

# Las vidas occitanas de santas tardomedievales: *sacra infantia*, formación e imitación

Sergi Sancho Fibla

*Università degli Studi di Padova*

[ssfibla@gmail.com](mailto:ssfibla@gmail.com)

<https://orcid.org/0000-0003-0151-5404>

Received: 06/02/2023; accepted: 18/04/2023  
DOI: <https://doi.org/10.7203/MCLM.10.26065>

---

## The Occitan *vitae* of late Medieval female saints: *sacra infantia*, formation and imitation

### ABSTRACT

This article focuses on the analysis of four texts that have had little impact on the study of late medieval spirituality and that have never been worked on as a single *corpus*: the *lives* written in Occitan about women with the reputation of saints who lived between the 13th and 14th centuries: Doucelina de Dinha (d.1274), a Beguine of Robaut; Biatrice d'Ornaci (d.1303), a Carthusian nun of Permagn; Dalphina de Pugmichel (d.1360), a *mulier religiosa* close to the Franciscans of Apt; and Flor d'Issendolus (d.1347), a Hospitaller of the Order of St. John. These are the only testimonies of a phenomenon that spread between the 13th and 16th centuries in different European areas and that Gabriella Zarri has called *sante vive*: women considered as saints by the society of their time even though they had not been canonized. Part of the dissemination of the cult of these women was through the writing of their *lives*, whose models followed established patterns in terms of structure and literary tropes.

### KEYWORDS

Religious history; medieval hagiography; living saints; female spirituality; Occitan texts; *Golden Legend*; *Flos sanctorum*; devotional reading; Douceline de Digne; Béatrice d'Ornacieux; Delphine de Puimichel; Flour d'Issendolus; liturgy; Saint Cecilia



*Magnificat Cultura i Literatura Medievals* 10, 2023, 337-368.

<http://ojs.uv.es/index.php/MCLM>

ISSN 2386-8295

---

## RESUMEN

Este artículo centra su propósito en el análisis de cuatro textos que han tenido poca repercusión en el estudio de la espiritualidad tardomedieval y que nunca han sido trabajados como un único *corpus*: las *vidas* escritas en occitano sobre mujeres con reputación de santas que vivieron entre los siglos XIII y XIV: Doucelina de Dinha (m.1274), beguina de Robaut; Biatrix de Ornaciu (m.1303), cartuja de Permagni; Dalphina de Pugmichel (m.1360), *mulier religiosa* próxima a los franciscanos de Apt; y Flor de Issendolus (m.1347), hospitalaria de la Orden de San Juan. Estos son los únicos testimonios de un fenómeno que se extendió entre los siglos XIII y XVI en diferentes áreas europeas y que Gabriella Zarri ha llamado *sante vive*: mujeres consideradas como santas por la sociedad de su época aun no haber sido canonizadas. Una parte de la divulgación del culto de estas mujeres pasaba por la escritura de las vidas, cuyos modelos seguían unos patrones establecidos en cuanto a estructura y tópicos literarios.

## PARAULES CLAU

Historia religiosa; Hagiografía medieval; santas vivas; espiritualidad femenina; textos occitanos; *Leyenda dorada*; *Flos sanctorum*; lectura devota; Douceline de Digne; Béatrice d'Ornacieux; Delphine de Puimichel; Flour d'Issendolus; liturgia; santa Cecilia

Sergi Sancho Fibla. 2023. 'Las vidas occitanas de santas tardomedievales: *sacra infantia*, formación e imitación', *Magnificat Cultura i Literatura Medievales*, 10: 337-368, DOI: <https://doi.org/10.7203/MCLM.10.26065> 

Este artículo ha sido realizado gracias al apoyo de STARS@UNIPD “MAGISTRAE - Reassessing Instruction Activities by Religious Women (1250-1550 c.)”; así como los proyectos “Literatura hagiográfica catalana: fuentes, ediciones y estudios” (FFI2017-83950-P) del Ministerio de Economía, Industria y Competitividad español, y “Catálogo de Santas Vivas (1400-1550): Hacia un Corpus completo de un modelo hagiográfico femenino (PID2019-104237GB-I00)”.

## TABLA DE CONTENIDOS

- o **Presentación** – 339
- 1 ¿Un *corpus* hagiográfico occitano? – 339
- 2 La sacra infancia en las vidas occitanas – 347
- 3 **Formación e imitación** – 352
  - 3.1 ¿Qué leen las santas? – 355
  - 3.2 La liturgia: el caso de santa Cecilia – 356
- 4 **Conclusiones** – 359
- 5 **Obras citadas** – 361



## o Presentación

Este artículo propone realizar un análisis de cuatro textos que han tenido poca repercusión en el estudio de la espiritualidad tardomedieval y que nunca ha sido trabajados como un único *corpus*: las *vidas* escritas en occitano sobre mujeres con reputación de santas que vivieron entre los siglos XIII y XIV: Doucelina de Dinha (m.1274), beguina de Robaut; Biatrix de Ornaciu (m.1303), cartuja de Permagni; Dalphina de Pugmichel (m.1360), *mulier religiosa* próxima a los franciscanos de Apt; y Flor de Issendolus (n.1347), hospitalaria de la Orden de San Juan.<sup>1</sup> Éstos son los únicos testimonios de un fenómeno que se extendió entre los siglos XIII y XVI en diferentes áreas europeas y que Gabriella Zarri ha llamado *sante vive*: mujeres consideradas como santas por la sociedad de su época aun no haber sido canonizadas. Una parte de la divulgación del culto de estas mujeres pasaba por la escritura de las *vidas*, cuyos modelos seguían unos patrones establecidos en cuanto a estructura y tópicos literarios. Por ello, después de exponer los paralelismos de estos relatos para entenderlos como un mismo *corpus*, este artículo se propone realizar un estudio de los diferentes elementos que marcan la primera fase de la construcción de la santidad: la infancia. En este punto se examinarán los diferentes aspectos que conforman el comienzo de la etapa vital de las santas, relacionados con la familia, el nivel socioeconómico, la madurez prematura y la castidad. En segundo lugar, el análisis se centrará en una de las características propias de esta etapa de formación de las santas y que responde a los modelos de vida devota de finales de la Edad Media: la lectura. Este acto se encuentra en diferentes textos, exponiéndose de dos formas distintas. Por una parte, encontramos a las mujeres que realizan la lectura privada de las leyendas de otros santos. Por otra parte, ellas mismas participan en las lecturas y cantos de la liturgia, algo que se analizará con el ejemplo de santa Cecilia. Ambos casos se estudiarán como partes integrantes del fenómeno de actualización de la santidad, gracias a un proceso de imitación transmitido paralelamente por los tópicos del relato hagiográfico y por el acto de la lectura.

### 1 ¿Un *corpus* hagiográfico occitano?

El *corpus* que propongo estudiar en este artículo nunca ha sido individualizado como tal. Las causas podrían ser variadas, desde la consideración tardía de las *vidas* de mujeres santas como un género propio, a la posición que ocupa el occitano dentro de las lenguas románicas o a su integración dentro del marco estatal francés en muchas de las facultades europeas y americanas (Blumenfeld-Kosinski 2010; Brunel-Lobrichon *et al.* 1996). El *corpus* está formado por cuatro manuscritos de finales de la Edad Media que contienen las experiencias de cuatro mujeres del Sur de Francia. Las razones por las cuales estos textos pueden ser considerados como parte de un mismo *corpus* son varias. Ante todo, se trata de obras escritas en lengua occitana, con sus diferentes variantes, como el provenzal en la *vida* de Doucelina, el francoprovenzal en la de Biatrix, o en una

---

1. He decidido conservar los nombres en su lengua original, aunque, por cuestiones de orden sociopolítico, aparezcan habitualmente mencionadas en su versión francesa: Douceline de Digne, que vivió entre Hyères y Marsella; Béatrice d'Ornacieu, de Parménie; Delphine o Dauphine de Puimichel, de Apt; y Flour d'Issendolus o Flour de Maurs (ésta aparece en occitano con la típica flexión substantiva [-s] –“Flors”– que he obviado).

variante gascona en el caso de Flor. En segundo lugar, la cronología de la escritura de estos textos se acota a los siglos XIV y XV, aunque el caso de Flor d'Issendolus, como se discutirá a continuación, presenta algunas particularidades relacionadas con la conservación del manuscrito. En tercer lugar, se trata de obras que se pueden vincular claramente a un género característico de finales de la Edad Media: las *vidas* de mujeres religiosas (no sólo monjas, sino cualquier tipo de afiliación religiosa comprendida dentro de la denominación de *mulieres religiosae*) (García 2013).<sup>2</sup> Se trata de textos que, apoyándose en las leyendas hagiográficas anteriores, ponen de relieve las vivencias de mujeres con reputación de santidad que seguían los preceptos de la vida apostólica, sobre todo a partir del nacimiento de las órdenes mendicantes y el desarrollo de la espiritualidad afectiva tardomedieval. Finalmente, el último factor, relacionado con el anterior, es la perspectiva de género. Estos escritos, centrados en mujeres, eran habitualmente compuestos por hombres y posteriormente validados y promovidos por la institución eclesiástica, configurando un modelo concreto de santidad femenina (Mooney ed. 1999; Coakley 2006). Por ello, no he tomado en consideración las *vidas* de hombres, como por ejemplo la de Alzeas, marido de Dalphina, que se encuentra en el mismo manuscrito que la de ella. La razón de tal distinción se sustenta en la consideración de la construcción del relato de santidad femenina como un fenómeno diferente del de la masculina. En efecto, los estudios de las últimas décadas en esta materia han evidenciado el peso que la diferencia de género tuvo en la constitución de la estructura, los tópicos y las imágenes de tales narraciones (Rubin 1991; Wogan-Brown 2003: 93; Bynum 2007; Dalarun 2008).

No se trata aquí de vidas de religiosas fundadoras de la orden o de conventos, puesto que este atributo sólo se podría aplicar a uno de los textos, el relativo a Doucelina de Dinha, quien fue la impulsora de la comunidad de beguinas de la Provenza. En algunos aspectos, la *vida* de Doucelina se podría asemejar a la de otra fundadora, Clara de Asís. Sin embargo, en realidad, ambos relatos siguen otro modelo de santidad fundadora, el de san Francisco (Sancho 2022b: 26-27; Mooney 2016: 17). Si bien es cierto que Biatrice d'Ornaciú también fundó un monasterio, el de Eymeux, este punto no aparece en ningún momento encomiado en el relato de su *vida*. Al contrario, tal hecho se menciona únicamente de manera sucinta y secundaria como marco en el que sucede un milagro (VB 28r; 130).<sup>3</sup> Flor d'Issendolus no tiene ninguna relación con la fundación de su hospital y, por su parte, Dalphina de Pugmichel ni siquiera entró en una institución religiosa.

Tampoco se trata de relatos de visionarias. Aunque todas experimentaron algún tipo de vivencia extrasensorial, como habitualmente encontramos en cualquier relato hagiográfico femenino de los siglos XIII y XIV, las visiones sólo tienen protagonismo en las vidas de Biatrice y Flor. Apariciones u otros fenómenos pueden mencionarse de manera puntual en los otros textos, pero los contenidos de tales visiones no se describen. Todo lo contrario, éstas parecen veladas por lo que podría considerarse una especie de cautela ortodoxa. Por ello, aunque a veces, de manera generalista, se intente entroncar estos testimonios con otras visionarias como Hildegard von Bingen o Constança

---

2. Mujeres que no realizaron los votos solemnes pero que se dedicaron enteramente a la religión. Intento aquí evitar la nomenclatura "mujeres semi-religiosas" porque su uso alude a una concepción jerárquica de las fuentes institucionales de la Iglesia en las que se entendía la vida religiosa femenina como un camino que, teleológicamente, llevaba al grado ideal de realización de la virtud cristiana: la monja. Colateralmente, se han querido entender los otros tipos de dedicación a la vida religiosa como marginales y contingentes, unas características que no corresponden ni cualitativa ni cuantitativamente a lo que las fuentes muestran sobre este fenómeno. Véase la importancia de este tipo de vida en los proyectos actuales "Sorores: Les religieuses non cloîtrées en Europe du Sud, XII<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles" (École Française de Rome / École des Hautes Études Hispaniques et Ibériques) y "The Other Sister" (Conseil de Recherches en Sciences Humaines du Canada).

3. Las obras de Marguerite d'Oingt, autora de la vida de Biatrice, han sido publicadas en distintas ediciones e incluso traducciones al francés, inglés y castellano (véase una lista completa de ellas en Sancho 2022a: n.29). Aquí voy a citar el folio del manuscrito y la página de la edición de referencia (Duraffour *et al.* 1965). La mención vendrá precedida por VB.

de Rabastenchs, tales conexiones, más allá de las diferencias cronológicas, sólo se sustentan por la pertenencia de todas ellas a lo que la sociedad medieval entendió como género femenino. Hildegard y Constança, como tantas otras, fueron visionarias proféticas en cuyos textos el foco de atención radica en el contenido y significado de sus visiones, y no en las experiencias de su recorrido vital (Cirlot 2005).

La categoría que podría abrazar los cuatro textos occitanos que aquí se presentan es la de las “santas vivas”. Aunque Gabriella Zarri (1990) acuñara tal término para las vidas de mujeres de los siglos XV y XVI, se trata de una apelación que viene siendo utilizada para aludir a un fenómeno de santidad que puede observarse ya en los siglos XIII y XIV, particularmente a partir del surgimiento de las órdenes mendicantes. Éste es un fenómeno profundamente urbano relacionado no sólo con las experiencias extrasensoriales, sino especialmente con la vida activa de estas mujeres, aquello que Jacques Dalarun (2008: 216) llamó “*esprit de clocher*”. La dimensión “cívica” de la que hablaba Dalarun es la que confiere el estatuto de “santa viva”, es decir, que la santidad del sujeto está conferida por el entorno social y no por la tradición, las instituciones o los textos. De hecho, poco importa que los relatos fueran escritos con posterioridad a la muerte de estas mujeres, puesto que la construcción de la santidad desde un punto de vista fenomenológico no viene establecida por la escritura de un documento, sino que remite a las percepciones sociales a las que el texto alude. Estas percepciones son “fabricadas” por el texto y no por una supuesta realidad histórica (Schmitt 1984), puesto que son los grupos de presión los que modelan la santidad en primer lugar y la articulan posteriormente dentro de los esquemas canónicos y unos géneros específicos (Lett 2008). Desde esta mirada epistemológica, similar a la que se utiliza para estudiar la mística (Haas 2013; Katz 2013: 5), no se puede entender una “realidad” antes del texto, ya que los fenómenos de espiritualidad no preceden en ningún caso al documento. Es éste, ya sea en forma de una *vida* o de un proceso de canonización, el que da cuenta de una realidad *ante- y post-mortem* del sujeto. Así, la fecha de escritura de una *vida* no constituye en ningún caso un elemento *sine quo non* para considerar que se trata de una “santa viva”. El relato construye la percepción social de esa santidad tanto para el periodo de vida, como para después de su muerte.

