

EL LENGUAJE DEL MILAGRO EN LA VIDA DE SANTA MARÍA EGIPCIACA

Carina ZUBILLAGA
carinazubillaga@hotmail.com
SECRET (IIBICRIT-CONICET)
Universidad de Buenos Aires

Los análisis de la tematización del lenguaje en los textos medievales, en particular en los hagiográficos, se han enriquecido en los últimos tiempos a partir de la caracterización del lenguaje redimido frente al lenguaje caído en trabajos desarrollados en la última década del siglo xx que se centran en el estudio de la mutabilidad del lenguaje humano frente a la condición perdurable y verdadera del lenguaje divino. Volúmenes colectivos como *Sign, Sentence, Discourse: Language in Medieval Thought and Literature* del año 1989¹ e *Images of Sainthood in Medieval Europe* del año 1991² han brindado un marco general apropiado para el abordaje de la temática del lenguaje en literaturas más específicas, en particular la relacionada con el *mester de clerecía* hispánico³.

Si bien los alcances del *mester de clerecía* como movimiento fundado en el tetrástico monorrímo de versos alejandrinos como molde métrico-estrófico y en la sintaxis y el vocabulario latinizantes como estructuras formales que transmiten el didactismo que determina la producción de estos clérigos letrados de la primera mitad del siglo XIII se reducen a unos pocos poemas de materia antigua y a los poemas de Gonzalo de Berceo, la producción clerical más general del periodo obedece a los mismos principios básicos aunque no utilice necesariamente la cuaderna vía como forma estrófica⁴. Así, poemas

¹ Julian N. Wasserman y Lois Roney (eds.), *Sign, Sentence, Discourse: Language in Medieval Thought and Literature*, Syracuse, Syracuse University Press, 1989.

² Renate Blumenfeld-Kosinski y Tímea Szell (eds.), *Images of Sainthood in Medieval Europe*, Ithaca and London, Cornell University Press, 1991.

³ Con respecto a la literatura castellana de la primera mitad del siglo XIII, se destacan los recientes trabajos sobre el lenguaje en los poemas de Gonzalo de Berceo de Mary Jane Kelley, «Ascendant Eloquence: Language and Sanctity in the Works of Gonzalo de Berceo», *Speculum*, 79 (2004), pp. 66-87 y sobre la recepción primaria de los poemas del periodo de Pablo Ancos, *Transmisión y recepción primarias de la poesía del «mester de clerecía»*, Valencia, Publicacions de la Universitat de València, 2012, basados en las indagaciones previas del *mester de clerecía* como escuela poética hispánica preocupada esencialmente por el lenguaje y su carácter mediador. Para ahondar en este tema, remito al ya clásico libro panorámico de Isabel Uría, *Panorama crítico del mester de clerecía*, Madrid, Castalia, 2000.

⁴ Esta visión más abarcadora de la poesía clerical castellana del siglo XIII ha sido planteada

en pareados como la *Vida de Santa María Egipciaca* pueden incluirse dentro del mismo espíritu clerical de la época y considerarse a partir de temáticas similares, a pesar de su estructura diferente.

Es el mismo contexto de circulación de los poemas el que amplía los límites de la narrativa clerical castellana del siglo XIII, lo que se evidencia al considerar que en un códice como el escurialense K-III-4 tres textos como el *Libro de Apolonio* (escrito en cuaderna vía), la *Vida de Santa María Egipciaca* y el *Libro de los tres reyes de Oriente* (ambos compuestos en pareados anisosilábicos) se transmiten juntos a fines del siglo XIV y en función del propósito unitario de representar la vida de todo cristiano como una biografía que puede imbuirse de valores sacros y perdurables, más allá de la forma estrófica específica que asuma cada uno de los poemas.

Parte de la crítica especializada en el *Libro de Apolonio* ha destacado la relación que puede establecerse entre el héroe intelectual del poema y los autores del siglo XIII⁵, clérigos que a causa de sus conocimientos letrados son conscientes de su papel como mediadores entre el saber de su tiempo y el público que no tiene el mismo acceso a él, siendo fundamental la asunción del lenguaje vernáculo en tanto postura programática para transmitir ese saber letrado⁶.

