

**Prostitutas santificadas y santas prostitutas: sexualidad, ascetismo y santidad
femenina en la *Leyenda de los santos****

Juan Pérez-Sevilla Guerra
(Universidad de Zaragoza)

Dos modelos principales de santidad femenina —la pecadora penitente y la santa virgen martirizada— destacan en los relatos hagiográficos castellanos que, remotamente emparentados con la *Legenda Aurea* de Iacopo Varazze (y tras un largo proceso de reescritura e interpolación en su etapa manuscrita), se publicaron asiduamente en el primer siglo de la imprenta castellana.¹ Aunque se trata de dos tipos que presentan importantes discrepancias en su caracterización y en la estructura narratológica de sus “vidas”, puede trazarse entre ellos, en algunas de sus manifestaciones literarias, un curioso paralelismo: mientras que la mayoría de las protagonistas de los relatos de pecadoras penitentes parten de la prostitución (o una situación análoga, como la de cortesana o mujer lúbrica) para llegar a la santidad, ciertas santas vírgenes son condenadas, como parte de su proceso martirial, al encierro en un prostíbulo. Esta curiosa simetría, que tiene la prostitución como elemento axial, invita, en realidad, más que a un análisis del estatus de la figura de la prostituta en estos relatos, a considerar la especial relevancia que elementos como la sexualidad o la corporalidad femenina adquieren en las narraciones hagiográficas medievales castellanas.² Tal es el objetivo de las líneas que siguen. En ellas, se contemplan siete relatos compilados en la *Leyenda de los santos* (santoral castellano impreso con asiduidad desde 1490): cuatro de los cuales obedecen al “arquetipo” de la pecadora penitente (María Magdalena, María Egipcíaca, Thais y Pelagia) y los otros tres presentan el martirio de santas vírgenes en el lupanar (Inés, Daría y la virgen de Antioquía).³ Su contraste permite ahondar en las implicaciones que este

* El presente trabajo se ha realizado en el marco de las ayudas para Formación de Profesorado Universitario (FPU) dentro del subprograma de formación y movilidad del Ministerio de Educación, Cultura y Deporte (FPU23/03114) y ha contado con el apoyo del Proyecto de Investigación «Última fase del Catálogo de obras medievales impresas en castellano (1475-1601): del libro antiguo a las nuevas propuestas de edición» (PID2022-136675NB-I00), concedido por el Ministerio de Ciencia e Innovación. Además, se ha realizado en el marco del Grupo Investigador «Clarisel», que cuenta con la participación económica del Departamento de Ciencia, Tecnología y Universidad del Gobierno de Aragón y del Fondo Social.

¹ El género hagiográfico gozó de gran difusión en el primer siglo de la imprenta castellana, donde pueden diferenciarse dos “familias” diferentes de santorales, provenientes ambas de la *Legenda aurea* de Iacopo da Varazze: la llamada “Compilación A”, cuidada y fiel a los materiales originales, que se imprimió probablemente para uso clerical o monástico; y, por otro lado, la “Compilación B”, fruto de una traducción castellana de la obra de Varazze de finales del XIV, que fue marcadamente reformulada e interpolada durante su transmisión manuscrita hasta su salto a la imprenta las últimas décadas del s. XV (Aragüés Aldaz 2016). En su recorrido impresor, los materiales extraídos de la “Compilación B” seguirán modificándose y darán lugar a dos obras diferentes: la *Leyenda de los santos* (impresa al menos en catorce ocasiones entre 1497-8 y 1579) y el llamado *Flos sanctorum renacentista* (Aragüés Aldaz 2016/2021 y Aragüés Aldaz en preparación). Para una historia editorial de la *Leyenda*, ver Aragüés Aldaz (2016).

² No son pocos los autores que, en las últimas décadas, se han encargado de asuntos afines en textos hagiográficos desde prismas diferentes. Vega, haciendo especial ahínco en la cuestión del transformismo sexual de ciertas santas vírgenes (asunto paredaño al que aquí trato), ahondó en la insistencia con la que el martirio femenino se centra en la destrucción de las partes del cuerpo vinculadas a la sensualidad femenina (146 y ss.). De igual forma, en el ámbito anglosajón, Delany ya había destacado el uso simbólico del cuerpo femenino en los relatos hagiográficos medievales y, más recientemente, Isola y Rubial han destacado, igualmente, la relevancia de la corporalidad y la sexualidad en la construcción de los modelos femeninos de santidad.

³ Tomo como referencia para las citas textuales la edición sevillana de la *Leyenda* de 1520-21 a partir del ejemplar custodiado en la biblioteca de Loyola, por ser la más completa y fiable de entre las más antiguas

viaje cruzado (de la prostitución a la santidad en el caso de las pecadoras penitentes y de la virginidad a la prostitución en el caso de las vírgenes martirizadas) tiene para la construcción de los modelos de santidad femenina que marcaron el periodo medieval y que se difundían en la península entre finales del siglo XV y principios del XVI.

1. Las “santas prostitutas:” el viaje hacia el ascetismo virginal

La crítica anglosajona emplea el sintagma *holy harlots* para referirse a las santas que protagonizan un grupo de narraciones hagiográficas consistentes en la transformación y conversión de una mujer pecadora a la vida ascética y la renuncia del cuerpo y del mundo.⁴ El marbete se aplica, en realidad, a una nómina muy estrecha de relatos (generalmente se consideran cinco narraciones), cuatro de los cuales aparecen compilados en la *Leyenda de los santos* castellana: “La vida de sancta María Magdalena”, “La vida de sancta María Egypciaca,” “La vida de sancta Thais” y “La vida e acabamiento de sancta Pelagia.”⁵ Todo parece indicar que, a pesar de lo reducido de esta nómina, estos relatos debieron gozar de una gran fortuna en su difusión a lo largo del periodo medieval, pues el culto a algunas de ellas se expandió por todo occidente (especialmente en el caso de María Magdalena y, en menor medida, de María Egipciaca) y sus historias de redención, a menudo tomadas en abstracto, se popularizaron como ejemplos de moralidad extendidos en la predicación y la sermonística (Mazo Karras 1990, 30-31). Parece claro, pues, que, a pesar de la distancia cronológica del escenario diegético de estos relatos y de lo extraño que sería para las costumbres medievales de canonización la santificación de una prostituta arrepentida, estas narraciones suscitaban un especial interés para los compiladores artífices de los primeros santorales castellanos y para el público potencial al que estas historias se dirigían.⁶ A ello puede deberse la recurrencia con que estas narraciones aparecen en los sucesivos estadios de difusión manuscrita de la “Compilación B” y su presencia en todas las ediciones castellanas impresas de la obra.

Tanto Baños Vallejo (2003, 118) como Fernández Rodríguez (2009, 28) coinciden en que los relatos de las *holy harlots* pueden adscribirse a un modelo arquetípico común construido como una variante estructural del motivo de la “vida licenciosa.” De hecho, las evidentes similitudes entre las vidas de estas santas llevaron a ciertos sectores de la crítica a considerar la posibilidad de que todas ellas pudieran provenir de un primitivo relato común. La hipótesis fue descartada por Beresford (2007, 39), que llega incluso a negar la existencia de un *ethos* común a estas “vidas,” que perpetuaron, sin embargo, un modelo común de santidad femenina basada en el

conocidas (dado el carácter descuidado de la edición más antigua conocida: la burgalesa de 1497-98). El texto es accesible en una esmerada transcripción del impreso a cargo del padre Félix Juan de Cabasés.

⁴ Para la polémica sobre el término, ver Mazo Karras (1990, 5). La crítica en castellano parece haber adoptado el calco “santas putas” (véase el trabajo de Grau). El empleo del sintagma es discutido, pues no todas las versiones de las vidas que a menudo caen bajo esta etiqueta hablan directamente del ejercicio de la prostitución institucionalizada por parte de las protagonistas. En adelante empleo, en aras de la simplicidad, el término *santas prostitutas*, que creo una traducción menos connotada del término original anglosajón.

⁵ Suele considerarse también, en esta nómina de “santas prostitutas,” la vida de María, la sobrina de Abraham, que, al no figurar en la *Legenda aurea* de Varazze, no fue transmitida en los grandes santorales de la imprenta castellana (al menos hasta su consideración en el tomo tercero del *Flos Sanctorum* postridentino de Alonso de Villegas) y queda, por tanto, fuera del corpus de este trabajo.

⁶ Vauchez (1999, 332) apunta que el éxito de estos relatos, especialmente a partir del siglo XII, pudo deberse a que ofrecían a las fieles un modelo de santidad más accesible que el de la Virgen María, pues la infalibilidad presupuesta a la madre de Cristo (que se atribuía también a las santas vírgenes y mártires) era sustituida en ellas por la penitencia, el arrepentimiento y la búsqueda de Dios. También se ha señalado el interés que podía suscitar la ambigüedad del discurso didáctico en torno al atractivo y la sexualidad femenina. En esta línea, Vega ofrece una sugerente vía de lectura a propósito del atractivo femenino de las representaciones xilográficas que adornaban los relatos moralizantes sobre estas santas del desierto.

arrepentimiento y en la purga física de los pecados a lo largo de la Edad Media.⁷ Además, descarta la idea —a menudo extendida— de que el relato de la Magdalena pudiera haber sido el modelo para la producción del resto de las leyendas, pues esta no obtuvo la consideración de *beata peccatrix* por antonomasia hasta mediados del s. IX (Beresford 2007, 39).⁸ Ahora bien, la negación de un *ethos* común no invalida el hecho de que todas ellas se encuentran unificadas por un elemento fundamental: se estructuran en torno al sometimiento de la sexualidad y la represión del despliegue corporal de una mujer que es vista como un peligro o una desviación respecto de las expectativas de comportamiento marcadas por el dogma cristiano de la época.

