparse as it did not reach below the neck of its body*” (*ob. cit.*, p. 76). Rutebeuf, en su poema sobre la Egipcíaca en el siglo XIII describe igualmente los cabellos de María según la versión de Sofronio y Pablo el Diácono, lo mismo que el poema en inglés medieval del *South English Legendary*. El poema de Rutebeuf se encuentra en *Rutebeuf: La vie de Sainte Marie l'Égyptienne*, ed. Bernadine A. Bujila, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1949, pp. 46-83.

La figura de María vio;
 de María visiblemente la figura
 sin ninguna cobertura.
 Non es cubierta d' otro vestido
mas de cabello que le es creçido;
sus crines albas como las nieves
d' essas se cubre fasta los pies.
 Non abié otro vestimento;
 cuando aquell erizí el viento,
 deyuso pareçí la carne quemada
 del sol e de la helada (949-959; el subrayado es mío).

Para finales del siglo XII, cuando hemos supuesto debió componerse la versión rimada extensa de la vertiente occidental de la leyenda, la representación iconográfica de María Egipcíaca parece estar identificada ya con el detalle de los largos cabellos. Cabría suponer, como afirma Carlos Alberto Vega, una segura contaminación con la iconografía de la Magdalena, la pecadora arrepentida por excelencia, que con sus largos cabellos lavó los pies de Cristo.⁴⁸ En todo caso, el *tipo* representado por la Egipcíaca se actualiza plenamente en el *horizonte de expectativas* del receptor de los siglos XIII y XIV, que ya la identificaba con la doble imagen de la Magdalena: pecadora y penitente. Cabe recordar, como señala Lavery, que pese a que en la tradición monástica de la leyenda de Santa María Egipcíaca (es decir, en los textos contenidos en la vertiente oriental) se caracteriza mejor a María como una penitente que como una lasciva y voluptuosa pecadora, los

⁴⁸ C. A. Vega, *art. cit.*, pp. 493. Véase, igualmente Jansen, *ob. cit.*, especialmente pp. 18-46 y 199-244. Alvar, *ob. cit.*, incluye un apéndice de láminas de las más representativas imágenes iconográficas de Santa María Egipcíaca. En este aspecto, Mosco acota lo siguiente: “la leggenda dell’Egiziana risalente al VII secolo, e dall’Oriente passata in Occidente attraverso la traduzione di Paolo Diacono, rivive nei capitelli romanici del Musée des Augustins di Tolosa e nelle vetrate delle chiese francesi di Bourges (1215), di Auxerre (1230), ed è già presente nelle chiese rupestri della Cappadocia (X sec.); in queste appaiono i capelli sciolti fin sulle spalle non fino ai piedi (come nella vetrata di Auxerre), in particolare nell’episodio della comunione somministrata dal monaco Zosimo, episodio che ebbe in Italia particolare fortuna se lo ritroviamo negli affreschi della chiesa romana di Santa Maria Antigua del IX secolo, di Buffalmacco a Pisa e di Puccio Capanna a Pistoia del XIV secolo” (*ob. cit.*, pp. 31).

artistas que trabajaron su representación iconográfica entre los siglos XI y XV pasaron por alto este hecho y prefirieron mostrar la imagen de una María voluptuosa, joven y de cabellos hasta los pies, incluso, al retratar el momento en que la Santa se encuentra con Zósimas en el desierto.⁴⁹ Esto, por supuesto, pese a que, además, en el extenso poema francés de la vertiente occidental (la *Vie*) se la describe detalladamente como una penitente, imagen que, como señala Solomon, debió de haber permanecido en el cerebro de los receptores luego de oír la leyenda. Dado que la popularidad de la Magdalena se incrementó considerablemente como resultado de la importancia que le adjudicaron los predicadores de las órdenes mendicantes como modelo de pobreza e imagen de penitencia y la difusión que hicieron éstos de su *Vita*,⁵⁰ no sorprende que el poeta o juglar que reestructuró la leyenda de la Egipcíaca en lengua vernácula la haya identificado con la Magdalena de la misma forma que parece haber sucedido con los artistas iconográficos.⁵¹ De cualquier modo, sólo una exhaustiva documentación icono-