Según la consideración más amplia de la poesía clerical del siglo XIII que hemos postulado, esta identificación entre los impulsos autorales y los heroicos en los poemas no se aprecia solo en la poesía escrita en cuaderna vía, sino que puede verificarse también en el resto de los poemas del periodo y en particular en la *Vida de Santa María Egipciaca* a través del desarrollo de Gozimás como personaje y su evolución en la leyenda de la prostituta arrepentida, especialmente en su relación con el lenguaje como mediación y el milagro como

por Julian Weiss, *The «Mester de Clerecía». Intellectuals and Ideologies in Thirteenth-Century Castile*, Woodbridge, Tamesis Books, 2006 y desarrollada por mí misma como hipótesis de trabajo en la edición conjunta de los poemas del Ms. K-III-4 de la Biblioteca de San Lorenzo de El Escorial: Carina Zubillaga, *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.

⁵ Entre los trabajos que focalizan particularmente en este tema se destacan los de Manuel Alvar, «Apolonio, clérigo entendido», en Manuel Alvar (dir.), *Symposium in honorem prof. M. de Riquer*, Barcelona, Quaderns Crema, 1986, pp. 51-73 y Ronald E. Surtz, «El héroe intelectual en el mester de clerecía», *La Torre*, I (1987), pp. 265-274. Sobre Tarsiana y sus conocimientos han ahondado Alan Deyermond, «Mester es sen pecado», *Romanische Forschungen*, 77 (1965), pp. 111-116, Anita Benaim Lasry, «The Ideal Heroine in Medieval Romances: A Quest for a Paradigm», *Romance Quarterly*, 32/3 (1985), pp. 227-243 y J. C. Musgrave, «Tarsiana and Juglaría in the *Libro de Apolonio*», en Alan Deyermond (ed.), *Medieval Hispanic Studies Presented to Rita Hamilton*, London, Tamesis, 1976, pp. 129-138. Recientemente Matthew V. Desing, «Luciana's Story: Text, Travel, and Interpretation in the *Libro de Apolonio*», *Hispanic Review*, 79/1 (2011), pp. 1-15 ha planteado en cambio la identificación esencial de la figura de Luciana con la escritura y la interpretación en el *Libro de Apolonio*.

⁶ Remito particularmente a las consideraciones sobre la dualidad constitutiva del mester de clerecía de Francisco Rico, «La clerecía del mester», *Hispanic Review*, 53 (1985), pp. 1-23 y 127-150.

configurador textual presente en la historia, cuyo análisis constituirá la base del presente trabajo.

La *Vida de Santa María Egipciaca*, poema castellano de principios del siglo XIII conservado únicamente en el Ms. Esc. K-III-4, traduce el poema francés de fines del siglo XII *Vie de Sainte Marie l'Égyptienne* que inaugura la transmisión occidental de la leyenda de la pecadora redimida. Frente a la versión oriental de la historia, testimoniada en principio en la vida griega de Sofronio del siglo VII y traducida luego al latín a partir del siglo VIII, la versión occidental de la leyenda de la prostituta santa se destaca por el cambio de protagonismo absoluto de la historia de María Egipciaca, que se vuelve el centro de su propia vida narrada en tercera persona y pautada a partir del ordenamiento cronológico propiciado por el marco biográfico⁷.

