

Pervivencia, traducción y resignificación de la leyenda de Santa María Egipciaca en la literatura europea medieval:

estudio de las vidas francesa e hispánica de la santa frente a la tradición oriental previa*

Carina Zubillaga

Universidad de Buenos Aires - SECRI (IIBICRIT-CONICET)

carinazubillaga@hotmail.com

Resumen

El presente trabajo intenta ahondar en los aspectos formales, temáticos e ideológicos de los cambios que experimentó la leyenda de Santa María Egipciaca en su traducción del latín a las lenguas vernáculas en los siglos XII y XIII como parte de un proceso histórico-cultural más amplio que tanto en su resignificación como en su pervivencia concentró la idea de la vida humana también como un proceso en sí mismo transformador. La *Vie de Sainte Marie l'Égyptienne* y la *Vida de Santa María Egipciaca*, los poemas francés e hispánico que forman parte de la versión occidental de la leyenda de la pecadora arrepentida, reformulan su historia en función de las características de la propia lengua y del público específico al que se dirigen, estableciendo singularidades culturales en el marco más general del traslado de la prosa al verso y del paso de la tradición oriental a la occidental de la leyenda.

Palabras clave

leyenda hagiográfica, traducción medieval, latín, lenguas vernáculas, tradición oriental, tradición occidental, resignificación, pecadora arrepentida, Santa María Egipciaca

Durante la Edad Media la circulación de las tradiciones literarias asumió la dinámica de la traducción como forma recurrente de apropiación del material previo, traducción claramente ligada más a las variantes de la reformulación que a la literalidad con que hoy identificamos la práctica de traducir. El concepto de fuente, en este sentido, no resulta apropiado para evaluar la evolución de gran parte de la literatura europea medieval, surgida y desarrollada

* El presente trabajo es resultado del programa posdoctoral de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, cumplido en el marco del Proyecto UBACyT 2011-2014 GC "Pervivencia y resignificación de tradiciones literarias en la literatura europea medieval (siglos XII a XV)" dirigido por la Profesora María Silvia Delpy y con sede en el Instituto de Filología y Literaturas Hispánicas "Doctor Amado Alonso".

mediante parámetros más flexibles, mejor explicados por las nociones de intertextualidad e interdiscursividad (Bajtín, 1989 [1930]; Segre, 1982: 15-28).

Particularmente en el caso de las leyendas hagiográficas, más allá de la reformulación de motivos y temas variados, el género mismo enfrentó una transformación esencial en el paso de los textos griegos y latinos a las lenguas vernáculas europeas a partir del siglo XII. La leyenda de Santa María Egipciaca constituye un objeto privilegiado de análisis en este sentido, ya que su traslado al francés y luego al castellano inauguró una nueva vertiente de la historia que redefinió tanto el protagonismo particular de la penitente como la consideración general de la santidad femenina del periodo. El presente trabajo intentará ahondar entonces en los aspectos formales, temáticos e ideológicos de los cambios que experimentó la leyenda de la prostituta santa como parte de un proceso histórico-cultural más extendido que tanto en su resignificación como en su pervivencia concentró la idea de la vida humana también como un proceso en sí mismo transformador.

La leyenda de María de Egipto como pecadora arrepentida se testimonia en una primera versión escrita en griego en el siglo VII por Sofronio, Patriarca de Jerusalén entre los años 634 y 638, que se traduce luego al latín a partir del siglo VIII. Estas historias que integran la conocida como vertiente oriental de la leyenda apenas presentan a la penitente como el ejemplo de humildad que confronta al verdadero protagonista del relato, el monje que la encuentra en el desierto. La reelaboración occidental de la leyenda, que se concreta en Francia a fines del siglo XII con la anónima *Vie de Sainte Marie l'Égyptienne* y también se testimonia en España en la primera mitad del siglo XIII en la *Vida de Santa María Egipciaca* que traduce el poema francés, reformula la historia de la prostituta santa que se vuelve la protagonista indiscutida de su propia vida y relega al monje Gozimás a ser el testigo de su creciente santidad.

El cambio de protagonismo que distingue a la versión occidental de la leyenda de Santa María de Egipto de la versión oriental previa se configura tanto lingüística como literariamente a partir del doble pasaje de la prosa al verso y del latín a las lenguas vernáculas que particulariza las historias. La apropiación lingüística de los relatos del pasado ya supone su resignificación a través de la constitución, afianzamiento y desarrollo del francés y el castellano como lenguas literarias; en este sentido, el traslado constituye una reformulación primeramente histórico-cultural, que asume una historia como propia a partir de la lengua. En cuanto al pasaje de la prosa al verso, es concretamente el cambio de registro el que posibilita la transformación fundamental de la leyenda, debido a que el énfasis en el protagonismo de María adquiere una de sus manifestaciones más destacadas en los dos retratos retóricos que describen poéticamente su vida de pecado y su posterior penitencia a través de los rasgos físicos paradigmáticos de la belleza y la fealdad femenina medievales.

