

Oria de Villavelayo, la reclusión femenina y el movimiento religioso femenino castellano. (Siglos XII-XVI)

Oria de Villavelayo, the Enclosure and the Female Religious Movement in Castilian. (XII-XVI centuries)

Ángela Muñoz Fernández

A. C. Al-Mudayna
Universidad Complutense de Madrid

Recibido el 3 de mayo de 1997.

Aceptado el 4 de junio de 1997.

BIBLID [1134-6396(1998)5:1; 47-67]

RESUMEN

Este trabajo, en su planteamiento más global, busca acercarse al fenómeno de la reclusión femenina en Castilla como expresión del llamado "movimiento religioso femenino". Quiere mostrar secuencias genealógicas de esta práctica social en fechas anteriores al siglo XII y posteriores al siglo XIV, desvinculando así su existencia de coyunturas históricas puntuales y asociándola a factores sexuales de tipo estructural.

El estudio concreto sobre Oria de Villavelayo sigue tres líneas de análisis: la santidad como vía de ejercicio y reconocimiento de autoridad femenina y como vehículo de perpetuación de memoria histórica; la recuperación de experiencia femenina en textos hagiográficos escritos por hombres; y la inadecuación de los esquemas clásicos del proceso ritual a la lógica de esta experiencia femenina.

Palabras clave: Oria de Villavelayo. Reclusión femenina. Movimiento Religioso femenino. Santidad. Proceso ritual. Historia de Castilla. Siglos XI-XVI.

ABSTRACT

This study try to approach to the feminine seclusion in Castilian like expression of the female religious movement. It will show the genealogicals secueneces about this social practice before the twelve century and no later of the fourteen century, gettings free of the concrete historicals moments, and associating this event to the sexuals and structurals standards.

The research of the Oria de Villavelayo's case has three analisis points: The holiness like a way to get a female authority, social acknowledgement and historical memory; the second is the recovery of the female experience with hagiograficals texts written by men; the third aspect is the distortion between the classicals formas of the ritual process and the logic of the female experience.

Key words: Oria de Villavelayo. Female enclosure. Female. Religious Movement. Santity. Ritual Process. Castilian's history. XII-XVI centuries.

SUMARIO

1.—Tras las pistas del “movimiento religioso femenino” castellano. 2.—El espacio, la cultura religiosa y las relaciones femeninas como horizonte de significación: Oria de Villavelayo y la práctica del emparedamiento. 3.—Oria, la reclusión y el análisis del proceso ritual.

1.—Tras las pistas del “movimiento religioso femenino” castellano

Hace ya décadas que la historiografía occidental ha reconocido en el pasado europeo un movimiento social, de fronteras cronológicas y espaciales dilatadas, que pone en relación las variables mujeres y religión. Se trata de un fenómeno primeramente observado en áreas centroeuropeas, más tarde integradas territorialmente en Alemania, de ahí que para referirse a él se haya generalizado la denominación de *frauenfrage*, “cuestión de mujeres”. El estudio de sus manifestaciones ha suscitado numerosos trabajos en el Reino Unido, Francia, Alemania e Italia, país éste último donde a partir de la década de los sesenta, y con especial intensidad durante los años ochenta, se han visto multiplicados los esfuerzos por sacar a la luz lo que sorpresivamente se percibía como “il vasto movimento religioso femminile italiano”¹.

La *frauenfrage*, ese generalizado y complejo movimiento religioso femenino, cuya cronología se ha querido circunscribir a los siglos XII y XIV, se ha definido como el aumento fantástico del número de mujeres consagradas a Dios bajo diversas modalidades de vida semirreligiosa. A estas modalidades darían forma reclusas, beguinas, terciarias, beatas, pinzocchere, etc. Y se ha interpretado como una muestra de otro fenómeno más global que se describe como la participación de amplias capas sociales de laicos en la cultura espiritual de los clérigos.² Ambos movimientos, el particular y el general, espoleados por circunstancias demográficas expansivas, serían, pues, una respuesta al panorama socioreligioso que abre en Occidente la reforma religiosa gregoriana del siglo XI, reforma que incide en la clericalización de la Iglesia³.

Pero circunscribir estricta y reductivamente el amplio abanico de expe-

1. Véase, por ejemplo, el trabajo y la abundante bibliografía que ofrece BENVENUTI PAPI, Anna: “Velut in sepulcro: Cellane e recluse nella tradizione agiografica italiana”. En BOESCH GAJANO, Sofia y SEBASTIANI, Lucia (eds.): *Culto dei santi. Istituzione e classi sociali in età preindustriale*. Roma-L'Aquila, Japadre, 1984, pp. 365-456.

2. SCHULTZ VAN KESSEL, Elisja: “Virgenes y madres entre el cielo y la tierra. Las cristianas en la primera Edad Moderna”. En FARGE, Arlette y DAVIS, Natalie: *Historia de las mujeres. Del Renacimiento a la Edad Moderna*. Madrid, Taurus, 1992, pp. 167-209.

3. VAUCHEZ, André: *La Spiritualité du Moyen Âge Occidental, VIIIe- XIIIe siècles*, París, Presses Universitaires de France, 1975; BYNUM, Caroline: *Jesus as Mother. Studies in the Spirituality of the High Middle Ages*, Berkeley-Los Angeles, University of California Press, 1982.

riencias femeninas a explicaciones globales, no relevantes desde el plano de las diferencias sexuales y las manifestaciones que éstas adoptan en el sistema de géneros, parece poco acorde con la realidad. Las experiencias femeninas encuadrables en la llamada *frauenfrage*, más que respuesta a una coyuntura histórica particular, han de verse como reacción a condicionamientos sexuales de signo estructural. Es por ello coherente que, pese a su apariencia inconexa, el movimiento religioso femenino acoja recurrentemente a mujeres que se separan del orden establecido, que rechazan el matrimonio y la vida conventual reglada, roles dominantes que dictan para ellas las relaciones de género y parentesco, pilares en los que, como es sabido, se cimentan las sociedades patriarcales. Fueron mujeres que con ese rechazo manifestaron conciencia de subordinación y ejercieron acciones de resistencia logrando, así, mediante sus diversas vivencias religiosas, abrir vías de acceso al control de su cuerpo, vías de acceso a la palabra y a modelos más libres de relaciones entre mujeres.⁴ El registro simbólico y práctico de la religión les sirvió para indagar nuevos caminos de interpretación de la realidad y de acceso a su propia trascendencia, por esta vía introdujeron sus acciones en lo que hoy llamamos la política de lo simbólico, política que, hoy sabemos, es posible reconocer en mujeres del pasado.⁵

A este trasfondo pertenece la reclusión, una forma de vida religiosa femenina que aquí voy a tratar en algunas de sus manifestaciones hispanas. Un fenómeno que detectamos a través de diversos registros documentales, en contextos geográficos y temporales diversos y que, sin embargo, historiográficamente ha pasado casi desapercibido. Han pasado desapercibidas, sobre todo, sus manifestaciones y la entidad de las mismas como expresión de una *frauenfrage* hispana, particularmente castellana, el caso que aquí estudio, con las variantes que desde este contexto espacial se pudieran manifestar. Me referiré pues a la práctica de las emparedadas, mujeres que en Castilla, entre los siglos XIII al XVI, compartieron marco geográfico con las beatas. Y en la segunda parte de este trabajo, abordaré la experiencia de reclusión vivida por Oria de Villavelayo en la segunda mitad del siglo XI.