En el proceso de transformación de la leyenda, el monje Gozimás pasa de ser el protagonista inicial de una historia en la cual la conversión de María Egipciaca resulta el ejemplo que confronta su falta de humildad monástica a convertirse en el testigo de la santidad de la mujer que encuentra en el desierto ya avanzada su penitencia. La figura del testigo resulta esencial en muchas historias de santos medievales, sobre todo en la de los ascetas como María Egipciaca, ya que la configuración narrativa de la historia en su nuevo marco biográfico requiere una presencia que avale de alguna forma el desarrollo, la medida y los alcances de la santidad individual, especialmente cuando se trata de una mujer⁸. En este caso, además, la función del testigo de transmitir la vida y muerte santas de María Egipciaca primero a su comunidad monástica y de allí a toda la Cristiandad destaca su papel como mediador de un proceso de santidad del que ha sido testigo y que depende de él para que se conozca de manera más extendida, pudiéndose identificar entonces su figura con la del poeta en particular y la del clérigo letrado en general. La tematización del lenguaje en el poema, y más específicamente de su naturaleza mediadora, adquiere en este sentido una relevancia en la que es preciso profundizar para definir las bases de la espiritualidad del periodo y la condición ejemplar de tantos relatos de santidad sustentados en el aval eclesiástico tanto a nivel narrativo como extranarrativo.

En los milagros presentes en la *Vida de Santa María Egipciaca* y en su relación con el lenguaje divino, caracterizado por el valor de lo

⁷ Duncan Robertson, «Poem and Spirit. The Twelfth-Century French *Life* of saint Mary the Egyptian», *Medioevo Romano*, 7/3 (1980), pp. 305-327 declara en este sentido que «The saint's life has been transformed into a biography of the saint, set forth as a third-person narration in chronological order» (p. 313).

⁸ La espiritualidad del desierto era legendariamente propia de los hombres. Uno de los principios fundamentales de la *askesis* consistía en evitar todo contacto con las mujeres, ya que su naturaleza carnal y sexual desvirtuaba la tendencia natural del hombre hacia la espiritualidad, como señala E. Ernesto Delgado, «Ascetas y penitentes en el discurso de los Padres de la Iglesia: hacia una revisión histórica del modelo hagiográfico de la leyenda de Santa María Egipciaca en la Alta Edad Media», *Romance Quarterly*, 50/4 (2003), pp. 281-301 (p. 285).

verdadero frente al lenguaje humano siempre ambiguo y pasible de falsedad, el carácter de Gozimás como testigo y mediador identificable con el autor del poema se revela de manera más completa, debido a la singular visión de lo milagroso en la historia, que se concibe no sólo como acontecimiento, sino como relato y esencialmente como texto.

El milagro medieval, don divino que da cuenta de la santidad de personajes usuales en tantas historias del periodo, se caracteriza por un concepto muy amplio de realidad –en particular la corporal– que conjuga lo humano y lo sobrenatural resolviendo las tensiones y trascendiendo los límites usuales para todo ser vivo⁹. El cuerpo de tantos santos del Medioevo se vuelve, en este sentido, el recordatorio de la Encarnación salvífica, reiterando gestos del mismo Cristo registrados en los relatos neotestamentarios. Así, en la *Vida de Santa María Egipciaca*, la mujer en su etapa penitencial en el desierto levita y camina sobre las aguas, expresiones milagrosas concretamente asociadas con la vida de Cristo. La metáfora del ascenso espiritual resulta evidente en estos hechos de María, y así lo percibe el monje Gozimás, testigo de ambos milagros. Este tipo de hechos milagrosos suceden fundamentalmente para ser vistos, como queda claro en el poema en los sucesivos encuentros entre la penitente y el monje que testimoniará su historia, en tanto señales físicas de una trayectoria interior del todo orientada a los bienes celestiales.

La identificación con la figura de Cristo funciona asimismo, en especial en una prostituta arrepentida como María Egipciaca, como la reafirmación de un camino de santidad que en particular en el caso de las mujeres –y sobre todo de aquellas que han sido en extremo pecadoras– supone no solo la subordinación de lo corporal a lo sobrenatural, sino incluso la pérdida de todo rasgo femenino asociado a una vida anterior cifrada en la lujuria sexual como pecado excluyente¹⁰.

⁹ Para una consideración más detallada acerca de la teoría del milagro medieval y su reelaboración en el marco del pensamiento escolástico, lo que excede los límites del presente trabajo, remito a Lorraine Daston, «Marvelous Facts and Miraculous Evidence in Early Modern Europe», *Critical Inquiry*, 18/1 (1991), pp. 93-124, Benedicta Ward, *Miracles and the Medieval Mind: Theory, Record, and Event, 1000-1215*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1993, Michael E. Goodich, *Miracles and Wonders: The Development of the Concept of Miracle, 1150-1350*, Aldershot, England; Burlington, Vermont, Ashgate, 2007 y Euan Cameron, *Enchanted Europe. Superstition, Reason, and Religion, 1250-1750*, Oxford, Oxford University Press, 2010.