Dado que el énfasis se ubica en la redención, la situación inicial pecaminosa de las santas penitentes es narrada, a menudo, con cierta parquedad en los relatos de la *Leyenda de los santos* (algo que sucedía ya, por otro lado, en la *Legenda* de Varazze); sin embargo, las variaciones entre ellas ofrecen ciertos matices de interés. En términos estrictos, solo dos de las cuatro santas —Thais y María Egipciaca— son caracterizadas abiertamente como prostitutas o “mugeres públicas”:

Sancta Thays fue mujer pública; según hallamos escripto fue tan hermosa que muchos por razón della vendían quanto havían, e vinieron en grande pobreza. E sus amigos muchas veces finchían los umbrales de la puerta de su casa de la sangre de los garçones. *Thais* (fol. CVII, v).

Primeramente yo nací en Egypto, e aviendo doce años vine en Alexandría, e XVII años anduve en el mundo como muger pública, e nunca fue hombre al que yo mi cuerpo vedase, cumpliendo los deleytes malos de la carne. *Egipciaca* (fol. LVIII).

Por su parte, María Magdalena y Pelagia son descritas, únicamente, como mujeres sin castidad o guiadas por los apetitos de su cuerpo:

E la Magdalena siguiendo la voluntad de su cuerpo, e Lázaro el fecho de la caballería, e Martha, que era más entendida, endereçava el fecho de la heredad de su hermana e de su hermano, e dava a los cavalleros de su hermano todo lo que avían menester. [...] E la Magdalena, como era rica e fermosa, seguía la voluntad de su cuerpo, e tanto más se daba al amor del mundo en manera que perdió el su nombre propio, e llamáronla pecatriz. *Magdalena* (fol. CV-v).

Sancta Pelagia fue comienço de las malas mujeres de Antiochía, e fue muy rica e muy fermosa quanto al cuerpo, e muy orgullossa quanto al vestir, y era sin castidad

⁷ No me detengo, por razones de espacio y porque supondría un desvío respecto del interés de estas páginas, en el recorrido de la tradición textual de estos relatos, ni en las polémicas sobre sus orígenes. Para el origen y metamorfosis de las vidas de Thais y Pelagia, véase Beresford (2007, 1-33); para la creación tardía de la vida de María Magdalena y sus posibles fuentes, ver Rodríguez Fernández (2009, 15-21 y 30-33). La bibliografía sobre la vida de María Egipciaca es inabarcable; sirva como referencia el estudio de Craddock, que se ocupa sobre las diferentes ramas de la leyenda. Para un panorama general de la evolución de estos relatos, ver Mazo Karras (1990).

⁸ La peculiaridad estructural de la “vida” de María Magdalena respecto de las demás es notoria. Más allá de la conocida contaminación mutua con la “vida” de María Egipciaca (Vega 2008, 191) y de su creación medieval a partir de tres mujeres diferentes (María de Magdala, María de Betania y la mujer pecadora que lavó los pies de Cristo en casa de Simón el Fariseo), el relato de su vida desborda la estructura frecuente que caracteriza a las pecadoras penitentes (Mazo Karras 1990, 17). Su historia no se centra únicamente la expiación física de los pecados cometidos para la obtención del perdón, sino que está conformada por tres partes (la *vita evangélica*, la *vita apostólica* y la vida eremítica); esta estructura tripartita ha llevado a ciertos sectores de la crítica a considerar que la leyenda de María Magdalena se habría formado por la confluencia de tres relatos diferenciados que se centraban, cada uno, en una de esas fases (Jansen *apud* Fernández Rodríguez 2009, 30).

en el cuerpo y en el corazón. Y un día passava por la ciudad con gran orgullo, de guisa que quanto traía sobre sí era oro e plata e piedras preciosas, e yvan delante e detrás della muchos moços e moças de muy apuestos vestidos. *Pelagia* (fol. CLIV).

Se trata de una distinción que tiene una importancia más bien testimonial. A pesar de los intentos de algunos críticos de establecer una tipología diferenciada de santas penitentes —Sánchez Ortega establece una distinción entre cortesanas y prostitutas—, en realidad, el estatus concreto de la actividad pecaminosa, siempre y cuando esta sea de naturaleza sexual, no parecen marcar una diferencia en el desarrollo del relato (Fernández Rodríguez 2009, 44).⁹ Sí que existe, sin embargo, un componente significativo relacionado con la actividad pecaminosa que diferencia a María Egipciaca de las otras tres: la caracterización de la riqueza de estas últimas. El detalle no es menor, porque parece claro que no sería lo mismo a ojos del público —que además estaría habituado a la existencia de la prostitución institucionalizada, en el caso de la baja Edad Media peninsular— ejercer la prostitución impulsada por la necesidad económica que por impulso de los apetitos de la carne o por el afán codicioso de la acumulación de riqueza (García Herrero 1996, 69).

María Egipciaca es la única de las cuatro que no es caracterizada como una mujer rica o que haya acumulado capital por la venta de su cuerpo. Muy al contrario, el relato enfatiza que, en sus diecisiete años como “muger pública” en Alejandría, no ha sido capaz de acumular una suma que le costee un pasaje en barco a Tierra Santa; paso que deberá pagar con su cuerpo: “Hermano, no tengo qué os dar, sino este mi cuerpo” (fol. LVIII). Ausente de su vida el afán de acumulación de riquezas, el pecado de María Egipciaca parece limitado a su inmoderado apetito sexual: “e nunca fue hombre a que yo el mi cuerpo vedasse, cumpliendo los deleytes malos de la carne” (fol. LVIII). Coincide en ello con María Magdalena, quien, heredera del castillo de Mágadalo y de ascendencia regia —“fue fija dalgo e venía de linage de reyes” (fol. CV-v)—, no parece tener mayor aliciente para la vida disoluta que el cumplimiento de la “voluntad de su cuerpo” y la búsqueda “del amor del mundo” (fol. CV-v). Algo distintos son los casos de Thais y de Pelagia, en los que parece haber una vinculación más clara entre su vida disoluta y la acumulación de riqueza y poder. Thais es presentada como la causa de la ruina de los muchachos de la ciudad, de quienes se dice que vendían sus herencias solo por costear sus servicios —“según hallamos escripto fue tan hermosa que muchos por razón della vendían quanto habían, e vinieron en grande pobreza” (fol. CVII-v)—. Pero quizás es la caracterización de Pelagia la más significativa en este sentido. En ella, la descripción de la actividad pecaminosa parece enfatizar su riqueza, su orgullo y su deseo de ostentación, hasta el punto de que la condena de estos aspectos está cerca de opacar las alusiones a su vida sexual desenfrenada, de la que solo se insinúa que “era sin castidad en el cuerpo y en el corazón” (fol. CLIV). La vinculación del lujo y la ostentación con la inmoderación sexual no era extraña en la época, toda vez que aquel, al fin y al cabo, podía ser concebido como “una forma no carnal de la lujuria” (Rodríguez Fernández 2009, 51). Con todo, el asunto posee muchos más matices, de los que son testigo las narraciones que nos ocupan, dado que lujo y lujuria son, en el fondo, manifestaciones de un mismo pecado que unifica

⁹ De hecho, no es claro que el término “muger pública” no pudiera emplearse, aparte de para aquellas mujeres que ejercían la prostitución, para otras que dieran rienda suelta a los apetitos del cuerpo, por más que no lo hicieran por interés económico. Es este un problema terminológico heredado de la ambigüedad del término latino *meretrix*. Mazo Karras (1990, 3) señala: “Canon law officially defined the prostitute as a promiscuous woman, regardless of any financial element.”

a todas estas mujeres: la vanidad, concebida como la querencia y disfrute de lo caduco y lo terreno, y la desatención del mundo espiritual.

