

DEVOCIONES FEMENINAS PARA LA VIDA, EL AMOR Y LA MUERTE*

MARCELA LONDOÑO
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE BARCELONA
PROYECTO FORPRAL-SEMINARIO DE ESTUDIOS SOBRE EL RENACIMIENTO
<https://doi.org/10.21747/0873-1233/spi29a4>
angelamarcela.londono@uab.cat

RESUMO: Este artículo examina tres devociones particulares, vinculadas al uso de algunas oraciones protectoras, para ilustrar las implicaciones de género que se advierten tanto en sus objetivos como en los testimonios conservados. Se analizan varios textos, objetos y prácticas de devoción conflictiva con el fin de aproximarse a las motivaciones y preocupaciones compartidas por las mujeres de la Europa moderna, en torno a la vida, el amor y la muerte.

PALAVRAS-CHAVE: Devoción femenina; Oraciones protectoras; Siglos xvi-xviii; Europa moderna; santa Margarita; santa Marta; san León papa.

ABSTRACT: This article examines three particular devotions, linked to the use of some protective prayers, in order to illustrate the gender implications, which are apparent both in their objectives and in the testimonies preserved. Several texts, objects and practices of conflicting devotion are analysed in order to approach the motivations and concerns shared by women in early modern Europe, about life, love and death.

KEYWORDS: Female devotion; Protective prayers; 16th-18th centuries; Early Modern Europe; Saint Margaret; Saint Martha; Saint Leo the Pope.

El recurso a prácticas, textos y objetos devotos para proteger el alma y el cuerpo es un hecho inherente a la experiencia religiosa. Durante el período moderno, la Iglesia católica puso en entredicho devociones particulares, por medio de las cuales el creyente, además de participar activamente en la consecución de la vida eterna, encontraba la solución a problemas cotidianos y hallaba solaz para las angustias terrenales. Las oraciones a Jesucristo, la Virgen y diversos santos fueron instrumentos privilegiados para estos propósitos. Por sus fines y por las múltiples posibilidades de uso que ofrecían, varias de estas plegarias se incluyeron en los catálogos de libros prohibidos de España, Portugal e Italia

Este artículo fue escrito en el marco del proyecto FORPRAL. Forbidden Prayers Library. Shaping Private Piety in Counter-Reformation Europe (16th-18th), que ha recibido financiación del programa de investigación e innovación Horizonte 2020 de la Unión Europea, acción Marie Skłodowska-Curie n° 839195.

entre los siglos XVI y XVIII.¹ No obstante, las oraciones incluidas en los índices y muchas otras que no se prohibieron se encontraban muy arraigadas en el uso cotidiano de la piedad y gozaban de una enorme difusión en impresos o manuscritos, además de transmitirse oralmente, por lo que su eliminación de las prácticas devotas nunca fue del todo posible.²

El análisis de las oraciones recogidas en catálogos y otros documentos prohibitorios revela que estas solían utilizarse para solicitar favores cotidianos como sanar una enfermedad, protegerse de la muerte súbita, controlar las fuerzas de la naturaleza e incluso dominar la voluntad del amante.³ La efectividad de las plegarias estaba garantizada tanto si se leían o se hacían leer como si se llevaban consigo, se ponían en contacto con la parte enferma o se entonaban como parte integrante de prácticas que implicaban el uso de hierbas u otros elementos. El hecho de que las oraciones no tuvieran que leerse para asegurar su eficacia las sitúa en la categoría ambivalente de texto-objeto protector o amuleto textual.⁴

¹ Sobre las oraciones censuradas en España y Portugal durante el Quinientos, ver LONDOÑO, Marcela – *Las oraciones censuradas. Superstición y devoción en los índices de libros prohibidos de España y Portugal (1551-1583)*, Barcelona: Herder editorial, 2019. Posteriormente, en el curso del proyecto *Forbidden Prayers Library* (FORPRAL), he realizado un análisis comparativo, ampliado hasta el siglo XVIII e incluido el ámbito italiano, que ha permitido censurar 85 títulos de oraciones, algunas de las cuales se han reunido en el catálogo digital *Forbidden Prayers Digital Library*, <https://forpral.uab.cat/>, ISSN 2938-0901.

² Las oraciones que se prohibieron son solamente una ínfima parte de las que circularon. Así lo indican, por ejemplo, las significativas cifras del inventario del impresor alemán, radicado en Sevilla, Jacobo Cromberger, en el que se mencionan «21000 pliegos de oraciones (a 1 maravedí), 8000 priegos de nonymas (sic) y 1250 nonymas pintadas», citado en GRIFFIN, Claude – *Un curioso inventario de libros de 1528*. In CÁTEDRA, Pedro; LÓPEZ-VIDRIERO, María Luisa (eds.) – *El libro antiguo español: actas del primer coloquio internacional (Madrid, 18 al 20 de diciembre de 1986)*. Salamanca: Ediciones de la Universidad de Salamanca, 1988, p. 220. Todavía en 1678, en el inventario del taller de Viviano Soliani, impresor modenés, se contaban «14 risme (sette mila fogli di stampa) di *Varie Orazioni*», citado en MONTECCHI, Giorgio – *Stampatori e librai della Modena capitale degli Estensi*. In SPAGGIARI, Angelo; TRENTI, Giuseppe (eds.) – *Lo stato di Modena. Una capitale, una dinastia, una civiltà nella storia dell'Europa*. Modena: Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato-Archivi di Stato, 2001, p. 1022.

³ Muchos de los propósitos de los actos devotos son comunes a los de operaciones evidentemente mágicas. Por ejemplo, entre las funciones de la magia en Portugal, en el Quinientos, Bethencourt menciona: el conocimiento de las cosas ocultas, el dominio sobre el cuerpo y el dominio sobre los sentimientos y la voluntad. Cfr. BETHENCOURT, Francisco – *O imaginário da magia. Feiticeiras, saluadores e nigromantes no século XVI*. Lisboa: Projecto Universidade Aberta, 1987, pp. 35-100. Para los siglos XVII y XVIII, PAIVA, José Pedro – *Bruxaria e superstição num país sem caça às bruxas: 1600-1774*. Lisboa: Editorial Notícias, 2002, pp. 95-118, refiere los siguientes objetivos: el dominio de los actos y los deseos, la protección contra la naturaleza imprevisible y el poder de los otros, la cura del cuerpo y el conocimiento del futuro.

⁴ Las oraciones serían así *textos no textos*, adaptando la feliz expresión «libros no libros», que usaron Cátedra-Rojo para denominar a los libros de horas y a algunos libros de memorias documentados en bibliotecas de mujeres en el siglo XVI. Estos tenían «antes que el dudoso destino de ser leídos, el de ser guardados o formar parte del joyero devoto o del secreto de la dama». Ver, CÁTEDRA, Pedro; ROJO, Anastasio – *Bibliotecas y lecturas de mujeres en el siglo XVI*. Salamanca: Instituto de Historia del Libro y de la Lectura, 2004, p. 120. Sobre los amuletos textuales, resulta imprescindible el libro de SKEMER, Don C. – *Binding words. Textual amulets in the Middle Ages*. University Park, Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 2006. También GILES, Ryan D. – *Inscribed Power. Amulets and Magic in Early Spanish Literature*. Toronto: University of Toronto Press, 2017, ha realizado un completo estudio a propósito de oraciones y otros escritos utilizados con valor de amuletos, presentes en obras clásicas de la literatura española medieval y moderna.

Estos usos se reflejaron también en los formatos de impresión, apropiados para facilitar la portabilidad.

Desde la perspectiva docta, considerando la naturaleza de las oraciones, las prohibiciones inquisitoriales pretendían erradicar prácticas, textos y objetos asociados al uso de estas porque contenían *vanas observancias* y eran monumentos de superstición.⁵ Pese a esta valoración negativa por parte de la élite eclesiástica, las oraciones tuvieron un lugar primordial en las prácticas de la devoción no reglada, que no debemos vincular únicamente con las capas indoctas de la sociedad. Es necesario, pues, ampliar el horizonte de análisis y abordar su estudio como manifestaciones conflictivas de devoción privada, entendida como aquella que no estaba sometida al control de las autoridades y que tenía lugar con independencia de los ritos obligatorios, bien en el espacio doméstico o, en todo caso, fuera de los lugares del culto oficial.⁶ La comprobada popularidad y la persistencia de estos textos a lo largo de la Edad Moderna –en algunos casos hasta nuestros días– son indicadores de su relevancia en la cultura religiosa europea, como un patrimonio devoto compartido en las diferentes lenguas del continente.

Este artículo se centra en algunas devociones particulares, relacionadas con el uso de oraciones a santa Margarita de Antioquía, santa Marta, san León papa y la Virgen, con el fin de analizar las implicaciones de género, presentes tanto en sus objetivos como en numerosos testimonios conservados en latín y en varias lenguas vernáculas. Si bien esto no significa que dichas devociones, excepto quizás la primera, fuesen privatamente femeninas, abordar el análisis teniendo en cuenta la dimensión de género permitirá dar cuenta de algunos de los instrumentos devotos a los que recurrían las mujeres en diferentes momentos de su ciclo vital durante el período moderno y acercarnos a sus motivaciones e inquietudes.

⁵ Según Santo Tomás (*Summa Theologiae* IIa IIae, qq. 92-96), las observancias vanas eran manifestaciones de culto indebido, es decir, el que se ofrece a una criatura distinta de Dios, generalmente el demonio, estableciendo con él, sin saberlo, un pacto tácito. Consisten en atribuir a cualquier objeto o condición cualidades para producir determinados resultados, desviando la fe de Dios. Si esos elementos no pueden ser la causa natural de los efectos deseados, estos se producen probablemente por acción del diablo. Entre las prácticas mencionadas, Santo Tomás incluía el uso indebido de las palabras sagradas (q. 96, art. 4) mediante la adición de condiciones vanas, asociadas sobre todo al modo de utilizarlas. Sobre este término, ver LONDOÑO, Marcela – *Las oraciones censuradas...* ob. cit., pp. 48-52.

⁶ Pueden considerarse también «medios de protección privada», expresión usada para caracterizar este tipo de prácticas por BOZOKY, Edina – *Les moyens de la protection privée*. «Cahiers de recherches médiévales», 8 (2001). <https://doi.org/10.4000/crm.397>.