¹⁰ La versión occidental de la leyenda de María Egipciaca se conforma básicamente a través de dos retratos retóricos opuestos de la mujer: el de su juventud lujuriosa y el de su ancianidad penitente, en el que se destaca la pérdida de toda la belleza y los atributos típicamente femeninos que la caracterizaban como pecadora. Para ahondar en el erotismo de estos retratos que solo son posibles en el pasaje de la prosa al verso a fines del siglo XII, remito particularmente a Lynn Rice Cortina, «The Aesthetics of Morality: Two Portraits of Mary of Egypt in the *Vida de Santa María Egipciaca*», *Hispanic Journal*, 2/1 (1980), pp. 41-45, Michael Solomon, «Catarsis sexual: la *Vida de Santa María Egipciaca* y el texto higiénico», en Francisco Márquez Villanueva y Luce López-Balart (eds.), *Erotismo en las letras hispánicas*, México, El Colegio de México, 1995, pp. 425-437 y Carlos Alberto Vega, *El transformismo religioso. La abnegación sexual de la mujer en la España medieval*, Madrid, Editorial Pliegos, 2008, pp. 191-200, además de a los comentarios más generales de los editores previos del poema: María S. de

El primer milagro presente en el poema, sin embargo, no involucra directamente el cuerpo de la santa, sino la palabra, y particularmente la palabra profética como eje que divide la historia de la pecadora arrepentida en un antes y un después de su conversión. Arrepentida de su vida de pecado, cuando fuerzas sobrenaturales le vedan la entrada al templo de Jerusalén el día de la Ascensión de la Virgen, María Egipciaca eleva una oración a Dios y a la Virgen María que recibe como respuesta un mensaje celestial que orienta tanto los detalles como el sentido general de su penitencia:

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 despondrás. (634-643)¹¹

En esa oración, María Egipciaca se revela primeramente como una lectora e intérprete adecuada de los milagros obrados en la Virgen María como figura relevante en la historia de la salvación; su modelo resulta de ese modo el ejemplo de santidad al que la pecadora se contrapone («Un nombre avemos yo e ti, / mas mucho eres tú lueñe de mí», 533-534) pero al que aspira («Nuestro Señor amó a ti; / e pues Él amó a ti, / dueña, ave mercé de mí», 544-546), por lo que aparece como una intercesora privilegiada:

Virgo reína, creyo por ti
que si al tu Fijo rogares por mí,
si tú pides aqueste don,
bien sé que havré perdón. (523-526)

La palabra profética que es respuesta a esta súplica de María Egipciaca, expresada en un tiempo futuro que se anuncia con la definición del presente más cercano, implica el conocimiento del camino

Andrés Castellanos (ed.), *La Vida de Santa María Egipciaca, traducida por un juglar anónimo hacia 1215*, Madrid, Boletín de la Real Academia Española, 1964, Manuel Alvar (ed.), *Vida de Santa María Egipciaca. Estudios, vocabulario, edición de textos*, Madrid, CSIC, 2 vols., 1969 y Michele Schiavone de Cruz-Sáenz (ed.), *The Life of Saint Mary of Egypt: An Edition and Study of the Medieval French and Spanish Verse Redactions*, Barcelona, Puvill, 1979.

¹¹ Cito según mi propia transcripción del poema presente en la edición conjunta del Ms. Esc. K-III-4, consignando después de cada cita el número de versos correspondientes (Carina Zubillaga, *op. cit.*).

de vida cristiana como penitencia y condensación de la existencia del creyente, cuyo tiempo vital se equipara con esta estancia penitencial.

