
Medievalismo en Extremadura

Estudios sobre Literatura y Cultura Hispánicas
de la Edad Media

Jesús Cañas Murillo
Fco. Javier Grande Quejigo
José Roso Díaz (Eds.)

Medievalismo en Extremadura
Estudios sobre Literatura y Cultura Hispánicas
de la Edad Media



Cáceres
2009

MEDIEVALISMO en Extremadura : Estudios sobre Literatura y Cultura Hispánicas de la Edad Media / Jesús Cañas Murillo, Fco. Javier Grande Quejigo, José Roso Díaz (Eds.). — Cáceres : Universidad de Extremadura, Servicio de Publicaciones, 2009

XXII, 1310 pp. ; 17 × 24 cm.

ISBN 978-84-7723-879-9

1. Literatura medieval-historia y crítica. I. Cañas Murillo, Jesús (Ed.). II. Grande Quejigo, Javier (Ed.). III. Roso Díaz, José (Ed.). IV. Título. V. Universidad de Extremadura, Servicio de Publicaciones, ed.

82.09"04/15"

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra sólo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos, www.cedro.org) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra.



© Jesús Cañas Murillo, Fco. Javier Grande Quejigo y José Roso Díaz, de la edición, 2009

© De los autores, 2009

© Universidad de Extremadura-Grupo "Barrantes Moñino", para esta 1.ª edición, 2009

Ilustraciones de cubierta: miniaturas de cancioneros del siglo XIII (Biblioteca Vaticana y Biblioteca Nacional de Francia) recogidas en el libro de Martín de Riquer, *Vidas y retratos de trovadores. Textos y miniaturas del siglo XIII*. Barcelona, Círculo de Lectores-Galaxia Gutenberg, 1995.

Edita:

Universidad de Extremadura. Servicio de Publicaciones

Plaza de Caldereros, 2. 10071 Cáceres (España)

Tel. (927) 257 041; Fax (927) 257 046

E-mail: publicac@unex.es

<http://www.unex.es/publicaciones>

I.S.B.N.: 978-84-7723-879-9

Depósito Legal: M-52.674-2009

Impreso en España - *Printed in Spain*

Impresión: Dosgraphic, s. l.

¿PUEDE HABLAR LA MUJER SANTA?:
EL LENGUAJE Y EL PODERÍO SIMBÓLICO EN LA HAGIOGRAFÍA
CASTELLANA DE LOS SIGLOS XIV Y XV

Emma Gatland
Universidad de Cambridge

A partir del importante artículo de Gayatri Chakravorty Spivak (1985) sobre el subalterno, Robert Mills (2003) plantea la pregunta, «Can the virgin martyr speak?», ¿Puede hablar la virgen mártir? Con referencia a la vida de la virgen Águeda de la *Legenda aurea* de Jacobo de Vorágine, Mills concluye que el martirio es una función discursiva, que implica una transacción entre quien habla y la persona, o las personas, que reciben el mensaje para entablar un diálogo, un diálogo que entonces va más allá de la voz de la virgen. Dice que:

The virgin martyr's voice is itself embedded in citational practice, a discursive performance that chimes with a chorus of other, not always harmonious voices –voices that precede, succeed, and exceed the text and condition the latter's reception and meaning. (2003: 194)

Puesto que se debe entender la competencia lingüística como resultado de un intercambio o una transacción, a Mills le incomoda marcar una distinción clara entre la denegación y el otorgamiento de poderes, y, a su vez, entre el silencio y la posibilidad de hablar; rechaza la necesidad de elegir entre el uno o el otro porque nota, y con toda la razón, que a veces las vidas de las vírgenes mártires tratan ineludiblemente de ambas cosas (2003: 201). En este sentido, el artículo de Mills sirve como el punto de inicio para esta comunicación, en que considero el lenguaje y el poder simbólico en las vidas de otros tipos de santas –las mujeres pecadoras y las santas travestidas–cuyas identidades y poderes a menudo se vuelven borrosos por las transiciones espirituales y sociales a lo largo de sus narrativas.

