
COMPOSTELLA AUREA. ACTAS DEL VIII CONGRESO DE LA AISO ISBN 978-84-9887-553-9 (T.II); ISBN 978-84-9887-555-3 (o.c)

La «Historia de Santa María Egipciaca» en un *Flos Sanctorum* anónimo del Siglo XVII: Un episodio peculiar en la hagiografía postridentina

La «Historia de Santa María Egipciaca» en un *Flos Sanctorum* anónimo del Siglo XVII: Un episodio peculiar en la hagiografía postridentina

NATALIA FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ
Universidad Autónoma de Barcelona

El panorama hagiográfico postridentino y el *Flos Santurum*

El potente mecanismo dogmático y doctrinal activado por el Concilio de Trento entre 1545 y 1562 iba a repercutir de forma muy intensa en la concepción de un género, la hagiografía, modelado desde siempre bajo la mediación de factores pragmáticos. Era la dimensión comunicativa de las vidas de santos –esa dialéctica entre emisión, recepción y contexto– lo que explicó su vigencia a lo largo de tantos siglos, y lo que determinó que, sobre un mismo armazón legendario¹, se operasen sutiles transformaciones y se vertiesen de vez en cuando nuevos matices interpretativos. La orientación militante del tridentino convirtió a los santos en adalides de la causa católica, y la hagiografía se perfiló como una fuente propagandística de las recién normalizadas directrices dogmático-morales. Pero, para ello, había que asegurar la veracidad histórica de unos relatos que, desde su mismo origen, regían leyenda y, en consecuencia, se tendió a la atemperación de las eclosiones fabulosas que tanto caracterizaban a aquellas vidas medievales de marcada impronta popular. Los nuevos *flores sanctorum* castellanos dejaron de mirar hacia Vorágine y la *Legenda Aurea* para hacer gala de su pretendida historicidad remontándose a fuentes grecolatinas primigenias, bien directamente, bien desde la mediación de las *Vitae Sanctorum* compuestas en latín por Luis Lippomano y Lorenzo Surio:

1. El término es de Greimas (1970: 46): «Pareciera que por armazón, que es un elemento invariante, hay que entender el status estructural del mito en tanto narración».

Hacia 1580, en efecto, verían la luz los últimos testimonios basados en la citada *Legenda Aurea* de Vorágine, y apenas dos años antes se había impreso el que había de ser su sustituto en el panorama editorial peninsular: un nuevo *Flos Sanctorum* como el de Alonso de Villegas, que traducía y resumía para el lector castellano los contenidos de las ambiciosas –y recentísimas– *Vitae Sanctorum* de Lipomano y Surio (1575). (Aragüés Aldaz, 2000: 445)

Así, Juan Basilio Santoro, en su *Hagiografía y Vidas de los Santos del Nuevo Testamento* (1585), matiza que las vidas están «sacadas y recopiladas con grande diligencia y estudio de gravísimos y aprobados autores antiguos». Y Alonso de Villegas y Pedro de Ribadeneira, autores ambos de los dos santorales más difundidos de la nueva era hagiográfica, se esfuerzan por afirmar el rigor histórico de sus relatos citando sistemáticamente sus fuentes. Junto a las esperables repercusiones en la composición y estructura de las nuevas vidas, la consecuencia más inmediatamente visible de este cambio de orientación fue una modificación del elenco hagiográfico: el santoral considerado oficial incluyó nuevos nombres y eliminó muchos de los presentes en la *Legenda Aurea* y en las versiones derivadas.

Es en este contexto donde hay que situar la compilación hagiográfica cuyo análisis iniciamos, todavía muy parcialmente, en este trabajo. El *Flos Santurum* (*sic.*) es una colección manuscrita de vidas de santos conservada, en tres volúmenes, en la Biblioteca Nacional de Madrid con las signaturas Ms. 7096, 7097 y 7098. Los dos primeros tomos incluyen las vidas de santos según sus festividades en el calendario litúrgico, y el último recopila las «Vidas de los santos que son de España o están en ella sepultados». No contiene ningún índice ni tabla de contenido, ni ninguna indicación destacada de su autoría y datación, pero en el *Catálogo de manuscritos de la Biblioteca Nacional* aparece fechado en el siglo XVII, sin añadir, eso sí, más matices. Tiene que ser, en todo caso, posterior a 1575, fecha de composición de las *Vitae* de Surio, porque el obispo aparece citado como fuente de algunas vidas.

