

## **Cuerpo y santidad medieval. La corporalidad femenina en *Leyenda dorada***

### **Medieval body and Holiness. The female corporality in *The Golden Legend***

ESTEBAN LUCIANO JUÁREZ \*

#### **Sumario:**

1. La separación del cuerpo y el alma.
2. Santidad y corporalidad femenina.
3. La protección del cuerpo.
4. Martirio y consagración.
5. La santidad como unidad.

**Resumen:** Este artículo se propone indagar sobre la representación de la santidad femenina en *Leyenda dorada*, de Santiago de la Vorágine, en relación con el cuerpo y sus atributos. Lejos de ser un componente secundario o degradado con respecto a la noción de alma, la corporalidad en general, y la femenina en particular, se configura como lugar de resistencia religioso y, simultáneamente, como aquello que

---

\* *Esteban Luciano Juárez es Licenciado en Letras por la Universidad de Buenos Aires (Argentina) y se encuentra realizando su doctorado en Literatura.*

*esteban.juarez@uba.ar*

*Recibido: 22 de julio del 2022*

*Aceptado: 20 de septiembre del 2022.*

<https://doi.org/10.48162/rev.35.024>

permite la trascendencia en términos espirituales. De esta forma, la centralidad del cuerpo conduce a un tratamiento privilegiado sobre la materialidad y habilita una serie de protecciones destinados a su preservación. Aquí, este mecanismo múltiple y de naturaleza diversa será llamado *recubrimiento*.

**Palabras clave:** *Leyenda dorada*, santidad, corporalidad femenina, martirio.

**Abstract:** This article aims to investigate the representation of female sanctity in *The Golden Legend*, by Jacobus of Voragine, in relation to the body and its attributes. Far from being a secondary or degraded component in opposition with the soul, corporeality in general, and the feminine in particular, it is configured as a place of religious resistance and, simultaneously, as the element which allows transcendence in spiritual terms. In this way, the centrality of the body leads to a privileged treatment of materiality and enables a series of protections aimed at its preservation. Here, this multiple and diverse mechanism will be called *covering*.

**Keywords:** *The Golden Legend*, Holiness, Female Corporality, Martyrdom.

## 1. La separación del cuerpo y el alma

La compilación de relatos hagiográficos *Leyenda dorada* reúne la vida de numerosos santos, santas y mártires donde el cuerpo toma el centro de la escena y se configura como un pilar de la santidad y, debido a esto, actúa como blanco de ataques y protecciones.<sup>1</sup> La compleja dicotomía

---

<sup>1</sup> Compilada por Santiago de la Vorágine, a mediados del siglo XIII, la *Leyenda dorada*, o *Leyenda áurea*, reúne numerosos relatos breves de carácter ejemplar. Dichos relatos se centran fundamentalmente en los últimos momentos en las vidas de los santos y las santas narrando con minuciosidad la concreción de la

cuerpo/alma exhibe en *Leyenda dorada* una serie de elementos que ubican en la corporalidad un valor indisoluble de aquello “trascendente”. De esta manera, el análisis sobre las particularidades en las representaciones del cuerpo femenino medieval en los relatos “Una santa doncella de Antioquía”, “Santa Eufemia”, “Santa Águeda”, “Santa Petronila” y “Santa Catalina” demuestra que la santidad no es atribuible exclusivamente a la noción de alma, sino que, por el contrario, ésta encuentra sus fundamentos en aquello material.

Para comenzar el análisis de la corporalidad en los relatos de las santas, es necesario realizar una serie de señalamientos que clarifican la separación conceptual entre el cuerpo y el alma. Este procedimiento dualista consiste en una jerarquización de los elementos que constituyen al sujeto: un componente inmaterial y trascendente se coloca por sobre aquel material y asociado a los vicios terrenales. Se trata, en definitiva, de dos sustancias disímiles cuyos valores se definen por oposición. De esta manera, resulta pertinente recuperar algunas de estas nociones para luego observar su funcionamiento en los relatos seleccionados.

En primer lugar, tal como se destaca en el apartado “Cuerpo y alma” del *Diccionario razonado del Occidente Medieval*, el pensamiento platónico ha influenciado y, en gran medida, moldeado el cristiano. Reflexionando sobre la relación entre el cuerpo y el alma, en *Fedón*, Platón afirma lo siguiente:

La vida es una propiedad que el cuerpo no posee esencialmente, ya que el cuerpo puede tanto estar vivo como no estarlo. Ahora bien, si esto es así, cuando el cuerpo está vivo, hay que preguntarse qué es aquello que, estando presente en él, le aporta precisamente la

---

santidad y reflexionando sobre las virtudes de la fe cristiana. Central en la historia no solo narrativa del cristianismo, sino también de su arte, la *Leyenda dorada* abarca una serie de tópicos tales como el martirio sin recurrir completamente a un discurso teológico. Por el contrario, las intervenciones del narrador pretenden aproximar las enseñanzas a un lenguaje popular y de fácil acceso. En este sentido, la compilación ofrece numerosos elementos de análisis sobre el cristianismo medieval.

vida. La respuesta inmediata es que se trata del alma, que constituye, como tal, el principio de animación del cuerpo y, en general, de todo aquello que está vivo.<sup>2</sup>

La importancia de este pasaje reside en que, al valorar el alma como proveedora de vida, Platón anula la posibilidad de que ella pueda entrar en contacto con su opuesto: esto es la muerte. De esta forma, el cuerpo, en tanto materialidad animada exclusivamente a partir de una inmaterialidad, es asociado a lo perecedero y lo terrenal, mientras que el alma se inserta en un plano inaccesible para éste pues es inmortal y, en consecuencia, trasciende los límites del mundo físico: “y si todo lo que es inmortal es indestructible, dado que la muerte es un tipo de destrucción y corrupción, habrá que concluir también que el alma misma es indestructible e incorruptible”.<sup>3</sup> Si bien ambos elementos constituyen al ser humano y ninguno de ellos es considerado nocivo *per se*, resulta evidente que la mencionada articulación conceptual apunta a salvaguardar el alma a partir de una desvalorización del cuerpo. Esto es también recuperado en el *Diccionario razonado del Occidente Medieval*, donde se señala que el pensamiento cristiano ha partido de esta noción, pero alterando un aspecto fundamental para adaptarlo a su doctrina: mientras Platón sostiene que, al ser inmortal, el alma “preexiste por toda la eternidad al cuerpo en el cual [...] tiene un alojamiento provisional”,<sup>4</sup> el cristianismo afirma que ésta es creada por Dios de forma individual. Más allá de esta diferencia, es evidente que un elemento prima por sobre el otro ya que, si bien se trata de un alma particular para un cuerpo específico, ésta continuará una vez muerto el último.<sup>5</sup>

---

<sup>2</sup> Platón, *Fedón* (Buenos Aires: Colihue, 2009), 163.