⁴⁹ Lavery, *ob. cit.*, pp. 135. Cf. la larga lista de vitrales, miniaturas y frescos (no sólo en Inglaterra) que cita Lavery en su trabajo como ejemplos de la predilección por el retrato de la Egipcíaca como joven, voluptuosa y seductora (*ibídem*, p. 133, notas 86 y 87; p. 135 nota 97). Para el encuentro entre Zósimas y María en el desierto, véase por ejemplo, la imagen que se incluye en Coon, *ob. cit.*, pp. 90, donde Zósimas ofrece la comunión a una mujer de larguísimos cabellos blancos. Edmond Faral y Julia Bastin, en la edición de las *Œuvres complètes de Rutebeuf*, Paris, Éditions Picard, 1969, citan por ejemplo, la existencia de imágenes de la Egipcíaca en iglesias francesas, y acotan que los vitrales existentes en la capilla de Santa Cruz (Sainte-Croix) y la catedral de Bourges datan del siglo XIII, y que un vitral en la catedral de Auxerre parece haber sido ejecutado entre los años 1220 y 1234. Más aún, Faral y Bastin anotan lo siguiente: "Surtout, la même histoire a inspiré les six scènes sculptées sur un chapiteau provenant du cloître de Saint-Étienne de Toulouse et qui remonte certainement à la seconde moitié du XII siècle" (*ob. cit.*, Vol. II, p. 14).

⁵⁰ Saxer, *ob. cit.*, pp. 33-47; Vauchez, *Les laïcs...* pp. 111-112; Mosco, *ob. cit.*, pp. 24-28 y 32.

⁵¹ Mosco hace hincapié en la utilización de la figura de la Magdalena por los predicadores: "La diffusione del culto della Maddalena presso i Domenicani —señala—, coincidente con la predicazione della penitenza come necessità di ordine morale per la salvezza, è testimoniata anche dalla serie di affreschi del pistoieses Giovanni di Bartolomeo Cristiani nella chiesa di San Domenico a Pistoia, dove il tema della penitenza si incarna nella figura della Maddalena coperta da lunghi capelli in un

gráfica tanto de la Egipciaca como de la Magdalena podría determinar si el anónimo juglar o poeta que compuso la *Vie de sainte Marie l'Égyptienne* tomó el detalle de los cabellos del acervo popular (que la identificaba con la Magdalena) o si, por el contrario, la popularidad alcanzada por esta versión en el público determinó que, en adelante, la identificación cometida por el poeta (única, insistimos) se difundiera por el resto de Europa.⁵²

El segundo *tipo* presentado en el poema extenso de la vertiente occidental es el de María penitente que, como acabamos de notar, fue menos recordado por los receptores, que prefirieron el de la joven lasciva. Sin embargo, aparte de las razones indicadas por Solomon, este retrato funcionó en el receptor como un importante imán que debió atraer fundamentales núcleos significativos. Mencioné hasta qué punto la emergencia de los movimientos de penitentes entre los siglos XII y XIII –Beguinis, Humiliati, etc.– debieron recordar al receptor la gran actualidad que brindaba la figura de María en tal estado. Esta situación debió hacerse especialmente patente durante los aciagos años de la Peste Negra (1348-1349) cuando, como nos recuerda Vauchez, numerosos flagelantes hicieron aparatosamente públicas las manifestaciones ascéticas y mortificaciones que se infligían con su cuerpo, al punto de exhibirse por las calles semidesnudos (aunque encapuchados) y recibiendo de sus compañeros fuertes azotes.⁵³ No obstante, María penitente ha debido recordar también al receptor el nuevo impulso que el eremitismo gozó en los siglos XII y XIII, fenómeno que no fue similar

affresco oggi staccato e visibile nell'atrio del convento e in un ciclo frammentario dove la Maddalena precede le altre figure di penitenti assunte ad eletti «perché le meretrici vanno innanzi ai savi nel regno di Dio»” (*ob. cit.*, p. 32).

⁵² Para la imagen de la Magdalena en el medioevo existen al menos dos trabajos importantes: Sister Magdalen Larow, “The Iconography of Mary Magdalena, the Evolution of Western Tradition until 1300”, Diss. New York University, 1982; y M. Janssen, *Maria Magdalena in der Abendländischen Kunst. Ikonographie der Heiligen von den Anfängen bis ins 16. Jahrhundert*, Freiburg, Breisgau, 1961, citados por Mosco. Acota esta autora que en el trabajo de Janssen se hace una larga discusión sobre el cabello de la Magdalena y de la Egipciaca, notando que las imágenes de la Magdalena de la iglesia de San Próspero (Perugia) proceden del vitral de la catedral de la Egipciaca de Auxerre de 1230 (Mosco, *ob. cit.*, p. 40, nota 4).