Para la vida

Preservar la vida de los diversos peligros que la acechan – el propósito primordial de las devociones orientadas a la búsqueda de protección. El parto constituía un momento de especial inquietud, que se refleja en oraciones y otros objetos apotropaicos concebidos para usar en este trance específico, en el que la posibilidad de dar vida conllevaba para la mujer el peligro de perder la propia.⁷ Muchos de estos medios de protección se encomendaban a Margarita de Antioquía, reconocida por ser la auxiliadora de las parturientas. Esta virtud y las condiciones necesarias para asegurarse el favor de la santa se encuentran explícitos en una oración incluida en el relato hagiográfico, lo que permite atestiguar de manera excepcional e inequívoca la relación entre oración y hagiografía. Las evidencias de circulación de la vida de la santa se remontan al siglo x y su origen se atribuye a un texto griego anterior; esto explica que Margarita fuese llamada también Marina, nombre por el que se conoce en el culto oriental.⁸ Aunque esta

⁷ El parto en el siglo xvii es descrito como un ritual exclusivamente femenino que contaba con la participación activa de las mujeres de la comunidad y era dirigido por la matrona. Ver WILSON, Adrian – *Participant or patient? Seventeenth century childbirth from the mother's point of view*. In PORTER, Roy (ed.) – *Lay Perceptions of Medicine in Pre-industrial Society*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985, pp. 129-144. Desde una perspectiva semejante, KUFFNER, Emily – *'Sweet Chains and Happy Prisons': Collective Rituals of Pregnancy and Childbirth in Seventeenth-Century Spanish Occasional Poetry and Domestic Remedy Manuals*. «Early Modern Women: An Interdisciplinary Journal», 15.1 (2020), pp. 26-50, analiza algunas prácticas para favorecer el embarazo y el parto, en la España del siglo xvii, y asegura que amuletos y otros objetos propiciatorios circulaban entre las mujeres y se reutilizaban en todo un «collective parturition ritual». Un análisis de recursos similares, en la Italia moderna, con especial atención a las oraciones, en TYCZ, Katherine – *Material Prayers and Maternity in Early Modern Italy: Signed, Sealed, Delivered*. In CORRY, Maya et al. (ed.) – *Domestic Devotions in Early Modern Italy*. Leiden-Boston: Brill, 2019, pp. 244–271. Interesantes a este propósito resultan las páginas de SKEMER, Don – *Binding Words... ob. cit.*, pp. 239-250, sobre «French birthing amulets and kits». Para estudios de carácter más general sobre el nacimiento y la maternidad, desde la Antigüedad hasta la Edad Moderna, ver FOSCATI, Alessandra et al. – *Nascere. Il parto dalla tarda antichità all'età moderna*. Bologna: Società Editrice il Mulino, 2017. También FILIPPINI, Nadia, *Pregnancy, Delivery, Childbirth. A Gender and Cultural History from Antiquity to the Test Tube in Europe*. Oxon-New York: Routledge, 2021, que amplía el período de estudio hasta el siglo xx. Aunque el riesgo de dar a luz parecía cada vez más remoto, algunos países siguen presentando altas cifras de mortalidad materna. De hecho, la ONU cuenta como uno de sus objetivos para 2030 reducir la cifra global a un 70 por 100000 recién nacidos vivos. <https://data.unicef.org/topic/maternal-health/maternal-mortality/>.

⁸ La vida de la santa de Antioquía fue una de las más populares desde la Edad media. El Ms. Lat. 5574 de la Bibliothèque Nationale de France es uno de los testimonios latinos más tempranos (siglo x). Una de las primeras versiones en octosílabo francés es la conocida *Vie de Sainte Marguerite*, compuesta por Wace, a mediados del siglo xii y editada por LAURENT, Françoise et al. – *Vie de sainte Marguerite. Conception Nostre Dame. Vie de saint Nicolas*. Paris: Honoré Champion, 2019. Hacia 1480, Bonino Mombrizio publicó la edición latina en su *Sanctuarium seu Vitae Sanctorum*. Se conocen también dos versiones anglosajonas del siglo xi, las del Ms. Cotton Tiberius Aiii, (ff. 77v-83r) de la British Library y del Ms. 303 (ff. 99r-107r) del Corpus Christi College, Cambridge, ver MAGENNIS, Hugh – *'Listen Now All and Understand': Adaptation of Hagiographical Material for Vernacular Audiences in the Old English Lives of St. Margaret*. «Speculum», 71-1 (1996), pp. 27-42 y MCFADDEN, Brian – *The Books of Life: Theotimus as Narrator of Identity in the Old English Lives of St. Margaret*. «English Studies», 86-6 (2005), pp. 473-492. Acerca del texto de Wace, también JOLY, Aristide – *La vie de sainte Marguerite, poème inédit de Wace: précédé de l'histoire de ses transformations et suivi de divers textes inédits et autres et de l'analyse détaillée du Mystère de sainte Marguerite*. Paris: Vieweg, 1879 y ALAMICHEL, Marie-Françoise – *La Vie de sainte Marguerite de Wace*

doble identidad suele tenerse en cuenta hasta el siglo xvii, también circuló la vida de una santa llamada Marina diferente de la de Margarita.⁹

La vida de santa Margarita se tradujo a prácticamente todas las lenguas europeas, motivo por el cual los ejemplares con el texto en prosa y en verso se multiplicaron desde aproximadamente el siglo xii, además de su divulgación a partir de la *Leyenda Áurea* de Jacobo de Vorágine, desde el siglo xiii. Pese a la existencia de múltiples fuentes que contienen el relato hagiográfico, según el argumento más recurrido: la santa era hija del pagano Teodosio, quien la confió a un ama de leche para que se encargara de cuidarla después de la muerte de su esposa. La nodriza educa a la niña en la religión cristiana, por lo que su padre la repudia y debe ganarse la vida cuidando las ovejas de su ama. A los quince años, mientras pastoreaba el rebaño, el prefecto romano Olibrio la ve y se enamora de ella. Inmediatamente, pide a sus hombres que se informen sobre su linaje para desposarla si es noble o tomarla como concubina si es plebeya. Cuando se entera de que Margarita es cristiana, intenta convencerla para que renuncie a su fe y satisfaga sus apetitos, pero la doncella lo rechaza. Este suceso desencadena los hechos de la pasión de la virgen, quien es sometida a tormentos terribles que se describen con cruentos detalles. La escena más famosa, que da lugar al atributo de la santa en la iconografía, es aquella en la que el diablo, transfigurado en dragón, se aparece ante Margarita y la devora; ella consigue escapar gracias a una cruz con la que abre a la bestia en dos o la hace explotar, según la versión. Antes de morir decapitada, la santa dirigió a Dios una última plegaria solicitando perdón y protección para todos aquellos que escribieran, leyeran o escucharan el relato de su vida. Asimismo, prometió que toda mujer que leyera, poseyera, hiciera leer o llevara consigo el texto pariría sin peligro. En algunas versiones se aseguraba incluso que la criatura nacería sana, no sería sorda, lisiada, ciega ni

et Sainte Marherete : esprit et tradition de France et d'Angleterre. «Hier et aujourd'hui. Points de vue sur le moyen âge anglais», 21, 1997 AMAES, pp. 5-26. El desaparecido Ms. de Madrid, que contenía una versión occitana del s. xiii, fue documentado por JEANROY, Alfred – *Vie provençale de sainte Marguerite d'après les manuscrits de Toulouse et Madrid*. «Annales du Midi», 11-49 (1899), pp. 17–55. Para un texto italiano del s. xv, ver FOLIGNO, C. – *An Italian Version of the Legend of St Margaret. From a Brera Manuscript*. «The Modern Language Review», 6-1 (1911), pp. 23–67. Recientemente, GUDAYOL, Anna – *Manuscrits com amulets: un nou fragment de la Vida de santa Margarida en vers català (BC, ms. 9605/2)*. «Mot so razo», 19 (2020) pp. 1-18, reveló la existencia de una versión catalana, datada de los siglos xiv-xv. Para una relación de los textos de la hagiografía en verso y en prosa, en francés y occitano, ver <http://huwgrange.co.uk/margaret.html>

⁹ La identificación entre Marina y Margarita es mencionada por VILLEGAS, Alonso – *Flos Sanctorum, y historia general de la vida y hechos de Jesu Christo, Dios y señor nuestro, y de todos los Santos, de que reza y haze fiesta la Iglesia Católica, conforme al Breuiario Romano, reformado por decreto del santo Concilio Tridentino: junto con las vidas de los Santos propios de España, y de otros extrauagantes. Ponense muchas figuras y autoridades de la sagrada Escritura, traydas a propósito de las historias de los Santos: y muchas anotaciones curiosas, y consideraciones provechosas. Colegido todo de Autores graves y aprovados*. Barcelona: Sebastián de Comellas, 1615, 187r-188v. La vida de santa Marina se encuentra, por ejemplo, en la obra prohibida de Jerónimo, Santo – *Vitas patrum: libro de las vidas de los sanctos padres del yermo segun la escriuio el glorioso hieronimo*. Toledo: en casa de Juan de Ayala, 1553, 57r-58v.

trastornada y se libraría del demonio. Estas gracias se extienden, por ejemplo, en la versión catalana a la protección contra la muerte súbita y en una versión francesa datada del siglo XIII, el acto de copiar la vida de Margarita libra también de los malos espíritus, del fuego y de la tempestad.¹⁰

Las maravillosas virtudes atribuidas al texto motivaron la inclusión de la «Oratione di S. Margarita per le Donne di parto» en el índice romano de 1704 y la eliminación de la referencia a estos usos en los *flores sanctorum* reformados, desde finales del siglo XVI.¹¹ No obstante, parece que este fantástico relato hagiográfico y las promesas que en él se mencionaban incomodaron mucho antes de la Contrarreforma. Así se aprecia, por ejemplo, en la traducción catalana del siglo XV de la *Leyenda Áurea*, en la que se presenta la espectacular escena del dragón en un cuadro más verosímil: Margarita implora a Dios que le muestre la figura del enemigo contra el cual combate. Solo en respuesta a sus súplicas y fruto de una visión de origen divino, está justificada la aparición de la bestia y la subsecuente liberación de sus fauces con ayuda de la cruz. En cuanto a la promesa hecha a las futuras madres, Margarita promete acudir en auxilio de aquellas que se dirijan a ella en la hora crucial y no hace ninguna referencia a las condiciones de uso del texto.¹²

Es esta última la versión que se conoce en la Península ibérica casi hasta el final del siglo XVI. En las últimas décadas, Alonso de Villegas termina de depurar los elementos más incómodos de la vida de la santa y presenta una versión

¹⁰ Para los relatos en catalán y en francés, ver GUDAYOL Anna – *Manuscripts com amulets...* art. cit., p. 15 y JOLY, Aristide – *La vie de sainte Marguerite...* ob. cit., p. 115. Ver BRUNEL, Clovis – *Une nouvelle vie de sainte Marguerite en vers provençaux*. «Annales du Midi», 38 (1926), pp. 385-401 y FOLIGNO, C. – *An Italian Version...* ob. cit., p. 65 para las gracias concedidas en los textos en provenzal e italiano.

¹¹ La oración aparece en varias listas de textos prohibidos, desde la de CALBETTI, Arcangelo – *Sommario instruzione a suoi vicari del M.R.P. Maestro Fr. Archangelo Calbetti da Recanati dell'ordine de'Predicatori Inquisitor generale di Modona, Carpi, Nonantola e loro diocesi, e della Provincia di Garfagnana A' suoi RR. Vicari nella Inquisitione sodetta intorno alla maniera di tratar alla giornata i negotii del Sant'Ufficio per quello che a loro s'appartiene*. Modena, 1604, reproducida por PORCELLI, Giovanni Battista – *Scrinolum Sancte Inquisitionis Astensis: in quo quaecumque ad id muneris obeundum spectare visa sunt, videlicet Librorum prohibitorum indices, Sanctae Sedis Apostolicae, necnon illusterrimorum, ac reverendissimorum S.R.E. cardinalium eiusdem S. Officij generalium inquisitorum, & aliorum eiusdem Sanctae Sedis auctoritate. Decreta, responsiones, literae, ordinationes, iura, commissiones, actiones casuum sequutorum, quae in exemplum transire poterunt, & cetera huiusmodi undecumque aduecta, quaeve bucusque in partes veluti frustratim concisa, atque distracta sparsim ibant, nunc in unum collecta, ac in commodiorem reverendorum inquisitorum usum collocata, repositaque sunt*. Astae, apud Virgillum de Zangrandanis, 1610, p. 342, hasta incluirse en el *Index Librorum Prohibitorum Innoc. XI. P.M. Jussu Editus usque ad Annum 1681. Eidem accedit in fine Appendix usque ad mensem junii 1704*. Roma: Reverenda Camera Apostolica, 1704, p. 404. En los catálogos españoles y portugueses no se recoge esa oración pero sí una desconocida *Oración de santa Marina (santa Marinha) por sí pequeña*, ver MARTÍNEZ DE BUJANDA, Jesús – *El índice de libros prohibidos y expurgados de la Inquisición española (1551-1819)*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2016, p. 856. La apostilla «por sí pequeña», presente solamente en los catálogos hispanos, indica que la oración circulaba exenta en pequeño formato, ideal para llevarla consigo o usarla en contacto con el cuerpo. Cabe considerar que la *Oración de santa Marina* fuese una temprana referencia a la de santa Margarita.

