

**Biografía didáctica, discurso devoto: la novela  
hagiográfica del Siglo de Oro y *La mujer fuerte* de  
Sánchez de Villamayor**

E. Ernesto Delgado  
Bowling Green State University

Hoy resulta evidente que los relatos hagiográficos anteriores a la intervención bolandista carecen del rigor histórico esperable para un investigador contemporáneo. Sabido es que antes eran muchas veces “materia histórica”, incluso al decir de algunos estudiosos de la literatura anterior al siglo XIX. Curiosamente, sin embargo, muchos relatos hagiográficos –sobre todo extensos– parecen haber quedado en un brumoso limbo genérico, que los hace pendular entre lo que podría ser una novela de ficción de carácter histórico y un piadoso testimonio biográfico. La adjetivación terminológica con la que hoy se intenta referir a su filiación genérica es un claro ejemplo de esta indefinición: «novela hagiográfica», «novela ascética», «novela histórica de carácter hagiográfico», «novela devota», «biografía hagiográfica», «biografía de ficción», «narraciones didáctico-históricas», o, tomando la frase de Menéndez Pelayo, simplemente «leyendas hagiográficas»<sup>1</sup>. Pese a la gran dosis de desinterés que podría provocar el estudio del carácter genérico de estos relatos, el problema se torna más necesario cuando se busca dilucidar el tipo de negociación receptiva que los lectores del siglo XVII habrían tenido, por ejemplo, de publicaciones como *La vida de San Ignacio de Loyola* (1583) del Padre Ribadeneira, *La conversión de la Magdalena* (1588) de Pedro Malón de Echaide, el *San Antonio de Padua* de Mateo Alemán (1604), o *El purgatorio de san Patricio* de Pérez de Montalbán (1627). Estamos, pues, ante un rico filón de la narrativa áulica, en un terreno desdeñado pero de riquísimas posibilidades en el estudio del gusto, el consumo, las expectativas y las interacciones culturales acontecidas en el siglo XVII<sup>2</sup>. El presente trabajo se propone indagar brevemente algunos recursos contenidos en relatos hagiográficos

<sup>1</sup> Véase las definiciones usadas por Menéndez Pelayo 1905: Vol. I, 185.

<sup>2</sup> Huelga decir que el hecho de haberse descartado a la veracidad histórica de los relatos hagiográficos no los invalida como valiosa fuente de información cultural e ideológica. Coincido en este punto con López Muñoz (1991:125-166), quien considera los testimonios literarios (de cualquier índole) “un testimonio insustituible para pulsar, como diría Maravall, la conciencia coetánea de crisis y conflictividad social” (125).

extensos de esta índole que posibilitan la indagación en la recepción del siglo XVII, tomando como ejemplo el hasta hoy inédito y desconocido texto *La mujer fuerte, asombro de los desiertos, penitente y admirable Santa María Egipcíaca* de Andrés Antonio Sánchez de Villamayor (c.1670).

## 1. Lo que sabemos del relato hagiográfico extenso

La primera observación que vale la pena notar es la indeterminación terminológica aludida líneas atrás, manifiesta en la lamentable exclusión de este tipo de relatos en las antologías, historias de la literatura o estudios particularizados, que a duras penas les dan cabida. Inclusive, en el más reciente y ambicioso estudio bio-bibliográfico de la novela barroca<sup>3</sup>, estos relatos no aparecen por ninguna parte, pese a que precisamente haya definido en él a la “novela barroca” como “aquellas [obras] que, no perteneciendo a otras categorías narrativas y habiéndose producido en número suficiente, hacen posible una tipología, es decir, son susceptibles de un análisis, de unas coordenadas genéricas y de una individualidad” (Ripoll 1991:22). ¿Se trata de un olvido? Quizá Maria Grazia Profeti (1976a:153-179) ha sido una de las pocas que, ya hace varios años, hizo el mejor prolegómeno (y quizá el único) al problema de la novela hagiográfica. Profeti llama la atención al hecho de que hasta entonces –y aún hasta hoy– no se haya instituido todavía una sección narrativa de esta manera etiquetada (novela hagiográfica) que figure junto a las novelas picarescas, bizantinas, «cortesanas», pastoriles y a las demás formas narrativas del siglo XVII (Profeti 1976a:153). El artículo de Profeti menciona un importante repertorio de relatos extensos sobre vidas de santos escritos en el siglo XVII que, por sus características, los obligaría a configurar un *tipo* narrativo que funde, junto con el contenido hagiográfico, al menos dos elementos claves: (a) aquellos didácticos propios de la predicación y la literatura moral –lo que Suárez de Figueroa apuntó en su *Plaza universal* como «cosas provechosas a la salud del alma»<sup>4</sup>; y (b) aquellos históricos en el sentido en que el siglo XVII se entendía la prosa histórica, esto es, lo verosímil y verídico. En palabras de Francisco de Lugo y Dávila, escritas en su *Teatro popular* en 1622, relatos en los que “la mayor valentía y primor [...] es mover a la admiración con suceso dependiente del caso y la fortuna [...] próximo a lo verosímil que no haya nada que repugne al crédito” (23-24), y, en los que, según las *Historias peregrinas y ejemplares* (1623) de Gonzalo de Céspedes y Meneses

---

<sup>3</sup> Me refiero al estudio de Begoña Ripoll (1991). Cf., igualmente, el de Ferreras (1988), y el de Rallo Gruss (1988).

<sup>4</sup> Cito por su *Plaza universal de todas las ciencias y artes* (Madrid, 1615), ff. 125r-v., citado por Riley (1966: 140-141).

