

**IMAGINARIO Y REALIDAD DE LA MUERTE DE SANTA
MARÍA EGIPCIACA EN EL CONTEXTO CASTELLANO
DE LA CRISIS DEL SIGLO XIV***

CARINA ZUBILLAGA**

SECRET (CONICET)

Universidad de Buenos Aires

Resumen

El presente trabajo se propone analizar el sentido y la funcionalidad del tema de la muerte del santo en el contexto de la crisis que afecta a Europa en el siglo XIV, a través de la muerte de Santa María Egipciaca –una de las santas medievales más populares– narrada en la *Vida de Santa María Egipciaca*, un poema castellano compuesto en el temprano siglo XIII pero transmitido a fines del siglo XIV en el manuscrito K-III-4 de la Biblioteca de San Lorenzo de El Escorial.

Palabras clave

Muerte – Santidad medieval – Santa María Egipciaca – Crisis castellana Siglo XIV

Abstract

This work proposes to analyze the sense and the functionality of the topic of the death of the saint in the context of the European crisis of the 14th

Estudios de Historia de España, XIV (2012), pp. 121-134

* Fecha de recepción del artículo: 20/02/2012. Fecha de aceptación: 25/04/2012.

** Jefa de Trabajos Prácticos, Cátedra de Literatura Española I (Medieval), Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires. Investigadora Asistente en el SECRET (CONICET). Dirección postal: Dorrego 898 6°B, Torre 2 (1414), C.A.B.A. e-mail: carinazubillaga@hotmail.com

century, by means of the death of Saint Mary the Egyptian narrated in the *Vida de Santa María Egipciaca*, a Castilian poem composed in the early 13th century but transmitted at the end of the 14th century in Escorial MS K-III-4.

Key words

Death – Medieval sanctity – Saint Mary the Egyptian – Castilian crisis – 14 century

La *Vida de Santa María Egipciaca* es un poema castellano de mediados del siglo XIII que, sin embargo, como sucede con muchos de los textos medievales hispánicos, sólo ha sido conservado en un único códice de fines del siglo XIV, casi un siglo y medio después de su fecha estimada de composición. El manuscrito K-III-4 de la Biblioteca de San Lorenzo de El Escorial, integrado también por el *Libro de Apolonio* y el *Libre dels tres reys d'Orient*, presenta además indicios tanto paleográficos, codicológicos como textuales de que los poemas que lo componen fueron seleccionados y reunidos en el mismo contexto manuscrito con un propósito claro y una orientación definida, ya que “el tema central es el conflicto entre la virtud y el vicio”, como señala Alan Deyermond.¹ Los tres poemas comparten una visión similar tanto de la vida como de la muerte, a pesar de pertenecer a tradiciones lingüísticas² y genéricas diferentes³, y se constituyen como una unidad

¹ A. DEYERMOND, “Emoción y ética en el *Libro de Apolonio*”, *Vox Romanica*, 48 (1989), pp. 153-164. Cita en p. 153.

² Cada uno de los poemas posee diferentes lenguas fuente. El *Libro de Apolonio* traduce un texto latino, la *Historia Apollonii regis Tyri*, mientras la *Vida de Santa María Egipciaca* está basada en un original francés, la *Vie de Sainte Marie l'Égyptienne*. Ningún testimonio previo se conoce, en cambio, del *Libre dels tres reys d'Orient*.

³ El *Libro de Apolonio* es una novela de aventuras, mientras la *Vida de Santa María Egipciaca* pertenece al género hagiográfico y el *Libre dels tres reys d'Orient* es una reescritura de los Evangelios Apócrifos.

de lectura que avanza en una visión cristiana y ejemplar de la vida a través de la santidad creciente de cada uno de sus protagonistas.⁴

La visión particular de la muerte compartida por los tres poemas que integran el Ms. K-III-4 es la de la muerte cristiana tradicional de una Edad Media temprana, que sin embargo sigue resonando cuando los tiempos han cambiado, y lo hace intencionalmente en la transmisión deliberada y programada de una compilación que busca un posicionamiento social en el que intentaremos ahondar en este trabajo, enfocando específicamente la muerte de Santa María Egipciaca en el segundo poema de este singular códice castellano y su significación probable en un contexto de crisis generalizada donde la consideración de la muerte, aunque también de la vida, parece ser otra.