A falta de una revisión más exhaustiva, ciertos detalles dejan traslucir que puede tratarse de un original de imprenta. En algunos folios, pero sin que pueda determinarse ningún criterio, aparecen las típicas marcas de corte en forma de «z» que indican la estimación del cajista a la hora de dividir el texto para su impresión. En otros casos, encontramos trazos del tipo «//» en los márgenes y a intervalos regulares –es lo que sucede, en concreto, en la «Historia de Santa María Egipcíaca»– que pueden plasmar esa misma intención divisoria, bien de folios, bien de columnas de texto. Y son múltiples las ocasiones en que, al final de un relato, se añaden llamadas indicativas sobre el contenido que debe incluirse en ese lugar específico: «Aquí entra la historia de San Alberto, padre de los carmelitas» (ms. 7097, f. 342v), «Aquí entra la traslación de Santa Mónica, madre de San Agustín» (ms. 7097, f. 342v). En algunos casos –no siempre– estas historias se compendian al final del volumen a modo de anexo al que tendría que recurrir el impresor para completar el santoral coherentemente. En todo caso, como aún no se ha localizado el impreso correspondiente –y ni siquiera tenemos constancia de que exista– el *Flos Santurum*, tal como nos ha llegado, es el único testimonio con el que contamos para reconstruir lo que, creemos, constituye un curioso eslabón en la historia de la hagiografía posttridentina.

A pesar de que esa carencia de datos visibles sobre cuestiones de autoría y datación nos obliga a trabajar con ciertas incertidumbres, desde el punto de vista del contenido, el *Flos* sí presenta los rasgos más emblemáticos de los santorales postconciliares. La nó-

mina de santos se modifica según los criterios seguidos por toda la hagiografía barroca. Y, así, aparecen nombres que no están en Vorágine, pero sí en santorales quinientistas –como María, sobrina de Abraham, presente también en la *Hagiografía* de Sanctoro y en el *Flos* de Ribadeneira–, y se eliminan otros, como Tais, que, tras una presencia destacable en los legendarios medievales y renacentistas, desaparece de la hagiografía oficial postridentina². Asimismo, la rigurosa tendencia historicista que se concreta en la mención de fuentes autorizadas, y que no encontramos en ningún caso en las compilaciones anteriores a 1545, está presente –y de forma bien destacada– en nuestro *flos*. El anónimo autor no se limita a citar nombres, sino testimonios y lugares concretos. Veamos justamente el caso de la «Historia de Santa María Egipcíaca»:

Escriben su vida Sofronio, obispo de Jerusalén, como lo dice Niceforo Calisto, lib. 17, ca. 5, y alégase en el Concilio Niceno 2, action 4, y en San Juan Damasceno *Contra Iconoclastas*. Y trasladóla del griego Paulo Diácono. Asimismo escribe brevemente la su historia Sigeberto, con sus claras razones, ca. 69; y, en verso elegante, Hildeberto arzobispo de Tours. (Ms. 7097, f. 342v)

En lo que concierne a la nómina de santos y a la profusión en la mención de fuentes, el *Flos Santurum* comulga plenamente con la orientación asumida por la hagiografía postridentina. Pero lo cierto es que los relatos que hemos revisado no se corresponden exactamente con ninguna de las versiones incluidas en los santorales más emblemáticos de la época: Villegas, Ribadeneira y, en menor medida, Sanctoro. La tendencia que hemos percibido es que las narraciones incluidas en nuestro *Flos* presentan los elementos formales y de contenido que muchas veces singularizan a las versiones postconciliares, pero también incluyen muchos de los episodios fabulosos, milagrosos o efectistas que caracterizaron a los relatos anteriores –incluso a las fuentes cultas– y que después fueron eliminados. El resultado de este peculiar eclecticismo es que muchas de las versiones del *Flos* son, temáticamente, las más completas del panorama hagiográfico castellano.