Al mostrar secuencias genealógicas de esta práctica social femenina, en fechas anteriores al siglo XII y posteriores al siglo XIV, incido en la necesidad de superar los límites cronológicos tradicionalmente aplicados al llamado "movimiento religioso femenino", y en la conveniencia de desligar su

4. RIVERA GARRETAS, Milagros: "Parentesco y espiritualidad femenina en Europa. Una aportación a la historia de la subjetividad". *Revista d'Historia Medieval*. 2 (1991), pp. 29-49. Reeditado con el título "El cuerpo sin contrato sexual. Parentesco y espiritualidad femenina en la Europa Feudal". En RIVERA GARRETAS, Milagros: *El cuerpo indispensable. Significados del cuerpo de mujer*. Madrid, horas y Horas, 1996, pp. 35-57.

5. DIOTIMA: *Traer el mundo al mundo. Objeto y objetividad a la luz de la diferencia sexual*. Barcelona, Icaria, 1996.

existencia de rígidas causalidades vinculadas a conyunturas históricas puntuales.

La reclusión fue una experiencia de antigua práctica en la tradición cristiana, pero su eclosión se asocia especialmente a la población femenina que habitó los medios urbanos desarrollados a partir del siglo XII.⁶ Consistía en el encierro voluntario en una celda de estrechos confines y mínimas aberturas al exterior: la puerta de acceso, una vez consumado el ritual de la inclusión, era tapiada y, en tan reducido habitáculo, únicamente se respetaba una ventana, una pequeña abertura que aseguraba la subsistencia material de la reclusa. En ocasiones, cuando la celda se encontraba adosada a un edificio de culto, existía una segunda abertura que servía para poner a la reclusa en comunicación con el interior de este espacio sagrado.

Concebida en la tradición benedictina como una variedad del eremitismo, como un estadio ascético más elevado que el experimentado por los eremitanos, la reclusión fue practicada en medios monásticos indistintamente por hombres y mujeres,⁷ si bien son estas últimas, las mujeres, quienes mayoritariamente se introdujeron en tan extrema práctica de mortificación. Hasta tal punto eso ha sido así que la reclusión ha sido interpretada frecuentemente como la variante femenina del eremitismo.⁸

Pero eremitismo y reclusión no siempre son términos intercambiables. No lo son porque en la práctica social de una y otra modalidad de aislamiento se ha ido decantando una clara adscripción genérica: mientras que el eremitismo se presenta como un ámbito de acción masculina, la reclusión muestra una faz prevalentemente femenina.⁹ Esta mera adscripción sexual ya nos permite sospechar escisiones de significado. Las trayectorias de sentido se bifurcan, incluso, dentro de la misma experiencia de la reclusión, según sean hombres o mujeres quienes la practiquen, como tendremos ocasión de comprobar más adelante.

6. Con el citado trabajo de Benvenuti, véase L'ERMITE LECLERCQ, Paulette: "Reclus et recluses dans le Sud-Ouest de la France. En *La femme dans la vie religieuse du languedoc (XIIIe-XIVe s.)*. Toulouse, Cahiers de Fanjeaux, n° 23, 1988, pp. 280-298.

7. Antonio YEPES, Fray, *Crónica General de la Orden de San Benito, patriarca de religiosos*. Madrid, 1608, T. II, 172-173. Aunque hace afirmaciones generales sobre la práctica indistinta de la reclusión por hombres y mujeres, Yepes, en su crónica, concede preferentemente acceso a la memoria histórica a los reclusos.

8. Recoge estos planteamientos Anna Benvenuti: op. cit. Véase también, LECLERCQ, Jean: "L'érémisme en Occident jusqu'à l'an mil". En *L'eremitismo in Occidente nei secoli XI e XII*. Actas de la II Semana de Méndola. Méndola, 1962, pp. 27-44.

9. VAUCHEZ André: *La sainteté en Occident aux derniers siècles du moyen âge d'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*. Roma, École Française de Rome, 1981, pp. 229-30. Identifica, sobre todo en medios urbanos italianos, una "corriente femenina de santidad reclusa" que se destaca frente a la escasa participación eremítica de las mujeres.

Eremitismo y reclusión encuentran una opción común en la pobreza, la mortificación y la soledad, rasgo este último que mayormente caracteriza a ambas formas de vida religiosa. La soledad eremítica vivida en el desierto, en el bosque, en campos no demasiado alejados de las ciudades o en las proximidades de concurridas vías de comunicación, se ha dicho, es una soledad activa que implica la movilización del eremita en la consecución de los mínimos recursos que garanticen su supervivencia. Es una soledad abierta al espacio, a la naturaleza, a la itinerancia y, aunque ésta no fuera sistemática, a la predicación, una soledad proclive al contacto periódico con las gentes. El verdadero eremita —afirma Jean Leclercq— no excluye las relaciones humanas, es sociable y social.¹⁰

La reclusión, práctica fuertemente feminizada, en cambio, aporta a la vivencia de la soledad un componente de extrema inmovilidad y aislamiento físico, aunque no excluye radicalmente formas de contacto con el exterior. La valoración y requerimiento social de las cualidades mediadoras de la reclusa, y su propia dependencia material del entorno social, genera una clara estructura de intercambio que propicia formas de contacto con el exterior, aunque sean diferentes a las que suele registrar la vida eremítica.

La reclusa o emparedada más antigua y notoria de todas cuantas conocemos dentro en el ámbito hispano castellano es, sin duda, Oria de Villavelayo. Oria nació en la pequeña población riojana de Villavelayo en el año 1043. Con solo nueve años se recluyó en una celda próxima al monasterio benedictino de San Millán de Suso y allí discurrió toda su vida hasta que en 1070, a los veintinueve años de edad, murió.¹¹ Su práctica del emparedamiento estuvo vinculada a una institución monástica, una modalidad que se suele diferenciar de aquella otra vivida en los ambientes urbanos pleno y bajomedievales a partir del siglo XII, fecha de arranque de la llamada *frauenfrage*. En sus pautas esenciales, sin embargo, la práctica de Oria no difiere de la vivida por las emparedadas urbanas de siglos posteriores.

Oria, como ejemplo de la reclusión femenina asociada a medios monásticos, no es un caso aislado. Su propia *Vita* testimonia la existencia de otras emparedadas de su tiempo: Amunia, su propia madre, o Urraca a la que llama maestra y de la que menciona otra discípula, Justa. Un documento fechado en 1067 da cuenta de cierta Urraca *imparerata*, vinculada al monasterio de Valvanera al cual dona sus bienes.¹²

10. LECLECQ, Jean: op. cit., p. 38.

11. URÍA MACUA, Isabel: "Oria Emilianense y Oria Silense". *Archivum*. T. XXI (1971), pp. 305-336.

12. LUCAS ÁLVAREZ, Manuel: *Libro Becerro del monasterio de Valvanera*. Zaragoza, (En Estudios de la Edad Media de la Corona de Aragón. Sección de Zaragoza, Vol. IV, pp.451-647). 1950, doc. n° 40.