En los doce santorales castellanos conservados derivados de la *Legenda aurea* de Jacobo de Vorágine, se atestiguan ocho santas que son santas travestidas y/o mujeres pecadoras: María De Egipto, María Magdalena, Pelagia, Tays, Theodora, Marina, Margarita, y Eugenia¹. Por motivos de espacio, mi argumento aquí se basa en uno de estos santorales, el manuscrito escurialense h-I-14, copiado en 1427, que es el único manuscrito entre los doce que contiene todas las ocho vidas de santas. Esta comunicación se centra en los espacios de silencio que existen en las vidas, encajonados entre espacios de autoridad lingüística, y la importancia de estos espacios para nuestro

¹ Hablamos de los siguientes manuscritos: Biblioteca Nacional 780, Biblioteca Nacional 12688, Biblioteca Nacional 12689, Escorial h-III-22, Escorial h-II-18, Escorial h-I-14, Escorial k-II-12, Lázaro Galdiano 15.001, Biblioteca Menéndez Pelayo 8, Biblioteca Menéndez Pelayo 9, Escorial m-II-6 y Biblioteca Nacional 10.252.

entendimiento del poder simbólico de las santas. Mostraré que mientras que las santas proveen ejemplos de poder lingüístico, existen también en sus vidas fases en las cuales no pueden hablar, o al menos, donde se limita en sus vidas fases cuando no pueden hablar, o al menos, cuando se limita su habilidad de hablar eficazmente. Sostendré que estos momentos –que a veces son fugaces y a veces duran años– tienen menos que ver con el desarrollo espiritual de las mujeres, y más con su estado social. Veremos que entre los estados sociales determinados –es decir, entre el estatus de pecadora y el de predicadora, entre mujer y hombre– existe un espacio simbólico donde la santa, de un modo u otro, se queda desprovista de palabras.

Es indiscutible que el poder que la prostituta arrepentida ejerce sobre el clero se debe entender como medida de su perfección espiritual. Lo que nos interesa aquí es que la elocuencia de la santa es todavía más impresionante debido al estado previo de pecadora; en la vida de la prostituta arrepentida arquetípica, María Magdalena, la palabra santa se ve asociada directamente a la boca que besó los pies del Salvador e implora perdón por los pecados carnales. El poder de la pecadora, a su vez, gana fuerza dentro del marco del pensamiento medieval que consideraba que la mala lengua funcionaba igual que el mal ojo. Representada por Enrique de Villena en su *Tratado de aojamiento* (1978) del siglo XV (1422-1425), el mal ojo podía ejercer una influencia perjudicial en la persona que recibía la mirada, por medio del *ayre infecto*. Como sugiere James F. Burke en su estudio sobre la *Celestina* de Fernando de Rojas, aunque Villena se refiere al mal de ojo, se puede extender su descripción incluso al campo auditivo (2000: 102). En la vida de María de Egipto, la contaminación está vinculada a la voz y el miedo al riesgo de oír palabras pecaminosas. María es consciente de su habilidad de ensuciar el aire y la gente que la rodea con sus malas palabras, y avisa al monje Zozimas, «Si yo te contare mi estado, fuyrás de mí espantado como serpiente, e las tus orejas se enlizarán con las mis palabras, e el ayre se enconará con las mis suziedades» (87^{va}-87^{vb}). La amenaza de las palabras se asocia inextricablemente con la necesidad de controlarlas.

En las vidas de las pecadoras arrepentidas vislumbramos no sólo la habilidad de hablar con fuerza sino también una fase en que a ellas les faltan las palabras que necesitan para hablar, una fase en la que pasa de ser una mujer pecadora a seguir una vida de devoción. Encarcelada en una celda, el abad Panuncio condena la sordidez de la prostituta Tays y ordena que hable solo con las palabras específicas que él le enseña:

Tú non eres digna de rogar a Dios, nin de tomarle en tu boca suzia el nonbre de la Sancta Trinidad, [...] ca las manos e la boca llenas son de suziedad; mas solamente yaze en tierra e cata contra Oriente, e di muchas vezes esta palabra, «Señor, porque me feziste, ave mercet e piedat de mí». (278^b-278^{va})