(1585-1638) se trate de «verdaderos y memorables sucesos» (12). Profeti, por tanto, nos ofrece, pese a ciertas limitaciones, un sugestivo punto de partida que explica bien por qué la crítica posterior ha descuidado este ámbito narrativo, además de insistir en la necesidad de repensar el funcionamiento del contenido moral y devoto propio de estas narraciones pero, por eso mismo, desdeñado por la investigación contemporánea.

Recientemente Miguel Zugasti en un par de artículos íntimamente relacionados (Zugasti 1995; Zugasti 1998) ha retomado el problema desde una perspectiva receptiva pero desgraciadamente limitada al caso de la génesis de *El bandolero* de Tirso de Molina (1635). En su trabajo, básicamente se explica la suerte de *arte poética* tirsiana respecto a este tipo de composiciones hagiográficas extensas, cuyas ideas pueden resumirse en dos: (a) Que las vidas de santos –según Tirso– superan con mucho en interés, trama, enredo y novedad a cualquier otra vida fingida en una novela al uso; y (b) Que las historias devotas, por su verismo y ejemplaridad, exceden en todo punto a las novelas de ficción (i.e. cortesana, bizantina, picaresca, pastoril, etc.). Hay que notar, pues, cómo nuevamente los términos “verismo” y “ejemplaridad” están presentes en las ideas de Tirso. Además, Zugasti nos pone en alerta de lo que sucede cuando intentamos entender y apreciar una obra anterior al siglo XVIII con criterios de verosimilitud diferentes y con concepciones distintas, como lo son las ideas de historia, narración histórica y didactismo. En concreto, Zugasti apunta que “realidad y fantasía van de la mano en todas estas obras [es decir, las obras anteriores al siglo XVII] sin que nos sea posible trazar su exacta línea divisoria, pero es seguro que para el receptor de ayer ésta se situaba más cerca del plano histórico que para el actual. Un lector medio de hoy en día exige (en su contrato de lectura) un desplazamiento de tal línea de varios grados hacia el plano de lo fingido” (1995:372). Tanto Profeti como Zugasti establecen lineamientos en torno a los relatos hagiográficos extensos (¿novela hagiográfica?) que permiten reconocerlos como un conjunto de narraciones de características y propósitos similares que resumo brevemente: (a) el tratarse de materia hagiográfica; (b) el presentarse como narraciones históricas pese al diverso grado de ficción que pudieran insertar; y (c) el subrayar su eminente carácter didáctico y edificante<sup>5</sup>. Dado el número de textos y reediciones de relatos de esta naturaleza y de sus características así apretadamente resumidas hay que preguntarse si no son estas condiciones suficientes para merecer un apartado en las historias, antologías y

<sup>5</sup> Cf. las características mencionadas de paso por (Sánchez Lora 1988:403-407). El interés de Sánchez Lora, es, sin embargo, temático, es decir, el estudio de aquellos asuntos (doctrinales, devocionales, literarios) que configuran los núcleos estructurales del relato hagiográfico barroco; véase, en este sentido, muy especialmente págs. 427-453.

estudios particularizados de la literatura.

## 2. El relato de Sánchez de Villamayor

*La mujer fuerte, asombro de los desiertos, penitente y admirable Santa María Egipciaca* de Antonio Sánchez de Villamayor conoció tres reimpresiones: Málaga 1677, Madrid 1684 y Madrid 1728, datos estos fundamentales para entender la circulación y el consumo que alcanzó este tipo de relatos en el siglo XVII. Desconozco aún noticias del autor, fuera de que fue capellán de honor del monarca Carlos II, y de que, en palabras de Fray Manuel de Guerra y Ribera, teólogo por aquel entonces de la Universidad de Salamanca, Sánchez de Villamayor fuera “autor tan conocido por sus escritos, y tan venerado por otras obras”<sup>6</sup>. Obviamente, entre estas últimas se alude a su *Exclamación a los heroicos hechos del eremita de aire, ave celeste, maravilloso príncipe de los estilitas San Simeón* (Madrid, 1680). *La mujer fuerte* de Sánchez de Villamayor se ajusta en gran medida a lo que en otra ocasión he denominado la “vertiente occidental” de la leyenda de Santa María Egipciaca, es decir, aquella que estructura el relato en función de la vida de la pecadora, su arrepentimiento y penitencia. Esta configuración narrativa se distancia de la más antigua –la “oriental”– escrita inicialmente en griego por Sofronio en el siglo VI y traducida al latín por Pablo el Diácono en el siglo VIII, ya que aquí María es sólo un episodio en la experiencia ascética del monje Sofronio<sup>7</sup>. La arquitectura narrativa conformada desde la versión francesa de la *Vie de Sainte Marie l'Égyptienne* a mediados del siglo XII, resultado quizá de una ampliación de las breves historias que sobre la santa se insertaban en las colecciones marianas, fue el producto de una sistemática negociación cultural entre las expectativas del público oyente (mayoritariamente laico) y las necesidades de prédica de los juglares y predicadores acaecidas después de los lineamientos del IV Concilio de Letrán de 1215, especialmente en la difusión de la praxis dogmática de la penitencia y eucaristía. Curiosamente, esta construcción narrativa también sería aprovechada en los siglos XVI y

---

<sup>6</sup> Cito por Andrés Antonio Sánchez de Villamayor, *La mujer fuerte, asombro de los desiertos, penitente y admirable Sta. María Egipciaca* (Madrid: Imprenta de Bernardo Peralta, 1728; 3ª reimpresión). La cita está en la Aprobación de 1684.