La conformación de la propia lengua como lengua literaria, y esencialmente como lengua poética, es un proceso histórico que en sus rasgos culturales permite apreciar en las estructuras tanto formales como temáticas de la producción literaria orientaciones más amplias y significativas que las meramente textuales. La vertiente occidental de la leyenda de la prostituta santa representada por los poemas francés e hispánico deja ver propuestas sociales, ideológicas, devocionales y estético-receptivas que la definen en su particularidad; las modificaciones producidas en el traslado de la leyenda de Santa María Egipciaca a partir del siglo XII no pueden explicarse, de este modo, a partir del concepto de la determinación unívoca,

porque este simplificaría un complejo proceso de apropiación legendaria que no remite –al menos en la Edad Media europea– a un único motivo singular. Explicaciones históricas de la transformación de la leyenda de la penitente claramente reduccionistas han sido dadas sin embargo por la crítica especializada en los últimos años, según una modalidad de análisis que singulariza en el IV Concilio de Letrán de 1215 la medida del cambio tanto devocional como histórico-cultural del periodo. Los lineamientos conciliares, cuyo eje son los sacramentos del arrepentimiento y la penitencia, son por ejemplo la respuesta de E. Ernesto Delgado a sus propias preguntas: “¿Se debió a un precoz individualismo el que se amplificara el protagonismo de la pecadora penitente y se la caracterizara físicamente allí donde la versión original se presentaba en forma tan espartana?” (2004: 184-185); y estudiosas como Enrica J. Ardemagni (1990: 313-316) y Dayle Seidenspinner-Núñez (1992: 95-128) también analizan la *Vida de Santa María Egipciaca* enfocando específicamente el sacramento de la comunión y su importancia en el poema como reflejo del canon 21 del IV Concilio de Letrán.

Aunque el IV Concilio de Letrán es sin dudas un indicador crucial de los asuntos eclesiásticos del momento, su influencia no debe ser exagerada (Weiss, 2006: 84); mucho menos su repercusión directa en una leyenda como la de María Egipciaca cuya transformación comienza a desarrollarse ya con el poema francés de fines del siglo XII, tiempo antes de las disposiciones del Concilio de 1215. Como plantea Andrew M. Beresford (1999: 264-265), además, la comunión no está generalizada como práctica anual en la *Vida de Santa María Egipciaca*, sino presente en una única ocasión, y el arrepentimiento no está mediado por la intervención clerical, lo que desestima la importancia fundamental que se les ha asignado en el poema. Asimismo, enfocar los textos literarios como mera propaganda eclesiástica o programa panfletario ligado a unas premisas que la Iglesia buscó transmitir reduce tanto su singularidad como los motivos de su extendida difusión medieval y su relación con la tradición legendaria previa de este tipo de historias hagiográficas.

Pretendiendo tener en cuenta una mirada histórico-cultural más amplia, y no circunscrita a un único acontecimiento eclesiástico, más allá de la relevancia que este pueda tener, planteamos que el siglo XII puede caracterizarse en la Europa occidental, de manera general, como el siglo del individuo, del descubrimiento íntimo de la persona humana. Ese descubrimiento del yo, que Caroline Walker Bynum define como el hallazgo del hombre interior, del misterio interior (1982: 106), se expresa devocionalmente en la veneración a la figura de Cristo en sus aspectos más humanos y a la Virgen María como Madre del Salvador (Fernández Conde, 2005: 452) y propicia una sensibilidad que determina nuevas manifestaciones religiosas durante el periodo. Esa impronta humanizadora populariza, asimismo, a santas como María Egipciaca como modelos con los cuales los fieles devotos pueden relacionarse e identificarse de manera más directa y afectiva.

Multitud de historias ancladas en el marco biográfico de protagonistas históricos o pseudo-históricos, laicos y santos, de diversos tiempos y lugares, representan a partir del siglo XII esa dimensión humana que se privilegia sobre cualquier otra y que vuelve tangible la temporalidad humana en sí misma en la referencialidad biográfica de las vidas de tantos héroes y santos medievales.