Oria es también el nombre de otra emparedada relacionada con el monasterio de san Sebastián de Silos, más tarde intitulado santo Domingo de Silos, en honor al célebre abad que, poco antes de mediar el siglo XI, restauró el centro bajo la regla benedictina. Oria, siendo aún una niña, huyendo de la casa de su padre, pidió al propio santo Domingo de Silos la dejase vivir bajo su magisterio, encerrada en una celda cercana a la iglesia de este cenobio benedictino. La joven aparece como protagonista de uno de los milagros atribuidos a Domingo de Silos, según el cual el santo logra liberarla de las persecuciones del demonio.¹³ Las crónicas benedictinas nos legan el recuerdo de otra reclusa del siglo XIII, Constanza, también relacionada con el monasterio de Silos, beneficiaria de una donación otorgada por el rey Fernando III.

Ejemplos como estos y el mismo proceso de codificación hagiográfica a que se somete la práctica del emparedamiento con Oria emilianense, ilustran la existencia de la reclusión femenina en los medios monásticos benedictinos de la segunda mitad del siglo XI.

Durante los siglos sucesivos a Oria, aun sin contar apenas con modelos hagiográficos próximos que codificasen esta *forma vitae*, las reclusas, o más bien emparedadas, que así suelen ser denominadas, fueron figuras habituales en el paisaje urbano de muchos núcleos de población castellanos, escenarios que compartieron con otras mujeres de estatuto religioso extrainstitucional. Mujeres como las beatas, mucho más numerosas, cuyo estilo de vida concordaba en mayor medida con los modelos mendicantes de vida activa, libre de trabas en su movilidad espacial.

Emparedadas y beatas, al margen de sus diferentes estilos de vida, compartieron espacios ciudadanos y, lo que es más significativo, una actitud de inconformismo ante la situación social dada a las mujeres. Unas y otras, por su posicionamiento de liminaridad institucional, son exponentes de lo que bien podríamos llamar el "movimiento religioso femenino" castellano, una denominación que busca intencionadamente asentar un paralelismo fenomenológico con la situación registrada en otros ámbitos regionales europeos.

Las emparedadas del reino de Castilla, mujeres sin relevancia hagiográfica, sin relatos descriptivos o explicativos que nos expongan sus experiencias, motivaciones, intereses o vicisitudes,¹⁴ acceden a la memoria histórica a través de parcas referencias vertidas en documentos de aplicación del dere-

13. URÍA MAQUA, Isabel: "Oria emilianense...", aporta datos sobre esta emparedada, desmintiendo la errónea identificación que cierta historiografía ha efectuado entre ésta y la reclusa de San Millán.

14. BENVENUTI, A.: op. cit., p. 381, se refiere también a la generalizada desatención hagiográfica que caracteriza el culto de las solitarias, y la interpreta como un rechazo a codificar en modelos una forma de vida hacia la cual no se quería atraer consensos ni seguidoras.

cho, actas municipales y, sobre todo, en los testamentos de hombres y mujeres que las recuerdan en sus últimas voluntades. Son menciones que conlleven reconocimiento de su potencia mediadora y la concesión de un estatuto espiritual no fácilmente alcanzable por las mujeres en los ámbitos institucionales y funcionales que la Iglesia les predispone.

Las emparedadas dan forma a un fenómeno sociorreligioso de rasgos muy característicos, visibles más allá de los matices que el tiempo y las costumbres locales imponen. Como en otros ámbitos europeos, la reclusión femenina castellana cubre una vasta área espacial: las encontramos a lo largo de la geografía castellana, de Norte a Sur, desde León, Astorga, Salamanca, Segovia, Madrid o Toledo, a las más meridionales poblaciones andaluzas, Sevilla, Córdoba, Jerez de la Frontera, Palma de Río, Baena, por poner sólo algunos ejemplos. Mantienen siempre estrecha alianza con lugares significados de estos espacios urbanos: iglesias parroquiales, conventuales, ermitas, muchas veces situadas en vías de tránsito intenso. Desde su inmovilidad, las reclusas buscan proximidad a los espacios sagrados y a las gentes, trasfondo sobre el que se significa su soledad.

En estos contextos, las emparedadas se hacen ver ya en el siglo XIII, incluso un siglo antes, y su presencia hallará continuidad en las sucesivas centurias. En Astorga, por ejemplo, las fases de construcción y remodelación arquitectónica de una celda de emparedamiento que ha pervivido hasta nuestros días, adosada a la iglesia de santa Marta, atestiguan la pervivencia de esta fórmula de vida entre los siglos XII y XVI¹⁵. Las investigaciones efectuadas en León y Andalucía¹⁶ dejan ver una clara intensificación del fenómeno a lo largo del siglo XIV. Los testimonios se mantienen durante los siglos XV y XVI.

Durante los siglos bajomedievales, período que conoce una gran proliferación de beatas y beaterios, se observa una cierta oscilación terminológica, muy patente en el siglo XVI, que lleva a confundir o a hacer homólogos los términos beata, ermitaña y emparedada. Para Gregoria Caveró, las referencias que ya entrado el siglo XVI aporta la documentación de Astorga sobre beatas individuales, asociadas a lugares muy precisos de la topografía sagrada de la ciudad, aluden en realidad a emparedadas.¹⁷

15. CAVERO DOMÍNGUEZ, Gregoria: "Emparedamiento en Astorga". *Yermo*. Vol. 16, nº 1-2 (1978), pp. 21-44, 34.

16. Sobre Astorga, destaca el trabajo de Gregoria Caveró ya señalado. para la región Andaluza, véase MIURA ANDRADES, José María: "Formas de vida religiosa femenina en la Andalucía medieval: Emparedadas y Beatas". En MUÑOZ FERNÁNDEZ Ángela y GRAÑA CID, M^a del Mar (eds.): *Religiosidad femenina. Expectativas y realidades (ss. VIII-XVIII)*. Madrid, Asociación Cultural Al-Mudayna, 1991, pp. 139-164.

17. CAVERO, G.: op. cit., pp. 34-35.

Estas vacilaciones terminológicas coinciden con variantes tipológicas que parecen desdibujar los clásicos perfiles de la reclusión. Junto a la reclusa individual surgen emparedamientos comunitarios. Muchos, sujetos a la dinámica que impone la Iglesia y las circunstancias del momento, vasculan hacia fórmulas institucionales monásticas. Constatamos este tipo de asociaciones de mujeres que conviven bajo votos de voluntaria clausura en ciudades diversas. Mencionemos ahora las llamadas beatas de San Pedro el Viejo, de Madrid; o, en Toledo, las llamadas beatas de Mari García, con el tiempo monasterio jerónimo de San Pablo de Toledo y sus convecinas, las beatas de San Torcaz.¹⁸ Son también numerosos los ejemplos andaluces que ofrece Miura Andrades.