Aunque, siguiendo los cánones del género, todos estos relatos añaden al final una serie de milagros *post-mortem*, es sobre todo la autoridad conferida a estas mujeres durante su vida lo que se plasma como efecto de su santidad (Coakley 2006: 211 *et seq*). Esta autoridad o acción carismática tiene diferentes vertientes y puede aplicarse a distintos tipos de santidad, masculina o femenina. Los elementos propios de las santas vivas serían, según Zarri (1990), el rechazo de la comida y la sustitución de ésta por la Eucaristía, el éxtasis, los estigmas y el profetismo. Tres de estos cuatro elementos están presentes en las vidas occitanas que aquí se presentan. La recepción de estigmas es el único aspecto que no aparece de manera explícita, aunque se evoca de manera velada en Doucelina (Sancho 2022b: 28) y Biatrix (Sancho 2018a: 247). La razón de tal ausencia podría encontrarse en el hecho de que se trata de un fenómeno que, en la narrativa de santidad femenina, se moldea sobre todo a partir del ejemplo de Caterina da Siena (1380), cuya muerte es posterior a las cuatro santas occitanas. Tales aspectos, acaecidos en vida, sumados al carácter cívico propio de los espacios urbanos de esta época, a una espiritualidad mendicante y a una importante porosidad entre religiosas y laicos, conforman lo que entendemos como santas vivas anteriores al siglo XV. La aplicación de este concepto se fundamenta aún más en este caso si tenemos en cuenta los cambios realizados durante el siglo XIV en los procesos de canonización y que difirieron ciertos fenómenos sobrenaturales del periodo de vida del santo o la santa. En efecto, como lo demuestra André Vauchez, después del pontificado de Juan XXII las *vidas* y los procesos de canonización tendieron a separar los milagros en dos tipos: edificación y vida virtuosa, por una parte; y sanación, por la otra. Los primeros aparecen atribuidos al periodo de vida de tales santos, mientras que los segundos se

dispusieron en el periodo posterior a la muerte (Vauchez 1988: 587-90). Tal división responde a una voluntad de atenuar el acento que algunos fenómenos sobrenaturales, como la visión beatífica o las acciones taumatúrgicas, tenían en la narración de las vidas para así colocarlos en un periodo *post-mortem* que se acomodara a los nuevos preceptos teológicos. A este proceso escaparon las *vidas* de mujeres carismáticas del mismo siglo XIV, ya que tales fenómenos formaban parte intrínseca de la performatividad de este tipo de santidad (Sanmartín 2016: 194). Así lo vemos en los cuatro ejemplos que se exponen aquí: en vida se presentan como lideresas espirituales y figuras de autoridad, pero al mismo tiempo también como mujeres extáticas y sanadoras (Archambeau 2011).

Por consiguiente, entiendo que el *corpus* de *vidas* de mujeres con fama de santidad escritas en occitano se limita a los sobredichos cuatro textos, puesto que otras obras que habitualmente han sido mencionadas o comparadas con éstas no cumplen los mismos requisitos (Field 2007; Blumenfeld-Kosinski 2010). Así, por ejemplo, no pueden considerarse dentro de este grupo los textos hagiográficos escritos en latín, ni tampoco aquellos en catalán, italiano o *langue d'oïl*, lenguas con las que se han conservado relatos de santos vinculados al territorio de habla occitana. Ejemplo de ello es la clarisa reformadora Colette de Corbie (m. 1447) quien vivió y reformó conventos en el sur de Francia, pero cuyas *vidas* están recogidas en manuscritos del siglo XV que fueron escritos en francés, ejecutados entre el Este del país y la Picardía (D'Alençon ed. 1911: xlv *et seq.*; Lopez 1994). Otra tipología que no puede incluirse en este *corpus* serían las vidas de las santas del Alto Medioevo, narraciones cercanas a las leyendas de la Antigüedad tardía y que responden a otro género hagiográfico: una narración de santidad más próxima a la de los mártires, muy diferente de estas *vidas* de mujeres carismáticas de los siglos XIII y XIV (Baños 1989). Este sería el caso de santa Enimia, cuya *vida* fue escrita en occitano provenzal y en verso en el siglo XIV (Sachs ed. 1857; Brunel ed. 1916). Un texto que el trovador Bertran de Masselha redactó a partir de una *vida* latina del siglo XII, pero que trata de una santa del siglo VII (Okada 1994). Lo mismo puede aplicarse a la *Pacion de santa Marguarita virginis et martiris* que encontramos en un manuscrito del siglo XIV conservado en Florencia (Grange 2015).<sup>4</sup>

Se presentarán a continuación los cuatro textos, ordenados en función de la fecha de muerte de sus protagonistas, al no tener una datación exacta de la escritura de las *vidas*. El primer caso es el de Doucelina de Dinha, cuyas experiencias se relatan de manera sucinta en la crónica de Salimbene de Adam (m. 1288)<sup>5</sup> y, de manera más extensa, en la *Vida de la benaurada Sancta Doucelina mayre de las donnas de Robaut*.<sup>6</sup> El volumen debe entenderse como un proyecto de legitimación de los dos grupos de beguinas de Roubaut, en Hyères y Marsella, puesto que se trata de un elogio y conmemoración del *estament* (orden) y de su fundadora, pero también una reivindicación de la autoridad espiritual que tenían tales mujeres en la Provenza (Sancho 2022b: 38-47). De hecho, aunque se ha atribuido el texto a Felipa Porcelleta (Garay-Jeay 2001; Field 2007), quien tomó el relevo de la comunidad a la muerte de Doucelina, en un artículo reciente he podido demostrar que

4. La *vida* de santa Enimia se encuentra en el manuscrito de la Bibliothèque Nationale Française, Ms 6355; mientras que la *Pasión* de santa Margarita, en Florencia, Biblioteca Laurenziana Ashburnham, manuscrito 105a, ff. 23-48. Ésta fue copiada en un manuscrito misceláneo de diferentes textos religiosos compuestos para el uso personal de Peyre de Serras, natural de Aviñón (Barillari 2017).

5. Salimbene de Adam fue un franciscano compañero de Hugo de Dinha, el hermano de Doucelina, quien viajó a Marsella en 1248 y alrededor de este año escribió su crónica sobre la orden de los menores (Scalia. ed. 2007).

6. El título se extrae de la primera frase del manuscrito, que reza: "En nom de nostre senhor acomensa li vida de la benaurada...". Paris, Bibliothèque nationale de France, fr. fr. 13503, f.1. La primera edición del manuscrito apareció en 1879 (Albanès ed.) y, más tarde, se publicó la de Raoul Gout (1927). Se citará, después de VDo, el folio del manuscrito y la página de la edición de Albanès.

tal atribución es infundada y que las evidencias indican más bien una empresa de escritura colectiva (Sancho 2022b: 47-54).

La *Vida* da cuerpo a un volumen de 104 folios conservado en la Bibliothèque nationale de France bajo la signatura fr. 13503 y que contiene un breve apéndice final en el que figura, en el cuerpo y los márgenes del folio 103v, una fórmula de votos religiosos y un himno de alabanza a las beguinas. El volumen fue escrito por una única mano a caballo de los siglos XIII y XIV, probablemente antes de 1320 (Sancho 2022b: 47-49), mientras que la fórmula final es de una segunda mano, posterior, y el himno, de una tercera. El texto se centra en la vida de la santa, desde su nacimiento hasta su muerte y reporta al final los milagros *post-mortem*.

Doucelina nació en el seno de una familia mercante. Su madre murió cuando era muy joven y, después de ello, se dedicó, junto a su padre y su hermano, a obras caritativas como cuidar de pobres y enfermos. Su padre también murió pocos años después, mientras que el hermano, Hugo de Dinha, se convirtió en uno de los franciscanos más influyentes de su tiempo. Doucelina entró en diferentes conventos pero nunca profesó los votos y, con el apoyo de su hermano, decidió crear un beguinaje. Fundó la primera comunidad en Hyères entre 1240 y 1242, y una segunda en Marsella más tarde, en 1257.<sup>7</sup> El texto enfatiza, siguiendo los principios de las *vidas* de su época, el rol activo y contemplativo de Doucelina. Por una parte, se subraya su papel en la instrucción y corrección de las novicias, la gestión de la comunidad y su papel social en el tejido urbano. Por otra, se insiste también en sus prácticas ascéticas, como mortificaciones del cuerpo y ayunos; y los episodios extáticos que experimentó, especialmente visiones, levitaciones, profecías o sanaciones (Sancho 2018b). Esta serie de prodigios dieron lugar a una fama de santidad que permaneció durante largo tiempo en la Provenza, como lo atestigua el culto a sus reliquias en época moderna.<sup>8</sup>

La segunda obra que se incluye en este *corpus* es *Li via Seiti Biatrice Virgina de Ornaciu*, un texto escrito en francoprovenzal por Marguerite d'Oingt (m.1310), monja cartuja del monasterio de Poleteins, al Norte de Lyon. Su *vida* se encuentra en el manuscrito 5785R de la Biblioteca Municipal de Grenoble (17v-30v). En este volumen aparecen reunidos todos los escritos conocidos de Marguerite d'Oingt, esto es, la *Pagina meditationum*, el *Speculum*, la *vida* de Biatrice y algunas cartas. Concluye el volumen unas notas sobre milagros *post-mortem* de la misma escritora, obviamente compuestos por otra persona (Sancho 2018a). Una serie de factores nos hacen pensar que este manuscrito fue una compilación realizada por un monje de la Grande Chartreuse, que reunió, con un objetivo cronístico y conmemorativo, las diferentes notas compuestas directamente por la mano de Marguerite, después de la muerte de ésta (Sancho 2022a: 68-70). El manuscrito no tuvo gran repercusión en el periodo medieval, puesto que sólo se han conservado dos copias más del *Speculum*, ambas de finales del siglo XIV, una producida alrededor de Albi y la otra en la zona cercana a Tours o Rennes (Veysseyre 2008: 436). La versión albigense se encuentra, precisamente, en el manuscrito que contiene otra de las *vidas* que analizaremos aquí, la de Dalphina de Pugmichel. El texto en langue d'oïl, por su parte, fue copiado en un compendio junto al *Pèlerinage de la vie*

---

7. Es posible que hubiera también otra comunidad en Aix-en-Provence, puesto que, en primer lugar, esta ciudad aparece citada en el himno del final del manuscrito, junto a las otras dos: "Ieras, Aies (...) Marsella" (VDo 101v, 252). Además, por otro lado, en el testamento de Cecilia de Volta, una beguina de Marsella, se alude a un cierto "beguinaje de Puylobier" creado por gente de Aix, y a una beguina de esta ciudad: "Item, lego dominabus beguinis de Podio Luperio, Aquis degentibus (...) domine Sparrone, beguine de Aquis." 28 de Agosto de 1341; Marsella, Archives Départementales du Bouches du Rhône, ms 391 E 15, f. 52 (Albanès 1879: 282).

8. El hecho de no pertenecer a ninguna orden reglada tuvo un impacto negativo en la memoria de Doucelina. A veces se la menciona como franciscana en martirologios o crónicas a partir del siglo XVI (De Lequile 1664, 1: 274), pero tales menciones son raras y muy escasas.

*humaine* de Guillaume de Degulleville y el *Dyialogue du pere et du filz* (Grange 2018).<sup>9</sup> A parte de estas dos copias parciales, los textos de Marguerite parecen haber sido olvidados hasta el periodo bolandista, en el que renace un interés en promover la figura de Biatrice como santa de la orden.<sup>10</sup>

La *vida* de Biatrice está escrita en un estilo más bien sobrio si tenemos en cuenta el tono afectivo de la piedad expresionista de este tipo de hagiografías de los siglos XIII y XIV, e incluso respecto a las otras obras escritas por Marguerite d'Oingt, en las que la devoción crística se manifiesta de manera más encarnada. Podemos imaginar que Marguerite conoció las experiencias de Biatrice a través de terceras personas, como lo corroboran sus notas. En efecto, la escritora precisa que oyó hablar del episodio en que Biatrice salió de su monasterio para fundar otro en Eymeux y se excusa de no conocer el nombre de las otras dos religiosas que la acompañaron en esa empresa: “com jo hay entendu et non puit unques saveir lo proprio non de cetes doves quant jo escrisevo co” (VB 27v-28r; 130). En otro pasaje, también señala que conoció las vivencias de Biatrice a través de dos cartujos, Henri de Salins y Johanz de Pomerenz (VB 29r; 134). Por tanto, posiblemente sin haberla encontrado nunca, pero gracias a los ecos que le llegaron, Marguerite escribió esta *vida* de Biatrice para la edificación moral de las religiosas (“voil escrire a vostron edifiment”, 18r 104). El relato empieza con la entrada en el monasterio a la edad de trece años, y sigue con las diferentes experiencias de formación y penitencia, con un notorio énfasis en sus virtudes ascéticas y en las experiencias extáticas y visionarias. En efecto, la escritora presta especial atención a tres episodios: las prácticas de mortificación en el periodo de perfeccionamiento moral, una visión de la *depositio sepulchris* y otra referente a la eucaristía.

La tercera *vida* es la de Dalphina de Pugmichel, que se encuentra en la Bibliothèque nationale de France bajo la signatura fr. 13504.<sup>11</sup> Este volumen presenta una serie de textos relacionados con la espiritualidad tardomedieval, escritos prácticamente todos en occitano albigense. El volumen empieza y termina con dos hagiografías, las de Alzeas (f. 1r-26r) y Dalphina (f. 32r-61r), marido y mujer que decidieron llevar una vida casta y cuya reputación de santidad fue de gran importancia en la Provenza. Entre estos dos textos de mayores dimensiones, aparecen dos más breves: una versión del *Speculum* de Marguerite d'Oingt (texto de carácter visionario y místico; Zorzi 1953) y el himno *Gaude flore virginali* (Chevalier 1919; n.6808-10). El primero aparece anonimizado y se alude a él como “vezio d'una monga devota” (f. 26r-31r), mientras que el segundo aparece introducido por la narración del origen del himno, esto es, la aparición de la Virgen María a Thomas Becket (m. 1170): “Revelacio dels set gauchs de Maria” (31r-32r). La visión de Becket está escrita en occitano, mientras que el himno es el único texto copiado en latín de todo el manuscrito.<sup>12</sup> Así, vemos que los cuatro

9. El manuscrito se encuentra en el Vaticano, en la Bibliotheca Apostolica Regiensis latini, MS 1668, copiado de manera marginal en los folios 76ra-77ra.

10. Los textos se copian de nuevo, también dentro de los claustros cartujos, a partir del siglo XVII. La primera copia la encontramos en Grenoble, Bibliothèque Municipale de Grenoble, 5786R; la segunda, en Bibliothèque de la Grande Chartreuse, 66b7 Orna 5 (Sancho 2022a: 82-90).

11. Las *vidas* de Dalphina y de Alzeas de este manuscrito fueron editadas y traducidas al francés por Jacques Campbell (ed. 1963). Citaré este texto con el folio del manuscrito y la página de esta edición, precedidos ambos por VDe. Campbell sólo editó las *vidas* y obvió los otros dos textos del manuscrito. Por una parte, le interesaban únicamente las hagiografías y, por otra, esta versión del *Speculum* había sido ya publicada en 1953 (Zorzi: 1953).

12. El himno reza: “Gaude virgo mater pura / certa manens et secura / que hec tua gaudia / non ces- sabunt nec decressent / setz [sed] durabunt et floressent / per Eterna secula amen”, en una disposición realizada en versos y con el último de éstos alineado a la derecha, como una especie de responsorio. Esto podría aludir al uso cantado de la composición, lo cual plantea una serie de cuestionamientos sobre el uso paralitúrgico o profiláctico del manuscrito. Estoy actualmente preparando un artículo, junto a Chloé de la Barre, acerca de la posible recepción del volumen y las distintas prácticas religiosas relacionadas con sus textos.

textos están vinculados entre ellos formando dos grupos que corresponden a su género: las dos visiones en el centro, y las dos *vidas* en los extremos.

