



Cuadernos de Ilustración y Romanticismo

Revista Digital del Grupo de Estudios del Siglo XVIII

Universidad de Cádiz / ISSN: 2173-0687

nº 22 (2016)

MARÍA DE EGIPTO Y LAS EGIPCIACAS EN ALGUNOS TEXTOS DE LA EDAD MODERNA

Santiago DÍAZ LAGE

(Universidade de Santiago de Compostela / Université Paul Valéry - Montpellier 3)

Recibido: 17-03-2016 / Revisado: 28-06-2016

Aceptado: 28-06-2016 / Publicado: 21-07-2016

RESUMEN: Se analizan aquí algunas versiones de la vida o leyenda de santa María Egipcíaca que se publicaron en España (impresas, representadas o por transmisión oral), entre mediados del siglo XVII y principios del XIX, atendiendo especialmente a los rasgos que permiten inscribirlas en las codificaciones sociales de la ejemplaridad y la infamia.

PALABRAS CLAVE: Literatura española, siglos XVII a XIX, santa María Egipcíaca, hagiografía, teatro y comedia del Siglo de Oro, pliegos sueltos, literatura de cordel.

MARY OF EGYPT AND THE *EGIPCIACAS* IN SOME TEXTS OF THE MODERN AGE

ABSTRACT: The author analyzes some versions of the life or legend of Saint Mary of Egypt that were published in Spain (not only printed, but also staged or orally diffused) between the mid-Seventeenth and the early Nineteenth centuries, focusing mainly on the aspects that inscribe them in the social codifications of exemplarity and infamy.

KEYWORDS: Spanish Literature, Seventeenth to Nineteenth centuries, Saint Mary of Egypt, hagiography, Spanish Golden Age Drama, chapbooks, *cordel* literature.

Aunque su presencia en la literatura de cordel no es comparable a la de «la insigne penitente, y castamente amada discípula de Jesucristo, Santa María Magdalena», muchos textos de los siglos XVII, XVIII y XIX han referido la leyenda de María de Egipto.¹ Si la tradición medieval de sus *Vidas* ha merecido estudios destacados, y la comedia famosa de Juan Pérez de Montalbán, *La gitana de Menfis, santa María Egipciaca*, es relativamente bien conocida, no existen trabajos sobre su pervivencia en los siglos posteriores, que dejará poso en las imágenes, tan importantes en la literatura del XIX, de la mujer fuerte y la pecadora penitente, de la mujer caída y la mujer mundana, de las extraviadas y las recogidas, sólo a veces llamadas a convertirse en santas (Bacon, 2007; Fernández, 2008). El propósito de este artículo es analizar algunos textos que difundieron la historia de santa María Egipciaca más allá del llamado Siglo de Oro, inscribiéndola, como ejemplo de arrepentimiento, en la codificación social del mal vivir, y proyectándola, como epítome de la desviación, sobre los vericuetos de la obediencia.

PREMISAS

El análisis que aquí se propone abarca un periodo delimitado por dos versiones de una misma obra: *La gitana de Menfis*, compuesta probablemente entre 1621 y 1625, y frecuentemente representada durante más de un siglo y medio, y la refundición de Félix Enciso Castrillón que bajo el título de *La pecadora y penitente, Santa María Egipciaca*, se estrenó en el Teatro de la Cruz de Madrid en marzo de 1808 (Andioc y Coulon, 1996: 808). No es mi intención atribuirle al éxito de aquella la vitalidad de una leyenda, la de santa María Egipciaca, que la antecede y la sobrevive en varios siglos; pero al leer algunos pliegos sueltos de los siglos XVII, XVIII y XIX se me ocurrió comparar las versiones que contienen con otras más fieles a las tradiciones hagiográficas y con la que ofrece «la extravagante comedia» de Pérez de Montalbán (Craddock, 1966: 100).

En el siglo que siguió al Concilio de Trento existieron varias obras teatrales sobre santa María Egipciaca, entre ellas dos autos: uno de finales del siglo XVI que suele atribuirse a Alonso Díaz y otro, representado en Madrid el 23 y el 26 de junio de 1639, que en la documentación contemporánea se le atribuye a Pedro Calderón de la Barca (Ferrer Valls *et al.*, 2015: s. v.). Pero distintas fuentes muestran que el éxito escénico de *La gitana de Menfis* se prolongó más allá de la muerte de su autor: según los datos de John E. Varey y Norman D. Shergold (1979: 196-197), los días 14, 15 y 25 de diciembre de 1695 se representó en el Corral de la Cruz, en Madrid, con recaudaciones notables; y sólo entre 1710 y 1757 hubo, en el teatro de la Cruz y en el del Príncipe, veintitrés representaciones tituladas *Santa María Egipciaca*, que cabe identificar con la comedia de Pérez de Montalbán (Andioc y Coulon, 1996: 39, 49, 116, 164, 178, 181, 195). Además, la máquina real que trabajó en el Corral de la Cruz en 1735 tenía en su repertorio, entre otras comedias hagiográficas, una *Santa María Egipciaca*, aunque no consta que fuera *La gitana de Menfis* (Varey, Shergold y Davis, 1994: 64 y 224).

Otros factores permiten calibrar su éxito, también fuera de Madrid. Germán Vega García-Luengos señala que la obra permaneció durante años, junto a otras pocas comedias de santos, en el repertorio de muchas compañías teatrales, lo que con frecuencia llevaba asociado un régimen particular de representación: a diferencia de las llamadas «comedias especiales», «cuya exhibición se extendía durante varios días, aunque no solían

¹ La cita pertenece al título de unos gozos a María Magdalena que se conservan en la Médiathèque Municipale Émile Zola de Montpellier, Fonds Charles de Vallat, V.10.H81. Quiero agradecerle al profesor Jean-François Botrel que me haya puesto sobre la pista del fondo de pliegos sueltos y gozos de dicha Biblioteca, que estoy estudiando actualmente.

persistir de una temporada a otra», las comedias de repertorio se representaban «año tras año y no duraban más de un día en cartel» (Vega García-Luengos, 2008: 32). El mismo crítico comenta que *La gitana de Menfis* fue una de las pocas obras del género que refrendaron en la imprenta el éxito obtenido en los escenarios: de ella se hicieron al menos once ediciones durante el siglo XVIII, según los datos de Maria Grazia Profeti (1976: 259-265, y 1982: 19-21).

Como ya señaló Ada M. Coe (1935: 177), la comedia se representó todavía a finales de marzo de 1814 en el Teatro de la Cruz. Del título anunciado en el *Diario de Madrid* del día 26 se deduce que probablemente se tratase de la versión de Enciso Castrillón, aunque en la misma página se indicaba que «la comedia que se representa en el Teatro de la Cruz, titulada *Santa María Egipciaca*, se halla en la librería de González, donde se vende este periódico, frente a la casa de los cinco gremios», y no consta que la refundición se imprimiera. Según los datos disponibles, desde entonces la comedia de Pérez de Montalbán desaparece de las carteleras, y empieza a disminuir también el número de pliegos con hagiografías individuales de María de Egipto: uno de los últimos de los que tengo noticia, aunque sin duda los hubo posteriores, es el que constaba hacia 1853 en el catálogo del editor Dámaso Santarém, de Valladolid, que reproduce Joaquim Marco (1977: 272). La leyenda de su vida parece cada vez más relegada a sectores específicos del movimiento bibliográfico, pero su ejemplo y los de otras pecadoras penitentes resuenan todavía, con la duplicidad antes señalada, en algunos de los modelos de santidad femenina que ha analizado Kathy Bacon (2007: especialmente 57-59 y 63-78) en la novela española de las últimas décadas del siglo.

El estudio de *La gitana de Menfis* y su recepción excede en mucho los propósitos y las intenciones de este trabajo, centrado en una época posterior a la de su autor y en textos que sólo en parte se relacionan con ella.² Pero la circulación de la comedia formaba parte del mismo universo cultural donde corrían las relaciones y otros pliegos sueltos, y creo que, al comparar los textos contenidos en aquellos impresos, se aprecian repeticiones y diferencias significativas. No siempre será posible determinar hasta qué punto convivieron y se contaminaron las diferentes versiones de la vida de María de Egipto, espaciadas a veces por muchos años, ni explicar por qué vías se extendieron ciertas innovaciones o se recuperaron elementos que parecían desaparecidos de la tradición. Tampoco puedo aspirar a ofrecer una visión exhaustiva de las modulaciones a las que fue sometida durante la Edad Moderna una leyenda de rica tradición literaria y doctrinal, aunque he procurado no ignorar sus fuentes y sus antecedentes al escribir estas páginas.

«TODA RECLUSIÓN ME ENFADA, TODA SOLEDAD ME OFENDE»

En sentido estricto, el texto de *La gitana de Menfis* no se pliega a ninguna de las versiones preexistentes de la vida de María Egipciaca, y a veces se desvía de ellas en aspectos fundamentales.³ Si la alusión romaní del título deriva probablemente del gentilicio que identifica a la santa, que confluyó con la leyenda que situaba en Egipto los orígenes del pueblo gitano, conviene no olvidar que en los años inmediatos a su expulsión de España,

² Sobre el potencial dramático del arquetipo de la pecadora arrepentida en la comedia hagiográfica existen al menos dos estudios específicos, a los que remito para mayores precisiones en ese sentido (Fernández Rodríguez, 2009 y 2011).

³ Sobre las diferentes versiones hispánicas medievales, véase todavía Baker (1916), a la luz de Craddock (1966); Alvar (1972: 9-24 y 25-51); los prólogos a las ediciones de Bussell y Walsh (1977), y Walker (1977); y Snow (1990). Sobre la pervivencia de la leyenda, véase Scarborough (1998), Faccon (1998) y Zubillaga (2014). Sobre las santas prostitutas, véase Karras (1990), y sobre las eremitas Barbeito Carneiro (2002). Cuando cito el poema de la *Vida de Santa María Egipciaca*, sigo el texto crítico de Manuel Alvar, dando entre paréntesis, en el cuerpo del texto, verso y página.

en 1619, la presencia de gitanos y gitanas en la literatura española, no sólo de ficción, es abundante y compleja, como ha mostrado Lou Charnon-Deutsch (2004: 17-44).

La comedia de Pérez de Montalbán prolonga y acentúa la tendencia, reconocible ya en numerosas versiones vernáculas medievales, a desgajar el relato de la vida de la santa de su contexto original, acaso para facilitar su incorporación al orden del año litúrgico (Baker, 1916: 151). En el texto griego atribuido a Sofronio, resultado de la combinación de varios relatos preexistentes, María era la adusta penitente sin nombre a quien encuentra el monje Zósimo cuando, creyendo estar en la cima de la humildad, se adentra en el desierto para hacer penitencia en soledad; de aquel texto deriva, en última instancia, la llamada tradición oriental de la leyenda, formada por varias ramas textuales independientes que comparten, en lo fundamental, esa disposición narrativa. Los textos de la llamada tradición occidental, cuyos orígenes suelen situarse en Francia en el siglo XIII, aunque existen ramificaciones tempranas en otros lugares, recomponen la misma historia en un relato en tercera persona protagonizado por María, en el que el encuentro con Zósimo, hacia el final, tiene un significado diferente.⁴ Joseph T. Snow ha explicado las implicaciones de este cambio:

The recasting in third person, from a narrative point of view, embodies important consequences. Whereas in the Eastern [branch] Mary tells her own story —anxious to be done with it since even remembering represents a powerful temptation capable of undermining her penitential plan— the third person opens the range of possibilities for elaboration and, inevitably, useful parallels, comparisons, and contrasts. These increase the level of dramatic representation for the purpose of expanding a program of heightened emphasis on confession and repentance promulgated at the Lateran Council of 1215 (Snow, 1990: 85).

Como veremos, Pérez de Montalbán se toma bastantes licencias. Una de las más interesantes, aunque acaso no fuera deliberada, consiste en reducir los pecados de María durante su vida libre a una desenvoltura de connotaciones principalmente sexuales, en detrimento de otros rasgos concupiscentes, como la gula, la embriaguez e incluso el gusto por las joyas y la ropa que en algunas versiones anteriores reforzaban las implicaciones simbólicas de su severa penitencia. Pero la licencia más evidente es la que le permite hacer de Zócimas y María viejos conocidos, ligados desde el principio de la obra por una historia de amor y por la última voluntad de Claudio, el padre de ella, que al morir, nombrando albacea a Zócimas, ha dispuesto que su hija ha de tomar estado, «ya con noble esposo, o ya / en religión» (Pérez de Montalbán, 1756: 3).⁵ Zócimas pretendía pedir la mano de María, pero desiste al ver que mientras entierran a su padre, o poco después, ella está «con tanta fiesta y aplauso / dando placer con los ojos, / dando risa con los labios, / rodeada de galanes, / que a la miel de tus engaños, / ya como abejas concurren, / por dejar sin flor el ramo» (*ibid.*: 2): el poder de sollicitación y la rara belleza de María, ponderada sin descripciones en los textos modernos, son dos de los rasgos que la caracterizan como mujer perdida. Zócimas confiesa que la ha querido, «y que de tu hermosa mano / he recibido favores, / que estimo, adoro y alabo», pero de inmediato añade: «he advertido / que quien de un padre tan sabio, / tan cuerdo, tan valeroso, / cuyo nombre escrito en mármol

⁴ Dado que las distintas obras de las que aquí se tratará discrepan en la grafía o directamente en el nombre de Zósimo, se ha optado por mantener, al tratar de cada obra, el nombre del personaje correspondiente.