Al tratarse el tema de la muerte en el contexto social de la crisis que asola a Europa occidental a fines de la Edad Media, momento de circulación de la *Vida de Santa María Egipciaca* en el Ms. K-III-4, a veces suele generalizarse una división tajante entre dos posturas distintas de la muerte como el fenómeno universal que afecta a todos los hombres más allá de sus recursos, sus posibilidades y sus estamentos. Una muerte previa a la crisis es definida como un tranquilo pasaje tan personal como colectivo, mientras a partir del siglo XIV ese fenómeno que todos debemos atravesar pareciera individualizarse y dramatizarse en relación estrecha con la conciencia de la vida que se abandona.

¿Qué lugar social ocupa, en este contexto de crisis, la narración de la muerte del santo? ¿Qué sigue avalando la circulación de la *Vida de Santa María Egipciaca* después de tantos años de su conformación literaria? ¿Por qué la figura de una prostituta que se arrepiente de su pasado, se convierte y vive en el ascetismo más riguroso hasta el mo-

⁴ En el primer poema, el *Libro de Apolonio*, el protagonista es un rey que abandona su tierra en busca de aventuras y en su periplo debe soportar la pérdida de su mujer y su hija, conservando firme su esperanza y obediencia a la voluntad divina hasta concretarse el feliz reencuentro familiar final. La *Vida de Santa María Egipciaca*, el segundo poema del códice, narra la historia de una prostituta convertida en santa después del arrepentimiento de su vida de pecado y de su penitencia en el desierto. Finalmente, el *Libre dels tres reys d'Orient* retoma la infancia y muerte de Jesús, centrándose en los múltiples peligros que debe enfrentar la Sagrada Familia en su huida a Egipto.

mento de su muerte sigue concentrando la devoción de gran parte de los cristianos tardomedievales que nunca experimentarán semejantes extremos de pecado ni de penitencia? ¿Por qué, en síntesis, su muerte santa puede convertirse en una estrategia reveladora y ordenadora frente al desorden de la crisis? El análisis de la configuración literaria de la muerte de Santa María Egipciaca en el poema castellano permitirá plantear algunas respuestas posibles a estas preguntas.

La narración de la muerte de Santa María Egipciaca adquiere todos los rasgos que Philippe Ariès atribuye a la “muerte domada”, esa muerte de la primera Edad Media que comprende como figuras literarias destacadas tanto a los héroes épicos y caballerescos como a los santos.⁵ En principio, no es una muerte sorpresiva; es una muerte que avisa de su llegada o que en muchas vidas de santos –como en este caso y por su carácter extraordinario– es solicitada con insistencia:

“Senyor Dios, oy mi razón,
 pedir te quiero un galardón:
 quaranta e VII anyos ha que te serví,
 ayas Tú duelo de mí;
 ya querría la soldada
 que me tienes aparejada.
 Ruega al tu Fijo, Virgo María,
 que me meta en tu compañía;
 e cantaría de ti el dulce son
 que cantó de ti Salamón,
 que el gozo d’esta vida
 todo torna en gran tristiçia”.
 (1278-1289)⁶

⁵ P. ARIÈS, *El hombre ante la muerte*, Buenos Aires, Aguilar, Altea, Taurus, Alfaguara, 2011, pp. 15-40.