<sup>3</sup> *Ibid.*, 163.

<sup>4</sup> Jacques Le Goff y Jean-Claude Schmitt, “Cuerpo y alma,” en *Diccionario razonado de del Occidente medieval* (Madrid: Akal, 2003), 190.

<sup>5</sup> La influencia aristotélica también ha sido recuperada por la tradición cristiana. En este pensamiento, el alma y cuerpo se corresponden de forma más cercana que en el platonismo: “el alma es la forma del cuerpo”. Si bien puede interpretarse cierta cercanía entre los componentes, uno continúa subordinado

Si bien la posibilidad de la continuación es lo que coloca al alma por sobre el cuerpo, es igual de cierto que el destino del primero se rige por el uso del segundo. De esta forma, la corporalidad se configura como instrumento fundamental tanto para la condena como para la salvación. Las nociones centrales aquí son la *concupiscencia* entendida como “el deseo culpable, expresión del alma pecadora”<sup>6</sup> y la *luxuria*, que culpabiliza al cuerpo concibiéndolo como “el lugar de las tentaciones y el instrumento del alma pecadora”.<sup>7</sup> Ahora bien, en los relatos aquí tomados estas nociones son visibles, pero también problematizadas mediante la presencia de un *recubrimiento* sobre la materialidad. Esto permitirá explorar la compleja relación entre el alma y el cuerpo desde la misma perspectiva de las santas, desde la conciencia de su propia corporalidad y el significado que esta adquiere frente a la santidad.

Como veremos, el *recubrimiento* no se trata simplemente de un ocultamiento o distanciamiento con respecto al entorno, sino que involucra una serie de agentes, conductas y protecciones destinadas a la preservación de una “pureza” corporal que ha de ser conservada hasta el momento de la consagración espiritual. Así, la muerte de las santas se presenta como un momento ineludible, pero no así la degradación física.

## 2. Santidad y corporalidad femenina

El relato “Una santa doncella de Antioquía” es particularmente importante para comenzar a analizar esta cuestión. Aquí se presenta “una joven virgen tan recatada que ponía sumo cuidado en no dejarse ver en público; pero cuanto más se ocultaba de las miradas de las gentes más excitaba la curiosidad de los indiscretos y mayores apetitos libidinosos desencadenaba en el ánimo de los impúdicos”.<sup>8</sup> Tal como

---

con respecto al otro. Así, san Agustín afirma que “el alma es una sustancia racional creada para regir el cuerpo” (ibid., 190).

<sup>6</sup> Ibid., 191.

<sup>7</sup> Ibid., 191.

<sup>8</sup> Santiago de la Vorágine, “Una santa doncella de Antioquía,” en *La leyenda dorada* (Madrid: Alianza, 1982), 261.

señala Marta Haro Cortés, en este contexto la virginidad representaba “la virtud femenina” ya que “abrazaba la integridad del cuerpo, la castidad del alma y la consagración a Cristo”.<sup>9</sup> La mesura y el rechazo hacia los placeres corporales de esta joven doncella responden, en primer término, al cuidado del alma por medio del control físico y, en segundo lugar, coloca en el centro de la escena las cuestiones del deseo y la mirada.<sup>10</sup>

La virginidad no se enmarca únicamente en el cuerpo, sino que también es presentada como un “bien” o una propiedad que gracias y a partir de su protección, resguarda también la integridad moral y espiritual. La reflexión de la doncella al ser obligada a elegir entre el martirio y perder la virginidad clarifica lo dicho:

me proponen que elija entre el martirio y la virginidad.  
Pretenden arrebatar me una de estas dos coronas. Si  
alguien reniega del autor de la virginidad, ¿qué  
virginidad sería la que conservara a costa de la  
apostasía? No sería virginidad ni siquiera de nombre.  
¿No constituye una verdadera prostitución el hecho de

---

<sup>9</sup> Marta Haro Cortés, “De las buenas mujeres: su imagen y caracterización en la literatura ejemplar de la Edad Media” en *Medioevo y Literatura. Actas del V Congreso de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval (Granada, 27 de septiembre – 1 de octubre 1993)*, ed. por Juan Paredes (Granada: Universidad de Granada, 1995), 471.

<sup>10</sup> Si bien esta doncella no puede considerarse anacoreta, algunos rasgos son coincidentes. Tal como señala Anke Bernau, esta práctica religiosa concibe el alejamiento del mundo como una medida de seguridad y protección de la virginidad. Se trata de la única garantía que posee la virgen para preservar su estado pues el contacto con el exterior supone una serie de riesgos que están fuera de su control. En: Anke Bernau, “Virginal effects. Text and identity in Ancrene Wisse,” en *Gender and Holiness: men, women and saints in late medieval Europe*, ed. Samantha J. E. Riches y Sarah Salih (Londres: Routledge, 2002), 36-48.

Las voluntades que puedan emanar del cuerpo, entonces, son selladas o anuladas al igual que la voluntad de los demás mediante el encierro o la clausura.

renegar de Dios? [...] La virginidad del alma es superior en valor a la virginidad del cuerpo.<sup>11</sup>

Como observamos, la virginidad es la máxima virtud siempre y cuando responda a la fe. El cuerpo, entonces, ocupa una posición central en dicha “pureza espiritual” y, aunque se encuentre relegado frente al valor insuperable del alma, su conservación establece o preserva una relación con Dios.