Junto a formas de reclusión perpetua o prolongadas en el tiempo, aparecen otras temporales, estaciones de paso en itinerarios espirituales de búsqueda personal, como nos muestran las biografías de Mari García, protagonista de un escarceo eremítico en la Sisle o María la Pobre, que pasó un año de su vida recluida en la iglesia mayor de Toledo.¹⁹ Mari Díaz, la célebre beata de cuyos consejos espirituales se beneficiaron las gentes de Ávila, incluida la propia Teresa de Ahumada, ocupó durante el último tramo de su vida, entre 1564-1572, una pequeña habitación (tribuna), situada enfrente del altar mayor de la iglesia de San Millán de esta ciudad.²⁰

Según testimonios tardomedievales, la reclusión permanente se vio atemperada en su principio de inmovilización, ausencia de progreso espacial y empecinado anclaje a un sitio: las salidas eran frecuentes. Por ello las críticas hacia estas mujeres no faltaron, los sínodos sevillanos lo atestiguan. A pesar de todo, las emparedadas fueron más inmunes que las beatas a las consignas reformistas de los hombres de Iglesia de su tiempo. Las protegía su clausura voluntaria, con la que lograron preservar importantes cotas de intimidad e independencia personal y religiosa. Por otro lado, la heroicidad de algunas de estas mujeres, en los casos de extrema vida solitaria, seguía concertando opiniones positivas en la valoración de esta práctica de vida.

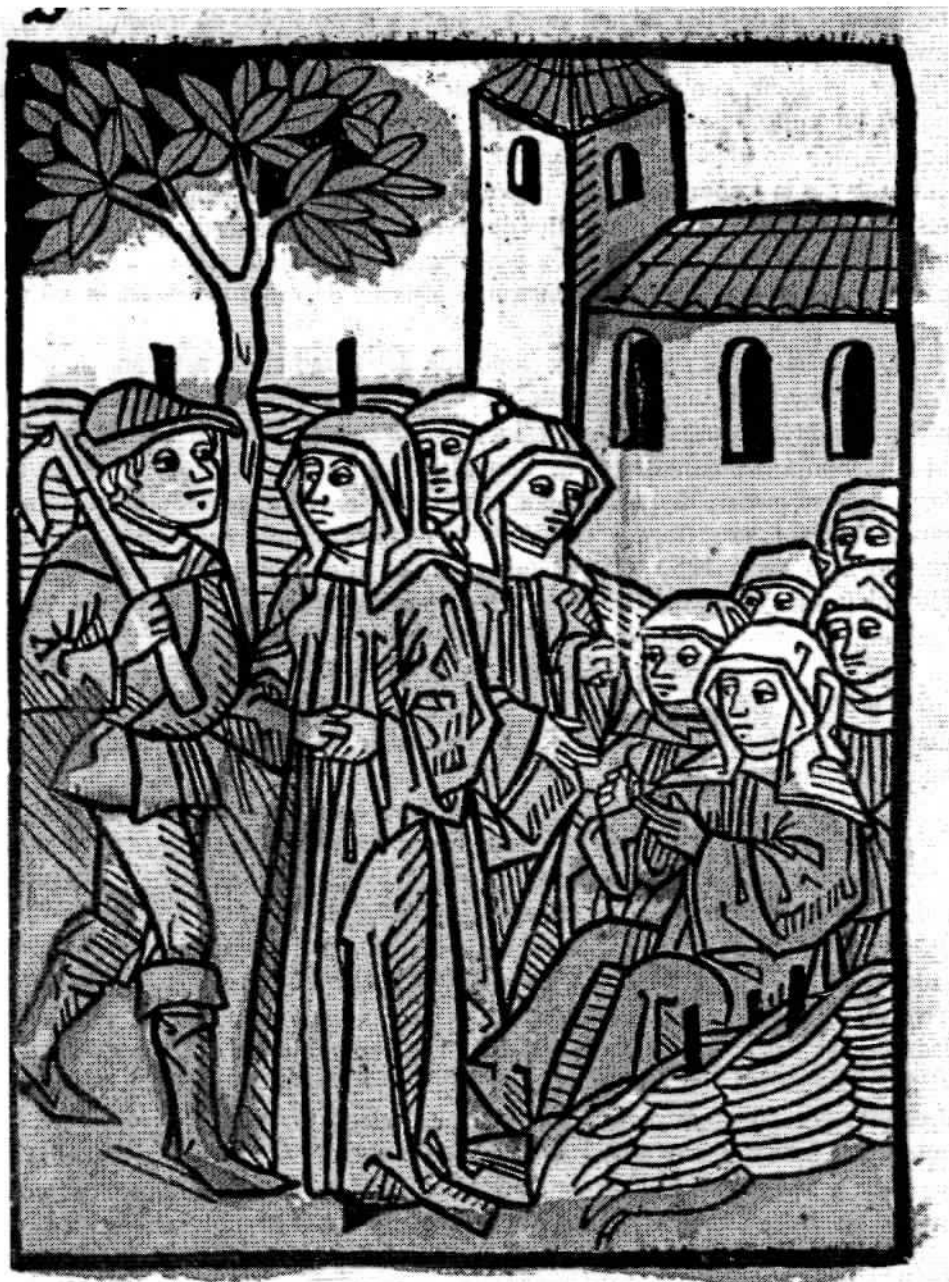
2.—*El espacio, la cultura religiosa y las relaciones femeninas como horizonte de significación: Oria de Villavelayo y la práctica de la reclusión*

La existencia histórica de esta emparedada riojana del siglo XI y su experiencia de vida nos llegan a través de dos vías de perpetuación memoria

18. MUÑOZ FERNÁNDEZ, Ángela: *Beatas y santas neocastellanas: Ambivalencias de la religión y políticas correctoras del poder (ss. XIV-XVI)*. Madrid, Comunidad de Madrid. Dirección General de la Mujer, 1994.

19. MUÑOZ FERNÁNDEZ, A.: *Santas y beatas...*, pp. 97-117.

20. BILINKOFF, Jodi: *Ávila de Santa Teresa*. Madrid, Editorial de Espiritualidad, 1993. p. 107.



Grabado en madera con escena de mujeres religiosas. Augsburgo, 1490.

histórica. Una de ellas textual sujeta a su propia dinámica de transmisión. La otra tiene que ver con actos culturales e institucionales perpetuados en el tiempo, es decir, con testimonios de prácticas devocionales suscitadas por su culto, un culto resuelto en el campo de la santidad local, definida como aquélla que no alcanza la dimensión de la beatificación ni la universalidad cultural de la canonización.²¹ Importa señalar esta segunda vía, con sus testimonios epigráficos y materiales de diverso signo, pues restituye historicidad a la emparedada riojana frente a esa otra tendencia que reduce a Oria a la categoría personaje literario, construido a partir de *topoi* y precedentes literarios o hagiográficos heredados.

Que Oria sea la reclusa más conocida de la tradición castellana se debe a la circunstancia, nada frecuente en esta tradición, de ser considerada por alguien "merecedora" de una *Vita*. La escribió en las postrimerías del siglo XI Muño, monje del monasterio de San Millán de Suso, directo conocedor de Oria y de su madre, de quienes era confesor. Este texto, perdido en su forma latina original, nos llega a través de la versificación romanceada que del mismo hizo hacia 1252-1256 el poeta emilianense Gonzalo de Berceo. Por ello, el *Poema de Santa Oria* se erige en pieza clave, quizá deformante, pero básicamente imprescindible, para cualquier intento de acercamiento a la figura de Oria. Estas circunstancias de elaboración y transmisión textual de la *Vita* de Oria nos llevan a valorar la incidencia del doble registro de voces masculinas, Munio-Berceo, que intervienen en el texto que ha llegado a nuestros días.