La compilación (*mise en recueil*) de este compendio plantea muchas cuestiones de gran interés para el estudio de las prácticas de lectura y devoción en el marco de la espiritualidad europea meridional de finales de la Edad Media. Entre éstas, me limitaré a indicar que el volumen parece haber sido escrito como un proyecto unitario con una voluntad de proporcionar una serie de textos de espiritualidad y que parece haber sido orientado a una mujer lectora o a una comunidad femenina.<sup>13</sup> En efecto, por una parte, la *vida* de Dalphina es el texto que ocupa una mayor extensión (29 folios) y también el que ha recibido una mayor atención si nos centramos en las marcas de lectura que aparecen en los márgenes (Sancho 2022a: 78 *et seq.*). También apunta a una recepción femenina la introducción de un *incipit* en la *Speculum* de Marguerite d'Oingt, que empieza con un “filha devetz saber” (26r).

Las dos hagiografías de este volumen están relacionadas con el proceso de canonización de Dalphina y Alzeas que se llevó a cabo poco después de su muerte. El de Alzeas, que murió antes que su esposa, se preparó entre los años 1363 y 1369 y en él encontramos ya algunos testimonios que parecen anunciar y apoyar el futuro intento de canonización de Dalphina. Su proceso comenzaría poco después, pero, al contrario que el de su marido, no conseguiría su objetivo (Campbell 1978). Es posiblemente esto lo que descompensó la política de conservación de sus *vidas*, puesto que parece que ambos textos occitanos podrían proceder de *vidas* escritas en latín de las que sólo se ha conservado la de Alzeas.<sup>14</sup>

La *vida* de Dalphina empieza con la narración de su nacimiento, en 1284, en el seno de una familia aristocrática de la Provenza. Siendo hija única, se queda huérfana a los siete años y su tutela queda en manos de sus tíos, quienes inmediatamente le hacen comprender la importancia que el matrimonio tendría para mantener su linaje y su título. Ella, sin embargo, ya desde los diez años, decide conservar su virginidad y persiste en su determinación a pesar de las amenazas y agresiones de la familia, e incluso de las presiones del rey Carlos II de Anjou. Finalmente, debe ceder a la imposición y acepta prometerse con Alzeas, más joven que ella, tomando como ejemplo a santa Cecilia. Así, el texto incide en que, aunque accede a casarse, su resolución de mantener la virginidad queda intacta. En efecto, ella se casa con quince años y él con doce, una ventaja que ella aprovecha para manipular la voluntad de su marido. Cada vez que él le pide el “deute natural” (VDe 36v; 154), ella posterga las relaciones sexuales excusándose algunas veces en el calendario religioso y evocando posibles amenazas del castigo divino, otras veces fingiendo estar enferma o bien exhortándolo a ser un buen cristiano y leyéndole pasajes de santos vírgenes. Después de algunos años, Alzeas tiene una iluminación y acepta profesar el voto de castidad con su esposa en Marsella. Poco después, el padre de él muere y éste debe marcharse a Ariano para tomar posesión de su herencia, mientras que ella se queda viviendo en Ansouis. Allí se rodea de un círculo de franciscanos y de *mulieres religiosae* cercanos a las ideas de los espirituales. A partir de la muerte de su marido, ella realiza varios viajes a Nápoles, por la proximidad que la une a la reina Sancha de Mallorca (m. 1345) y su corte. La última época de su vida la pasa en Cabrières y dedica enteramente su tiempo

---

13. Todo el manuscrito aparece haber sido escrito por la misma mano salvo algunos folios de la *vida* de Dalphina (f. 36-40) que fueron añadidos posteriormente. Éstos no están rubricados y terminan con unos folios en blanco que nos hacen pensar en la inserción de un cuaderno entero. Marthe Dulong (1928: 31-36; 52-56) realizó un estudio codicológico y lingüístico del volumen, rubricando esta idea unitaria del manuscrito y estableciendo la región de Albi como probable lugar de origen.

14. En realidad, según Campbell (ed. 1963: 4-6), Alzeas habría tenido una *vida* latina propia, mientras que el texto de Dalphina procedería de una *vita duplex*, también en latín, que compartían ambos. Sin embargo, tales hipótesis parecen un poco osadas, teniendo en cuenta que no se ha conservado ninguna otra *vida* de Dalphina de época medieval.

a las obras de caridad y a la contemplación, unas actividades que comparte con una comunidad de mujeres que a veces se ha considerado como beguinas u otras, como terciarias franciscanas.<sup>15</sup>

El cuarto y último texto es el que reporta la *vida* de Flor d'Issendolus, una religiosa hospitalaria de la orden de Malta que vivió en el Hospital Beaulieu, cerca de Cahors, y que murió el 11 de junio de 1347.<sup>16</sup> Sus experiencias se encontraban narradas en un manuscrito producido en la segunda mitad del siglo XV, que contenía también los evangelios, oraciones y otros textos para la recitación de los oficios; y que conservaban las religiosas del mismo hospital.<sup>17</sup> No sabemos quién escribió tal versión que, a su vez, podría ser la copia de otro texto anterior, puesto que se alude a un original presumiblemente escrito por su confesor: "aquest que parle aissi era son confessor, del scrich del cal aquest romans es estat trach" (VF 258v).<sup>18</sup> No sabemos tampoco qué destino tuvo esta versión original; lo que parece claro es que el manuscrito que contenía la *vida* fue quemado, junto con el resto de los archivos del hospital, en 1721. La última referencia que conservamos se remonta a ese mismo año, cuando se exhorta a una de las religiosas de Beaulieu que conserve "précieusement cet ouvrage original (...) escrit à la vérité en une langue vulgaire et très grossière".<sup>19</sup>

Afortunadamente sí conservamos una copia posterior de este manuscrito, hoy en día en la Bibliothèque nationale de France, bajo la signatura Collection Doat, 123. En efecto, se trata de un ejemplo de la empresa que Jean de Doat, presidente de la Cámara de las Cuentas de Navarra, realizó entre 1665 y 1670, bajo el encargo del ministro de finanzas Jean-Baptiste Colbert. La intención era escrutar los archivos del Sur del Reino de Francia para así poder reclamar los derechos fiscales de la Corona en esa región. Ello conllevó la copia y transcripción de una cantidad de documentos que conforman los 258 volúmenes de la colección Doat (Lauer 1905: xii-xiii). Muchos de estos originales se perdieron, como la *vida* de Flor, de la que únicamente conservamos esta transcripción, realizada el 14 de noviembre de 1667 por el equipo de copistas que Doat dirigía. *La Vida e Miracles de sancta Flors* aparece en occitano en los folios 252r-294v y traducida al francés en 295r-342v, entre diferentes documentos relacionados con comunidades religiosas del Midi francés, como los monasterios de Carennac, el de Marcillac o el propio hospital de Beaulieu.

El texto recorre la vida de Flor, hija de Pons de Corbie y de Melhors de Merle, ambos nobles de la región. Nacida en 1309, Flor integró la comunidad de religiosas hospitalarias de Issendolus a temprana edad, manifestando propensión por la vida religiosa y huyendo así de la obligación del matrimonio. El hospital había sido fundado en 1240 entre Figeac y Rocamadour; por tanto, además de asistir a enfermos y pobres, probablemente se acogía también a peregrinos. Siguiendo las pautas de las *vidas* de la época, el texto nos dice que Flor rechaza los placeres temporales y se libra a las mortificaciones del cuerpo, superando así las tentaciones. Tales prácticas la llevan a

15. A pesar de la relevancia espiritual y política de Dalphina, pocos estudios se han centrado en su figura. Destacan algunos sobre la historia religiosa de la Provenza (Amargier 1985; Vauchez 1987; Attard 2015) o aquellos dedicados al círculo que rodeaba a Sancha de Mallorca (Boyer 2017).

16. No existen estudios sobre las prácticas devocionales de Flor o sobre sus experiencias extrasensoriales, que son de gran interés para el estudio de la espiritualidad. El único trabajo que se ha acercado a este texto es el de Gambino (2008), que realiza un excelente estudio filológico del mismo. Sí que encontramos algunos trabajos sobre el hospital y la comunidad de Beaulieu, especialmente centrados en su origen y los restos arqueológicos (Albe 1941; Cayrol 2003; Juillet 1977; Mattalia 2021).

17. Gambino acota las posibilidades de la escritura de la vida al siglo XV y más concretamente entre 1456 y 1482. La primera fecha es la más antigua citada explícitamente en el texto (VF 273r); mientras que la segunda corresponde al año en que Bonaventura de Bagnoreggio es canonizado. El texto alude al franciscano como "mossen" y no como santo (271v), por lo que Gambino deduce que el autor no era aún consciente de tal evento.

18. París, BNF Collection Doat, 123, 252r-294v. Se citará directamente el folio del manuscrito, precedido por VF.

19. Opúsculo sobre la vida de santa Flora aprobado por el obispo de Cahors el 14 de mayo de 1721. Cahors, Bibliothèque Municipale de Cahors, Greill 235.

experimentar una serie de fenómenos visionarios y extáticos en los que se identifica con figuras como la Magdalena o el mismo Cristo. Es importante señalar que este texto, al igual que el de Biatrice, describe con gran atención las visiones que la santa experimentó. En cambio, las *vidas* de Doucelina y Dalphina, con un objetivo político más acusado, mencionan este tipo de episodios como signos de santidad sin entrar en detalles de los contenidos de tales experiencias. El texto concluye, como todos los otros y como es habitual en el género, con una serie de ítems que recopilan milagros *post-mortem*.<sup>20</sup>

## 2 La sacra infancia en las *vidas* occitanas

Los modelos para la redacción de estas cuatro *vidas* siguen, a grandes rasgos, los patrones del género hagiográfico aunque, en comparación con los primeros santos, naturalmente los martirios desaparecen y, en cambio, se valorizan las manifestaciones concretas de la vida religiosa tardomedieval como las acciones caritativas, los milagros o las experiencias extáticas (Vauchez 1988: 15-6). Es por ello que hablamos de las *vidas* de santas vivas como un género específico dentro de las narraciones hagiográficas. Se trata de un subgénero cuyo florecimiento se podría atribuir a la *vida* de Marie d'Oignies (m. 1213), escrita por Jacques de Vitry (m. 1240) en 1216. Un texto que, por la repercusión que tuvo, sentó un modelo que rápidamente se reprodujo tanto en el Norte como en el Sur de Europa. Los cuatro ejemplos citados son los únicos que encontramos en lengua occitana, mientras que en catalán existe el caso de Maria de Cervelló, y en castellano es un tipo de texto que florece con gran énfasis en un periodo posterior, a partir de los siglos XV y XVI.<sup>21</sup>

Más allá de tales adaptaciones coyunturales, parece evidente que el esqueleto de estas *vidas* de santas habría que buscarlo en los legendarios de santos y mártires anteriores pues, como vamos a ver más abajo, no sólo proporcionaron tópicos y estructuras narrativas de manera implícita, sino que algunas de estas figuras de santidad son explícitamente citadas como ejemplos de conducta (Baños 2003).

Si bien tradicionalmente se ha ordenado el esquema de perfección de la vida santa en tres estadios (*triplicem statum in anima*) –uno de iniciación (*status inchoantium*), otro de progreso (*status proficentium*) y, finalmente, uno de perfección (*status perfectionis*)–, creo que en las cuatro *vidas* que aquí tratamos este recorrido vital podría más bien articularse de manera cuatripartita, disponiendo las fases en cuatro estadios: 1) infancia; 2) perfeccionamiento moral; 3) experiencias extrasensoriales y vida de perfección; 4) muerte y milagros. El martirio de los santos antiguos deja

---

20. Flor fue la tercera mujer perteneciente a la orden de Malta que fue canonizada, ya en el siglo XVII, después de santa Ubaldesca Taccini (m. 1206) y santa Toscana Canoculi (m. 1343). Los bolandistas pidieron en 1693 al sacerdote Hugues Amadieu, director espiritual del Hospital de Beaulieu traducir el manuscrito de la *vida* de Flor al latín, un texto que fue inserto en los *Acta Sanctorum* (Amadieu 1715). Esta publicación dio lugar a una nueva versión de la hagiografía, en francés, a finales del siglo XIX (Anónimo ed. 1879), dejando la versión occitana en letargo hasta que Clovis Brunel la publica en *Analecta Bollandiana* (1946).

21. El caso de Maria de Cervelló es particular por las vicisitudes de conservación de las fuentes. Las dos *vidas* medievales a las cuales su proceso de canonización, escrito en el siglo XVII, hace alusión han desaparecido. Una sería la supuestamente escrita por Juan de Laes hacia finales del siglo XIII y que termina fra Guillem Vives en 1401. La segunda, un texto anónimo fechado en 1323, probablemente escrito por un familiar de Maria. Aun así, las evidencias secundarias que nos han llegado perfilan la figura de Maria siguiendo los patrones de las santas vivas medievales (Garí 2015). Para el ámbito castellano, los ejemplos son numerosos a partir de 1450. Véase la base de datos del proyecto “Catálogo de Santas Vivas (1400-1550): Hacia un Corpus completo de un modelo hagiográfico femenino” (PID2019-104237GB-I00), liderado por Rebeca Sanmartín Bastida: <<http://catalogodesantasvivas.visionarias.es>>.

espacio en estas *vidas* a un desarrollo más importante de la muerte y de las consecuencias que ésta conlleva. No sólo aludo aquí a la inclusión de los milagros *post-mortem*, una práctica relacionada con los procesos de canonización y con la tradición de los *Libelli miraculorum*. Me refiero más bien a dos episodios que toman un peso importante en las vidas de santas vivas del siglo XIV: la muerte apacible y el entierro tumultuoso. Se trata de dos pasajes que buscan crear una tensión narrativa que explique, por una parte, la muerte santa como un proceso de aplacamiento gradual y pacífico y, por otra parte, la expresión apasionada de la turba durante el entierro o traslado del cuerpo. Esta reacción popular busca demostrar la percepción de santidad en el tejido social y dar cuenta de la veneración que la santa tenía ya en vida. Es muy probable que este episodio de devoción pública que los funerales desencadenan tenga su fuente de inspiración en la narración de la vida de san Francisco, sobre todo teniendo en cuenta la difusión mayúscula que este texto tuvo. En efecto, tanto la versión de Tommaso da Celano como la de Bonaventura de Bagnoreggio relatan de manera detallada el traslado del cuerpo de Francisco hasta San Damián y las reacciones emocionales del pueblo y de la comunidad de mujeres penitentes seguidoras de Clara. En la *vita* de Doucelina, llena de referencias a la vida de san Francisco, esta influencia es evidente (Carozzi 1975: 171):

E cant venc lo matin fon divulgada li sieua mortz, e cant tost ques hom saup lo sieu traspassament. e fon esbandida li fama per la vila e venia totz le pobols am gran abrivament per vezer e per toquar lo sant cors, per gran devocion quel pobols hi avia. E qui que pogues penre ren que d'ella fos prennian per far relequias, e gitavan lurs pater nosters e lur anels, e li autri lur capions, sobr'ella. E venian am coutels per trenquar entr'els la rauba, e tot cant podian d'ella prennian am gran devocion, e agron gran paor lo cors santz destruissestan, e que entier de la maizon de Robaut non lo poguessan traire. Car tot son vestir tallavan que per ren que fezessan li fraire non ho podian defendre, si que am pauc uns fraires non hi perdet lo bras car la lur defendia. E en aissi non la podian sebelir per la prieissa dell pobol e adones preron consell li fraire entr'els que tramezessan al viguier qu'ell fezes gardar lo sant cors (VD 77v: 194).