⁵ A falta de ediciones modernas, cito por la de 1756 que se recoge en la bibliografía final (no he podido consultar la de 1738 que se conserva en la Biblioteca Nacional). En este y en los demás textos antiguos que cito, modernizo la ortografía y la puntuación; cuando remito a ediciones críticas o autorizadas, mantengo siempre el texto de los editores.

/ puede la fama tener, / porque dure siglos largos, / tan poco sintió su muerte, / no sentirá los trabajos / ni la muerte de un esposo» (*ibid.*: 3).

Aunque arrastrado por el enojo y los celos, como luego se indicará, Zócimas está reaccionando a un supuesto desacato de María a la autoridad de su padre, autoridad que él, en cuanto albacea, ha heredado y ha de empezar a ejercer; la transmisión exige una cierta identificación con el papel que se ha de representar, y del parlamento de Zócimas se desprende que ha aceptado su cometido: «mas no pienses, no imagines, / que porque ya es muerto Claudio, / tu padre, que has de ser libre; / si lo piensas, es engaño» (*ibid.*: 3). Según el designio de Claudio, al rechazar casarse con ella Zócimas está abocando a María a profesar en religión; pero ella se afirma con un extenso parlamento que pervivió durante décadas, desgajado de su contexto, en una relación de la que se hablará más adelante. Un pasaje resulta especialmente interesante (*ibid.*: 4):

Yo soy por naturaleza,
 señor, inclinada a verme
 muy señora de mí misma,
 sin que nadie me sujete.
 Toda reclusión me enfada,
 toda soledad me ofende;
 ver mucho me alivia mucho,
 mucho hablar mucho me mueve.
 ¿Qué pájaro, aunque en la jaula
 varias comidas desprecie,
 resista el fuego en verano,
 y en el invierno la nieve,
 no despreciará el regalo
 por hallarse libremente
 en los álamos sombríos,
 y en los sauces siempre verdes,
 donde en acentos suaves,
 al son que las hojas mueven
 ya cante su libertad
 o ya su amante celebre?
 Pájaro he sido enjaulado,
 y compasiva la muerte
 rompió la jaula en que estuve
 pocos menos de años veinte.
 Ya estoy libre; y si estoy libre,
 ¿qué necio culparme puede
 de que aborrezca pesares,
 y que apetezca placeres?

«Pájaro he sido enjaulado»... Como es sabido, en la *Vida* castellana medieval una *aveziella* y una calandria acompañaban a María en dos momentos que jalonan su caída: cuando deja Menfis, en los versos que preceden a su llegada a Alejandría, «una aveziella tenié en mano, / así canta ivierno como verano; / María la tenié a grant honor, / porque cada día canta d'amor» (vv. 143-146; p. 53); y un poco más adelante, cuando se ofrece a los marineros para pagar su pasaje a Jerusalén, «vistié un panyo d'Alexandria, / tenié en mano huna calandria / (en esta tierra l'dizen triguera), / non hi a ave tan cantadera; / e prísola

en el su punyo» (vv. 321-325; p. 60). No es este el lugar para ponderar el intenso lirismo de esas imágenes, peculiares de la versión castellana de la *Vida de santa María Egipciaca*; pero conviene recordar que la *aveziella* y la calandria sugerían allí una riqueza de asociaciones, entre cortesés y doctrinales, que falta en la comedia de Pérez de Montalbán.⁶ En *La gitana de Menfis*, el hablar mueve, y los gorjeos del pájaro que huye de su jaula, o se ve liberado de ella, cantan su libertad y celebran a su amante: la relación casi iconológica de María y sus aves, tan cantaderas, cede en el texto de Montalbán a una comparación que se ha mantenido hasta hoy en el lenguaje común. No parece que la asociación dejara huella en las versiones posteriores de la vida de María de Egipto, pero la confusión recurrente de la calandria y la alondra con la golondrina, arraigada también en sus etimologías, conduce a una de las versiones de Anacreonte que Esteban Manuel de Villegas publicó junto a sus eróticas: me refiero al poema que comienza con los versos «Amada golondrina / tú vienes cada un año...», donde la imagen del ave que «siempre en el invierno, / nuestro país dejando», se va «a Menfis / y al Nilo egipciaco» podría aludir a las ausencias de una amante libre, y quizás no exclusiva (Villegas, 1617-1618: 139r). La posible alusión a nuestra leyenda depende del topónimo y del gentilicio, que no aparecen, por lo que he podido ver, en otras versiones del poema.

Si de la escena inicial de la comedia se deduce que María se caracteriza por el desbarrazo y el amor de la libertad, y en la jornada segunda Teodora confirma que «tenía María / desde la edad tierna / libre condición, / no mucha vergüenza» (Pérez de Montalbán, 1756: 13), lo cierto es que su perdición se desencadena ante el público cuando, huérfana y emancipada de la tutela paterna, se niega a «tomar estado». En este aspecto la obra de Pérez de Montalbán se ajusta a las convenciones del género al que pertenece (Fernández Rodríguez, 2009: 64-77), pero se aleja de las versiones anteriores que conozco, en las que los padres de María siguen vivos cuando ella se extravía. En los textos de la tradición occidental, su papel era importante: la *Vida* castellana en verso (vv. 89-134, pp. 50-52) y la *Estoria de Santa María Egipciaca*, derivadas de fuentes muy semejantes, refieren un episodio en que la madre de María le ruega que abandone «esta maldat» y se ofrece a casarla «muy rricamente» si, venciendo la ligereza de su cuerpo, adopta un comportamiento adecuado a su condición, «ca non es derecho que vos andedes asý perdida por mengua de nuestra ajuda»; pero también aclara que «vuestro padre es sañudo, e a tan grant pesar que maldize la ora en que fue nado» (ed. Walker, 1977: 3-4). La intervención *in extremis* de la madre de María no aparece en los textos de la tradición oriental, que tendían a ser muy escuetos en este punto: la *Vita Sanctæ Mariæ Ægyptiacæ, Mæreticis* de Paulo, diácono de Nápoles, que traduce el texto griego atribuido a Sofronio, dice:

Ego, Pater, patriam quidem Ægyptum habui: parentibus autem meis viventibus, duodecimum agens ætatis annum, affectum illorum spernens, Alexandriam veni, et quomodo quidem virginitatem meam in primis violaverim, et qualiter indesinenter et insatiabiliter vitio libidinis subjugata jacuerim, erubesco considerare (*Patrologia Latina*, 73, 680 A).

Ni la *Legenda Aurea* ni sus traducciones tempranas aluden a los padres de María; en cambio, la referencia se mantiene en los *flores Sanctorum* de Alonso de Villegas (1591: 64r) y Pedro de Rivadeneira (1616, vol. II: 185-190, 186), que siguen de cerca la versión de Paulo.

⁶ Sobre la *Vida*, véase Swanberg (1979: 350-352) y Zubillaga (2014: 69-71); sobre la presencia de la calandria en la lírica de aquel tiempo, véase Devoto (1990); para calibrar los posibles trasfondos de la imagen, aunque sin alusión a la calandria, véase todavía Bataillon (1953), y Asensio (1954).

Los *Acta Sanctorum* recogen una traducción diferente del pseudo-Sofronio, de Daniel Papebrock (1675, vol. 1: 67-90), que seguramente es la tomada como referencia para redactar el texto incluido en el *Año Cristiano* de Jean Croisset (1818: 53-68). Un estudio sobre la difusión de las distintas tradiciones latinas del texto griego, y especialmente sobre las versiones derivadas del *Speculum Historiale* de Vicente de Beauvais, podría aclarar algunas de las cuestiones que aquí se están planteando, pero esa tarea deberá quedar para otra ocasión (cf. Baker, 1916: 146-156, y Craddock, 1966). Baste con advertir que en los siglos que nos incumben se confirma la vigencia de la traducción latina de Paulo Diácono, que vino a ser la versión más difundida «sólo después de la invención de la imprenta, por haberse incorporado a las *Vitae Patrum* (a veces se añade *Orientalium*) que se imprimieron desde muy temprano» (Craddock, 1966: 105, n. 13).

«De pequeña fue bautizada, / malamiente fue ensenyada», decía sencillamente la *Vida de santa María Egipciaca* (vv. 83-84, p. 50). A finales del siglo xvii, Andrés Sánchez de Villamayor dedicará parte de su obra *La mujer fuerte, asombro de los desiertos, penitente y admirable, Santa María Egipciaca* a exponer la sutil concatenación de errores, y de pasiones, que condujo al descarrío de María: «presúmese sin temeridad», dice, «que fue descuido de su educación el principio de su despeño», y así lo asumen abnegadamente sus padres, que morirán buscándola, al notar su ausencia (Sánchez de Villamayor, 1685: 7, 10-13). Aunque toma muchas de sus noticias de la versión de Paulo, según declara (76), las páginas en que explica los fallos de los padres de María y glosa sus reacciones a la fuga de su hija, «venciendo con tiernos pasos las distancias, trepando infatigable la aspereza de los montes, hollados casi antes que vistos» (8), confirman que la recomposición del relato en tercera persona se prestaba, como ya señaló Snow (1990) a propósito de las versiones medievales, a un mayor dramatismo. Parece, pues, que en estos textos del siglo xvii el abandono del «nativo albergue» tiene un significado diferente de la deserción del linaje.

«MI PATRIA QUIERO DEJAR»

En la Biblioteca Británica se conserva un pliego impreso en Málaga por Félix Casas y Martínez, titulado *Relación nueva, El prodigio de hermosura, Santa María Egipciaca*, que puede datarse en las últimas décadas del siglo xviii.⁷ Contiene un texto muy similar al *Romance de la vida de la mujer fuerte, Santa María Egipciaca* que incluyó Agustín Durán (1851: 326-329) en el *Romancero general*, tomándolo de dos pliegos sueltos con ilustraciones que describe genéricamente como del siglo xviii o posteriores (1849: xciii).⁸ Ambos textos se basan probablemente en una fuente común, que podría ser la «historia» aludida a cuenta de los orígenes de María u otra versión romanceada derivada de ella; pero cada uno interpola pasajes privativos que decantan en sentidos diferentes el significado de la historia, más específicamente mariano en el editado por Durán. El autor de la *Nueva relación* elude extenderse en un punto delicado arguyendo que, de lo contrario, sería precisa «otra historia» (2), es decir, otro pliego, mientras que la *Vida de la mujer fuerte* se imprimía en dos que seguramente se vendían por separado; ambos textos debían de formar parte de una obra más extensa, acaso auto o comedia, que hasta el momento no he logrado

⁷ Conviene explicar el criterio que aquí se sigue al citar pliegos sueltos. Como no suelen ir datados, no es posible identificar las citas mediante fechas: para no multiplicar inútilmente las referencias (s. d.) ni las dataciones hipotéticas, he optado por señalar las páginas, entre paréntesis, en el cuerpo del texto, confiando en que la mención de los títulos, a menudo abreviados, baste en cada caso para remitir a la bibliografía primaria final.

⁸ Casi terminado ya este artículo, se publica el trabajo de Antonio Lorenzo (2016), donde se reproduce, con otro material gráfico interesante, un pliego impreso en Córdoba por María de Ramos entre 1784 y 1789, que contiene la segunda parte del texto editado por Durán.

identificar. El romance editado por Durán parece remitir, ya desde el título, a la obra de Sánchez de Villamayor, y sigue sus innovaciones al contar la infancia y la fuga de María, igual que la *Relación* (el texto coincide en ambas versiones):

Y una noche que al descanso
estaba su gente toda
dada, salió con valor
y crueldad de amazona.
Pasó montes, siguió selvas,
hasta que mano alevosa
robó del tierno pimpollo
de su flor, rica garzota:
considere aquí el discreto
las ansias, las congojas
con que andarían sus padres
en busca de su persona.