Antes de su conversión, María de Egipto ruega a unos marineros que la dejen ir en la nave que guían; a la entrada del templo de dios en Jerusalén, en el momento de su conversión, la santa, cuya entrada impide una fuerza invisible, vuelve a su casa y sólo tiene fuerza para llorar, herirse los pechos, y suspirar fuertemente (88^{va}) –su voz se va sumergida por acciones de llanto. Al convertirse Pelagia, la *juglara* rechaza explícitamente la identidad pecadora, «Yo só Pelagia, piélago de maldat e abastada de

ondas de pecados; yo só abismo de perdición e só lago de las ánimas. [...]. E todas estas cosas aborrezco agora» (276^{va}). Desde este momento hasta su muerte tras años de penitencia y abstinencia la mujer no habla, ni siquiera al diablo, contra quien se defiende con un sollazo y la señal de la cruz. Andrew M. Beresford (2007: 38) sugiere que se puede atribuir el silencio de la prostituta al momento de su conversión a la posibilidad de que en este momento la pecadora asimile un nuevo código de ética que corresponde a la doctrina de su mentor. Tal conclusión, como reconoce Beresford, sería solo una conjetura. Lo que vemos en las narrativas, es que en el espacio entre los dos estados de pecadora y santa, la mujer no se comunica –debido a la fuerza de su emoción, a su vergüenza, o al confinamiento solitario en una celda– ni con las personas de su entorno, ni con el diablo, ni con Dios.

Atestiguamos la misma tendencia en las vidas de las santas travestidas. Al entrar en un monasterio vestida de varón, cada mujer travestida está acusada infundadamente de adulterio con una mujer. En cada ejemplo, la mujer no se defiende de los cargos, sino acepta el castigo en lugar de hablar. Por ejemplo, bajo las órdenes de su padre, Marina (llamada Marín) mantiene el silencio:

E siendo ya de diez e siete años e el padre viendo *que* se le allegava la muerte llamó a su fija e confirmóla en su buen proponimiento. E mandóle *que non* se descubriese a ninguno en ningunt tiempo del mundo *que* era muger. (137^{vb})

A Margarita (llamado Pelayo) le niegan completamente un tribunal o la oportunidad de defenderse, «fray Pelayo fue condepnado en *aquel* peccado de todos sin juyzio e sin *proeva*» (277^{va}). La única mujer que evidencia en voz alta su disfraz de hombre y se niega a ser acusada sin prueba es Eugenia, y ella asocia explícitamente la palabra y el silencio con su estado social: en el momento en el que revela que es mujer declara que:

Ya pasó el *tiempo* de callar e vino el *tiempo* de fablar. *Non quiero que* esta mala muger suzia ponga falso testimonio a mí e a los siervos de Dios por *que non* ayan gloria. E dexemos el engaño e pongamos la verdat. (253^{vb})

Se reconoce el doble ciego que se enfrenta la santa: que la posibilidad de estar oída y encima entendida se ve relacionada directamente con el estado social, y que este estado viene a su vez de la relación que tiene con la palabra. De niña, Eugenia estudia las palabras seglares y reconoce que «los silogismos de los filósofos e los gramáticos e los rretoricos» le dan autoridad sobre sus compañeros, «ca el podería que yo avía me fizo a mí vuestra señora» (253^{vb}). Hemos visto que la pecadora arrepentida no tiene menos autoridad en su entorno antes de su conversión que después (a pesar de que la influencia que ejerce tiene una forma muy distinta), sino que *entre* los dos estados, y dos ideologías sociales. Vemos aquí que Eugenia, tanto de doncella que vive en el mundo seglar como de santa que convierte la gente en Roma antes de su muerte, tiene acceso al lenguaje. «El tiempo de callar» de que habla corresponde al estado social de hombre, que reside en un espacio de engaño, un espacio ambiguo, encajonado entre dos estados sociales de mujer –el estatus de doncella sabia por un lado y de santa, predicadora y mártir por el otro. Si el travestismo indica una rotura con una existencia previa, es el momento de rotura simbólica que marca una dislocación lingüística. Es

significativo señalar que en dos de los santorales, el manuscrito 15.001 del Lázaro Galdiano y el manuscrito 9 de la Biblioteca de Menéndez Pelayo, Eugenia, vestida de hombre, discute con un hereje que no puede sufrir sus fuertes argumentos. En el manuscrito h-I-14 (y los tres otros *santorales* que contiene la vida), Eugenia se queda mirando, una espectadora, mientras que el abad del monasterio razona con el hereje².