La devoción a las pecadoras arrepentidas se incrementa en el periodo de manera paralela al auge mariano, a través de una afectividad laica que encuentra en las imágenes de lo femenino una medida posible de su propio progreso espiritual, en particular mediante la identi-

cación con mujeres que han alcanzado la salvación luego de una vida dedicada previamente al pecado; si ellas fueron perdonadas cualquiera puede serlo, parece ser el imperativo que propició la actualización y desarrollo creciente de las historias de prostitutas santas como María Magdalena, su representante más destacada, además de Pelagia, Thais, María nieta de Abraham y María Egipciaca, sin dudas una de las santas más populares de la Edad Media.¹

Los poemas francés e hispánico que representan la vertiente occidental de la leyenda de esta pecadora arrepentida dramatizan, al mismo tiempo que narran, la conversión del pecado a la gracia redentora de la penitencia, a través de la historia de María Egipciaca como el proceso vital que enmarca y define la transformación. Frente a la narración que hace la propia María a Zózimas en la versión oriental de la leyenda, desde una penitencia ya concluida y una innegable santidad que ya ha sido alcanzada, las versiones occidentales de la historia dan cuenta de esa conversión como un proceso en marcha que es asumido en su relato por la voz del narrador que lo pauta discursivamente a través de un recuento cronológico que ordena la recepción del lector u oyente en su carácter sucesivo y secuencial (Robertson, 1980: 305-327; Snow, 1990: 83-96).

Las fases sucesivas de la vida de María de Egipto, narradas en tercera persona según el marco biográfico que cifra el cambio en la movilidad espacial y el transcurrir del tiempo como elementos determinantes del proceso transformador del pecado a la santidad, recorren desde su infancia hasta el momento mismo de su muerte con el avance siempre creciente primero de la lujuria de la pecadora y después de la penitencia santa de la eremita.

El contexto sociohistórico y cultural que propicia la transformación de la leyenda de Santa María Egipciaca y, de modo más general, la revalorización de las historias de las prostitutas arrepentidas como paradigma de la posibilidad inestimable del perdón salvífico cristiano también se expresa en el contexto manuscrito que reúne el poema hispánico con otros dos poemas del temprano siglo XIII. Aunque el manuscrito K-III-4 de la Biblioteca de San Lorenzo de El Escorial está datado a fines del siglo XIV, los tres textos que contiene –el *Libro de Apolonio* y el *Libro de los tres reyes de Oriente*, además de la *Vida de Santa María Egipciaca*– pertenecen a la primera mitad del siglo anterior; el mismo contexto manuscrito refuerza, en este sentido, la orientación hacia una piedad laica que se desarrolla en Europa desde fines del siglo XII y que se concreta en España en el siglo XIII, basada en personajes modélicos de una virtud santa o a todas luces maravillosa que se desarrolla bajo el eje narrativo de la prueba cristiana en el marco biográfico como proceso vital que es eje de la estructura de cada una de las historias.

En la *Vida de Santa María Egipciaca*, la idea de proceso que rige su estructura se manifiesta particularmente en el inicio del poema a través de la imagen del desarrollo vital completo de María Egipciaca, que es lo que el narrador declara como asunto de su historia: “De una dueña que avedes oída / quiérovos conptar toda su vida” (17-18).²

La vida de María como eje temático de la historia lleva en principio al relato de su juventud identificada con su lujuria, de la que se da cuenta a través de la locura con que se asocia al pe-

1. Acerca de la popularidad de María Egipciaca en la literatura europea medieval y la relevancia de su figura particularmente en las versiones occidentales de la leyenda, ver especialmente Connie L. Scarborough (1998: 302-310), quien da cuenta de las múltiples ediciones y versiones de la historia de la santa.

2. Las citas corresponden a mi propia transcripción de la *Vida de Santa María Egipciaca* presente en la edición conjunta del Ms. Esc. K-III-4 (Zubillaga, 2014); indico a continuación de cada una el número de versos correspondientes.

cado como figura determinante: “Mientras que fue en mancebía, / dexó bondat e preso folía; / tanto fue plena de luxuria” (85-87). Este desarrollo paralelo de la vida y del pecado de María Egipciaca se testimonia fundamentalmente en el viaje de María a la ciudad de Alejandría, quien escapa de su ciudad natal para poder ejercer la prostitución sin ataduras ni controles familiares. Otro viaje es también el que subraya la movilidad aparentemente ilimitada del pecado de María Egipciaca, quien se embarca con unos peregrinos que marchan a Jerusalén para asistir a la festividad de la Ascensión de la Virgen y mantiene relaciones sexuales con ellos incluso en medio de una tormenta marítima que amenaza su vida.

Puede afirmarse de manera general que no existen diferencias verdaderamente significativas entre el poema francés del siglo XII y el hispánico que lo traduce en el siglo XIII; solo hay una única innovación narrativa importante, un elemento que se introduce en los dos viajes ya referidos de María de Egipto: un ave que es su única compañía (“Una aveziella tenié en mano, / assí canta ivierno como verano”, 143-144) y que sin dudas remite al componente amoroso cortesano asociado con el pecado de la lujuria (“María la tenié a grant honor / porque cada día canta d’amor”, 145-146), como establece su primera aparición en el poema cuando María se dirige a Alejandría. En la segunda y última aparición del ave en el viaje a Jerusalén, la misma referencia al canto se reitera aunque con una especificación que la sitúa concretamente como elemento innovador en el relato a través de la mención de su nombre concreto en el ámbito español (“en mano tenié una calandria / –en esta tierra le dizen triguera–, / non hí á ave tan cantadera”, 322-324).