Varios de estos elementos aparecen también en un manuscrito anónimo datado en 1765 que se conserva en la Biblioteca Nacional de España: se titula *Vida breve de santa María Egipciaca gitana*, y todo indica que su autor conoció bien varias versiones, no sólo contemporáneas, de la leyenda; por desgracia, el texto resulta con frecuencia confuso, y en algunos pasajes parece transcripción, o traducción, de otro anterior que el copista no entiende. Aunque adopta la alusión romaní del título de Pérez de Montalbán, en su mayor parte sigue, con licencias que luego se verán, la disposición del relato de Sánchez de Villamayor, y presenta algunas afinidades interesantes con la *Vida de la mujer fuerte* y, sobre todo, con la *Nueva relación*.

Los versos dedicados a la infancia de María en la *Vida breve* aluden, como Sánchez de Villamayor, a los halagos de la educación que le dieron sus padres, «en quien amor / sabe infundir mil caricias» (1765: 2r); el asunto aparece también en el romance editado por Durán y, más por extenso, en una interpolación exclusiva de la *Relación nueva*, donde se defiende que la rectitud en la crianza de los hijos permite componer «lo indómito y natural / de la infancia zozobrosa» (2). Igual que los autores de esta relación y del romance, y a diferencia de Sánchez de Villamayor, el anónimo autor de la *Vida breve* sitúa precisamente en la huida de María, pasando los montes, el encuentro con «algún Júpiter perdido, / con quien ella fue Calixta, / que escala[da] la muralla / del honor la brecha abría, / para que entrase sus tropas / la fiera hidra enemiga» (1765: 4r-v). También es el único que compara a María con una «sincera avecilla» o una «ave sola en la tierra» (3v y 6r) al narrar cómo huye una noche «de su patria y nido» (3r), y al describir cómo, ya en Alejandría, «dando de un daño en otro, / la gran vanidad practica / de dar y no recibir / del vistoso la primicia» (5v). En ese «dando de un daño en otro» parece resonar el «añadiendo culpa a culpas» de la *Relación nueva* y del *Romance de la vida de la mujer fuerte*, quizá inspirados en un pasaje de Rivadeneira que comentaré un poco más adelante.

En algunas versiones de la leyenda no quedaba claro si María cedía a las tentaciones ya en Menfis o tras pasar a Alejandría. En la *Vida* en verso y en la *Estoria* en prosa parece evidente que sus descarríos habían comenzado ya en su ciudad natal, en tanto que en la *Vita* de Paulo Diácono y en la mayor parte de los textos de la tradición oriental el desencadenante parece ser el cambio de lugar. En el *Flos Sanctorum* de Rivadeneira, muy difundido en tiempos de Pérez de Montalbán, el relato, basado en Paulo, es más prolijo y

enfático que en la fuente latina, en la traducción castellana del siglo XIV (cf. la edición de Thompson y Walsh, 1977: 14-15) y en el *Flos Sanctorum* de Villegas (1591: 64r):

Fue tanto lo que Zósimas apretó a la santa mujer, que después de haberse excusado, y dichole que su vida había sido tan abominable, que ni ella la podría decir sin vergüenza, ni él oírla sin espanto, y que el mismo aire se inficionaría, a la fin se la contó, y le dijo: que ella había nacido en Egipto, y siendo de doce años, se había huido de la casa de sus padres, y ido a la ciudad de Alejandría, donde había perdido su virginidad, y con ella toda la vergüenza y modestia, que es propia de mujeres. Porque eran tan grandes las llamas del fuego infernal de la lujuria que la abrasaban, y tan extraño el deleite que sentía en ofender a Dios con su cuerpo, que gastó decisiete años en todo género de torpezas, no por interese ni por precio ni dones que le diesen, sino sólo por su gusto: porque le parecía que el mayor precio de su deshonestidad era el deleite que en cometerla recibía. Y que por esto no quería recibir nada de nadie, aunque se lo ofreciese, sino que ella se sustentaba, o de lo que pedía por las puertas, o de un poco de estopa que hilaba; y que había sido como una puerca, que se revuelca, y se entretiene y recrea en cieno sucio y abominable, y como un muladar, y una red del demonio, enlazando las ánimas de todos cuantos trataba (Rivadeneira, 1616: 186).

En *La gitana de Menfis*, la disyuntiva que se plantea al morir Claudio acelera las decisiones de María, que mientras Zócimas va en busca de sus parientes, para forzarla a profesar, declara: «ya, Teodora, / estoy resuelta a perderme» (Pérez de Montalbán, 1756: 6). Poco antes ha tenido lugar el diálogo entre Teodora y ella sobre los estados que podría tomar una joven en su situación, en el que, incidiendo en la metáfora erótica del ver y del hablar, recurrente en sus retratos, dice María: «yo soy mujer, / como te he dicho otras veces, / inclinada a ver y hablar / entre diferentes gentes» (*ibid.*). Tales diálogos no eran raros en los entremeses ni en las comedias de aquel tiempo, y tampoco en los pliegos sueltos: en las *Serias reflexiones de dos señoras sobre los estados de monja, beata y casada*, por ejemplo, la «bella Olimpia» le pide consejo a su amiga Casilda sobre el estado que más puede convenirle al verse «sin padre que me dirija, / sin madre que me consuele, / sin abuelos que me asistan, / y sin tíos que me amparen» (1). Pero las reflexiones de María y Teodora no se ciñen a los estados en que pudiera aquella «servir a Dios», y resulta evidente que ni entrando en religión ni casándose podría sostener sus inclinaciones, a no ser que se casase, como advierte Teodora, con uno de esos maridos «mercaderes / de sus mujeres». Esta constatación da pie a un debate sobre la conveniencia, o no, de ponerle precio al amor, que viene a marcar las distancias entre los dos personajes: «en siendo el amor vendido», dice María, «el valor, y gusto pierde: / tú tienes esa opinión, / yo la tengo diferente» (Pérez de Montalbán, 1756: 6).

Aunque el texto resulta confuso, ha de entenderse que la opinión de Teodora es la manifestada en un parlamento inmediatamente anterior, y que aquí María no está parafraseándola, sino exponiendo la suya propia. Este contraste muestra que la obra de Pérez de Montalbán escenifica, en condiciones históricas diferentes, las ambivalencias del concepto de prostitución que ya detectó Ruth Mazo Karras en algunas leyendas y hagiografías medievales, donde la *meretrix* podía ser «a promiscuous woman, one who earned her living by sexual favours, or simply one whose sexual morals the speaker wished to impugn» (1990: 5). Al anunciar María su intención de irse a Antioquía para ser «espanto de mujeres», Teodora le pregunta si «aquí dar ese espanto no puedes», y ella responde: «no, que tuve un padre noble, / y tengo honrados parientes» (Pérez de Montalbán,

1756: 6). Aunque la perspectiva inmediata en aquel momento era que la forzasen a entrar en un convento, de su respuesta se deduce que, al margen ya de la cuestión económica, María está asumiendo las condiciones que reglamentaban el comportamiento de las mujeres públicas:

El status forzoso de la ramera, definido claramente por las ordenanzas, es el de la *extraña*, exterior al orden de la ciudad y al orden de las alianzas. No puede estar casada, para no incurrir en continua infidelidad conyugal y para no añadir una doble bastardía, una doble transgresión, a los frutos ocasionales de su trabajo. Siguiendo un precedente legal heredado del Derecho Romano, no debe tener padre, ni madre, ni familia alguna en la ciudad en la que ejerce, pues de lo contrario la publicidad de su falta llevaría el deshonor y la perturbación al linaje al que perteneciese; el honor se basa en la visibilidad, *percipere aut percipi*, y una manceba ajena al universo familiar de la ciudad no provocará nunca deshonor ni perturbación: no habrá padres expulsados del orden de la sociabilidad, ni hermanos que venguen con sangre la ofensa, ni pleitos por la transmisión de las herencias (Vázquez García y Moreno Mengibar, 1997: 291-292).

«Pues si soy moza, y hermosa, / ¿qué mayor hacienda quieres?», le preguntará María a Teodora poco antes de declarar, con una formulación que recuerda a la citada más arriba: «ya yo estoy determinada, / mejor diré perdida» (Pérez de Montalbán, 1756: 6 y 8). La determinación de María es ante todo deseo de sustraerse a la autoridad vicaria que Zócimas pretende ejercer sobre ella, ayudado por esos parientes que no llegan a aparecer en escena; de ahí que un poco más adelante, perdida en el bosque, viéndose ya en manos de Anselmo y de Ventura, interprete de una manera demasiado inmediata y literal los augurios del pastor, que en realidad no anuncian un peligro inminente, sino su dura penitencia «desnuda en la verde selva / que el Jordán riega y cultiva» (*ibid.*: 10). La escapatoria que se le brinda entonces es la nave que zarpa rumbo a Alejandría: a cambio del pasaje, María les ofrece a los marineros una cadena que le ha dado Anselmo, que ellos rechazan; como no tiene dinero, «aunque podría / en algún tiempo tenerle», al final concede: «llevadme, y haced de mí / lo que de más gusto os sirva» (*ibid.*: 10). Es significativo que al principio quiera pagar con la joya que le había dado quien aspiraba a convertirse en su amante (y su rufián) a cambio de su sumisión, que Zócimas, por cierto, no había conseguido; pero también es interesante que Pérez de Montalbán eluda aquí la mención directa del cuerpo, ausente de la *Vida* en verso, pero presente en la *Legenda Aurea* y, por lo general, en las versiones latinas y en los *flores Sanctorum* que he consultado. «Si me he de ver algún día / desnuda por esos dos / que están ahora en la Villa», añade después María, refiriéndose a Anselmo y a Ventura, «más quiero ser pecadora / pública en Alejandría»; es entonces cuando por primera vez se refiere Teodora a ella como «la Gitana María», asociando el nombre que le dará título a la comedia a ese abandonarse, o perderse, por amor de la libertad (*ibid.*: 10). Un poco más adelante, para el pastor Gerardo, María y Teodora serán ya, sin más, «las gitanas ramera» (*ibid.*: 16).

Las reacciones de los hombres a quienes se dirige María en el puerto, o en la playa, merecerían un estudio comparativo. En la versión de Paulo, primero le pregunta a uno si cree que podrá viajar con los romeros, y cuando él le dice que probablemente sí, si tiene dinero, ella responde que sólo puede pagar con su cuerpo, y él se retira, riéndose; después se acerca a un grupo de muchachos y, llamando su atención con gestos y palabras, les dice que si aceptan llevarla con ellos «non enim ero vobis implacabilis» (*Patrologia Latina*, 73: 68r A): riendo también, acceden y la suben a la nave. En la *Vida* medieval se mantienen

los dos pasos de la escena, pero del uno al otro María cambia de estrategia y, si hace reír al hombre, a los muchachos los enreda con palabras lastimosas que la obligan, pues se presenta como mujer desterrada y les pide que la lleven consigo «por caridad»: «non he amigo nin pariente, / vo mal e feblementre» (vv. 341-342, p. 61). En el *Flos Sanctorum* de Villegas el hombre no se ríe, sino que se aleja, dice María, «confuso de oír mis torpezas», y los muchachos, riéndose de sus gestos y sus palabras, también «torpes», la llevan consigo al navío (1591: 64v). Si no me equivoco, es Sánchez de Villamayor el primero que le da un sentido patético a la escena: María se dirige a uno de los marineros y, cuando este le pide que pague «un naulo» por el pasaje, ella se da cuenta de que «la prodigalidad con que había ofrecido su hermosura la tenía tan pobre, que no se hallaba con la cortedad de este precio»; el autor se detiene entonces «a contemplar la confusión en que debía hallarse esta infeliz mujer» al ver que la «repetida prodigalidad» de sus amantes la dejaba «desamparada en la primera ocasión, sola en el primer deseo, y pobre en la primera necesidad» (1685: 30, 31).

La confusión de María es un rastro del relato de Paulo Diácono, o mejor, de un alto en el relato de la penitente que, dirigiéndose a Zósimo, exclamaba: «dixi tibi, mi domine senex, ignosce mihi, ne compellas me meam dicere confusionem» (*Patrologia Latina*, 73: 680 C-D). Parece que Sánchez de Villamayor transfiere el inciso del relato de María a la escena del puerto, acaso inducido por la lectura de alguna otra versión de la historia: pienso, por ejemplo, en la paráfrasis métrica latina de Hildeberto de Labardin que se reproduce en los *Acta Sanctorum* (1675: 83-90, especialmente p. 86, 23). El autor de la *Vida breve* observa que María, «mirándose sin medios» para seguir «de aquella devota plebe / las fervorosas cuadrillas», «se afligió: quien por sí es pobre / su lástima lo lastima». Ofuscada, entra entonces en el corro de los «mancebos» y, «como diestra, / ya lo decisivo intima: / ya del garabato juega, / o ya el gracejo practica» (1765: 7v). El giro de la aficción al artificio, como volviendo en sí, no desvela las mañas de María, sino que describe su soltura en el habla, cifra de otras, mediante dos términos que sugieren habilidad y arte, en el sentido retórico del término; no oímos sus palabras, pero una glosa de Sánchez de Villamayor nos permite imaginar el efecto de su discurso en los mancebos que, «canonizando cada uno sus ya encendidos deseos con el sobreescrito de lástimas, se preferían en las promesas, se competían en las respuestas, y sólo se igualaban en los intentos» (1685: 34). De sus palabras parece desprenderse que las promesas del artificio, aunque engendran ilusiones, todavía no provocan peticiones: antes de concluir que «todos se embarcaron juntos», el autor de la *Vida breve* aclara que ninguno de los mancebos «quedó desairado, / pues la dócil ametista / no se resistió al buril / ni desairó tosca lima» (1765: 8r).