El texto, en esencia, recoge tres de las muchas visiones que Oria tuvo en su vida de reclusa. Previamente, se delinear escuetamente los antecedentes familiares de Oria niña, sus precoces virtudes, prácticas ascéticas, y oraciones, méritos que propician el desarrollo ulterior del relato.

En la primera visión, experimentada el 27 de diciembre de 1068, Oria es guiada por tres vírgenes, Ágata, Eulalia de Mérida y Cecilia, que la conducen hasta el Cielo a través de una columna con gradas, similar a la escala de Jacob. Una vez allí, contempla las distintas comarcas que habitan los santos y en particular la que ocupan las vírgenes, verdadero destino de su viaje. Pregunta por su maestra Urraca, a la que puede oír pero no ver, y se le muestra la silla que Voxmea guarda para ella. Pero aún no es el momento de ocuparla y la devuelven a su emparedamiento. Así le es mostrado el premio que le aguarda. Desde entonces, Oria intensifica sus disciplinas ascéticas.

La segunda visión, fechada once meses después, el 27 de noviembre de 1069, es el premio a su celo ascético reforzado. Describe cómo la Virgen María, acompañada de tres vírgenes, visita a Oria en su celda, anticipándole su próxima muerte y subida al Cielo. Se cierra el relato con la muerte de la

21. VAUCHEZ, A: *La sainteté...*, pp. 185 y ss.

reclusa y una tercera visión, a modo de epílogo, en la que ésta confirma a su madre el cumplimiento de las promesas de la Virgen: ya se ha incorporado a la comarca celeste de las vírgenes.

Para la crítica literaria que ha abordado la obra de Berceo, es notoria la fidelidad de este autor a las fuentes latinas que le sirvieron de base en la composición de sus escritos hagiográficos. En el caso de Oria, concurren además circunstancias especiales que refuerzan este argumento. María Isabel Uría ha establecido datos convincentes, en mi opinión, sobre la directa dependencia del *Poema de Santa Oria* del texto latino escrito por Munio en el siglo XI.²²

Como evidencia, señala la escasa relevancia histórico-social de la mayor parte de las personas que Oria ve en sus visiones, todos personajes que carecen de función en el texto, hasta el punto que si se suprimiesen la estructura del poema no se vería afectada. Su presencia sólo se justifica por fidelidad a la fuente sobre la que trabaja. Otro aspecto inequívoco de correspondencia textual tiene que ver con la mención de ciertas prácticas religiosas, recogidas según la norma del siglo XI; y con referencias cronológicas vertidas de acuerdo a calendarios vigentes en el siglo XI, prácticas y cronologías todas obsoletas en el siglo XIII, cuando Berceo escribe.

A los señalados se suma otro aspecto formal ampliamente reseñado por la crítica literaria. Afecta, según esta autora, al plano perspéctico en que se sitúa el poeta, cuando traslada al romance la vida latina. En las cuadernas CLII, CLIII y CLXVI, la voz narradora pasa de Berceo a Munio.²³ Esta alternancia de voces narradoras, no detectada en sus otros relatos hagiográficos, la explica como un descuido de Berceo que olvidó trasladar a tercera persona el relato latino escrito en primera persona. Isabel Uría establece, finalmente, un criterio de analogía para refrendar la aplicación global de su hipótesis. La misma actitud de verismo y fidelidad a la fuente latina observada en estos puntos concretos, se puede atribuir al conjunto del *Poema de Oria*, obra en la que, lo mismo que en las vidas de Santo Domingo o San Millán —cuyas fuentes latina sí conocemos— Berceo no creó o interpoló nada sustancial. Sería, pues, algo más que un mero formulismo la insistencia del poeta en la veracidad de su relato y en su directa procedencia del *dictado* de Munio²⁴.

La hipótesis de reconocimiento de la voz de Munio en el texto de Berceo

22. BERCEO, Gonzalo de: *Poema de Santa Oria*. Edición, introducción y notas de Isabel URÍA MAQUA. Madrid, Castalia, 1985. Véase la Introducción, pp. 20-27.

23. Este hecho, primeramente observado por Anthony Perry, ha sido ampliamente destacado por la crítica. Se aprecia en cuadernas como estas: "Yo Munno e don Gómez celler del logar / oviemos ad Amunna de firmes rogar": o "La madre de la duenna fizó a mí clamar / fizome en la casa de la fija entrar".

24. Queda esto reflejado en las cuadernas, VI-IX, XCId y CLXXXIII-CLXXIV.

es de gran utilidad. Es útil por identificar un registro de voz próximo a Oria que nos permite enraizar el escrito en el tiempo y espacio de la emparedada. Este reconocimiento amplía márgenes a la hipótesis que aquí quiero plantear de no cancelación de la experiencia femenina en el relato de Munio-Berceo, relato que entraría en el género de la literatura de confesores. Entro, pues, y tomo partido en una cuestión que la historiografía reciente debate en estos términos: ¿Hemos de tener los testimonios hagiográficos de mujeres escritos por hombres como expresión directa de formas de experiencia de mujeres? o ¿Han de valorarse más bien como muestras de la "experiencia masculina de la mujer"?²⁵

Afronto, así, la posibilidad de dar sonido a la voz y forma a la experiencia personal de Oria, entendida como una mujer histórica que vivió la experiencia de la reclusión. Esta hipótesis la contrapongo a aquellas otras que no ven más que autoría masculina en el texto y sobrevaloran la incidencia de precedentes literarios patrísticos en la elaboración del mismo, precedentes que ahogarían cualquier conato de originalidad en el relato de Oria y la convierten en una figura literaria de creación masculina, remedo en su función arquetípica de las vírgenes a las que se dirigían en sus escritos Jerónimo o Leandro de Sevilla, dos de los llamados padres de la Iglesia a los que la tradición cristiana sí les ha rendido el tributo de la santidad reconocida.²⁶

La inserción de ciertos contenidos del Poema de Oria en la tradición patrística y su sujeción a unos cánones propios del género hagiográfico, no impiden que el relato permee registros de experiencia femenina. Tres circunstancias poco habituales en discursos clericales estandarizados hacen que lo afirme: el explícito reconocimiento de autoridad femenina que transmite el texto; el papel excéntrico a la acción y al itinerario religioso-intelectual de la reclusa que el clero asume en el relato, lo cual se puede traducir en atenuación de la ideología de la tutela espiritual, aquélla que más que reflejar cómo son las cosas dicta cómo deben ser; y, finalmente, la presencia de núcleos de contenido que remiten a experiencias femeninas poco explicitadas, cuando no silenciadas, en el sistema de códigos culturales creados y perpetuados por y en el orden sociosimbólico patriarcal.