En esta segunda parte del análisis, la atención se centrará en la primera fase de la estructura cuatripartita mencionada, es decir, la infancia y adolescencia. La razón de esta elección responde a la voluntad de analizar los signos identitarios que marcan, ya desde el principio del relato, la santidad de cada una de estas mujeres y proyectan algunos de los rasgos que se desarrollan en las siguientes fases. En este estadio encontramos habitualmente tres elementos fundamentales: las referencias a los progenitores, la renuncia de los placeres mundanos y el elogio de la virginidad.

En el primer caso, el tópico de la *beata stirps* parece tener dos vertientes. Por un lado, la nobleza del linaje es un factor que asegura el comportamiento virtuoso de la familia, como vemos en el caso de Flor: “Et aquests ero nobles de linatges, et segon lo mon la lor noblessa mostravo en honestas costumats et en exercicis spirituals” (VF 252v). Al mismo tiempo, esta pertenencia a la nobleza se vincula al segundo aspecto, puesto que acentúa la importancia del desasimiento de los bienes terrenales. Así, el texto sobre Daphina indica incluso cuánta renta su madre, “nobla per linhatge”, dejó a su hija en herencia: “remas hertieyra del castel de Pueg Miquel, la renda del qual valia quascun an mil e dos cens fluyris” (VDe 33r; 132). Unos bienes de los cuales Daphina desea desembarazarse: “dezirava am gran affectio que totz sos castels sos hostals e sos hedificis e tota sa temporal sustancia fosse de tot en tot ars e abissat (...) e dels bes temporals de tot despolhada” (VDe 34r; 136).

Una actitud similar puede observarse en las santas procedentes de familias comerciantes, quienes si bien no tienen título de nobleza, sí pertenecen a un tipo de burguesía precisamente caracterizada por su opulencia (Vauchez 1988: 209-211; Sancho 2022b: 26-7). Un caso ilustrativo sería el de Doucelina. Ya desde el comienzo, el texto asegura que Doucelina y Hugo debían su santidad al

comportamiento de sus padres, pues “de bona razis ieis bons albres, e tuh li fruc son bon. Car li pairon eran verai, li enfant foron bon e drechurier e sant” (VDo 1r-v; 2). De sus padres, en cambio, sólo se nos dice que se dedicaban al comercio, indicación que pretende contrastar con el posterior abandono de las riquezas que la beguina escenificó. En efecto, en un acto público y con gran expectación, la vida asegura que Doucelina realizó un voto de completa pobreza: “E vodet en las mans del sant paire fraire Hugo de Dinnha la sancta paupertat de Ihesu Crist am gran ardor gardar, tot en aissi cant sant Frances la tenc e la donet” (VDo 15v; 40). Un voto que, por cierto, no era necesario en su comunidad, compuesta por algunas de las mujeres más ricas de la Provenza y en la que se instauró el voto de pobreza “temperada”: “E adoncs li sancta maire per consell de sant paire, volc que elegissan mejana paupertat. Que pogueissan aver lurs ops, e lur necessitat pauramens e atempradamens” (VDo 18r-v; 46). El texto incluso se permite un pequeño juego alegórico cuando llama a Doucelina “la buena mercadera”, esto es, aquella comerciante que entrega todas sus riquezas por la pobreza: “Aisso fon li bona mercadiera, li quals la peira precioza de l’evangeli de Crist, la sancta paupertat, ques avia trobada, volia comprar, dezamparat per ella tot cant possezia terrenal” (15r).

El segundo factor que se repite en esta narrativa de la primera fase de santidad y que se relaciona con el abandono de los placeres terrenales es el tópico de la *puella senex*, es decir, la niña que, desde la temprana infancia, muestra ya una serie de inclinaciones hacia la vida virtuosa (Burrow 1986). Este modelo es contrario a la narración de arrepentimiento que se perfila a partir de las *Confesiones* de san Agustín (Bejczy 1994; Ruffinato 1978), puesto que acentúa el aspecto innato de la santidad y la continuidad en el recorrido vital, en contraste con la narración de los episodios de conversión. Como lo describe a la perfección la *vida* de Flor, este fenómeno se traduce por la desatención de las prácticas típicamente infantiles, como los juegos, y una predisposición a la oración y a la soledad:

En sa enfantisa fugia jox et solats de enfans, mas que accompanhava sa mayre, que era femna de granda oracio, et amb ela pauc et da pauc creyssia en lo estudi et en lo excersisse de oracio; et mespresava las companhias enfantivols et parlamens vas, et no semblava enfanta mas savia femna en ports et en costumaz (VF 252v).

En la *vida* de Doucelina encontramos una expresión muy similar de tal fenómeno que insiste en el contraste entre los juegos y la propensión por los lugares solitarios y la oración: “E on mais creissia en son entendement mais si donava a pregar a Dieu e a oracion e cant la pensavan trobar jugant am los autres enfans e l’anavan querent, trobavan la esconduda per pregar Dieu en los plus secretz luocs de l’hostal. Quería volontiers luocs solitaris on poguessa orar” (VDo 2v; 5-6).

Cabe añadir en este punto que, en la *vida* de Biatrice no aparece ninguna alusión a su etapa más prematura. Esto no debería entenderse como propio de otro modelo de narración, propio de las monjas, y distinto de un pretendido modelo de *mulier religiosa*, puesto que las pautas de las que estamos hablando pueden encontrarse en todo tipo de identidad religiosa. De hecho, Flor parece observar un tipo de vida monacal y su infancia se encuentra relatada de manera muy similar a la de Doucelina o Dalphina. La excepción de Biatrice podría responder simplemente a las contingencias de su escritura. Como he apuntado, Marguerite d’Oingt escribe la *vida* a partir de los apuntes que los monjes cartujos le proporcionan, lo que hace que ella obvie o ignore información relativa a la vida anterior a la entrada de Biatrice en el monasterio: “humilment et devotament voil escrire a vostron edifiment, una partia de la honesta et saincta et discreta conversation que citi espousa de Ihesu Crit menet en terra entre ses sorors, deis ly ajo de XIII anz en sus” (VB 18r; 104).

En todo caso, ya sean monjas o *mulieres religiosae*, en la gran mayoría de los casos los tópicos hagiográficos apuntan hacia el modelo de la religiosa ideal promocionado por los marcos clericales (Poutrin 1995; Mooney 1999). En este caso, la inclinación hacia los espacios solitarios

desde la infancia proyecta a las niñas santas hacia un modelo de mujer alejada de los pecados con propensión al silencio y a la soledad, dos atributos tradicionales de la clausura. De hecho, tales actitudes infantiles las van alejando de la esfera social y familiar, ya sea por la negación del vínculo matrimonial, por la voluntad de integrar una comunidad o una identidad religiosa, o bien por la inclinación a la soledad. Es precisamente entre los siglos XIII y XV cuando se percibe con más fuerza la disyuntiva entre dos modelos de virtud femenina propuestos por la iglesia, cada vez más extremos: la religiosa y la madre de familia (Benvenuti 1990). El otro atributo fundamental que formaba parte de este canon de la religiosa perfecta era el de la virginidad, a menudo alegóricamente vinculada a la clausura en cuanto que corporalidad encerrada (Duval 2017).<sup>22</sup> Es en este aspecto donde confluyen de manera más clara los modelos hagiográficos de la tradición de las mártires y de las santas vivas tardomedievales. En los cuatro textos en cuestión aquí, encontramos la virginidad como cimiento fundamental del relato salvo en el caso de Biatrix. Siendo monja y entrando en el monasterio a la edad de trece años, el texto no parece necesitar subrayar la virtud de virginidad o castidad y, en cambio, sí enfatiza las prácticas de ascesis para demostrar la renuncia a la vida holgada, aun viviendo en un monasterio como monja de coro.

En cambio, este no es el caso de Doucelina, quien necesita demostrar la legitimidad de su afiliación religiosa y, así como elige profesar una pobreza completa, también elige la vía extrema al realizar voto de virginidad y no el de “simple” castidad. El texto marca claramente esta diferencia, explicitando que, al empezar su primera comunidad, hubo algunas mujeres que prometieron virginidad y otras que hicieron voto de castidad: “e moutas autras si mogron per lo sieu heisseuple tant que foron vi vins e xi que voderon a Nostre Senhor vergenitat e d’ autras ganrer outra iiii.xx que promezeron totas castitat” (VDo 7v; r8).<sup>23</sup> Antes de eso, sin embargo, durante su infancia ya se nos indica su rechazo de los hombres, aludiendo a virtudes como la “honestats”, descrita como la voluntad de evitar el contacto visual con los hombres (3v). Un tópico que también encontramos literalmente en el texto sobre Flor: “[tenia] virtud de virginitat, que a penes volia home veire ni ausir” (VF 253r). El caso de Dalphina es mucho más complejo y rico en este aspecto, puesto que, siendo una mujer casada, la virginidad se presenta como uno de los elementos paradójicos y el pilar fundamental de su santidad. Se trata en su caso de una virtud que ella asimila poco a poco gracias a las lecturas de Sebelia de Pujet, una monja que la cuidaba cuando era niña y que le leía las *vidas* de santos vírgenes:

Mostrava lhi yssamen en cal manieyra las vergis majormen may que aquelas que son en matremoni so ces tota comparacio a Dieu agradablas. E motas vetz lhi recuntava los yssamples e las vidas d’alcus sanhs e sanhtas e majormen de sancta Cecilia e de son espos Valeria, de sancta Agnes, de sanh Alexi, de sancta Agata e de motz autres (VDe 33v; r34).

Como veremos más abajo, esta práctica lectora es la que ella misma lleva a cabo, años más tarde, para convencer a su marido de que conserve la virginidad. El texto gira en torno a esta condición durante toda la parte dedicada a su infancia y adolescencia, ahondando en las visitas a médicos por su posible infertilidad, en la presencia de mujeres en su habitación para asegurarse de que ella y su marido tuvieran relaciones sexuales, o explicando el encuentro con Arnau de Vilanova, quien

22. La historiografía medieval feminista ha considerado a veces el voto de virginidad como una práctica de control propia de una sociedad fundada en la dominación masculina. Otras veces, se ha visto el mismo fenómeno como un recurso que permitía a las mujeres desarrollar una cierta autonomía.

23. Una buena parte de la comunidad de beguinas estaba formada por viudas. Teniendo en cuenta esto y el carácter prescriptivo de la *Vida*, es natural encontrar en el texto la legitimación del voto de castidad para la vida beguinal (Sancho 2022b: 44).

habría mantenido en secreto la voluntad de la pareja. La cuestión de la virginidad parece zanjarse en esta *vida* cuando ambos esposos escenifican el voto que llevan a cabo en Marsella el día de santa Magdalena (VDe 43v; 170).

En este caso, por tratarse de una pareja, el tratamiento de la castidad es distinto y parece encaminarse más al modelo de María, sobre todo a partir de la muerte de Alzeas y la posterior tendencia de Dalphina a retraerse de la vida activa. Esta asociación con la Virgen es percibida así por sus mismos contemporáneos, como podemos apreciarlo en el *Livre de la vertu du sacrement de mariage* de Philippe de Mézières (m. 1405).<sup>24</sup> En él, este hombre de armas y escritor picardo, posteriormente retirado al convento de los celestinos de París, presenta una serie de reflexiones sobre los esponsales, en cuya tercera parte, dedicada al matrimonio espiritual, cita el caso de Alzeas y Dalphina:

et pour conforter les dames mariées qui aiment chasteté en leur mariage et les seigneurs aussy, il nous devoit souvenir du noble et saint mariage du conte d'Arian en Puille, appellé saint Elzearus, qui fu nagaires canonisié du benoit pape Urbain le quin, a laquelle canonization en partie je fus present, et de sa noble et saincte compaigne et espouse, la contesse d'Arian appellee Dalphine, nee en la conté de Prouvence (Williamson ed. 1993: 223).<sup>25</sup>

Mézières presenta como primer ejemplo de matrimonio espiritual el de los santos provenzales (Elliott 1995; Karras 2005; Lett 2018). Aquí, sin embargo, no alude directamente a modelos de santos anteriores como podrían ser Cecilia y Valeriano, sino que busca en María el modelo que legitima este tipo de vida conyugal. En efecto, en su exposición introduce una cita al tratado *De virginitate beate Marice*, de Hugo de San Victor. En este texto, el teólogo victorino responde sobre cómo conciliar el matrimonio de María con su voto de virginidad, afirmando que el matrimonio no se funda sobre la cópula física, sino sobre el consentimiento mutuo del espíritu (*consensus*).

Este esquema de santidad declarada ya desde la infancia, que tiene su modelo ideal en la infancia de la Virgen María, contrasta con los relatos de conversión en los que se pone en escena un momento de iluminación y que, en la cronología de estas santas vivas, se podría ilustrar perfectamente con el caso de Chiara da Rimini (m. 1324-29?) (Dalarun 2006). No obstante, también en estas narrativas aparece un punto de inflexión, en cuanto cambio absoluto de identidad, que se manifiesta mayormente con la descripción de la promesa de los votos o de la toma de los hábitos. Ese rito de paso marca el abandono de la infancia y la entrada a otra fase de la narración de santidad, el estadio de purgación o de perfeccionamiento.<sup>26</sup> En el momento inmediatamente posterior a esta decisión se introducen las grandes pruebas de progreso de la vida de santidad. Aquí aparecen las tentaciones, las prácticas de ascesis o de mortificación del cuerpo, fenómenos que

24. La obra se encuentra en un manuscrito de la Bibliothèque nationale de France, fr. 1175. La edición utilizada es la de la Catholic University of America Press (Williamson ed. 1993).

25. Philippe de Mézières no sólo conoce el caso de Alzeas y Dalphina por la devoción popular, sino que, presente en Roma desde 1368, dice haber leído las "leyendas" de ambos: "Cestui mariage fu singuler et merueilleux en sainteté, et n'oy onque le pareil, car au pourchas de la saincte contesse, reuisant en lui virginité ou chasteté, elle sot tant faire et dire au commencement de leur mariage que la legende du saint conte Elzearus et la legende de la benoite Dalphine, laquelle j'ay leu, tesmoignent qu'il furent ensamble conjoins continuelment dormans ensamble en un lit entre ii draps, et si n'atoucherent onques l'un a l'autre par manière de l'office souvent repeté" (Williamson ed. 1993: 223-224).

26. En muchos casos el texto presta mucha atención a los actos de la toma de hábitos como si de una ceremonia se tratara. En el relato sobre Doucelina la cuestión identitaria en torno a la vestimenta de las beguinas es capital (Sancho 2022b: 38-47; y en el caso de Dalphina encontramos este tono ceremonial en el acto de desnudo y de toma de hábitos como viuda (46r-v; 182-4).

podemos observar en los cuatro textos, y que forman parte de esta etapa de perfeccionamiento. Las *vidas* de Biatrix y Flor, por ejemplo, lo escenifican como una lucha contra el diablo:

Et quant aquesta se fo enaissi retracha enaissi plus pleneyrament a Dieu entendre, lo Enemic, que es gilos de tota sanctetat, perforcet se cossi la pogues de bona vida gitar et adordenet diversas temptatios contra ela. Et premieyrement comenset la a ttemptar blandemmen, amonestan enportusamen en faych, cochadament a ela meten davan la delectacio de la carn cossi es amadoyra, et de la procreatio dels enfans cossi es plasen et delethabbla et desirabla (VF 254r-v).