Si por lo general la caída de María de Egipto se asocia con la pérdida del «sello virginal» (Villegas, 1591: 64r), en sentido lato, los autores de algunas versiones modernas parecen haber sentido la necesidad de encarnarla mediante referencias explícitas a la penetración. De acuerdo con las convenciones de la comedia nueva (Fernández Rodríguez, 2009: 90-102), en *La gitana de Menfis* la pérdida del honor y el pecado se presentan como dos momentos encadenados pero distintos. Al margen de sus implicaciones argumentales, en ese énfasis, común a otros textos de la misma época, se reconoce el creciente rigor de las prescripciones morales que intentaban regular la relación del cuerpo con la ciudad (Brown, 1988): las complejas luchas del corazón, en todas sus formas, podían resolverse en tropiezos o fallas de la voluntad, y las formas extremadas del pecado sexual no podrían representarse sólo como negaciones de la castidad del corazón. Por una inversión ideológica arraigada en la moral sexual dominante desde siglos antes, el designio de no someterse a un hombre, de no pertenecerse más que a sí misma, podía bastar para caracterizar a María como mujer libre o mujer común (Karras, 1990: 10). La asimilación

progresiva de la determinación y la libertad con la perdición, sin ser en absoluto original, se ajusta a una lógica de propiedades y pertenencias, como manifestaciones de la voluntad, que compendió Sánchez de Villamayor (1685: 36): «María era de todos, solamente no era suya».

¿FUE EN TIERRA LA MISMA QUE HABÍA SIDO EN LA MAR?

Si aceptamos que alguien se cobró el precio del pasaje, parece que en *La gitana de Menfis* la caída efectiva de María se produce en la nave que la conduce a Alejandría. Resulta evidente, pues, que la asociación de su vida licenciosa con el cambio de ciudad o, más concretamente, con los diecisiete años pasados en Alejandría se ha asimilado, en la comedia, al episodio de la nave que en las demás versiones la conduce a Jerusalén.

Al comienzo de la jornada segunda, María y Teodora se ven arrojadas a extraña orilla y se encuentran con los pastores Fileno y Gerardo, que les piden que den razón de sí: en el relato de Teodora se resuelven, aun con reticencias, las ambigüedades de escenas anteriores, y se cuentan los acontecimientos elididos con el cambio de jornada, confirmando la declaración anterior de María: «yo busco voluntad, riqueza olvido» (Pérez de Montalbán, 1756: 8). Su parlamento permite reconstruir con precisión la geografía de la trama: si huyendo de Menfis a pie, con idea de ir a Antioquía, llegan rápidamente «a media legua» de Tiro (*ibid.*: 13), la nave las conduce a Alejandría, donde en efecto María desata pasiones sin poner precio a su amor, hasta que los celos de un mancebo dan lugar a un duelo; de allí se embarcan de nuevo rumbo a Antioquía y, sobreviniendo una tormenta, uno de los marineros augura que no se salvarán si llevan a bordo de la nave «a aquestas mujeres, / que ventaja llevan / a encantos de Circe, / de Lamia y Medea» (*ibid.*: 14). Las implicaciones de esa tormenta son importantes en el decurso de la comedia, y también en la transmisión de la leyenda: en el relato de Villegas (1591: 64v) ya se espanta la penitente, al evocar su viaje, «de haberme sufrido Dios tantos pecados, estando tan a peligro de perder la vida como está el que navega», pero la fuente de Pérez de Montalbán puede haber sido un apunte que aparece en el *Flos Sanctorum* de Rivadeneira, al hilo de la escena del puerto:

Y así arrojando la rueca que tenía, se entró en la nave, provocando a los pasajeros que ya estaban en ella, con gestos y movimientos lascivos, a risa y disolución. Y [dijo] que en aquella navegación había provocado y enredado a muchos, siéndoles incentivo y causa de su perdición; de tal manera, que ella misma temía y temblaba cómo la mar no la había tragado, y la tierra no la había hundido, y el Señor no la había arrojado en lo más profundo del infierno. Díjole más, que llegando a Jerusalén había añadido culpas a culpas, pecados a pecados, y maldades a maldades, y sido en tierra la misma que había sido en la mar, y en Jerusalén, y la que había sido en Alejandría (Rivadeneira, 1616: 186).

Otra sugerencia recogida del texto de Paulo Diácono, superponiendo el punto de vista de la penitente al de la pecadora, se ve amplificadas en la relación de Teodora: la turbación y el espanto de María al evocar su vida podían sentirlos los espectadores de la comedia al oír la descripción de la tormenta que se había desencadenado por *culpa* de aquellas dos pecadoras, la que cuenta su historia y la que yace en el suelo, recostada en el pastor Gerardo, con «un pañuelo en los ojos» (1756: 12). A pesar del carácter de su tratado, Sánchez de Villamayor (1685: 38-43) se detiene largamente a describir la tormenta y los peligros que corrió la nave, con la preceptiva cita de Lucano, recordando un tópico de

extensa tradición literaria, muy corriente también en el teatro de su tiempo (Fernández Mosquera, 2006).

Si el pasaje antes citado de Rivadeneira recurre a una descripción codificada de la impudicia de María, otros textos edificantes tienden a describir en detalle las formas sensibles de sus solicitaciones: Sánchez de Villamayor, por ejemplo, alude a los ojos en que se unían «el agrado y la belleza», a las palabras «todas hechizo» y a la voz desahogada de María, «con que no llegaban a los oídos sus profanos cantos como armonía de la voz, sino como estruendo del rayo, que envolvían sus acentos, que sin lastimar el oído abrasaban el alma» (1685: 15). El miedo de la penitente a que su relato pudiera inficionar el aire que respiran Zósimo y ella, tan vívidamente presentado en los textos de la tradición oriental, reaparece en la descripción de su voz que da Sánchez de Villamayor: «el aire contagioso, que inficionado de tu corazón arrojan tus palabras, es peste mortal, que emprende todos los pechos que encuentra» (1685: 18). También Villegas caracteriza la impudicia de María describiendo sus gestos y sus palabras: a aquellos «diez mozos, fuertes y robustos que esperaban embarcarse», en el puerto, les habla «con movimientos torpes como era mi costumbre de hablar a los hombres», y les dice después «otras palabras torpes con que los provoqué a risa» (Villegas, 1591: 64v).

Los raros encantos de María provocan pependencias que en la comedia revisten, como cabía esperar, la forma de duelos: ante los malos augurios del marinero, dos mancebos salen en defensa de María y de Teodora, «ya sacando espadas, / ya tirando flechas» (*ibid.*: 14). No es una nota completamente original, porque ya en la *Vida* medieval se comentaba que a veces los juegos tornaban «a sanyas» y los jóvenes que visitaban a María «ante las puertas, en las entradas, / dábanse grandes espadadas» (vv. 175-180, p. 54). Pero en *La gitana de Menfis* la tentación conduce antes al lance de honor que al empeño erótico —sin duda el ardor en uno anticipaba el otro—, y varios textos posteriores, como la *Relación nueva*, inciden más en las rivalidades que suscitó María entre los marineros, que en la promiscuidad de sus relaciones: «contar lo que en el navío / ocasionó de discordias / sobre quién ha de ser dueño / de su beldad prodigiosa / será mucho detenerme, / siendo preciso [*sic*] otra historia» (2). El autor no se detiene en aspectos ya mencionados en versos anteriores (cf. desde «qué muertes, y qué pependencias» hasta «la dejaron pobre y sola»), pero al elidirlos también sobrepuja el poder del ansia de posesión. En la *Vida breve*, tras la escena del puerto, el narrador se limita a describir cómo la nave pierde de vista «las torres y los castillos»; los navegantes se «engolfan viento en popa», añade, con un verbo que aparece también en la *Relación nueva* y en el *Romance de la mujer fuerte*; y al alejarse de la ciudad, se apartan de las leyes y los reglamentos que la rigen: para no ofender a sus lectores «con asquerosas noticias» (1765: 8r-8v), omite lo ocurrido durante el viaje, como si se hubiera contagiado de la turbación y el pudor de la penitente del desierto.

Dado que en *La gitana de Menfis* esta segunda nave no se dirige a Jerusalén, sino a Antioquía, el pecado de María podría no tener aquí el mismo alcance que en otras versiones de la historia; pero no cabe duda de que la decisión de localizar su caída efectiva en el espacio restringido de la *putifera navis* era un rasgo significativo en una época que, con el cierre de las mancebías, empieza a convivir con la prostitución visible, aunque clandestina, en el espacio urbano.⁹ Karras comenta que desde el siglo xv había empezado a incorporarse a algunas versiones de la leyenda «the idea that Mary the Egyptian operated out of a brothel» (1990: 9), y recuerda que en la *Vida* castellana medieval, apenas llegada

⁹ Sobre la imagen de la *putifera navis*, inspirada en la *Stultifera navis* de Sebastian Brandt y en la *Nave de los locos* de Jerónimo Bosco, véase Vázquez García y Moreno Mengíbar (1997: 311), que remiten al capítulo inicial de la *Historia de la locura en la época clásica* de Michel Foucault.

a Alejandría, María toma «ostal / con las malas en la cal» y «las meretriças» la reciben «a gran honor» «por la beltat que en ella vieron» (vv. 149-155, p. 53). Al margen de otras consideraciones, en algunos textos españoles modernos se mencionan, con grados variables de detalle, las dádivas y los regalos de sus amantes; pero María Egipciaca siempre se mueve con libertad en espacios públicos: en *La gitana de Menfis*, de hecho, se caracteriza justamente por el ansia de eludir todo encierro, rasgo en el que quizá resuena una representación dóxica de los gitanos o, más específicamente, de las gitanas (Charnon-Deutsch, 2004: 21-26). Prohibida la prostitución, la clandestinidad imponía una cierta movilidad, destinada, entre otras cosas, a dificultar las prisiones: el confinamiento en religión o en *galeras* pretendía, además de castigar y reprimir unas faltas, impedir que un mal se extendiera a la sociedad regulada, y en muchas versiones de la leyenda la nave, casi siempre la de los romeros, será el primer microcosmos que conquiste la depravación de María de Egipto.

La llegada a Jerusalén plantea, pues, un dilema que no todos los autores resuelven igual: Rivadeneira incide, como Villegas, en que María, impenitente, fiel a sí misma, no se enmienda en Tierra Santa; en *La mujer fuerte*, en cambio, parece que los episodios siguen una gradación ascendente, y aquella primera conquista simbólica conduce a otra, de mayor alcance: «enfadada ya de los cortos términos de la nave», escribe Sánchez de Villamayor, «hizo nave de las espaciosas calles de Jerusalén, tan pobladas por el nuevo concurso de los peregrinos, que parecía que no tenía más habitantes que los amantes de María» (1685: 48). Pero su visión no llegó a generalizarse, e incluso los textos que lo siguen más de cerca se apartan de su relato en este punto: la *Relación nueva*, el *Romance de la vida de la mujer fuerte* y la *Vida breve*, por ejemplo, coinciden en señalar que nadie en la heroica ciudad santa se deja seducir por los encantos de María, que se pasea por las calles «muy llena de vanagloria, / y presunciones de linda». Más proliza que el romance, dice aquí la relación:

Mas tuvo suerte tan corta,
que entre tanta gente no hubo
quien la admirase de hermosa,
ni le hablara una palabra,
ni pudiera adquirir cosa
equivalente al sustento;
todo por la Poderosa
mano de Dios ordenado,
que se ostenta tan piadosa,
con tales casualidades,
ser Dios de misericordia.