¹² VORÁGINE, Santiago de – *Flos sanctorum romanat*. Barcelona: Johan Rossenbach, 1494, pp. 176v-177r.

adaptada a los nuevos tiempos. Elimina, además, algunos detalles que podían contravenir la moral, por ejemplo, la demanda de Olibrio de conocer el linaje de la doncella para decidir si tomarla como esposa o como concubina. Los cambios más evidentes se encuentran en el episodio del dragón, que aparece ahora sin mediación divina para convencer a Margarita de aceptar la demanda del prefecto. Antes de que el monstruo pueda emprender cualquier acción, la santa lo ahuyenta con la señal de la cruz. Por último, la oración en la que ofreciera protección a las parturientas adquiere un carácter general y Margarita, la mera función de intercesora.¹³

Pese a los intentos por corregir el contenido vano y supersticioso de la vida de la santa, la creencia en las capacidades obstétricas de su hagiografía se había instalado ya en la mentalidad popular, probablemente favorecida por la multiplicación de versiones del texto que circularon desde la alta edad media. Se desconocen los motivos por los que Margarita se erige como protectora de las mujeres durante el parto; el argumento más repetido es el que relaciona la salida de la mártir indemne del vientre del dragón con el hecho de dar a luz un bebé sano. Sea cual fuere la causa, la referencia concreta a la posibilidad de usar la hagiografía en contacto con el cuerpo de la mujer, incluida en algunas variantes del texto, contribuyó a la práctica de utilizar el libro con valor de objeto apotropaico y derivó en el uso de otros objetos devotos con la misma capacidad, pero exentos de texto o en los que la lectura y comprensión del contenido resultaban irrelevantes. Así lo demuestran las siguientes evidencias.

En primer lugar, en un impreso veneciano del siglo XVI, el título mismo indica que la oración es útil poniéndola sobre una mujer que tiene dificultades para dar a luz: *Legenda et oratione di Santa Margherita vergine, & martire historiatu; laqual oratione legendola, ouer ponendola adosso a vna donna, che non potesse parturire, subito parturirà senza pericolo*.¹⁴ La obra contiene una extensa vida de santa Margarita, en la que se incluyen referencias explícitas que confirman la utilidad anunciada desde el principio. Así, antes de ser decapitada, Margarita entona una oración en la que suplica protección para las parturientas:

¹³ VILLEGAS, Alonso – *Flos Sanctorum...* ob. cit., pp. 187r-188v.

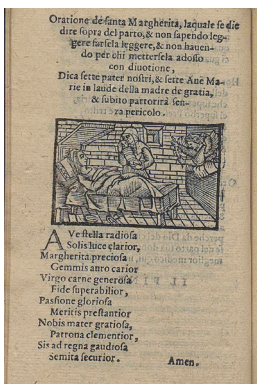
¹⁴ Ha dado noticias de este texto TYCZ, Katherine – *Material Prayers...* ob. cit., pp. 246-249. El libro se conserva en la British Library, *Legenda et oratione di Santa Margherita vergine, & martire historiatu; laqual oratione legendola, ouer ponendola adosso a vna donna, che non potesse parturire, subito parturirà senza pericolo*, Venecia: Francesco de Tomaso di Salò e compagni, c. 1550, British Library, signatura C.38.b.34. Otro impreso veneciano con fines similares, anunciados en el título, es la *Oratione de sancta Helena con la oratione della Magdalena & del crucifixo che fa parturire le donne con poco dolore. Et della inuentione della croce*, 1525, que se conserva en la Biblioteca Trivulziana de Milán.

*Et prego te Signor con tutto il cuore / Se alcuna donna sia nel partorire,
/ non senta nel suo parto alcun dolore, / & mai per gratia tua possa perire,
/ con la mente pura, & con buon cuore / l'istoria mia adosso si fa dir, / e
in quella casa dove scritta sia / alcun di lor (sic) mai caschi in malattia.*

Al final de la plegaria, una paloma blanca anuncia a la mártir que todos sus ruegos han sido escuchados y serán concedidos. El texto se extiende algunas páginas más para relatar los milagros que tuvieron lugar en virtud del martirio y dar detalles sobre la fortuna de las reliquias. La estrofa final exhorta al marido de la futura madre para que promueva el uso de la hagiografía protectora, asumiendo que es este quien ejerce la función de lector:

*O tu Lettor, che brami la legenda / hauer di questa Vergine perfetta, /
pregoti che con fede tu la prenda, / & tienla in casa come cosa eletta, /
che male alcun mai non t'offenda, / Perche da Dio del ciel fu benedetta, /
se nel parto tua donna è in periglio, / miglior medico qui, non te consiglio.*

El contenido del relato se refuerza con la inclusión final de una oración a la santa, acompañada de la imagen de un nacimiento feliz. El extenso título que precede a la plegaria insiste en las distintas modalidades de uso que permiten el acceso a varios perfiles de usuarias:



*Oratione de santa Margherita, la quale se die
dire sopra del parto, & non sapendo leggere farse la
leggere, & non hauendo per chi, mettersela adosso con
diuotione. Dica sette pater nostri, & sette Aue Marie in
laude della madre de gratia, & subito partorirà senza
pericolo.*¹⁵

(Imagen 1) Oración de santa Margarita incluida en *Legenda et oratione* di Santa Margherita vergine, & martire historiata. © British Library Board. Signatura: C.38.b.34

El segundo testimonio es el del llamado *Sachet accoucheur d'Aurillac*, la bolsita para parir, perteneciente durante generaciones a una anónima familia de la

¹⁵ Los tres fragmentos citados se encuentran en la *Legenda et oratione...* ob. cit., pp. 36-37, 41 y 42. Puesto que el impreso está sin numerar, he asignado los números correspondientes a la cuenta de las páginas desde la portada que contiene el título.

comuna francesa de Aurillac, en la región de Auvernia.¹⁶ La bolsita contiene varios objetos útiles para este momento vital, que reunieron sus poseedores entre los siglos XIII y XVIII. A comienzos del siglo XX, el *sachet* fue abierto para su descripción. Entre los diversos textos, en latín y en provenzal, y objetos protectores que se encontraron, había dos folios de pergamino, el primero dividido en 30 medallones (27x23cms) con varias imágenes y el texto de la vida de santa Margarita en verso provenzal, datado del siglo XIII, así como fragmentos de varios evangelios, fórmulas de protección contra la fiebre y el mal caduco o epilepsia, la oración de los nombres de Dios y un fragmento de la de san León papa. El otro folio de pergamino (47,5x44cm) contiene diferentes invocaciones, sigilos protectores y la promesa de que toda mujer embarazada que la lleve consigo no morirá durante el parto. La portabilidad garantiza también la protección contra la muerte por diversas causas.¹⁷

Un objeto de características similares a la bolsita de Aurillac es un amuleto o breve para el parto, también de origen francés.¹⁸ Se trata de un folio de pergamino (590x560mm), plegable en 25 cuadrados de 5x5, que fueron cortados en los ángulos para facilitar el doblado. Una disposición similar a la del pergamino de Aurillac, ambos de uso portátil. La imagen de cobertura representa a Olibrio, el prefecto romano enamorado de Margarita, y en otro de los cuadros se observa también una torpe representación del momento previo a la decapitación de la mártir. Varias características lo acercan al amuleto auvernés, pues el texto contiene, además de la vida de la santa en verso francés, fragmentos de los evangelios, la invocación de los reyes magos contra el mal caduco y una variante abreviada de la oración de san León papa con los nombres de Dios, útil también para el parto y para librarse de la muerte súbita, del fuego y de la tempestad.¹⁹

¹⁶ SKEMER, Don – *Binding Words...* ob. cit., pp. 242-244, ha descrito el *sachet* como todo un «kit de parto». Sobre este amuleto, ver AYMAR, Alphonse – *Contribution à l'étude du folklore de la Haute Auvergne. Le sachet accoucheur et ses mystères*. «Annales du Midi», 38 (1926), pp. 273-347 y BOUDET, Jean-Patrice y DESCAMPS, Jean-Pierre – *Pouvoir des mots et brevets magiques*. In BÉRIOUT, Nicole et al. – *Le pouvoir des mots au Moyen Âge: Études réunies*. Turnhout: Brepols, 2014, pp. 388-408. La vida de S. Margarita en verso provenzal, incluida en la bolsita, fue transcrita por BRUNEL, Clovis – *Une nouvelle vie...* art. cit., pp. 385-401. El amuleto se conserva en manos de particulares y se desconoce su localización exacta.

¹⁷ AYMAR, Alphonse – *Contribution à l'étude...* art. cit., pp. 297-298.

¹⁸ Se conserva actualmente en el Musée des civilisations de l'Europe et de la Méditerranée (MUCEM) en Marsella, número de inventario 1977.2.1 (ss. XIV-XV). Fue descrito por CAROLUS-BARRE, Louis – *Un nouveau parchemin amulette et la légende de sainte Marguerite patronne des femmes en couches, communication du 30 mars 1979*. «Comptes rendus des séances de l'Académie des inscriptions et Belles-Lettres» 123-2 (1979), pp. 256-275, y lo menciona SKEMER, Don – *Binding Words...* ob. cit., p. 245.

¹⁹ Textos similares se encuentran en un folio de pergamino del siglo XIII con textos en francés, que contiene los quince nombres sagrados y la invocación de los reyes magos, en el que se lee: «Quant fame enfantera metés ces brief sour lui; / Celle escapera vive, et ses frus autresi. / Li papes fu de Roume ki le traita et fist; / Jhesu Cris en ait l'ame en son saint paradis / Et nos pechiés padoinst et nos doinst bionne fin». Consultable en Gallica, BnF Ms. NAF 4267. También en una oración en catalán del siglo XV, titulada *Oració de protecció contra tot mal*, se incluye la invocación de los santos nombres, revelados por san León papa, que protege a las parturientas si se utiliza en

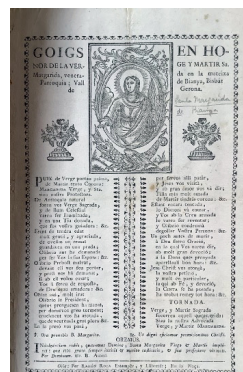
El último objeto protector inspirado en la devoción a la santa es el que aparece en testimonios indirectos posteriores, de los siglos XVII y XVIII, que mencionan la existencia de una cinta o cinturón de santa Margarita, utilizado por las mujeres durante el parto, en contacto con el cuerpo.²⁰ Así, Jean Baptiste Thiers en el *Traité des superstitions* insiste en la implicación de los religiosos en el uso del cinturón de santa Margarita, pues solían ser estos los encargados de ceñir con él a las parturientas. El autor del *Traité* menciona el caso concreto de los monjes parisinos de la abadía de Saint-Germain-des-Prés, que ceñían a las mujeres embarazadas con el cinturón, para garantizar un alumbramiento seguro en virtud de los poderes del objeto y recibir a cambio retribuciones en provecho del monasterio.²¹ En un texto contemporáneo al de Thiers, se menciona el uso del cinturón para efectos más psicológicos que milagrosos. En el libro titulado *Traité des accouchements*, el médico Pierre de Dionis aconsejaba al partero (*accoucheur*), incluso si carecía de fe, no oponerse al uso de objetos ni a las prácticas a las que recurrían las mujeres a la hora de dar a luz, tales como reliquias, relicarios o promesas.²² Era necesario, según Dionis, ser permisivo y escucharlas sin rechistar cuando algunas prometían liberar a un prisionero, mandar decir una novena o cuando pedían que se les llevara el cinturón de santa Margarita. Ya en el siglo XIX, a este lado de los Pirineos, se encuentran también huellas del uso del cinturón y de la devoción a la santa en algunos de los gozos catalanes, que circulaban impresos en hojas sueltas para consumo popular.

contacto con el vientre, entre otras virtudes similares. La oración ha sido editada por SEGUÍ I TROBAT, Gabriel – *El devocionari medieval del fons gabriel Llabrés (ms. Ll. 27 de l'Arxiu Municipal de Palma)*. Palma de Mallorca: Ayuntamiento de Palma, 2008, pp. 82-83 y comentada en LONDOÑO, Marcela – *Las oraciones censuradas...* ob. cit., pp. 220-222.