Debemos señalar que la virginidad ha de ser resguardada tanto hacia *adentro* como hacia *afuera*: no desear ni ser deseada es lo que en este caso completa la virtud de manera que controlar la corporalidad es sólo una parte del cuidado; la otra se asocia a que ésta tampoco debe despertar interés sexual o generar deseos propios de la concupiscencia: “la hermosura conocida, no por contemplación visual directa, sino por referencias ajenas y de oídas, suele ser sumamente codiciada por algunos, puesto que reaviva en ellos dos fuerzas: la de la curiosidad y la del amor”.<sup>12</sup> El exterior, entonces, se configura como una amenaza doble ya que, por un lado, es capaz de transformar un cuerpo en objeto deseado tanto por medio de la mirada como por medio de rumores y, por el otro, el ocultamiento también es capaz de moldear conductas indeseadas por la doncella mediante la curiosidad o el amor.

La cuestión de la mirada también se encuentra presente en el relato de santa Águeda. Luego del episodio de su tortura, cuestión a la que regresaremos, es visitada por san Pedro, quien se propone curar sus heridas. Desconociendo su identidad, ella se niega a mostrar su cuerpo y ser sanada por otro que no sea Jesucristo. Sin embargo, lo que aquí resulta relevante no son sus motivos, sino la respuesta a su visitante al pedirle que no sienta vergüenza: “¿Qué reparo podría tener en esto estando tan lacerada y siendo tú tan viejo? ¿Cabe siquiera sospechar que iba a producirse ni en ti ni en mí ningún movimiento de concupiscencia?”.<sup>13</sup> Además de muestra de pudor, la cobertura o el ocultamiento de cuerpo es el primer mecanismo de defensa frente a la

---

<sup>11</sup> Santiago de la Vorágine, “Una santa doncella de Antioquía,” 262.

<sup>12</sup> *Ibid.*, 161.

<sup>13</sup> Santiago de la Vorágine, “Santa Águeda,” en *La leyenda dorada*, 169.

posibilidad de la tentación. De esta manera, puede observarse un aspecto fundamental en la concepción cristiana del cuerpo: si bien se encuentra jerárquicamente sometido al alma, es también una especie de “acceso” a ella; de esta forma, ceder a los deseos o las tentaciones conduciría irremediablemente a una degradación del alma. Lo material y lo inmaterial, entonces, encuentran un punto de contacto allí donde las acciones y los cuidados de uno repercuten en el otro.

Esta estrecha relación entre el alma y el cuerpo es profundizada en el caso de santa Catalina. Al intentar exponer la verdad de su fe frente al César, éste pretende minimizar sus argumentos señalando su femineidad: “¿cómo siendo meramente una mujer y por mujer criatura frágil y falible, pretendes que demos importancia a cualquier cosa que digas?”.<sup>14</sup> Frente a esto, la respuesta de Catalina no sólo apunta a la prudencia sino también a la necesidad de controlar las pasiones: “El ánimo del varón prudente no debe dejarse dominar por la turbación. Recuerda lo que dice un poeta: «Si sigues los dictados de la razón, te comportarás como un rey; pero si te dejas influir por las pasiones de tu cuerpo, actuarás como un esclavo»”.<sup>15</sup> Lo primero que aquí se destaca es que el César intentó anular los argumentos de Catalina señalando que es una mujer y, por consiguiente, “frágil y falible”. Aquí encontramos un ataque a la femineidad que se dirige a su intelecto pero que, sin embargo, encuentra su raíz en lo corporal. Sobre esta cuestión, Adeline Rucquoi recupera los textos de san Agustín y apunta que “el *orden natural* requiere que la mujer *sirva* al hombre, ya que es *justicia que el más débil sirva al más fuerte*”.<sup>16</sup> Podemos observar nuevamente una correlación entre lo material y lo inmaterial de manera que la entendida inferioridad del primero conduce a la valorización del segundo. Así, mientras que el hombre se asocia a la virtud, la fuerza y la acción, lo femenino es asociado al plano de la pasividad y la debilidad. Sobre esto, san Isidoro de Sevilla afirma que “la diferencia entre el hombre y la mujer radica en

---

<sup>14</sup> Santiago de la Vorágine, “Santa Catalina,” en *La leyenda dorada*, 767.

<sup>15</sup> *Ibid.*, 767.

<sup>16</sup> Adeline Rucquoi, “La mujer en la Edad Media,” *Cuadernos, Historia* 16 n° 12 (1995): 7.



la fuerza y en la debilidad de su cuerpo. Es mayor en el varón y menor en la mujer la fuerza”.<sup>17</sup>

En segundo lugar, la respuesta de Catalina articula de forma clara la atención al cuerpo ya comentada en los casos de santa Águeda y de la santa doncella de Antioquía: se trata de una materia a controlar o someter a la voluntad del sujeto en pos de salvaguardar su integridad tanto moral como espiritual. Simultáneamente, en estos casos se presenta a tres jóvenes de extraordinaria belleza, rasgo que es notoriamente señalando en sus respectivos relatos. Este rasgo, tal como señala Régine Pernoud fue extensamente tratado; asociado a “la infinita e inmutable belleza de Dios”,<sup>18</sup> se trata de una manifestación material y perecedera de aquello divino. En el caso de las santas, la belleza actúa como “un reflejo de la belleza del mundo invisible”<sup>19</sup> pues la pureza espiritual encuentra su correlato en lo corporal. La belleza, entonces, es un rasgo inseparable de la santidad y, al mismo tiempo, configura un peligro para ella pues, como hemos comentado, es aquello que atrae la mirada y el deseo del otro. De esta forma, es el aspecto del cuerpo lo que posee la capacidad de atentar contra su rasgo más importante: la virginidad.

En este sentido, el caso de santa Petronila y, más particularmente, el de santa Eufemia responden a la misma articulación entre el aspecto de lo corporal y lo espiritual. En primer lugar, la primera es descrita de la siguiente manera: “Aunque muy hermosa de cuerpo y de facciones, esta doncella gozó de poca salud” (1982: 322).<sup>20</sup> Como veremos más adelante, todas las santas aquí tomadas exhiben diversos modos para proteger su cuerpo. En el caso de santa Petronila, la enfermedad cumplirá esa función entre otras. Sin embargo, aquí podemos señalar que, a pesar de su salud, la belleza permanece inalterada y no representa un peligro en sí mismo hasta no ser sanada y, en consecuencia,

---

<sup>17</sup> Ibid., 8.