Más conciso y metafórico se muestra el autor de la *Vida breve*: «toda la ciudad anduvo, / sin que su farestra [*sic*] indigna / al más levantisco pecho / diese la más leve herida» (1765: 9r). El cambio que introducen estos tres textos —unidos además por la precisión de que la nave arribó a Fata— obedece a una relectura de la leyenda: de aceptar que la mala influencia de la pecadora podría arrastrar a muchos, ya no digamos a todos los habitantes de la «heroica / ciudad de Dios», quizá se suscitara una asociación con Sodoma y Gomorra que ni se correspondía con la dignidad de Tierra Santa ni auguraba precisamente la conversión de aquella.

No parece que la transición de la ciudad seducida por la presencia de María a la ciudad redimida por la adoración del Santo Madero supusiera un problema para los autores

anteriores. En la comedia apenas transcurre tiempo entre la llegada a Jerusalén y la escena del templo, y el efecto de este episodio, como en otras versiones modernas, se resuelve aludiendo a las motivaciones de María (Pérez de Montalbán, 1756: 17):

Hoy has de ver que por mí,
 en ciudad tan excelente,
 hay inmensas disensiones:
 hoy mi hermosura ha de ser
 suficiente a revolver
 mil pendencias y cuestiones,
 que es de lo que yo más gusto.

Al menos en este momento, María parece ejercer una forma de sollicitación que el siglo XIX llamaría *coquetería*, pues lo que la mueve a intentar entrar en el templo, en Jerusalén, es la idea de que allí «podré, con color / de oír el sermón, prender / voluntades con poder / de hermosura superior»; es decir, que le puede el ansia no de ver, sino de ser vista (Pérez de Montalbán, 1756: 18). Entonces comprueba que una fuerza misteriosa la atenaza y le impide despegar los pies del suelo, y siente «un nuevo miedo, / aunque yo nunca temí»: sólo cuando reconoce su falta y se encomienda a la Virgen, intimidada por una imagen que hay sobre la puerta del templo, como ocurría ya en el relato de Paulo, logra María Egipciaca, tan «amiga de ver» y de hablar «entre diferentes gentes», entrar a escuchar el sermón:

Dejadme, Señora, entrar,
 siquiera en esta ocasión,
 al celebrado sermón
 que antes no quise escuchar;
 mi intento fue provocar
 a los que le están oyendo:
 ya de lo dicho me ofendo.
 ¡Oh Virgen bella!, ya puedo
 mover las plantas sin miedo.
 Al sermón entro corriendo.

Si en la conversión de María desempeña un papel fundamental la Virgen, en la inspiración de su penitencia influye el ejemplo de María Magdalena: en escena, señala una acotación, «habrá un cuadro de Nuestra Señora, y dándole vuelta, aparece la Magdalena»; y será la elocuencia de esta tabla muda la que mueva a la Gitana de Menfis (*ibid.*: 18 y 19). El paralelismo, insinuado ya con las referencias de Ventura al llegar a Jerusalén, apelaba a la autoridad del Nuevo Testamento y al ejemplo evangélico, y recordaba que la comedia estaba presentando, mediante un argumento modificado y sazonado, un caso de conversión y penitencia. En la tercera jornada, la caracterización de María, «con saco y en cabello, con una cruz en una calavera, vestida de yedra, y palmas» (*ibid.*: 23), combina símbolos comunes a la iconografía de las pecadoras penitentes y a la tradición de las vidas eremíticas de María Magdalena, contaminadas casi desde sus orígenes con la leyenda de María de Egipto (Jansen, 2000: 36-46). Un estudio de la predicación y la literatura sermonaria y, en otro plano, un análisis de la doctrina y la influencia de *La conversión de la Magdalena*, de Pedro Malón de Chaide (1588), permitirían hilar más fino en esta cuestión y acaso calibrar mejor la trascendencia del libro de Sánchez de Villamayor.

La tercera jornada de la comedia transcurre ya junto al río Jordán, donde se producen, entre otros episodios que no podré comentar aquí, varias anagnórisis: Anselmo se reencontra con Ventura, María con el pastor que la había desengañado en la primera jornada y, por fin, con Zócimas. No se mantiene la correspondencia entre la duración de la vida libertina de María y el primer ciclo de su penitencia, pero un juego de contraposiciones simbólicas presenta con eficacia su conversión y su renuncia: la fama sigue corriendo a pesar del retiro solitario en que vive María, pues «ofendí a Dios de manera / que el Mundo me llama ahora / la pública pecadora / y la gitana ramera»; en aquellas ásperas soledades no está perdida María, y su desnudez es, según el pastor, «damascos y tabíes, / telas bordadas y ricas / con que el mérito duplicas / ante los ojos de Dios»; en el diálogo con Zócimas, que da pie a la anagnórisis, el contraste de perspectivas sobre su vida pasada muestra la humildad de ambos penitentes, y la elevación de ella posiblemente señala, como el paso sobre las aguas del Jordán en otras versiones, su tránsito al estado de gracia (Pérez de Montalbán, 1756: 23, 24). En la comedia, sólo se encuentran dos veces a las orillas del Jordán, sin que medie entre ellas demasiado tiempo, y María muere en su cueva, «hincada de rodillas con una cruz en la mano», en cuanto Zócimas le da la comunión (sobre esta escena, véase Fernández Rodríguez, 2009: 158). La emocionante aparición del león amansado que cava la tumba de María en el lugar de su penitencia, tan importante en la iconografía temprana de la santa, se ve sustituida aquí por una solución diferente, pues Zócimas concluye avanzando que será enterrada en su convento.

A pesar de que en 1765 y en 1778 se prohibió representar autos sacramentales y comedias de santos, *La gitana de Menfis* permaneció en el repertorio de numerosas compañías y siguió reimprimiéndose; los primeros movimientos documentados para prohibirla se dieron en 1785, y todavía a mediados de la década siguiente alertaban los censores de los daños morales que podía entrañar (Fernández Rodríguez, 2011: 918-919 y 923-928). En sus informes, la vieja aversión a ver representados en escena asuntos sagrados (señaladamente, la comunión) cedía a veces a la condena de las costumbres licenciosas que el autor exponía para señalar las simas a las que había descendido la santa antes de alcanzar la perfección por la penitencia: en escena sólo se representa la pérdida del honor, y no el pecado, pero parece que la sola sugestión bastaba. Ambos aspectos fueron objeto de cuidadosa revisión en *La pecadora y penitente*, y los dos apuntes que se nos han conservado indican que Enciso Castrillón reescribió concienzudamente casi toda la jornada tercera para, entre otras cosas, suprimir la escena de la comunión en el desierto: en su versión, como el convento queda lejos y María ya ve cerca su fin, Zócimas se ofrece a guiarla a «una ermita que tiene / en esta selva un monje / muy docto y penitente» para que pueda confesarse (1808, acto tercero: 15v y 24v-25r). No se menciona la comunión ni se aclara dónde recibirá sepultura el cuerpo de María: la refundición termina cuando Zócimas anuncia que se va «al instante a mi convento / a dar noticia del caso» y Anselmo añade que «todos te acompañaremos / publicando los prodigios / que vieron los ojos nuestros» (26r).

Igual que ocurría en los textos más antiguos, la historia sólo queda concluida cuando Zósimo la cuenta: la fuente única a la que se remonta la tradición de las vidas de María de Egipto es, según la propia leyenda, un testimonio y un relato oral, que en algunas versiones desvelaba el secreto que Zósimo se había comprometido a guardar hasta después de la muerte de la anónima penitente del desierto.

DOS RELACIONES, Y OTROS PLIEGOS SUELTOS

Como quedó indicado más arriba, los parlamentos de Zótimas y María, en la primera jornada de *La gitana de Menfis*, corrieron impresos en pliegos de relación, de galán y de dama, al menos desde mediados del siglo XVIII. En el *Romancero popular del siglo XVIII*, Francisco Aguilar Piñal (1972: 256-257) recoge tres ediciones diferentes de ambas relaciones, realizadas en Córdoba por Juan de Medina y Santiago, Luis de Ramos y Coria y Rafael García Rodríguez; ninguna de ellas lleva fecha, pero por los años de actividad de cada editor o impresor pueden datarse, según Santiago Cortés Hernández (2008: s. v.), entre 1763 y 1779, 1790 y 1823, y 1805 y 1844, respectivamente. De otras dos ediciones sólo se conoce, por ahora, una de las dos relaciones: la de galán, de la hecha en Málaga en la Imprenta y Librería de Félix de Casas y Martínez, que trabajó entre 1781 y 1805 (Aguilar Piñal, 1972: 256); y la de dama, de la impresa en el Colegio de Nuestra Señora de la Asunción, de Córdoba, entre 1730 y 1767 (reproducida en Lorenzo, 2016).

Las dos relaciones se imprimieron juntas, al socaire del dilatado éxito escénico y editorial de *La gitana de Menfis*. Tanto los títulos gemelos como la numeración correlativa que llevaron en algunos casos enfatizaban su dependencia mutua y, más discutiblemente, su pertenencia a un texto mayor: estos detalles nos recuerdan que los editores de pliegos también ordenaban y serializaban sus productos en función de criterios temáticos y de contenido, y confirman que la «vitalidad textual» de una comedia, por retomar el término de Roger Chartier (1999: 46), no dependía sólo de la circulación de la obra completa, ni de su inclusión en partes o colecciones de diseño y factura más o menos cuidadosos, sino también de su pervivencia fragmentaria en impresos de menor extensión. Aunque se difundían por cauces muy similares a los de aquellas, estos debían de corresponder a prácticas de lectura y formas de apropiación diferentes (cf. García de Enterría, 1973: 335-374; Moll, 1976; y Profeti, 1983): considerados como textos independientes, los pliegos de relación del galán Zótimas y la dama María entroncaban con los tópicos asociados en el teatro a cada una de esas dos figuras, y con una amplia tradición misógina que dio lugar a varios cientos, o miles, de textos en prosa y en verso que se imprimieron con frecuencia. A ella pertenecen, por no citar más que un ejemplo, las *advertencias* dirigidas «A una mujer demasiado libre» que aparecen en un pliego de *Nuevas letras, a diferentes tonos*, sin fecha ni nombre de editor, que puede datarse a mediados del siglo XVIII: son las que comienzan diciendo «bellísima Filena, / para tu bien enfrena / tu, tu, / tu mucha libertad; / enfrena tu soltura, / o tu desenvoltura: / cese, cese / tanta liviandad». Los *signa* de la desenvoltura son, como en *La gitana de Menfis*, el ver y el hablar, los «libres ojos», el «ademán risueño», el «gesto halagüeño» y la «lengua parlera / tan libre y lisonjera» (4): quizá estos rasgos, tan próximos a los mencionados por Sánchez de Villamayor, permitan imaginar el lenguaje gestual que convendría a quienes encarnasen a María de Egipto en los escenarios.

Al desgajarse de la comedia, los parlamentos quedaban descontextualizados, pero los dos miembros apuestos del título, sobre todo el segundo, contrarrestaban ese efecto situándolos en marcos de referencia más amplios. Al conocimiento general de la vida de santa María Egipciaca contribuyeron sin duda, a lo largo del tiempo, los numerosos discursos, sermones y homilias que se pronunciarían en la festividad de la santa, entre otras ocasiones, así como los gozos, las novenas y las oraciones, destinadas también a un uso oral, que se imprimieron en estampas y en hojas sueltas al menos hasta finales del siglo XIX (véase la bibliografía). Por otra parte, como ya notó Roger Walker (1977: LI), varios rasgos de la *Vida de santa María Egipciaca* «indicate that it was designed to be recited by *juglares* to the illiterate», y cabe suponer que esa difusión directa o indirecta, total o parcial, dejó algún poso en la memoria colectiva; sin embargo, es más que arriesgado

pretender determinar su influencia, no sólo por las dificultades que siempre ofrece el estudio de la transmisión oral, sino también porque se sabe poco sobre la tradición textual que Craddock (1966: 105) llamó «popular», es decir, la formada por varias versiones latinas independientes recogidas en distintos manuscritos y florilegios, que pueden haber conocido una difusión considerable. La duración en la que se inscribe la leyenda es larga, pero además es discontinua.

Lo que es seguro es que en el siglo xvii circularon al menos tres pliegos sueltos que contenían una misma vida de María Egipciaca, escrita en quintillas dobles que alternan rima encadenada y pareada (8a 8b 8a 8b 8 a 8c 8c 8d 8d 8c, predominantemente), formando una falsa décima: el primero de ellos, impreso en Valladolid por la Viuda de Francisco de Córdoba en 1638, lleva el título de la *Vida y penitencia que hizo santa María Egipciaca*; el segundo, que no presenta variantes dignas de nota, lo imprimió en Madrid María de Quiñones en 1657, modificando el título: *Aquí se da cuenta de la maravillosa vida de santa María Egipciaca*; el tercero, también sin variantes, lo publicó Pedro Dormer, de Zaragoza, en 1673, con el mismo título que Quiñones, pero con un grabado diferente. El texto, firmado por «un devoto» de la santa, ofrece un resumen bastante conseguido de la historia, siguiendo la disposición característica de la tradición occidental; no lo he encontrado en documentos anteriores, pero algunos fallos tipográficos, como la confusión recurrente de la *f*, la *l* y la *t* dan pie a pensar que ya la Viuda de Córdoba reproduce otro impreso anterior.