⁶ Cito según mi propia transcripción del poema presente en el Ms. K-III-4, del cual estoy preparando una edición crítica conjunta. A continuación de cada cita, indico el número de versos correspondientes. La *Vida de Santa María Egipciaca* ha sido editada en fecha más o menos reciente por M.S. de ANDRÉS CASTELLANOS, *La “Vida de Santa María Egipciaca”, traducida por un juglar anónimo hacia 1215*, Madrid, Real Academia Española, 1964, M. ALVAR, “*Vida de Santa María Egipciaca*”: estudios, vocabulario, edición de los textos,

Ese pedido sólo se da sin embargo luego de que María recibe la comunión por parte del monje Gozimás, después de más de cuarenta años de penitencia en el desierto, y revela la actitud modélica cristiana frente a la muerte como mero tránsito a la vida eterna, vida verdadera que se ansía y se espera. La dificultad de todo cristiano de asumir esa postura deseable frente a la muerte se testimonia justamente en el modelo de los santos, a quienes se admira y se busca imitar, aunque reconociendo siempre su excepcionalidad. En este sentido, Santa María Egipciaca resulta un ejemplo privilegiado al mismo tiempo de la lejanía y de la cercanía de la santidad para el común de los mortales. Sus años de penitencia en el desierto y su muerte santa resultan tan admirables como distantes de la experiencia del hombre normal, pero su vida lujuriosa anterior la acerca a la naturaleza humana pecadora que, a través de su ejemplo, puede acceder al arrepentimiento y la redención divina.⁷

La respuesta divina no se hace esperar, y unos enviados celestiales le anticipan a María Egipciaca que el momento de la muerte se acerca: “Buenos mandaderos veyo yo aquí; / mi cuerpo e mi alma acomiéndolo a ti” (1324-1325). Ante la inminencia del último trance, se suceden enseguida los preparativos corporales de la santa:

Premió los ojos bien convinientes,
çerró su boca, cubrió sus dientes;
enbolvió en sus cabellos,
echó sus braços sobre sus pechos.
(1330-1333)

2 vols., Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1970-72 y M.S. de CRUZ-SÁENZ, *The Life of Saint Mary of Egypt: An Edition and Study of the Medieval French and Spanish Verse Redactions*, Barcelona, Puvill, 1979.

⁷ María Egipciaca representa junto con otras figuras como María Magdalena el prototipo de las prostitutas santas que, al dramatizar actos de conversión, arrepentimiento, confesión y penitencia, transmiten la doctrina cristiana de manera más eficaz y concreta que cualquier sermón o enseñanza abstracta, como afirma D. SEIDENSPINNER-NÚÑEZ, “The Poetics of (Non) Conversión: The *Vida de Santa María Egipçiaca* and *La Celestina*”, *Medievalia et Humanistica*, 18 (1992), pp. 95-128.

La tierra ocupa el lugar del lecho de muerte y le confiere a toda la escena una sencillez abrumadora en relación con las actitudes rituales típicas de los moribundos. Se confirma aquí otra de las características esenciales de la “muerte domada” de la Edad Media temprana: es una muerte de ritos sencillos y familiares; sencillez que en este caso está subrayada por la soledad de María en el desierto. No existe la esperable sucesión de la profesión de fe, la confesión de los pecados, el perdón de los sobrevivientes y las disposiciones piadosas hacia ellos; la santa sólo encomienda el cuerpo y el alma a Dios y se acuesta de cara al cielo, vuelta hacia oriente, con las manos cruzadas sobre el pecho. Tampoco hay recuerdos de su vida anterior ni nada que ate a María a su vida mundana, como sí sucede generalmente con los hombres o mujeres comunes que en su lecho de muerte anhelan ya nostálgicamente la vida que están a punto de perder.⁸

La naturaleza solitaria de la muerte de María Egipciaca en el desierto establece una distinción primordial con otro de los rasgos distintivos de la “muerte domada” del cristiano en la temprana Edad Media: morir en público. Se moría, según esta actitud tradicional de la muerte, de “manera simple y pública” tras haberse despedido de todo el mundo.⁹ María, en cambio, muere sin compañía, aunque paradójicamente para que su muerte sea considerada y divulgada como santa se requiera la presencia de un testigo, el monje Gozimás, que arribará apenas ocurrido el fallecimiento.