<sup>18</sup> Régine Pernoud, “Femineidad,” en *La mujer en el tiempo de las catedrales*, ed. Juan Granica S.A. (Buenos Aires: Ediciones Juan Granica, 1987), 113.

<sup>19</sup> Ibid., 113.

<sup>20</sup> Santiago de la Vorágine, “Santa Petronila,” en *La leyenda dorada*, 322.

observada. En cuanto a santa Eufemia, si bien su belleza no se aborda de forma explícita, la misma es sugerida y asociada al peligro al ser visitada por el juez que había ordenado su encarcelamiento: “el juez, ardiendo de concupiscencia, fue a visitarla a prisión y trató de abusar de ella; pero no lo consiguió porque, además de que Eufemia se defendió violentamente, Dios vino en su ayuda haciendo que una de las manos del libidinoso juez se quedara repentinamente seca”.<sup>21</sup>

El término *santidad* es generalmente asociado a cierta conducta o moral elevada, se trata de una relación muy particular con respecto a lo divino y se encuentra regida, fundamentalmente, por aspectos que superan el reino de lo material: “se trata de un fenómeno espiritual, ya que supone la expresión de la búsqueda de lo divino”.<sup>22</sup> Sin embargo, como hemos visto hasta el momento, el cuerpo de las santas y su significado no se circunscribe únicamente a lo terrenal y no puede ser asociado exclusivamente con lo nocivo o con el peligro. Si bien estos rasgos se encuentran presentes a lo largo de toda la tradición cristiana, aquí observamos que la dicotomía cuerpo/alma revela un punto de contacto entre dichos elementos que puede ser resumido de la siguiente manera: en primer lugar, mediante una “belleza sacra”,<sup>23</sup> el cuerpo de las santas refleja la pureza del alma. La conexión entre estos elementos hace visible y tangible aquello que es inmaterial, la virtud. Ahora bien, es esa belleza corporal la que, por medio de la mirada, despierta el deseo de los otros y se configura como un peligro hacia la integridad física. De esta manera, lo que en un principio se presenta como relegado o desvalorizado adquiere ahora otro tipo de valor, uno que traspasa los límites de lo terrenal. Tal es así, que la protección de la virginidad resulta indispensable para conservar la virtud y la pureza del alma. Como veremos a continuación, los cuidados hacia el cuerpo y, por extensión, al alma presentan diversos instrumentos y agentes entre los cuales se hace presente la intervención directa de Dios para demostrar

---

<sup>21</sup> Santiago de la Vorágine, “Santa Eufemia,” en *La leyenda dorada*, 600.

<sup>22</sup> Jacques Le Goff y Jean-Claude Schmitt, “Santidad,” en *Diccionario razonado de del Occidente medieval* (Madrid: Akal, 2003), 711.

<sup>23</sup> Jacques Le Goff y Nicolas Truong, *Una historia del cuerpo en la Edad Media* (Buenos Aires: Paidós, 2005), 120.

que, incluso a ojos de la divinidad, la centralidad del cuerpo resulta indiscutible.

### **3. La protección del cuerpo**

Como hemos visto, la belleza es común a todas las santas aquí mencionadas y representa un peligro hacia su virginidad. Ahora bien, en este punto debemos señalar que, sólo expuesto al mundo exterior, el cuerpo es verdaderamente amenazado. Como si estuviese formado por otra sustancia o materialidad, el cuerpo de las santas se enfrenta al mundo tangible en tanto lugar del pecado y la violencia. Tal es así que en el relato de santa Catalina el narrador lleva a cabo la siguiente reflexión con el fin de elogiar su conducta:

En efecto, la santa conservó incólume su pureza a pesar de que su vida transcurrió en un ambiente poco propicio y hasta muy peligroso para la observancia de esta virtud, porque hay cinco cosas que hacen sumamente difícil la perseverancia en la guarda de la castidad, a saber: la abundancia de riquezas, pues las riquezas permiten llevar una vida muelle, fácil para el debilitamiento del espíritu; determinadas ocasiones, aptas de suyo para arrastrar a las personas que en ella se encuentran hacia el pecado de lascivia; la edad juvenil, en la que la presión de la lujuria es más fuerte; la libertad, poco amiga de los frenos; y la belleza, que por sí es provocativa.<sup>24</sup>

Aunque extenso, este pasaje clarifica que el entorno en sí mismo representa el verdadero peligro hacia las santas. La materialidad del cuerpo no es equivalente a la materialidad del mundo que lo rodea; por el contrario, la tentación y los ataques hacia la integridad física y

---

<sup>24</sup> Santiago de la Vorágine, “Santa Catalina,” en *La leyenda dorada*, 773-774.

espiritual de las santas proviene de este último y, en consecuencia, la amenaza es combatida mediante lo que denominamos *recubrimiento*. Este mecanismo de defensa no es simplemente la vestimenta, sino que comprende comportamientos, relaciones con el entorno, convicciones y también la presencia de elementos externos o ajenos a la individualidad de las santas.

En primer lugar, como hemos comentado, la doncella de Antioquía opta por el ocultamiento de su imagen para evitar deseos impuros en los otros. Se trata, en definitiva, de un cuerpo que debe permanecer en el ámbito privado o interior a modo de protección. Sin embargo, una vez expuesta y arrojada al lupanar, la corporalidad de la doncella se vuelve visible y, en consecuencia, vulnerable ante la posibilidad concreta de perder la virginidad. El posterior intercambio de ropajes con el soldado le otorga seguridad a la doncella mediante un nuevo ocultamiento que, si bien no es definitivo, cumple la función de proteger su integridad. De esta forma, la secuencia *ocultamiento-exposición-ocultamiento* revela dos cuestiones: por un lado, apunta a la protección o el *recubrimiento* de la virginidad como aquello indispensable para la santidad y, por otro lado, pone de manifiesto el peligro del entorno y las conductas que contiene.

En segundo lugar, la belleza de santa Águeda es lo que despierta el deseo libidinoso de Quintiliano, cónsul de Sicilia, y también es arrojada a un burdel con el fin de “corromper su fe y sus sentimientos”.<sup>25</sup> A diferencia de la doncella de Antioquía, santa Águeda no precisa la intervención de un tercero ya que, si bien su cuerpo también es expuesto, se muestra inflexible en sus convicciones de manera que la corporalidad deviene incorruptible únicamente gracias y a partir de la fe. Entonces, aquí el *recubrimiento* se asocia a lo moral o a las convicciones.