Un rasgo común a los tres pliegos localizados es que en la portada sólo aparecen, bajo los grabados, dos décimas que contienen el consabido exordio en que el poeta pide la gracia de Dios para emprender su obra y algunos antecedentes que aluden, con lenguaje conceptuoso, a la dimensión amorosa de la historia: «fue su gentil parecer / de tan extraño poder / que con voluntad crecida / daba muerte y daba vida / a quien la llegaba a ver» (1638: 1). La descripción de la vida licenciosa de María de Egipto empieza en el verso de esta primera hoja, es decir, después de la portada, que era lo que se exhibía: así, tras las estrofas en que se cuenta que María se abandonaba a cualquiera por placer, viene ya el paso crucial en que se aclara que «de nadie fue pretendida / que no la viese rendida / sin premio ni interés, / y trabajaba después / para ganar la comida» (1638: 2). El texto recoge los episodios fundamentales de la historia, con algunos cambios menores destinados a condensar el relato: por ejemplo, en la escena del puerto María se ofrece sólo «a un hombre que conocía», que accede a pagar su billete y a hacer el viaje con ella; y la dualidad de la mar y la ribera se resuelve en una gradación ascendente («causó más daño en la mar / que en la ribera había hecho») que no tiene continuidad al llegar a Jerusalén. También en esta versión María quería visitar la ciudad «por que la viesan a ella, / más que por irla a ver» (*ibid.*).

Desde el punto de vista iconográfico, el grabado del pliego de Dormer es el más claramente alusivo de los tres, pues representa a María desnuda, con aureola y largos cabellos, de espaldas a Zócimas y con la cara vuelta hacia él, que lleva hábito y aureola: ni en el texto ni en la imagen se sugiere la pobreza del traje de Zócimas, aunque se pondera la penitencia en que vivían sus hermanos y él. En el grabado de Dormer no aparecen los panes que, según el texto, llevó consigo María al retirarse al desierto, que eran elementos característicos de su representación iconográfica; pero tanto el gesto como el aspecto de ella se ajustan al contenido del relato (*ibid.*: 4):

Vivió en aquella espesura
treinta años de soledad
hecha una abstinencia pura

puesta en gran necesidad
 su cuerpo, y sin vestidura.
 Y su ropa ya rompida
 con la edad, y con la vida
 puesta en tan grande rigor
 pero dejola el Señor
 de sus cabellos vestida.
 Crecióronle de manera
 desde la cabeza al pie
 que la sutil cabellera
 que red del infierno fue,
 ya lazos de cielo era.
 Púsola tal el verano,
 y el invierno helado, y cano,
 con su inclemencia y porfia
 que de negra parecía
 más sombra que cuerpo humano.

Estos impresos del siglo XVII nos dan una idea aproximada de las versiones de la leyenda que circulaban en años no lejanos de la composición de *La gitana de Menfis*, aunque no puede establecerse si el texto que contienen es anterior o posterior a ella, y la posterioridad tampoco implicaría que fuesen reacciones al éxito de otra comedia de santos centrada en una pecadora arrepentida. Analizándolos con atención, se aprecia que recogen elementos de la tradición hagiográfica antigua, como la referencia a que el cuerpo de María, consumido por el calor y por el frío, parecía una sombra. Lo relevante es que se alude a los rigores del verano y del invierno, y no sólo a uno de ellos: en la *Legenda Aurea* se indica tan sólo que Zósimas «vidit quendam ambulatē nudo nigroque corpore et ex incendio solis exusto» (Varazze, 2007: 422), alusión que da lugar a que en dos de las traducciones castellanas medievales que recogen Billy Bussell Thompson y John K. Walsh se diga que vio «a uno negro», o a «un negro que andava desnudo e todo quemado de la calentura del sol» (1977: 35 y 38); es en la *Vida* medieval en verso, y en algún otro texto de la tradición occidental, donde se indica que al revolver el viento los cabellos de María «deyuso pareció la carne quemada / del sol e de la helada» (vv. 958-959, p. 86). Aunque la dualidad de invierno y verano puede tener más de referencia natural que de rasgo de estilo, porque remite al ciclo de las estaciones, el calor y el frío, el sol y la helada podían ser correlatos simbólicos de las fuerzas contrapuestas que luchaban en el fuero interno de María, que en los primeros años de su largo retiro también sintió las tentaciones del demonio y la memoria: «al principio comenzó / a dalle el demonio guerra / y mil veces le acordó / los regalos que en su tierra / con tanto placer gozó», decía por ejemplo el pliego editado por la Viuda de Córdoba en 1638 (4). El hecho de que textos tan distantes coincidieran en este detalle debería llamar nuestra atención sobre su posible significado: tanto más cuanto que, tiempo después, la *Relación nueva* (4) y el romance de la *Vida de la mujer fuerte* que editó Durán (1851: 328) dirán simplemente que los brazos y las piernas de María «raíces a la vista informan / de árboles ateridos».

Sin embargo, los pliegos de 1638, 1657 y 1673 comparten un rasgo que los distingue tanto de las versiones hispánicas anteriores como de las fuentes latinas que he podido consultar: en los tres aparecen no uno, sino dos leones amansados, que cavan la sepultura para que Zócimas pueda cumplir el ruego de María (7):

Él con llanto y amargura,
 mientras cumplillo procura,
 cercado de mil pasiones
 vido venir dos leones
 para hacer la sepultura.
 Enterrola, y acabado
 el oficio funeral,
 los leones se han tornado
 sin hacerles ningún mal,
 de lo cual quedó espantado.

Esta característica peculiar —cuyo origen es para mí desconocido, aunque no descartaría una fuente iconográfica— aparece también en la *Nueva relación*, el *Romance de la vida de la mujer fuerte* y la *Vida breve*. En cambio, no se transmite a ninguno de estos textos otro detalle que, si no me equivoco, singulariza a los pliegos del siglo XVII, que coinciden en indicar que Zócimas y María «juntos el credo romano / rezaron entre los dos», posiblemente para significar que María recibe el bautismo antes de comulgar.

Seguramente el éxito duradero, o recurrente, de *La gitana de Menfis* dio pie, de rechazo, a la difusión de versiones más apegadas a la tradición hagiográfica: cabe interpretar así la *Tercera relación de Santa María Egipciaca*, compuesta por «un devoto de la santa», que se conserva en la Biblioteca Británica. El texto, escrito en versos no muy regulares, vuelve a la disposición característica de la tradición oriental; y su autor no sólo restituye algunos detalles que otras versiones modernas omitían, como la correspondencia del primer ciclo de la penitencia con los diecisiete años de pecado público en Alejandría, la visita al templo de san Juan Bautista, junto al Jordán, donde recién salida de Jerusalén «recibí con mucha devoción / penitencia, gracia, vida y comunión» (3), o el paso de los ásperos montes que conducen al desierto, sino que también añade varios excursos líricos de su cosecha, que le permiten plasmar de manera más gráfica la conversión de la pecadora en penitente: por ejemplo, para explicar el arrebato erótico de la María joven, la compara sucesivamente, como desgranando tópicos tomados de un bestiario, con un «caballo desbocado», un «voraz y hambriento lobo», un «gerifalte valeroso / que tras la garza vuela industrioso» y con «un ciervo muy sediento / que a la fuente va ligero y violento» (2); y al referir el comienzo de su penitencia invierte puntualmente esas mismas comparaciones, con una sola excepción: aquí ya no se dice que María fuese ciervo, sino cierva «calorosa y sedienta» (3), evocando el Salmo 42 de la Vulgata. La comparación inicial con animales que solían asociarse con lo masculino pretende sobrepujar la violencia de aquellas pasiones que la penitencia había de domar: aunque el texto parece estar deturpado, esta podría ser la única versión moderna que alude directamente a disciplinas y cilicios (sin contar el grabado del pliego impreso por la Viuda de Francisco de Córdoba):

Ya el vestido se rompe,
 y desnuda, del frío sufro el golpe,
 vistiendo por mis vicios,
 cotas, cadenas, rayos y silicios.

Es cierto que el autor de la *Tercera relación* mantiene las correspondencias y la severa proporción de la penitencia que en las versiones más antiguas le daban un poderoso sentido simbólico a la última parte de la historia, y recuerda los demás pecados de la joven María, castigados con el ayuno, el retiro y el desprecio del mundo. Pero, en términos generales, su

texto ilustra bien una tendencia común a muchas versiones modernas de la leyenda, que suelen restringir la extensión de los pecados de la carne a las dimensiones específicamente sexuales de la lujuria y la lascivia.

Por sus características materiales y tipográficas, la *Tercera relación* parece emparentada con la *Relación nueva, El prodigio de hermosura, Santa María Egipciaca* que publicó Félix de Casas y Martínez a finales del siglo XVIII. La numeración correlativa de ambos pliegos permite pensar que forman parte de una misma serie, o de un mismo sistema de referencia destinado a inventariar la producción de un editor o un impresor y a identificar sus piezas; el problema es que la *Tercera relación* lleva el número 54, y la *Nueva* el 56, lo que en principio implica que aquella se publicó antes que esta: como, en buena lógica, antes de la *Tercera* debió haber otras dos relaciones sobre santa María Egipciaca, cabe preguntar cuáles serían. Sabemos que Casas y Martínez publicó la relación del galán Zósimas, y posiblemente también, porque esa era la tendencia de los editores, la de la dama María: aunque aquella no va numerada, es probable que estos cuatro pliegos —que transmiten versiones distintas de una misma leyenda, formalizada en modalidades discursivas que hoy consideramos distintas y, hasta cierto punto, incompatibles— formasen parte, quizá incluso simultáneamente, de la oferta de un editor en cuya casa se hallaban a la venta «muchos romances, relaciones, historias, entremeses y estampas».

PENITENTES Y EGIPCIACAS

Al inscribir los textos aquí estudiados en una duración relativamente larga se plantean problemas que, aunque trasciendan los límites de una definición estrecha de lo literario, pertenecen a la historia más íntima de su producción y su transmisión. El análisis que antecede se ha centrado en la pervivencia de la leyenda de María de Egipto, pero también ha apuntado cómo pudo proyectarse sobre las codificaciones sociales de las conductas, plasmándolas en una anécdota y haciéndolas inteligibles. Si en algunos textos publicados en el siglo largo que siguió al cierre de las mancebías, en la década de 1620, se representaba de manera recurrente la «condición poco esquivada» de María casi como un problema de orden público, cargando las tintas en las pendencias, reyertas y quimeras que provocaba allí donde iba, en las décadas centrales del siglo XVIII se estaban planteando ya otras cuestiones. En esta ocasión no ha sido posible llegar al sustrato de la vivencia histórica, pero querría terminar aludiendo a dos pliegos impresos en aquellos años marcados, no sólo en España, por los debates sobre la visibilidad y la reglamentación de la prostitución (Vázquez García, 1997: 277-357; Guereña, 2003: 19-94).

El primero de ellos, titulado *La mujer penitente*, cuenta la historia de una mujer que, tras años de vida licenciosa, se retira a hacer penitencia a una cueva de Sierra Morena, cerca del convento de los Ángeles (cf. Caro Baroja, 1990: 157 y n. 68).¹⁰ Como han señalado Francisco Vázquez García y Andrés Moreno Mengíbar, la estructura narrativa del romance presenta «estrechas concordancias con la hagiografía de Santa María Egipciaca publicada por Rivadeneyra en 1599» (1997: 305, n. 48), con un fraile franciscano en el lugar de Zósimo, y una mujer anónima en el de María. Esta refiere muy brevemente su vida anterior, marcada por la promiscuidad, porque lo fundamental del relato es la historia de su conversión y su penitencia, en la que pronto cuenta con la asistencia del fraile. En el tiempo de sus excesos, dice la penitente, «nuestros Católicos Reyes, / por la gran fama movidos / vinieron a esta montaña, / a este convento divino, / y a mí me trajó con ellos /

¹⁰ No he visto la edición cordobesa de Juan de Medina y Santiago que citan varios autores, sino sólo la publicada en la misma ciudad por Rafael García Rodríguez, ya en el siglo XIX.

la vanidad, no el cilicio» (3). La soledad del convento conmueve a la pecadora: tras rezar ante un crucifijo, entra en una capilla y le pide auxilio a la Virgen, que la insta a hacer penitencia si quiere salvarse; acude a un confesor y, confirmada en su propósito, vuelve a su patria «abrasada» «de amor divino»; pero allí no logra alcanzar las cotas de penitencia a que se cree llamada, y decide retirarse a una cueva cerca del convento. Es decir, que opta por el retiro eremítico, pero se somete a la tutela del cenobio, a cuya sombra vive hasta su muerte y es enterrada después: aunque se mantenga la estructura narrativa original, la lección de humildad que la anónima penitente del desierto le enseñaba a Zósimo, acendrada por la emoción que suscitaba el relato (Snow, 1990), se ve sustituida en este romance por una exaltación bastante convencional de la vida cenobítica y la religión organizada.