El momento exacto de la muerte de Santa de María de Egipto no está centrado en el cuerpo y su disposición, sino en el alma que sube a los cielos:

⁸ Aunque no se concreta antes de morir, el recuerdo de los placeres pasados sí está presente en el poema durante la penitencia de María Egipciaca en el desierto, cuando rememora “los grandes comeres e los buenos lechos / do solíé fer sus deletos” (784-785). Ese recuerdo, sin embargo, asume claramente la forma de una tentación diabólica (“el diablo la quiso tentar / e todo lo quisiera remembrar, 781-782) que Dios y sus propias prácticas ascéticas le ayudan a vencer.

⁹ ARIÈS, *op. cit.*, p. 30.

El alma es de ella sallida,
 los ángeles la an reçebida;
 los ángeles la van levando,
 tan dulce son que van cantando.
 (1334-1337)

El carácter milagroso de esta muerte se representa a través de la asistencia de los ángeles y de la multitud de imágenes con que se narra el ascenso del alma de María: táctiles, visuales y, particularmente, auditivas.¹⁰

La llegada de Gozimás enfatiza la “morosidad en la descripción de la muerte de María”¹¹, ya que se reitera –ahora a través de su mirada– la disposición del cuerpo de la santa con todo detalle: su ubicación (“vio el cuerpo, mucho se pagó, / que jazié contra oriente”, 1361-1362), la postura de sus ojos (“sus ojos floxos fermosamientre”, 1363) y hasta el estado de sus cabellos (“sus crines tenié por lençuelo”, 1364).

Parte importante de la muerte santa de María resulta asimismo su entierro santo. Lo primero que el poema revela es que el lugar de la muerte de la santa se convierte en un lugar sagrado, en un espacio donde se materializa lo sobrenatural a través del milagro de unas letras escritas en la tierra (“mucho eran claras e bien tajadas, / que en çielo fueron formadas”, 1370-1371), que constituyen la señal material de la santidad de la vida y la muerte de María en ese desierto como espacio sacro. La naturaleza sobrenatural de la escritura, declarada en su origen divino, se refuerza complementariamente con la imagen de la lectura que compara su claridad con lo escrito en el pergamino como soporte privilegiado de transmisión literaria: “Don Gozimás las leyó festino, / como si fuessen en pargamino” (1372-1373).

¹⁰ El canto de los ángeles es una imagen agregada por el poeta español, no presente en la fuente francesa del poema, lo que subraya el carácter concurrente de la visión angélica.

¹¹ M. ALVAR, “Prosa y verso en antiguos textos hagiográficos”, *Hispanic Medieval Studies in Honor of Samuel G. Armistead*, Madison, Hispanic Seminary of Medieval Studies, 1992, pp. 37-50. Cita en p. 45.

El contenido de la inscripción es la indicación concreta del entierro de María Egipciaca:

“Prent, Gozimás, el cuerpo de María,
sotierral oy en este día;
quando lo avrás soterrado,
ruega por él, que así te es acomendado”.
(1374-1377)

Esta exhortación celestial del entierro de María subraya la materialidad que lo sagrado asume tanto en el cuerpo de la santa como en el mensaje sobrenatural escrito en la tierra. Pero también el entierro en sí mismo asume un idéntico carácter material del milagro como auxilio divino, que se concreta en un león enviado para ayudar al monje en lo que le ha sido encomendado: “grant ayuda Dios le enbía: / un leyón salló d’esa montanya” (1387-1388).

El motivo del león reverente, subordinado a la voluntad divina, termina de conformar en este milagro final del poema la medida de una santidad asociada al desierto como morada final y perdurable del cuerpo de María de Egipto.

A pesar de la falta de dramatismo de la muerte de Santa María Egipciaca, la narración se configura como un verdadero espectáculo totalmente alejado de la pasividad, un “magnífico paradigma – transmitido como tal al conjunto de la comunidad–, matriz ideológica que pasa a ser un punto de referencia para cualquier cristiano”.¹² Este carácter al mismo tiempo espectacular y ejemplar de la muerte del santo se comprueba particularmente en los versos finales de la *Vida de Santa María Egipciaca*, ya que la narración de la muerte de María impacta tanto a los monjes de la abadía de San Juan, a la que pertenece Gozimás, que genera un cambio en sus conductas; transformación ésta

