

LA RELACIÓN DISCURSIVA PLEGARIA-PROFECÍA
EN LA VIDA DE SANTA MARÍA EGIPCIACA

CARINA ZUBILLAGA
IIBICRIT (SECRET) – CONICET
Universidad de Buenos Aires

RESUMEN: El presente trabajo se propone analizar la dinámica plegaria-profecía como relación discursiva en la *Vida de Santa María Egipciaca*, un poema hispánico del temprano siglo XIII transmitido en el Ms. K-III-4 de la Biblioteca de San Lorenzo de El Escorial del siglo XIV, en orden a definir el alcance del género hagiográfico y el sentido del concepto de santidad femenina en la Edad Media.

PALABRAS CLAVE: Plegaria – profecía – santidad femenina – hagiografía medieval

ABSTRACT: This work proposes to analyze the prayer-prophecy dynamic as a discursive relation in the *Vida de Santa María Egipciaca*, a Hispanic poem of the early 13th century transmitted in the 14th century Escorial MS K-III-4, in order to define the scope of the hagiographical genre and the sense of the concept of feminine holiness in the Middle Ages.

KEYWORDS: Prayer – prophecy – feminine holiness – medieval hagiography

Incipit XXXII – XXXIII (2012 – 2013), 231-246

Entregado: 24/8/2012 - Aceptado: 11/10/2012

La plegaria y la profecía son básicamente dos discursos complementarios: en la primera hay un emisor humano y un receptor divino, mientras en la segunda los roles se intercambian, ya que el emisor es divino y el receptor humano¹. En el género hagiográfico, que alcanzó su máximo desarrollo y popularidad en la Edad Media, muchas veces esta dinámica plegaria-profecía se presenta textualmente como una verdadera situación dialógica que define la relación central en este tipo de historias santas: la relación entre el hombre y Dios, entre la tierra y el cielo, entre lo terreno y lo sobrenatural. Esto es lo que ocurre en la *Vida de Santa María Egipcíaca*², un poema hispánico del temprano siglo XIII que traduce uno francés del siglo XII³ donde el núcleo plegaria-profecía divide la historia de esta pecadora arrepentida en dos partes claramente diferenciadas, signadas por el peso e importancia de la impronta dialógica: el pedido de perdón de una prostituta que representa en su pecado a la naturaleza humana en su conjunto y la respuesta de un Dios siempre dispuesto a perdonar, no solo a ella sino a toda la humanidad.

Considerar en este caso a la plegaria y a la profecía esencialmente como discursos nos permitirá concentrarnos en su funcionalidad en las vidas de santos medievales como manifestación de una cultura cristiana con características propias y definidas durante los siglos XII y XIII, que promueve toda una producción textual que a la vez testimonia y conforma los paradigmas esenciales de la espiritualidad del período.

¹ Tomo la definición de plegaria dada por Coseriu (2003: 5): “Unidad textual en el ámbito de la religión, en la que un sujeto humano singular o múltiple pide, directa o indirectamente, algo a Dios omnipotente, con la convicción de que Dios está dispuesto a escucharle”. Con respecto a la profecía, del mismo modo podría considerarse como la unidad textual, en el ámbito religioso, en la que Dios omnipotente envía un mensaje a un sujeto humano singular o múltiple, en general a través de algún intermediario, revelando su voluntad o sucesos ya acaecidos o futuros. En concordancia, la profecía se define teológicamente como una transmisión de la revelación, en particular de la revelación judeocristiana (Neufeld, 1990: 561-563).

² Existen ediciones del poema hispánico de Andrés Castellanos (1964), Alvar (1970-72) y Cruz-Sáenz (1979).

³ Esta vida francesa de la santa ha sido editada, de manera destacada, en principio por Baker (1916-1917: 145-401) y luego por Dembowski (1977).

La relación planteada entre la plegaria y la profecía, sin dudas asimétrica debido a la prevalente naturaleza humana de una y divina de la otra, se concibe sin embargo como posible a través de la certeza del orante de que efectivamente puede darse la comunicación del hombre con Dios, lo que inaugura un diálogo basado en la creencia medieval de que existen múltiples contactos tanto cotidianos como excepcionales entre el mundo natural y el sobrenatural⁴.