Esta tendencia amplificadora se aprecia, por ejemplo, de forma muy notable en la vida de María Magdalena. Vorágine y sus traductores medievales mencionaban de pasada su liviandad y posterior conversión para centrarse profusamente en su papel de *apostola apostolorum* en el sur de Francia y sus múltiples milagros. Villegas, Ribadeneira y Sanctoro, por su parte, y muy en consonancia con las disposiciones tridentinas, se detienen en su arrepentimiento, conversión y justificación. Los dos primeros sólo men-

2. Se ha insistido en que la hagiografía postridentina, en ese afán militante por convertir a los santos en encarnaciones del catolicismo, tendió a la modernización del santoral y a incluir figuras próximas en el tiempo e históricas. Hay, al menos, una excepción a esta supuesta norma: el paradigma de las pecadoras penitentes se continúa modelando con vidas de orígenes remotos y de historicidad más que dudosa. En los *flores* postridentinos no aparece Tais, pero su lugar lo ocupa María, sobrina de Abraham, que no estaba en la *Legenda Aurea*, pero que tampoco tiene nada de contemporánea, pues su leyenda se remonta al siglo V. Y una pecadora arrepentida como Margarita de Cortona, llamada significativamente la Segunda Magdalena, que vivió durante el siglo XIII y cuya existencia histórica sí estaba probada, no deja ninguna huella en los *flores sanctorum* castellanos posteriores a Trento. Por tanto, o bien hay que revisar y matizar esa modernidad del santoral postridentino, o bien el paradigma de las penitentes constituye, efectivamente, la excepción que confirma la regla, y su pervivencia se explica por su perfecta capacidad de adecuación al dogma tridentino de la justificación.

cionan de pasada la leyenda provenzal para contextualizar su eremitismo; Sanctoro sí la desarrolla, pero en una versión muy sintética, en comparación con los precedentes medievales. Y, sin embargo, en el *Flos* aparece todo: tanto la recreación de su vida licenciosa y sus implicaciones morales, su arrepentimiento y conversión, como todos y cada uno de los episodios que conformaban esa leyenda provenzal que convertía a la Magdalena en *apóstola de apóstoles*. En otros ejemplos, el autor sigue las fuentes cultas primigenias con absoluta fidelidad, sin eliminar nada de lo que pudiera resultar sospechoso desde un prisma de estricta ortodoxia. En la «Historia de Santa Pelagia», que como todas las versiones contemporáneas parte del relato latino de Jacobo Diácono, se incluye un episodio milagroso que se omite sistemáticamente en los demás *flores* posttridentinos: el obispo Nono sueña con una paloma negra y maloliente que interrumpe su sermón, se introduce en la pila del agua bendita y, blanca y limpia, se eleva a los cielos. Es una alegoría de la conversión de Pelagia que podía interpretarse como una suerte de predestinación y, probablemente, los hagiógrafos más ortodoxos prefirieron no correr el riesgo. A Santa Teodora se le atribuyen más milagros que a ninguna otra de sus homónimas castellanas. En el *Flos Santurun* se percibe enseguida una sugestiva tensión entre las exigencias posttridentinas y las pervivencias medievales, de mayor efectismo y arraigo popular por más que proviniesen de fuentes cultas. Y esto es lo que vamos a encontrar, de forma más peculiar que nunca, en la «Historia de Santa María Egipcíaca».

La leyenda de Santa María Egipcíaca en la hagiografía castellana

La fijación hagiográfica de la leyenda de María Egipcíaca en castellano se concretó en diversas versiones procedentes de dos tradiciones distintas. Su vida ostenta el privilegio de haber dado forma, en el siglo XIII, al primer testimonio hagiográfico castellano, la *Vida de Santa María Egipcíaca*, un poema derivado de la *Vie de Sainte Marie l'Egyptienne*, del siglo XII. Este sustrato francés también se concretaría, en prosa, en la *Estoria de Santa María Egipcíaca*, incluida en el manuscrito escurialense h-I-13, del siglo XIV. Pero la leyenda de la Egipcíaca no nació en Francia. Sofronio, obispo de Jerusalén, la recogió en griego en el siglo VI, y Pablo el Diácono, napolitano, la vertió al latín en el IX. Jacobo de Vorágine sintetizó esta versión para incluirla en su *Legenda Aurea*, en el siglo XIII, y así llegó a la mayoría de los santorales castellanos medievales. Sólo hubo una excepción: el manuscrito 780 de la Biblioteca Nacional de Madrid presenta una traducción de la versión extensa del Diácono. En cualquier caso, todos estos textos eran exponentes de la denominada vertiente oriental de la leyenda que se alejaba de la occidental, inaugurada por el texto francés. Thompson y Walsh (1977: XIII) sintetizan la trayectoria castellana medieval de la vida de María Egipcíaca:

There is an Eastern-derived prose text (our *Vida de Santa María Egipcíaca*), a Western, French-derived prose versión (*Estoria de Santa María Egipcíaca*), a lengthy poem (*La vida de Santa María Egipcíaca*), adapted from a French original, and various versions of Old Spanish translations of the *Legenda aurea*³.

3. La *Vida de Santa María Egipcíaca* incluida en el manuscrito 780 de la Biblioteca Nacional de Madrid, junto con varias versiones derivadas de la *Legenda Aurea* (incluidas en los escurialenses m-II-6, h-I-14, k-II-12, y en el ms. 8 de la Biblioteca de Menéndez Pelayo) han sido editadas por Thompson y Walsh (1977). Manuel Alvar

En el siglo XVI, todas las recreaciones incluidas en los *flores sanctorum* fueron deudoras de la vertiente oriental: la *Leyenda de los santos* incluyó la redacción breve de Vorágine, y las *Vidas de los Santos* (1540), de Pedro de la Vega y Gonzalo de Ocaña, recogieron la versión extensa del Diácono.

La diferencia esencial entre ambas ramificaciones de la leyenda no es temática sino básicamente estructural: la vertiente oriental se inicia con el relato de la vida monástica del monje Zósimas, y la historia de la Egipcíaca se inserta en la narración-marco a través de una voz homo e intradiegetica, la de la propia María, que cuenta, avergonzada, las miserias de su pasado; la vertiente occidental, por su parte, ofrece un relato heterodiegetico y cronológicamente ordenado de la peripecia de la santa pecadora. Ernesto Edmundo Delgado (2003: 28) confiere un valor significativo a la diferencia estructural entre ambas vertientes⁴:

A diferencia de la vertiente oriental de la leyenda, cuyo énfasis incide en la exaltación de los valores monásticos mostrados en Zósimas, la vertiente occidental se modela en función de al menos dos parámetros claves: el arrepentimiento y la penitencia de María.

Pero los testimonios postridentinos que, como no podía ser de otra manera, tenían que beber de las fuentes cultas y seguirán unánimemente al Diácono, se esforzarán por asegurar el protagonismo de la Egipcíaca, y convertirla en una auténtica adalid de la doctrina católica de la justificación. Como consecuencia, la distinción radical entre una vertiente oriental y otra occidental tendrá cada vez menos sentido. Villegas, Ribadeneira y Sanctoro mencionan explícitamente a Sofronio y a Pablo el Diácono como fuentes primordiales. Baste el ejemplo, tal vez menos conocido, de este último:

Sacóse esta historia de Paulo Diácono, Napolitano, y antes la había escrito Sofronio, patriarca de Jerusalén, como lo afirma Nicéforo en el libro XVII de su *Historia Eclesiástica*, capítulo V, y hace mención desta santa y de su vida San Juan Damasceno en el Libro III de las imágenes. (f. 15d)

Pero todos ellos sintetizan al máximo la peripecia del monje para centrarse en la Egipcíaca. Y Villegas incluso antepone a la historia propiamente dicha una digresión sobre la tentación, el pecado y la penitencia que mediatiza la labor interpretativa del receptor y hace recaer el verdadero eje de la narración en María, por más que luego comience hablando de Zósimas:

(1972) edita la *Estoria de Santa María Egipcíaca* incluida en el escurialense h-I-13. Y Connie L. Scarborough (1994) se encargó de otra de las versiones derivadas de Vorágine, la del manuscrito 15001 de la Fundación Lázaro Galdiano.

4. Joseph T. Snow (1990: 86) sostiene, en todo caso, la centralidad de la figura de la Egipcíaca: «Placing Mary's tale in the context of the search by the vainglorious monk for an example of extreme penitence and penance is not to minimize the centrality of the Egyptian's tale (however unadorned with colores rherorici it may be): it is perhaps more helpful to see this process of contextualization as a literary manner in which to present the dramatic narrative».