<sup>7</sup> Véase mi tesis doctoral (Ann Arbor: UMI, 2001). Resulta interesante notar cómo Sánchez de Villamayor cita como fuente principal de su relato la narración latina de Pablo el Diácono (véanse 193 y 207); sin embargo, su configuración narrativa es tomada de la Vida rimada y, por tanto, coincide plenamente con la del drama de Pérez de Montalbán *La gitana de Menfis*. No obstante, las diferencias en el contenido, hay que aclarar, son bastante diferentes, ya que Pérez de Montalbán se permite innumerables modificaciones y anacronismos –la inclusión de una trama secundaria, por ejemplo, o la caracterización de María como una lasciva cortesana y Zósimas como galán– muy propios de las exigencias dramáticas de la comedia.



XVII tras las disposiciones del Concilio de Trento (1545-1563), dado que el modelo narrativo tripartito que presenta (caída-arrepentimiento-penitencia) se presta perfectamente para la difusión de la praxis teológica de los dogmas de la justificación y salvación católica, en contraposición (como ocurrió durante los siglos XIII y XIV frente a las herejías albigenses) con los dogmas protestantes de Lutero y Calvino. Huelga mencionar, además, los brotes de “alumbrados”, que, por ejemplo, aparecieron inclusive en 1617 y 1627 en Sevilla<sup>8</sup>. La leyenda, por supuesto, como muchas hagiografías áulicas, debió sufrir ciertas modificaciones en el tratamiento de la materia; enmiendas que, en el caso de la hagiografía, Tirso consideró fundamentales para su difusión. Así, Tirso señala sobre la *Vida de la Santa Madre doña María de Cerbellón* (1639), que aquellos “que emplearon la devoción y plumas en las vidas y alabanzas de los sanctos, no todo lo que escribieron de ellos lo trasladaron de sus originales, sino que philosophando sus virtudes, según ejercicio que en cada una de ellas los hacía ecelentes, iban añadiendo lo que según piadosas conjeturas juzgaban que pasaría por ellos” (Profeti 1976a:178). Conocedor probablemente de estas premisas, Sánchez de Villamayor adereza su narración añadiendo no sólo sucesos que verosíblemente habrían sucedido, sino largas digresiones de diversa índole muy próximas –como veremos– a la docencia y ejemplaridad de la oratoria sagrada. Los cinco libros en que consiste la obra de Sánchez de Villamayor dividen la historia de Santa María Egipciaca en cinco partes: (1º) Desde el nacimiento de María hasta su salida a Jerusalén; (2º) su conversión, salida al desierto y una primera parte de la vida de Zósimas en el monasterio hasta su salida al desierto el domingo de Pascua; (3º) el encuentro entre María y Zósimas en el desierto con la consiguiente confesión de la pecadora arrepentida; (4º) la cita final de los dos religiosos a orillas del Jordán después de un año, así como la comunión, muerte y entierro de María. El libro quinto –quizá el más revelador para los investigadores de la leyenda de la egipciaca– narra las historias vinculadas con la veneración y su culto, así como los milagros acontecidos *post mortem* y su *traslatio*.

### 3. Construcción narrativa y expectativas de lectura

El libro de Sánchez de Villamayor, pues, se constituye sin apartarse significativamente del armazón narrativo planteado en la vertiente occidental de la leyenda de Santa María Egipciaca. Surge enseguida una interrogante: ¿por qué Sánchez de Villamayor, citando numerosas veces sus fuentes –el relato latino

<sup>8</sup> Este hecho, muchas veces ignorado, tuvo repercusiones importantes en la vida Sevillana del siglo XVII, donde, vale la pena recordar, existieron importantes concentraciones de espectáculos teatrales y actividades eclesiásticas. Véase Huerga (1978, volumen 4) y Hamilton (1992).

de Pablo el Diácono, fundamentalmente, así como las narraciones añadidas a los *flos sanctorum* del Padre Rivadeneira y Alfonso de Villegas— no siguió la estructura narrativa de estos relatos y la elaboró, por el contrario, en forma semejante a la del poema *La vida de Santa María Egipciaca* (siglo XIV) que no menciona en absoluto? La pregunta implica una serie de directrices extratextuales (principalmente dogmáticas e ideológicas) que motivaron la consciente elección de un modelo frente al otro. Muchas de estas directrices debieron tener inmediata relación con el propósito mismo del relato, que es mostrar la ejemplaridad de la protagonista. Pero, además, debieron jugar papel decisivo tanto las estrategias discursivas a elegir, como los modelos dogmáticos a transmitir. En términos de las expectativas de recepción y las concomitancias didácticas presupuestas en relatos hagiográficos de esta naturaleza, aquellos que se cuentan a través de un narrador *heterodiegético*<sup>9</sup> (es decir, en “tercera persona” con un narrador que “cuenta” fuera de la historia) permiten que sea posible presentar detalles negativos de la vida del santo que, de otra manera, resultarían inaceptables para el decoro de un relato homodiegético como, en la versión de Sofronio, el realizado por la misma María. Mientras que los relatos desarrollados en la vertiente oriental relegan la vida pecadora de María a una suerte de confesión, en cuyo caso se obvian numerosos detalles y sólo se informan de su existencia, en la vertiente occidental, dejados estos detalles a la una voz narrativa distinta, es posible recrear y detallar numerosos acontecimientos censurables a los ojos eclesiásticos. De allí que en el poema *La vida de Santa María Egipciaca* del siglo XIV se haya incluido una de las descripciones más reconocidas de la vida libertina de una mujer medieval y un retrato altamente cargado de tópicos y elementos propios del *romance juglaresco*<sup>10</sup>.