La leyenda de María de Egipto es conocida en Europa durante la Edad Media por múltiples versiones tanto latinas como vernáculas de su vida, las cuales testimonian la popularidad de esta prostituta-santa cuya devoción se afianza en particular en los siglos XII y XIII en consonancia con el culto a otras penitentes como María Magdalena, Pelagia y Thais que con sus historias dramatizaron la doctrina cristiana de la confesión de los pecados, la conversión y la penitencia.

La *Vida de Santa María Egipciaca* cuenta la historia de una joven nacida en Egipto, María, que a los doce años huye de su casa paterna a Alejandría para ejercer allí la prostitución. En un viaje a Jerusalén, en el cual se embarca con unos romeros siete años después –a quienes entrega su cuerpo a cambio del pasaje–, una fuerza sobrenatural le impide la entrada al templo el día de la Ascensión, después de lo cual ella dirige una larga oración a la Virgen María, se convierte y cambia absolutamente de conducta. Por indicación divina y como penitencia por su vida anterior de pecado, pasa cuarenta y siete años en el desierto, donde sobrevive con solo tres panes como único alimento y donde finalmente muere en una muerte santa de la que es testigo el monje Gozimás, quien la entie-

⁴La dicotomía moderna de lo real o empírico frente a lo sobrenatural no debe impedirnos acercarnos a la creencia medieval de que “la realidad material, tangible, no era la única realidad, ni siquiera la más importante” (Baños Vallejo, 2005: 67). La percepción medieval se caracterizó por la experiencia de una realidad múltiple, que incluía tanto lo material como lo no visto y que reconocía en las verdades religiosas la lógica última de la existencia. Este concepto de realidad más inclusivo que el actual sin dudas determinó la convicción de que las profecías y en general los fenómenos visionarios eran un complemento de la vida ordinaria, lo que en cambio hoy ubicaríamos en el ámbito de lo imaginario.

rra ayudado por un león y confirma luego la historia de la penitente en su abadía, la de San Juan.

En este poema hispánico medieval, la oración que eleva la pecadora a la Virgen María al negársele de manera sobrenatural el ingreso al templo en Jerusalén es claramente una plegaria de petición⁵ que es atendida por la profecía, que se vuelve entonces una respuesta concreta a esa plegaria primera. Es importante considerar que la circularidad de esta situación dialógica define tempranamente incluso la misma motivación de la plegaria, debido a que la iniciativa de la oración de María Egipciaca no es solo un impulso propio absolutamente personal, sino antes bien la respuesta a un hecho sobrenatural innegable: “una gente muy grant / en semejança de cavalleros” (vv. 445-446)⁶ le impide ingresar al templo, como sí puede hacerlo el resto de los romeros. Este hecho sobrenatural es un acontecimiento que interrumpe y tuerce el curso normal de las cosas, mostrando las posibilidades alternativas entre los caminos cotidianos, lo que se aprecia con claridad en la actitud de la pecadora frente al límite que tiene delante: María se aparta a un rincón y allí se detiene a “pensar” y a “llorar” al comprender tanto los alcances como las consecuencias de su vida de pecado.

Este llanto de la pecadora, una acción que generalmente implica un duelo profundo, de manera llamativa se concentra aquí corporalmente en sus cabellos y sus pechos, dos símbolos indiscutibles de la sexualidad femenina: “D’amas manos tira a sus cabellos, / grandes feridas dio a sus pechos” (vv. 458-459). La acción representa, según Andrew M. Beresford (1997: 45-56), la clave para entender la personalidad de

⁵ Aunque las plegarias medievales de petición suelen ser las más comunes, al punto de identificarse a la oración con un pedido, también pueden darse plegarias de adoración o alabanza y plegarias de acción de gracias, así como otras en donde algunos o todos estos elementos aparezcan combinados.