²⁰ No obstante, el uso de fajas protectoras, especialmente para embarazadas, está bien documentado desde al menos el siglo XIV. Un fascinante ejemplo es el del Ms 632, datado del siglo XV y conservado en la Wellcome Collection. Un reciente análisis biomolecular del pergamino ha revelado huellas de flujo cervico-vaginal, demostrando así el uso activo que tenía el objeto en contacto con el cuerpo femenino. Los detalles del análisis están en FIDDYMENT, Sarah et al. – *Girding the loins? Direct evidence of the use of a medieval English parchment birthing girdle from biomolecular analysis*. «Royal Society Open Science», 2021 <http://doi.org/10.1098/rsos.202055>. Acerca del uso de fajas con fines médicos o protectores, ver DILLING, Walter – *Girdles: their origin and development, particularly with regard to their use as charms in medicine, marriage, and midwifery*. «Caldeonian Medical Journal». Glasgow, UK: 1913, pp. 337-427 y GWARA, Joseph; MORSE, Mary – *A birth girdle printed by Wynkyn de Worde*. «Library», 13 (2012), pp. 33-62. TYCZ, Katherine – *Material Prayers...* ob. cit., pp. 60-65.

²¹ THIERS, Jean Baptiste – *Traité des superstitions selon l'Écriture Sainte, les decrets des conciles, et les sentimens des Saint Peres, et des theologiens, par M. Jean Baptiste Thiers, docteur en theologie, & curé de Vibraie*. Paris: Antoine Dezallier, 1697, 109, I y 92, II.

²² DIONIS, Pierre – *Traité générale des accouchements, qui instruit de tout ce qu'il faut faire pour être habile accoucheur*. Paris: 1718, p. 508.



(IMAGEN 2) Un poch antes de morir, / à Deu fereu Oració, / en la qual vos vareu dir, / ab molt gran devoció, / à la dona ques prenyada / aparellauli bon hora : & c. / Jesu Christ vos otorgà, / la vostra petició, / i molt en particular, / la qui ab Fé, y devoció, / la CINTA (sic) se ha posada, / ha trobat remei tot hora: & c.

Goigs en honor de la gloriosa verge, y mártir santa Margarida, venerada en la mateixa parroquia; val de Bianya, bisbat de Gerona, Olot: per Ramon Roca estampèr, y llibretèr; En la Plaça (Siglo XVIII). Biblioteca de Catalunya, Goigs 11/31.

El caso de la devoción a santa Margarita es el perfecto ejemplo de un relato hagiográfico con cualidades apotropaicas, que se inscribe en la tradición devota occidental y cuyas huellas pueden rastrearse tanto en los textos que se le consagran —oraciones y fragmentos de la vida— como en las diferentes representaciones de la santa de Antioquía venciendo triunfante al dragón. Esas mismas virtudes fueron causa evidente de contrariedad para la mentalidad ortodoxa postridentina. El culto particular a la santa como protectora en un momento crucial del ciclo vital femenino se traduce en los objetos que vehiculaban la experiencia devota, en la materialidad del propio texto y en su uso en el ámbito doméstico.

Para el amor

En lo tocante a las prácticas orientadas a propósitos amorios, no es posible plantear una ambigüedad entre devoción y superstición. Si evitar la muerte súbita o rogar por un buen parto podían ser objeto tanto de la más recta devoción como de devociones conflictivas, las demandas de carácter amoroso implicaban la pretensión de dominar la voluntad ajena; por eso, contravenían el principio del libre arbitrio, además de prestarse a fines deshonestos o que atentaban contra la moral —como las relaciones extramatrimoniales. Lo que sí es cierto es que la religión era la fuente de los referentes simbólicos a los que se atribuía el poder de influir en los sentimientos y los deseos del otro. Santos, oraciones, imágenes e invocaciones se mixturaban en rituales, próximos al hechizo o sortilegio, con el uso de velas, vino y otros objetos, así como con la invocación de nombres de demonios.

La *Oración de santa Marta* es reconocida como uno de los recursos por excelencia para toda suerte de rituales y demandas *ad amorem*.²³ Sabemos, no

²³ Oraciones e invocaciones a san Cipriano, san León papa, santa Helena o san Erasmo figuran entre otras de las más populares para propósitos afines.

obstante, que a la mera invocación de la santa, sin que concurriera el uso de la oración, también se le atribuían efectos similares. El propósito mundano y el contenido manifiestamente reprochable de las plegarias a santa Marta son sin duda las causas de que no se conserven apenas ejemplares impresos de esta. La profusión de testimonios en español, portugués e italiano, así como la reconstrucción de las características de la plegaria son posibles por medio de las referencias en procesos inquisitoriales, gracias a los cuales se comprueba que la transmisión oral tuvo un rol fundamental en su difusión y conservación.²⁴ La importancia de la oralidad queda demostrada, por ejemplo, en las circunstancias que llevaron a las prensas el único texto impreso de la oración del que tengo noticia. A finales del siglo XVI, en Módena, la prostituta Margheritta Maggi, 'la Chiappona', dictó de memoria al impresor Francesco Gadaldini una versión de la oración de santa Marta, que fue impresa más tarde por el ayudante de Gadaldini y restituida en un folio a Margheritta.²⁵

De la popularidad de la oración da cuenta también su prohibición en los índices españoles e italianos. En la lista de oraciones prohibidas en castellano que se incluyó en el catálogo español, promulgado por Antonio Zapata en 1632, aparecen por primera vez dos entradas correspondientes a la *Oración de santa Marta*.²⁶ El incipit incluido en las prohibiciones señala claramente que se trata

²⁴ Para los testimonios de uso de la oración que se recogen en procesos inquisitoriales, he seguido los trabajos de CIRAC ESTOPANÁN, Sebastián – *Los procesos de hechicerías en la Inquisición de Castilla la Nueva (Tribunales de Toledo y Cuenca)*. Madrid: Instituto Jerónimo Zurita (CSIC), 1942; QUEZADA, Noemí – *Santa Marta en la tradición popular*, «Anales de Antropología. Revista del Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM», 10 (1973), pp. 221-240; BETHENCOURT, Francisco – *O imaginário da magia*. . .ob. cit.; BLÁZQUEZ MIGUEL, Juan – *Brujería, hechicería y superstición en España*. Toledo: Editorial Arcano, 1989; FAJARDO SPÍNOLA, Francisco, *Hechicería y brujería en Canarias en la Edad Moderna*, Las Palmas: Ediciones del Cabildo Insular de Gran Canaria, 1992; CAMPOS MORENO, Araceli, *Oraciones, ensalmos y conjuros mágicos del Archivo inquisitorial de la Nueva España. 1600-1630. Edición anotada y estudio preliminar*, Tesis para obtener el grado de maestra en letras, México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1994; PAIVA, José Pedro – *Bruxaria e superstição*. . .ob. cit.; SCHLAU, Stacey – *Gendered Crime and Punishment. Women and/in the Hispanic Inquisitions*. Leiden-Boston: Brill, 2013; KNUTSEN, Gunnar Winsnes – *Los procesos por superstición en la Inquisición en Barcelona y Valencia 1478-1700. Siervos de Satanás o maestros de demonios*. Valencia: Calambur Editorial, 2018 y ACEVEDO LÓPEZ, Jair Antonio – *«Que me quieras/ y me ames/ y me vengas a buscar»: el conjuro amoroso durante el primer siglo del Santo Oficio novohispano, 1571-1671. Una poética de la subversión*. Tesis para obtener el grado de maestro en letras. San Luis Potosí: El Colegio de San Luis, 2019.

²⁵ Para un completo análisis de este caso, ver FANTINI, Maria Pia – *La circolazione clandestina dell'orazione di santa Marta: un episodio modenese*. In ZARRI, Gabriela (ed.) – *Donna, disciplina, creanza cristiana dal XV al XVII secolo. Studi e testi a stampa*. Roma: Edizione di Storia e Letteratura, 1996, pp. 45-65. Menciona, por ejemplo, que Margheritta sabía «a mente» otras oraciones que recitó al inquisidor durante los interrogatorios: la de san Roque y san Juan evangelista y la confesión de María Magdalena. Una imagen del folio impreso por Gadaldini en RICHARDSON, Brian – *Women and the Circulation of Texts in Renaissance Italy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2020, pp. 140-142. FAJARDO SPÍNOLA, Francisco – *Hechicería y brujería*. . .ob. cit., p. 157 refiere el caso similar de una mujer en Canarias, en el siglo XVII, que pidió a un pintor que pintase para ella la imagen de santa Marta.

²⁶ *Novus index librorum prohibitorum et expurgatorum. Editus auctoritate & Iussu Eminentissimi ac Reverendissimi D.D. Antonio Zapata, S.R.E. Presbyteri Cardinalis Tit. S. Balbinae, Protectoris hispaniarum, Inquisitoris Generalis in*

de dos textos distintos: «Oración que empieza: Marta, Marta no la digna, ni la Santa» y «Oración: Señora Santa Marta, digna sois y Santa de la Virgen María querida». Una *Oratione di Santa Marta* se incluyó también en varias listas de oraciones prohibidas en italiano y fue finalmente recogida en el Índice romano de 1704. Debido al tono imperativo de las demandas de la oración, en algunos de esos listados se la califica como conjuro: «Oratione, e scongiuri di S[anta] Martha».²⁷ Esta dualidad –dos oraciones, oración y conjuro– representa muy bien uno de los aspectos centrales en el análisis de las prácticas consagradas a santa Marta. Entre la multiplicidad de variantes de la oración que es posible rastrear, se distinguen dos ramas claramente diferenciadas, originadas a su vez en dos personajes que bajo el nombre de Marta corresponden en verdad a dos figuras antitéticas: *Marta la mala*, como se conoce en la tradición popular, y su homónima, asociada a características positivas, *Marta la buena*.²⁸ No obstante esta distinción, la finalidad de uso de ambas vertientes se orienta en general a propósitos deshonestos o mal vistos desde el punto de vista ortodoxo. Poco se sabe acerca del origen de esta polarización de la figura de Marta, el personaje bíblico.²⁹

En las Escrituras, Marta es la hermana de María Magdalena y Lázaro, quien en el famoso episodio de la resurrección de este último (Jn. 11) es la primera que recrimina a Jesús por no haber llegado a tiempo para impedir la muerte del hermano. Marta, *hospes Christi*, es también la que actúa como anfitriona del Hijo a su paso por Betania (Lc. 10: 38-42 y Jn. 12: 1-8); su carácter de laboriosa y diligente hospedadora la convierten en representante de la vida activa, por oposición a la vida contemplativa, asociada a la figura de María Magdalena, pues mientras esta unge los pies de Cristo y escucha su palabra, Marta atiende afanosamente a los comensales. Ante las quejas de Marta por la inacción de su hermana, Jesús elogia la actitud de Magdalena y manifiesta por ella una clara predilección (Lc. 10: 40). La vida de santa Marta conoció una transformación

omnibus Regnis et ditionibus Philippi IV. R.C. et ab eius statu etc. De consilio Supremi Senatus S. Generalis Inquisitionis. Sevilla: Francisco de Lyra, 1632, p. 785.