En tercer lugar y al igual que los dos casos anteriores, el relato de santa Catalina también refiere a la belleza como peligro pues es lo que atrae al César: “profundamente impresionado por la prudencia y hermosura corporal de la joven, ordenó que la llevaran al palacio imperial y que no

---

<sup>25</sup> Santiago de la Vorágine, “Santa Águeda,” en *La leyenda dorada*, 167.

la perdieran de vista, hasta que él regresara”.<sup>26</sup> A esto, el narrador añade: “Catalina, en verdad, era tan extraordinariamente hermosa, que cuantos la veían quedaban prendados de su gracia e incomparable belleza”.<sup>27</sup> Ahora bien, como se ha visto hasta el momento, los deseos que despierta la apariencia física son combatidos siempre con la fe religiosa como elemento central, aunque ésta puede manifestarse de diversas maneras y articularse con distintos elementos; sea por medio de un ocultamiento protector o por medio de la convicción, la amenaza siempre es combatida. En el caso de santa Catalina, el instrumento fundamental para la protección no es otro que la oratoria o el conocimiento, se trata en definitiva del intelecto como defensa de la fe y, por consiguiente, de la integridad física.<sup>28</sup> Tal es así que, con el fin de refutar los argumentos de la santa, el César convoca a cincuenta sabios para desarticular su discurso y, con él, su fe. Dicho intento es en vano pues santa Catalina no sólo evita la derrota, sino que también logra convencer y convertir al cristianismo a todos los sabios. Debemos señalar que, si bien la santa es capaz de defenderse por sus propios medios, también se hace presente un agente externo; un ángel, en este caso, refuerza la convicción de la joven anticipando su victoria en el certamen.

El caso de santa Eufemia exhibe nuevamente la combinación de dos elementos: el primero se asocia a la convicción religiosa o la moral. Como hemos comentado anteriormente, para proteger su virginidad, ella se opone violentamente a la concupiscencia del juez. Sin embargo, a esta defensa se suma el segundo elemento: la intervención de un agente externo; Dios en este caso, mediante la parálisis de una de las manos del atacante. De esta forma, podemos observar que, en momentos de urgencia o tribulación, el plano de lo trascendente o divino actúa como

---

<sup>26</sup> Santiago de la Vorágine, “Santa Catalina,” en *La leyenda dorada*, 767.

<sup>27</sup> *Ibid.*, 767.

<sup>28</sup> Si bien santa Catalina también es asistida por la emperatriz, es igual de cierto que esto encuentra su origen en el uso de la palabra por parte de la santa: “Catalina correspondió a la cortesía de la emperatriz exponiéndole la doctrina cristiana, hablándole de la eterna bienaventuranza, convirtiéndola a la fe de Cristo, y anunciándole que también ella sería recompensada con la corona del martirio”. En: Santiago de la Vorágine, “Santa Catalina,” en *La leyenda dorada*, 769.

asistencia o protección del *recubrimiento*. La intervención divina se hace presente con el fin de proteger la virginidad de las santas y esto demuestra que la posición del cuerpo respecto al alma puede ser subordinada pero no secundaria; la “corrupción” de la pureza corporal trasciende el mundo material de manera que la categoría de *santidad* contiene en su interior la idea de un *cuerpo trascendente* en tanto proveedor de virtud o pecado, de valorización o desvalorización del alma para alcanzar o no dicho estatus.

El *recubrimiento* que protege a santa Petronila presenta una particularidad con respecto a los anteriores ya que se trata de un ocultamiento por medio de la enfermedad. Su cuerpo, afectado por la fiebre, no es expuesto a la exterioridad o la mirada pública hasta que su padre, san Pedro, la sana definitivamente al juzgar que ella “había adquirido ya un considerable grado de santidad”.<sup>29</sup> En este punto encontramos la enfermedad actuando como protección y, simultáneamente, como “purificación”. Sobre esta cuestión, en *Una historia del cuerpo en la Edad Media*, Le Goff y Truong analizan la relación entre la enfermedad del alma y, recuperando un estudio de Jole Agrimi y Chiara Crisciani, señalan la paciencia y el sufrimiento como valores que medican el espíritu.<sup>30</sup> La cercanía que el enfermo posee con respecto a la figura de Cristo, médico del alma y también cuerpo sufriente, le otorga la posibilidad de usar su condición para fines espirituales. De esta forma, se clarifica la decisión de san Pedro de sanar definitivamente a su hija después de un tiempo prolongado. Simultáneamente, aunque se presente como una paradoja, esta determinación cumple la función de proteger el cuerpo de santa Petronila pues garantiza una separación con respecto al entorno y la mirada deseante. Tal es así que, ya curada, un prefecto se enamora de ella y se propone tomarla como esposa “a toda costa”. Después de solicitar un cortejo nupcial, santa Petronila “se entregó a la oración y al ayuno. Luego recibió en comunión el cuerpo de Cristo; seguidamente se acostó, y tres días después, se alma emigró al señor”.<sup>31</sup> El contacto con

---

<sup>29</sup> Santiago de la Vorágine, “Santa Petronila,” en *La leyenda dorada*, 322.

<sup>30</sup> Jacques Le Goff y Nicolas Truong, *Una historia del cuerpo*, 92.

<sup>31</sup> Santiago de la Vorágine, “Santa Petronila,” en *La leyenda dorada*, 322.

la exterioridad, entonces, es lo que la conduce hacia la muerte de manera que, para las santas, ésta es preferible antes que la corrupción del cuerpo mediante la pérdida de la virginidad.

Como hemos visto, el *recubrimiento* sobre la figura de las santas es la herramienta que garantiza la pureza que conduce a la santidad. El recorrido que ellas deben transitar en pos de consagrarse como santas se caracteriza por la relación con el mundo circundante y las amenazas o peligros que éste contiene ubican el cuerpo en el centro de la escena como así también los cuidados que este recibe. Como veremos a continuación, aún en los momentos de castigo o martirio, la corporalidad de las santas deviene no sólo vehículo para la trascendencia, sino también materia a preservar incluso por la divinidad mediante diversos mecanismos. Y aunque la muerte física sea el fin del trayecto y de las pruebas, el cuerpo no perderá su valor y continuará siendo protegido o adorado.