A pesar de la fidelidad narrativa de la *Vida de Santa María Egipciaca* con respecto a la fuente francesa, la modalidad misma de la traducción medieval entre lenguas vernáculas introduce algunos cambios líricos que actualizan y particularizan la versión hispánica en función de su público y contexto histórico-cultural específico. Esto se aprecia de manera singular en los dos retratos retóricos que describen las etapas contrapuestas de María Egipciaca como pecadora y luego como penitente.

Ambos retratos, una de las posibilidades de desarrollo lírico que promueve el paso de la tradición oriental a la occidental de la leyenda en el cambio de la prosa por el verso, evidencian un tono diferente en el poema francés y en el hispánico posterior. Si bien los dos retratos permiten representar de manera muy gráfica el proceso de pecado de María Egipciaca, en principio, y luego el desarrollo de su santidad como manifestaciones físicas que remiten a través de la dinámica del contraste a la transformación interior, como no podía hacerlo de ningún modo la prosa de las versiones orientales anteriores, se configuran a través de imágenes y metáforas que los singularizan de manera inequívoca.

La primera descripción retórica de la bella y joven pecadora en la *Vida de Santa María Egipciaca* establece particularmente en las comparaciones una identidad poética que asocia la belleza femenina a una cotidianeidad material no presente en la misma medida en el texto francés; de este modo, las orejas de María son “blanquas como leche d’ovejas” (214), mientras “braços e cuerpo e todo lo ál / blanco es como cristal” (225-226). Estas interpolaciones comparativas hispánicas enfatizan elementos como la leche de las ovejas y el cristal a partir del color blanco que los distingue y que recalca en la imagen de la claridad física de la pecadora su oscuridad interna, mediante el empleo valorativo del color.

La descripción posterior de María penitente, avejentada físicamente, aunque opuesta en cada uno de los términos a la primera descripción reitera la misma dinámica comparativa enfati-

zada hispánicamente a través del uso del color, en este caso el negro que describe el deterioro corporal; así, el pecho de María se vuelve tan negro “como la pez e la resina” (737) y sus “braços luengos e secos dedos, / cuando los tiende semejan espetos” (740-741). Las orejas de la pecadora, en tanto, de manera contraria a su blancura primera, “mucho eran negras e pegadas” (727); una imagen adjetiva en este caso, aunque también propia del poeta hispánico.

Esta singularidad lírica española basada en el empleo valorativo del color a través de elementos concretos como la leche de las ovejas y el cristal, primero, y la resina y los espetos, luego, ha conducido a la crítica especializada a buscar posibles sentidos y significados ligados a la innovación artística; en este sentido, María S. de Andrés Castellanos (1964: 80), Manuel Alvar (1969: 37) y Michele Schiavone de Cruz-Sáenz (1979: 108), los principales editores modernos del poema, subrayan la originalidad poética hispánica respecto a su modelo y hablan incluso de “realismo”. Es la propia dinámica de la traducción poética entre lenguas vernáculas la que explica en sí misma, sin embargo, los cambios encontrados sin necesidad de acudir a términos como “originalidad” o “realismo”; como especifica Peter L. Podol refiriéndose de manera general a los retratos femeninos en los siglos XIII y XIV, además, “One essential component of all the portraits is the idealization which precludes any attempt at objectivity” (1981: 3). La idealización de la belleza femenina se presenta en estos retratos como una mera convención literaria aunque se nutra, paradójicamente, de elementos concretos para reafirmar el cotejo entre la naturaleza universal y la naturaleza particular de la mujer, sin que este procedimiento sea necesariamente un recurso realista. El acercamiento del poeta a su público determina que se actualicen imágenes, metáforas, tópicos y motivos, en particular en relatos hagiográficos como el de las prostitutas arrepentidas cuya ejemplaridad radica en la posibilidad de identificación de todo pecador con la pecadora que, a pesar de su pecado, alcanza la salvación cristiana. Justamente en la visibilidad de esa conversión, de esa transformación como proceso interior que se manifiesta físicamente, radica la dinámica de la ejemplaridad medieval de textos que asumen a sus lectores principalmente como fieles.