²⁷ Así aparece en la lista de CALBETTI, Arcangelo – *Sommaria instruzione*. . .ob. cit., apud PORCELLI, Giovanni Battista – *Scrinolium*. . .ob. cit., p. 342. En el *Index Librorum Prohibitorum*. . .ob. cit., p. 404 no se incluye esta precisión.

²⁸ Para un compendio de variantes de la oración en español, ver QUEZADA, Noemí – *Santa Marta*. . .art. cit., pp. 227-237; DELPECH, François – *De Marthe à Marta ou les mutations d'une entité transculturelle*. In FONQUERNE, Yves-René; ESTEBAN, Alfonso (eds.) – *Culturas populares. Diferencias, divergencias, conflictos*. Madrid: Universidad Complutense, 1986, pp. 81-91 y CAMPOS MORENO, Araceli, *Oraciones, ensalmos*. . .ob. cit., 179-197. En portugués, BRAGA, Teófilo – *Superstições populares portuguesas* (Capítulo II). *O povo português II: Nos seus costumes, crenças e tradições*. Lisboa: Etnográfica Press, 1886, 39-177. En italiano, FANTINI, Maria Pia – *La circolazione clandestina*. . .ob. cit., pp. 63-65.

²⁹ El origen y la evolución de este desdoblamiento han sido objeto de un completo análisis por parte de QUEZADA, Noemí – *Santa Marta*. . .art. cit. y DELPECH, François – *De Marthe à Marta*. . .ob. cit., pp. 55-92.

definitiva en Occidente y a su relato se integraron elementos de la tradición popular. Según la leyenda, Marta, sus hermanos y otros venerables personajes tuvieron que huir de Palestina después de la muerte de Jesús; tras una milagrosa navegación, desembarcaron en la costa provenzal en la Galia, donde se dispersaron para dedicarse a la predicación. En el siglo XII, los restos de Marta fueron encontrados en la ciudad francesa de Tarascón, cerca de Arlés. Este *descubrimiento* se conjuga con una historia a la que se añaden elementos locales: santa Marta había domado a la temible Tarasca, salvando así a los pobladores de la zona de la bestia fantástica que los asolaba. Para vencer al monstruo, la santa lo asperge con agua bendita, lo domeña sujetándolo con su cinturón y lo entrega a los habitantes de Tarascón.

De los pasajes bíblicos y de la *leyenda provenzal* derivan algunos de los atributos con los que suele representarse a la santa en la iconografía cristiana. Las figuraciones de la Marta bíblica incluyen una escoba, un manajo de llaves y un cucharón, en alusión a la imagen hospitalaria y laboriosa de los evangelios, de-



bido a la cual deviene patrona de los hosteleros, los criados y las amas de casa. Pero sin duda, la representación que se fija en el imaginario cristiano es la de la aguerrida Marta, erigida triunfante sobre la Tarasca, a la que lleva atada con su cinto. En conmemoración de esta gesta, también suele representarse a la santa con los objetos que usó para amansar a la fiera: el hisopo —o la cruz en representaciones contemporáneas— y el acetre.³⁰

Imagen 3. Santa Marta, Johan Wierix, Joannes Baptista Vrints ed., 1586. Biblioteca Digital Hispánica,

ID: bdh000025166. Biblioteca Nacional de España.

Si el paso de dueña a santa sauróctona es rastreable en estos precedentes, más difícil de explicar es el desdoblamiento de la figura de Marta en una buena y otra mala y su consagración como abogada predilecta para asuntos sentimentales.³¹ Lo cierto es que oraciones e invocaciones con este fin se rastrearon en la

³⁰ Cfr. REAU, Louis – *Iconographie de l'art Chrétien*, T.III/2. New York, Kraus Reprint, 1988, pp. 893-896 y FRANCO LÓPEZ, Lorena – *¡Santa mía, santa Marta! "con el ysope y la cruz y el agua bendita, bendita tres veces los santiguastes y a vuestra çinta los atastes": devoción y hechicería de amor en Colombia*. In CONTRERAS, Adrián; BORJA, Jaime H. (ed.) – *Esencias y pervivencias barrocas. Colombia en el Nuevo Reino de Granada*. Sevilla: Enredars Publicaciones, 2021, pp. 567-587, especialmente pp. 567-568.

³¹ Para QUEZADA, Noemí – *Santa Marta*. ...art. cit., pp. 227-228, esta asignación, al menos en Nueva España, se

Península ibérica e itálica desde la segunda mitad del siglo XVI y en la América colonial, desde comienzos del siglo XVII. Dada la enorme importancia de la transmisión oral que caracteriza a la *Oración de santa Marta*, son múltiples las variantes documentadas de la plegaria. Pese a esto, las dos fórmulas recurrentes corresponden a la distinción entre *Marta la mala* y *Marta la buena*, que se advertía en las mencionadas prohibiciones del índice español de 1632. Es oportuno citar tres oraciones en las que se aprecia esta dualidad:³²

[Oración a Marta la buena] Señora Sancta Marta, digna sois y santa, de mi señor Jesucristo querida y amada de nuestra señora la Virgen huésped y convidada, por los montes de Toroço entrastis, con el hisopo y el agua bendita lo rosiastis, con vuestra santa faja atastis, en ella subistis y cabalgastis, a las puertas del Rey llegastis, a los paganos dixistis: «Paganos, veis aquí os traigo la brava serpiente que comía en día y mataba», así como esto es verdad, liga, lerd y aliada; así como esto es verdad, me traigáis aquí lo que os pido.

[Oraciones a Marta la mala]

1
Marta, Marta,
a la mala digo,
que no a la santa:
a la que por los aires anda,
a la que se encadenó
y por ella nuestro padre Adán pecó
y todos pecamos;
al demonio del poio,
al del repoio,
al del repeso
y al que suelta el preso,
al que acompaña al ahorcado,
al diablo cojuelo,
al del rastro
y al de la carnicería,
que todos juntos os juntéis

originó en la tradición española, pues en los testimonios de los procesos inquisitoriales, conservados en el Archivo General de la Nación, en México, los acusados que se relacionaron con el uso de la oración para fines amorosos provenían de Cádiz y Sevilla.

³² Estas variantes se recogen en un anónimo documento inquisitorial, probablemente del siglo XVII, titulado *Advertencias para algunos sortilegios y hechicerías*, que se encuentra en el Archivo Histórico Nacional, (Inqu., leg., 4442/59). Las oraciones a santa Marta aparecen en los folios 1r y 2r-v. Las plegarias y sortilegios recogidos y juzgados en este anónimo texto se orientan todos a fines amorosos.

y en el corazón de N. entréis,
o guerra a sangre y fuego le deis,
que no pueda parar
hasta que me venga a buscar.
Demonio cojuelo,
tráemele luego;
demonio del peso,
tráemele presto.

2

Marta, Marta,
no la digna ni la santa:
la que descasas casados,
la que juntas los amancebados,
la que andas de noche por las encutrilladas,
yo te conjuro
con tal y tal demonio
y con el de la carnicería,
que me traiga a N. más ayna
o me des hombre que hable
o perro que ladre.

La oración dirigida a *Marta la buena* reúne algunos elementos deturpados de la leyenda provenzal: se menciona Toroço en lugar de Tarascón y la Tarasca se convierte en una serpiente. La petición general que se introduce en la última línea, «así como esto es verdad, me traigáis lo que os pido», y la referencia a la serpiente, «liga, lerdá y aligada», deben interpretarse como una alusión al deseo de dominar al amante como Marta a la bestia. En los textos consagrados a *Marta la mala*, la enigmática criatura invocada se opone al arquetipo de santidad. En los dos ejemplos citados, la distinción se realiza desde la primera línea: «Marta, Marta a la mala digo, que no a la santa», «Marta, Marta, no la digna ni la santa». Esta Marta posee cualidades brujescas: vuela por los aires, anda de noche por las *encutrilladas* y descasa casados. Es la encarnación misma del mal, pues «por ella nuestro padre Adán pecó y todos pecamos». En ambas oraciones, la petición amorosa es explícita y para ejecutarla, es necesario mencionar el nombre del amante. Otras entidades malignas son conjuradas, entre ellas el *diablo cojuelo*, el popular demonio invocado de manera recurrente en textos españoles y portugueses.³³ En otras variantes del conjuro de *Marta la mala*, recogidas en procesos

³³ Sobre la figura del *diablo cojuelo* en actos orientados a propósitos amorios, ver José Pedro – *Bruxaria e superstição*...ob. cit., p. 101 y SCHLAU, Stacey – *Gendered Crime*...ob. cit., pp. 135-136.

de la Inquisición hispana en el siglo XVII, la relación demonológica se potencia y la invocación adquiere carácter de maleficio.³⁴

La documentación procesual permite conocer más detalles sobre el carácter ritual de la *Oración de santa Marta*, el modo de enunciación y la naturaleza de los elementos complementarios que debían utilizarse para garantizar su efectividad.³⁵ En ocasiones, era la propia oración la que servía como complemento en actos rituales. Es el caso del conjuro de las piedras, que debía realizarse durante nueve días, los miércoles o jueves, a una hora precisa en noches sin luna.³⁶ La ejecutante tenía que llevar el pelo suelto e ir en camisón y mirando a una estrella, mientras sostenía una piedra en la mano, debía entonar una invocación a santa Marta. Finalmente, era necesario lanzar la piedra, dar un silbido y repetir la misma operación.

El uso de las oraciones e invocaciones a santa Marta, así como el empleo de otros recursos para amores o de magia amorosa poseen una reconocida implicación de género. El dominio de la voluntad ajena con propósitos sentimentales estaba reservado casi de manera exclusiva a las mujeres. Este interés no estaba movido únicamente por causas románticas o sentimentales; en ocasiones podía tratarse de verdaderas razones de supervivencia. Por tanto, tener en cuenta esta tendencia permite un acercamiento a preocupaciones vitales de las mujeres, en los dominios de la Inquisición en Europa y América. Lograr un buen matri-

³⁴ Como estos ejemplos citados respectivamente por QUEZADA, Noemí – *Santa Marta*...art. cit., pp. 234-235 y FAJARDO SPÍNOLA, Francisco – *Hechicería y brujería*...ob. cit., p. 158. «Marta, Marta, no la divina ni la santa/la que los polvos levanta/la que las palomas espanta / la que entrando por el Monte Taburón/con tres cabras negras encontró/tres cucharadas de dicho negro cogió/tres negros quesos cuajó/en tres platos negros los puso/con tres cuchillos de cachas negras los cortó/con tres diablos negros los conjuró/y así te conjuro yo,/yo te conjuro con el diablo de la cizaña/yo te conjuro con el diablo de la maraña/yo te conjuro con el diablo de la guerra...». «Marta, Marta, la diabla, que no la santa, la de las tocas negras y los cabellos de pez, la que estás junto a Barrabás, la que estás casada con Satanás, la que haces caldillos a los finados, la que sacas dientes a los ahorcados, a esa quiero y a esa busco y a esa llamo...».