⁶ Sigo mi propia transcripción del texto de la *Vida de Santa María Egipciaca* presente en el Ms. K-III-4 de la Biblioteca de San Lorenzo de El Escorial, especificando a continuación de cada cita los versos correspondientes. En el códice se encuentran también el *Libro de Apolonio* y el *Libro de los tres reyes de Oriente*, otras dos historias que conforman un contexto manuscrito donde la temática del pecado y la gracia de la salvación resultan centrales.

María, porque en contraste con otras prostitutas santas está claro que ella se distancia a sí misma de su pasado no al destruir los símbolos de su profesión, sino al intentar destruir la sexualidad de su cuerpo físico.

La oración de María Egipciaca que se inicia con una mención directa a Dios se desvía rápidamente, sin embargo, hacia otro destinatario: la Virgen María, de quien la pecadora ve una imagen frente a la que se arrodilla. La plegaria a la Virgen comienza sin preámbulos en el original francés; en la versión hispánica, en cambio, se detalla con esmero toda la disposición corporal de María antes de empezar a rezar⁷:

María, quando la vio,
 levantosse en pie, antella se paró;
 los inogos antella fincó,
 tan con vergüença la cató;
 atán piadosament' la reclamó.
 (vv. 478-482)

Aquellos lugares textuales en los cuales el traductor hispánico se extiende más allá de lo que dice su fuente y ahonda en detalles descriptivos, como en este caso, merecen ser destacados como expansiones significativas que revelan nuevas orientaciones, intereses particulares o lecturas renovadas presentes en toda reescritura, en particular en el caso específico de las traducciones medievales⁸. En este sentido, la interpolación hispánica mucho dice acerca del cuerpo de María, que es observado, focalizado y delineado por el poeta hasta en su disposición previa a la oración.

⁷En esta interpolación del poeta hispánico se percibe, a través del recurso ornamental de la disyunción, según el cual cada cláusula está gobernada por un verbo diferente, su habilidad de manipular los recursos tradicionales de los que dispone y los métodos de la retórica medieval. Estas adiciones son indicativas de una destreza poética consistente y sustancial, según Kassier (1972-73: 467-480). De manera paralela, Swanberg (1979: 339-353) subraya las diferencias estilísticas del poema español con respecto a su fuente francesa, destacando la variedad de recursos líricos empleados en la versión hispánica en función de la efectividad dramática del texto.

⁸El fenómeno de la traducción medieval, además de ser un factor primordial en la emergencia y desarrollo de las literaturas vernáculas de toda Europa occidental, abarcó múltiples actividades ligadas a la reescritura que lo vuelven un objeto distintivo de estudio.

El cuerpo de la pecadora, que es descripto parte por parte en el retrato retórico de la joven y hermosa María que inicia el poema y que luego es retomado al final del texto ya arruinado en la etapa penitencial de la santa, nunca es dejado de lado en esta versión hispánica de la historia, donde también se lo describe en el momento transicional de pasaje del pecado a la salvación, en el cual la disposición adecuada de ese cuerpo ya anticipa su transformación posterior. María se humilla ante la Virgen, y a través de esa actitud integral –representada gráficamente por su cuerpo de rodillas y sus gestos piadosos– demuestra que tanto ella como su cuerpo ya no son ni serán los mismos.

En sus primeras palabras, la oración de la pecadora reconoce a la Virgen María como la Madre de Dios, que personifica en sí misma todo el misterio de la Encarnación⁹: “... ¡Ay, duenya, dulce madre, / que en el tu vientre toviste al tu padre!” (vv. 483-484). Esta idea se reiterará en otros lugares de la misma plegaria, por ejemplo en los vv. 517-518: “Grant maravilla fue del padre / que su fija hizo madre”, conformando a través de la sucesión de estas paradojas¹⁰ la figura de la Virgen María como la única en la cual pueden reconciliarse todas las diferencias¹¹.