¹² A. GUIANCE, “*Dormivit beatus Isidorus*: variaciones hagiográficas en torno a la muerte de Isidoro de Sevilla”, *Edad Media. Revista de Historia*, 6 (2003-2004), pp. 33-59. Cita en p. 33.

que el narrador extiende a un nosotros inclusivo de todos los hombres, capaces de cambiar debido al ejemplo de la buena muerte del santo como testimonio último y destacado de su santidad:

El santo abat ploró muy fuerte,
 quandol' oyó contar su muerte;
 e los monges que eran hí
 todos ploravan otrosí.
 Mucho emendaron de su vida
 por enxemplo d'esta María.
 E nós mismos nos emendemos,
 que mucho mester lo avemos.
 (1434-1441)

Frente a la “muerte domada” de la temprana Edad Media, que la vida de los santos como María Egipciaca postulan como ejemplo destacado, se desarrollan a partir del siglo XIV nuevas actitudes frente a una muerte que ya no resulta tan sencilla ni apaciblemente prevista y familiar. Los temas macabros comienzan a poblar tanto la iconografía como la literatura, como postula Ariès¹³, y las imágenes de descomposición del cuerpo humano se suceden amenazantes recordando la fragilidad de la vida humana.¹⁴ Una muerte individual y patética comienza a imponerse con fuerza frente a la muerte anunciada y ritual, y encuentra su canal de expresión en novedosas representaciones tanto literarias como iconográficas. El amor a la vida se conjuga en la tardía Edad Media con esta nueva visión de la muerte, un “amor apasionado por el mundo terrestre”.¹⁵

¹³ ARIÈS, *op. cit.*, p. 126.

¹⁴ “[...] es una actitud sumamente terrenal y egoísta frente a la muerte. No se trata del dolor por la pérdida de personas amadas, sino de deplorar la propia muerte que se acerca y solo significa mal y espanto” (J. HUIZINGA, *El otoño de la Edad Media*, Madrid, Revista de Occidente, 1965, p. 231).

¹⁵ ARIÈS, *op. cit.*, p. 149, retoma la idea de este amor mundano que caracterizaría a la tardía Edad Media a partir del trabajo previo de R. ROMANO y A. TENENTI, *Historia Universal Siglo XXI. Los fundamentos del mundo moderno. Edad Media tardía, Renacimiento*,

La historia de esta evolución narrada agudamente por Ariès es impresionante, ¿pero es cierta? se pregunta Robert Darnton señalando que el estudio del cambio en las actitudes no deja de tener evidencias vagas, aisladas y sumamente heterogéneas, para las que siempre pueden encontrarse contraejemplos.¹⁶ Además, los movimientos de la historia casi nunca tienen límites del todo claros, y una concepción determinada no sustituye a la otra sin tensiones, sino que en general conviven conflictivamente durante mucho tiempo buscando el lugar hegemónico.

Aunque no todos los historiadores coinciden en relacionar directamente la exaltación de los aspectos macabros de la muerte con la crisis generalizada que asoló a Europa en el siglo XIV con epidemias, mortandades y catástrofes demográficas significativas, los lazos no dejan de reconocerse. La guerra, el hambre, la peste y la muerte son el azote conjunto de una Europa bajomedieval sumida en una profunda crisis política, religiosa, económica y social. Una explicación convincente del cambio de una actitud determinada, en este caso de la actitud ante la muerte, debe ser más global que la consideración de un factor único, como la influencia de la peste negra o la crisis demográfica; como señala Fernando Martínez Gil centrándose específicamente en la situación castellana¹⁷, lo que se da en el siglo XIV es una crisis del feudalismo como sistema productivo que afecta a la vida medieval en su conjunto, no sólo a la experiencia de la muerte.¹⁸

Esté realmente la crisis de fines de la Edad Media relacionada o no con la nueva visión de la “muerte propia”, sea un fenómeno exage-

Reforma, Madrid, Siglo XXI, Editores, 1980, pp. 105-109, quienes explican que durante el siglo XIV surge un sentido de la muerte –desconocido en la tradición y el patrimonio cristiano– relacionado con una meditación más personal de los hombres con respecto a su destino.