#### 4. Martirio y consagración

El apartado “Santidad” del *Diccionario razonado del Occidente Medieval* hace referencia a la centralidad del cuerpo tanto en la vida como en la muerte de manera que “es la realidad física en la que el recorrido espiritual queda inscrito y se evidencia, revistiendo para ello formas extremas que son consideradas como la prueba de la identificación con Cristo”.<sup>32</sup> La búsqueda activa del martirio en los casos de las santas evidencia esta cuestión ya que su cuerpo no es sólo testimonio tangible de su santidad, sino que también es el espacio del sufrimiento que permitirá su consagración. De esta forma, el recorrido que realiza la espiritualidad se encuentra condicionado por el que realice la materialidad. En su ensayo titulado “Pain, torture and death in the Huntington Library *Legenda aurea*”, Martha Easton menciona que mientras algunos han interpretado la mencionada búsqueda del martirio como un empoderamiento que les otorga a las santas el control sobre su destino y que, al mismo tiempo, disminuye el sadismo del castigo, otros sostienen que la violencia infligida hacia el cuerpo femenino es el

---

<sup>32</sup> Jacques Le Goff y Jean-Claude Schmitt, “Santidad,” 711.

vehículo material para el significado espiritual.<sup>33</sup> Consideramos que una interpretación no excluye a la otra ya que ambas suponen el uso del cuerpo en vistas de una finalidad espiritual. La voluntad de consagrarse como mártir y hacer de la corporalidad materia sufriente se relaciona con los cuidados anteriormente mencionados: las santas protegen su cuerpo del entorno con el fin de preservar su virginidad y, en consecuencia, su virtud. De esta forma se erige la dicotomía *interioridad/exterioridad* donde la segunda amenaza constantemente a la primera. Ahora bien, el final del trayecto corporal hacia la santidad altera esta relación pues es sólo entregándose a la *exterioridad* lo que habilita la virtud máxima. En otras palabras, el camino del cuerpo es un desplazamiento progresivo hacia el *exterior*, donde será finalmente castigado y ejecutado concretando así la santidad. Esto conduce a la segunda interpretación mencionada por Martha Easton ya que es precisamente este trayecto el que otorga el significado espiritual.

El significado espiritual no excluye el significado corporal, sino que depende de él. Así, entregar el cuerpo al martirio no consiste en depreciarlo frente al alma o considerarlo prescindible, aunque la realidad espiritual se constituya últimamente como la verdadera.<sup>34</sup> Lejos de ser relegado, el cuerpo de las santas es protegido o sanado continuando así el *recubrimiento* tratado en el apartado anterior. Se trata, en definitiva, de una valorización del cuerpo en general y, por momentos, del femenino en particular. Los casos de santa Eufemia y de la santa doncella de Antioquía exhiben lo dicho y comparten una serie de rasgos a señalar. Mientras la primera, haciendo uso de su condición social, se presenta voluntariamente ante el juez Prisco y exige ser martirizada antes que las personas corrientes, la segunda se presenta para compartir el martirio con el soldado que la había asistido previamente. La exposición de sus cuerpos responde a fines espirituales tanto propios

---

<sup>33</sup> Martha Easton, "Pain, torture and death in the Huntington Library *Legenda aurea*", en *Gender and Holiness: men, women and saints in late medieval Europe*, ed. Samantha J. E. Riches y Sarah Salih (Londres: Routledge, 2002), 49-64.

<sup>34</sup> Carina Zubillaga, "La paradójica realidad de la santidad femenina en la Edad Media castellana: el milagro como configurador textual de la Vida de Santa María Egipcíaca," *Mirabilia* n° 17 (2013): 141.



como colectivos ya que, además de conducirlos a la gloria de la santidad, sirve también como reivindicación general de su fe. Así, la acción de santa Eufemia conduce a esta reflexión por parte del narrador: “Con este valiente gesto de religiosidad contribuyó a que los perseguidos se reafirmaran en su fe”<sup>35</sup> y la acción de la santa doncella de Antioquía, a esta: “ambos vencieron: no hubo una sola corona, sino dos. Mutuamente se ayudaron e hicieron posible su consecución”.<sup>36</sup> En síntesis, la corporalidad se ubica al frente de la escena para actuar como espacio de resistencia religiosa y, en consecuencia, hasta el momento de la muerte, será protegido como tal.

Si bien la muerte de la realidad material es indispensable para la manifestación de la espiritual, en el relato de santa Eufemia la divinidad, en tanto agente externo y cercano al mismo tiempo, acompaña el recorrido evitando o mitigando la violencia hacia el mismo afirmando así su valor: los numerosos intentos de tortura a los que esta santa debe enfrentarse siempre son anulados por la intervención divina hasta el momento de su inevitable, y necesaria, muerte. El cuerpo de santa Eufemia se presenta inaccesible para Prisco y sus deseos al momento de intentar abusar de ella y también durante todos los intentos de tortura posteriores ubicándola en otro plano con respecto al mundo circundante. Los episodios más claros para observar la ya comentada dicotomía *interioridad/exterioridad* son dos: en primer lugar, la puerta de la prisión que la contiene es imposible de abrir. De esta forma, es protegida mediante un refuerzo del encierro que la aleja del peligro. Posteriormente, luego del fracaso con el artefacto que tenía el fin de quemarla, es elevada en el aire y colocada lejos del alcance de los presentes. El primero que intenta bajarla “quedó de repente totalmente paralítico, rodó escaleras abajo y cayó al suelo medio muerto”<sup>37</sup> y el segundo se arrepiente y ofrece su vida en lugar de ella. Finalmente, la materialidad de la santa sólo es realmente alcanzada por la espada que atraviesa su corazón concretando así la gloria del martirio y evitando en todo momento la humillación, la tortura y degradación corporal.

---

<sup>35</sup> Santiago de la Vorágine, “Santa Eufemia,” en *La leyenda dorada*, 600.