Y a la mujer se le dieron dos alas con que voló, y se libró del dragón. El cual, más lleno de saña, abrió su boca y echó della un grande río para ahogar a la mujer. Mas fue así, que la tierra la favoreció, y recibió en sí aquella agua que el dragón echó por su boca. Quedó libre la mujer y fuese a un desierto, a donde tuvo quietud y sosiego. En esta visión está dibujada la vida de una persona penitente. Y porque fue tal santa María Egipcíaca, viene muy a cuenta para haber de tratar della. (f. 62c)

En sucesivos testimonios, la frontera entre ambas vertientes se va haciendo cada vez más difusa y se asiste a lo que podríamos denominar un proceso de *occidentalización*: se afirma el protagonismo de la Egipcíaca y el valor axial de su trayectoria a pesar de que las fuentes sigan siendo explícitamente orientales. Juan Pérez de Moya, a la altura de 1583, incluye una versión de la vida de la santa tomada «del Vitas Patrum, parte primera, y del Flo [sic] Sanctorum de Alonso de Villegas» [f. 190r], pero lo cierto es que su relato comienza con María, está en tercera persona y se ordena cronológicamente. Antonio Sánchez de Villamayor compuso una extensa novela hagiográfica, cuya edición definitiva data de 1675, y a la que tituló *La mujer fuerte, asombro de los desiertos, penitente y admirable Santa María Egipcíaca*. El autor modifica el orden de la fuente con una intencionalidad muy precisa, y así lo expone:

Es tan precisa a esta historia la noticia del Santo Abad Zósimas, que el Venerable Diácono que la escribió, empezó por ella la de María, aunque al orden, que yo sigo, ha parecido más propio este lugar. [76]

Parece que, si de lo que se trataba era de ofrecer ejemplos de penitencia –bien por su intrínseco efectismo, bien por su perfecta adecuación a los preceptos dogmáticos y morales de Trento– había que asegurar de alguna manera el protagonismo de la Egipcíaca.

La «Historia de Santa María Egipcíaca» en el Flos Santurun

La «Historia de Santa María Egipcíaca» ocupa los folios 342v-350r del manuscrito 7097. De manera bien significativa, el relato se prologa con el recuerdo de las fuentes tal como señalábamos arriba. Las referencias a la versión inaugural de Sofronio y a la traducción de Pablo el Diácono, y a las menciones de San Juan Damasceno y Niceforo Calisto están también presentes en los demás testimonios postridentinos. A parte de situar esta relación de fuentes en un lugar más que destacado, atribuyéndole un valor casi independiente respecto a la narración, el *Flos Santurun* añade dos autoridades, Sigeberto e Hildeberto, de las que no nos ofrece noticia ningún otro testimonio castellano que conozcamos. El primero es, muy probablemente, Sigeberto de Gembloux (1030-1112), cronista y hagiógrafo belga al que se le atribuyen varias vidas de santos en latín, reunidas algunas en su *De viris illustribus*. Hildeberto, arzobispo de Tours, del siglo XI, compuso, también en latín, una vida versificada de María Egipcíaca que incluyen los Bolandistas en las *Acta Sanctorum* de 2 de abril. Respecto a sus fuentes, concluyen que no debió seguir directamente al Diácono, sino a una fuente anterior más acorde con el original griego o a las propias versiones griegas primigenias –que ellos mismos traducirán al latín en la primera parte de las *Acta*.

La «Historia de Santa María Egipcíaca» incluida en el *Flos Santurun* es, muy en consonancia con los criterios postridentinos, una traducción castellana de la versión