A este reconocimiento de María como Madre del Redentor también está unido el primer pedido de María Egipciaca a la Virgen: “tú seyas oy de mí melezina” (v. 496); pedido este que remite a uno de los atributos distintivos de la Virgen María para la religión cristiana, el ser el remedio frente a las llagas mortales del pecado a través del poder de su

⁹Desde comienzos del siglo XII, cuando la difusión del culto mariano se extiende de manera sistemática entre los laicos, la santidad de la Virgen María se basó en su rol como theotokos (Madre de Dios), mediadora entre Dios y la humanidad a causa de la Encarnación de la divinidad que la convirtió en una segunda Eva, madre de todos los que viven en un sentido espiritual. Para profundizar en los diversos aspectos del culto mariano, ver Warner (1976).

¹⁰La paradoja está incluso reforzada con el empleo de algunos dispositivos ornamentales, como el uso de la siguiente metáfora: “E fue maravillosa cosa / que de la espina salió la rosa” (vv. 519-520).

¹¹A este respecto, remito a Robertson (1980: 318), quien señala que en esta oración –él se refiere específicamente al poema francés– la Virgen María no es meramente una persona a quien la pecadora reza, sino un principio formal encarnado, la reconciliación universal de los contrarios.

intercesión¹². El pedido implica por parte de la pecadora arrepentida un movimiento decidido de abandono del mal (“Entiéndeme, duenya, esto que yo te fablo, / que me parto del diablo”, vv. 505-506) para entregarse a Cristo (“En tu fijo metré mi creyença”, v. 499); un movimiento que supone una elección que no tiene vuelta atrás, tan irreversible como definitiva.

A la dinámica de la paradoja de la Virgen María como Madre de Cristo el poeta suma también a continuación la dinámica de la oposición entre ambas Marías. A pesar de compartir el mismo nombre, la pecadora reconoce en su oración que las diferencias las separan: “Un nonbre avemos yo e ti, / mas mucho eres tú luenye de mí” (vv. 533-534). A la castidad de la Virgen se opone la lujuria como principal característica de la pecadora, así como la humildad de la Madre de Dios es confrontada con el orgullo de María de Egipto. En este punto la oración alcanza su máximo lirismo, en principio a partir de la yuxtaposición entre la primera persona de quien ruega y la segunda persona que es rogada en el nombre que comparten (“tú María e yo María”, v. 535), pero extendiéndose luego a una oposición que parte de la correspondencia entre una y otra y deviene en identificación gracias a las logradas simetrías formales del fragmento.

La plegaria se revela a partir de estas paradojas y oposiciones que la construyen como un espacio de auto-confrontación, en el cual María se muestra arrepentida al oponer su pecado a la majestad de la Virgen, reconociéndose entonces en la Madre de Dios como el modelo de la santidad que finalmente alcanzará.

Este encuentro entre María Egipciaca y la Virgen María en el espacio de la oración refleja la práctica devocional de gran cantidad de los fieles del período, que con seguridad elevarían sus súplicas tanto a la Madre de Dios como a la pecadora arrepentida, que se vuelve entonces imagen en el texto de cómo orarle a la Virgen. A partir del siglo XII el

¹² “De todas las ideas difundidas desde los albores de la Alta Edad Media, quizá la que mayor influjo tuvo en los siglos posteriores fue la idea de la Virgen como intercesora entre el pecador devoto y Cristo, que es el aspecto más pragmático de su culto...” (Delgado, 2004: 187).

auge del culto a las prostitutas arrepentidas corre paralelo a la devoción mariana; y la relación entre ambas devociones no parece casual. En tanto la Virgen María se definió a partir de su absoluta pureza –como la antítesis de Eva– y por ello se mantuvo a distancia de la experiencia común de los fieles, las prostitutas arrepentidas representaron un ejemplo más accesible para el pecador y una promesa más cercana de salvación para la fragilidad humana (Seidenspinner-Núñez, 1992: 96).