Illi fut de mout granz jeunos et abstinences tan quant sa feybla complexions ho poet portar (...) Illi preneit si granz disciplines que li sans en coreyt per totes les cotes (...) Quant li dyablos vit que illi se meteyt a si grant affliction et vit que en neguna maneri el non y poeyt rent gaygnier em veyllanz, la comenciet travallyer en dormenz mout plus fort que no aveyt en veyllanz (VB 18v-19v; 106-98).

Esta serie de percances y obstáculos a los que tiene que enfrentarse la santa, ya sea provocados por el diablo o autogenerados, sirven para, implícitamente, subrayar las virtudes que conforman el estado superior al que acceden en esta etapa. En Biatrix encontramos, en este orden, alusiones a la fidelidad, la humildad, la caridad, el rigor en las penitencias, la obediencia y la devoción (VB 18v-19v; 106-8). En el caso de Flor: la inteligencia, la devoción, la virginidad, la humildad, el rigor en la penitencia y la firmeza en la fe (252v-255v). A partir de este grado de perfeccionamiento aparece una tercera etapa en la que se afirma la superación de este momento de examen para manifestar la consagración de la santidad, pues se trata del pasaje en el que el sujeto se encuentra más cercano a la divinidad y por ello es recipiente de su acción, ya sea a través de milagros, visiones, levitaciones, entre otros fenómenos. En este estadio es habitualmente donde encontramos las incorporaciones de la divinidad que terminan, finalmente, con la narración de la muerte de la santa y de los milagros *post-mortem*.

### 3 Formación e imitación

Otro de los aspectos propios de la primera fase de la composición de los relatos de las santas vivas es la formación, un proceso que debe entenderse en las dos vertientes que tal concepto implicaba a finales de la Edad Media. En efecto, la educación o la formación de las niñas en este contexto debe articularse entre la adquisición de competencias y conocimientos, que en términos actuales entendemos como educación; y el aprendizaje de una serie de comportamientos y códigos sociales y morales. Ambas derivaciones estaban presentes tanto en la formación conventual, principalmente regida por la maestra de novicias, como en la laica, habitualmente dirigida a la formación de esposas (Piccinni 2005).

En los relatos hagiográficos también encontramos este tipo de formación, habitualmente expuesto como un fenómeno de imitación o cognación hagiográfica (*parenté hagiographique*), entendida como concepto mixto que une la idea de la parentela genética y la asociación de santos y santas como una misma familia (Maillet 2014). En el *corpus* que presento aquí, he podido evaluar esta relación en dos tipos de manifestaciones. Por un lado, las santas realizan, en su periodo de infancia, una asimilación de los ejemplos de los santos a través de la lectura, siguiendo el patrón de las mujeres lectoras devotas, un tópico propio de estos siglos y que tenía en María el modelo ejemplar (Clanchy 2004; Saetveit 2020). Esta vinculación se hace, por tanto, explícita en el texto: se nos dice directamente que la santa leía la leyenda de otra santa para establecer de manera evidente tal vínculo. Por otro lado, dicha asociación puede presentarse de manera implícita por

intertextualidad. Es decir, aunque no se especifique, los actos de las santas apuntan a la leyenda de otro santo, de manera que el lector que conoce el texto de referencia puede establecer la conexión y atribuir aspectos de la santidad de un sujeto al otro. Aunque puede encontrarse en el resto del recorrido vital, como hemos mencionado con los ecos del funeral de san Francisco en la vida de Doucelina, este fenómeno de imitación, ya sea por lectura o por gestos, ocurre sobre todo en la narración de la infancia, puesto que permite marcar los rasgos identificativos del sujeto en base a la parentela hagiográfica.

Para establecer tales conexiones, cualquier narración hagiográfica podría ser fuente de inspiración: desde los *Actos* y *Pasiones*, las *Traslaciones e Itineraria*, o los sermones, *exempla* y *legendae novae* (Bériou-Morenzoni 2008; Berlioz-Polo de Beaulieu 1998; Rusconi 1994: 594; Del Corno 1987). Sin embargo, la obra de referencia para establecer las conexiones de la cognación hagiográfica es, mayormente, la *Legenda aurea* de Iacopo da Varazze (m. 1298) o el *Flos sanctorum* (Albisson 2019; Aragüés 2012 y 2014; Maggioni 2012; Fonio 2007; Reames 2003). Ello responde a dos motivos. El primero es estadístico, puesto que se trata de una de las obras más copiadas y difundidas en Occidente (Fleith 1991; Maggioni 2001). Estas colecciones de *vidas* de santos abreviadas permitieron producir volúmenes más funcionales, esto es, más fácilmente transcritos en los códices de formato más pequeño para la devoción individual. En el caso de la *Legenda aurea*, compuesta en la segunda mitad del siglo XIII, las *vidas* de santos y santas se disponían en un orden litúrgico. No obstante, a diferencia de otros géneros que hacen lo propio, como los legendarios, los calendarios, los martirologios o los propios sermones, la *Legenda* de Varazze, gracias a su mayor brevedad y variedad, proporcionaba una notoria ductilidad de usos que se adaptaban mejor a las prácticas de *literacy* y devoción propias de finales de la Edad Media. El segundo de los motivos responde al hecho de que fue un libro traducido de manera recurrente a las lenguas vernáculas, por lo que su alcance fue extremadamente vasto y ello posibilitaba el calco, pues las *vidas* de santas vivas son un género muy raramente escrito en latín (Cirlot-Garí 2008: 36-39). El texto del dominico fue, por supuesto, traducido al occitano, tomando el título, como también sucedió en lengua catalana o en la castellana, de *flos sanctorum* (Baños 2012) o, más concretamente, *Lo libre de las flos e de las vidas dels sans e sanctas*.<sup>27</sup> Se tiene constancia de pocos manuscritos, algunos muy fragmentarios e incluso hoy en día ya desaparecidos. Sin embargo, lo que conservamos sirvió a Geneviève Brunel para, en primer lugar, separar las familias occitanas y catalanas de la *Legenda* respecto de las traducciones francesas. En segundo lugar, y al contrario de lo que había defendido Paul Meyer (1989), Brunel (1978: 263) aseguró que las versiones occitanas serían una traducción de las catalanas. Así, su estudio, focalizado en la *vida* occitana de san Francisco, atesta la circulación del texto de Varazze en lengua vernácula a lo largo del arco Mediterráneo occitano-catalán.

Si nos fijamos en los relatos de santas que el dominico incluyó en su obra, podemos comprobar que siguen los tópicos de perfeccionamiento que hemos evidenciado en los cuatro textos occitanos, pero difieren en la estructura. En las historias de las mártires, por ejemplo, se hace más hincapié en la introducción etimológica, existen muchos más relatos de conversión y, finalmente, el martirio ocupa un lugar preeminente. Esto, en cambio, no sucede así en las leyendas sobre santos del siglo XIII como las de san Francisco o Elizabeth de Hungría.

No es el objetivo de este estudio profundizar en la narratología o la poética de Varazze, un trabajo ya realizado (Boureau 1984), pero vale la pena subrayar en este punto, aunque sea a vuelapluma, algunos de los tópicos que encontramos en sus leyendas y que aparecen en la fase de formación o infancia en las cuatro *vidas* occitanas. En la *Legenda*, la *performance* de la santidad femenina se focaliza también en la nobleza de linaje, la renuncia a las riquezas o la protección de la virginidad

27. Así aparece titulado el manuscrito París, Bibliothèque nationale de France, fr. 9759.

y/o castidad (Borland 2011; Coyne 2000). Así, empezando por el último punto, encontramos a santa Anastasia, romana de alta nobleza, que fue forzada al matrimonio pero fingió estar enferma para evitar las relaciones sexuales con su marido (Legenda 59),<sup>28</sup> exactamente como lo hace Dalphina: “el, may que no avia acostumat, lhi requeria lo deute natural de carnal ajustamen, per que ela se feish malauta e enferma, e jazen el liech, tenc la dieta dels enferms” (VDe 38v; 154).

Existen muchas otras santas de origen noble y que también defienden su voluntad de guardar la virginidad, como Inés (Legenda 141), Marta (555) o Eufemia (771). Otras, también de alto linaje, escenifican la renuncia a sus posesiones, como las santas Cecilia (954), Paula (164), María Magdalena (509-10), Marta (555) o Pelagia (837-8). En cambio, las santas Thaís y María Egipcíaca no pertenecen a la nobleza pero también realizan este acto como penitencia (840; 299). Más allá de los mencionados ecos en las acciones de santidad, también encontramos paralelismos específicos de estilo, como las explicaciones etimológico-alegóricas, muy presentes en los inicios de los relatos. Si Varazze empieza señalando que Inés (Agnes) viene de *agna* (139) o Ágata de *agios* (205),<sup>29</sup> también encontramos, en los textos occitanos, que Doucelina era “mot dousa e digna” (VDo IV, 4) o que Flor “en totas virtuts flori” (252v) y que “comensec plus altamen a florir en virtut” (261r).<sup>30</sup>

En esta última parte del análisis de los textos occitanos el foco de atención se centrará en el fenómeno de imitación de la santidad a través de dos aspectos: el primero es la referencia directa a los relatos hagiográficos como lectura que realizaban las santas occitanas en su proceso de perfeccionamiento. El segundo es la imitación de la santidad a partir de la lectura o audición realizada en las prácticas litúrgicas, tomando el ejemplo de santa Cecilia y sobre todo centrándonos en el caso de Flor d'Issendolus.

La relación de imitación debe entenderse con diferentes matices. Las actividades performáticas de este tipo de santidad, ya sea por repetición de motivos o por la explícita actividad de lectura demuestran claramente cómo el ejemplo de las leyendas se refleja en las *vidas* occitanas como si éstas fueran un espejo intermedio entre los mártires romanos y los lectores de su tiempo. Ambos géneros proporcionan una pauta de comportamiento ideal: si la lectura de las hagiografías de los mártires o de san Francisco participa en la construcción de la santidad de estas mujeres occitanas, también lo hace la lectura de sus propias *vidas* por parte de los y las lectoras de su tiempo. No obstante, es también cierto que no todo lo que se relata en estas vidas es imitable, como señala Jacques de Vitry a propósito de las prácticas de Marie d'Oignies:

Si je dis cela, ce n'est pas pour recommander de tels excès, mais pour faire le tableau de sa ferveur. De telles austerités, parmi bien d'autres, Marie n'a pu les accomplir que par le privilège de la grâce. Que le lecteur avisé y prenne bien garde: les privilèges d'une élite ne fondent pas la loi commune. Prenons ses vertus pour modèle; mais les oeuvres qui lui inspirèrent ses vertus, nous n pouvons les imiter sans un privilège spécial (Miniac ed. 1997: 39-40).

La cuestión sobre la veneración e imitación de los santos fue sujeto de debate entre algunos especialistas de la hagiografía. Así, la posición de Brigitte Cazelles (1982: 219), quien defendía la imposibilidad de imitación de los santos por ser sujetos casi no-humanos fue criticada por Robertson (1989), quien sostenía que se trataba de entenderlo como una “participación

28. Para las referencias a la *Legenda aurea*, utilizo la versión de la Pléiade (Boureau *et al.* 2004: 59). Se mencionará únicamente *Legenda* y el número de página.

29. O tantas otras como Margarita (500), Eufemia (770), Justina (786), Cecilia (954), etc.

30. Los préstamos estilísticos o las posibles paráfrasis y ampliaciones de la *Legenda* en las *vidas* occitanas podrían ser estudiados de manera más exhaustiva si se amplía el análisis a las cuatro fases de santidad, aunque ello requeriría un estudio de una extensión mucho más vasta que lo que un artículo puede abarcar.

emocional". Vauchez (1991), por su parte, matizaba el debate, proponiendo una santidad imitable y otra admirable. Sin embargo, como defiende Baños Vallejo (2005), tales categorías no deberían entenderse en oposición, sino en gradación. Son dos aspectos relacionados que derivan de un mismo fenómeno: el seguimiento del testimonio de Cristo, que puede plasmarse en diferentes grados dentro de la comunidad cristiana. Por ejemplo, las cuatro vidas occitanas lo explicitan: si bien las virtudes que participan en la construcción de la santidad son siempre ejemplos de imitación, algunas de las prácticas, por ser demasiado extremas, deben evitarse. Este aspecto se observa de manera implícita en Biatrice, cuando su autora denuncia la poca moderación en las prácticas de autotortura: "que erant acunes veys senz grant discrecion" (VB 18r; 106); o de manera más explícita en el texto sobre Dalfina: "Vertadieramen aquestas cauzas so en gran reverensa avedoyras may que ressembladoyras" (VDe 39v; 156). Tanto la mortificación extrema de la carne (Biatrice) como la promoción de la castidad fuera de los claustros (Dalfina) eran fenómenos que podían amenazar con socavar las bases de las estructuras sociales y, por tanto, tenían que estar reservadas a seres ejemplares pero excepcionales: las santas.<sup>31</sup>

### 3.1 ¿Qué leen las santas?<sup>32</sup>

Los relatos hagiográficos tuvieron una eminente presencia en bibliotecas monásticas y de mujeres laicas de finales de la Edad Media. Las narraciones hagiográficas eran, precisamente, una lectura privilegiada para las mujeres por sus cualidades morales y edificantes, aspectos no sólo defendidos en las obras prescriptivas (Cátedra 2003: 21-23), sino también corroborados en las evidencias conservadas en los inventarios de la época (Garí 2017: 130-1). La pluralidad de ejemplos de santidad que las *legendae novae* proporcionaban hacía que fueran concebidas como textos ejemplares y que las diferentes historias fueran orientadas, en lecturas o predicaciones, a un público en particular: viudas, casadas, monjas, beatas, etc. (Blanton 2010). Como mujeres también ejemplares, las santas vivas de las obras occitanas son retratadas precisamente leyendo tales textos. Por ello, en este punto voy a ahondar en la vinculación entre las cuatro *vidas* y los diferentes relatos hagiográficos, poniendo de relieve la consideración sobre la lectura dentro del progreso de santidad y la elección de las meta-figuras presentes en los textos.

Antes de citar nuestro *corpus*, cabe decir que no se trata de un aspecto particular de estas cuatro *vidas*, sino que podemos encontrarlo en mucha literatura hagiográfica tardomedieval y moderna. Por ejemplo, en la *vida* manuscrita de Juana de la Cruz, conservada en El Escorial, se nos dice que leía los ejemplos de santos y santas del *Flos sanctorum* como herramienta de enseñanza y doctrina.<sup>33</sup> Este modelo estará cada vez más presente en las *vidas* de mujeres santas de la época moderna, a medida que el acto de lectura se populariza dentro de los claustros.

31. No en vano el pasaje citado de Jacques de Vitry se encuentra en el capítulo dedicado al matrimonio de Marie d'Oignies y señala que por las noches, en vez de consumir su unión, Marie castigaba su carne y realizaba todo tipo de autotorturas.

32. El título de este apartado apela directamente al libro de 1995, escrito por David Bell: *What Nuns Read: Books and Libraries in Medieval English Nunneries*.

33. "El sancto ángel le respondió: '(...) Conforta tú a tus hermanas. Y digo que las confortes, que no las as menester enseñar, pues tienen exemplo de los sanctos y de las sanctas, de quien pueden aprender. Lean el *Flos sanctorum* y lições devotas en que se enseñen, que tú ya poca doctrina les puedes dar: lo uno, por la privación del offiçio de mandar sobre ellas y serles regidora, y lo otro, por el menospreçio que a subçedido a tu persona en la opinión y crédito que de ti se tomó'" (82r-v). Este pasaje se encuentra en la *vida* manuscrita conservada en El Escorial, K-III-13, 1r-137r. Utilizo aquí la edición de María Luengo Balbás y Fructuoso Atencia Requena (2019).