³⁵ FANTINI, Maria Pia – *La circolazione clandestina*...ob. cit., pp. 51-56, utiliza el término «modalidad de ejecución» para referirse a una suerte de *performance* que debía realizarse utilizando los textos o las palabras como soporte y ofrece varios ejemplos. Otros modos de ejecución citados por varios investigadores implican: rezarla delante de tres velas amarillas, una por la santa, una por la usuaria y otra por el amante; decirla a la luna, llevando la interesada un espejo y el brazo desnudo, ver CIRAC ESTOPANÁN, Sebastián – *Los procesos*...ob. cit., p. 131. Rezarla desnuda y con el cabello suelto, delante de una mesa con la imagen de la santa acompañada de ramas de sauce, velas, sal, pan, agua bendita, un cuchillo y dinero, en QUEZADA, Noemí – *Sexualidad y magia en la mujer novohispana: siglo XVI*, «Anales de Antropología. Revista del Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM», 24-1 (1987), pp. 263-287 (referencia en la p. 278). «Recitarla a medianoche con el cabello suelto y alumbrada la habitación con un par de candelillas», en BLÁZQUEZ MIGUEL, Juan – *Brujería, hechicería*...ob. cit., p. 287. Entonar la oración delante de la imagen de la santa puesta sobre una mesa con pan, vino y carne, en FAJARDO SPÍNOLA, Francisco – *Hechicería y brujería*...ob. cit., p. 159.

³⁶ Se encuentra en un proceso de la Inquisición de Évora, documentado por BETHENCOURT, Francisco – *O imaginário da magia*...ob. cit., pp. 80-81, en el que se citan las palabras exactas de la invocación. Un ejemplo similar en un proceso de la Inquisición de Lisboa se encuentra en PAIVA, José Pedro – *Bruxaria e superstição*...ob. cit., p. 101. También se invocaba el poder de santa Marta en el llamado conjuro de las habas, cfr. QUEZADA, Noemí – *Santa Marta*...art. cit., p. 235 y CAMPOS MORENO, Araceli, *Oraciones, ensalmos*...ob. cit., p. 176.

monio, conservar o recuperar la constancia de un amante y traer de vuelta al marido ausente eran algunas de las demandas e inquietudes más recurrentes de las invocaciones y oraciones a santa Marta. Esto es así, ya que tanto la estabilidad económica como el reconocimiento social estaban supeditados a la relación con el sexo masculino. Por ello, no contar con la protección y el sustento de un hombre, en calidad de marido o amante, suponía una dificultad añadida para la supervivencia de las mujeres. Además de representar una esperanza en situaciones desesperadas, tratar de controlar la libre determinación masculina, forzando sus afectos, era una suerte de acto subversivo que ofrecía la posibilidad de invertir la relación de poder y de protegerse de sus abusos.³⁷ Precisamente, evitar los malos tratos en el ámbito doméstico era otra de las peticiones habituales. Así, en el México colonial, una mujer entonaba una invocación a santa Marta para protegerse de la violencia conyugal: «¡Gloriosa santa! Así como fuiste querida y amada / de la Virgen santísima y su preciosísimo Hijo, alcancéis que no me haga mal mi marido».³⁸

La relación de usos rituales y la transmisión oral de oraciones con intereses exclusivamente femeninos, vinculados al ejercicio de la prostitución, ha sido analizada por Maria Pia Fantini, a partir de la documentación del archivo modenés.³⁹ La autora ha demostrado que, entre 1580 y 1620, se aprecia en Italia un aumento en el rigor inquisitorial hacia estas mujeres, motivado por la asociación entre el oficio y el conocimiento de prácticas e instrumentos para fines orientados al dominio del cuerpo y la voluntad de los hombres. De hecho, como refiere la misma autora, en 1605, en un edicto de la Inquisición de Milán, se incluyó una cláusula que prohibía el uso de ciertas oraciones profanas, inventadas particularmente por mujeres, entre las que se mencionaban las de san Daniel, santa Marta, san Cipriano y santa Helena, es decir, las más recurridas *ad amorem*.⁴⁰

³⁷ BEHAR, Ruth – *Brujería sexual, colonialismo y poderes femeninos: Opiniones del Santo Oficio de la Inquisición de México*. In LAVRIN, A. (ed.) – *Sexualidad y matrimonio en la América Hispánica, siglos XVI-XVIII*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Grijalbo, 1989, pp. 197-229. El uso de la magia representaba para las mujeres la única alternativa para expresar el deseo amoroso, según QUEZADA, Noemí – *Santa Marta*...art. cit., p. 228.

³⁸ QUEZADA, Noemí – *Sexualidad y magia*...art. cit., p. 279. También se recurría a la Oración de san León papa, utilizada como carta de tocar o amuleto, para conseguir el buen trato del marido, según BETHENCOURT, Francisco – *O imaginario da magia*...ob. cit., p. 76.

³⁹ FANTINI, Maria Pia – *Les mots secrets des prostituées (Modène, 1580-1620)*. «Clio. Femmes, Genre, Histoire» [En ligne], 11 (2000), pp. 1-18, <https://doi.org/10.4000/clio.212>. Otros colectivos femeninos también recurrieron al auxilio de santa Marta. BLÁZQUEZ MIGUEL, Juan – *Brujería, hechicería*...ob. cit., pp. 156-157, refiere el hallazgo que tuvo lugar durante los trabajos de ampliación del convento de las Concepcionistas Franciscanas de Ciudad Real en 1985: escondidos en una pared se encontraron un «extraño recipiente, un cuchillo y varias hojas de papel [manchadas de sangre] en las que estaban escritas reiteradamente las frases: “Santa Marta” y “Devuélveme a Manolo”».

⁴⁰ *«perche si va scoprendo allá giornata che molti, & particolarmente femine traslasciando l'oratione sante approvate da S. Chiesa vanno inventando profane orationi falsamente attribuite à S. Daniele, Santa Martha, S. Cipriano, Santa Helena, & altri Santi, & con modi superstitosi, & osservazioni le vanno recitando, & insegnando per varij & diversi*

Hacia 1620, en el manual *Prattica per procedere nelle cause del santo officio*, el cardenal Desiderio Scaglia hace alusión explícita a las prostitutas como las detentoras por excelencia del conocimiento para practicar sortilegios amorosos.⁴¹

Lejos de alcanzar los objetivos de las autoridades eclesiásticas, el ambivalente legado, devoto y supersticioso, del culto a santa Marta se ha mantenido y ha tomado un camino inesperado en Latinoamérica.⁴² Una búsqueda rápida en internet revela la pervivencia del culto a la santa y a una misteriosa entidad sincrética, conocida como *Marta la dominadora*, especialista en asuntos amorosos, que se ha relacionado con Mami Wata, una divinidad del África occidental.⁴³

Para la muerte

Evitar muertes trágicas e inesperadas es el objetivo principal de un sinnúmero de oraciones y prácticas de devoción conflictiva. Por medio de estas, el cristiano buscaba protegerse de la temible muerte súbita, que suponía el fin de la existencia terrena y ponía en riesgo la vida eterna, pues impedía al creyente morir en la gracia. La regla séptima del catálogo español de 1583, en la que se prohibían todos los libros de horas en romance, refleja muy bien estos temores cuando refiere las principales promesas «vanas y sin fundamento de verdad» que se encontraban en las rúbricas de horas y oraciones prohibidas:

que quien tal oración o devoción rezare no morirá de muerte súbita ni en agua ni en fuego ni otro género de muerte violenta o desastrada, o que sabrá la hora de su muerte o verá en aquella hora a nuestra señora...⁴⁴

Entre las numerosas oraciones documentadas para los fines que se mencionan en la cita anterior, en este apartado me centraré en la *Oración de san León papa* y una popular oración a la Virgen titulada *Obsecro te domina*, para explorar la asociación particular que existía entre estas y la práctica devota de las mujeres.

La oración *Obsecro te domina* y otra oración a la Virgen titulada *O inteme-*

*effetti profani, essortiamo, & ordiniamo à PP. Confessori che prima che fare loro l'absolutione, se le facino portare, & le proibiscono il recitare piiù, à finche una volta sia levato questo abuso dalle città...». El edicto aparece PORCELLI, Giovanni Battista – *Scrinolium*...ob. cit., p. 663.*

⁴¹ Capítulo VIII, «dei Sortileghi», SCAGLIA, Desiderio, *Prattica per procedere nelle cause del Santo Offitio*, c.1600-1700, Ms. 8519, f. 12r. Biblioteca Digital Hispánica. <http://bdh.bne.es/bnesearch/detalle/bdh0000072162>. Para un estudio desde la perspectiva de género de las faltas condenadas por la inquisición hispana, ver SCHLAU, Stacey – *Gendered Crime*...ob. cit., principalmente el capítulo dedicado a las curas, pócimas amorosas y hechizos, pp. 119-146.

⁴² FRANCO LÓPEZ, Lorena – *Santa mía, santa Marta!*...ob. cit., pp. 527-587.

⁴³ DREWAL, Henry Jhon, *Mami Wata: Arts for Water Spirits in Africa and its Diasporas*. «African Arts», 41.2 (2008), pp. 60-83.

⁴⁴ *Index et Catalogus librorum prohibitorum, mandato Illustriss. ac Reverendiss. D.D. Gasparis a Quiroga, Cardinalis Archiepiscopi Tolentani, ac in regnis Hispaniarum Generalis Inquisitoris denuo editus. Cum consilio supremi Senatus Sanctae Generalis Inquisitionis*. Madrid: Alfonso Gómez, 1583, f. 3.

rata son dos de los textos más populares de la devoción mariana, desarrollada en torno a la figura de María como intercesora y abogada de los fieles. Aunque probablemente ambas oraciones se originaron en círculos monásticos, hacia el siglo XII, su incuestionable popularidad se debió a la inclusión de ambas plegarias en los libros de horas, generalmente en orden consecutivo, a partir del siglo XV, lo que sin duda motivó su incuestionable popularidad.⁴⁵ La *Obsecro te* es una oración estándar, considerada parte fundamental de la corriente de devoción tardomedieval.⁴⁶ En ella el devoto se dirige a María, madre de Dios, para rogarle ayuda y consejo. Las súplicas alternan con el recuerdo y la enunciación de algunos de los gozos de la Virgen, como la anunciación del arcángel san Gabriel, aunque el foco principal es el sufrimiento de María madre, como testigo del sacrificio del Hijo. Por el tono afectivo de la oración y la sucesión de imágenes evocadas, la *Obsecro te* debía estar destinada a la meditación centrada en los elementos de la Pasión.