Esta querencia al mundo terreno no se presenta, además, como un mal estrictamente del espíritu, sino que tiene una contraparte arraigada en la caracterización corporal de las protagonistas. Las cuatro santas destacan por su incomparable belleza o por su atractivo físico, que será revertido de diferentes formas a lo largo del proceso de penitencia, convirtiéndose, como en tantas ocasiones, en símbolo de la vacuidad y del engaño. Esta cuestión del carácter engañoso de la belleza femenina se acrecienta, en este caso, por la desconfianza generalizada que los eclesiásticos mostraban hacia las mujeres públicas cuyos cuerpos, adornados con afeites y todo tipo de argucias para aparentar mayor atractivo, eran, en sí, epítome de la mentira (Fernández Rodríguez 2009, 69). Esa conexión entre la belleza de las santas prostitutas y una noción más profunda del engaño del mundo explica el final del alegato que el obispo de Neápolis da al resto de clérigos en la vida de santa Pelagia: “Yo vos digo que esta traerá Dios en contra nos el día del juicio, ca esta *se pinta con hemencia* porque plega a los coraçones del mundo, e nos menospreciamos placer a nuestro Señor” (fol. CLIV). En la contienda entre cuerpo y alma, entre lo divino y lo demoniaco, la belleza y el atractivo femenino cae, lógicamente, siempre del polo del pecado, porque se erige como elemento de tentación que hace olvidar el mundo espiritual. Es precisamente en la vida de santa Pelagia donde más evidente resulta la relación entre la muestra pública de la exuberancia femenina con el ámbito de lo demoniaco. Tras la conversión de la santa, el mismo diablo se le aparecerá para pedirle explicaciones: “Y una noche durmiendo Pelagia, vino el diablo a ella, e despertola, e dezíale: Señora aljófar, ¿qué mal te hize? Nunca fuý contigo en las riquezas del mundo” (fol. CLIV-v).¹⁰ Así pues, si la corporalidad y la belleza femenina se vinculan con la acción del demonio y de la tentación pecaminosa, no resulta extraño que el camino hacia la santidad se produzca, también, por medio de la inversión simbólica de aquellos elementos que habían conformado su vano atractivo. Acaso los ejemplos más señeros de este proceso de inversión simbólica sean la escena en la que María Magdalena seca con su larga cabellera, símbolo indiscutible del atractivo y la sensualidad femenina, los pies de Cristo: “E porque era tan pecadora, no osó parecer ante las caras de los justos, e paróse a las espaldas dellos, y echóse a los pies, e con lágrimas de sus ojos alimpiólos con sus cabellos” (fol. CV-v), que se ha leído como la rendición de la sensualidad femenina a la divinidad (Vega 2008, 187);¹¹ y la transformación física de la Egipciaca, quien, tras años de ascetismo, pierde en tal manera sus atributos femeninos que el abad Zósimas, cuando la ve por vez primera, es incapaz de distinguir si es un hombre, una mujer o un diablo: “E un abad que dezían Zózimas [...] fuese para un gran yermo, si por ventura passasse por allí o fallase algún sancto hombre, e vido uno muy negro, e andava desnudo, e quemado por la calentura del sol” (fol. LVIII).¹² En términos similares puede leerse, por ejemplo, que Thais sea confrontada durante su penitencia con lo más bajo y repugnante de su propia naturaleza: “E díxole Thays: Padre, ¿do me mandays fazer aquello que demanda e ha

¹⁰ El hecho de que el diablo llame “aljófar” a Pelagia no parece baladí. Muy al contrario, su empleo en la obra de Varazze parece dar cuenta de la dualidad del personaje: el lujo y la belleza que transmite la perla, inicialmente engañosa, pasa a ser luego símbolo de la pureza y castidad (Luttrell 1962, 195).

¹¹ Para profundizar en el valor simbólico del cabello en los relatos hagiográficos y su vinculación con la sexualidad femenina, véase el fundamental estudio de Vega (2008, 134-153).

¹² Algunas versiones de la leyenda de santa María Egipciaca presentan una mayor ambigüedad en cuanto a la actitud de Zósimas al encontrarse a la santa. Maier (1984, 430), a propósito de la “vida” incluida en el ms. Escorialense h-I-13, sugiere que el miedo que el clérigo experimenta en su primer encuentro con la santa desnuda debe achacarse, en realidad, al espanto que le produce la posibilidad de que la atracción física (el *eros*) le aparte de la buena senda.

menester la natura? E dixo él: Aquí en tu celda, así como tú lo mereciste” (fol. CVII-v). En el caso de Pelagia, la inversión simbólica comienza con la donación de todos sus bienes —“E a cabo de tres días, ayuntó quanto en el mundo avía e diolo por amor de Dios a pobres e a menguados” (fol. CLIV-v)— y acaba con el transformismo: de la pecadora “orgullosa en quanto al vestir” al hábito de ermitaño.

Así pues, el viaje hacia la redención está asociado a una transformación física que parte de la atenuación o destrucción de los atributos vinculados a la belleza femenina.¹³ Este proceso de *desfeminización* (o androgenización) no puede desligarse, según creo, de un elemento fundamental: en estos relatos, la exuberante belleza hace de las protagonistas figuras de poder e influyentes en la sociedad en la que viven. Es este un punto especialmente relevante en el caso de las vidas de Thais y de Pelagia; pues aquella se describe explícitamente como un elemento agitador de la criminalidad y causante de la corrupción de los hombres de la ciudad, especialmente por su desafío a los cauces establecidos de circulación de la riqueza: “fue tan hermosa que muchos por razón della vendían quanto habían, e vinieron en grande pobreza. E sus amigos muchas veces finchían los umbrales de la puerta de su casa de la sangre de los garçones” (*Thais* fol. CV-v). También Pelagia es descrita como un riesgo social (“el comienzo de las malas mugeres de Antioquía”) y como una figura capaz de influenciar, por su riqueza y belleza, a una numerosa cohorte de jóvenes de la ciudad: “muchos moços y moças de muy apuestos vestidos” (fol. CLIV). Ciertamente es que la *Leyenda* no ofrece, ni en el caso de María Egipciaca ni en el de María Magdalena, más información al respecto de la influencia social que su riqueza y belleza les provee. Sin embargo, parece claro que, por más se puede entender que estas mujeres están “dislocadas” de las estructuras fundamentales que regían la vida femenina en la época, no son, por lo general, personajes ajenos a la vida social y, en ocasiones, ostentan una posición indudable de influencia, que hace que se las conciba como un peligro para la sociedad.¹⁴ La vinculación entre la belleza, la riqueza y la

¹³ Cobb (2008, 14) señala la recurrencia y la productividad de la “androgenización” o masculinización, tanto de los santos como de las mártires en los martirologios. Vauchez explica esta tendencia, según la cual una mujer podía obtener acceso a los honores de la santidad solamente cuando su comportamiento se basaba en virtudes masculinas, como una oposición a los valores de la feminidad, estrechamente vinculada con la debilidad y la sensualidad (1999, 350). Acaso la raíz de este proceso sea la asociación, extendida en época medieval, de lo femenino con lo corporal y lo inferior y lo masculino con el espíritu y lo superior (Rubial 2025, 151). Siendo innegable, pues, la operatividad de este proceso en los relatos martiriales, no parece claro que en los relatos de santidad femenina en los que se produzca una “victoria sobre la carne” las protagonistas sean caracterizadas con rasgos eminentemente masculinos; por el contrario, no es extraño encontrar la exaltación de valores que solo pueden vincularse con el ámbito de *lo femenino* (Cobb 2008, 14). Añade a la problemática la supuesta indistinción de género en el mundo espiritual, que tiene su máxima expresión en Gálatas (3: 28): “ya no hay judío ni griego; ni esclavo ni libre; ni hombre ni mujer, ya que todos vosotros sois uno en Cristo Jesús.” En el fondo, lo que se observa no es tanto, necesariamente, una masculinización, sino una negación de los aspectos que se asociaban a la feminidad corporal, considerada débil y pecaminosa, que no parece traer consigo la negación de ciertos elementos espirituales asociados a lo femenino. Ejemplo de ello es la exaltación del sentimiento maternal en ciertos relatos (siempre de hijos ajenos, como en el caso de María Magdalena o, en el caso de varias de las santas transformistas, como santa Teodora, santa Marina, de hijos falsamente atribuidos). Similarmente, en el caso de las santas vírgenes martirizadas, como se verá, el proceso de resistencia al martirio, pretendidamente masculino en tanto que exalta la fortaleza, sirve para el mantenimiento del estatus marcadamente femenino de “esposa” de Cristo. En el fondo, lo que se observa es, indudablemente, la desaparición de los rasgos corporales femeninos, que, más allá de vincularse con una supuesta *androgenización* de las santas, trae consigo la repulsa de la tentación y de los deleites del mundo terreno a favor del bien espiritual.