Este ejemplo más tardío de Juana de la Cruz se plasma ya en el siglo XIV en el *corpus* que aquí trabajamos, pues la lectura de las historias de los santos se ubica en el primer estadio de la narración, durante la juventud, como aparato de preparación o perfeccionamiento virtuoso. Este es el caso de Doucelina, en el que se nos dice que a menudo caía en éxtasis leyendo las *vidas* de los santos, especialmente la de Francisco: “en el [Francisco], apres Ihesu Cris e la sieua maire bezeneta, davant totz autres sans, majormens si fizava, e per los sieues [ejemplos] volia esser regida. Motas ves la trobavan raubida, lo libre en les mans, legent la sieua vida” (VDo 38v; 98-100).

En la vida de Flor la referencia es mucho más implícita, haciendo alusión al ejemplo que tomaba de los santos (VF 253r), mientras que el texto sobre Dalphina es el que más se extiende en la cuestión de la lectura. En el pasaje citado anteriormente se nos cuenta cómo, cuando la condesa era pequeña, Sebelia de Pujet le leía “los yssamples e las vidas d’alcus sanhs e sanhtas e majormen de sancta Cecilia e de son espos Valeria, de sancta Agnes, de sanh Alexi, de sancta Agata e de motz autres” (VDe 33v; 134). A esto hay que sumarle también las lecturas que le realizaba el franciscano Phelip de Real, quien “am diverses yssamples de sanhs e de sanhtas per semblan manieyra devotamen la enduzia” (VDe 34r; 136). Los santos mencionados, todos ellos presentes en la *Legenda*, son ejemplos de castidad que dejan huella en la voluntad de Dalphina. De hecho, éstos son los que ella misma elige cuando reproduce la misma escena y lee a su joven marido para convencerle de las bondades del matrimonio casto. El texto cita de nuevo los santos Cecilia y Valeriano, Alexis y Ágata, e incluso nombra a otros como las santas Catalina y Lucía:<sup>34</sup> “E manchas veguadas per ordre las nuechs seguens lhi recuntava la vida de sancta Cesselia e de son espos Valeria, de sanh Alexi, de sancta Katharina, de sancta Agnes, de sancta Lucia, de sancta Aguata en tan quel jovensel mot se meravilhava de las paraulas que dizia” (VDe 37r; 148).

El texto incluso hace referencia a las fuentes de las que sacaba tales historias. Así, se mencionan obras específicas como la Biblia, las Homilias de san Gregorio, el *Soliloquio* de san Agustín y, precisamente, de las *vidas* de los santos padres y el *Flos sanctorum*:

Soven legia en la Vibla e de la escorsa de la letra formava sens et entendemens spirituals. Studiava yssamen en las homelias de sanh Gregori et en un libre de sanh Augusti apelat Soliloquim que volc dire Sol colloqui e en las Vidas dels sanhs Payres, en las Flors dels sanhs e els autres libres devotz (VDe 51r; 200).

### 3.2 La liturgia: el caso de santa Cecilia

Entre los modelos de conducta que estas mujeres incorporaron a partir de tales lecturas, sobresale un nombre en especial: santa Cecilia. Ésta aparece citada en varias ocasiones como ejemplo representativo. Dalphina dice explícitamente que es en ella y en su matrimonio con Valeriano en donde encuentra el modelo de vida que quiere seguir: “ja en son secret cosselh avia ja ordenat son espos que devia esser per aquesta verges a maniera de adona sancta Cesselia a semblan nedeza e purtat endure e apelar” (VDe 36v; 146). Esta cercanía con la santa llega al punto de parafrasear el texto que aparece en la *Legenda* cuando Cecilia confiesa la voluntad de quedarse virgen a su marido. Si la santa romana dice: “Venit autem nox, in qua suscepit una cum sponso suo cubiculi secreta

34. Las referencias a santas como ejemplo de conducta de Dalphina son múltiples. Entre otras: “lo detenia en paraulas devotas e en yssamples dels sanhs” (VDe 38r), y “e mot se sentia ad ayssso aparelhada, car emagenan particularmen en son coratge per singulars martiris los quals sancta Katherina, sancta Agnes e sancta Cecilia avien sufertatz, dizia en son cor: ‘Tu poyras sostenir e sufertar ayssi cum aquelas fezero’” (34r).

silentia, et ita eum alloquitur: ‘o dulcissime atque amantissime juvenis, est mysterium, quod tibi confitear, si modo tu juratus asseras, tota te illud observantia custodire’”; Dalphina, también en la habitación con su marido, le confiesa: “Alzeas, mot amat per mi, hieu pauzada en perlih de mort, lo secret de mon cor de prezen te vuelh manifestar...” (VDe 38v-9r; 154).

En el caso de Doucelina, la cita no es tan literal, pero sí se nos indica que: “E en aissi fortmens son propri cors ab cilicis domptava en aissi cant fazia sancta Cezilia, verge benaurada, e atressi las nuegz, aissi cant aquist verge vellava en oracion e en sanctas vegilias” (VDo 5r; 12). En efecto, a la hora de hablar del cilicio que llevaba la beguina, el texto alude de nuevo a la santa romana, aspecto que la leyenda de Varazze también menciona (*Legenda* 954-955). Sin embargo, el pasaje que desarrolla de manera más profunda la asociación con santa Cecilia lo encontramos en la *vida* de Flor. Se trata de un episodio perteneciente a la parte en la que el texto se concentra en las diferentes experiencias extáticas de la de Issendolus. Como en las *vidas* de Biatrix y Doucelina, la de Flor estructura sus visiones siguiendo el orden de las festividades litúrgicas. Así, en Navidad la virgen se le aparece con el niño Jesús, en la Candelaria ve una procesión celeste muy similar a la que hacían en el hospital; en Pascua se encuentra de manera milagrosa entre la Magdalena y las “otras mujeres” contemplando la resurrección de Cristo, y así el texto procede señalando los eventos sobrenaturales en Jueves Santo, Viernes Santo, el día de la Ascensión, Pentecostés, etc.<sup>35</sup> En algunos casos, aparecen incluso citas literales de la liturgia del día en las visiones, como en Todos los Santos, con la antifona *Vidi turbam magnam* perteneciente a las vísperas de ese día (VF 259r). Siguiendo tal lógica, en el día de santa Cecilia se nos dice que:

En la cal feste de sancta Cesselia, cant matines foron dichas et las autras foron anadas pausar, et ela pregava, del desirier non poden dormir, comensec a cogitar de la gloria en que era Cesselia et de la feste que lin fasian en Paradis, cal podia esser cant son espous la recebia layssus en son palays. Et cant ac ayssso comensat a cogitar, sopdamen forec raubida d’esperit sus en lo cel, on vesia una maravilhosa virgis ornada de maravilhos ornemens am sobregranda moutisa de autras virgis cantans et en granda gloria alegrans. Et cant la virgis Flor vi aquestas am tantas beltats et ausi la dolsor de lors cans, regardet la resplandor del ornemens et la lugor del luoc on ero, et meravilhat se car nul temps causa semblan non avia viste, et demandet a l’angial que la guida que era aquela tant gloriosa dona. (VF f. 259r-v).

En este fragmento se puede observar claramente la influencia de la fiesta de santa Cecilia en las plegarias que dan forma al fenómeno visionario, pues aparece esta figura como protagonista de la visión.<sup>36</sup> Asimismo, el fragmento también muestra la concepción de la liturgia como un eco de las festividades que ocurren en el cielo, a imagen del recibimiento que organizan en ese palacio paradisiaco para Cecilia. Este aspecto es de gran importancia, puesto que refleja el fenómeno de imitación que hemos subrayado. Si la lectura de los santos es un modo de incorporar su testimonio

---

35. “En la solemnitat de Nadal la virgis Maria li aparia am l’énfan Jesu Christ, et lo enfant li presentava a portar sus en son col; en la festa de la Candelieyra la soa processio que aquel jour represente maravilhosamen regardava; en la festa de la Resurectio am la Magdalena et am las autras donas nostre Senhor resuscitan contemplava (...) Et lo die del Venres Sanh, ela trasia tan gran turmen et la mort et la Passio recordava que cridava, et del recordamen de la Passio ela se dolia et las mas et los pes et los costats davan que se leves de sa oracio. Et la festa de la Ascentio, vesen Jesu Christ montan et donan als seos dos precios, et ela engalmen et aitan be do de gracia aptenia special. Et a la Pantacosta, de gauch et de consolacio maravilhosa era adumplida” (VF 268r-v).

36. “Visionary experience was not a spontaneous, wholly unpredictable incursion of the divine into the world. Rather, it was a privileged cultural practice by which those with appropriate qualifications –at first only monks and nuns, later beguines and tertiaries, eventually even devout laypeople– might court sacred encounters through techniques for the deliberate alteration of consciousness” (Newman 2005: 3).

y actualizarlo, la liturgia realiza el mismo proceso. Se trata de mimetizar una serie de eventos que suceden en el cielo o que han sucedido en el pasado y llevarlos al presente. Así, Flor, a través de las lecturas y los cantos del día de santa Cecilia, está incorporando la figura de ésta en su propia manifestación de la santidad.

Después de dicho pasaje, el texto continúa describiendo a Flor en éxtasis, incapaz de comer nada después de maitines:

Aquesta, se dis l'angial, es sancta Cesselia que, per la fe et per virginitat goardar, huey pres martire en terra et gloria perdurabla en lo cel. Et en aquesta contemplation raubida estec tro a la completa et, adonc retornade que forec a ce, sa cosina madona Aycilina la amonestet [f.26or] de manjar, et era non ac cura ni un bossi non manget ni o essaget, mas que estec coma atrassida de las maravilhas que avia vistas entrey a la hora de las matinas, las cals matinas, ela retornada forec, et dis entieyrament, et pueys viro lo solelh levan per exces de pessa forec raubida, et aquí perseveret entrey a vespres (VF 259v-26or).

Entonces, un ángel aparece en forma de hombre joven y le ofrece una copa de oro de la cual Flor bebe.<sup>37</sup> La presencia del ángel aquí no es casual y podría proceder tanto de la lectura de la hagiografía de Cecilia, como de la liturgia (o probablemente de ambas a la vez). Por un lado, el texto de Varazze dice:

Tunc illa ait: "angelum Dei habeo amatorem, qui nimio zelo custo | dit corpus meum. Hic si vel leviter senserit, quod tu me polluto amore contingas, statim feriet te, et amittes florem tuae gratissimae juventutis, si autem cognoverit, quod me sincero amore diligas, ita quoque diliget te sicut me, et ostendet tibi gloriam suam". Tunc Valerianus, nutu Dei correctus, ait: "si vis, ut credam tibi, ipsum angelum mihi ostende, et si vere probavero, quod angelus sit, faciam quod hortaris; si autem virum alium diligis, te et illum gladio feriam".<sup>38</sup>

Por otro lado, las festividades litúrgicas creaban un amplio abanico de posibles influencias plurisensoriales, no sólo a través de la lectura y audición del texto de Varazze o de un martirologio, sino también a través del canto. El oficio litúrgico de santa Cecilia, como el de los demás santos, se encuentra en el breviario más que en el misal (es decir, depende más de las horas litúrgicas que de la misa) (Reames 2001: 246). Este rito, como los dedicados a los demás santos, se realizaba durante las horas nocturnas (vísperas, maitines y laudes) y, sin duda, el momento más importante era el de maitines, como se pone de relieve en la visión de Flor. En ambientes monásticos, la lectura de maitines solía ser la de la *Passio S. Caeciliae*, el relato estándar en latín de la santa y el texto del cual se toman los cantos y lecciones del oficio (Steiner 1986: 327). No sabemos exactamente qué tipo de breviario utilizaban Flor y las hospitalarias de Beaulieu; pero si tomamos tanto los usos del Sarum como los del Breviario Romano, podemos ver que, de hecho, la figura del ángel aparece en algunos cantos de maitines:

Ceciliam intra cubiculum orantem invenit et iuxta eam stantem angelum Domini. Quem videns Valerianus nimio terrore correptus est (Responsorio de la tercera lección de matines).  
Angelus Domini descendit de celo, et lumen refulsit in habitaculo (Verso de la lección de la tercera lección de maitines) (Reames 2001: 251).

37. "Adonc forec vesitada per lo angial, que en forma de un bel jovenssel li aportet en la ma un enap de aur ple de precios abeuratge..." (VF 26or).

38. La versión de la Pléyade no ofrece texto en latín, por lo que he utilizado la versión de Grässe (ed. 1850: 774-5).

Del mismo modo, si leyéramos atentamente los demás responsorios, lecciones y versículos de este oficio de maitines, podríamos encontrar fácilmente otras referencias muy próximas a la descripción del paraíso de la visión de Flor. En definitiva, este caso es ilustrativo de, por una parte, la clara relación entre las lecturas de la fiesta litúrgica y el fenómeno extático. Por otra parte, refleja también el peso que ciertas meta-figuras santas (elegidas concretamente para cada caso) tienen en la construcción de estas *vidas* a través de la incorporación de la divinidad, de la lectura explícita de sus leyendas o de conductas que aluden a ellas.

Flor, Dalphina y Doucelina no eran monjas de clausura, sino religiosa hospitalaria, esposa y beguina, respectivamente. La mártir romana Cecilia representaba así el modelo de santidad idóneo para ellas: casada, laica, virgen y de vida ascética. El patrón puede ser seguido por todas ellas a excepción de Biatrix, cuyo patrón de vida monástica podía encajar mejor con ejemplos eremíticos o de vida reclusa.

#### 4 Conclusiones

Con este artículo se ha pretendido analizar la escritura del fenómeno de la santidad femenina a través de cuatro textos occitanos. En primer lugar, se ha argumentado la elección de tales textos y la exclusión de otros respondiendo a la voluntad de definir un *corpus* de “santas vivas”. Ello ha llevado a justificar asimismo la preferencia por esta denominación y a articular los diferentes motivos relacionados con el género documental, la cronología y los modelos de santidad femenina. Posteriormente, se ha procedido a la descripción de los cuatro textos, con una marcada voluntad en exponer las referencias codicológicas, así como la posteridad de tales escritos, para así poder abrir la posibilidad de estudiar, en un futuro, la recepción de tales obras más allá del periodo elegido.