Las peticiones del suplicante abarcan las preocupaciones de toda una vida devota, pues se ruega auxilio: «en todas mis angustias y necesidades, y en todas aquellas cosas que tengo de (sic) hablar y pensar en todos los días y horas y momentos de la mía vida». Se mencionan también las necesidades «espirituales y corporales» y el auxilio antes del suspiro final, para asegurar el viaje a la eternidad. Con este último propósito, varias de las versiones más tempranas de la oración contenían en las líneas finales la siguiente petición: «E ruégote, señora, que en los mis postrimeros días me (de)muestres la muy gloriosa cara y me reveles el día y la hora de mi muerte».⁴⁷ Esta peculiar demanda, considerada vana y superstitiosa por las autoridades religiosas, se intentó borrar de los libros de horas y su contenido se adaptó a los estándares de la más recta devoción, si bien la oración nunca llegó a prohibirse.⁴⁸ En algunas versiones, la oración está precedida por una rúbrica en la que se promete que cualquier devoto que la rece cotidianamente de rodillas, en honor a la Virgen, será librado de la muerte súbita y María misma se le presentará antes de la hora final. Rúbricas similares se encuentran

⁴⁵ Sigo en estas líneas a LEROQUAIS, Victor – *Les livres d'heures manuscrits de la Bibliothèque nationale*. Tome I. Paris: s/n, 1927, p. xxv; BOSSY, John – *Prayers*. «Transactions of the Royal Historical Society», 1 (1991), pp. 137-150; DUFFY, Eamon – *The Stripping of the Altars. Traditional Religion in England, 1400-1580*, Second Edition. Yale: Yale University Press, 1992, pp. 266-298; WIECK, Richard – *Time Sanctified. The Book of Hours in Medieval Art and Life*. Nueva York: George Braziller, 2001, pp. 94-97 y REINBURG, Virginia – *French Books of Hours: Making an Archive of Prayer, c.1400-1600*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014, pp. 218-224.

⁴⁶ El término de oración estándar es usado por BOSSY, John – *Prayers*. ob. cit., p. 141. Según él, *Obsecro te* y *O inmemerata* eran las dos oraciones estándar más populares.

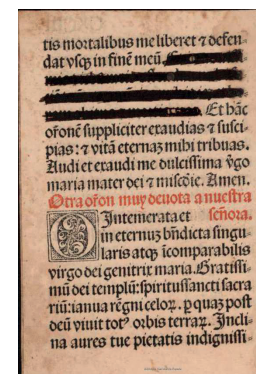
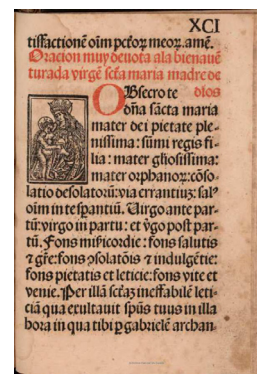
⁴⁷ *Las horas de Nuestra Señora con muchos otros oficios y oraciones*. Paris: Thielman Kerver, 1502, d3r.

⁴⁸ Un fragmento tachado puede verse en *Horas de Nuestra Señora según la orden romana*. Zaragoza: Jorge Coci, 1516, pp. 191-193. Aunque no se prohibió, en una lista de «Orationi, antifone, letani e hinni che debbono esser corrette», incluida en el sumario de la bula de Pío V sobre el uso de los oficios de la Virgen de 1571, se ordenó eliminar la inconveniente demanda.



en algunos libros de horas y en ocasiones se incluye la imagen de la Virgen y el niño ante el lecho de un moribundo.

(Imagen 4). María y Jesús junto a la cama de una moribunda. Imagen que acompaña a la *Obsecro te* en un compendio manuscrito de oraciones en francés. Siglo XIV. Ms. NAF 4412, f. 155r. Fuente: gallica.bnf.fr / Bibliothèque Nationale de France.



(Imagen 5 y 5(1)). *Obsecro te* con el título en castellano y el contenido en latín en *Las horas de nuestra señora según la orden romana*, Zaragoza, Jorge Coci, 1516, f. 91r, 93v. Biblioteca Digital Hispánica, ID: bdh0000254894. Biblioteca Nacional de España

Por su parte, la *oración de san León papa*, conocida en principio como *Prière de Charlemagne* o *Lettre de Charlemagne*, parece remontarse al siglo XIII, cuando se menciona en el poema épico francés la *Chanson du Chevalier au cygne*, atribuida a san Silvestre y utilizada por Carlomagno para protegerse antes de la batalla.⁴⁹ En otras variantes, la oración tiene origen celeste y era una misi-

⁴⁹ De acuerdo con GOUGAUD, Louis – *La prière dite de Charlemagne et les pièces apocryphes apparentées*. «Revue d'Histoire Ecclésiastique», 20 (1924), pp. 211-238 y BOZOKY, Edina – *Charmes et prières apotropaïques*. Turnhout: Brepols, 2003, pp. 51 y siguientes. Sobre la *O. de san León*, ver RUIZ, Elisa; GARCÍA, María Isabel – *Una muestra de religiosidad popular. La oración de San León*. «Memoria Ecclesiae» 20 (2002), pp. 581-596; ASKINS, Arthur – *Notes on Three Prayers Notes on Three Prayers in Late 15th-Century Portuguese (the Oração da Empardeadada, the Oração de S. Leão, Papa, and the Justo Juiz): Text History and Inquisitorial Interdictions*. «Península: revista de estudos ibéricos», 4 (2007), pp. 235-266; FERNÁNDEZ VALLADARES, Mercedes – *La oración de san León papa: varia fortuna arqueológica de un librito-escapulario (con una nota tipobibliográfica sobre la imposición por medios pliegos)*. E-Prints, Universidad Complutense de Madrid, 2016, pp. 1-10 y LONDOÑO, Marcela – *Las oraciones censuradas...* ob. cit., pp. 199-230. BOSSY, John – *Prayers*. ob. cit., p. 142, la ha calificado como una oración exótica. Interesante resulta también el comentario sobre la oración que hace DUFFY, Eamon – *The Stripping of the Altars...* ob. cit., pp. 273-280. Acerca del uso de la plegaria de Carlomagno con valor de amuleto y el paso de la oración del manuscrito al impreso, ver los trabajos de REINBURG, Virginia – *French Books of Hours...* ob. cit., pp. 198-202 y *Popular Prayers in Late Medieval and Reformation France* (Tesis sin publicar). Princeton University, 1985, pp. 198-202.

va entregada a Carlomagno por un ángel, en la víspera de su batalla contra los sarracenos en Roncesvalles, bajo el título de *Epistola Sancti Salvatoris*.⁵⁰ La plegaria solía también acompañarse de una imagen de la medida de la llaga del costado de Cristo, que debía multiplicarse por un número determinado para obtener a su vez la medida del cuerpo del Salvador. Más tarde, a partir del siglo xv, empieza a atribuirse al papa León III, quien habría sido, según las versiones, destinatario de la carta celeste o compositor de la oración. Fue esta última atribución la que se popularizó en los testimonios del siglo xvi, conservados bajo el título de *Oración de san León papa*.

Las misivas celestes o halladas en el sepulcro de Cristo, elementos de la pasión utilizados con finalidad protectora, como la medida de las llagas o de los clavos, y otras leyendas devotas asociadas a la figura de Carlomagno y León III se reunieron en el grimorio titulado *Enchiridion Leonis Papae*, un verdadero manual de prácticas mágicas y apotropaicas.⁵¹ El *Enchiridion* es una compleja obra anónima, compuesta probablemente en latín, a comienzos del siglo xvi, aunque buena parte de las fuentes conservadas son posteriores a 1600 y circularon en francés, procedentes de las prensas lionesas. Los primeros impresos de la obra en castellano datan del siglo xx.

La popularidad de la oración del papa León y el descontento de las autoridades eclesiásticas ante su uso se deben en parte a la historia contada en la rúbrica que la precedía. Según esta leyenda, el papa León III compuso y ordenó la oración «de los dichos y ordenanzas de la santa madre Iglesia» y la envió a Carlomagno exhortándolo a «creer firmemente» en ella, pues leerla o llevarla consigo aseguraba la defensa infalible contra los enemigos y era un remedio para toda adversidad. Así, la oración protege contra la muerte súbita, sin confesión, «por fierro, agua o fuego», de la prisión o de ser vencido en batalla. En el final de la rúbrica se proponen una serie de ejecuciones rituales para conseguir ciertos fines, por ejemplo, decir la sobre un vaso de agua bendita y después lanzarla al aire para calmar la tempestad y los relámpagos. Otras condiciones se articulan en torno al contacto físico y la triple enunciación. Este es el procedimiento que debe seguirse para evitar infortunio y tempestad en el mar, librar de espíritu maligno y ayudar a las mujeres en un parto difícil. También debe decirse o hacerse decir tres veces antes de emprender un viaje, para asegurar la redención del alma, en caso de perecer durante el trayecto. El fin de la rúbrica introductoria marca el inicio de una extensa oración cuyo contenido está formado por elementos diversos: referencias a episodios bíblicos, fragmentos de los evange-

⁵⁰ DUFFY, Eamon – *The Stripping of the Altars...* ob. cit., p. 274, señala que en algunos libros de horas ingleses se omitía la relación con Carlomagno y se presentaba la oración bajo el título de *A prayer of the names of Christ*.

⁵¹ Ver LONDOÑO, Marcela – *Las oraciones censuradas...* ob. cit., pp. 222-229.

lios y de los salmos penitenciales. También elementos de la liturgia, desde el momento precedente al rito de la comunión hasta una fórmula similar a la del *Agnus Dei* e incluso partes de la liturgia griega, como la fórmula del trisagio *Agius Ischyros. Agius Athanatos. Eleison ymas* («Santo fuerte, santo inmortal, ten piedad de nosotros»). Esta sucesión de fragmentos acercaba al creyente a los textos ortodoxos de la Iglesia y respondía a sus inquietudes personales.

Aunque las oraciones de san León Papa y *Obsecro te* no pueden considerarse de uso exclusivamente femenino, varios testimonios dan cuenta de su uso preferente en la práctica devota de las mujeres. Esta consideración está relacionada con la presencia de ambas oraciones en los libros de horas, especialmente recurrente en el caso de la *Obsecro te*. Como se sabe, desde la Edad Media, estos libros fueron uno de los más importantes medios de difusión de oraciones y el género por excelencia para el ejercicio de la devoción individual, que solía tener lugar en el espacio de la vida privada. Una esfera de acción que, durante la Edad Moderna, estaba reservada a las mujeres. De hecho, en los libros de horas manuscritos se encuentran versiones de la *Obsecro te* para uso femenino y masculino, cuya identificación es posible gracias al género de algunas construcciones lingüísticas ('michi famulae tuae', para el femenino y michi famulo tuo, para el masculino).⁵² Este grado de personalización se redujo con el paso del manuscrito al impreso y se resolvió a favor de la forma masculina.

En el ámbito hispanoportugués, sabemos que la *Oración de san León papa*, en formato exento o incluida en un libro de horas, estuvo presente en espacios íntimos de devoción femenina. Un ejemplo excepcional es el que se recoge en los inventarios de Isabel I de Castilla, donde se registran tres libritos en miniatura que contenían la oración, dos de ellos con joyel y cadena para colgar, y el otro en «un soporte portátil emparentado con el amuleto» ('cultre').⁵³ El formato de los impresos independientes y el testimonio citado del inventario de la reina de Castilla confirman un uso portátil de la oración, que estaba avalado por la garantía, explícita en el texto, de su eficacia por contacto físico. Entre los propósitos de esta modalidad de uso se incluía también el de brindar auxilio en el momento del parto, motivo por el cual la oración acompañaba a varios de los fragmentos de la vida de santa Margarita citados en el apartado anterior.