La plegaria culmina remitiendo nuevamente –como al inicio– a la imagen corporal de María Egipciaca; un cuerpo ahora ya plenamente transformado¹³, que en la imagen de las manos concentra su devoción presente; un cuerpo que ya no tiene ningún límite para ingresar al templo, porque ha renunciado al pecado:

Entonçe alçó sus manos amas
e ayuntó amas sus palmas;
a Dios fizo oraçion,
que la guardasse de tentaçion;
con su diestra mano se santigó,
su oraçion acabó.
(vv. 608-613)

Las plegarias de petición, las más asociadas en la Edad Media con el acto de orar tanto en la concepción popular como en la reflexión teológica, desempeñan en las vidas de santos una función importantísima, ya que anticipan en el pedido e incluso promueven muchas de las acciones narrativas posteriores¹⁴. Esto es lo que sucede cuando María puede ingresar al templo y allí expresa su sumisión a la voluntad divina

¹³ La santidad femenina medieval no se basaría realmente en un repudio de la sexualidad, sino en su transformación. En este sentido, el control, la disciplina e incluso la tortura de la carne suponen en el contexto de la devoción medieval no el rechazo de lo físico sino su elevación dentro de las vías de acceso a lo divino, según explica Walker Bynum (1992: 182).

¹⁴ Javier Roberto González analiza específicamente la función de las plegarias en la obra de Gonzalo de Berceo, pero sus palabras pueden extenderse a gran parte del discurso religioso del período, como el texto que nos ocupa: "... la plegaria, y muy en especial la de petición, desempeña una importante función anacrónica dentro de la narración, pues cuando define su contenido como la petición de un hecho concreto cataforiza mediante ese pedido instancias ulteriores de la historia narrada..." (2008: 103).

bajo la forma de un pedido muy particular sobre cómo debe concretar su penitencia:

De sus pecados bien alinpiada
 a la imagen dio tornada;
 bien mete en ella creyença,
 consejo le pide de penitença:
 por quál guisa la manterná
 o a quál parte irá.
 (vv. 626-631)

La plegaria de María de Egipto determina no solo la continuación y nueva orientación de su vida, sino también la continuidad narrativa, requiriendo las coordenadas básicas de su acción posterior que se anunciarán en la profecía antes de desarrollarse textualmente. La oración resulta entonces tanto la concreción de la conversión de la pecadora como el momento de quiebre narrativo que divide un antes y un después: el antes de su vida de pecado y el después de su etapa penitencial en el desierto. El antes y el después, además, están incluidos en la plegaria misma, recapitulados como el pasado que se abandona y como el futuro que se desea y se reclama, lo que hace que la oración condense en sí misma, aunque abreviada, toda la historia de María desarrollada en el poema: su vida de pecado, su conversión y su posterior penitencia.

En consonancia con esta idea, la conversión de María en ocasión de la Fiesta de la Ascensión en Jerusalén es definida como el punto focal de la narración por David William Foster (1970: 109). Jerusalén, como símbolo de la Iglesia triunfante, es la ciudad de Dios por excelencia, en tanto la Fiesta de la Ascensión usualmente se celebra en mayo (cuarenta días después de la Resurrección), el mes dedicado a la Virgen María; lugar y tiempo significativos, entonces, que sin dudas ubican simbólicamente la plegaria de la pecadora a la Virgen Madre como el foco en el cual la primera mujer, que es contraparte de la segunda, se acerca a ella a través de la comparación y se convierte.

La respuesta al pedido de orientación de María Egipcíaca no se hace esperar, y señala la unión indisoluble entre la plegaria y la pro-

fecía como discursos que configuran un diálogo donde el estímulo y la respuesta pueblan el espacio de lo trascendente de palabras que se intercambian con una remarcable fluidez.

La profecía se manifiesta con claridad en la *Vida de Santa María Egipciaca* como revelación profética¹⁵. La forma de las visiones proféticas suele ser la usual en la literatura hagiográfica medieval, frente a los ensueños presentes en los cantares de gesta o las novelas de aventuras. Esto se debe a que en las vidas de santos, en general y debido a su carácter ejemplar o moralizante explícito, la admonición divina siempre está fuera de duda, pues constituye el eje paradigmático del valor de la verdad textual; los sueños, en cambio, a menudo fueron objeto de la desconfianza eclesiástica, debido a la mayor amplitud de su posible origen ya sea como revelaciones divinas, ilusiones del demonio o productos de los “humores” naturales.