En las vidas se establece una pauta estructural clara dentro del contexto del lenguaje, que atraviesa dos categorías hagiográficas de las santas, y que indica lo que constituía la participación y la autoridad para la mujer en la sociedad medieval. Cada una de las santas –en mayor o menor medida– sufre una interrupción en la vida durante la cual no puede hablar. Quizás contrariamente a lo que esperamos, esta interrupción no ocurre cuando las mujeres pecadoras son *juglaras* o mujeres públicas, ni cuando la santa travestida está en la apariencia de mujer, sino cuando la mujer no puede ser definida, delimitada, y por eso controlada por la gente a su alrededor, dentro de una sociedad donde la transgresión de fronteras implica una amenaza no sólo a la identidad del individuo sino también al bienestar del estado. El lenguaje está constituido para la santa por su estatus social; doncella y virgen, santa, prostituta, o predicadora. Para poder asegurar su habilidad lingüística, las mujeres pueden ser una o la otra. Lo que no respeta las fronteras, las posiciones, es decir, lo que es intermedio, ambiguo, o compuesto de dos cosas está fuera de cualquiera transacción lingüística de la sociedad. Entre estos estados, ni la una ni la otra, o, mayor dicho, ambas cosas, las mujeres no pueden hablar. A diferencia de los santos, estas mujeres tienen que pasar por este espacio desprovisto de transacción o diálogo para llegar a la santidad. Si acabamos entonces con la pregunta, «¿Puede hablar la mujer santa?», ¿qué responderíamos? Queda claro que habla, y además con influencia significativa sobre sus compañeros, su familia, su padre confesor, y la persona que recibe la historia de su vida. Pero consigue su acceso al lenguaje sólo dentro de la categorización social; fuera de estos límites, la santa se calla. Mills sostiene que cuando habla la virgen mártir el ‘yo’ que habla podría ser un sitio de heteroglosia donde varios discursos contradictorios compiten para llamar nuestra atención (2003: 207). En las vidas de las mujeres pecadoras y las santas travestidas, en el espacio donde se concurren discursos, el *yo* que habla está reemplazado a menudo por el *yo* que mantiene silencio o se queda sin habla.

BIBLIOGRAFÍA

- Beresford, Andrew M.: *The Legends of the Holy Harlots: Thais and Pelagia in Medieval Spanish Literature*, Tamesis A238, Woodbridge, Tamesis books (Serie A: Monografías, 238), 2007.
- Burke, James F.: *Vision, the Gaze, and the Function of the Senses in ‘Celestina’*, Pennsylvania, University Press, 2000.

² El manuscrito escurialense h-I-14 nos informa que «este abat disputó una vegada con un herege e non podía sofrir los argumentos fuertes que le fazía, este abad mandó encender un fuego e aquel que se non quemase en el aquel fuego que la fe de aquel fuese más valedera» (*La vida de san Pronto e Jaçinto*: 252^{va}). Los tres otros santorales que contienen esta versión son MS BNM 12689, MS Esc h-II-18, MS Esc k-II-12. En el MS Lázaro Galdiano 15.001 la persona que discute es Eugenio: «E una vegada disputando este Eugenio con un erege e el erege non pudiendo sofrir los argumentos fuertes que alegava Eugenio mandó fazer grand fuego e dixo que aquel que se non quemasse en él que la fe de aquel fuese más verdadera» (*La estoria de sant Pronto e sant Jaçinto*, 122^{va}-122^{vb}).

- Mills, Robert: «Can the Virgin Martyr Speak?», en Anke Bernau, Ruth Evans y Sarah Salih (eds.), *Medieval Virginites*, Cardiff, University of Wales Press, 2003, pp. 187-213.
- Spivak, Gayatri Chakravorty: «Can the Subaltern Speak?», en Cary Nelson y Lawrence Grossberg (eds.), *Marxism and the Interpretation of Culture*, Basingstoke, Macmillan, 1988, pp. 271-314.
- Thompson, B. Bussell y Walsh, John K.: «Vida de Santa María Egipcíaca: A Fourteenth-Century Translation of a Work by Paul the Deacon», *Exeter Hispanic Texts*, 17, Exeter, University Press, 1977.
- Villena, Enrique de: *Tratado de aojamiento*, ed. Anna Maria Gallina, Bari, Adriática, 1978.