¹⁴ La conversión de estas santas adquiere, pues, también, un cariz de protección de las estructuras establecidas en las sociedades tradicionales que tenían una estructura marcadamente patriarcal Brown (1990, 480) señala que existe una continuidad profunda de ciertas de las estructuras sociales que regían las sociedades cristianas y paganas). Ello otorga otra capa de lectura, explotada fundamentalmente por

influencia de estas santas en la vida social de la ciudad carga de significado el hecho de que la penitencia pase por la eliminación de los atributos corporales vinculados al erotismo femenino: no se trata solo (aunque también) de erradicar la amenaza de la tentación, sino que trae también consigo la privación de un elemento de poder y de influencia que había separado a estos personajes de los cauces normales de circulación de la riqueza, vinculados al control parental o marital. En realidad, esta conexión entre la belleza, la riqueza y el libre empleo de su sexualidad (pues, salvo en el paradójico caso de la prostitución de la Egipciaca para costearse el pasaje a Tierra Santa, todas ellas parecen centrarse en el disfrute de los “deleytes malos de carne”), las erige como elementos de disrupción, antimodelos que suponen un riesgo social y que son caracterizados, en el fondo, como el epítome de la vanidad y la querencia a los bienes del mundo terreno. Su proceso penitencial comienza por la negación de estos pilares: pobreza, destrucción del atractivo femenino y ejercicio de la abstinencia sexual. Pero ello no parece ser suficiente para la inversión total del estado pecaminoso del que parten estos personajes, que solo parece completarse con el abandono de la vida en sociedad (en la que ostentaban una gran influencia) y el ascetismo. Así pues, el tránsito hacia la santidad se produce de manera “quíasmica”:¹⁵ el paso de la belleza exterior a la fealdad implica el tránsito de la fealdad a la belleza espiritual; la sustitución de la riqueza terrenal por la pobreza trueca la pobreza de espíritu por la riqueza; el cambio del deleite físico (que implicaba el sufrimiento del espíritu) por la abstinencia trae consigo el placer del espíritu; y el abandono de su situación de influencia en la sociedad, que las erigía como corruptoras, para pasar al ascetismo, las convierte en modelos de virtud. El aislamiento y el abandono del mundo terrenal parecen ser los principales elementos santificadores. Riqueza, sexualidad y belleza se conciben tres formas diferentes de incurrir en el mismo pecado: el apego al mundo terreno. A la luz de esto se entiende el voto de María Egipciaca ante una imagen de la Virgen María en el templo de Jerusalén, que no solo promete la abstinencia sexual, sino también el abandono del mundo:

E paré mientes, e vi estar fuera de la iglesia una imagen de sancta María, en començe de rogar con muchas lágrimas que me fanase perdón de mis peccados, e que me dexase adorar a la cruz. E prometíle desamparar el siglo, e que viviría en castidad. (*Egipciaca*, fol. LVIII).

Cuerpo y sexualidad femenina se entienden, pues, en estos relatos, no solo como un elemento corruptor de la vida de la ciudad y capaz de desestabilizar las estructuras dominantes de las sociedades en las que transcurren, sino también como adalides del mundo terrenal, porque sirven para perpetuar los placeres del mundo. En la tensión

Beresford, a estos relatos: la idea de que la “santificación” de estos personajes se produce a menudo (con la notoria excepción de la Egipciaca) por acción de un personaje masculino que la somete de nuevo a las pautas de feminidad esperables en el dogma cristiano. En el fondo, lo que Beresford sugiere, es que, de cualquier manera, estos relatos se estructuran en torno a la dominancia masculina respecto de la forma en que debe regirse la feminidad (2007, 101).

¹⁵ El concepto de “transformación quíasmica” es empleado ya por Beresford (2007, 35), que se centra en la metamorfosis física de Thais y Plagia. En el fondo, la noción de concepción de la transformación en forma de quiasmo no deja de ser un “mecanismo simbólico de inversión.” El concepto ha traído, en sí, cierto debate: Bynum (1991, 33) señaló que se trata de un procedimiento que no se encuentra en aquellos relatos hagiográficos escritos por mujeres, sino que parece ser más frecuente en las hagiografías de santas escritas por hombres. En el fondo, resulta natural a la vista del imaginario de la época (en que la feminidad y el cuerpo femenino eran concebidos como elementos inferiores o sospechosos del pecado) que los hagiógrafos emplearan estos mecanismos simbólicos para justificar el ascenso de estas mujeres a una posición de privilegio espiritual.

fundamental entre mundo tangible y mundo espiritual, la influencia de estas mujeres alejadas de las estructuras sociales convencionales y, sobre todo, de los principios del pensamiento cristiano, se presenta como un mecanismo de perpetuación del carácter engañoso del mundo. No es extraño, pues, que estos relatos, compuestos para la construcción de modelos de santidad femenina, se estructuren en forma de periplo hacia la ascesis como culminación de un proceso de inversión o negación de aquellos atributos que les hacían personajes de influencia.

2. Vírgenes prostituidas: resistencia virginal y ascetismo urbano

En el capítulo de la *Legenda Aurea* latina dedicado a la fiesta de todos los santos, Varazze escribe que el mérito de las santas vírgenes superaba al de los ángeles, porque estos carecían de cuerpo, mientras que aquellas libraban, victoriosas, una perpetua batalla con la carne (Rubial 2025, 161). Frente a lo que ocurría con las pecadoras penitentes, el arquetipo al que obedecen las santas vírgenes no está basado en la transformación, sino en la lucha por conservar el estado de perfección alcanzado a través de la abstinencia sexual. Desde san Agustín, la virginidad y la abstinencia suponían la negación de los efectos del pecado original y, por lo tanto, se consideraban la manera de volver a una suerte de estado edénico e incorrupto anterior a la caída del hombre (Fernández Rodríguez 2009, 17), lo que explica que las vírgenes fueran, para el pensamiento de los padres de la Iglesia, cumbre y símbolo de la perfección humana. La extensión de esta idea de la perfección virginal puede explicar el hecho de que, en numerosas ocasiones, en las narraciones martiriales femeninas ambientadas en la época de las persecuciones, la tortura de las vírgenes adquiriera un carácter marcadamente sexual, precisamente como ataque al elemento que las diferenciaba (Vega 2008, 153). Son conocidos, a este respecto, los casos en los que el proceso martirial deja ver un ensañamiento con los atributos corporales asociados a la sensualidad y al erotismo femenino.¹⁶ Sin embargo, sorprendentemente, la condena de las vírgenes mártires al lupanar parece haber recibido una menor atención crítica.¹⁷ Tan solo en tres de las vidas que conforman la *Leyenda de los santos* castellana puede observarse este motivo: “La vida de sant Crisanto e santa Daría, virgen e martyr,” “La vida e pasión de santa Ygnés, virgen” y la “Vida de la virgen de Antiochia.” Todas ellas pasaron a la tradición castellana a través de la obra de Varazze, en los materiales de la “Compilación B” y, posteriormente, fueron estampadas en la imprenta temprana, donde tuvieron una fortuna dispar durante las transformaciones de la *Leyenda de los santos* en los talleres peninsulares.¹⁸ En dos de ellas, no obstante, la “Vida y pasión de sancta Inés” y la “Vida de la virgen de Antiochía,” el propio Varazze remite como fuente directa a

¹⁶ Quizá el caso más emblemático sea la amputación de los pechos, que singulariza, hasta hoy, la imagen de santa Águeda, pero que se encuentra también en otros relatos martiriales, como el de santa Victoria. Ahora bien, no solo el pecho es un elemento vinculado a la sensualidad femenina susceptible de focalizar el martirio, también ensañamiento con los ojos (santa Lucía) o con el cabello (santa Juliana) pueden entenderse como variantes de esta misma tendencia.

¹⁷ Otro motivo martirial estrechamente vinculado con el que aquí estudio es el de las santas amenazadas con la violación (santa Eufemia o santa Anastasia), que quedan, sin embargo, fuera del presente estudio. A pesar de ello, el análisis aquí propuesto cumple con muchos de los elementos que se plantean en la historia de estas santas.

¹⁸ La vida de Crisanto y Daría y la de santa Inés aparecen en todas las ediciones impresas de la *Leyenda*, si bien aquella parece haber tenido menor difusión en el periodo manuscrito. Por su parte, la vida de la Virgen de Antioquía, que aparece insistentemente en las versiones manuscritas conservadas de la Compilación B y en los primeros testimonios impresos, desaparece de la nómina de las vidas a partir de la edición alcalaína de 1567, faltando también en las posteriores ediciones sevillanas (1568 y 1579).

Ambrosio, lo que permite explicar la cercanía de estos relatos a los principios del pensamiento patrístico en torno a la virginidad.¹⁹

La historia de estas santas se estructura en torno a un arquetipo común: el de la joven hermosa y virgen que, negándose a participar de las estructuras sociales del matrimonio del mundo social pagano y afirmándose en la fe cristiana, es martirizada. Por supuesto, cada una de ellas presenta particularidades propias, pero, en líneas generales, coinciden en la persecución, por parte de la sociedad pagana, del ejercicio de castidad femenina tan frecuentemente promovida por el pensamiento del cristianismo temprano. Tanto la vida de santa Inés como la de Crisanto y Daría están ambientadas a comienzos del s. IV, en una sociedad tardoimperial que parece atisbarse también en el caso de la virgen de Antioquía. Brown (1988, 22-23) plantea lo problemática que podía resultar la elección de la virginidad en el mundo del Imperio tardío, con una presión demográfica disparada por la mortalidad, ante la cual, únicamente la procreación (y por tanto el matrimonio que se consagraba fundamentalmente a ello) permitía asegurar la “resurrección de los muertos.” Incluso entre los primeros tratadistas cristianos, el desarrollo del ideal de la virginidad no estuvo exento de conflictos y contradicciones. Guiados por la idea de Pablo de que el matrimonio era bueno, pero la virginidad mejor, los padres de la Iglesia hicieron de la renuncia sexual un emblema privilegiado de la libertad humana y consolidaron el prolífico tópico de los “dolores del matrimonio,” recordatorio constante del dolor y sufrimiento de la vida de casada (Castelli, 69; Brown 1990, 480).²⁰ La colisión entre esta nueva forma de entender la sexualidad femenina que el cristianismo promulgaba, la presión social y demográfica y la necesidad del matrimonio como pieza fundamental en la circulación de la riqueza hizo del cuerpo femenino un ámbito más de conflicto en la pugna de poder entre el cristianismo y el paganismo que, a menudo, podía estallar en episodios de violencia contra las jóvenes que elegían la vida virginal.²¹ Si las santas prostitutas eran presentadas como un riesgo social y un desafío a las estructuras de pensamiento cristiano, también estas santas jóvenes que se decantaban por la abstinencia sexual y rechazaban, bien su lugar en la sociedad pagana marcado por la necesidad de la procreación o bien la propia pertenencia a la vida social de la ciudad estructurada en torno a las redes familiares y matrimoniales, desafiaban las estructuras dominantes de la sociedad de su tiempo.