Lo propio del ensueño, para la Edad Media, era la incertidumbre que le permitía a los relatos ficcionales enmarcar experiencias realmente increíbles; la visión, para la tradición cristiana, asume por el contrario el origen divino que certifica y confirma la experiencia como sagrada y al que la recibe como alguien capaz de acceder a los misterios del mundo sobrenatural. En este sentido, la profecía es en sí misma un milagro, y su carácter milagroso la vuelve un signo incuestionable del proceso de santidad que María Egipciaca ha comenzado con su conversión.

Es concretamente una voz celestial la que orienta el camino de la pecadora en el momento de su conversión, señalando su destino penitencial. Aunque no se declara de manera explícita la especificidad de

¹⁵ Si bien esta revelación profética puede considerarse dentro del ámbito más general de las visiones medievales, según la distinción de las manifestaciones sobrenaturales ya clásica de Le Goff (1993: 282-288) entre el ensueño —que ocurre cuando se está dormido— y la visión que sobreviene cuando se está despierto, llamativamente la revelación no asume aquí el carácter estricto de una visión, ya que el mensaje está enmarcado solamente por una “voz” que abre (“Una voz oyó veramente”, v. 632) y cierra (“Cuando ella oyó esta santa voz”, v. 634) la transmisión de la voluntad divina. La concentración de la revelación milagrosa solo en la voz sin dudas centraliza la trascendencia verbal del mensaje, en su carácter de guía del camino de María como penitente.

esa voz, la figura del ángel es la más usual para este tipo de apariciones, ya que en la literatura hagiográfica en general los mensajeros de Dios suelen ser “un ángel, la Virgen María o un santo” (Acebrón Ruiz, 2004: 49):

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

Esta profecía se configura como un discurso en principio exhortativo –ya que ordena que María vaya a la ribera del río Jordán– que deviene sin embargo rápidamente en narrativo –en tanto que refiere acciones–, y donde los acontecimientos futuros están relacionados de manera causal y ordenados en forma cronológica¹⁶. Este paso de la exhortación a la narración implica un cambio de foco desde el sujeto que recibe la orden o sugerencia de realizar una acción, en la primera exhortación verbal concreta, a las acciones mismas que adquieren luego la relevancia de la voluntad divina que se manifiesta sin reparos, aunque a partir –necesariamente– de la primera acción voluntaria de la penitente de permitirlo.

El discurso profético, aunque referido al futuro, tiene tal entidad que se vuelve más verdadero que cualquier realidad presente. No hay que olvidar que la percepción medieval se caracterizó por una conciencia totalmente inclusiva de realidades simultáneas; y las visiones, en este

¹⁶ Además de las profecías medievales exhortativas y narrativas, también son posibles las profecías descriptivas y aquellas que reúnen algunos o todos estos elementos.

sentido, definían una realidad sagrada más importante y significativa que la ordinaria (Erickson, 1976: 27).

Ese futuro tan presente del discurso celestial se establece a través de la imagen de un viaje: el que implica el camino penitencial, en el cual el río Jordán funciona claramente como el lugar de pasaje al desierto, que será a su vez la morada final del trayecto indicado por la voluntad divina¹⁷. Frente a los verbos iniciales del discurso profético que señalan movimiento (ir, pasar, entrar), los finales indican en cambio instalación y permanencia (morar, estar, despende). Esa instalación se concibe de manera tan perdurable que solo la muerte puede marcar su conclusión, definiendo de esa forma al desierto al mismo tiempo como espacio textual (de lo que resta del texto) y como espacio vital (de lo que queda de vida para la protagonista), e igualando de ese modo la vida que aún falta narrar de María Egipciaca con su penitencia.