oriental extensa, pero sin someterla a ese proceso recreador y sintético característico de todas las versiones de la época. Desde esta perspectiva, la vida de la Egipcíaca se asemeja más a la traducción medieval incluida en el manuscrito 780 de la Nacional que a las versiones coetáneas. Pero tampoco podemos afirmar que su autor bebiese directamente de la traducción castellana –algo nada esperable, por otra parte, de un hagiógrafo postri-dentino. Encontramos algún error de traducción que, en todo caso, lo único que puede sugerir –no confirmar– es que no estamos ante el texto original, sino ante una copia de amanuense –probablemente un original de imprenta–, como ya decíamos al principio. Es lo que sucede cuando María pide a Zósimas su manto «para cubrir con él la enfermedad natural» (344v). «Enfermedad mujeril» lee la versión medieval castellana, en consonancia plena con el «muliebrem infirmitatem» de las fuentes latinas. Y, más adelante, ante la insistencia de Zósimas para que rece por él, María «volvióse a orar y tendiendo las manos alzó los ojos al cielo y comenzó a orar en silencio» (345r). La versión del ms. 780 dice «bolvióse a Oriente», traducción correcta del «ad Orientem convertit sese» de las narraciones primigenias. Ambos errores parecen consecuencia clara del descuido del supuesto copista. Por lo que se refiere al resto del relato, no se puede hablar de errores propiamente, sino de una versión distinta realizada por un traductor distinto que, a veces, parece seguir la versión del Diácono, y otras, se aproxima a la recogida por los Bolandistas –extraída, recordemos, de fuentes griegas. Las diferencias entre ambas son léxicas y sintácticas, pero no de contenido. Es, por tanto, muy difícil determinar si la traducción castellana siguió a una o a otra, pues en realidad no es transliteración exacta de ninguna de las dos.

De hecho en nuestro *Flos* se omiten algunos pasajes que aparecen en ambas modelaciones latinas y en la versión medieval castellana. Es lo que sucede con el *Prólogo* en que el autor reconoce su obligación moral de narrar la vida ejemplar «de aquesta santa muger que vino a mi noticia» y que a nuestro hagiógrafo anónimo debió parecerle innecesario. Pero, de forma aún más llamativa dada la nula voluntad sintética del autor, se omite el pasaje más innegablemente morboso de toda la narración. En el *Flos*, la travesía en barco hacia Jerusalén se reduce a una breve mención:

Y él respondiome y dijo: «Si tú tienes para pagar el navío, no habrá quien te lo estorbe». Y yo respondiéndole sin vergüenza que les daría mi cuerpo. Pues como se concertase el navío tan a costa de mi alma, llegamos a Jerusalén. (345v)

En la traducción medieval de la versión de Pablo el Diácono, fiel a su fuente, se ofrecen más detalles, y se ahonda en la carga sensual y erótica de uno de los pasajes más emblemáticos de la leyenda de la Egipcíaca:

E aquel mancebo que oyó la vileza de las mis palabras susodichas partióse de mí rriendo. E yo, echando de mí la rrueca e el fuso que tenía en la mano, fuyme a grand priesa al mar, al logar adó veyá que ellos yvan, e fallé en la rribera diez mançebos de buen cuerpo, segunt yo deseava, e otros que eran ya entrados en la nave. E metíme entre ellos syn alguna vergüeña e rreverencia, segunt era mi costumbre, e díxeles que me levasen consigo adó yvan, e que non les sería enojosa, mas aplazible. E diziéndoles estas palabras e otras más suzias, movílos a grand

rrisa. E ellos, veyendo el mi gesto e movimiento, syn vergüeña tomaronme e metieronme en la nave, e leváronme consigo.

En cierto modo, el autor del *Flos Santurun* se sometió a una suerte de autocensura pensando, probablemente, que una excesiva recreación en la sensualidad de la Egipciaca podría poner en peligro la finalidad ejemplarizante del relato. Pero la vida de las penitentes regía sensualismo, y, o bien le traicionó el subconsciente, o bien quiso sugerir lo lúbrico de una manera vaga, simbólica, y apelando más que nunca a la participación del receptor. Cuando Zósimas encuentra a la Egipciaca en el desierto del Jordán, lo que ve dista mucho, *a priori*, de perfilarse como una encarnación de la exhuberancia:

(...) tenía el cuerpo muy negro por el gran ardor del sol, y los cabellos de la cabeza blancos como la lana blanca, y cubríanle todas las espaldas. (f. 344r)