De manera continuada, una vez que María sigue las indicaciones divinas y se adentra en el desierto, pasa de ser una simple receptora del milagro expresado como palabra profética a convertirse ella misma en sostén de la expresión milagrosa cifrada en la palabra. En el primer encuentro de la penitente y Gozimás en el desierto, cumplidos ya más de cuarenta años de permanencia de la mujer allí, el monje duda si María es una presencia real o una posible tentación diabólica y es a partir de sus propias palabras que descubre quién es María y su calidad de santa. Llamativamente, sin embargo, no es a través del propio relato de María sobre su vida que Gozimás conoce a la mujer, como ocurría en las versiones orientales, sino de sus primeras palabras que no hacen otra cosa que nombrarlo:

Señor, dixo ella, de Dios amigo,
muy de grado hablaría contigo,
que sé que buen consejo me darás,
que tú as nombre Gozimás. (989-992)

En este caso, la palabra profética asume la forma del conocimiento del nombre del único interlocutor que tendrá María en su estancia penitencial; un saber no del futuro o del pasado, sino relacionado con la identidad del monje y su propio camino de santidad. Es esta capacidad milagrosa de nombrar lo desconocido lo que convence a Gozimás del carácter santo de la mujer, que incluso antes de levitar atestigua en sus palabras la relación de lo humano y lo divino en la manifestación del milagro:

Quando Gozimás se oyó nombrar,
bien sopo que Dios la fazié hablar,
ca ella non sabié su nombre
sinon gelo dixiesse algún homne.
Vio que Santi Spiritus gelo mostró
aquello que ella fabló. (997-1002)

La palabra profética cierra este primer encuentro entre María y Gozimás en el desierto delimitando los tiempos y condiciones de su próximo encuentro, con el grado de detalle y la certeza que asume la palabra divina frente al lenguaje humano; así, mientras el monje le pide dubitativamente permanecer allí con ella («Dueña, consejo te pido, / si podría fincar contigo», 1173-1174), la santa le anuncia que él enfermará y recién volverán a encontrarse después de la cuaresma del año siguiente («A flumen Jordán a la ribera, / hí me fallarás o y me espera», 1210-1211).

En su segundo encuentro, otra vez la palabra profética anuncia el que será el último hallazgo, el más significativo, ya que el monje descubrirá el cuerpo sin vida de la santa: «Mas a ese logar / on me falleste primero, / hí me fallarás» (1296-1298). En esa instancia determinante será sin embargo la palabra escrita la que se asumirá como milagrosa.

Indudablemente en los sucesivos encuentros entre la prostituta arrepentida y el monje testigo de su penitencia, a pesar de que María levita y camina sobre las aguas como hechos milagrosos incontrovertibles que la identifican directamente con Cristo, es el lenguaje que define las cualidades sobrenaturales de su santidad. El lenguaje profético, de naturaleza oral, que en el primer milagro del poema luego de su conversión ella recibe como oyente pasa luego a tenerla como emisora privilegiada y se distingue por un mecanismo doble, ya que es expresión del milagro como hecho sobrenatural y a la vez establece el carácter verdadero de la santidad en el conocimiento de lo que ha ocurrido y, en especial, de lo que ocurrirá, dando cuenta de ese modo de una continuidad más allá del hecho milagroso más concreto de caminar sobre las aguas o levitar.

Los milagros relacionados con la palabra, frente a otros hechos milagrosos asociados en principio solo con la espacialidad, involucran el tiempo como variable de una verdad capaz de trascender no solo el espacio sino también el tiempo en su carácter durativo. La condición de verdad de la palabra profética, que se anuncia y luego se comprueba, delimita en el poema una trayectoria configurada a través del mecanismo de la prolepsis que anula el suspense narrativo al resaltar la idea de la propia vida como una historia ya escrita y previamente –del todo y de antemano– pautada.

El poder de la palabra ligado al conocimiento divino demarca primero el camino penitencial de María en el desierto una vez producida su conversión y configura luego la medida del testimonio de la santidad en las revelaciones de la santa al monje Gozimás de cada cosa que ocurrirá: el lugar y el tiempo de cada uno de sus encuentros, el hallazgo de su cuerpo muerto y los alcances de su papel como testigo único de la santidad alcanzada por la otrora pecadora y expresada en el milagro hecho palabra profética, en una marcada circularidad que resalta una y otra vez el carácter de verdad de esa palabra santa.