De los tres aspectos señalados, el primero asume el papel de condición base que respalda a todos los demás. La santidad ha sido uno de los códigos culturales más viables para el ejercicio y el reconocimiento social de autoridad femenina en la historia. Un código cultural que ha logrado perpetuar

25. GARÍ, Blanca: "El confesor de mujeres, ¿Mediador de la palabra femenina en la Baja Edad Media?". *Medievalia*. 11 (1994), pp. 133-141.

26. Sin desmentir el valor de algunos de sus hallazgos, en esta línea se sitúa GIMENO CASALDUERO, Joaquín: "La vida de Santa Oria de Gonzalo de Berceo: Nueva interpretación y nuevos datos". *Anales de Literatura Española*. 3 (1984), pp. 235-281.

memoria femenina en el tiempo, y ello a pesar de los numerosos filtros por los que esa memoria ha debido pasar para perpetuarse. El reconocimiento masculino de que una mujer, las mujeres, pueden ser sede de autoridad, lleva, en ese decir masculino de la experiencia femenina, a la valoración y registro de sus pautas experienciales. Por ello, considero que la figura de la autoridad femenina que acoge y canaliza la construcción de la santidad, ayuda a romper la polarización de posturas que se ha impuesto en el citado debate de la historiografía reciente. El monje emilianense se perfila como un sujeto masculino que reconoce autoridad en Oria, una autoridad muy específica que viene sancionada por su santidad, cualidad que desde el comienzo del relato se afirma y en cuya ratificación redundan las visiones, pruebas de santidad según los códigos en los que ésta se manifiesta.

La no explicitación de una ideología de la necesaria tutela espiritual por parte del clero, otro importante factor para el dejar fluir en libertad la expresión de la experiencia religiosa femenina, concuerda en este texto con el carácter excéntrico a la acción que tiene el propio Munio, pese a ser autor material del escrito y actor, en calidad de confesor, dentro del mismo. El impulso redactor de las visiones de Oria procede de Amunia, su madre, que una y otra vez, recuerda el Poema, invoca y convoca al monje para que registre lo sucedido. Un monje que sólo al final del texto escenifica su papel de confesor y que refrenda su posición de mero oyente, de fiel anotador de lo que se dice y sucede. Sin desmentir nunca el papel jerárquicamente superior que desempeñan los eclesiásticos, ni Munio ni ninguna otra persona del estamento clerical parecen ser sujetos que medien con fuerza en la trama vivencial y en la movilización del mundo visionario de la reclusa, ni siquiera se escenifican en alguno de estos contextos papeles tutelares proyectados hacia ella, algo que entraría dentro de lo previsible, dada la vinculación institucional que ésta mantiene con un centro monástico.²⁷

En cuanto a la tercera de las circunstancias señaladas, en el *Poema* cabe reconocer al menos tres núcleos de contenido relacionados con la experiencia personal de Oria, relevantes a nuestra mirada, precisamente, por haber sido secularmente silenciados o poco explicitados en el sistema de códigos culturales creados y perpetuados en el orden sociosimbólico patriarcal.

Aquí hay que mencionar en primer lugar el mundo autónomo de relaciones entre mujeres que se refleja en la *Vita*. Relaciones interpersonales y también relaciones simbólicas que Oria entabla con mujeres vivas y con otras que le precedieron en el tiempo, las mártires, con las que contacta a través del texto escrito.

27. Sobre las relaciones masculino femenino en la hagiografía durante un periodo previo al que aquí se trata, véase, CUADRA GARCÍA, Cristina: "Les espaces religieux. Des hommes et des femmes dans l'hagiographie hispanique (VIIe-Xe siècles). (en prensa).

Destaca en este cuadro de vinculaciones femeninas Amunia, madre de Oria, durante un tiempo también emparedada, fiel seguidora de todo el proceso espiritual de su hija, a la que sobrevive. Las une una relación expresamente caracteriza en el texto por un amor que no escatima signos externos. Una relación que se dimensiona más allá del *topos* de la hija que se convierte en madre espiritual de la madre biológica. Porque Amunia, que ejerce el papel de confidente, de auténtica indagadora de sus visiones, promueve con determinación la puesta por escrito de las experiencias visionarias de Oria. Ella llama una y otra vez a Munio, mediando entre la experiencia visionaria íntima de la hija y la escritura del confesor. Al poner todo su empeño en asentar la memoria de Oria en clave de santidad, memoria que ella quiere asegurar mediante un relato hagiográfico rubricado por el monje amigo, Amunia pone en práctica la operación política de perpetuar memoria femenina en la Historia. Como parte de esta operación puede entenderse la testificación que ella hace de la santidad de Oria, con la que significativamente se cierra el relato.

Fuerte, hecho de cariño y reconocimiento recíproco es el vínculo que une a Oria con Urraca, a la que llama su maestra. Fuerte y recíproco, se dice en el *Poema*, pues la maestra “nunca la olvidaba”. Las alusiones a esta relación se localizan en la primera visión, pues Urraca había dejado atrás el mundo de los vivos. Una referencia única que asienta el papel decisivo que esta mujer ha tenido en la opción religiosa de Oria. A propósito de Urraca, a la que busca impaciente entre el coro de vírgenes, cuando llega a la comarca celeste por ellas habitada, Oria dirá que es “su maestra que la ovo criada”; “mi ama fue al siglo” y “yo por la su doctrina entré entre paredes”. Este estatuto de magisterio espiritual femenino, que en el texto no encuentra correspondencia masculina, se refuerza con la alusión a Justa, otra discípula de Urraca.

Durante la noche de santa Eugenia, (una santa de destacadas dotes intelectuales, instruida en las letras liberales y en la elocuencia latina y griega, a la que se le había permitido enseñar filosofía), Oria, que seguramente había escuchado o leído la pasión de esta virgen, fue visitada por tres mártires, Ágata, Cecilia y Eulalia de Mérida.²⁸ Santas de la castidad, defensoras de la inmunidad del cuerpo propio, santas, también, de la elocuencia. Las tres le sirvieron de guía en un viaje ascendente que arrancaba de una escala similar a la escala de Jacob. Una vez en el Cielo, le mostraron la casa de las vírgenes y la silla que Oria, identificada con ellas, estaba destinada a ocupar. La emparedada conocía bien sus historias (“Tu mucho te deleytas en las nuestras pasiones,/de amor e de grado leyes nuestras razones” (XXXIV).

28. Las pasiones de estas tres santas en FÁBREGA GRAU, Ángel: *Pasionario Hispánico*. Vol. II. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1955, pp. 68-78, Eulalia de Mérida; pp. 220-226, Ágata; pp. 25-40, Cecilia; pp. 83-98, Eugenia.

El texto escrito es aquí vínculo que restablece genealogía femenina en el tiempo y ofrece referentes de autoridad y de identidad para mujeres como Oria. Tal parece ser la familiaridad de la reclusa con estos textos hagiográficos, y su deseo de identificación con aquéllas mujeres a las que el cristianismo de su época otorgó el privilegio de una memoria escrita, que su propio itinerario de santificación, para culminarse, requiere el registro de la escritura. Este es el gran empeño de su madre.