En los tres relatos, las santas son caracterizadas a partir de su desafío (ya sea este desde la infancia o a través de la conversión) al lugar esperable para ellas en el marco de la sociedad del imperio tardío. Y, aunque de maneras muy diferentes, todas ellas inciden en la búsqueda del aislamiento, el rechazo a las estructuras sociales convencionales y la renuncia a la procreación como elementos de resistencia. Existen, no obstante, interesantes diferencias: Daría, coprotagonista de la “Vida de sant Crisanto e santa Daría,

¹⁹ La “Vida de la virgen de Antiochía” presenta importantes diferencias respecto de las otras dos. La forma de enunciación, así como la dificultad de situar la ambientación de la vida en una cronología determinada y la ausencia de detalles históricos hacen sospechar que se trata de una vida ejemplarizante, probablemente sin trasunto histórico, lo que explicaría la explicitud de su contenido teórico y doctrinal. Cabasés (2007, 219) rastrea la fuente del relato al libro tercero de *De virginibus ad Marcellinam sororem suam*, pero señala, significativamente, que no se trata de una fiesta que tenga asignada una fecha concreta en el santoral y que no es sencillo achacar a una fecha concreta.

²⁰ El tópico se extendió, en especial, a través de los tratados sobre la virginidad que comenzaron a popularizarse durante la época patrística; ejemplo señero de ello es el tratado *De virginitate* de Juan Crisóstomo (Castelli 1986, 69). El pensamiento de Ambrosio en torno a la virginidad, que nutrió una obra homónima, cristaliza también en la “Vida de la Virgen de Antiochía.”

²¹ Brown (1998, 353) recuerda, a propósito de una carta de Atanasio, patriarca de Alejandría, al emperador Constantino el “telón de fondo de desagradable violencia” que a lo largo del siglo IV marcó la vida de las vírgenes de la Iglesia de Alejandría.

virgen e martyr,” es presentada, inicialmente, como una sacerdotisa virgen pagana que es enviada, ataviada con lujosas ropas, para devolver a Crisanto a la fe de sus mayores:

Y entonces rogaron a Daría, virgen muy entendida, que entrase a él, e lo tornasse a los dioses e a su padre. Y ella entró en la cámara de Crisanto e reprehendía él de aquellas vestiduras que traía tan preciosas e tan apuestas. E dixo ella: no las traygo por otra cosa sino por tornarte a los dioses a tu padre. E Crisanto respondióle otra vez del hecho de sus ídolos, que les llamaba dioses, e díxole otras cosas de la fe de Jesucristo, de guisa que la convirtió. Y ambos ayuntados en uno por gracia del Espíritu Sancto hazían infinta que eran casados, e convertían a muchos a la fe de Jesucristo. (*Crisanto y Daría*, fol. VI-v)

Daría es caracterizada, como lo serán también Inés y la virgen de Antioquía, por su belleza y entendimiento, si bien es la única de las tres que sufrirá una conversión en el relato, de ser una sacerdotisa virgen pagana a la virginidad cristiana cubierta bajo la tapadera ficticia de un matrimonio casto con Darío. El cambio tiene implicaciones muy relevantes. Como señala Brown (1988, 24-25), aunque las sacerdotisas y profetisas vírgenes paganas hacían valer la relevancia de su posición dentro de la comunidad (precisamente porque su situación era anómala), no eran vistas como el recuerdo de una perfección perdida hacia tiempo y, de hecho, en múltiples ocasiones, la vida virginal les había sido impuesta. Así, con su conversión, Daría elige la virginidad y, con ella, el apartamiento no ya de las redes del matrimonio pagano, de las que estaba exenta de cualquier modo, sino también de su lugar de influencia social como sacerdotisa. Ciertos detalles revelan, también, la mayor profundidad del relato. Como sucedía en el caso de las prostitutas penitentes, Daría muestra su deseo innato de castidad al negar que su atuendo busque tentar a Crisanto y la voz narradora deja entrever que, con la conversión, abandona su suntuoso atuendo, vinculando, de nuevo, la conversión y la castidad cristiana, con la renuncia a la riqueza.

La búsqueda de esta renuncia se ve, quizá incluso con más claridad en la “Vida de la Virgen de Antioquía,” donde la hermosa joven se oculta de las miradas para evitar el interés de los hombres de la ciudad:

Fue en un tiempo passado en Antiochía una virgen que fuýa la vista de los hombres, por no los ver. Mas quanto más fuýa e no los veýa, tanto más la amavan de mala manera e quanto más miravan la su hermosura, tanto más la amavan por amor e por pensamiento. Y ellos por esperança fablavan todavía, cuidando averla. Y queriendo ella guardar su virginidad entera, en tal manera restringió las caras de los malos que no la amassen, ni la siguiesen. E la niña no sabía ya dónde fuese, e había miedo de caer en poder de aquellos que la querían corromper. E aparejó su coraçón a la virtud tan religiosa que no temiesse la muerte, que tan casta la esperasse. (*Virgen de Antioquía*, fol. LXIV).

Como sucedía con el caso de santa Thais y santa Pelagia, la belleza de la virgen desata el deseo irrefrenable en los hombres de la ciudad. Claro que la virgen de Antioquía está lejos de ser descrita como una tentadora, pues decide apartarse de la mirada de los hombres para mantener su castidad, algo que solamente aviva la querencia de sus pretendientes. Tal como sucederá en la vida de santa Inés, el relato transmite una visión del cuerpo de la mujer como una irremediable fuente de concupiscencia que se refuerza, en vez de mitigarse, con la elección de la virginidad (Vega 2008, 147). De hecho, parece evidente que el castigo que la turba busca para la virgen no persigue únicamente la

conversión al paganismo de la joven o la reprimenda ejemplarizante por su comportamiento, sino que lo que busca es que abandone su voto de castidad:

E vino grande campaña ante ella, que la quería martyrizar. E pusiéronla en medio, e dixéronle que dexasse la profesión de castidad e de religión que tenía. Mas desque vieron que estaba tan fuerte en el su propósito bueno, e presta para tomar muerte, e passión, e vergüença quanto a los hombres, començaron a pensar cómo la tirarían dello. Y mandáronle que sacrificasse a los sus dioses, si no que la levassen al lugar de las malas mujeres. (*Virgen de Antioquía*, fol. LXIV-v).

También es fruto de la tentación de la mirada masculina el martirio de Inés. Descrita como una *puella senex*, su entendimiento le lleva a la elección precoz de la vida virtuosa (“Era moça en los días, mas era vieja en el entendimiento, ferosa en el cuerpo e más ferosa en el ánima,” *Inés* fol. XXXI) y su atractivo precipita el enamoramiento del hijo del adelantado. Santa Inés se niega al matrimonio con un hombre poderoso, rechazando así no solo una posición de prestigio social y económica (pues el muchacho le ofrecía “piedras preciosas y riquezas sin cuenta si quisiese otorgar lo que él le demanda,” *Inés* fol. XXXI), sino también, implícitamente, formar parte de la estructura del matrimonio terrenal con las implicaciones que ello tenía para una mujer. Resulta especialmente interesante que este desafío se produce mediante una imaginaria suntuaria del mundo espiritual, a través de la cual Inés presenta a Cristo como un mejor candidato para el matrimonio:

Y díxole Igenes: Quítate de mi, espanto de muerte, ca yo he otro entendedor mejor que tú, y que es más hijodalgo, e más rico, e más fuerte, e más poderoso que tú, ca estas cosas deven demandar las esposas a los esposos. E la madre deste mi esposo es virgen, e su padre nunca supo qué era hecho de muger, e los ángeles le sirven, y el sol e la luna se maravillan de la su muy gran ferosura e beldad, e las riquezas nunca le fallecen, e los muertos biven con su olor, e sana las enfermedades quando son tocados en sus vestiduras, y en el amor es virginidad e castidad. E ya me dio el su anillo, e puso en mi cuello aljófar precioso, e dióme una vistidura cubierta de oro, e hónrrame con muchas joyas, e puso señal en mi frente que no conociesse a otro sino a él, y el mi cuerpo es juntado con el suyo, e mostróme muy muchos tesoros, e prometióme que siempre duraría con él. (*Inés*, fol. XXXI).