Éste es el caso del relato de Sánchez de Villamayor. Por esta razón, el libro tercero se configura mayoritariamente con una confesión de María exclusivamente sobre los acontecimientos relacionados con su dolorosa penitencia a través de un narrador homodiegético, con lo cual su intromisión como narrador-protagonista nos las hace más vívidas y conmovedoras. Es de notar cómo la dosificación narrativa se sujeta conscientemente a los preceptos barrocos del “mover” (*movere*) y “deleitar” (*delectare*). Por otro lado, la dirección de la secuencia narrativa caída-arrepentimiento-penitencia mencionada líneas atrás, presente ya en las versiones rimadas, se ajusta fielmente a los propósitos dogmáticos planteados en la literatura postridentina, cuyo mejor ejemplo lo

<sup>9</sup> Sigo, básicamente, los lineamientos narratológicos de Genette (1972) y Bal (1998).

<sup>10</sup> Para una caracterización de estos elementos descriptivos y el retrato de María presente en el poema *La vida de Santa María Egipciaca*, véanse Podol (1981:1-21) y Crowther (1984:76-91). Para la relación entre este poema y el romance, véase Robertson (1995:98-123) y Cazelles (1979:13-22).

presenta el drama de Pérez de Montalbán, *La gitana de Menfis*, representado probablemente durante la tercera década del siglo XVII. Ahora bien, ¿conoció Sánchez de Villamayor alguna representación de este drama? Recordemos que hay una gigantesca pléyade de *suestras* de esta comedia que circuló durante el siglo XVII (indicio de su enorme éxito teatral), que bien pudo tener frente a sí<sup>11</sup>. O quizá fue nuestro capellán simplemente un atento observador de la literatura oral que circulaba en las representaciones religiosas como las del Corpus y oyó recitar de alguna manera la versión rimada medieval en sus innumerables variantes. O, tal vez, las dos cosas, y quiso, tomando seriamente las palabras de Tirso, advertir la “poca fe que ganan las verdades con los ensanches mentirosos que en semejantes argumentos añaden musas, pues no hay comedia de las de esta especie en que no pongan más prodigios de su casa que [las que] encierra un *flos sanctorum* (como les venga a cuento a las tramoyas), sin que escrupulicen los poetas las censuras que el Concilio sacrosanto Tridentino fulmina contra los que fingen milagros nunca sucedidos” (1994:8). Lo cierto es que el no mencionar en ningún momento otras fuentes más que las derivadas de la vertiente oriental –como las incluidas en los *flos sanctorum*– confirma el hecho de que tanto las impresiones *suestras* como los espectáculos teatrales estaban absolutamente desestimados como autoridades de historias legendarias aún cuando se tratara de figuras eclesiásticas o personas pías. Un motivo más para indagar hasta qué punto la enorme producción impresa de libelos y copias sueltas (la literatura de cordel) y los espectáculos callejeros circularon entre los escritores de textos devotos (sermones, devocionarios, hagiografías).

La transformación de la leyenda de Santa María Egipcíaca, desde la versión monástica de Sofronio –la vertiente oriental– hasta la surgida a principios del siglo XIII –la vertiente occidental–, es una muestra cabal de la negociación que se establece entre producción y recepción de un texto, de tal suerte que el material legendario se acomoda a las expectativas del público consumidor (los oyentes y lectores) y condiciona una nueva formulación del discurso institucional que le da origen<sup>12</sup>. Tanto la comedia atribuida a Pérez de Montalbán, como el relato de Sánchez de Villamayor, son el último eslabón de una larga cadena de transformaciones en la leyenda de Santa María Egipcíaca. Sánchez de Villamayor aprovechó, como lo hizo en su momento Pérez de Montalbán, la amigable configuración narrativa de la vertiente occidental y la adoptó a sus propósitos, que, en mi lectura, pudieron ser: (a) demostrar en la secuencia de

<sup>11</sup> Véase la respetable lista incluida por sendos repertorios bibliográficos de Profeti (1976b:259-265) y (1982: 19-21). Además, consúltese Vega García-Luengos (1993:17-18).

<sup>12</sup> Véase Delgado (2001:19-29).



la caída-arrepentimiento-penitencia el claro ejemplo del funcionamiento del libre albedrío del individuo frente a las prédicas protestantes en relación con la predestinación; (b) indicar que el arrepentimiento es la respuesta humana al gratuito y misericordioso ofrecimiento de la Gracia divina y ejemplo factible de seguir y al alcance de todo pecador (nótese nuevamente la respuesta al estrecho concepto calvinista de los “escogidos”); (c) señalar que la santidad es un concepto concreto y vivo y que la devoción de los santos tiene sus frutos en la comunidad de cristianos (a esto dedica íntegramente el libro quinto); y (d) enfatizar que no hay arrepentimiento y justificación del pecador sin un claro y sincero “caer en la cuenta”, esto es, un *desengaño* de la estéril vida mundana. A este último propósito se orientan una buena parte de sus “irrupciones” morales (*excursus*) cuyas prédicas, en semejante talante a las que inserta, por ejemplo, Pedro Malón de Echaide en *La conversión de la Magdalena*, nos recuerdan las efectivas digresiones con que predicadores como Vicente Ferrer (1350-1419) o Bernardino de Siena (1380-1444) aderezaban los sermones hasta convertirlos en certeras herramientas de manipulación ideológica; o ya en el siglo XVII, las incontables oraciones panegíricas de frailes y beatas difuntas cuya retórica de persuasión está bastante bien estudiada<sup>13</sup>. Como muestra un botón: cuando María se ve imposibilitada de entrar en el templo, el narrador irrumpe acusándola del mísero estado en la que la han dejado sus vanidades, y le dice “Ea, María, ¿no lloras? ¿No te levantas? ¿No huyes? Vencida estás con el bien costoso desengaño” (32); páginas atrás, por supuesto, ya se ha dedicado un impecable capítulo a la letal relación entre la satisfacción de los apetitos y el desengaño y ha llegado a afirmar que “no es menor la diferencia que hay entre el engaño y el desengaño: este conoce cuánto se debe huir a la apariencia de los humanos favores, de sus gustos, de sus riquezas, y que es más proporcionada materia para castigos, que para premios; y aquél perfume, que es todo esplendor, sin reparar en que son grillos, en que son cadenas, en que son prisiones” (20). Este es, coincidentemente, el tono habido en el Quevedo de los *Sueños*, especialmente el tan recordado pasaje que afirma “todo el hombre es mentira por cualquier parte que lo examines, si no es que, ignorante como tú, crea en las apariencias” (1991:282). Retóricamente, el relato hagiográfico de Sánchez de Villamayor es una interesante simbiosis de los recursos lingüísticos usados en novela cortesana del siglo XVII –Cervantes, Tirso, Zayas, Pérez de Montalbán o Castillo Solórzano, por ejemplo– con la oratoria sagrada de los siglos XVI y XVII.