¹⁶ R. DARNTON, “La historia de las mentalidades”, *El beso de Lamourette. Reflexiones sobre historia cultural*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2010, pp. 269-304.

¹⁷ F. MARTÍNEZ GIL, *Muerte y sociedad en Castilla durante la Baja Edad Media*, Toledo, Diputación Provincial, 1996, p. 22.

¹⁸ La relación entre los acontecimientos históricos y las estructuras mentales es un fenómeno complejo, y el establecimiento de causalidades directas sólo sería una simplificación, debido fundamentalmente a la diferente naturaleza (real e ideal) de ambos fenómenos.

rado o una lectura adecuada de los tiempos pasados, la muerte ritual, familiar y anunciada de etapas previas pervive sin embargo en medio del contexto crítico del siglo XIV no sólo “en las formas comunes de la vida cotidiana”¹⁹, sino también en textos que circulan en códices como el K-III-4 y que determinan estrategias estabilizadoras, antes que descriptivas, contra fenómenos nuevos y desorientadores.

Frente al amor apasionado a la vida que caracterizaría el final de la Edad Media, la narración de muertes santas y despojadas como la de María Egipciaca resultaría el ejemplo contrario al apego apasionado por las cosas y las personas que los hombres experimentaban en sus lechos de muerte y se traducían en otras múltiples representaciones artísticas y literarias. El salvajismo santo, en este sentido, es un motivo particularmente impactante donde la ruptura con el mundo se vuelve un logro espiritual. El vacío irreductible del desierto, en su misma inmensidad, resuena en la intimidad del ser, estableciendo la correspondencia entre la vacuidad del espacio externo y la profundidad del espacio interior, lo que sin dudas destaca el ascetismo como el camino más difícil pero también el más radical hacia la salvación.²⁰

Como espacio fuera de la sociedad, el desierto actuaría como un sustituto penitencial para todos aquellos hombres y mujeres que a través del ejemplo de María deciden renunciar a sus propios pecados, aunque en el contexto de su vida tanto personal como colectiva. Como plantea Julian Weiss, mientras la vida de María Egipciaca enseña la virtud de la penitencia cristiana y promueve los sacramentos de la Eucaristía y la Confesión, su ascetismo extremo no puede proveer un modelo social real.²¹

¹⁹ ARIÈS, *op. cit.*, p. 143.

²⁰ El prototipo del hombre salvaje, presente en la cultura medieval europea desde sus orígenes cristianos pero en particular a partir del siglo XII, se asocia con el del anacoreta en el desierto como espacio donde la opción por la soledad está fuertemente relacionada con la espiritualidad y la superación de las debilidades humanas, como señala V. ACOSTA, *La humanidad prodigiosa. El imaginario antropológico medieval*, Venezuela, Monte Ávila Editores, 1996.

²¹ J. WEISS, *The “Mester de Clerecía”. Intellectuals and Ideologies in Thirteenth-Century Castile*, Woodbridge, Tamesis, 2006, p. 94.

El ascetismo penitente de María de Egipto funcionaría para el cristianismo medieval como una imagen privilegiada de la *peregrinatio vitae*, esa peregrinación del hombre en la tierra siempre anhelante de la tierra prometida; un hombre que es un exiliado, un desterrado, un prisionero hasta el momento de liberación final de la muerte biológica ya anticipada en la degradación elegida y asumida de la práctica ascética. Esa *peregrinatio vitae*, que enfatiza la idea cristiana de la muerte como pasaje, como mero tránsito hacia la vida verdadera, desdramatiza sin dudas su carácter tan universal como inevitable.²²

En el siglo XIV castellano encontramos ejemplos de textos donde se impone una nueva actitud hacia la muerte; textos compuestos en el mismo momento de circulación de códices como el K-III-4, como el *Libro de buen amor* de Juan Ruiz, arcipreste de Hita, en el cual se imprecisa directamente a la muerte como la culpable de arrebatarse al hombre todo lo bueno de la vida, aunque al mismo tiempo se sigue rogando a Dios por la salvación del alma del difunto. El dramatismo de la muerte se relaciona aquí directamente con el apego a las cosas y a los seres poseídos en vida, volviéndose un sentimiento íntimo que sin embargo no abandona del todo la esperanza de la vida eterna.²³ Los esquemas de una visión clerical de la muerte coexisten así con otros más secularizados, sin que uno pueda imponerse sobre otro ni en extensión ni en importancia textual.²⁴