Lo que Inés pone de manifiesto es la huida y superación del matrimonio pagano y terrenal a partir de la elección de la virginidad, que se expresa, no obstante, a través de un imaginario que imita el lenguaje y las lógicas de las redes matrimoniales de la sociedad del momento.²² En efecto, la elección de la virginidad, que fue considerada una forma de liberación en muchos tratados sobre la virginidad, permitía quedar al margen de las exigencias del matrimonio terrenal, al tiempo que elevaba a la joven virgen a un plano superior. Una esposa de Cristo debía trascender lo corporal, reprimir sus sentidos,

²² Señala Castelli (1986, 71) que, en ciertos textos de la patrística, como los de Gregorio de Nisa, se emplea incluso el lenguaje del eros para hablar del matrimonio espiritual, entendiéndose la virginidad como una versión espiritual del amor sexual hacia Dios. Un sugerente símbolo que puede ser interpretado a la luz de ello se produce en la “Vida de sancta Thais”, en que Dios que los pecados de la penitente han sido perdonados mediante la visión de un lecho hermosamente adornado (como aquel que Thais tenía en su alcoba cuando ejercía de mujer pública) custodiado por tres vírgenes: “E orando todos muy afincadamente el abad Paulo, que era mayor de todos los discípulos de Antonio, vio a deshora un lecho cubierto de paños preciosos, e guardávanlos tres vírgenes muy ferosas. E diziéndoles Pablo que aquella gracia era de sant Antón, respondióle nuestro señor, e dixo: No es de tu padre sant Antón, mas de la mala mujer Thays, que fue pecadora” (Thais, fol. CVII-v).

renunciar a las pasiones y a todo lo vacuo del mundo terrenal a través del ascetismo con la intención de preservar su cuerpo, espíritu y alma para su esposo celestial. En el fondo, la lógica subyacente no era muy distinta de la del matrimonio terreno: el cuerpo de una virgen pertenecía a su marido celestial conceptualmente de la misma forma de la que pertenecería a un marido terrenal (Castelli 1986, 72-86). Ello ha suscitado un debate crítico en torno a si, verdaderamente, se puede considerar la elección de la virginidad de las muchachas cristianas de la época un elemento liberador. Si bien la vida de abstinencia las libraba de los “dolores del matrimonio” y de la sumisión y servidumbre de la vida marital, también traía consigo la obligación del abandono no solo del cuerpo, sino del mundo en el sentido amplio y, de acuerdo con ciertos enfoques como los de Castelli, el desplazamiento de ciertos atributos asociados a la identidad femenina, de las pasiones y de los sentimientos individuales.²³ Así, el cuerpo de las santas vírgenes se entendía como una ofrenda de renuncia y la dedicación vital de estas mujeres que buscaban erigir su cuerpo como templo incorruptible del espíritu. La renuncia al *yo* y al mundo era total, hasta el punto de que los propios clérigos las trataban como *exvotos* humanos, que habían dejado de ser mujeres a para convertirse en continentes, “vasos sagrados” dedicados al Señor (Brown 1988, 354). A la vista de ello, pocos martirios (y más teniendo en cuenta que los mártires cristianos rara vez son descritos sufriendo dolor) parecen ejercer una violencia simbólica tan profunda como la condena de una muchacha que ha elegido la virginidad a la violación en un burdel:

Y ambos ayuntados en uno por gracia del Spíritu Sancto hazían infinta que eran casados, e convertían a muchos a la de Cristo, entre los quales fue Claudio, infançon, con su muger e con otros muchos caballeros. E mandaron poner a Crisanto en una cárcel, e a Daría que la levasen al lugar de las malas mugeres. Mas un león fuyó del palacio de su señor, e fizosse su portero deste lugar. Y embiaron un hombre que corrompiesse a la virgen, e tomólo el león, e presentólo a la virgen, y el hombre tornóse cristiano, e Daría dexóle yr su camino. E mandó el adelantado a los monteros que prendiessen el león, e fueron a él para lo prender y el león prendió a ellos y llevólos ante la virgen, y ella convertiólos a la fe. E luego mandó el adelantado poner muy gran fuego a la puerta donde estava el león, porque se quemassen el león e Daría dentro de la casa. Y el león, aviendo pavor del fuego, fizo señal que demandava licencia para yrse, y ella mandó que se fuesse sin mal alguno. (*Crisanto y Daría* fol. VI-v)

Crisanto y Daría son acusados de convertir a muchos paganos (entre ellos otro matrimonio) con su ejemplo de castidad matrimonial, lo que suponía la negación del propósito fundamental que este tenía en la lógica del paganismo de la época: la procreación. La pena, sin embargo, es mayor para ella, condenada al burdel, que para Darío, que es encarcelado. Como sucederá con todas las mártires vírgenes, la amenaza contra el estado virginal de Daría es eliminada por la irrupción de un elemento milagroso o maravilloso, que no solo la libra del pecado, sino que la ubica en una posición de poder. El león, cuya simbología crística es ineludible, guarda ante el lupanar la virginidad de la joven, pero también consigue la conversión de todos aquellos que le desafían.²⁴ La irrupción de lo *fantástico cristiano* (en feliz expresión de Le Goff, 10) permite la

²³ Las santas vírgenes no han quedado tampoco exentas del debate en torno a la *masculinización* que implicaría, para ciertos críticos, la elección voluntaria de la virginidad como negación del rol y el orden cultural de la mujer en la sociedad del momento y, por lo tanto, un cierto dislocamiento y renuncia de sí mismas de manera más clara (pues la mujer se concebía como carnal y proclive a las pasiones por naturaleza) de lo que ocurría con el caso de la abstinencia masculina.

protección del estado físico de Daría, manteniendo su estatus de ofrenda corporal, a un tiempo que perpetúa la actividad que la ha condenado. Además, el motivo de la obediencia de las bestias salvajes, especialmente el del león, a la joven virgen, parece reforzar la idea de que Daría, oponiéndose al pecado carnal (considerado el pecado original desde Agustín), vuelve a una suerte de estado edénico en que las bestias obedecían a los hombres.²⁵ Esta búsqueda de la incorrupción del cuerpo de la santa culmina con el martirio, en que ambos, marido y mujer, son enterrados vivos juntos: “Y dando muchas penas a Crisanto e a Daría, no les empecieron, mas en cabo mandólos ambos, marido e muger guardando su virginidad, meter en la huessa bivos, e mandólos cobrir de piedras e de tierra, e así fueron mártires de Jesucristo” (*Crisanto y Daría*, fol. VI-v).

También en el martirio de santa Inés se produce esta tensión entre la búsqueda de la corrupción corporal de la virgen por parte de los paganos y una defensa de la virgen, evento fantástico mediante, que se plantea como una victoria de la fe cristiana sobre el pecado:

E dixo el adelantado: de dos cosas escoge la una: o sacrifica con las otras vírgenes a nuestros dioses, o te enviaré al lugar donde son las malas mugeres. Y ella le dixo: no sacrificaré a los tus dioses, ni me ensuziaré en las suziedades, ca a mi guarda el ángel de Dios. E díxole el adelantado: Mandarte he desnudar, y así te llevarán a do están las malas mugeres. E lleváronla desnuda, e fue luego cubierta de cabellos como de vestiduras, e trayéndola a aquel lugar, vino el ángel de Dios con gran claridad que alumbró todo aquel lugar, e dióle una vestidura muy blanca. E vino allí el hijo del adelantado con otros compañeros, e mandóles que entrasen a ella. Y ellos entrando, vieron el ángel de Dios con ella, e aviendo gran miedo tornáronse. Y el fijo del adelantado, quando los vio tornar, denostólos, e fue él mismo por entrar a ella. Mas luego le afogó el diablo e murió. (*Inés*, fol. XXXI).

El adelantado ofrece a Inés la posibilidad de convertirse en una virgen sacerdotisa pagana. Su rechazo de la propuesta viene a reforzar la idea de que la virginidad no puede entenderse, al menos en el marco de estas narraciones cuya finalidad última es moralizante y no testimonial, como la decisión estrictamente individual de una joven de escapar de los vínculos del matrimonio, sino que no puede desligarse de su significado doctrinal. Quizá el caso de santa Inés sea en el que más claramente se observa, en lo tocante a la corporalidad femenina, la contienda entre el pecado y la virtud. La castidad de Inés es castigada, inicialmente, con la desnudez en público, que era ya considerada una pérdida del honor y del pudor y, por tanto, una transgresión de la virginidad (Vega 2008, 153). Sin embargo, de nuevo de manera milagrosa, la virgen es librada por el crecimiento espontáneo de sus cabellos primero y, posteriormente, con la aparición del ángel de Dios, que le entrega una vestidura blanca. Resulta difícil no considerar la paradoja, señalada ya por Vega (2008, 153), de que el crecimiento

²⁴ La vinculación del león con Cristo era frecuente a lo largo de la Edad Media (García García, 35-36). El león, rey de los animales telúricos, ha simbolizado tradicionalmente la fuerza, el poder y la vigilancia. El motivo del león reverente (así como el del león devoto, su variante *a lo divino*) cuenta con una larga tradición literaria y resulta de gran eficacia en la literatura medieval, especialmente en las obras hagiográficas y caballerescas y se extendió a lo largo de la literatura auri secular; para un estudio más profundo del asunto, ver Mur Cantalejo.