Las cuatro obras presentan, como se ha defendido, una estructura cuatripartita por la importancia que las diferentes manifestaciones de los rituales funerarios y la reacción popular tienen en este tipo de *vidas*. De tales cuatro fases, se ha decidido analizar de manera exhaustiva la primera de ellas, correspondiente a la infancia y la formación de las santas. En este estadio se han concretado tres grandes pilares: la estirpe, el rechazo de los bienes y placeres mundanos, y la virginidad. En el primero de ellos se ha podido ver que existen dos modelos paralelos: uno propio de la nobleza en el que se ensalza el linaje; y otro propio de la burguesía en el que se pretende transgredir la lógica comercial para acentuar el desasimiento material de las santas. El segundo punto, precisamente incluye el abandono de las riquezas y la construcción del tópico de la *puella senex*. Éste, basado en el retrato de una madurez precoz, permite cimentar una continuidad de las virtudes de perfección entre el nacimiento y el desarrollo de la santidad. Este recorrido se contrapone al relato de conversión propio de los santos pecadores. En cambio, se ha observado que en las *vidas* estudiadas sí existe un punto de inflexión similar al que detentan los relatos de conversión: se trata de la toma de los hábitos y la pronunciación de los votos; escenas que se ubican justo al final del periodo de formación y que dan entrada a otro estadio de perfeccionamiento. En esta nueva fase, como se ha visto, se empieza a enumerar distintas virtudes asociadas a prácticas que permiten el desarrollo de una santidad ya adulta. El tercer punto que se anuncia ya en el periodo de la infancia es el de la virginidad. Este aspecto, que aúna diferentes tipos de santidad, se encuentra matizado dependiendo de la afiliación religiosa de la santa. Es decir, aquellas que viven en espacios pretendidamente clausurados muestran menos interés en acentuar la virginidad de los sujetos, mientras que se hace un mayor hincapié en el caso de las mujeres no enclaustradas, vivan o no en comunidad (Doucelina está en una comunidad de beguinas, mientras que Dalphina no lo hace hasta la última etapa de su vida).

Finalmente, la tercera parte nos ha permitido ahondar en un aspecto que aparece también en el periodo de formación de estas mujeres: la imitación de otros modelos de santidad. Así, hemos podido observar cómo estas mujeres se promueven como espejos en los que las virtudes de los santos anteriores se reflejan y se actualizan. Esto se realiza gracias a la vinculación de dichas mujeres con los santos de dos maneras distintas: en unas ocasiones se materializa de manera implícita mediante la imitación de actos similares; mientras que en otras ocasiones se expone de manera explícita aludiendo al acto de lectura. Tal acto se puede dividir en dos manifestaciones: la realización de la lectura devota personal, en la que las santas leen directamente los ejemplos y testimonios de otros santos; y la participación en la liturgia, como se ha podido evidenciar a partir de la figura de santa Cecilia. Dalphina encarna a la perfección el primer modelo, puesto que ella oye el testimonio de los santos y reproduce tal acto al leer las mismas *vidas* a su marido. Así, el testimonio de Cecilia y Valeriano se reproduce a través de la lectura que ella recibe y transmite posteriormente. El texto de Flor, por otra parte, proporciona un ejemplo ideal para el segundo caso, puesto que ella incorpora las lecturas y cantos de la liturgia del día en los éxtasis que protagoniza y que la llevan a reflejar el ejemplo de Cecilia.

Por tanto, a través de este análisis, se han podido desentrañar algunos de los procesos de imitación de la santidad que se utilizan para construir el recorrido vital de estas mujeres, a veces utilizados como préstamo de otros géneros hagiográficos, o en otras ocasiones como adaptaciones a la espiritualidad afectiva de finales de la Edad Media. La descripción del acto de lectura parece erigirse como un tópico propio en estos textos, un elemento que, además, responde a las nuevas prácticas de devoción personal propias de los siglos XIV y XV. Las posibilidades de los cuatro textos presentados no se agotan aquí. Todo lo contrario, este estudio ha pretendido proporcionar claves interpretativas que puedan ser útiles para integrar el *corpus* occitano, tan poco conocido por la crítica, al estudio de la espiritualidad femenina europea.

## 5 Obras citadas

*Manuscritos*

- Grenoble, Bibliothèque Municipale de Grenoble, 5785R.  
 París, Bibliothèque nationale de France, DOAT, volume 123.  
 París, Bibliothèque nationale de France, Fr. 13503.  
 París, Bibliothèque nationale de France, Lat. 5055.

*Estudios*

- Alençon, Ubald d' (ed.). 1911. *Les Vies de Ste Colette Boylet de Corbie réformatrice des frères mineurs et des clarisses (1381-1447) écrites par ses contemporains* (Paris: Libraire A Picard Fils; Couvin: Maison Saint-Roch) <<https://archive.org/details/lesviesdestecoleoopier>>
- Albanès, Joseph-Hyacinthe (ed.). 1879. *La Vie de sainte Douceline, fondatrice des béguines de Marseille composée en langue provençale, publiée pour la première fois avec la traduction en français et une introduction critique et historique* (Marseille: Étienne Camoin) <<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k9756685x>>
- Albisson, Mathilde. 2019. 'El flos sanctorum castellano: de las compilaciones medievales a los legendarios postridentinos. Evolución de un subgénero hagiográfico entre continuidad y ruptura', in *Perspectivas actuales del hispanismo mundial: literatura-cultura-lengua*, ed. by Leuker, Tobias *et al.* (Münster: Wissenschaftliche Schriften der WWU Münster), 1: *Medieval-Siglo de Oro-Teatro*: 53-65 <<https://hal.science/hal-02141619>>
- Anónimo (ed.). 1879. 'Vie de sainte Flore', in *Analecta juris pontificii*, t. 18, col. 1-27
- Albe, Edmond. 1941. 'Les Religieuses hospitalières de l'ordre de Saint-Jean de Jérusalem au diocèse de Cahors', *Revue d'Histoire de l'Église de France*, 27: 180-220 <<https://go.uv.es/4ymzwxj>>
- Amadiou, Hugues. 1715. 'De beata Flora seu Flore', in *Acta Sanctorum: Iunii*, vol. 6 (Antuerpiae: Robyns), pp. 97-119 <<https://go.uv.es/O4YL6IJ>>
- Amargier, Paul. 1985. 'Dauphine de Puimichel et son entourage au temps de sa vie aptésienne', *Mémoires de l'Académie de Vaucluse*, 9.6: 111-123
- Aragüés Aldaz, José. 2012. 'Los flores sanctorum medievales y renacentistas: brevíssimo panorama crítico', in *Literatura medieval y renacentista en España: líneas y pautas*, ed. by Natalia Fernández Rodríguez and María Fernández Ferreiro (Salamanca: SEMYR), pp. 349-361 <<https://go.uv.es/t56YbsV>>
- Aragüés Aldaz, José. 2014. 'La difusa autoría del flos sanctorum: silencios, presencias, imposturas', in *El autor oculto en la literatura española: siglos XIV a XVIII*, ed. by Maud Le Guellec (Madrid: Casa de Velázquez), pp. 21-40 <<https://go.uv.es/tr8Hj8g>>
- Archambeau, Nicole. 2011. 'Healing Options during the Plague: Survivor Stories from a Fourteenth-Century Canonization Inquest', *Bulletin of the History of Medicine*, 85.4: 531-559 <<https://www.proquest.com/docview/928971344>>

- Attard, Jean-Pierre. 2015. *Religion, sainteté et pouvoir en Provence Angevine, première maison d'Anjou, modèle et miroir du monde angevin (1246-1382)*, 2 vols, unpublished doctoral thesis, Université d'Aix-Marseille <<https://www.theses.fr/2015AIXM3028>>
- Baños Vallejo, Fernando. 1989. *La hagiografía como género literario en la Edad Media: tipología de doce vidas individuales castellanas* (Oviedo: Publicaciones de la Universidad de Oviedo) <<http://hdl.handle.net/10651/24884>>
- Baños Vallejo, Fernando. 2003. *Las vidas de santos en la literatura medieval española* (Madrid: Laberinto) <<https://go.uv.es/PX74nVX>>
- Baños Vallejo, Fernando. 2005. 'Una "pecatriz" y una mística: la dudosa ejemplaridad de las santas en los poemas medievales', in *Pratiques hagiographiques dans l'Espagne du Moyen-Âge et du siècle d'or*, ed. by Françoise Cazal et al. (Toulouse: Presses Universitaires du Midi), pp. 97-111 <<https://doi.org/10.4000/books.pumi.28728>>
- Baños Vallejo, Fernando. 2012. 'La transformación del *Flos sanctorum* castellano en la imprenta', in *Vides medievals de sants: difusió, tradició i llegenda*, ed. by Marinela Garcia Sempere and Maria Àngels Llorca Tonda (Alacant: Institut Interuniversitari de Filologia Valenciana), pp. 65-97 <<https://go.uv.es/5JLQzec>>
- Barrillari, Sonia Maura. 2017. 'La biblioteca di uno speziale: leggere il ms. Ashburnham 105 della Biblioteca Laurenziana di Firenze', in *Come si legge un testo antico di alchimia e astrologia medica*, ed. by Paolo Aldo Rossi and Ida Li Vigni (Aicurzio: Virtuosa-Mente), pp. 51-66 <<https://go.uv.es/PqaOCiV>>
- Bejczy, István P. 1994. 'The *Sacra Infantia* in Medieval Hagiography', *Studies in Church History*, 31: 143-151 <<https://doi.org/10.1017/S0424208400012845>>
- Bell, David. 1995. *What Nuns Read: Books and Libraries in Medieval English Nunneries* (Kalamazoo MI: Cistercian Publications)
- Benvenuti Papi, Anna. 1990. *In castro poenitentiae: santità e società femminile nell'Italia medievale* (Roma: Herder)
- Bériou, Nicole; Morenzoni, Franco (ed.). 2008. *Prédication et liturgie au Moyen Âge: Études réunies* (Turnhout: Brepols) <<https://doi.org/10.1484/M.BHCMA-EB.6.09070802050003050204030200>>
- Berlioz, Jacques; Polo de Beaulieu, Marie-Anne (ed.). 1998. *Les Exempla médiévaux: Nouvelles perspectives* (Paris: Honoré Champion)
- Blanton, Virginia. 2010. 'Chaste Marriage, Sexual Desire, and Christian Martyrdom in *La Vie sainte Andrée*', *Journal of the History of Sexuality*, 19.1: 94-114 <<https://www.jstor.org/stable/40663369>>
- Blumenfeld-Kosinski, Renate. 2010. 'Holy Women in France: A Survey', in *Medieval Holy Women in the Christian Tradition c. 1100-c. 1500*, ed. by Alastair Minnis and Rosalynn Voaden (Turnhout: Brepols), pp. 241-65 <<https://doi.org/10.1484/M.BCEEC-EB.3.2626>>
- Borland, Jennifer. 2011. 'Violence on Vellum: St. Margaret's Transgressive Body and its Audience', in *Representing Medieval Genders and Sexualities: Construction, Transformation, and Subversion, 600-1530*, ed. by Elizabeth L'Estrange and Alison Moren (Farnham, Surrey: Ashgate), pp. 67-88 <<https://go.uv.es/hafB57Y>>
- Boureau, Alain. 1984. *La Légende dorée: Le Système narratif de Jacques de Voragine* (Paris: Cerf)

- Boureau, Alain *et al* (ed.). 2004. Jacques de Voragine *La Légende dorée* (Paris: Éditions Gallimard)
- Boyer, Jean-Paul. 2017. 'Sancia par la grâce de Dieu reine de Jérusalem et de Sicile', *Mélanges de l'École Française de Rome-Moyen Âge*, 129.2 <<https://doi.org/10.4000/mefrm.3655>>
- Brunel, Clovis (ed.). 1916. *La 'Vie de Sainte Énimie', poème provençal du XIII<sup>e</sup> siècle, de Bertran de Marseille* (Paris: Champion) <<https://archive.org/details/laviedesaintenoobertuoft>>
- Brunel, Clovis (ed.). 1946. 'Vida e miracles de sancta Flor', *Analecta Bollandiana*, 64.3-4: 5-49 <<https://doi.org/10.1484/J.ABOL.4.02212>>
- Brunel, Geneviève. 1978. 'Vida de sant Frances: Versions en langue d'oc et en catalan de la *Legenda aurea*: Essai de classement des manuscrits', *Revue d'Histoire des Textes*, 6: 219-65 <<https://doi.org/10.3406/rht.1978.1150>>
- Brunel-Lobrichon, Geneviève *et al*. 1996. 'L'Hagiographie de langue française sur le Continent: IX<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle', in *Hagiographies: Histoire internationale de la littérature hagiographique latine et vernaculaire en Occident des origines à 1550*, ed. by Guy Philippart *et al*. (Turnhout: Brepols), II: 291-371
- Burrow, John Anthony. 1986. *The Ages of Man: A Study in Medieval Writing and Thought* (Oxford: Clarendon Press) <<https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780198117551.001.0001>>
- Bynum, Caroline Walker. 2007. *Wonderful Blood: Theology and Practice in Late Medieval Northern Germany and Beyond* (Philadelphia PA: University of Pennsylvania Press)
- Campbell, Jacques (ed.). 1963. *Vies occitanes de Saint Auzias et de Sainte Dauphine: Avec Traduction française, introduction et notes* (Roma: Pontificum Athenaeum Antonianum)
- Campbell, Jacques. 1978. *Enquête pour le procès de canonisation de Dauphine de Puimichel, comtesse d'Ariano († 26.XI.1360): Édition critique* (Torino: Bottega d'Erasmus)
- Carozzi, Claude. 1975. 'Une Béguine joachimite: Douceline, soeur d'Hugues de Divine', *Cahiers de Fanjeaux*, 10: 169-201 <<https://go.uv.es/KQGW5rY>>
- Cátedra, Pedro. 2003. "'Bibliotecas" y "libros de mujeres" en el siglo XVI', *Península: Revista de Estudios Ibéricos*, 0: 13-27 <<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2028360>>
- Cayrol, Christiane. 2003. 'Le Couvent: Grandeur et ruine', *Voir, Comprendre, Aimer Issendolus: Bulletin Annuel de la Municipalité et des Associations*, 17: 32-38
- Cazelles, Brigitte. 1982. *Le Corps de sainteté, d'après Jehan Bouche d'Or, Jehan Paulus et quelques vies des XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles* (Genebra: Droz)
- Chevalier, Ulysse. 1919. *Repertorium hymnologicum: catalogue des chants, hymnes, proses, séquences, tropes en usage dans l'Église latine depuis les origines jusqu'à nos jours* (Paris: Auguste Picard) <<https://go.uv.es/x6tgLor>>
- Cirlot, Victoria. 2005. *Hildegard von Bingen y la tradición visionaria de Occidente* (Barcelona: Herder) <<https://doi.org/10.2307/j.ctvt9k2mj>>
- Cirlot, Victoria; Garí, Blanca. 2008. *La mirada interior: escritoras místicas y visionarias en la Edad Media* (Madrid: Siruela)
- Clanchy, Michael. 2004. 'Images of Ladies with Prayer Books: What Do They Signify?', *Studies in Church History*, 38: 106-122 <<https://doi.org/10.1017/S042420840001576X>>