---

<sup>13</sup> Las relaciones entre la prédica renacentista y *La conversión de la Magdalena* de Malón de Echaide ya han sido destacadas. Véase Aladro Font (1998, especialmente págs. 156-188). El tema de la predicación en el siglo XVII lo desarrolla H. D. Smith (1978) y, muy recientemente, tanto Núñez Beltrán (2000) como los estudios de Herrero Salgado (1999 y 2001). En torno a los sermones de Bernardino de Siena, véase Mormando (1999), especialmente págs. 1-51. Para el influjo de Vicente Ferrer y sus sermones, véase Cátedra (1994).

Como bien lo ha intuido Núñez Beltrán, es posible tratar estos relatos como hagiografías predicadas o sermones de carácter hagiográfico (2000:422)<sup>14</sup>. Compárense los dos pasajes siguientes: el primero, incluido en el sermón del jesuita Gabriel de Castilla, de 1610 en conmemoración del Glorioso Tránsito del aún beato San Ignacio de Loyola (se le beatificó en 1609; se le canonizó en 1622):

Oh, Ignacio, Ignacio, ¡qué de veces ha probado las manos el demonio por sí y por los suyos, en ponerte en cuestión de tormento, en vida y en muerte! Testigo son, señores, las universidades en que estudió y los lugares que anduvo y los jueces ante quien le acusaron, de cuyas manos salió a han salido, más ahechados y limpios, porque tienen a Dios en su defensa. (Núñez Beltrán 2000:408)

El segundo, el incluido por Sánchez de Villamayor, al introducir el libro IV de *La mujer fuerte*...:

Oh, cuántos, gloriosísima María Egipcíaca, oh ¡cuántos merecen la memoria de tus pasados males, puesta en la salud de tan altos remedios! Oh, cómo puedo decir con igual razón: ¡oh mil veces dichosas culpas, que han merecido tan heroicas penitencias! Oh fealdad de tantos pecados, borrada con la hermosura de tan prodigiosas virtudes. Oh dulces recuerdos de los pasados males, que habéis brotado en triunfadoras lágrimas la más segura felicidad. Caer, dice San Ambrosio, es miseria de nuestra flaqueza; pero levantarse, esa es la virtud, ese el valor. (141)

Con este propósito debemos entender estas a veces largas digresiones incorporadas en la narración de la historia. Y ya que una cita evitaría mil retruécanos discursivos, me remito nuevamente a Tirso de Molina, quien en su *Deleitar aprovechando* (1635) escribía en relación con la disyuntiva entre redactar una *novela* (como la entendían en el siglo XVII) y un escrito devoto:

Pues, buen remedio [...], doremos esta píldora, hagamos una miscelánea provechosa y a imitación de la abeja, que con su artificio y las flores de los romerales saca un tercer mixto que, saludable y dulce, ni es totalmente tomillo ni romero, ni del todo degenera de sus virtudes y sustancia. Novelemos a lo santo, y entre lo marañoso y entretejido de lo raro de sus vidas, fabriquemos estos tres panales que, lisonjeando al apetito enfermo, comunique confitado lo medicinal de sus ejemplos. (1994:9)

<sup>14</sup> Font demuestra, por ejemplo, que *La conversión de la Magdalena* de Malón de Echaide fue concebido originalmente como una colección de tratados o sermones, basados en el evangelio de San Lucas 7 y predicados, como era costumbre en la Orden de San Agustín, durante la Semana Santa y el Sábado de Gloria" (173). Huelga decir que tanto el teatro como el sermón predicado en los púlpitos fueron las manifestaciones más favorecidas por el público áulico, y en ellas se puso de manifiesto muy especialmente toda suerte de persuasión retórica. Véanse Maravall (1990, particularmente págs. 159-188), y Orozco (1980:171-188).

Lo que Tirso proponía era, en resumidas cuentas, escribir una novela histórica de tema hagiográfico, o, en sus propias palabras, una “novela a lo santo” –cosa que, por supuesto él no inventó–. Y es exactamente lo que Sánchez de Villamayor hizo: novelar la conocida historia de la santa pecadora insertando innumerables reflexiones didácticas. Como se apuntó líneas atrás, lo fundamental, entre otras cosas, es este peculiar carácter edificante característico de la literatura didáctica. No debemos olvidar que estamos en el siglo XVII, y que los individuos, trátese de lectores u oyentes, se aferraban firmemente a las excelencias que podía ofrecerles toda literatura edificante.