²⁵ La vinculación en la literatura hagiográfica entre la pacificación o mandato sobre las bestias y el retorno al estado edénico fue señalada ya por Alexander y ha sido aplicada a la hagiografía castellana por Aragüés Aldaz (2023, 219). Creo, sin embargo, que la negación del pecado original en las santas vírgenes ofrece una nueva capa de significado a este episodio, en que asistimos a la victoria de la perfección espiritual frente a los intentos paganos de corrupción y tentación de la carne.

espontáneo de la cabellera, símbolo inequívoco del erotismo femenino, sirva para la preservación del honor de una joven virgen. En el fondo, el intento martirial de hacer de nuevo de Inés objeto de deseo, de devolverla al ámbito del amor terrenal, es superado a través de un símbolo inicialmente vinculado al amor carnal, pero que aparece, ahora, resignificado en clave espiritual. A continuación, el ángel de Dios protegerá la castidad de su nueva esposa (cubierta ya con la vestidura blanca) ahogando al hijo del adelantado y espantando al resto de pretendientes. Tras ello, y aunque Inés devolverá milagrosamente a la vida al muchacho, será degollada para ganar la corona del martirio. En el proceso martirial de santa Inés existe, pues, una pugna por devolver a la mujer a su lugar como tentadora, de traer de vuelta a lo terreno y lo corporal a un ser perteneciente ya al mundo espiritual. Este intento de “resexualizar” a las santas vírgenes viene de la mano de una “obsesiva atención” (Cobb 2008, 14) prestada por los hagiógrafos al cuerpo femenino, que se convierte en un el ámbito de la contienda entre el cuerpo y el alma, el pecado y la virtud, el mundo terreno y el mundo espiritual y; en términos absolutos, entre el paganismo y el cristianismo.

El trasfondo ideológico que subyace al martirio de estas santas es referido de manera más explícita en la “Vida de la virgen de Antiochía” a través de los monólogos internos de la santa. La virgen de Antioquía es condenada al lupanar por una turba que busca hacerla renunciar a su fe y a su voto de castidad, por lo que se ve obligada a decidir entre su integridad física o su integridad espiritual:

E la virgen, no dubdando de la religión, mas temiendo la castidad, entre sí misma dixo: ¿O seré yo virgen? Mas pensando en la virginidad dezía: ¿Cómo puedes ser virgen, si entrases en el lugar de las malas mugeres? ¿E cómo puedes ser salva, si amares el adulterio? ¿Cómo puedes ser virgen, si quisieres el amor de la carne? Empero, más vale guardar la voluntad de la virginidad que haver virginidad de la carne. Empero, mejores son ambas, si hombre las pudiese haver. E si no somos castas quanto a los hombres, séamoslo quanto a Dios. (*Virgen de Antioquía*, fol. LXIV-v).

Como sucede, aunque tácitamente, en los otros dos relatos, las santas, enfrentadas con este dilema, eligen la perseverancia en la fe, aunque ello implique poner en peligro su voto de castidad. La virgen, “templo de Dios,” es arrastrada al burdel, donde una “campaña de malos” agolpados “como quien encierra muchos açores con una paloma,” discuten por quién la poseerá primero. Allí es salvada por un “cavallero muy espantable” convertido por acción divina de lujurioso en héroe que, aunque le produce inicialmente miedo, acaba por ser su salvación gracias a un ardid marcado por el transformismo:

Díxole él: Virgen, la tu fe te salvó. Y después desto díxole el cavallero: Ruégote, hermana, que no ayas temor, ca vine por salvar la tu ánima e no por perderla. Guárdame por tal que tú siempre guardada. Y dixo él: entre luxuriosos soy, mas si tu quieres, saldré como mártir. E troquemos las vestiduras, ca las vuestras conviene a mi, e las mías a ti, empero las de ambos convienen a Jesucristo. Ca el tu vestido me fará a mi bueno e verdadero cavallero, y el mío a vos virgen. (*Virgen de Antioquía*, fol. LXV).

Vega explica que supondría una imprecisión considerar este tipo de travestismos accidentales equiparables a aquellos en los que el transformismo viene de la mano de la adquisición de una nueva vida o identidad y que se prolongan en el tiempo, como sucede

en el caso de santa Pelagia o santa Marina. En efecto, aunque pudiera hacerse una lectura de que, de nuevo, el abandono de los elementos femeninos (en este caso la vestimenta) permite la salvación de la virgen, lo cierto es que no parece ser un cambio definitivo o duradero. Ahora bien, sí parece prudente considerar que el cambio de atuendo, acompañado de la reflexión del caballero, viene, en realidad, a subrayar la insignificancia de las jerarquías y distinciones del mundo terreno frente a la superioridad del orden espiritual: el caballero, vestido de muchacha, mantiene el heroísmo caballeresco ante Dios, tal como la vestidura de caballero no solo no afecta a la consideración de la virgen, sino que refuerza el estado de ambos. La huida del lupanar, en el caso de la virgen de Antioquía, es también, en el fondo, un escape de las convenciones y jerarquías del mundo, en favor del orden de Dios. El episodio acaba, no sin un cierto cariz cómico, con la confusión de los pretendientes ante la vista del hombre vestido de mujer, visión que les hace temer ellos mismos una posible conversión:

¿Qué cosa es ésta? Entró dentro muger, e hallo hombre. Mas oygo dezir que Jesu Cristo tornava el agua en vino, e no lo crey; mas agora torna mugeres en hombres. Pues que assí es, fuyamos de aquí mientras somos los que éramos. Dixo el cavallero: Yo vine a este lugar como malo luxurioso, e saliré dende con corona de martyrio. [...] Assý, del lugar malo no solamente salían vírgines, mas aun mártires. (*Virgen de Antioquía*, fol. LXV).

El final del relato, que narra el proceso martirial del caballero y de la virgen, supone, pues, la culminación del rechazo del cuerpo y del abandono del mundo de ambos personajes. La inversión que se produce es total. No es solo que no se produzca la devolución de la virgen al ámbito de lo corporal, sino que incluso aquellos que inicialmente se dejaban llevar por la lujuria y, centrados en los placeres del mundo, querían corromperla, acaban por despreciar el cuerpo y entregarse a la corona del martirio.

En los tres relatos, la irrupción de la divinidad modifica el equilibrio de poder, causando la inversión de lo que inicialmente se buscaba con el proceso martirial. Las lógicas matrimoniales de acumulación, transmisión de la riqueza y procreación son sobrepasadas por la riqueza espiritual en los relatos de Inés y de Daría. Además, la virgen de Antioquía evidencia, en su resistencia a ser devuelta a un papel de tentadora propio de la feminidad, la insignificancia del cuerpo, de la belleza femenina y de las jerarquías terrenas frente al mundo espiritual. El martirio de una santa en el lupanar parece tener, pues, capas de significación más profundas que la evidente presencia de la dominación masculina sobre la sexualidad de las mujeres protagonistas de los relatos y la búsqueda de causar dolor. Más allá de ello, este proceso martirial debe entenderse como un mecanismo de inversión que busca la negación del elemento que ha permitido a la mujer llegar a la santidad: la virginidad, entendida, además, como un apartamiento de ciertos elementos que, considerados propios de la naturaleza femenina, como la corporalidad, la sensualidad o la maternidad, marcaban su lugar en la sociedad. No parece disparatado decir que la negación de la actividad sexual, con lo que ello tiene de negación del pecado original, es el camino más frecuente hacia la santidad femenina. La virginidad, en realidad, no solo implicaba la negación de la actividad sexual: la joven virgen, considerada siempre una tentadora a pesar de su elección, debía apartarse del mundo y de los circuitos económicos y sociales del matrimonio para eliminar sus pasiones individuales y consagrar su cuerpo como ofrenda a Dios. Esta consagración se entendía como un matrimonio *a lo divino*, por lo que una virgen corrompida en un lupanar no solo tendría el castigo de una mujer libidinosa, sino también el de la adúltera (Castelli 1986, 71; Brown 1988, 372). No resulta extraño, pues, que Cristo, como marido espiritual de las jóvenes vírgenes, proteja su honra

evitando su devolución al mundo de lo carnal a través de las intervenciones milagrosas que evitan el cumplimiento de la condena. En realidad, la protección especial de la virginidad de estas santas (que no se da, por ejemplo, con las mutilaciones del martirio, donde, aunque se elimina el dolor, se completa la vulneración corporal de los santos) busca, paradójicamente, proteger el desprecio que estas jóvenes profesan al cuerpo y a sus placeres. Virginidad y martirio son, en el fondo, dos formas complementarias de desprecio del cuerpo terrenal a favor de lo espiritual; y, como tal, la abstinencia sexual parece plantearse como una forma de ascetismo. Ante esta idea, la prostitución de una santa virgen puede leerse, quizá, en clave de un conflicto más profundo: el del enfrentamiento entre la escatología cristiana y la perpetuación de la sociedad pagana.