<sup>36</sup> Santiago de la Vorágine, “doncella de Antioquía,” en *La leyenda dorada*, 264.

<sup>37</sup> Santiago de la Vorágine, “Santa Eufemia,” en *La leyenda dorada*, 601.

La muerte del cuerpo no sólo lo aleja de la noción de degradación, sino que se presenta como el escape definitivo respecto de la nocividad circundante. Al momento de presentarse junto al soldado y compartir el martirio, la doncella de Antioquía expone el mismo comportamiento comentado en el caso de santa Eufemia pues, además de ser protegida por el soldado y así ser inaccesible para su entorno, percibe su propio cuerpo como testimonio incorruptible de su fe: “Mi cuerpo no hubiera podido soportar la infamia de su profanación, pero sí puede resistir la pena del martirio. Yo no podía permitir que se mancillara mi virginidad, pero sí puedo aceptar la pérdida de la vida”.<sup>38</sup> Simultáneamente, en ese pasaje se destaca que la “voluntad corporal” es equivalente a la del yo de manera que una se corresponde con la otra no sólo en vida sino también en la muerte.

Los casos de santa Catalina y santa Águeda presentan de forma explícita el ataque hacia su femineidad; la primera, mediante la desnudez y la segunda, mediante la mutilación de un pecho. Frente al rechazo de Catalina, el emperador “mandó que la desnudaran y la azotaran con *escorpiones*, cadenas de hierro acabadas en afilados garfios, y después ordenó que la encerraran en un oscuro calabozo”.<sup>39</sup> El castigo que recibe la santa es doble ya que a la tortura se suma la humillación de la desnudez. Si bien la noción del cuerpo desnudo puede oscilar entre la belleza y el pecado o entre la inocencia y la malignidad,<sup>40</sup> en este caso la remoción de la vestimenta tiene el fin de atentar contra el pudor de manera que su femineidad queda completamente expuesta y, mediante la posterior tortura, deviene objeto receptor de miradas y violencia. Martha Easton señala que la desnudez femenina puede considerarse como una representación del heroísmo espiritual y simultáneamente, como un espectáculo para la mirada masculina;<sup>41</sup> efectivamente, el caso de

---

<sup>38</sup> Santiago de la Vorágine, “doncella de Antioquía,” en *La leyenda dorada*, 264.

<sup>39</sup> Santiago de la Vorágine, “Santa Catalina,” en *La leyenda dorada*, 769.

<sup>40</sup> Jacques Le Goff y Nicolas Truong, *Una historia del cuerpo*, 117.

<sup>41</sup> Martha Easton, “Pain, torture and death,” 58. Simultáneamente, Samantha J.E. Riches señala que la desnudez también se asocia a una cercanía con respecto a Cristo y que, al mismo tiempo, es concomitante con la nueva vida en el *más allá*

Catalina expone una corporalidad que es expuesta a la fuerza y, de esta forma, asociada a la debilidad o la impotencia. Sin embargo, al mismo tiempo, se trata de un cuerpo que sufre y resiste con fines espirituales, de esta forma el dolor corporal es resignificado y en consecuencia alejado del plano material.<sup>42</sup>

La desnudez y la tortura puede conducir también a una valorización del cuerpo femenino en particular. Mientras es mutilada, santa Águeda profiere unas palabras al cónsul que asocian la femineidad con lo materno en tanto sustento y protección: “¿No te da vergüenza privar a una mujer de un órgano semejante al que tú, de niño, succionaste reclinado en el regazo de tu madre?”.<sup>43</sup> De esta forma, aquello exclusivamente femenino del cuerpo es abordado de dos maneras opuestas: en primer lugar, es violentado, y en consecuencia rebajado ante el rechazo sexual de las santas hacia una figura masculina de poder. En segundo lugar, es reivindicado y protegido tanto por la santa como por otro agente. Si bien en otros relatos de santas algunas de ellas son “masculinizadas”<sup>44</sup> o deben perder rasgos femeninos para alcanzar la

---

a la que la santa se aproxima mediante el sufrimiento. En: Samantha J. E. Riches, “St. George as a male virgin martyr,” *Gender and Holiness: men, women and saints in late medieval Europe*, ed. Samantha J. E. Riches y Sarah Salih (Londres: Routledge, 2002), 67.

<sup>42</sup> La cuestión de un cuerpo alejado del plano material se observa también en la narración posterior al episodio de la muerte de santa Catalina: “Desde entonces, de los huesos de santa emana permanentemente un delicioso aroma que devuelve la salud a cuantos enfermos lo aspiran”. En: Santiago de la Vorágine, “Santa Catalina,” en *La leyenda dorada*, 772.

Aún después de la muerte, se le atribuye al cuerpo de la santa “un poder taumatúrgico que se convierte en la prueba de la supervivencia del alma. Las reliquias son, entonces, la garantía tangible de una comunicación permanente entre la tierra y el cielo”. En: Jacques Le Goff y Jean-Claude Schmitt, “Santidad,” 711.

Una vez separado del alma, el cuerpo no pierde su valor de forma que la materialidad se corresponde en todo momento con la inmaterialidad.

<sup>43</sup> Santiago de la Vorágine, “Santa Águeda”, en *La leyenda dorada*, 169.

<sup>44</sup> Martha Easton, “Pain, torture and death,” 52.

santidad,<sup>45</sup> en el relato de santa Águeda esto no sucede pues, como hemos comentado, san Pedro se presenta frente a ella para sanarla. En ese preciso momento, su pecho es restituido y de esa forma el ataque hacia su femineidad no sólo es contrarrestado sino también vaciado de toda huella corporal. Lo femenino aquí es regenerado, conservado y valorizado de manera que el *recubrimiento* tratado en el apartado anterior exhibe ahora otra finalidad: debe mantener indemne el cuerpo de las santas e impedir, hasta el momento de la muerte, que sea alcanzado por las marcas de la violencia.

## 5. La santidad como unidad

La relación entre aquellos elementos que se consideran componentes de la *persona* ha sido objeto de numerosas interpretaciones tanto teológicas, filosóficas y políticas. En la compilación de relatos hagiográficos *La leyenda dorada* podemos observar una particular atención a la estrecha y conflictiva relación entre el cuerpo y alma donde si bien uno se impone sobre el otro, la materialidad como tal no es relegada ni desvalorizada. Por el contrario, como hemos visto en los relatos de las santas, se erige un cuerpo femenino en sí valioso y digno de protección.