A la luz de estos datos, la vinculación de Oria con el monasterio de San Millán cobra sentido. Lo tiene si entramos a considerar el importante papel cultural que durante siglos desempeñó su scriptorio,²⁹ centro de recepción y transmisión del saber hegemónico de su época. En este centro de saber, Oria supo encontrar y significar para sí textos relacionados con mujeres, potenciando de esa manera una cultura religiosa femenina que aún no conocemos bien, pero sabemos que tiene en la transmisión femenina de textos hagiográficos y patrísticos relacionados con mujeres un fuerte hilo vertebrador.

En este contexto de relaciones y saberes, la clausura se impregna de sentido, no como espacio de protección impuesto por los hombres ante lo que consideran una naturaleza femenina peligrosa, susceptible de desbordarse,³⁰ sino como un espacio de búsqueda de trascendencia e identidad. En esta búsqueda, toma un papel activo la recepción y adaptación a un sistema propio de significado de referentes femeninos localizados en la historia y que la cultura oficial no ha logrado plenamente desarticular.

La clausura, como marco de vida resignificado desde una óptica femenina, sería, pues, el tercer código presente en el relato de Oria disonante con el régimen de producción de sentido eclesiástico-patriarcal.

3.—Oria, la reclusión y el análisis del proceso ritual

Con Oria de Villavelayo aparecen vinculados a la historia de este monasterio benedictino otros dos santos: san Millán y santo Domingo de Silos, célebres abades ambos, pero también ermitaños en algún momento de sus

29. MENÉNDEZ PIDAL, Gonzalo: "Sobre el scriptorio emilianense en los siglos X a XI". *Boletín de la Real Academia de la Historia*. T. CXLIII, Julio-Septiembre, 1958, cuaderno I, pp. 9-19; PÉREZ PASTOR, Cristóbal: "Índice Alfabético de los códices procedentes de los Monasterios de San Millán de la Cogolla y San Pedro de Cardeña, existentes en la Biblioteca de la Real Academia de la Historia". *Boletín de la Real Academia de la Historia*. T. LIV, Enero, 1909, cuaderno I, pp. 5-19; VIVES, José: "El supuesto pasionario hispánico de San Millán de la Cogolla". *Hispania Sacra*. Vol. XII 1959, pp. 445-453.

30. SCHULENBURG, Jane: "Strict Active Enclosure and its Effects on the Female Monastic Experience (ca. 500-1100)". En NICHOLS, John; SHANK, Lilian (eds.): *Medieval Religious Women, I. Distant Echoes*. Kalamazoo, Cistercian Publications, 1984, pp. 51-86.



Imagen de Maria del Greco.

vidas. Los dos fueron hagiografiados y sus vidas latinas versificadas en lengua romance por el mismo Gonzalo de Berceo. Ofrecen, pues, una buena ocasión para comparar los significados de las experiencias eremítica y reclusa, desde la perspectiva de una práctica sexuada de las mismas, a la luz del tratamiento hagiográfico que se concede a cada una de ellas.

Las hagiografías bercianas de San Millán y Santo Domingo ofrecen evidentes similitudes en su estructura compositiva. Ruffinatto, que las comparó en los años setenta, percibió en ellas una estructura cesurada en ocho etapas:³¹

1. Situación inicial en la que se expone el nombre y condición del futuro santo.
2. Vocación precoz del santo, en ambos casos es pastor de ovejas.
3. El santo se aleja del mundo para abrazar la vida eremítica (san Millán recibe el magisterio eremítico de san Felice; santo Domingo, que ya había llegado a ser sacerdote, se retira a un lugar desierto).
4. Abandono de la soledad eremítica, el santo atiende una función sacerdotal o monástica (san Millán a invitación del obispo de Tarazona retorna a Berceo donde obtiene una prebenda eclesiástica en la iglesia de santa Eulalia; santo Domingo se hará monje en el monasterio de San Millán de la Cogolla y pasado un período de prueba es elegido prior).
5. Segundo alejamiento del mundo por la intervención de un antagonista que los obliga a dejar sus cargos y a afrontar una especie de exilio.
6. El santo funda un monasterio (san Millán el monasterio homónimo de la Cogolla y santo Domingo restaura el monasterio de Silos).
7. Milagros ejecutados por el santo en Vida.
8. Muerte del santo.
9. Milagros cumplidos después de muerto.

En el poema de santa Oria Ruffinatto reconoce seis partes, un número más reducido que, sin embargo, no le impide argumentar la analogía del esquema compositivo de este texto, exceptuadas algunas "variantes", con el compartido esquema hagiográfico de san Millán y santo Domingo. Estas partes o etapas serían: 1. Situación inicial; 2. Vocación por el bien; 3. Alejamiento; 4. Visiones ante mortem; 5. Muerte; 6. Visiones post mortem.³²

La analogía no se sustenta fácilmente. No son esquemas homologables, como quiere Ruffinatto, porque lo que aparece en las vidas de Millán y Domingo y falta en la de Oria tiene que ver con la secuenciación de los ritos de paso, procesos que, como es sabido, se estructuran en tres etapas: separación, margen o limen e incorporación. En los tres casos comentados hay separación —opción eremítica y reclusa— y una permanencia en estados liminares o marginales. Pero mientras que en la trayectoria de los dos santos

31. RUFFINATTO, Aldo: *La struttura del racconto agiografico nella letteratura spagnola delle origini*. Torino, G. Giappichelli editore, 1974, pp. 27-47.

32. RUFFINATTO, A.: op. cit., p. 45. A ninguno de estos esquemas le atribuyo valor definitivo, sintomáticamente, las maneras de cesurar formalmente estos textos varía de unos autores a otros.

ésta fase es temporal, ya que abandonan la vida eremítica solitaria y se incorporan con un estatus renovado y superior al mundo, para Oria la reclusión es perpetua, no hay retorno, no al menos al mundo de los vivos, sino una permanente estancia en la fase que podríamos considerar liminar. Sólo después de su muerte logra incorporarse al Paraíso, y éste ya forma parte de otro mundo.

Vista desde esta perspectiva, la trayectoria de Oria describe un proceso ritual incompleto, una situación que por generalizada parece convertirse en marca distintiva de lo femenino cuando se analizan los textos hagiográficos de las santas medievales. Así lo puso de manifiesto Caroline Bynum en un conocido artículo desde el que criticaba la universalidad de la teoría de la liminaridad desarrollada por el antropólogo norteamericano Victor Turner, a partir de la conocida secuenciación tripartita de los ritos de paso que enunciara a principios de nuestro siglo Arnold Van Gennep. La etapa de separación o liminar, mostraba Turner, se caracteriza por situaciones de crisis, conversión, separación de la norma, de inversión de estatus, es una etapa que acoge procesos de creatividad y reflexión, una etapa que siempre precede en la evolución del ritual a la fase de incorporación o de retorno al orden social, paso éste último que suele ir acompañado de una elevación de estatus. Nada de esto parece mostrarse con evidencia cuando se analizan procesos rituales protagonizados por mujeres o cuando se abordan textos hagiográficos referidos a ellas, donde apenas hay procesos de inversión y la continuidad se impone a la ruptura.³³ Ello, explica Bynum, es debido a que las mujeres están fuera de las estructuras sociales y desde esa posición excéntrica difícilmente se puede alterar o modificar la norma. Ellas no tiene capacidad para transformar el mundo.