- Coakley, John. 2006. *Women, Men, and Spiritual Power: Female Saints and Their Male Collaborators* (New York: Columbia University Press)
- Coyne Kelly, Kathleen. 2000. *Performing Virginity and Testing Chastity in the Middle Ages* (London: Routledge) <<https://doi.org/10.4324/9780203463819>>
- Dalarun, Jacques. 2006. 'Gospel in Action: The Life of Clare of Rimini', *Franciscan Studies*, 64: 179-215 <<http://www.jstor.org/stable/41975372>>
- Dalarun, Jacques. 2008. *'Dieu changea de sexe, pour ainsi dire': La Religion faite femme XI-XIV<sup>e</sup> siècle* (Paris: Fayard)
- Delcorno, Carlo. 1987. 'La *Legenda aurea* e la narrativa dei Predicatori', in *Jacopo da Varagine: Atti del I Convegno di Studi*, ed. by Giovanni Farris and Benedetto Tino Delfino (Varazze: Centro di Studi Jacopo da Varagine), pp. 27-49
- De Lequile, Didaco. 1664. *Hierarchia Franciscana in quatuor facies historice distributa: quarum singulae quatuor facies patefacient...* (Roma: Iacobi Dragonelli) <<https://go.uv.es/EVvK385>>
- Dulong, Marthe. 1928. 'La Vie provençale de sainte Delphine et le procès de sa canonisation (1363)', unpublished doctoral thesis, École Nationale de Chartres
- Duraffour, Antonin *et al.* 1965. *Les Œuvres de Marguerite d'Oingt* (Paris: Belles Lettres)
- Duval, Sylvie. 2017. 'De la Réclusion volontaire : L'Enfermement des religieuses entre Moyen Âge et Époque moderne', in *Enfermements et genre*, ed. by Falk Bretschneider *et al.* (Paris: Presses de la Sorbonne), pp. 53-69 <<https://doi.org/10.4000/books.pSORbonne.71907>>
- Elliott, Dyan 1995. *Spiritual Marriage: Sexual Abstinence in Medieval Wedlock* (Princeton: Princeton University Press) <<https://doi.org/10.2307/j.ctvth9dhvj>>
- Field, Sean. 2007. 'Agnes of Harcourt, Felipa of Porcelet, and Marguerite of Oingt: Women Writing about Women at the End of the Thirteenth Century', *Church History*, 76: 298-329 <<https://doi.org/10.1017/S0009640700101933>>
- Fleith, Barbara. 1991. *Studien zur Überlieferungsgeschichte der lateinischen 'Legenda aurea'* (Bruselas: Société des Bollandistes)
- Fonio, Filippo. 2007. 'Dalla legenda alla novella: continuità di moduli e variazioni di genere: il caso di Boccaccio', *Cahiers d'Études Italiennes*, 6: 127-81 <<https://doi.org/10.4000/cei.859>>
- Gambino, Francesca. 2008. 'Vita e miracoli di santa Flora di Beaulieu: edizione del testo provençale con note e glossario', *Zeitschrift für romanische Philologie*, 124.3: 418-513 <<https://doi.org/10.1515/zrph.2008.046>>
- Garay, Kathleen; Jeay, Madeleine (ed.). 2001. *The Life of Saint Douceline, a Beguine of Provence* (Cambridge: D. S. Brewer)
- García Herrero, María del Carmen. 2013. '*Mulieres religiosae*, predicación femenina y expectativas y actuaciones de doña María de Castilla, reina de Aragón', in *Las mujeres en la Edad Media*, ed. by María Isabel del Val Valdivieso *et al.* (Lorca: Sociedad Española de Estudios Medievales), pp. 299-328 <<https://go.uv.es/9MRpcxL>>
- Garí, Blanca. 2015. 'María de Cervelló: el velo hagiográfico y la piedad no reglada en la Barcelona del siglo XIII', *Lusitania Sacra: Revista do Centro de Estudos de Historia Ecclesiastica*, 31: 15-31 <<https://go.uv.es/TUgerhc>>

- Garí, Blanca. 2017. 'What did Catalan Nuns Read? Women's Literacy in the Monasteries of Catalonia, Majorca and Valencia', in *Nuns' Literacies in Medieval Europe: The Hull Dialogue*, ed. by Virginia Blanton *et al.* (Turnhout: Brepols), pp. 121-48 <<https://doi.org/10.1484/M.MWTC-EB.5.112671>>
- Gout, Raoul (ed.). 1927. *La vie de sainte Douceline, texte provençal du XIII<sup>e</sup> siècle* (Paris: Bloud et Gay) <<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k9756685x>>
- Grange, Huw. 2015. 'Les Dragons et les païens: mutations d'une allégorie dans les vies occitanes de sainte Marguerite et sainte Énimie', in *Nouvelles Recherches en domaine occitan: Approches interdisciplinaires*, ed. by Pfeffer; Thomas, Jean (Turnhout : Brepols), pp. 69-78 <<https://doi.org/10.1484/M.PAIEO-EB.5.108366>>
- Grange, Huw. 2018. 'Ainsi comme ung beaux miroier: A Medieval French Translation of Margaret of Oingt's *Speculum*', *Viator*, 49: 181-97 <<https://doi.org/10.1484/J.VIATOR.5.119578>>
- Grässe, Johann Georg Theodor (ed.). 1850. *Jacobus de Voragine Legenda aurea vulgo Historia lombardica dicta* (Lipsiae: impensis librariae Arnoldianae) <<https://go.uv.es/x3coiYb>>
- Haas, Alois Maria. 2013. 'Mística en contexto', in *Mística y creación en el s. XX*, ed. by Victoria Cirlot and Amador Vega (Barcelona: Herder), pp. 62-86 <<https://doi.org/10.2307/j.ctvt7x7kp.5>>
- Juillet, Jacques. 1977. 'Les monastères des femmes en Haut-Quercy (XII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> s.)', *Bulletin de la Société du Lot*, 98: 28-36 <<https://societedesetudesdulot.org/publications/bulletins/>>
- Karras, Ruth Mazo. 2005. *Sexuality in Medieval Europe: Doing unto Others* (New York: Routledge) <<https://doi.org/10.4324/9781315269719>>
- Katz, Steven. 2013. *Comparative mysticism: An Anthology of Original Sources* (New York: Oxford University Press)
- Lauer, Philippe 1905. *Collections manuscrites sur l'histoire des provinces de France: inventaire*, t. 1 (Paris: Ernest Leroux) <<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k2091688.image>>
- Lett, Didier. 2008. *Un Procès de canonisation au Moyen Âge, essai d'histoire sociale: Nicolas de Tolentino, 1325* (Paris: Presses Universitaires de France)
- Lett, Didier. 2018. 'L'Occident médiéval' in *Une Histoire des sexualités*, ed. by Sylvie Steinberg (Paris: Presses Universitaires de France), pp. 93-167
- Lopez, Elizabeth. 1994. *Culture et sainteté: Colette de Corbie (1381-1447)* (Saint-Etienne: Université de Saint-Etienne) <<https://go.uv.es/tjQjXT>>
- Luengo Balbás, María; Atencia Requena, Fructuoso (ed.). 2019. Juana de la Cruz: Vida Manuscrita, El Escorial, Ms K-III-13', in *Catálogo de Santas Vivas* <<https://go.uv.es/8YSVpIA>> [checked 10-04-2023]
- Maggioni, Paolo. 2001. 'Le molte *Legende auree*: itinerari narrativi e modificazioni testuali', in *De la Sainteté à l'hagiographie: Genèse et usage de la 'Légende Dorée'*, ed. by Barbara Fleith and Franco Morenzoni (Genève: Droz), pp. 15-39 <<https://go.uv.es/1A7cFkO>>
- Maggioni, Giovanni Paolo. 2012. 'Riletture e riscritture agiografiche del XIII secolo', in *Vides medievals de sants: difusió, tradició i llegenda*, ed. by Marinela Garcia Sempere and Maria Àngels Llorca Tonda (Alacant: Institut Interuniversitari de Filologia Valenciana), pp. 11-34 <<https://go.uv.es/Te3Sdq4>>

- Maillet, Chloé. 2014. *La Parenté hagiographique (XIII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle): D'après Jacques de Voragine et les manuscrits enluminés de la 'Légende dorée' (c. 1260-1490)* (Turnhout: Brepols)
- Mattalia, Yoan. 2021. 'Beaulieu, une maison féminine de l'Ordre de l'Hôpital de Saint-Jean de Jérusalem dans le diocèse de Cahors, XIII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle', *Annales du Midi*, 133: 315-16 <<https://www.persee.fr/collection/anami>>
- Meyer Paul. 1989. 'La traduction provençale de la *Légende dorée*', *Romania*, 27.105: 93-137 <<https://go.uv.es/O4119Os>>
- Miniac, Jean (ed.). 1997. Jacques de Vitry *Vie de Marie d'Oignies* (Paris: Actes Sud)
- Mooney, Catherine. 1999. 'Voice, Gender and the Portrayal of Sanctity', in *Gendered Voices: Medieval Saints and Their Interpreters*, ed. by Catherine M. Mooney (Philadelphia PA: University of Pennsylvania Press), pp. 1-15 <<https://doi.org/10.9783/9781512821154-003>>
- Mooney, Catherine. 2016. *Clare of Assisi and the Thirteenth-Century Church: Religious Women, Rules, and Resistance* (Philadelphia PA: University of Pennsylvania Press) <<https://doi.org/10.9783/9780812292923>>
- Newman, Barbara. 2005. 'What Did It Mean to Say "I Saw"? The Clash between Theory and Practice in Medieval Visionary Culture', *Speculum*, 80.1: 1-43 <<https://www.jstor.org/stable/20463162>>
- Okada, Machio. 1994. 'Bertran de Marseille, la *Vie de Sainte Enimie*: Texte établi d'après le ms Unique 6355 de la Bibliothèque de l'Arsenal', *Journal of Social Sciences and Humanities (Tokyo Metropolitan Univ.)*, 255: 1-48
- Piccinni, Gabriella. 2005. 'La trasmissione dei saperi delle donne', in *La trasmissione dei saperi nel Medioevo (secoli XII-XV), Pistoia 2003: XIX Convegno internazionale di studi* (Pistoia: Centro Italiano Studi di Storia e d'Arte), pp. 205-47 <<https://go.uv.es/Uby943m>>
- Poutrin, Isabelle. 1995. *Le Voile et la plume: Autobiographie et sainteté féminine dans l'Espagne moderne* (Madrid: Casa de Velázquez) <<https://books.openedition.org/cvz/2409>>
- Reames, Sherry. 2003. 'Middle English Legends of Women Saints: Introduction', in *Middle English Legends of Women Saints* (Kalamazoo MI: Medieval Institute Publications) <<https://go.uv.es/Fm8SZ1t>>
- Reames, Sherry. 2001. 'The Office for Saint Cecilia', in *The Liturgy of the Medieval Church*, ed. by Thomas Heffernan and Ann Matter (Kalamazoo MI: Medieval Institute Publications), pp. 245-70 <<https://go.uv.es/UTojrJb>> (2nd edn 2005: pp. 219-42)
- Robertson, Duncan. 1989. 'The Inimitable Saints', *Romance Philology*, 42.4: 435-46 <<https://www.jstor.org/stable/44944469>>
- Rubin, Miri. 1991. *Corpus Christi: The Eucharist in Late Medieval Culture* (Cambridge: Cambridge University Press)
- Ruffinato, Aldo. 1978. 'Hacia una teoría semiológica del relato hagiográfico', *Berceo*, 94-95: 105-31 <<https://go.uv.es/Ilss3Dg>>
- Rusconi, Roberto. 1994. 'La predicazione: parole in chiesa, parole in piazza', in *Lo spazio letterario del medioevo vol 2: Il Medioevo latino*, ed. by Guglielmo Cavallo *et al.* (Roma: Salerno Editrice), pp. 571-603

- Sachs, Carl (ed.). 1857. *La 'Vie de sainte Énimie' von Bertran von Marseille in provenzalischer Sprache zum ersten Male vollständig* (Berlin: Weidmannsche Buchhandlung) <<https://go.uv.es/jrlqJ8I>>
- Saetveit Miles, Laura. 2020. *The Virgin Mary's Book at the Annunciation: Reading, Interpretation, and Devotion in Medieval England* (Woodbridge: Boydell Press) <<https://doi.org/10.2307/j.ctvrdfifg>>
- Sancho Fibla, Sergi. 2018a. *Escribir y meditar: la obra de Marguerite d'Oingt, cartuja del siglo XIII* (Madrid: Siruela)
- Sancho Fibla, Sergi. 2018b. 'Li vida de Doucelina de Dinha, de Felipa Porceleta: imaginaria, prácticas devocionales y legitimación de la vida beguina en el Mediterráneo', in *Voces de mujeres en la Edad media*, ed. by Esther Corral (Berlin: De Gruyter), pp. 296-308 <<https://doi.org/10.1515/9783110596755-023>>
- Sancho Fibla, Sergi. 2022a. 'Reading Mystics, Building Saints: Impact and Reception of Carthusian Holy Women within the Order', in *Mystik unterwegs: 'Theologia mystica' und 'revelationes', in kartäusischen Händen*, ed. by Marieke Abram *et al.* (Leuven: Peeters Publishers), pp. 59-154
- Sancho Fibla, Sergi. 2022b. 'Reading in Community, Writing a Community: Douceline's *Vida* and the Beguines of Roubaud', in *Living on the Edge: Transgression, Exclusion and Persecution in the Middle Ages*, ed. by Delfi Nieto-Isabel and Laura Miquel Milian (Berlin: Medieval Institute Publications; De Gruyter), pp. 23-58 <<https://doi.org/10.1515/9781501514869-004>>
- Sanmartín Bastida, Rebeca. 2016. 'Sobre las categorías de santa, beata y visionaria: el género performativo', *Cahiers d'Études Hispaniques Médiévales*, 39.1: 183-208 <<https://doi.org/10.3917/cehm.039.0183>>
- Scalia, Giuseppe (ed). 2007. *Salimbene de Adam da Parma Cronica* (Parma: Monte Università Parma)
- Schmitt, Jean-Claude. 1984. 'La fabrique des saints', *Annales*, 39.2: 286-300 <<https://go.uv.es/dF6Jyut>>
- Steiner, Ruth. 1986. 'Matins Responsories and Cycles of Illustrations of Saints' Lives', in *Diakonia: Studies in Honor of Robert T. Meyer*, ed. by Thomas Halton and Joseph Williman (Washington DC: Catholic University of America Press), pp. 317-32
- Vaucher, André. 1987. 'Entre la Provence et le royaume de Naples: Elzéar (†1323) et Delphine (†1360) de Sabran', in *Échanges religieux entre la France et l'Italie du Moyen âge à l'époque moderne*, ed. by Michele Maccarrone and André Vaucher (Genebra: Slatkine), pp. 89-100
- Vaucher, André. 1988. *La Sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Age* (Roma: École Française de Rome) <<https://go.uv.es/irao6XE>>
- Vaucher, André. 1991. 'Saints admirables et saints imitables: Les Fonctions de l'hagiographie ont-elles changé aux derniers siècles du Moyen Âge?', in *Les Fonctions des saints dans le monde occidental (III<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècle): Actes du colloque de Rome 1988* (Roma: École Française de Rome), pp. 161-72 <<https://go.uv.es/oCOM3Lw>>
- Veysseyre, Géraldine. 2008. 'Liste des manuscrits des trois *Pèlerinages* de Guillaume de Digulleville', in *Guillaume de Digulleville: Les 'Pèlerinages' allégoriques*, ed. by Frédéric Duval and Fabienne Pomel (Rennes: Presses Universitaires de Rennes), pp. 425-53 <<https://doi.org/10.4000/books.pur.35136>>

- Williamson, Joan B. (ed.). 1993. Philippe de Mézières *Le Livre de la vertu du sacrement de mariage* (Washington DC: The Catholic University of America Press)
- Wogan-Browne, Jocelyn. 2003. 'Powers of Record, Powers of Example: Hagiography and Women's History', in *Gendering the Master Narrative: Women and Power in the Middle Ages*, ed. by Mary Erler and Maryanne Kowaleski (Ithaca NY: Cornell University Press), pp. 71-93 <<https://doi.org/10.7591/9781501723957-006>>
- Zarri, Gabriella. 1990. *Le sante vive: profezie di corte e devozione femminile tra '400 e '500* (Torino: Rosenberg & Sellier)
- Zorzi, Diego. 1953. 'La spiritualità e le visioni di due certosine lionesi contemporanee di Dante', *Aevum*, 27: 510-31 <<https://www.jstor.org/stable/25820509>>