Sin embargo, a pesar de estos textos donde se adivinan actitudes nuevas junto a las viejas, también persisten imágenes únicas de una muerte más tradicional en otros; y no sólo como huellas que perviven del pasado, sino también como estrategias para enfrentar situaciones

²² En este sentido, “la *peregrinatio*, en un principio forma de ascesis, acabará constituyendo una expresión capaz de permeabilizar los sentimientos de amplias capas sociales del mundo medieval” (E. MITRE FERNÁNDEZ, *La muerte vencida. Imágenes e historia en el Occidente Medieval (1200-1348)*, Madrid, Ediciones Encuentro, 1988, p. 69).

²³ Esta ambigüedad estaría expresada de manera privilegiada en el testamento medieval, que sería una manera de conjugar las riquezas y la salvación personal, conservando el amor por las cosas terrenas y desprendiéndose de ellas al mismo tiempo.

²⁴ Para ahondar, remito a mi artículo C. ZUBILLAGA, “La configuración de la muerte en el *Libro de buen amor* como huella textual de un mundo en crisis”, *Revista de Poética Medieval*, 13 (2004), pp. 51-72.

difíciles del presente, como resulta la extensión amenazadora de la muerte repentina provocada por la generalización de la crisis y la peste como fenómeno concreto.

Las representaciones literarias y artísticas, en general, nunca son del todo miméticas; no reflejan directamente la realidad de su tiempo, sino que dialogan con esa realidad a través de vestigios o incluso de imágenes contrapuestas que funcionan como ejemplos que invitan a luchar contra esa realidad y a contradecirla, en particular cuando ésta resulta adversa.

El modelo a la vez estabilizador y edificante de la muerte del santo, como en este caso la muerte de Santa María Egipciaca narrada en la *Vida de Santa María Egipciaca*, resulta en este sentido un mecanismo de aceptación del hecho humano de morir pero también una estrategia de conservación de un sistema de valores político-religioso vigente, amenazado por la crisis. Este modelo eclesiástico, difundido en particular a través de la hagiografía, busca sin dudas articular la estabilidad de la sociedad con las formas de devoción del hombre medieval que, por su mismo carácter en general conservador, permiten afianzar ese *statu quo*.

Apuntalar el orden social, preservando al mismo tiempo la inmovilidad estamental, es el objetivo final de la circulación de textos que parecen remitir en su contenido y en su visión de la vida y de la muerte a períodos previos, pero que en verdad buscan conjurar la crisis con el espectáculo al mismo tiempo impactante y tranquilizador de la santidad.

Afortunadamente, en los últimos tiempos el estudio de la muerte no es abordado por los historiadores sólo como esa experiencia por la que todos deberemos atravesar, sino también como una realidad imaginada. Una realidad, por tanto, que como señala Jaume Aurell Cardona remite directamente al mundo del imaginario, de las mentalidades, de lo narrado y cuyo objeto debe ser considerado no sólo desde la perspectiva de lo que directamente se puede “leer” en la documentación (testamentos, imágenes, literatura), sino también procurando ana-

lizar esos documentos como mediadores de una realidad objetiva.²⁵ Frente a la realidad, entonces, esa mediación puede asumir diversas formas y matices diferenciadores, desde el reflejo más o menos cercano hasta la oposición declarada o la confluencia conflictiva de lo que es y de lo que se pretende que sea.

²⁵ J. AURELL CARDONA, "Introducción. La transversalidad de la historia de la muerte en la Edad Media", *Ante la muerte. Actitudes, espacios y formas en la España medieval*, Navarra, Ediciones Universidad de Navarra, S.A. (EUNSA), 2009, p. 22.