La abundancia de la palabra profética en los encuentros que se suceden entre María Egipciaca y Gozimás en el desierto evidencia claramente, asimismo, el lugar marginal que el poema le asigna al lenguaje humano; la penitente casi no habla por sí misma y cuando le refiere su vida al monje lo hace en confesión, avalándose entonces sacramentalmente cada una de sus palabras. Lo mismo sucede con el monje, que es más propenso a las lágrimas que al carácter expresivo del lenguaje: «Quando el santo omne la oyó fablar, / de piedat prísos' a llorar» (1019-1020). También la abadía a la que Gozimás pertenece

se distingue por la escasez del lenguaje humano circulante; la carencia de palabras entre ellos no es en este sentido un desvalor, sino un signo más de su práctica de humildad constante, como la ausencia de calzado, la austera vestimenta y la comida escasa:

Tanto avién en Dios los coraçones,
que de yervas bivién esos varones.
Quando uno a otro se veyen,
cada uno a su parte fuyen;
e por ventura quando se encontravan
uno a otro non se fablavan.
Do la noche le prendié,
cada uno allí durmié. (858-865)

Antes de su conversión, en cambio, la pecadora María Egipciaca vive lejos del silencio, entre juegos, risas y palabras frecuentes que dan cuenta de la exterioridad permanente de su pecado de lujuria:

Tanto era buena fablador
e tanto havié el cuerpo gençor,
que un fijo de emperador
la prendría por uxor. (249-252)

Particularmente el canto distingue su vida juvenil como pecadora, representada por un ave llamativamente introducida por el poeta castellano como agregado poético no presente ni en la versión oriental de la leyenda ni el poema francés del siglo XII. La clara relación del canto del ave con la tradición amorosa cortesana refuerza, en las dos ocasiones en las que aparece, la idea de que el lenguaje humano está asociado inevitablemente al pecado:

Una aveziella tenié en mano,
assí canta ivierno como verano;
María la tenié a grant honor
porque cada día canta d'amor. (143-146)

La segunda referencia al ave, más explícita, contextualiza además esta innovación hispánica y su relación con el tema amoroso identificable con el pecado de María Egipciaca: «en mano tenié una calandria / –en esta tierra le dizen triguera–, / non hí á ave tan cantadera» (322-324).

Frente al lenguaje humano e incluso animal ligado a la vida pecaminosa juvenil de María Egipciaca, la palabra profética posterior, en su carácter oral, configura el devenir narrativo del poema, pautándolo en cada encuentro y cada acontecimiento y definiendo al milagro como el relato de lo que –por su naturaleza divina– con seguridad

sucedirá. La escritura, sin embargo, es la que termina de sellar el carácter trascendente de la muerte de la santa y de distinguir al milagro como textualidad.

Al encontrar el cuerpo muerto de María en el desierto, como la santa le había previamente anunciado, el monje Gozimás también descubre una escritura en la tierra con indicaciones precisas sobre su entierro:

Cató ayuso contra la tiesta
e vio unas letras escritas en tierra;
mucho eran claras e bien tajadas,
que en çielo fueron formadas.
Don Gozimás las leyó festino,
como si fuessen en pargamino:
«Prent, Gozimás, el cuerpo de María,
sotiérral' oy en este día;
quando lo avrás soterrado,
ruega por él, que así te es acomendado». (1368-1377)

La escritura sobrenatural se destaca particularmente por su claridad, condición de su origen divino, y por la pérdida de toda referencia concreta más allá de su carácter sobrenatural. A pesar de ello, la comparación implícita de la escritura de las indicaciones con cualquier otro tipo de texto se da con la referencia al pergamino como soporte textual y establece así la posible naturaleza de la escritura como milagro y de ese milagro como texto.