El proceso de conversión que constituye el eje de la *Vida de Santa María Egipciaca* y que divide el poema en un antes y un después del arrepentimiento de la pecadora, cuando fuerzas sobrenaturales le impiden el ingreso al templo en Jerusalén en la celebración de la Ascensión de la Virgen, se configura en sus diferentes etapas siempre a partir de la figura de la prostituta que se convertirá en santa y de su desarrollo vital primeramente apreciable desde lo físico. De este modo, la transformación exterior de María Egipciaca da cuenta del paso del tiempo y del desarrollo de su propia vida desde la infancia y la juventud hasta la adultez y la vejez últimas y, a la vez que describe ese crecimiento externo sobre todo en la imagen contrapuesta de los retratos retóricos que cifran esos cambios, también refiere el crecimiento interior que resignifica el valor de la belleza que se pierde fuera como aquella que se gana dentro. Que para crecer en espiritualidad una mujer deba perder no sólo su belleza, sino particularmente sus atributos femeninos, resulta sin dudas el imperativo de una clerecía masculina medieval que identifica el logro espiritual de la mujer con la pérdida de aquello que naturalmente la conduce al pecado. Pero también obedece, lejos de cualquier parámetro reduccionista más atento a los debates feministas actuales que a la configuración de la espiritualidad femenina en la Edad Media, al carácter identitario del santo como un héroe a lo divino que para generar identificación debe primero ser identificado con la figura misma de Cristo.

Los retratos de la belleza o fealdad femenina meramente convencionales, así como los gestos y actitudes de la santa que recuerdan otros de Cristo, son indicios tanto de la ausencia de

individualidad de la figura de María Egipciaca, de quien paradójicamente se narra la vida, como de la importancia de la retórica en los matices que asume textualmente esa narración.³ Este matiz claramente convencional en la construcción de la biografía de María Egipciaca y la configuración del proceso de su conversión como proceso vital ha llevado a cierta crítica a intentar ahondar más allá de los recursos retóricos que se emplean en la representación del paradigma de la prostituta arrepentida como modélico, buscando explicarlos e indagando tanto en los procedimientos figurales allí presentes como en las posibles referencias reales de lo convencional. De este modo, trabajos como el de Lynn Rice Cortina analizan figuradamente los componentes naturales comparativos del retrato de la bella pecadora desde una estética de la moralidad (1980: 41-45); centrado en cambio en el aspecto absolutamente natural y más estrictamente fisiológico, el estudio de los retratos de Michael Solomon equipara el equilibrio textual logrado por el poeta con el equilibrio sexual que alcanza el receptor de la historia de la prostituta arrepentida (1995: 425-437).

De manera general, y no específicamente aplicado a los retratos retóricos de María Egipciaca, el procedimiento figural también es el eje del trabajo de David William Foster (1970), quien destaca tempranamente tanto los puntos geográficos como temporales del poema en tanto símbolos tipológicos significativos; así, el contraste entre la Alejandría babilónica y la ciudad de Dios, Jerusalén, adquiere nuevo sentido con la estancia de de la penitente en el desierto como medida del purgatorio de todos los hombres. Es cierto que las referencias espacio-temporales del poema son fundamentales desde el punto de vista simbólico, lo que se comprueba tanto en los análisis de Foster como en los más específicos de Paloma Gracia sobre el papel del agua en el poema (2001: 203-208) y de Antohny J. Cárdenas con respecto a la disposición textual del desierto como otro mundo (1995: 413-418). Sin embargo, a pesar de su configuración simbólica y de los múltiples niveles de sentido que pueden proponerse, no hay que olvidar que en principio, en su literalidad básica, tanto el espacio como el tiempo son en el poema los límites que encuadran, posibilitan y promueven el desarrollo de la vida de María Egipciaca y su transformación tanto interna como exterior; en síntesis, el marco para la expresión de su lujuria juvenil, su conversión y su penitencia posterior concebidas como parte de su proceso vital.

Ese proceso, que refiere la vida humana de esta prostituta que se convierte en santa como el proceso posible y deseable de todo cristiano que acepte el poder salvífico de la gracia divina y se arrepienta de sus pecados, se asume como convencional para poder representar tanto la variedad de la existencia humana como la unicidad del modelo crístico. Nada más apropiado, en este sentido, que la elección de una mujer cuya lujuria desmesurada en su juventud se transforma en la cara opuesta del ascetismo extremo en su vejez, ya que mientras el arquetipo de la pecadora supone actividad continua y desenfreno exterior –con la imagen privilegiada del acto sexual que María Egipciaca practica sin control y de manera indiscriminada–, frente a su casi muerte interior, en cambio su posterior figura de penitente se construye a partir de una inactividad exterior que da cuenta de su purificación interna como eje de la transformación que deja lugar a la manifestación del milagro como única acción válida asociada a la santidad. Los milagros presentes en la *Vida de Santa María Egipciaca* sólo la involucran a ella directamente; son milagros totalmente individuales que la identifican

3. Mientras Theodore L. Kassier (1972-73: 467-480) analiza los recursos retóricos del poema hispánico siguiendo la edición de A. T. Baker (1916-17: 145-401) de la fuente francesa para realizar un estudio comparativo entre ambos textos, Ellen Swanberg se concentra en los recursos estrictamente líricos agregados por el poeta español (1979: 339-353) o ausentes (1982-83: 65-71) siguiendo en cambio la edición del poema francés de Peter F. Dembowski (1977) para el cotejo.

con Cristo a través de hechos o sucesos presentes en los relatos evangélicos que la penitente reitera, milagros que exteriorizan la purificación interior de la antes reconocida pecadora.