Además de estos indicios, en el *Carro de las donas* de 1542, la adaptación castellana del tratado catalán medieval de educación femenina, el *Llibre de les dones*

⁵² LEROQUAIS, Victor – *Les livres d'heures manuscrits de la Bibliothèque nationale*. Tome II. París: s/n, 1927 recoge numerosos testimonios de ambas apariciones.

⁵³ RUIZ, Elisa – *Los libros de horas en los inventarios de Isabel la Católica*. In ESCAPA, Andrés (ed.); CÁTEDRA, Pedro; LÓPEZ-VIDRIERO, M. Luisa (dir.) – *El libro antiguo español, VI. De libros, librerías, imprentas y lectores*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca y Seminario de Estudios Medievales y Renacentistas, 2002, pp. 389-418. La referencia a estas piezas se encuentra en las páginas 416-417.

de 1475, escrito por Francesc d'Eiximenis, se mencionaban las oraciones de san León y la *Obsecro te* entre las que la doncella, si sabía leer, debía realizar durante la oración vocal, es decir, la que se realizaba en voz alta, sin atención interior.⁵⁴

(...) ha de tener horas de la bienaventurada Virgen María y decir por ellas sus horas, y el evangelio de san Juan, e los viernes la Pasión de nuestro Señor e los psalmos penitenciales y las horas de los finados e las oraciones devotas de nuestra Señora Obsecro te, Domina e O intemerata, y la oración de san Agustín, que comienza: O, dulcissime domine Jesu Christe, y la oración de san León papa, que es muy devota, e la corona de nuestro redentor Jesucristo, que son treynta e tres vezes el Pater Noster e treinta e tres avemarías, e la corona de nuestra Señora, que son setenta avemarías con tres veces el Pater Noster (...)⁵⁵

El uso de la *Oración de san León papa* y *Obsecro te* como instrumentos predictos de devociones femeninas se confirma en el excepcional testimonio de un librito titulado *La oración de san León papa en latín. Con la oración del Obsecro*. En 2009, durante la restauración de la iglesia de San Esteban en la villa de Cuéllar, provincia de Segovia, España, tuvo lugar un sorprendente hallazgo. En uno de los ocho cuerpos sepultados en los sepulcros del presbiterio, se descubrieron dos lotes de documentos que contenían 66 bulas de indulgencia y el extraordinario impreso en 16º. Los documentos se conservaron milagrosamente dentro del sudario del cadáver de Isabel de Zuazo, esposa del regidor de Cuéllar, que vivió entre finales del siglo xv y comienzos del xvi (1474-1544).⁵⁶

Este pequeño libro es, hasta donde sé, un ejemplo excepcional de la circulación conjunta de estas dos oraciones, muy populares desde la Alta Edad Media aunque de naturaleza aparentemente distinta. Si *Obsecro te domina* fue una oración de referencia, cuyo contenido suspecto fue corregido para perpetuar su circulación, la *Oración de san León papa* estuvo mal considerada desde la primera mitad del Quinientos y debido a lo extravagante del texto, se incluyó desde el siglo xvi en los catálogos de libros prohibidos de Portugal, España e Italia.⁵⁷

⁵⁴ SAENGER, Paul – *Prier de bouche et prier de cœur. Les livres d'heures du manuscrit à l'imprimé*. In CHARTIER, Roger (ed.) – *Les usages de l'imprimé (XVe-XIXe siècle)*. Paris: Fayard, 1987, pp. 191-227, concretamente p. 196.

⁵⁵ EIXIMENIS, Francesc – *Este deuoto libro se llama carro de las donas : trata de la vida y muerte del hombre christiano*. Valladolid: por industria de Juan de Villaquiran, 1542, f. 25r.

⁵⁶ Sobre las bulas, es imprescindible el libro de REYES, Fermín de los; VILCHES CRESPO, Susana – *La imprenta y el más allá. Las bulas de San Esteban de Cuéllar (Segovia)*. Segovia: Diputación Provincial, 2017. Para los detalles del hallazgo, ver VV.AA. – *La Iglesia de San Esteban de Cuéllar*. Madrid: Fundación del Patrimonio Histórico, 2011. Según MARTÍN ABAD, Julián – *Post-incunables ibéricos (2ª Adenda)*. Madrid: Ollero y Ramos, 2016, n. 880.5, el librito habría sido impreso entre 1502 y 1520, en las prensas salmantinas de Juan de Porras.

⁵⁷ Mientras que en España y Portugal se prohibió la oración ya en los primeros catálogos del Quinientos, en Italia la prohibición circuló en listas de textos prohibidos desde 1571, sin llegar a incluirse en los índices. El *Enchiridion*, en cambio, no se prohíbe en ningún catálogo, pero sí se recoge en la obra compuesta e impresa por el inquisidor de Bolonia, Antonio Leoni, c. 1710 y reimpresa por el inquisidor de Pavia: BERTI, Giuseppe Maria – *Raccolta d'alcune particolari operette spirituali, e profane proibite*. Pavia: per Gio. Benedetto Rovedino, (1717) 1722. En esta

La reunión de estas dos oraciones en el impreso encontrado en el sepulcro de Cuéllar propicia una reflexión sobre las características compartidas por ambas y sobre las razones que llevaron a Isabel de Zuazo a elegir las como pasaje a la eternidad. El hecho de que se imprimieran juntas es también una prueba de que textos señalados como supersticiosos e inadecuados, a partir de la Contrarreforma, gozaron durante mucho tiempo de una reputación piadosa y ortodoxa, que dificultó el propósito de eliminarlos de las prácticas de la devoción privada. Además de su inmensa popularidad y del interés particular para el ejercicio de la devoción femenina, la *Oración de san León papa* y *Obsecro te* comparten una afinidad sobresaliente en el tono íntimo de las súplicas, en las que el orante se dirige a Dios o a la Virgen en primera persona, en un intento de comunicación directa con la instancia divina. Las dos oraciones poseían, además, fines complementarios. La *Obsecro te* evocaba la imagen de María, madre amantísima, para suplicarle ayuda antes del trance final, rogándole conocer el día y la hora de la muerte; en tanto la *Oración de san León papa* se erigía como defensa contra los enemigos del cuerpo y el alma y se revelaba propicia para proteger al acompañante durante el viaje, entendido como trayecto físico y espiritual, en la vida terrena y en el más allá.⁵⁸ Por último, las dos eran idóneas para librarse de la muerte súbita, sin confesión, una de las más temidas por el cristiano. Por todas estas razones, ambas plegarias bien pudieron acompañar a Isabel de Zuazo –y a otras anónimas usuarias– a lo largo de toda la vida, pues era posible utilizarlas tanto en instantes de íntima comunión con Dios como contra cualquier infortunio e incluso llevarlas consigo durante el parto.

Síntesis final

Las prácticas examinadas hasta aquí gravitaban en torno al poder performativo de la palabra –escrita, pronunciada, leída o escuchada–, es decir, en la creencia en su capacidad para transformar la realidad, incluso en ausencia del acto de enunciación –por contacto–. En ocasiones, las virtudes atribuidas a las palabras se trasponían a los objetos, por ejemplo, de la hagiografía de santa Margarita al cinturón, o se potenciaban con la realización de verdaderos actos rituales en los que se mezclaban elementos que parecían simular el culto oficial –agua, pan, vino– con otros de origen más dudoso –un cuchillo, un espejo–. Los fines perseguidos podían también ser legítimos de prácticas devotas autorizadas, pues era Dios, en última instancia, la fuerza sobrenatural de la que se

última impresión, la obra se cita en la página 50.

⁵⁸ Debido a estas cualidades, la *Oración de san León papa* es sin duda una de las oraciones apotropaicas más poderosas y polivalentes.

esperaban los efectos deseados. Esto varía, como se ha visto, en el caso de los rituales y oraciones *ad amorem*, en los que se apelaba, a veces explícitamente, a fuerzas oscuras –Marta la mala, Barrabás y el diablo cojuelo– o paganas –la luna y las estrellas–.

Si bien todas las oraciones implicadas tienen en común haber sido objeto de prohibiciones inquisitoriales durante los siglos XVI y XVIII, el hecho de atribuirles la cualidad de supersticiosas nos sitúa en la óptica docta de teólogos y censores. No así, considerarlas como instrumentos de devoción, sin obviar el conflicto, nos acerca a la perspectiva de las usuarias, para quienes probablemente constituían materia piadosa. Además de esto, la atención particular a los aspectos de género enriquece nuestro conocimiento del valor simbólico de estas plegarias, como un medio femenino de influir en la propia realidad. Asimismo, permite ahondar en algunos usos del escrito en la Europa moderna, a través de la oración vocal, la lectura mediada y el mero contacto físico, sin olvidar la importancia del aprendizaje y la transmisión oral, que posibilitaba conocer de memoria los beneficios y el contenido de las plegarias, aun sin necesidad de leerlas. Cabe considerar también que la sola referencia al nombre de determinada oración fuese suficiente para identificar su utilidad, tornando prescindible la comprensión del contenido e inútil la eliminación de las rúbricas en las que se especificaban las virtudes que se le atribuían. Todo un mundo de posibilidades que favorecía el acceso al texto desde distintos niveles de comprensión y el usufructo de sus múltiples beneficios. Los testimonios en diferentes lenguas y ambientes, así como la comunión de elementos ortodoxos del culto con otros de dudosa tradición atestiguan la existencia de un patrimonio devoto europeo, compartido por mujeres de distintas capas de la sociedad, que, cobijadas bajo el manto de la religión, compartían angustias y preocupaciones por la vida, el amor y la muerte.

Artigo recebido para publicação em 10/10/2022

Artigo aceite para publicação em 03/11/2022

UMA "COUSA MINHA": O REI E OS GOVERNADORES DAS ORDENS MILITARES PORTUGUESAS NOS SÉCULOS XV E XVI

JOANA LENCART

FLUP/CITCEM

<https://doi.org/10.21747/0873-1233/spi29a5>

jlencart@letras.up.pt

RESUMO: A partir de D. João I acentua-se a confluência da administração das Ordens Militares portuguesas – Santiago, Cristo e Avis – em membros da família real até à sua total concentração na pessoa do próprio rei, em 1551.

O objetivo deste trabalho é analisar as conexões familiares que ajudam a explicar a detenção de cargos diretivos das Ordens Militares portuguesas por membros da família real durante os séculos XV e XVI e como essa dinâmica foi percebida por um cronista espanhol de finais do século XVI. Paralelamente, serão analisadas relações de cordialidade e algumas situações de conflito que acompanharam todo este processo, bem como a atividade normativa dos administradores das milícias ao longo desta conjuntura.

PALAVRAS-CHAVE: Ordens Militares; Ordem de Avis; Ordem de Cristo; Ordem de Santiago; rei e governadores; séculos XV e XVI

ABSTRACT: From King João I (1385-1433), the administration of the Portuguese Military Orders - Santiago, Christ, and Avis - was increasingly concentrated in members of the royal family, until its total concentration in the person of the king himself, in 1551.

The aim of this paper is to analyse the family connections that help to explain the holding of directive roles in the Portuguese Military Orders by members of the royal family during the 15th and 16th centuries and how this dynamic was seen by a Spanish chronicler of the late 16th century. In parallel, we will analyse cordial relations and some conflict situations that accompanied this whole process, as well as the normative activity of the administrators of these militia throughout this conjuncture.

KEYWORDS: Military Orders; Order of Avis; Order of Christ; Order of Santiago; king and governors; 15th and 16th centuries

Introdução

Quando D. João I sobe ao trono, em 1385, teve de renunciar ao Mestrado de Avis do qual era mestre. Conhecia bem a dinâmica da administração das Ordens