Si la trayectoria penitencial ya está claramente delimitada, poco lugar queda entonces en el poema para el suspenso narrativo, y lo que sigue es la concreción de ese camino por parte de la otrora pecadora que llegará a ser santa. El trayecto, sin embargo, estará marcado por la presencia de testigos que, de algún modo, matizarán la linealidad del avance hacia la santidad de María y representarán a la vez al lector u oyente que necesita ser parte de ese proceso penitencial para así adquirir la experiencia cabalmente en su ejemplaridad. Como vemos, una nueva imagen del lector se apropiará del texto, reemplazando a la de la propia María Egipciaca como suplicante en su plegaria a la Virgen; es que también el receptor debe avanzar en el camino de su propia penitencia, como lo ha hecho la pecadora, mirándose en la imagen de aquellos que son testigos del proceso de la santidad definido y preanunciado en la profecía.

Analizado en relación con el texto íntegro del poema, el discurso profético compendia en unos pocos versos todo lo que ocurrirá en la

¹⁷ Resulta muy significativo el error del copista en el verso 634, que califica al río como “sant Jordán”, en relación con la mención del monasterio del verso siguiente: “Sant Johán”. La centralidad del Jordán como lugar de pasaje resulta, en el carácter del error, innegable.

historia hasta su mismo desenlace. Su alcance es muy amplio, en comparación con otras profecías medievales donde se anuncian solo eventos próximos o situaciones puntuales, ya que abarca todo el resto de vida que le queda a María y hasta su propia muerte.

Pero la profecía, en este caso, no solo anticipa la acción narrativa futura hasta su misma conclusión, sino que en verdad la genera en su carácter de transmisora de la voluntad de Dios, ya que la palabra y la acción se unifican en ella en el presente atemporal del orden de la Creación divina. La profecía supone por ello el punto de condensación que es eje del mensaje didáctico de la *Vida de Santa María Egipciaca* y que se explicita en todos los niveles del texto –el formal, el discursivo, el ideológico– a través de la identificación de esta profecía como el milagro más significativo de la historia, donde se concentra de manera relevante la conexión esencial entre el mundo terreno y el espacio sagrado, a través de la manifestación de la voluntad divina.

A modo de conclusión, podemos afirmar que la naturaleza verbal tanto de la plegaria como de la profecía –formas privilegiadas de comunicación entre el creyente y su Dios– ha permitido analizar en la *Vida de Santa María Egipciaca* su relación inquebrantable como modos de expresión explícitos de una relación dual muy particular, la del hombre con Dios. Es esta relación central la que define la espiritualidad medieval y permite extender lo planteado específicamente para esta vida hispánica de una pecadora arrepentida a gran parte de la hagiografía del período, con vidas de santos que tenían como componentes fundamentales los modelos repetitivos y las conductas arquetípicas de unos protagonistas que esencialmente buscaban establecer, mantener y perpetuar ese contacto tan misterioso como posible –según la mentalidad del hombre del Medioevo– entre el devenir humano y el ámbito celestial.

La voluntad humana que promueve la plegaria y la voluntad divina que guía la profecía dialogan de manera incesante en las vidas de santos medievales, en ese espacio textual que retoma y al mismo tiempo actualiza las preocupaciones y esperanzas de unos hombres para quienes los límites entre lo natural y lo sobrenatural eran muy diferentes de los