En el primer encuentro entre María y el monje Gozimás en el desierto, la mujer levita al elevar una oración a Dios pidiendo la bendición sobre ambos: “De tierra fue allí alçada, / que bien hovo una pasada” (1109-1110). En su segundo encuentro, en tanto, camina sobre las aguas del Jordán para llegar al lugar en el que Gozimás la espera: “Sobrel agua vinié María, / como si viniese por una vía” (1250-1251).

Estos milagros que se suceden en los encuentros entre la penitente y el monje pueden definirse como capacidades sobrehumanas sólo concebibles como dones divinos que ayudan a caracterizar como santo a aquel que las posee pero que no involucran directamente a un tercero en la relación entre quien recibe esos bienes y quien los otorga, como sí lo haría por ejemplo una curación milagrosa. Son milagros, asimismo, que simbólicamente dan cuenta del crecimiento espiritual de la otrora pecadora, pues suponen un dominio físico ascendente que la separa de la tierra –tanto al elevarse como al desplazarse sobre el agua– acercándola de ese modo claramente al cielo.

A pesar de que estos milagros no necesiten a otro para concretarse, sí precisan un testigo capaz de definirlos e incluso autorizarlos como tales, como hace en este caso Gozimás en esos encuentros con la penitente, como aval de la santidad que esos milagros representan y como futuro narrador de lo que nadie más ha visto; pieza esencial, por lo tanto, en la transmisión de las conductas y gestos santos de la eremita como quien alcanza un logro espiritual que debido a su soledad no puede percibirse generalizadamente como tal.

El primer milagro presente en la *Vida de Santa María Egipciaca* no comprende, sin embargo, a la penitente como actuante sino como oyente. Es la profecía que la mujer recibe después de arrepentirse de sus pecados en Jerusalén y que a la vez anuncia y guía toda su penitencia:

Una boz oyó veramente
que le dixo paladinamente:
“Ve a la ribera de sant Jordán,
al monesterio de Sant Johán.
Una melezina prenderás,
de todos tus pecados sanarás;
Corpus Christi te darán
e fuente Jordán te passarán.
Depués entrarás en un yermo
e morarás hí un grant tiempo.
En el yermo estarás,
fasta que bivas hí te despendrás”.
(632-643)

En esta profecía la penitencia se concibe como un proceso tanto vital como textual, pues el mensaje divino va pautando discursivamente tanto los más de cuarenta años de vida que le quedan a María, hasta su misma muerte, como los ochocientos versos que le restan al poema para finalizar cuando esa misma vida culmine. A pesar del resumen, cada etapa de la penitencia anticipada en el mensaje asume las coordenadas específicas tanto del espacio como del tiempo que las configuran.

Algunas interpolaciones españolas con respecto al poema francés también contemplan directamente la dinámica del milagro como manifestación de la santidad de la protagonista como un proceso que refiere tanto a su vida como al relato de la misma, reforzando de ese modo no solo la materialidad previa de la belleza de la pecadora y de la fealdad concreta posterior de la penitente presente en sus respectivos retratos sino también la realidad del milagro como suceso divino que se manifiesta humanamente. Es lo que sucede con los tres panes que María Egipciaca adquiere cuando emprende su estancia penitencial en el desierto y que, según el agregado del poeta hispánico, “el primer año son tan duros / como piedras de muros” (762-763) mientras “después fueron alvos e blancos / como si del día fuesen amassados” (764-765). Aunque el eje del milagro no es directamente la multiplicación de los panes, sino su conservación, la referencia al episodio bíblico es clara y resignifica espiritualmente el paso del tiempo penitencial a través del sustento diario del cuerpo humano redefinido en el caso de la santa como milagro.

Del mismo modo, el momento de la muerte de María Egipciaca cifra su santidad en la ascensión de su alma a los cielos, a la vez que presenta a la muerte como la culminación del proceso vital y la consecución de la gloria celeste como un final del todo inacabado. El añadido del poeta hispánico de lo que sucede con el alma de María cuando ella muere subraya de ese modo la continuidad del proceso de santidad, a través de la suma de recursos sensoriales empleados para dar cuenta de ese ascenso y de la progresión verbal de esa ascensión como milagro de pasaje entre la *peregrinatio vitae* terrenal y la vida verdadera:

Los ángeles la van levando,
tan dulce son que van cantando.
Mas bien puedes esto jurar,
que el diablo no y pudo llegar.
(1336-1339)

Estas interpolaciones hispánicas al poema francés que inicia la tradición occidental de la leyenda de Santa María Egipciaca demuestran que la traducción no es sólo un fenómeno literario, sino antes bien histórico-cultural, ya que en la adaptación que supone el traslado se incorporan los horizontes de expectativas de públicos determinados, con tradiciones propias.