#### **4. ¿Qué nos dice *La mujer fuerte*... a los estudiosos de hoy?**

Hay razones evidentes que permitirían, a partir de estas hagiografías extensas, estudios adecuados del gusto y consumo de la producción áulica, así como de la circulación de valores, credos, asunciones y actitudes que se comparten en un momento dado y que se negocian entre la producción y la recepción en la comunicación literaria; estudios que ya se han realizado con la hagiografía medieval. Igualmente, ese “limbo” genérico que mencioné al principio, invita al estudio de este tipo de escritos desde una perspectiva no sólo formal, sino más bien cultural, aquel que considere el género no únicamente como un conjunto de apropiaciones lingüísticas o arquitecturas retóricas cerradas en sí mismas, sino más bien como una negociación entre las manifestaciones textuales y las expectativas de recepción. Y es en este ámbito donde los estudios de la narrativa áulica aún necesitan un fundamento teórico: no se ha intentado explicar en qué circunstancias sociales estos escritos extensos se consumieron. Las sucesivas impresiones, por ejemplo, de *La mujer fuerte* de Sánchez de Villamayor (tres, en menos de 50 años), exigen una explicación que bien puede hallarse en el estudio de las coordenadas culturales que permitieron tanto la lectura privada como la pública (incluyendo la ocurrida desde el púlpito de las iglesias). Pero para los investigadores de la hagiografía y, en concreto, los de Santa María Egipciaca, el relato de Sánchez de Villamayor, además, aporta incuestionables novedades. Ningún relato hasta hoy –al menos que yo sepa– ha incorporado a la leyenda el desarrollo de su culto, es decir, los acontecimientos que se relacionan con los milagros, *traslatio* o establecimiento de centros de devoción, como por ejemplo ha sucedido con la leyenda de la Magdalena alrededor de Vézelay<sup>15</sup>. Más aún:

---

<sup>15</sup> Aparte del clásico estudio de Víctor Saxer (1959), véanse Pinto-Mathieu (1997) y el reciente de Jansen (1999, especialmente págs. 18-46).

quienes hemos estudiado la leyenda (sea desde la perspectiva histórica, literaria, iconográfica, etc.), no acertamos en coincidir a qué iglesia o lugar se asocia el culto de Santa María Egipciaca y, por supuesto, dónde descansan sus restos. Únicamente Schiavonne en su edición crítica de la versión rimada francesa ofrece una espartana nota a pie de página indicando algunas iglesias asociadas con el culto de esta santa, la mayoría en Roma<sup>16</sup>. ¿Cómo es que de los desiertos del Jordán pasan a ser Roma y Nápoles centros de devoción? El relato de Sánchez de Villamayor nos ofrece, en su amplio libro quinto, un detallado itinerario de lo que fue este proceso: desde cómo hubo un efectivo *traslatio* al monasterio de Montecassino a 50 kilómetros al sur de Roma (específicamente: un 9 de abril), donde sabemos Pablo el Diácono tradujo en el siglo VIII la Vida narrada por Sofronio, hasta la sucesiva desmembración de sus reliquias y correspondientes milagros, que originaron los cultos que hoy conocemos en Roma y Cremona. Inclusive –dato interesantísimo– Sánchez de Villamayor afirma que en el templo de Nuestra Señora de Atocha se veneraban –y cito– “tres pedazos de esta soberana cabeza, que unidos con artificioso aliño, quieren manifestar, que está la cabeza entera” (201). Y añade: “no tienen aquellos venerables religiosos fija noticia de la mano a quien deben este tesoro; pero hallándose aquel camarín tantas veces enriquecido de la liberalidad religiosa de nuestros augustos Católicos Monarcas, y habiendo visto que estas reliquias estaban en Nápoles, el sitio solo las califica con mejorado testimonio” (201).

De enorme importancia también es la interrogante que deja la insistencia del tema de las santas o ascetas penitentes en los siglos XVI y XVII. Un listado cuidadoso de las obras hagiográficas que centran su interés en figuras femeninas, sea de la antigüedad –como el caso de María Egipciaca, María Magdalena, Pelagia o Teodora– como del entorno contemporáneo –como Juana de la Cruz, Teresa de Jesús o Rosa de Lima–, trátase de comedias, oraciones fúnebres o relatos hagiográficos más extensos, revela un curioso afán por establecer conductas modelos a una población femenina que, subyugada a la pobre elección entre la vida matrimonial o la conventual, hallaba pocas vías válidas para esquivar las rutinas domésticas o el autoritarismo conyugal y conventual. Esta sociedad que, en palabras de Iwasaki, “educaba a las mujeres sobre la base de rigurosos manuales impregnados de misoginia que imponían discreción, sancionaban la supuesta incontinencia de las mujeres, proclamaban su inferioridad con respecto al hombre, aconsejaban mantenerlas ágrafas y recomendaban vigilar sus lecturas para que no se extraviaran en ficciones de talante cortés” (582), debió ser testigo de una población no sólo descontenta –como lo acreditan algunos de los escritos

<sup>16</sup> Véase Schiavonne (1979:19 nota 43).



de María de Zayas—, sino de alguna manera desafiante. Es posible por ello vincular esta estampida de beatitud, de brotes de misticismo y de penitencia pública acontecidos desde principios del siglo XVI hasta casi la mitad del siglo XVII (muy cercanos a, o e estrecha conexión con los de los alumbrados)<sup>17</sup>, con una urgencia social por encontrar una vía de escape a una tendencia que había venido aflojándose desde inicios del Renacimiento, una de cuyas manifestaciones fue, precisamente, la de eludir el control público y civil —el matrimonio— y eclesiástico —la toma de hábitos— en aras de una heterodoxa independencia. Como afirmó el padre Vargas Ugarte, “no faltaron por entonces [...] mujeres tan ligeras de cascos o tan sobradas de malicia que dieron en fingir arrobos y simular éxtasis y venderse cual si fueran grandes siervas de Dios y muy grandes confidentes suyas. Descubiertos sus embelesos, vinieron a parar a algunas cárceles del Santo Oficio y otras remontaron vuelo, escondiéndose donde no pudieran ser habidas” (81). Un estudio de conjunto de estos relatos hagiográficos centrados en el protagonismo femenino mostraría los vasos comunicantes que conectan los discursos misóginos de control de Fray Luis de León (*La perfecta casada*, 1583), Luis Vives (*Instrucción de la mujer cristiana*, 1523), Pedro de Luján (*Coloquios matrimoniales*, 1550) o Huarte de San Juan (*Examen de Ingenios*, 1575)<sup>18</sup>, con aquellos que se sometió a la población femenina a través de los espectáculos teatrales y las lecturas piadosas. *La mujer fuerte* de Sánchez de Villamayor, en este sentido, no escapa al celo ideológico que buscó dirigir y persuadir a la población femenina al encauzamiento social.