⁵³ Vauchez, *Les laïcs...*, pp. 109-110.

al que ocurrió siglos atrás con los que siguieron las enseñanzas dejadas por los Padres del Desierto, puesto que en el nuevo eremitismo se dejó sentir el influjo de la *vida apostólica* cuyo modelo fue San Martín de Tours. Desde el punto de vista hagiográfico, este fenómeno está ampliamente documentado en numerosas *vitae*. Es éste el modelo que se refleja, por ejemplo, en las vidas de San Millán y Santo Domingo de Silos.

La imagen que respondía a la emergencia de esta nueva espiritualidad, en la que el santo huye temporalmente al desierto para después volver a integrarse a la vida monástica o episcopal (el modelo que siguieron San Romualdo, San Bruno y Roberto de Abrisel, por ejemplo), era la que el receptor esperaba oír representada en el poema; se esperaba, en el caso de María, que tras esa severa muestra de penitencia, de alguna manera se integrase al mundo y mostrase desde allí el poder beatífico de su santidad. O, dicho de otro modo, se esperaba que de alguna manera la práctica ascética de María fuera encauzada dentro de la institución eclesiástica visible. María, sin embargo, no sólo permanece en el desierto —esto es, no “regresa” a la comunidad cristiana—, sino que efectúa su largo acto de penitencia *sin* el mandamiento de un sacerdote. Como acontecía con los numerosos feligreses a quienes las disposiciones de Letrán de 1215 no les habían llegado, la penitencia era consecuencia de una decisión personal, motivada generalmente luego de un brusco arrepentimiento o un desastre. En el caso de la Egipciaca, es la Virgen quien, tras el arrepentimiento, le instruye “...entrarás en hun yermo,/ morarás hi un gran tiempo./ En el yermo estarás;/ fasta que bivas, hi despondrás” (vv. 640-443). Aunque la larga oración de María bien puede ser interpretada como una suerte de confesión, su larga penitencia no resultó del mandamiento oficial de un representante de la Iglesia. Para conciliar esta aparente irregularidad, Zósimas viene a jugar un importante papel.

Curiosamente, en las versiones extensas de la vertiente occidental de la leyenda de Santa María Egipciaca el protagonismo de María no elimina la participación de Zósimas, como sí acontece en las colecciones de milagros de la Virgen (basta sumar el número de versos que la narración dedica a la historia de Zósimas y compararla con la de

María: la diferencia es poca). La participación de Zósimas, por tanto, juega un papel crucial en estos poemas extensos de la vertiente occidental, puesto que el tema de la penitencia en los siglos XIII, XIV y XV requería un cuidadoso equilibrio entre la actividad penitencial (el “estado penitencial” y su *praxis*) y la relación con los miembros de la Iglesia. María, la penitente, no es una monja; es una prostituta cuya vida refleja paradójicamente bastante bien los problemas existentes en las ciudades (la prostitución es, de modo fundamental, un fenómeno urbano), el vacío espiritual de las pecadoras y la posibilidad de manifestar un cambio (como el acontecido, en el lado masculino, por ejemplo, con las vidas de Pedro Valdo y San Francisco de Asís).

En el tratamiento de Zósimas se reflejan mejor los cambios ocurridos con la leyenda de Santa María Egipciaca. Si en la vertiente oriental el relato está centrado en su búsqueda de perfección ascética y monástica (uno de cuyos ejemplos resulta ser María), en la vertiente occidental su función varía sustancialmente. En primer lugar, Zósimas se convierte en el vehículo de conciliación de dos conceptos puestos como ejemplo en la segunda parte del relato: (a) de la vida penitente y eremítica de María, y (b) de la vida monástica y eclesiástica de Zósimas. En segundo lugar, Zósimas no sólo señala el fin de la vida penitente de María, sino que le otorga validez y la circunscribe a los preceptos invocados en Letrán en relación con los sacramentos de la confesión y eucaristía.

El primer aspecto no dista de ser parte del tema central del mensaje presentado por la vertiente oriental de la leyenda. No es, pues, otra la finalidad que se persigue en el poema al describir la vida comunitaria del monasterio de San Juan, al que Zósimas pertenece. Aquí, se le presenta como un monje cuya vida es extremadamente austera; se ha eliminado de él la urgencia de búsqueda de perfección que en la leyenda incluida en la vertiente oriental lo ha motivado a buscar otros derroteros en su ascetismo; su finalidad, aquí, es presentarse como un modelo alternativo de perfección y, al mismo tiempo, como un representante excelso de la Iglesia. Nótese cómo, cuando ambos personajes disputan por la bendición, el poeta no excluye la acotación de María respecto a la jerarquía eclesiástica de Zósimas, y añade, como es de esperar, una

importante alusión a la eucaristía (inobjetablemente patrimonio de un clérigo misacantano):

Tú me pides bendición
mas cuido que no es razón.
Tú eres clérigo misacantano
e en l'altar pones tus manos
e por el tu santiguar
grandes miraglos faz' Dios mostrar.
El pan deviene la su carne,
el vino torna en la su sangre,
bien conyoçe Dios tu sacrificio (1036-1043).