Enfocar la especificidad histórica del fenómeno de la traducción medieval implica en este sentido profundizar en la resignificación de tradiciones y leyendas previas, como en este caso la de María Egipciaca, que definen el proceso de emergencia de las literaturas europeas a través del traslado lingüístico de los textos griegos y latinos a las lenguas vernáculas y de la prosa al verso como dinámica de reescritura complementaria. La consideración cultural de la traducción medieval supone además tener en cuenta la reformulación de la leyenda que se da entre las mismas lenguas vernáculas, en un periodo de tiempo cercano que no expresa fundamentalmente diferencias o distancias históricas sino culturales.⁴

Lejos del traslado literal con que hoy identificamos la traducción como práctica escrituraria, traducir en la Edad Media consistía en una verdadera reescritura de materiales previos o coetáneos que permitía la adaptación histórico-cultural de tradiciones, leyendas, textualidades

.....
4. Este doble fenómeno traductor medieval, sintetizado por Gianfranco Folena a partir de las modalidades de traducción vertical y horizontal (1991: 13-14), permite el acercamiento a las dinámicas de pervivencia y resignificación de leyendas como las hagiográficas.

consideradas esenciales; de allí su pervivencia bajo la forma de la variación y la resignificación como parte constitutiva del complejo fenómeno de la traducción medieval.

Entre lo diacrónico y lo sincrónico, entre el respeto a la tradición previa y la innovación literaria, entre las referencias a la autoridad y la actualidad de la voz narrativa, entre el pasado y el presente, entre la dinámica de la variación y la estabilidad que la caracteriza, la textualidad medieval se configuró bajo la forma de literaturas específicas emergentes que asumieron su propia voz sin perder las voces del pasado clásico ni las diferentes visiones del mismo mundo del más cercano presente.

El proceso mediante el cual la leyenda de María Egipciaca se resignifica en su paso del griego y el latín a las lenguas vernáculas, a partir de la adaptación de la historia mediante la traducción y el pasaje de la prosa al verso, se expresa literariamente en el protagonismo indiscutido de la santa de su propia vida y asume la forma de la biografía frente al molde autobiográfico previo. En este sentido, como asegura Weiss, el relato proveyó a través de los siglos modelos en expansión de la espiritualidad femenina, dramatizó la rivalidad entre ascetismo y monasticismo e ilustró puntos del dogma como el poder de la oración y la misericordia divina (2006: 82). Este amplio rango ideológico de la historia posibilitó su adaptación y resignificación en el periodo de emergencia de las literaturas europeas, reconfigurando modelos previos para dar cuenta a través de la propia lengua de nuevas prácticas devocionales, de orientaciones culturales novedosas y de las variaciones asumidas específicamente tanto en Francia como en España como miradas diferentes aunque cercanas de un mismo mundo cambiante.

Carina Zubillaga

Es doctora en Letras (Universidad de Buenos Aires), donde se desempeña como Jefa de Trabajos Prácticos en la Cátedra de Literatura Española I (Medieval). Además, es investigadora adjunta del CONICET en el SECRIT (Seminario de Edición y Crítica Textual). Es autora de *Antología castellana de relatos medievales (Ms. Esc. h-I-13)* (Buenos Aires: SECRIT, 2008) y *Poesía narrativa clerical en su contexto manuscrito. Estudio y edición del Ms. Esc. K-III-4* (“Libro de Apolonio”, “Vida de Santa María Egipciaca”, “Libro de los tres reyes de Oriente”) (Buenos Aires: SECRIT, 2014).