<sup>17</sup> Hay que recordar los casos de Isabel de la Cruz, Francisca Hernández y María Cazalla, por sólo citar los más relevantes del siglo XVI, como manifestaciones de este brote de sospechoso misticismo. En relación con la participación del elemento femenino y su vinculación con la espiritualidad de los alumbrados, Fernández Álvarez (1987) comenta que “es algo que llama la atención; no se trata sólo de mujeres atraídas por aquella tendencia religiosa y que aparecen como adoctrinadas por dirigentes masculinos de los alumbrados, sino que en buen número de ellas son las que tienen la secta —si de la puede denominar así— bajo su directa influencia” (290). Véase igualmente Surtz (1995) para los casos de Teresa de Cartagena, Constanza de Castilla, María de Ajofrín, María de Santo Domingo y Juana de la Cruz.

<sup>18</sup> Cf. Huarte de San Juan (1989, especialmente págs. 607-618). Véase las lecturas que de estos textos realiza Heiple 1991:121-134, Martínez Góngora 1999 y Morant (2002 especialmente 51-80). Además de los autores citados, también “moralizaron” Juan Espinosa (*Diálogo en laude de las mujeres*, 1580), Fray Vicente Mexía (*Saludable instrucción del estado del matrimonio*, 1566) y Juan de la Cerda (*Política de todos los estados de mujeres*, 1599). Morant cita, además, el paradigmático discurso de Jean Marconville (*De l'heur et malheur du mariage*, 1564), para quien “el hombre fue creado para la gloria de Dios, pero la mujer lo fue para la gloria del hombre, pero el hombre no pertenece a la mujer como ella pertenece a él. Y en sus condiciones el hombre no puede pasarse sin la mujer, siendo ésta el primero y el bien más esencial del hombre, ni la mujer puede pasarse sin el hombre, para la propagación del linaje humano” (Morant 2002:56).



## Referencias Bibliográficas

- ALADRO FONT, J. (1998): *Pedro malón de Echaide y La conversión de la Magdalena*. Pamplona: Gobierno de Navarra.
- BAL, M. (1998): *Teoría de la narrativa: Una introducción a la narratología*. Trad. Javier Franco. 5ª ed. Madrid: Cátedra.
- CÁTEDRA, P. (1994): *Sermón, sociedad y literatura en la Edad Media: San Vicente Ferrer en Castilla (1411-1412): estudio bibliográfico, literario y edición de los textos inéditos*. Valladolid: Junta de Castilla y León, Consejería de Cultura y Turismo.
- CAZELLES, B. (1979): "Modèle ou mirage: *Marie l'Égyptienne*". *French Review* 52: 13-22.
- CÉSPEDES Y MENESES, G. (1969 [1623]): *Historias peregrinas y ejemplares*. Yves-René Fonquerne (ed.), Madrid: Castalia.
- CROWTHER, J. D. W. (1984): "Narrative Technique in the Legend of Saint Mary of Egypt". *Neophilologische Mitteilungen* 85: 76-91.
- DELGADO, E. E. (2001): *Transformación, función y recepción de la leyenda de Santa María Egipciaca en España entre los siglos VII y XVII*. Dissertation, University of Kentucky, 2001. Ann Arbor: UMI.
- FERNÁNDEZ ÁLVAREZ, M. (1987): "Las corrientes ideológicas" en *Historia de España: Los Austrias Mayores y la culminación del imperio*. 283-322. Madrid: Gredos.
- FERRERAS, J. I. (1988): *La novela en el siglo XVII*. Madrid: Taurus.
- GENETTE, G. (1972): *Figures III*. Paris: Éditions du Seuil.
- HAMILTON, A. (1992): *Heresy and Mysticism in Sixteenth-Century Spain: The Alumbrados*. Cambridge: J. Clarke.
- HEIPLE, D. (1991): "Profeminist Reactions to Huarte's Misogyny in Lope de Vega's *La prueba de los ingenios* and María de Zayas's *Novelas amorosas y ejemplares*" en *The Perception of Women in Spanish Theatre of the Golden Age*. 121-134. Lewisburg: Bucknell University Press.
- HERRERO SALGADO, F. (1996): *La oratoria sagrada en los siglos XVI y XVII*. Alcalá: Fundación Universitaria Española.
- (1999): *La oratoria sagrada en los siglos XVI y XVII: Predicadores Dominicos y Franciscanos*. Alcalá: Fundación Universitaria Española.
- (2001): *La oratoria sagrada en los siglos XVI y XVII: La predicación en la Compañía de Jesús*. Alcalá: Fundación Universitaria Española.
- HUARTE DE SAN JUAN, J. (1989 [1575]): *Examen de ingenios para las ciencias*. Guillermo Serés (ed.), Madrid: Cátedra.