Pero si revisamos este pasaje en todos los antecedentes de la rama oriental en la que, sin duda, se inserta nuestra versión, comprobaremos que la caracterización de la Egipciaca penitente cubierta con sus propios cabellos es inédita. Todos esos testimonios orientales insisten en modelar una penitente decrepita, casi sin cabello⁵. Porque el único testimonio castellano donde la Egipciaca penitente aparece vestida con sus cabellos es la *Vida* medieval en verso derivada del poema francés, esto es, en un vestigio de la vertiente occidental:

Non es cubierta d'otro vestido
mas de cabello que le es crecido;
sus crines albas como las nieves
d'essas se cubre fasta los pies.
(vv. 952-955)

El pelo largo posee un simbolismo que hace innegable la importancia de esta inesperada modificación del paradigma oriental. Por un lado, activa un componente de lubricidad que no pasa desapercibido ni aún cuando quiere negarse todo sensualismo y esta intención censuradora está en nuestro *Flos*. Pero, por otro, tanto por actualizar la imagen del salvaje –no carente de por sí de simbología erótica–, como por convertirse en testimonio vivo del arrepentimiento de la pecadora antonomásica –María Magdalena, que seca los pies de cristo con sus largos cabellos–, el cabello-vestido se perfila como emblema de la penitencia femenina. No obstante, ninguno de los dos componentes –lubricidad y mortificación– queda anulado del todo por el otro. Como reconoce Carlos Alberto Vega (1995: 487) «lo ascético entabla un diálogo con lo erótico, y viceversa». Y ahí reside la

5. Así las versiones griegas que traducen los Bolandistas: «Crines vero habens in capite ad instar lanae, eosque modicos nec multum ultra collum defluentes»; el propio Pablo Diácono: «capillo capitis ut lana albos modicos ipso non amplior quam usque ad cervice descendere»; Hildeberto: «Horrescunt illi nivei modicique capilli / vix attingentes humeros, vix colla tegentes»; ya la traducción medieval castellana: «e los cabellos de la cabeça blancos como la lana blanca, e llegavan fasta la çerviz» y, por poner un ejemplo postridentino, tomemos la versión de Ribadeneira: «tenía pocos cabellos, y que solamente le llegaban hasta la cerviz, pero eran blancos como la lana» (185b).

potente fascinación suscitada por las penitentes cuyo modelo arquetípico es, justamente, María Magdalena.

Pese a esta dimensión antonomástica, la configuración hagiográfica de la leyenda de la Magdalena fue tardía⁶, nutriéndose, en consecuencia, de otros relatos coetáneos. En la modelación de su *vita eremitica*, inaugurada por un relato italiano del siglo IX, convergió la leyenda de nuestra Egipcíaca, traducida al latín por esa misma época. La mutua interacción entre las vidas de las penitentes más emblemáticas logró que la mentalidad popular las reuniese en un único culto durante la Edad Media. Pero no todo se quedaría aquí. Cuando, a partir del siglo XI al amparo de los monjes de Vezélay, se generalizó la devoción por la Magdalena en el mediodía francés, y se consolidó su *vita apostólica*, no fue extraño que, paralelamente, emergiese una nueva redacción de la leyenda de María Egipcíaca. Y es en la *Vie de Sainte Marie l'Egyptienne*, donde irrumpe la primera Egipcíaca cubierta por sus cabellos, plasmando literariamente una fusión que se testimoniaría durante siglos en la iconografía:

De Marie vit le figure,
apertement sans couverture;
environ li estoit se crine
tant blanc come flor d'espine;
li blanc cevel e li deugié
li avaloient dusc' al pié
e n'avoit autre vestements,
quant ce li sosle voit li vens.

(vv. 853-860)

Conclusiones

A falta de una investigación más exhaustiva sobre el *Flos Santurum*, esta primera aproximación permite ya concluir que constituye, por varias razones, un exponente peculiar de la hagiografía posttridentina. Si, como planteaba al iniciar este breve estudio, los pilares del género hagiográfico reposan sobre factores pragmáticos, es evidente que el anónimo autor del *Flos* se situó en el vértice de dos tradiciones entrecruzadas. Por un lado, el prurito de autenticidad histórica derivado de las disposiciones tridentinas; por otro, la presencia de lo popular que tanto había definido al género hagiográfico en la Edad Media. De todos los santorales castellanos que conocemos es la primera vez que se aprecia una convivencia tan clara de ambos polos. Y, en el caso concreto de María Egipcíaca, el respeto absoluto por las autoridades clásicas se funde de manera inédita con una sugestiva proyección de la religiosidad del pueblo. En todos los *flores* castellanos, fieles a alguna de las versiones de la vertiente oriental, aparece una penitente decrepita, de pelo corto. Eso sí: en las xilografías paralelas a los relatos, la Egipcíaca, como la Magdalena, siempre está cubierta por sus cabellos. Un desfase palabra-imagen que testimonia una