Bibliografía

- ALVAR, Manuel (ed.). 1969. *Vida de Santa María Egipciaca. Estudios, vocabulario, edición de textos*. Madrid: CSIC, 2 vols.
- ANDRÉS CASTELLANOS, María S. de (ed.). 1964. *La Vida de Santa María Egipciaca, traducida por un juglar anónimo hacia 1215*. Madrid: Boletín de la Real Academia Española.
- ARDEMAGNI, Enrica J. 1990. "Hagiography in Thirteenth-Century Spain: Intertextual Reworkings". *Romance Languages Annual*. Vol. 2, 313-316.
- BAJTÍN, Mijaíl. 1989 [1930]. *Teoría y estética de la novela*. Madrid: Taurus.
- BAKER, A. T. (ed.). 1916-17. "La Vie de Sainte Marie l'Égyptienne". *Revue des Langues Romanes*. Vol. 59, 145-401.
- BERESFORD, Andrew M. 1999. "'Oit, varones, huna razón': sobre la función del prólogo de la *Vida de Santa María Egipciaca*". *Acta Poetica*. Vol. 20, 249-276.
- BYNUM, Caroline Walker. 1982. *Jesus as Mother: Studies in the Spirituality of the High Middle Ages*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- CÁRDENAS, Anthony J. 1995. "The Desert Experience as Other World in the Poem *Vida de Santa María Egipciaca*". *Romance Languages Annual*. Vol. 7, 413-418.
- CORTINA, Lynn Rice. 1980. "The Aesthetics of Morality: Two Portraits of Mary of Egypt in the *Vida de Santa María Egipciaca*". *Hispanic Journal*. Vol. 2, N° 1, 41-45.
- CRUZ-SÁENZ, Michele Schiavone de (ed.). 1979. *The Life of Saint Mary of Egypt: An Edition and Study of the Medieval French and Spanish Verse Redactions*. Barcelona: Puvill.
- DELGADO, E. Ernesto. 2004. "Mariales franceses, ingleses y españoles en la creación de la vertiente occidental de la leyenda de Santa María Egipciaca: hacia el nuevo modelo hagiográfico de los siglos XIII-XIV". *Revista de estudios hispánicos*. Vol. 38, N° 1, 183-208.
- DEMBOWSKI, Peter F. (ed.). 1977. *La Vie de sainte Marie l'Égyptienne: Versions en ancien et en moyen français*. Genève: Librairie Droz.
- FERNÁNDEZ CONDE, Francisco Javier. 2005. *La religiosidad medieval en España. Plena Edad Media (siglos XI-XIII)*. Asturias-Oviedo: Ediciones Trea-Ediciones de la Universidad de Oviedo.
- FOLENA, Gianfranco. 1991. *Volgarizzare e tradurre*. Torino: Einaudi.
- FOSTER, David William. 1970. *Christian Allegory in Early Hispanic Poetry*. Lexington: University Press of Kentucky.

- GRACIA, Paloma. 2001. "Simbología de las aguas en la *Vida de Santa María Egipciaca*". En Alonso García, Manuel José; María Luisa Dañobeitia y Antonio Rafael Rubio Flores (eds.). *Literatura y cristiandad. Homenaje al profesor Jesús Montoya Martínez*. Granada: Universidad de Granada, pp. 203-208.
- KASSIER, Theodore L. 1972-73. "The Rhetorical Devices of the Spanish *Vida de Santa María Egipciaca*". *Anuario de Estudios Medievales*. Vol. 8, 467-480.
- PODOL, Peter L. 1981. "The Stylized Portrait of Women in Spanish Literature". *Hispanófila*. Vol. 71, 1-21.
- ROBERTSON, Duncan. 1980. "Poem and Spirit. The Twelfth-Century French *Life of saint Mary the Egyptian*". *Medioevo Romanzo*. Vol. VII, N° 3, 305-327.
- SCARBOROUGH, Connie L. 1998. "Santa María de Egipto: la vitalidad de la leyenda en castellano". En Ward, Aengus M. (ed.). *Actas del XII Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas (Birmingham, 1995). Medieval y Lingüística*. Birmingham: Department of Hispanic Studies, University of Birmingham, I, pp. 302-310.
- SEGRE, Cesare. 1982. "Intertestuale-Interdiscorsivo. Appunti per una fenomenologia delle fonti". En Di Girolamo, C. e I. Paccagnella (eds.). *La parola ritrovata. Fonti e analisi letteraria*. Palermo: Sellerio, pp. 15-28.
- SEIDENSPINNER-NÚÑEZ, Dayle. 1992. "The Poetics of (Non)Conversion: The *Vida de Santa María Egipciaca* and *La Celestina*". *Medievalia et Humanistica*. Vol. 18, 95-128.
- SNOW, Joseph T. 1990. "Notes on the Fourteenth-Century Spanish Translation of Paul the Deacon's *Vita Sanctae Mariae Aegyptiacae, Meretricis*". En Connolly, Jane E.; Alan Deyermond y Brian 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.
- SOLOMON, Michael. 1995. "Catarsis sexual: la *Vida de Santa María Egipciaca* y el texto higiénico". En Márquez Villanueva, Francisco y Luce López-Balart (eds.). *Erotismo en las letras hispánicas*. México: El Colegio de México, pp. 425-437.
- SWANBERG, Ellen. 1979. "The Singing Bird: A Study of the Lyrical Devices of *La Vida de Santa María Egipciaca*". *Hispanic Review*. Vol. 47, 339-353.
- _____. 1982-83. "Oraisons and Liaisons: Romanesque Didacticism in *La Vie de Sainte Marie l'Egyptienne*". *Romance Notes*. Vol. 23, 65-71.
- WEISS, Julian. 2006. *The "Mester de Clerecía": Intellectuals and Ideologies in Thirteenth-Century Castile*. Woodbridge: Tamesis.
- ZUBILLAGA, Carina. 2014. *Poesía narrativa clerical en su contexto manuscrito. Estudio y edición del Ms. Esc. K-III-4 ("Libro de Apolonio", "Vida de Santa María Egipciaca", "Libro de los tres reyes de Oriente")*. Buenos Aires: SECRIT.