actuales. La espiritualidad del Occidente medieval sin dudas encontró en ese diálogo siempre inacabado una imagen privilegiada de sus cuestionamientos básicos y de las respuestas que la Iglesia, a través de sus diversos agentes y de todos los instrumentos a su alcance, brindó a esos interrogantes presentes en los textos a la vez como reflejo probable de los usos y costumbres religiosos del período y como espejo ejemplar propuesto para las prácticas devocionales de los fieles.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ACEBRÓN RUIZ, Julián, 2004. *Sueño y ensueños en la literatura castellana medieval y del siglo XVI*, Cáceres: Universidad de Extremadura.
- ALVAR, Manuel, ed., 1970-1972. "Vida de Santa María Egipcíaca": estudios, vocabulario, edición de los textos, Madrid: CSIC.
- ANDRÉS CASTELLANOS, María S. de, ed., 1964. "La Vida de Santa María Egipcíaca" traducida por un juglar anónimo hacia 1215: gramática, fuentes, versificación, texto y vocabulario, Madrid: RAE.
- BAKER, A. T., ed., 1916-1917. "Vie de Sainte Marie l'Égyptienne", *Revue des Langues Romanes*, 59: 145-401.
- BAÑOS VALLEJO, Fernando, 2005. "El conocimiento de la hagiografía medieval castellana. Estado de la cuestión", en Marc Vitse, ed., *Homenaje a Henri Guerreiro. La hagiografía entre historia y literatura en la España de la Edad Media y del Siglo de Oro*, Madrid-Frankfurt am Main: Iberoamericana-Vervuert, 65-96.
- BERESFORD, Andrew M., 1997. "Engendrada del ardor de la luxuria: Prostitution and Promiscuity in the Legend of Saint Mary of Egypt", en Andrew M. Beresford, ed., "Quien hubiese tal ventura": *Medieval Hispanic Studies in Honour of Alan Deyermond*, London: Department of Hispanic Studies, Queen Mary & Westfield College, 45-56.

- COSERIU, Eugenio, 2003. "Orationis fundamenta. La plegaria como texto", *Rilce*, 19, 1: 1-25.
- CRUZ-SÁENZ, M. Schiavonne de, ed., 1979. *The Life of Saint Mary of Egypt: An Edition and Study of the Medieval French and Spanish Verse Redactions*, Barcelona: Puvill.
- DELGADO, E. Ernesto, 2004. "Mariales franceses, ingleses y españoles en la creación de la vertiente occidental de la leyenda de Santa María Egipcíaca: hacia el nuevo modelo hagiográfico de los siglos XIII-XIV", *Revista de Estudios Hispánicos*, XXXVIII, 1: 183-208.
- DEMBOWSKI, Peter, ed., 1977. *La Vie de sainte Marie l'Egyptienne: versions en ancien et en moyen français*, Genève-Paris: Droz.
- ERICKSON, Carolly, 1976. *The medieval Vision. Essays in History and Perception*, New York: Oxford University Press.
- FOSTER, David William, 1970. *Christian Allegory in Early Hispanic Poetry*, Lexington: The University Press of Kentucky.
- GONZÁLEZ, Javier Roberto, 2008. *Plegaria y profecía: formas del discurso religioso en Gonzalo de Berceo*, Buenos Aires: Circeto.
- KASSIER, Theodore L., 1972-1973. "The Rhetorical Devices of the Spanish *Vida de Santa María Egipcíaca*", *Anuario de Estudios Medievales*, 8: 467-480.
- LE GOFF, Jacques, 1983. "Los sueños en la cultura y la psicología colectiva del Occidente medieval", en *Tiempo, trabajo y cultura en el Occidente medieval*, Madrid: Taurus, 282-288.
- NEUFELD, Karl-Heinz, 1990, "Profecía", en Wolfgang Beinert, dir., *Diccionario de teología dogmática*, Barcelona: Herder, 561-563.
- ROBERTSON, Duncan, 1980. "Poem and Spirit. The Twelfth-Century French *Life of Saint Mary the Egyptian*", *Medioevo Romanzo*, VII, 3: 305-327.
- SEIDENSPINNER-NÚÑEZ, Dayle, 1992. "The Poetics of (Non)Conversion: The *Vida de Santa María Egipcíaca* and *La Celestina*", *Medievalia et Humanistica*, 18: 95-128.

- SWANBERG, Ellen, 1979. "The Singing Bird: A Study of the Lyrical Devices of *La Vida de Santa María Egipcíaca*", *Hispanic Review*, 47: 339-353.
- WALKER BYNUM, Caroline, 1992. *Fragmentation and Redemption. Essays on Gender and the Human Body in Medieval Religion*, New York: Zone Books.
- WARNER, Marina, 1976. *Alone of All Her Sex: The Myth and the Cult of the Virgin Mary*, New York: Alfred A. Knopf.