6. Es sabido que la María Magdalena de la hagiografía resulta de la fusión de tres personajes evangélicos unificados por decreto papal en el siglo VI.

tensión sólo superada por el autor de nuestro *Flos*. Y es que, si lo que se pretendía desde Trento era mover a los fieles a una devoción casi visceral, no era descabellado pulsar sus resortes emocionales apelando a creencias más allá de las fuentes autorizadas. Porque, en última instancia, sólo los aspectos pragmáticos determinan la peculiaridad de nuestro *Flos Santurun*.

Bibliografía

Acta Sanctorum (1658): 2 Aprilis.

ALVAR, M. (1972): *Vida de Santa María Egipcíaca*. Madrid: CSIC.

ARAGÜÉS ALDAZ, J. (2000): «El santoral castellano en los siglos XVI y XVII. Un itinerario hagiográfico», *Analecta Bollandiana*, 118, pp. 329-386.

DELGADO, E. E. (2003): «Penitencia y eucaristía en la conformación de la vertiente occidental de la leyenda de Santa María Egipcíaca: un paradigma de negociación cultural en la Baja Edad Media», *Revista de poética medieval*, 10, pp. 25-55.

GREIMAS, A.J. (1970): «Elementos para una teoría de la interpretación del relato mítico», en *Análisis estructural del relato*. Buenos Aires: Tiempo Contemporáneo, pp. 45-86.

OCAÑA, G. de & Vega, P. de la (1540): *Vida de Jesu Christo y de sus sanctos*. Sevilla: Juan Cromberger.

PÉREZ DE MOYA, J. (1583): *Varia historia de sanctas e ilustres mugeres*. Madrid: Luis Sánchez.

RIBADENEIRA, P. de (1616): *Segunda parte del Flos Sanctorum, o libro de las vidas de los santos, en la qual se contienen las vidas de muchos Santos de todos estados, que comúnmente llaman extravagantes*. Madrid: Luis Sánchez.

SÁNCHEZ DE VILLAMAYOR, A. (1685): *La muger fuerte, assombro de los desiertos, penitente y admirable Santa María Egipcíaca*. Madrid: Francisco Sanz.

SANCTORO, J. B. (1585): *Segunda Parte de la Hagiographia y vidas de los sanctos del nuevo testamento*. Bilbao: Mathias Mares.

SCARBOROUGH, C. L. (1994): «Two versions of the life of Saint Mary the Egyptian: Lázaro Galdiano ms. 419 and Menéndez Pelayo ms. 8», *Anuario Medieval* VI, pp. 174-184.

SNOW, J. T. (1990): «Notes on the Fourteenth Century Spanish Translation of Paul de Deacon's *Vita Sanctae Mariae Aegyptiacae, Meretricis*», en J. E. Connolly, A. Deyermund & B. Dutton (eds.): *Saints and their Authors. Studies in Medieval Hispanic Hagiography in Honor of John K. Walsh*. Madison: Hispanic Seminary of Medieval Studies, pp. 83-96.

THOMPSON, B. B. y WALSH, J. K. (1977): *Vida de Santa María Egipcíaca*. Exeter University.

VEGA, C. A. (1995): «Erotismo y ascetismo: imagen y texto en un incunable hagiográfico», en *Erotismo en las letras hispánicas. Aspectos, modos y fronteras*, Eds. Luce López-Baralt & Francisco Márquez Villanueva. México D.F.: El Colegio de México, pp. 479-499.

VILLEGAS, A. de (1588): *Flos Sanctorum y Historia general de la vida y hechos de Iesu Christo, Dios y Señor nuestro, y de todos los Santos de que reza y haze fiesta la Iglesia Catolica*. Madrid: Pedro Madrigal.