El milagro de las indicaciones escritas de cómo proceder se complementa con la concreción del entierro del cuerpo de la santa con la ayuda sobrenatural que recibe Gozimás de un león reverente, reforzando la idea de que el milagro se relaciona esencialmente con un agente inesperado, ya sea un león que cava la tierra para enterrar un ser humano o unas letras conformadas de manera celestial.

El lenguaje como mediación entre lo humano y lo divino, en este caso a través de la escritura milagrosa de indicaciones que el monje lee y lleva a cabo, conforma el poema de un modo muy singular a través de la palabra profética dicha o escrita como guía y sostén de una estructura narrativa que anula el suspense e instaura, en cambio, la idea de una continuidad de la vida humana como un texto ya escrito previamente y desarrollado luego desde el nacimiento hasta el momento mismo de la muerte. Esa conformación de la historia que se narra a través del lenguaje como hilo conductor de lo que ha ocurrido y de lo que ocurrirá, como milagro que expresa los lazos entre lo terreno y lo celestial y consolida su carácter de verdad, obviamente remite en un nivel extranarrativo al mismo poema, su escritura y su ejemplaridad.

El empleo de la palabra como reflejo de la verdad es lo primero que el autor de la *Vida de Santa María Egipciaca* plantea en el

prólogo de la historia: «Oít, varones, una razón / en que non ha si verdat non» (1-2), colocándose a sí mismo de ese modo en un lugar muy cercano al de la transmisión del lenguaje como mediación entre lo humano y lo divino y de su texto como una manifestación más de lo sagrado en lo cotidiano¹². Y no solo a sí mismo, sino también al receptor del poema, a quien se le promete un galardón más perdurable que el efímero placer textual:

Bien sé que de voluntat la oirán
 aquellos que a Dios amarán;
 essos que a Dios amarán
 grant gualardón ende reçıbrán. (11-14)

El lenguaje divino, evidente en las múltiples palabras proféticas que configuran la estructura narrativa de la historia y le asignan su condición de relato verdadero, así como también en la escritura celestial que atestigua el carácter sobrehumano de una muerte que corona una vida de penitencia y lograda santidad, es la contraparte del lenguaje humano, que el mismo autor califica en la apertura del poema como irrelevante: «Si escucháredes esta palabra, / más vos valdrá que una fabla» (15-16). Identificándose con la palabra sagrada, y como parte del estamento clerical al que pertenece, su texto resulta también un milagro y él solo un mediador, entre la historia recibida y sus nuevos receptores («El su nombre es en escripto, / porque nasció en Egipto», 81-82), entre la descripción de la belleza impura de María Egipcíaca y la narración de sus efectos devastadores en ella misma y en los demás («De la beltat e de su figura, / como dize la escriptura», 205-206), entre el ejemplo individual de una vida de penitencia y su deseable y esperable reflejo en la trayectoria vital de todo cristiano.

El carácter de esa mediación clerical, establecida en la historia narrada en la figura del monje Gozimás como testigo privilegiado de la santidad de la penitente a través de los múltiples milagros que se suceden en cada uno de sus encuentros en el desierto, vehiculiza su naturaleza ejemplar en el final de la historia, una vez que la santa muere y Gozimás cuenta su historia a los demás monjes, quienes son transformados por el relato: «Mucho emendaron de su vida / por enxemplo desta María» (1438-1439). La identificación del autor del poema con Gozimás como narrador de la historia por un lado y con el resto de los monjes como sus receptores por otro la establece él mismo a continuación, incluyéndose como emisor del relato pero

¹² Como plantea Olivier Biaggini, «“Todos somos romeos que camino pasamos”: *homo viator* dans le *mester de clerecia*», *Cahiers d'études hispaniques médiévales*, 30 (2007), pp. 25-54, aunque él lo hace específicamente para los poemas del *mester de clerecia*, el ideal del poeta es que una vez concluida la lectura de su obra se pueda pensar que él ha sido guiado por Dios en el recorrido de su relato y de su escritura.

también como parte de ese mismo auditorio primero constituido por los monjes de la abadía de San Juan conmovidos por el ejemplo de María Egipciaca: «E nós mismos nos emendemos, / que mucho mes-ter lo avemos» (1440-1441).