El segundo punto, el de la validez otorgada por Zósimas, es crucial en el relato. El acto de la eucaristía es aquello que le permitirá a María volver a ser miembro de la comunidad de Dios. No hay que olvidar que también durante los siglos XIV y XV muchas mujeres se destacaron por su tendencia hacia el misticismo y —en palabras de Lavery— “their particular devotion to the Eucharist, like Mary’s in her story”.⁵⁴ Esta tendencia significó que la reglamentación del IV Concilio de Letrán como un sacramento obligatorio anual, luego de 1400 se volvió no sólo una práctica frecuente (al menos solicitada con frecuencia), sino una experiencia asociada con toda suerte de manifestaciones místicas y, por tanto, de carácter erótico, como las acontecidas con Santa Catalina de Siena y Dorotea de Montau, muerta en 1394.⁵⁵ Como sugiere el estudioso francés, la comunión en muchas mujeres llegó a ser descrita como una *copula intima peracta*: “un échange de mots d’amour accompagne ces effusions qui la conduisaient à un véritable orgasme”.⁵⁶ A diferencia de la versión de Sofronio, pues, en la vertiente occidental la eucaristía legitima la pena cumplida por María en el desierto al enlazarla al cumplimiento de la confesión. La penitencia de María se vuelve un auténtico sacramento sólo en la medida en que Zósimas la absuelve de sus pecados a través de la confesión y le ofrece

⁵⁴ Lavery, *art. cit.*, p. 141.

⁵⁵ Vauchez, *Les laïcs...*, pp. 259-264.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 260.

la comunión. De ahí que sea tan importante que María le pida a Zósimas que regrese dispuesto a darle la comunión:

Mas huna cosa te ruego mucho:
en un vaso que seya limpio,
mete del cuerpo de Ihesuchristo;
e de la sangre en otro vaso,
que seya bien alimpiado.
E contigo lo traerás... (1200-1205).

Resulta interesante notar que es éste el momento esperado por María, el momento en que finalmente adquiere un significado sacramental a su larga penitencia. La bendición de Zósimas, al año siguiente, no representa otra cosa que la ansiada comunión:

“Dueñilla –dixo de pan–,
esto sepas que non es pan;
esto es el cuerpo de Jesu Cristo,
que por nos priso martirio
e priso muerte e pasión
e diónos gran salvación.
¿Tú creyes esto, amiga mía?” (1259-1265).

María sabe que, partícipe del sacramento, ya puede morir. La recepción implica una inmediata identificación entre los sacramentos de la penitencia y eucaristía, requisitos indispensables de todo pecador. En este sentido no resulta reiterativa la mención final de la ejemplaridad de María:

Mas bien podedes esto jurar
que el diablo no y pudo llegar.
Esta duenya da enxemplo
a todo omn' que es en este sieglo (1337-1340).

Zósimas, pues, ha legitimado la larga penitencia de María. El extremo sufrimiento acaecido con María en la soledad del desierto se ha integrado por fin al 'sieglo' con la absolución ofrecida por Zósimas. El acto eucarístico ha servido de ejemplo a quienes pudieran haber consi-

derado el sacramento de la penitencia, tal vez, la sola alternativa de expiación de los pecados, la antaño práctica común de imponerse el castigo una sola vez en la vida por miedo a recibirlo una vez llegada la muerte. Sin confesión y comunión, y sin el mandamiento del sacerdote que otorga la absolución, la penitencia carece de valor. Éste es el otro mensaje que el receptor ha recibido una vez escuchada la historia; en ella no sólo se ha identificado con la transformación de la heroína y ha comprendido la infinita misericordia de Dios con quienes practican el arrepentimiento, sino que ha sido testigo de la sutil puesta en marcha de las doctrinas consagradas en el canon 21 del IV Concilio de Letrán de 1215. Mediante un efectivo mecanismo de imágenes plásticas y discursos dogmáticos, la leyenda ha asimilado las expectativas vigentes en los siglos XIII y XIV, al mismo tiempo que se ha convertido en un poderoso vehículo de divulgación teológica. Lo que nació a la sombra de urgencias monásticas de la tardía antigüedad, en el siglo XIII se reestructura a través de una compleja negociación cultural que involucra a un vasto público oyente.