Las santas vírgenes sustituyeron, como modelos estereotipados de abstinencia, a los héroes barbudos del desierto (Brown 1988, 357; 376; 483). Extrañas a las lejanas arenas de Egipto, el ejemplo de estas vírgenes es el de un ascetismo urbano, un alejamiento del mundo a la vista de todos que suponía un paradigma de perfección y ofrecía a los hombres el modelo de una auténtica “virginidad cultural.” Esta posición privilegiada de la virginidad en el pensamiento cristiano tenía, en el fondo, implicaciones escatológicas: negar la reproducción implicaba terminar con el recorrido terrenal del género humano del útero a la tumba y, como tal, el final del tiempo presente para alcanzar la venida del mundo espiritual. Así, estos relatos que giran en torno a la prostitución de una santa virgen pueden leerse, subrepticamente, como una pugna entre la perpetuación del *tiempo presente* a través de la corporalidad femenina, entendida siempre bajo el prisma de la sexualidad y la procreación, y su extinción a través de la resistencia y la renuncia al cuerpo y a todos los placeres que a él se asocian. La defensa exitosa de su virginidad no solo demuestra, pues, la victoria de las santas sobre sus perseguidores, sino también la victoria del espíritu sobre el cuerpo, de la virtud sobre el pecado y, especialmente, de la promesa de perennidad del reino de Dios frente a la caducidad del mundo terreno.

3. Conclusiones

La extraña simetría de estos relatos da cuenta, en realidad, de la estrecha vinculación que existe entre la sexualidad y la santidad femenina. La santa pecadora penitente y la santa virgen (condenada o no al lupanar) fueron los dos modelos principales de santidad femenina que se difundieron a lo largo del periodo medieval, llegando a la *Leyenda de los santos*, primer gran santoral de nuestra tradición. En ellos, la conquista del estado de santidad no depende, únicamente, del fervor religioso o de la obra de milagros de las protagonistas, sino que está estrechamente ligada al uso del cuerpo y al empleo del potencial erótico y tentador que a este se atribuía. Las “vidas” de estas santas reflejan que la castidad no se reduce, únicamente, a la restricción de la libertad sexual, sino que está directamente relacionada con la belleza corporal, la acumulación de riqueza y la influencia en la sociedad pagana. Así, el modelo de mujer virtuosa tal y como se transmite en estas narraciones es el de aquella que, mediante un proceso de transformación física (para apartarse de la belleza); y de desprendimiento de la actividad económica (sea la quema de las pertenencias o el rechazo de matrimonio ventajoso), se aleja del mundo terreno y de su posible agencia sobre él. Desde un prisma estrictamente narrativo, este apartamiento suele darse a través de mecanismos simbólicos de inversión de los atributos corporales de la feminidad o mediante la resignificación *a lo divino* de los códigos del mundo terreno. Un elemento común parece subyacer, pues, a estos relatos: la idea de que el pecado femenino solo puede evitarse o redimirse a través del ascetismo, el apartamiento de la sociedad y del mundo terreno en un sentido amplio. Este ascetismo puede adquirir diferentes formas: la huida al desierto (María Magdalena y María Egipcíaca), el encierro

en un monasterio (Thais y Pelagia); o el apartamiento consciente de todas las redes de la sociedad, en una suerte de alejamiento dentro de la ciudad, como ocurre con las santas vírgenes. El desprecio del cuerpo femenino y el ascetismo son dos formas compromiso con la escatología del cristianismo temprano: la mujer, su cuerpo, su sexualidad y su proyección pública se conciben como una vía de perpetuar el mundo terreno y los placeres vacuos de la carne, menospreciando así el mundo divino. Cuando la turba pagana trata de resexualizar a una santa, busca devolverla al circuito de perpetuación del mundo terrenal (o, al menos, castigar su intento de salirse de él), precisamente lo que tratan de evitar aquellos hombres de Dios que convierten a las pecadoras penitentes. Por ello, prostitutas santificadas y santas prostituidas son, en último término, dos ofensivas diferentes de una misma contienda (la librada entre cristianismo y paganismo por la perpetuación o extinción del mundo terreno), en la que el cuerpo femenino es empleado como campo de batalla.

Obras citadas

- Alexander, Dominic. *Saints and Animals in the Middle Ages*. Wood-bridge: Boydell Press, 2008.
- Aragüés Aldaz, José. “La *Leyenda de los santos*: orígenes medievales e itinerario renacentista.” *Memorabilia* 18 (2016): 133-187.
- Aragüés Aldaz, José. “Anónimo, *Flos Sanctorum: Compilación B.*” En *Comedic: Catálogo de obras medievales impresas en castellano hasta 1600*, Zaragoza (España), ISSN 2530-1985 [en línea]. Publicación: 30-05-216. Actualización: 04-11-2021. DOI: https://doi.org/10.26754/uz_comedic/comedic_6
- Aragüés Aldaz, José. “El ciervo en la hagiografía medieval: un recuento de episodios.” *Revista de poética medieval*, 37 (2023), pp. 211-288.
- Aragüés Aldaz, José. “Un testimonio iconográfico, un nexo textual: la *Leyenda de los santos* de 1532”, (en prensa).
- Baños Vallejo, Fernando. *Las vidas de santos en la literatura medieval española*. Madrid: Laberinto, 2003.
- Biblia de Jerusalén*. Bilbao: Desclée de Brower, 1975.
- Brown, Peter. *El cuerpo y la sociedad. Los cristianos y la renuncia sexual*. Nueva York: Columbia University Press, 1988.
- Brown, Peter. “Bodies and Minds: Sexuality and Renunciation in Early Christianity .” En *Before Sexuality: The construction of Erotic Experience in the Ancient Greek World*, Princeton : Princeton University Press, 1990, pp. 479-493.
- Beresford, Andrew M. *The Legends of the Holy Harlots. Thaïs and Pelagia in Medieval Spanish Literature*. Woodbridge: Tamesis, 2007.
- Bynum, Catherine Walker. *Fragmentation and Redemption: Essays on Gender and the Human Body in Medieval Religion*, New York : Zone Books, 1991.
- Cabasés, Félix Juan. ed. Iacopo da Varazze, *Leyenda de los santos (que vulgarmente flossanctorum llaman)*. Madrid: Universidad Pontificia de Comillas-Institutum Historicum Societatis Iesu, 2007.
- Castelli, Elisabeth. “Virginity and its meaning for Women’s Sexuality in Early Christianity.” *Journal of Feminist Studies in Religion* 2 (1986): 61-88.
- Cobb, Stephanie L. *Dying to be Men. Gender and Language in Early Christian Martyr Texts*. Nueva York: Columbia University Press, 2008.
- Craddock, Jerry R. “Apuntes para el estudio de la leyenda de Santa María Egipciaca en España.” En *Homenaje a Rodríguez Moñino*. Madrid: Castalia, 1996. 99-110.
- Delany, Sheila. “The Somaticized Text: Corporeal semiotic in a Late Medieval Female Hagiography.” En Lori Hope Lefkowitz ed. *Textual Bodies: Changing Boundaries of Literary Representation*. Albany (Nueva York) : SUNY Press, 1997. 101-125.
- Fernández Rodríguez, Natalia. *La pecadora penitente en la comedia del Siglo de Oro*. Valladolid: Universidad de Valladolid, 2009.
- García García, Francisco de Asís. “El león.” *Revista Digital de Iconografía Medieval* I/2 (2009): 33-46.
- García Herrero, María del Carmen. “El mundo de la prostitución en las ciudades bajomedievales.” *Cuadernos del CEMYR* 4 (1996): 67-100.
- Grau, Sergi. “Las santas putas del desierto: reflexiones sobre una categoría hagiográfica en clave femenina.” En Lourdes Bohome-Pulido & Mireia Movellán Luis eds. *Del relato martirial al género hagiográfico en la tardoantigüedad. Personajes y espacios liminales*. Madrid/Porto: Síndéresis, 2022. 35-58.

- Isola, María Dell. "Introducción: martirio y feminidad." En Álvaro Ibáñez & Ángel Narro eds. *Martirios de santas del primer cristianismo*. Córdoba: Editorial Universidad de Córdoba, 2025. 19-37.
- Le Goff, Jacques. *Lo maravilloso y lo cotidiano en el Occidente medieval*. Barcelona: Gedisa, 1999.
- Leyenda de los santos, que vulgarmente flossanctorum llaman*. Sevilla: Juan Varela de Salamanca, 1520-1521.
- Luttrell, Claude A. "The mediaeval tradition of the Pearl Virginity." *Medium Aevum* 31/3 (1962): 194-2000.
- Maier, John R. "Sainthood, Heroism and Sexuality in the *Estoria de Santa María Egipiaca*." *Revista Canadiense de Estudios Hispánicos* 8/3 (1984): 424-435.
- Mazo Karras, Ruth. "Holy Harlots: Prostitute Saints in Medieval Legend." *Journal of the History of Sexuality*, 1/1 (1990): 3-32.
- Mur Cantalejo, Daniel. "El motivo hagiográfico de las fieras devotas en dos comedias de Calderón de la Barca." (En preparación)
- Rubial, Antonio. *El sexo de los ángeles y de los santos. Género, religión y violencia en la construcción de la cultura occidental*. Madrid: Siglo XXI Editores, 2025.
- Sánchez Ortega, M.^a Elena. *Pecadoras de verano. Arrepentidas en invierno. El camino de la conversión femenina*. Madrid: Alianza Editorial, 1995.
- Vauchez, André. "Between Virginity and Spiritual Espousals: Modells of Feinine Sainthood in the Cristian West in the Middle Ages." *The Medieval History Journal* 2 (1999): 349-359.
- Vega, Carlos Alberto. *El transformismo religioso. La abnegación sexual de la mujer en la España medieval*. Madrid: Editorial Pliegos, 2008.