Realizada a mediados del siglo XIII, *La leyenda dorada* expone una convivencia entre lo material y lo inmaterial más que un dualismo basado en la oposición. Materia y espíritu, entonces, se suponen el uno al otro de forma inherente; se trata, en palabras de Marie-Dominique Chenu, de “un alma encarnada en un cuerpo animado, de tal manera que el alma está determinada, como ‘forma’ del cuerpo, hasta lo más íntimo de ella misma, hasta el punto de que, sin cuerpo, al ser humano le sería

---

<sup>45</sup> Carina Zubillaga, “la *Vida de Santa María Egipciaca*,” 149.

En el caso de santa María Egipciaca, como señala Zubillaga, se produce una oposición entre la realidad material y la inmaterial de manera que la pérdida de la belleza corporal equivale a la adquisición de la espiritual. Esto no sucede en el caso de santa Águeda; por el contrario, su belleza y cuerpo son protegidos o restituidos. De esta forma, materialidad e inmaterialidad no entran en conflicto ni una supone la anulación de la otra.

imposible tomar conciencia de su propio ser”.<sup>46</sup> La conciencia que las santas poseen de su propio cuerpo es lo que finalmente las conduce a determinado uso del mismo, aquello que finalmente les permite alcanzar la santidad.

La corporalidad femenina es poseedora de dos rasgos o atributos que trascienden su propia materialidad: la belleza y la virginidad. Ambos elementos se presentan indisociables de su condición de santas y, sin embargo, la estructura narrativa de los relatos aquí tomados se encarga de problematizar su conjunción. Por un lado, las santas reflejan en su exterior la belleza propia de la divinidad de manera que lo inmaterial e invisible se revierte en el mundo material. Por otro lado, su aspecto deviene amenaza a su integridad física al atraer deseos sexuales. Este deseo, nacido de la mirada,<sup>47</sup> se configura como un obstáculo hacia la consagración de su santidad el cual es superado tanto por la propia fe y voluntad como por la intervención de diversos agentes.

Finalmente, puede observarse que el *recubrimiento* sobre las santas actúa también como recurso narrativo ya que su presencia hace posible la finalización de su recorrido y la consagración en el plano religioso. Esta protección mantiene incorruptibles sus cuerpos mediante el cuidado, la sanación e incluso la enfermedad; protege la virginidad, cura las heridas y refuerza la fe con el fin de presentarle a la muerte un cuerpo indemne, inalcanzable para la violencia de su entorno. Anulada hasta el momento de la consagración, esta misma violencia es empleada por las santas para lograr su objetivo final: la corona del martirio.

---

<sup>46</sup> Jacques Le Goff y Jean-Claude Schmitt, “Cuerpo y alma,” 196.

<sup>47</sup> El solo hecho de mirar puede asociarse también al poder no únicamente en términos sexuales sino también como manifestación de la voluntad masculina y soberana. Los episodios de tormento también exhiben a quien ordenó el tormento como observador privilegiado de la acción. De esta forma, la mirada adquiere otro significado; se reconvierne y oscila entre el deseo y la satisfacción de la violencia.

## Referencias bibliográficas

Bernau, Anke. “Virginal effects. Text and identity in *Ancrene Wisse*.” En *Gender and Holiness: men, women and saints in late medieval Europe*, editado por Samantha J. E. Riches y Sarah Salih. 36-48. Londres: Routledge, 2002.

Easton, Martha. “Pain, torture and death in the Huntington Library *Legenda aurea*.” En *Gender and Holiness: men, women and saints in late medieval Europe*, editado por Samantha J. E. Riches y Sarah Salih, 49-64. Londres: Routledge, 2002.

Haro Cortés, Marta. “De las buenas mujeres: su imagen y caracterización en la literatura ejemplar de la Edad Media.” En *Medioevo y Literatura. Actas del V Congreso de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval (Granada, 27 de septiembre – 1 de octubre 1993)*, editado por Juan Paredes. 457-476. Granada: Universidad de Granada, 1995.

Le Goff, Jaques y Schmitt, Jean-Claude. “Cuerpo y alma” y “Santidad”, en *Diccionario razonado de del Occidente medieval*, 189-198 y 711-720. Madrid: Akal, 2003.

Le Goff, Jacques y Truong, Nicolas. *Una historia del cuerpo en la Edad Media*. Buenos Aires: Paidós, 2005.

Pernoud, Régine. “Femineidad.” En *La mujer en el tiempo de las catedrales*, editado por Juan Granica S.A. Buenos Aires: Ediciones Juan Granica, 1987.

Platón. *Fedón*. Buenos Aires: Colihue, 2009.

Riches, Samantha J.E. “St. George as a male virgin martyr.” En *Gender and Holiness: men, women and saints in late medieval Europe*, editado por Samantha J. E. Riches y Sarah Salih. 65-85. Londres: Routledge, 2002.

Rucquoi, Adeline, “La mujer en la Edad Media”. *Cuadernos, Historia 16*, n.º 12 (1995): 5-31.

Vorágine, Santiago de la. *La leyenda dorada* (Fray José Manuel Macías, trad.). Madrid: Alianza, 1982.

Walker Bynum, Caroline. “El cuerpo femenino y la práctica religiosa en la baja Edad Media.” En *Fragmentos para una historia del cuerpo humano*. Tomo 1, editado por Michel Feher. Madrid: Taurus, 1990.

\_\_\_\_\_. *Holy Feast and Holy Fast: The Religious Significance of Food to Medieval Women*. Berkeley (CA): University of California Press, 1987.

\_\_\_\_\_. “Mujeres religiosas de fines de la Edad Media.” En *Espiritualidad cristiana II*, editado por Jill Raitt; Bernard McGinn y John Meyendorff. Buenos Aires: Lumen, 2002.

Zubillaga, Carina, “La paradójica realidad de la santidad femenina en la Edad Media castellana: el milagro como configurador textual de la *Vida de Santa María Egipciaca*”. *Mirabilia: electronic Journal of Antiquity, Middle & Modern Ages*, n.º 17 (2013): 140-152.