La naturaleza del lenguaje como capaz de adquirir la cualidad verdadera de lo sagrado y resultar un lenguaje tan trascendente como trascendental está inscripta en su propia índole vincular; es así que para reafirmar esa condición discursiva de una relación entre lo humano y lo divino que se propone como modélica, el poema culmina con una red de ruegos como mediaciones lingüísticas que involucran tanto al autor como a los receptores de la historia, identificados todos como creyentes cristianos:

E roguemos a esta María
cada noche e cada día,
que ella ruegue al Criador
con quien ella ovo grant amor,
quel' podamos fer tal serviçio
que al día del juicio
non nos falle en mal viçio.
Él nos dé grant partida
en la perdurable vida.
Todo omne que oviere seny,
responda e diga amén. (1442-1452)

La apelación final a una respuesta como reaseguro de la continuidad del texto como milagro y de la propia vida como parte de una alianza cristiana mayor recibe un enigmático «amén» como respuesta luego de que el poema ha concluido. Ese «amén» final que también está presente bajo la forma del «amén Deus» en el *Libro de Apolonio*, el poema que da inicio al códice K-III-4, hace que Ancos se pregunte quién escribe esa respuesta, ¿el autor?, ¿el copista?, ¿el emisor vocal, que se dirige al público?, ¿el propio público¹³? Considero que es la voz del copista la que está allí representada y reiterada en ambos textos, quien opta en cambio en el último de los poemas del manuscrito por una variante más conclusiva y abarcadora de su papel tanto de escriba como de receptor de esas historias y que funciona como cierre del códice en su conjunto: «Finito libro sit laus gloria Christo».

En la *Vida de Santa María Egipciaca*, el milagro como acontecimiento da paso al milagro como relato (representado particularmente por la palabra profética) y, de manera más extensiva, al milagro como texto (configurado tanto en las indicaciones escritas del entierro del cuerpo de la santa que se comparan a la escritura en pergamino como en las referencias a la historia narrada como una escritura recibida

¹³ Pablo Ancos, *op. cit.*, p. 255.

que debe seguir transmitiéndose para preservarse). Esta idea básica del lenguaje como mediación entre lo humano y lo divino supone, además, un contexto manuscrito en el que emisores y receptores resaltan la idea de la continuidad vital de hombres y mujeres santos, y otros no tan santos, y de la recurrencia de sus historias como parte de una Historia siempre más vasta.

Recibido: 28/10/2014

Aceptado: 23/06/2016



EL LENGUAJE DEL MILAGRO EN LA *VIDA* *DE SANTA MARÍA EGIPCIACA*

RESUMEN: En el marco de los análisis recientes acerca del tema del lenguaje redimido frente al lenguaje caído como configuradores de muchas vidas de santos medievales, el presente trabajo analiza el milagro en la *Vida de Santa María Egipciaca*, poema hispánico de la primera mitad del siglo XIII transmitido por el Ms. Esc. K-III-4 junto con el *Libro de Apolonio* y el *Libro de los tres reyes de Oriente*, y su relación con el habla, la escritura y la interpretación como mecanismos textuales de conformación de una santidad asociada a la palabra profética y al designio divino como manifestaciones de verdad religiosa.

PALABRAS CLAVE: Lenguaje redimido, Lenguaje caído, Milagro, Santidad femenina, Verdad religiosa.

THE LANGUAGE OF MIRACLE IN THE *VIDA DE SANTA MARÍA EGIPCIACA*

ABSTRACT: Within the framework of recent investigations about the theme of redeemed versus fallen language as configurators of many lives of medieval saints, the present study analyzes the miracle in the *Vida de Santa María Egipciaca*, a 13th century Castilian poem transmitted in the MS K-III-4 together with the *Libro de Apolonio* and the *Libro de los tres reyes de Oriente*, and its relationship to speech, writing and interpretation as textual dynamics of formation of a holiness associated with the prophetic word and the divine plan as manifestations of religious truth.

KEYWORDS: Redeemed language, Fallen language, Miracle, Female holiness, Religious truth.