Querría terminar refiriéndome a la *Relación verdadera y romance nuevo* de la bella Catalina de Nápoles, que debió correr bastante ya en la primera mitad del siglo XVIII, y que fue prohibido en enero de 1755 (Índice, 1790: 260). De él existen al menos dos ejemplares, impresos en Sevilla por Josef Antonio de Hermosilla y en Barcelona por Juan Jolis, que se conservan en la Biblioteca Británica y en la Mediateca Municipal Émile Zola de Montpellier, respectivamente. El texto recopila muchos de los elementos desgranados en este ya largo artículo, pero inscribiéndolos, no en una hagiografía, leyenda o ficción, sino en la vida supuestamente real de una persona cuya historia se da como verdadera. Huérfana de padre y madre desde muy pequeña, Catalina queda encomendada a una tía suya durante diez años: poco antes de morir, esta le da estado de religiosa para que no le falte amparo, pero la joven, al verse «religiosa» o «recogida en un convento» (aquí los dos pliegos discrepan), «o por lo estrecho del orden, / o por cosa semejante», desiste de profesar (p. 2):

Volvió la espalda a Cristo,
abrazó el mundo y la carne,
porque apenas se vio libre,
sin que nada le embarace,

cuando comenzó a seguir
gustos y profanidades,
para ser vista de todos,
y que de la vista pase

al deseo, y el deseo
a conseguir lo restante,
que el deseo y la codicia
vencen mil dificultades.

Vencida, pues, Catalina
de diferentes amantes,
que con promesas y ruegos
hallaban la entrada fácil,

suced[i]eron de pendencias
muchas muertes y desastres,
cada cual perteneciendo
la posesión de su parte.

Navegó, pues, Catalina
 en aquestas tempestades,
 por ser las demás del mundo
 entre vicios infernales.

Pero, durante todo ese tiempo, Catalina reza a diario ante una imagen de la Virgen del Rosario («olvidada de su Esposo, / bien, pero no de su Madre»), con tal devoción que esta, sabiéndola condenada, decide interceder por ella ante Cristo. Tales soluciones no eran raras en la literatura de cordel, en la que pervivieron durante siglos los debates y diálogos divinos o sacros, a menudo centrados en pasiones y sentimientos terrenos, y se mantuvo la tendencia a revolver el cielo con la tierra que los censores condenaban en las comedias de santos. La Virgen le recuerda a Cristo los antecedentes de dos pecadoras a quienes pudo perdonar y redimir: la primera es, evidentemente, María Magdalena, y la segunda es María de Egipto, a quien se alude por el nombre que consagró la comedia de Pérez de Montalbán: «y a una Gitana de Menfis / también, Señor, perdonaste, / haciendo que en penitencia / su feliz vida acabase» (3). Si no se tratase de una historia verdadera, podría pensarse que estas analogías bastaban para explicar, o justificar, que el relato se ambientase en Nápoles, donde se custodiaban y veneraban las reliquias de estas dos penitentes (Jansen, 2000: 168-196 y 307-332). La reconciliación de Cristo con la pecadora devota —«como otra Magdalena»— es una escena de seducción: cuando un día se le presenta como galán, diciéndose «fino amante suyo», y le ofrece grandes bienes a cambio de posada, ella lo acoge en su casa, pero rechaza sus regalos porque «para llamarme vuestra / aquí el interés no vale» (*ibid.*). Las ambigüedades se resuelven en la cena (4):

Llegó y sentose a la mesa,
 el cuchillo toma y parte
 el pan, pero a un tiempo mismo
 todo lo convierte en sangre.

A diferencia de María de Egipto y todas las penitentes mencionadas a lo largo de este trabajo (y de la famosa penitente de Valladolid), Catalina no muere al final del romance, sino que queda haciendo «santa vida» en «el convento», antonomasia de la que debe deducirse que es el mismo al que la había encomendado su tía; su paso a mejor vida consiste, pues, en ser recluida en un convento que, a tenor del texto y del contexto, no debía de ser de los que entonces se llamaban «de arrepentidas». Estos detalles eran relevantes, porque la historia de Catalina describía un horizonte real de posibilidades existenciales: el de las llamadas Egipciacas, que daban nombre, en numerosas ciudades de España, a beaterios y conventos, cárceles y galeras donde se recogían, en régimen de reclusión no siempre voluntaria, las mujeres que habían seguido, de un modo u otro, la senda de María de Egipto. Las vidas de las penitentes seguían configurando modelos de ejemplaridad y de infamia, de caída y redención: así lo demuestran, por no citar más que un caso, los nombres y la historia de los conventos de las Egipciacas, las doncellas recogidas y las Agustinas arrepentidas, que fueron surgiendo a lo largo de los siglos en la vecindad del Hospital de la Santa Creu, en Barcelona. La proyección figural de aquellas hagiografías en la novela de la segunda mitad del siglo XIX, a menudo traspasada por las lógicas de la institución clínica, merecería un estudio más detenido que prolongase el ya citado de Bacon (2007).

Al parecer, el pliego de la *Relación verdadera, y romance nuevo* fue prohibido porque «finge la conversión de *Catalina la bella*, mala mujer en Nápoles, y dice que sentenciada

a eterna condenación fue perdonada por su devoción a Nuestra Señora del Rosario» (Índice, 1790: 260). La palabra clave es «finge»: no es tanto que la conversión pueda ser falsa, en los dos sentidos de la expresión, como que el romance da por cierta, y real, una historia que reescribe, enclavándola en referentes menos lejanos que Egipto, y en un tiempo casi contemporáneo, una leyenda de penitencia y redención que en el fondo ya se había contado muchas veces. ¿Con cuántas bellas Catalinas podría uno encontrarse ya no en Nápoles, sino en Sevilla y en Barcelona, por no citar más que las dos ciudades donde sabemos que se imprimió su historia? Textos como este dan pie a considerar las relaciones entre los distintos modos de ficción que coexistían, también en las literaturas menos avanzadas, pocas décadas antes del momento en que la historia literaria suele situar los albores del realismo.

BIBLIOGRAFÍA

Primaria

- Acta Sanctorum Aprilis collecta, digesta, illustrata a Godefrido Henschenio et Daniele Papebrochio et Societate Iesu. Tomus 1 quo priores x dies continentur* (1675), Antverpie apud Michaelem Cnobarum. Cito por la reimpresión de 1968, Bruxelles, Culture et Civilisation.
- Aquí se da cuenta de la maravillosa vida de Santa María Egipciaca. Compuesta por un devoto suyo. Con un romance al cabo de Nuestra Señora* (1657), Con licencia, Madrid, Impresos por María de Quiñones, véndese en casa de Juan de Valdés, enfrente de santo Tomás. Pie de imprenta en el título. Biblioteca Nacional de España, VE/1197/13. Biblioteca Digital Hispánica. Cf. *La vida y penitencia que hizo santa María Egipciaca* (1638) y *Aquí se da cuenta de la maravillosa vida de Santa María Egipciaca* (1673).
- Aquí se da cuenta de la maravillosa vida de Santa María Egipciaca. Compuesta por un devoto suyo. Con un romance al cabo de Nuestra Señora* (1673), Con licencia, Zaragoza, Diego Dormer, en la Calle del Horno de la Carza, junto al Arco de los Cartujos. Pie de imprenta en el colofón. Biblioteca Lambert Mata de Ripoll, Fons Mata, signatura R 799. Digitalizado en la página de la Biblioteca. Cf. *La vida y penitencia que hizo santa María Egipciaca* (1638) y *Aquí se da cuenta de la maravillosa vida de Santa María Egipciaca* (1657).
- Comedia famosa. La gitana de Menfis, Santa María Egipciaca. En tres actos* (s. d.), Valladolid, Imprenta de Alonso del Riego. Pie de imprenta en el colofón. Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes (BVMC).
- CROISSET, Jean (1818), *El año cristiano, o Ejercicios devotos para todos los días del año. Abril*, trad. José Francisco de Isla, Madrid, Imprenta de la Real Compañía.
- DURÁN, Agustín (1849), *Romancero general, o Colección de romances castellanos anteriores al siglo XVIII. Recogidos, ordenados, clasificados y anotados por D. —. Tomo primero*, Madrid, Rivadeneyra.
- (1851), *Romancero general, o Colección de romances castellanos anteriores al siglo XVIII. Recogidos, ordenados, clasificados y anotados por D. —. Tomo segundo*, Madrid, Rivadeneyra.
- ENCISO CASTRILLÓN, Félix (1808), *La pecadora y penitente. Comedia en tres actos*, ms., Biblioteca Histórica Municipal de Madrid, Tea 1-137-13, A. (BVMC)
- Estoria de Santa María Egipciaca (MS Escorialense b-1-13)* (1977), ed. Roger M. Walker, Exeter, University of Exeter.
- Gozos a santa María Egipciaca, Penitente (Dos de abril)* (s. d.), Barcelona, Imprenta de Tasso, Arco del Teatro 21 y 23. Médiathèque Municipale Émile Zola, Montpellier, Fonds Charles de Vallat, V.10.H81. En la misma colección se encontrará otro ejemplar, casi idéntico, sin nombre de editor ni fecha.

- Índice último de los libros prohibidos y mandados expurgar: para todos los reinos y señoríos del Católico Rey de las Españas, el Señor Don Carlos IV* (1790), Madrid, Imprenta de Antonio de Sancha.
- La mujer penitente. Romance de la maravillosa conversión de una mujer que estuvo catorce años haciendo penitencia en una cueva de Sierra Morena, cerca del convento de los Ángeles, y el dichoso fin que tuvo* (s. d.), Con licencia, Córdoba, Imprenta de Don Rafael García Rodríguez, Calle de la Librería. Pie de imprenta en el colofón. British Library, T28 vol. 1074.g.28.v2 Cambridge University Digital Library (CUDL), datado entre 1801 y 1850.
- La vida de Santa María Egipciaca: a Fourteenth-Century Translation of a Work by Paul the Deacon* (1977), ed. Billy Bussell Thompson and John K. Walsh, Exeter, University of Exeter.
- La vida y penitencia que hizo santa María Egipciaca. Compuesta por un devoto suyo. Con un Romance al cabo de Nuestra Señora* (1638), Con licencia, Valladolid, Viuda de Francisco de Córdoba. Pie de imprenta en el título. Biblioteca Víctor Balaguer, Vilanova i la Geltrú, 1 "B" XVII/84. Cf. *Aquí se da cuenta de la maravillosa vida de Santa María Egipciaca* (1657 y 1673).
- Nuevo, y curioso romance, en que se refiere la maravillosa conversión de una mujer, que siendo mundana, y pecadora en la ciudad de Nápoles, a quien llamaban Cathalina la Bella, por ser muy devota de la Virgen Santísima del Rosario, alcanzó de Dios Nuestro Señor, que templase el justo castigo de la condenación, que la tenía sentenciada Su Divina Majestad, y puesta a los pies de Cristo Redentor Nuestro, que se le apareció, le pidió perdón, y haciendo muy áspera penitencia de sus culpas, se volvió a un Convento, donde antes había estado, como verá el curioso Lector* (s. d.), Sevilla, Joseph Antonio de Hermosilla, Mercader de libros en calle de Génova, British Library, 102 vol. 7743.b.14. CUDL, datado entre 1725 y 1738. Cf. *Relación verdadera y romance nuevo* (s. d.).
- Patrologiæ Cursus Completus, seu Bibliotheca universalis, integra, uniformis, commoda, æconomica, Omnium SS. Patrum, Doctorum Scriptorumque Ecclesiastorum, sive latinorum, sive græcorum. Series Latina* (1879), ed. Jean-Paul Migne, *Patrologiæ Latine tomus LXXIII: Vitæ Patrum, sive Historiæ Eremiticæ libri decem. Tomus prior*, Parisiis, Apud Garnier Fratres et J. P. Migne Successores.
- PÉREZ DE MONTALBÁN, Juan (1756), *Comedia famosa. La gitana de Menfis santa María Egipciaca. Del doctor don —*, Madrid, Imprenta de Antonio Sanz, en la Plazuela de la Calle de la Paz. Pie de imprenta en el colofón. BVMC.
- Relación nueva, El prodigio de hermosura Santa María Egipciaca* (s. d.), Málaga, Imprenta y Librería de Félix Casas y Martínez, frente del Santo Cristo de la Salud. Pie de imprenta en colofón. British Library, T45 vol. 1074.g.24. CUDL, datado entre 1781 y 1793.
- Relación verdadera y romance nuevo, en que declara, y da cuenta de la vida de una mujer gran pecadora, llamada la hermosa, y bella Caralina [sic]; la cual residía en la Ciudad de Nápoles, y por cometer tan atroces delitos, y pecados, Dios Nuestro Señor la tenía condenada, por ser devota de Nuestra Señora del Rosario, alcanzó de su presioso [sic] Hijo, que revocase la sentencia, y de la forma que se convirtió esta gran pecadora a los pies de Nuestro Señor Jesucristo. Con todo lo demás que verá el curioso Lector* (s. d.), Barcelona, Juan Jolis, Impresor, a los Algodoneros. Pie de imprenta en colofón. Médiathèque Municipale Émile Zola, Montpellier, Fonds Charles de Vallat, V9701 (46). Cf. *Nuevo, y curioso romance...* (s. d.).
- RIVADENEIRA, Pedro de (1616), *Segunda parte del Flos Sanctorum, o Libro de las vidas de los Santos. En la cual se contienen las vidas de muchos Santos de todos estados, que comúnmente llaman Extravagantes. Escrita por el P. —, de la Compañía de Jesús, natural de Toledo. Dirigida a doña Ivana Dormer, Duquesa de Feria. Al cabo se pone la vida del santo padre Ignacio de Loyola, fundador de la Compañía de Jesús, y de algunos otros sus bienaventurados hijos*, Madrid, Luis Sánchez.