- HUERGA, A. (1978): "Los alumbrados de Sevilla, 1605-1630" en *Historia de los alumbrados, 1570-1630*. Volumen 4. Madrid: Fundación Universitaria Española.
- IWASAKI CAUTI, F. (1993): "Mujeres al borde de la perfección: Rosa de Santa María y las alumbradas de Lima". *The Hispanic American Historical Review* 73.4: 581-613.
- JANSEN, C. L. (1999): *The Making of the Magdalen: Preaching and Popular Devotion in the Later Middle Ages*. Princeton: Princeton University Press.
- LÓPEZ MUÑOZ, M. (1991): "Vida y sociedad en la España del siglo XVII a través del *Coloquio de los Perros* de Cervantes". *Anales Cervantinos* 29: 125-166.
- LUGO Y DÁVILA, F. (1906 [1622]): *Teatro popular: Novelas morales para mostrar los géneros de vidas del pueblo y afectos, costumbres y pasiones del ánimo, con aprovechamiento para todas las personas*. Emilio Cotarelo y Mori (ed.), Madrid: Viuda de Rico.
- MARAVALL, J. A. (1990): *Teatro y literatura en la sociedad barroca*. Barcelona: Crítica.
- MARTÍNEZ GÓNGORA, M. (1999): *Discursos sobre la mujer en el humanismo renacentista español: los casos de Antonio de Guevara, Alfonso y Juan de Valdés y Luis de León*. York, SC: Spanish Literature Publications.
- MENÉNDEZ PELAYO, M. (1905): *Orígenes de la novela*. Madrid: Bailly-Ballière e Hijos [Nueva Biblioteca de Autores Españoles].
- MOLINA, TIRSO DE (1994 [1635]): *Deleitar aprovechando*. Pilar Palomo (ed.), Madrid: Biblioteca Castro.
- MORANT, I (2002): *Discursos de la buena vida: Matrimonio, mujer y sexualidad en la literatura humanista*. Madrid: Cátedra.
- MORMANDO, F. (1999): *The Preacher's Demons: Bernardino of Siena and The Social Underworld of Early Renaissance Italy*. Chicago: The University of Chicago Press.
- NÚÑEZ BELTRÁN, M. A. (2000): *La oratoria sagrada de la época del Barroco: Doctrina, cultura y actitud ante la vida desde los sermones sevillanos del siglo XVII*. Sevilla: Universidad de Sevilla.
- OROZCO, E. (1980): "Sobre la teatralización del templo y la función religiosa en el barroco: el predicador y el comediante". *Cuadernos para la Investigación de la Literatura Hispánica* 2-3: 171-188.
- PINTO-MATHIEU, E. (1997): *Marie-Madeleine dans la littérature du moyen âge*. Paris: Beauchesne.

- PODOL, P. (1981): "The Stylized Portrait of Women in Spanish Literature". *Hispanófila* 2: 1-21.
- PROFETI, M. G. (1976a): "Para la novela de carácter hagiográfico" en *Paradigma y desviación*. 153-179. Barcelona: Planeta.
- (1976b): *Per una bibliografia di J. Pérez de Montalbán*. Verona: Università degli Studi di Padova.
- (1982): *Per una bibliografia di J. Pérez de Montalbán: Addenda e Corrigenda*. Verona: Università degli Studi di Padova.
- QUEVEDO, F. DE (1991 [1605-1621]): *Los sueños*. Ignacio Arellano (ed.), Madrid: Cátedra.
- RALLO GRUSS, A. (1988): *La prosa didáctica en el siglo XVII*. Madrid: Taurus.
- RILEY, EDWARD C. (1966): *Teoría de la novela en Cervantes*. Madrid: Taurus.
- RIPOLL, B. (1991): *La novela Barroca*. Salamanca: Universidad de Salamanca.
- ROBERTSON, D. (1995): *The Medieval Saints' Lives: Spiritual Renewal and Old French Literature*. Lexington, KY: French Forum Publishers.
- SÁNCHEZ DE VILLAMAYOR, A. (1728 [1670]): *La mujer fuerte, asombro de los desiertos, penitente y admirable Santa María Egipciaca*. 3ª impresión. Madrid: Imprenta de Bernardo Peralta; a costa de Francisco Medel del Castillo.
- SÁNCHEZ LORA, J. L. (1988): *Mujeres, conventos y formas de la religiosidad barroca*. Alcalá: Fundación Universitaria Española.
- SAXER, V. (1959): *Le culte de Marie-Madeleine en Occident des origines à la fin du moyen âge*. Auxerre: Société des Fouilles Archéologiques et Monuments Historiques de L'Yonne.
- SCHIAVONNE DE CRUZ SÁENZ, M. (1979): *The Life of Saint Mary of Egypt: An Edition and Study of the Medieval French and Spanish Verse Redactions*. Barcelona: Puvill.
- SMITH, H. D. (1978): *Preaching in the Spanish Golden Age: A Study of Some Preachers of the Reign of Phillip III*. Oxford: Oxford University Press.
- SURTZ, R. (1995): *Writing Women in Late Medieval and Early Modern Spain: The Mothers of Saint Teresa of Ávila*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- VARGAS UGARTE, R. (1961): *Vida de Santa Rosa de Lima*. Buenos Aires: Imprenta López.
- VEGA GARCÍA-LUENGOS, G. (1993): *Para una bibliografía de J. Pérez de Montalbán: Nuevas Adiciones*. Verona: Università degli Studi di Padova.

- ZUGASTI, M. (1998): "El bandolero de Tirso de Molina: Novela histórica de tema hagiográfico. Apuntes para el estudio del género en el barroco" en *La novela histórica*. 89-112. Pamplona: Universidad de Navarra.
- (1995): "Sobre la novela histórica de asunto hagiográfico en el barroco: a propósito de *El bandolero* de Tirso de Molina" en *Tirso de Molina: Del Siglo de Oro al siglo XX: Actas del Coloquio Internacional*. 367-386. Madrid: Revistas Estudios.