Todos estos hechos detectados por Bynum son evidentes. Es en la valoración final de ese carácter incompleto del proceso ritual, tomado como baremo de un endémico fracaso social femenino, donde cabe modificar planteamientos. La liminaridad, cuando es un espacio de acceso y permanencia voluntaria, puede llegar a suponer para las mujeres un ámbito de acción y significación personal y de libertad.³⁴ Acceder a alguna de las modalidades de

33. BYNUM, Caroline W.: "Women's Stories, Women's Symbols: A Critique of Victor Turner's Theory of Liminality". En MOORE, R. L. y REYNOLDS, F.E. (eds.): *Anthropology and the Study of Religion*. Chicago, Center for the Scientific Study of Religion, 1984, pp. 105-125. Reeditado en BYNUM, Caroline W.: *Fragmentation and Redemption. Essays on Gender and the Human Body in Medieval Religion*. New York, Zone Books, 1992, 27-51. Milagros Rivera Garretas ha aplicado las correcciones de Bynum al modelo Turneriano a textos de ritual en "Las freilas y los ritos de iniciación a la Orden de Santiago en la Edad Media". *Quaderni Stefaniani*. 7 (1988), pp. 19-26; y al viaje de Egeria en *Textos y espacios de mujeres, siglos IV-XV*. Barcelona, Icaria, 1990, pp. 39-50.

34. Milagros Rivera ("Parentesco y espiritualidad femenina...), entiende que la mayoría

religiosidad femenina liminar y permanecer en ella, sería un modo de actuar dentro de las circunstancias dadas, visible en Oria y en muchas mujeres a lo largo de la historia, que ha sido conceptualizado como un modo de hacer realista,³⁵ porque parte y opera dentro de las condiciones que impone la realidad dada, realidad que en términos estructurales las mujeres, evidentemente, no siempre estuvieron en situación de modificar.

La experiencia vital y visionaria de Oria nos llega en forma de un itinerario de búsqueda de ubicación simbólica, expresado en términos espaciales. La atopía institucional de las mujeres, entendida como carencia de lugar propio o satisfactorio en el mundo, sería un punto de partida al que se ofrece como respuesta extrema la angostura del emparedamiento, espacio-negación, necesario punto de anclaje de la construcción de sí. Aquí son expresivas las referencias al emparedamiento: "rencón angosto" (21b) donde "la ninna yazie en paredes cerrada" (31a), como "casiella" (107d) o "casa" (149b).

A este lugar de inmovilidad y estrechez, se oponen los parámetros espaciales propios del Cielo. Vienen explicitados en el marco imaginario de la primera visión, donde se manifiestan situaciones de libre movilidad y escenarios de apertura espacial. El Cielo es la "grant posada" (XLIX), el "palacio" (CXCVI) que acoge distintas "comarcas", sin barreras visuales que las separen ni estratificaciones físicas que marquen jerarquía, salvo en el caso de los apóstoles. En este lugar se encuentra la "comarca" o "casa" de las vírgenes y allí, en este "solar", ve una rica "siella" vacía custodiada, hasta que Oria la ocupe, por la joven Voxmea. La incorporación a este lugar y a esta comunidad será el motor del deseo en Oria y así se explicita en las sucesivas partes del texto.³⁶ Este será también su premio y la consumación de un proceso ritual que se verifica con el tránsito de la muerte.

En Oria de Villavelayo reconocemos elementos de ruptura con la norma-

de las formas de religiosidad y espiritualidad femenina de la época feudal son marginales a las instituciones eclesiásticas, dada la prohibición de acceso al sacerdocio de las mujeres y liminares en general porque actuaron en espacios intersticiales, mal definidos por la cultura dominante. A través de estas formas de religiosidad las mujeres recuperaron formas de control de su cuerpo y expresaron sentires femeninos distintos de los dominantes en relación con la familia, la sexualidad y las relaciones de la gente con lo divino.

35. Un buen ejemplo lo argumenta SARTORI, Diana: "Porqué Teresa". En DIÓTIMA: op. cit., pp. 41-94.

36. Oria, en esta primera visión, pide rueguen porque pueda "fincar con Voxmea en essa heradat" (Cd). En la segunda visión, le dice la Virgen María, cuando le anticipa su muerte: irás do tú cobdicias, a la siella honrrada, /a que tiene Voxmea pora ti bien guardada" (CXXXVId). Poco antes de morir, a la pregunta de Munio "¿Cobdicias allá ir?", Oria responde: "Yo sí, más que vivir" (CLVIIIab). Finalmente, poco antes de concluir el relato, durante la visión que Amunia tiene de su hija ya muerta, la madre pregunta, "si vos dieron luego en el Cielo logar" (CXCVIIc).



Sor Marcela de San Félix, hija de Lope de Vega. Museo de la casa de Lope de Vega (Madrid).

lidad y de permanente separación del mundo. Entra y permanece pues en lo que llamamos etapa liminar. Nuestros interrogantes, ahora, han de encaminarse hacia qué tipo de compensaciones hicieron de éste un espacio deseado por muchas mujeres que, como Oria, libremente entraron y permanecieron en él.

Social y simbólicamente Oria busca incorporarse a una comarca de exclu-

siva nomenclatura y composición de mujeres, una región donde reinan criterios de igualdad-identidad entre sus moradoras. La integración en este mundo físico, relacional y simbólico de mujeres, cierre de su itinerario ritual, le reporta, según claves presentes en el escrito, dos logros fundamentales. En primer lugar, el buscado y anhelado reencuentro con Voxmea, "mi voz", personificada en la joven que custodia la silla de Oria, apunta hacia el reencuentro del cuerpo y la palabra, alianza que sólo se puede manifestar con fluidez y normalidad en la sociedad celeste. Por otro lado, la incorporación a la comunidad de vírgenes, manera de sancionar su santidad, Oria la contempla como un medio de perpetuarse en la memoria histórica,³⁷ una cuestión importante si consideramos los esfuerzos que realiza su madre, Amunia, por dejar constancia histórica de las experiencias y valía espiritual de su hija.

No debe pasarnos desapercibido que antes, en el más acá, la renuncia, la separación del emparedamiento, comporta también una elevación de estatus, determinada por el reconocimiento de su santidad, lo que significa atribución de capacidad mediadora socialmente útil, y valoración de su palabra ("luz era e confuerto de la su vezindat" (XXIId)). Reconocimiento y utilidad sociales que se ven completados con los logros personales cuya adquisición facilita el emparedamiento. El principal, dar sentido a la experiencia propia en un proceso de búsqueda personal de la trascendencia.

A la vista de todo lo expuesto cabe afirmar que no siempre procede medir la experiencia social femenina bajo el conocido esquema del proceso ritual y sus etapas. Este es un canon creado desde y para la experiencia social masculina que, aplicado a la femenina, sólo percibe fracaso social allí donde se da independencia simbólica.

37. Cuando Oria es invitada por las tres santas vírgenes de gran "auctoridad" a subir al cielo para contemplar los beneficios que le reporta su vida religiosa, Oria les contesta "mas si me reciбиéssedes vos en vuestra memoria/ allá serié complida toda la mi istoria" (35d).