- SÁNCHEZ DE VILLAMAYOR, Andrés Antonio (1685), *La mujer fuerte, asombro de los desiertos, penitente y admirable santa María Egipciaca. Segunda impresión, nuevamente corregida, y aumentada por su mismo autor don —, Capellán de Honor de su Majestad. Dedicada a la Reina Madre Nuestra Señora*, Madrid, Francisco Sanz, Impresor del Reino.
- Serias reflexiones de dos señoras sobre los Estados de Monja, Beata, y Casada* (s. d.), Barcelona, Imprenta de Pedro Escuder, en la calle Cudal. Médiathèque Municipale Émile Zola, Montpellier, Fonds Charles de Vallat, V9701 (30).
- Tercera relación de santa María Egipciaca. Compuesta por un devoto de la santa*, (s. d.), s. l., s. n. British Library, T48 vol. 1074.g.23. CUDL, datado entre 1775 y 1859.
- VARAZZE, Iacopo da (2007), *Legenda Aurea, con le miniature dal codice Ambrosiano C 240 inf.*, 2 vols., ed. Giovanni Paolo Maggioni, trad. italiana coordinada por Francesco Stella, Firenze-Milano, SISMEL-Edizioni del Galluzzo-Biblioteca Ambrosiana.
- Vida breve de santa María Egipciaca gitana* (1765), manuscrito anónimo, Biblioteca Nacional de España, Madrid, Mss/12943/73. La fecha, 21 de febrero de 1765, aparece al final.
- Vida de Santa María Egipciaca* (1970), ed. Manuel Alvar, 2 vols., Madrid, CSIC.
- VILLEGAS, Alonso de (1591), *Flos Sanctorum, y Historia general de la vida y hechos de Jesu Cristo, Dios y Señor Nuestro, y de todos los Santos de que reza y hace fiesta la Iglesia católica, conforme al breviario romano, reformado por decreto del santo Concilio Tridentino: junto con las vidas de los santos propios de España, y de otros extravagantes*, Toledo, Viuda de Juan Rodríguez. [Se cita de la parte correspondiente a los santos extravagantes, que lleva paginación independiente]
- VILLEGAS, Esteban Manuel de (1617-1618), *Las eróticas o amatorias de don — dirigidas a la Majestad Católica del Rey don Filipe III, Nuestro Señor. Parte primera [-segunda]*, Nájera, Juan de Mongastón, a costa del autor y por él corregida la ortografía.

Secundaria

- AGUILAR PIÑAL, Francisco (1972), *Romancero popular del siglo XVIII*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- ANDIOC, René y Mireille COULON (1996), *Cartelera teatral madrileña del siglo XVIII (1708-1808)*, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail.
- ASENSIO, Eugenio (1954), «Fonte frida o encuentro del romance con la canción de mayo», *Nueva Revista de Filología Hispánica*, VIII, 4, pp. 365-388.
- BACON, Kathy (2007), *Negotiating Sainthood: Distinction, Cursilería and Saintliness in Spanish Novels*, Oxford, Modern Humanities Research Association and Maney Publishing [‘Legenda’].
- BAKER, A. T. (1916), «La Vie de Sainte Marie l’Egyptienne», *La Revue des Langues Romanes*, 59, pp. 145-401.
- BARBEITO CARNEIRO, María Isabel (2002), «Mujeres eremitas y penitentes. Realidad y ficción», *Via Spiritus*, 9, pp. 185-215.
- BATAILLON, Marcel (1953), «La tortolica de Fontefrida y del Cántico espiritual», *Nueva Revista de Filología Hispánica*, VIII, 1-2 (enero-junio 1953), pp. 291-306.
- BROWN, Peter (1988), *The Body and Society: Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity*, New York, Columbia University Press.
- CARO BAROJA, Julio (1990), *Ensayo sobre la literatura de cordel*, Madrid, Istmo.
- CHARNON-DEUTSCH, Lou (2004), *The spanish Gypsy: the history of an European obsession*, University Park, Pennsylvania State University Press.
- CHARTIER, Roger (1999), *Publishing Drama in Early Modern Europe*, London, British Library.
- COE, Ada M. (1935), *Catálogo bibliográfico y crítico de las comedias anunciadas en los periódicos de Madrid desde 1661 hasta 1819*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press.

- CORTÉS HERNÁNDEZ, Santiago (2008), *Literatura de cordel y teatro en España (1675-1825). Estudio, catálogo y biblioteca digital de pliegos sueltos derivados del teatro*, <http://www.pliegos.culturaspopulares.org> [última consulta: 19-11-2016].
- CRADDOCK, Jerry R. (1966), «Apuntes para el estudio de la leyenda de Santa María Egipciaca en España», en *Homenaje a Rodríguez Moñino: estudios de erudición que le ofrecen sus amigos o discípulos hispanistas norteamericanos*, tomo 1/ 2, Madrid, Castalia, pp. 99-110.
- DEVOTO, Daniel (1990), «Calandrias y ruiseñores (sobre los versos siempre nuevos de los romances viejos)», *Bulletin Hispanique*, 92, 1, pp. 259-307.
- FACCON, Manuela (1998), «Due traduzioni iberiche della *Vida de Santa María Egipciaca*. Fonti possibili», *Revista de Literatura Medieval*, x, pp. 83-99.
- FERNÁNDEZ, Pura (2008), *Mujer pública y vida privada: del arte eunuco a la novela lupanaria*, Woodbridge, Tamesis.
- FERNÁNDEZ MOSQUERA, Santiago (2006), *La tormenta en el siglo de oro: variaciones funcionales de un tópico*, Madrid- Frankfurt-am-Main, Iberoamericana-Vervuert.
- FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ, Natalia (2009), *La pecadora penitente en la comedia del Siglo de Oro*, Valladolid, Universidad de Valladolid, Secretariado de Publicaciones e Intercambio Editorial.
- (2011), «Veneno mortal para la juventud: público y censura ante las pecadoras penitentes de la comedia nueva», *Bulletin of Hispanic Studies*, 88, 8, pp. 911-930.
- FERRER VALLS *et al.*, Teresa, *Base de datos de comedias mencionadas en la documentación teatral (1540-1700)*. CATCOM, publicación en web: <http://catcom.uv.es> [última consulta: 20 de febrero de 2016].
- FRANCOMANO, Emily C. (2014), «“Taking the gold out of Egypt”: Prostitution and the Economy of Salvation in the *Vida de María Egipciaca*», *Hispanic Review*, 82, 4, pp. 397-420.
- GARCÍA DE ENTERRÍA, María Cruz (1973), *Sociedad y poesía de cordel en el Barroco*, Madrid, Taurus.
- GUEREÑA, Jean-Louis (2003), *La prostitución en la España contemporánea*, Madrid, Marcial Pons Historia.
- JANSEN, Katherine Ludwig (2000), *The Making of the Magdalene: Preaching and Popular Devotion in the Later Middle Ages*, Princeton, Princeton University Press.
- KARRAS, Ruth Mazo (1990), «Holy Harlots: Prostitute Saints in Medieval Legend», *Journal of the History of Sexuality*, 1, 1, pp. 3-32.
- LORENZO, Antonio (2016), «Santas que fueron prostitutas: Santa María Egipciaca» (I, II, III y IV), *Almanaque: pliegos de cordel, tradición oral, romancero...* (<http://www.adarve5.blogspot.com>), publicado los días 25-1, 3, 11 y 21-11-2016 [última consulta: 27-11-2016].
- MARCO, Joaquim (1977), *Literatura popular en España en los siglos XVIII y XIX: una aproximación a los pliegos de cordel*, Madrid, Taurus.
- MOLL, Jaime (1976), «Un tomo facticio de pliegos sueltos y el origen de las “relaciones de comedias”», *Segismundo*, 23-24, pp. 143-167.
- (1981-82), «Un catálogo de pliegos sueltos de la imprenta de Agustín Laborda y Campo», *Cuadernos de Bibliofilia*, 8, pp. 57-66.
- PROFETI, Maria Grazia (1976), *Per una bibliografia di Pérez de Montalbán*, Verona, Università degli Studi di Padova, Facoltà di Economia e Commercio, Istituto di Lingue e Letterature Straniere di Verona.
- (1982), *Per una bibliografia di Pérez de Montalbán. Addenda e corrigenda*, Verona: Università degli Studi di Padova, Facoltà di Economia e Commercio, Istituto di Lingue e Letterature Straniere di Verona.
- (1983), «Comedias e relaciones: la ricezione deviata», en Giuseppe de Gennaro (ed.), *Colloquium calderonianum internationale: L'Aquila 16-19 settembre 1981: atti*, L'Aquila, Univesità dell'Aquila- Istituto Español de Cultura di Roma- Teatro stabile dell'Aquila.

- SCARBOROUGH, Connie L. (1998), «Santa María de Egipto: la vitalidad de la leyenda en castellano», en Aengus M. Ward, Jules Whiker y Derek Flitter (eds.), *Actas del XII Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas*, vol. 1/ 4, Birmingham, Department of Hispanic Studies, pp. 302-310.
- SHERGOLD, Norman D. y John E. VAREY (1979), *Teatros y comedias en Madrid: 1687-1699. Estudio y documentos*, London, Tamesis Books.
- SNOW, Joseph T. (1990), «Notes on the Fourteenth Century Spanish Translation of Paul the Deacon's *Vita Mariae Egyptiacae, Meretricis*», en Jane E. Connolly, Alan D. Deyermond y Brian Dutton (eds.), *Saints and Their Authors: Studies in Hispanic Medieval Hagiography in Honor of John K. Walsh*, Madison: Hispanic Seminary of Medieval Studies, pp. 83-96.
- SWANBERG, Ellen (1979), «The Singing Bird: a Study of the Lyrical Devices of La Vida de Santa María Egipcíaca», *Hispanic Review*, 47, 3, pp. 339-353.
- VAREY, John E., Norman D. SHERGOLD y Charles DAVIS (1994), *Teatros y comedias en Madrid: 1719-1745. Estudio y documentos*, Madrid- London, Tamesis.
- VÁZQUEZ GARCÍA, Francisco y Andrés MORENO MENGÍBAR (1997), *Sexo y razón. Una genealogía de la moral sexual en España (siglos XVI-XX)*, Torrejón de Ardoz, Akal.
- VEGA GARCÍA-LUENGOS, Germán (2008), «Sobre la trayectoria editorial de las comedias de santos», en Felipe B. Pedraza Jiménez y Almudena García González (eds.), *La comedia de santos: coloquio internacional, Almagro, 1, 2 y 3 de diciembre de 2006. Actas publicadas con la colaboración de la Casa de Velázquez*, Almagro, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, pp. 21-37.
- ZUBILLAGA, Carina (2014), «Pervivencia, traducción y resignificación de la leyenda de Santa María Egipcíaca en la literatura europea medieval: estudio de la vida francesa e hispánica de la santa frente a la tradición oriental previa», *Exlibris: Revista del Departamento de Letras*, 3, pp. 66-77.