

# El hábito hace al monje: María/Marino, entre el engaño y la santidad<sup>1</sup>

## Clothes Make the Man: Mary/Marinos, between Deception and Holiness

*Carmen Sánchez-Mañas*  
carmen.sanchezm@upf.edu  
<https://orcid.org/0000-0001-6309-9296>  
Universitat Pompeu Fabra  
Departament d'Humanitats  
Ramon Trias Fargas 25-27  
08005 Barcelona (España)

Fecha de recepción: 14/09/2020  
Fecha de aceptación: 07/11/2020

**RESUMEN:** Las santas travestidas representan uno de los arquetipos más reconocibles de santidad femenina en la hagiografía tardo-antigua y bizantina. Entre el amplio abanico de ejemplos disponibles, que remontan a santa Tecla, tratamos la *Vida de santa María/Marino*, porque constituye un caso particularmente interesante para explorar tanto la versatilidad de la identidad de género como la estrecha relación entre impostura y santidad que suele observarse en las trayectorias vitales de este tipo de santas. Con este fin, analizamos narrativamente la vida griega de María/Marino, prestando especial atención al apego que demuestra hacia las personas de su entorno, el modo de vida que escoge y el mecanismo que adopta para seguirlo. Concluimos que la ambigüedad no solo afecta a su identidad de género, sino que impregna también su condición de modelo de conducta.

**PALABRAS CLAVE:** Engaño — Hagiografía Bizantina — Identidad — Santas travestidas

**ABSTRACT:** Transvestite saints represent one of the most recognisable archetypes of female sanctity in late antique and Byzantine hagiography. Among the wide range of examples available, which date back to St. Thecla, we dwell on the *Life of St. Mary/Marinos*, because it constitutes a particularly interesting case for exploring both the versatility of gender identity and the close relationship between imposture and sanctity that is usual in this type of saints. To this end, we analyse the Greek life of Mary/Marinos narratively, paying particular attention to her attachment to the people around her, to the way of life she chooses and to the mechanism she adopts to live it. We conclude that ambiguity not only affects her gender identity, but also permeates her condition as a role model.

**KEYWORDS:** Deception — Byzantine Hagiography — Identity — Transvestite saints

---

## Introducción

En marzo de 1519, en la costa de Tabasco (México), Hernán Cortés recibe veinte doncellas como regalo de un cacique local. Entre ellas está una esclava de noble origen y diecinueve o veinte años de edad llamada Malinalli, Malintzin o Malinche. Gracias a su inteligencia y don de lenguas, la

---

<sup>1</sup> Agradezco a los dos revisores anónimos las sugerencias y correcciones, que han contribuido a mejorar este trabajo, realizado en el marco del Grupo de Investigación Reconocido Byblíon (H17\_17R) (DGA/ESF, UE).

muchacha pronto se convierte en la traductora —y amante— del conquistador. Antes, eso sí, es bautizada como (doña) Marina,<sup>2</sup> quizá por semejanza fónica con su nombre original.

En el santoral católico hay varias santas que pudieron servir de patronas a la recién bautizada. De manera similar a la joven náhuatl, que asume un nuevo nombre y una nueva religión para integrarse en una cultura ajena, una de estas santas homónimas cambia de identidad para vivir plenamente su fe cristiana. Se trata de santa Marina Virgen, también llamada santa Marina del Líbano o de Bitinia, Marina el Monje o María/Marino,<sup>3</sup> que se populariza en Europa occidental por influencia bizantina.<sup>4</sup> María/Marino forma parte de un grupo de cristianas extremadamente piadosas que se encumbra hasta la santidad inspirándose en la mártir Tecla de Iconio (s. I).<sup>5</sup> Según la tradición, santa Tecla se convierte al cristianismo tras escuchar al apóstol Pablo y mantiene una estrecha relación con su maestro. Primero, se corta el pelo para seguirlo como discípula y más tarde, después de bautizarse, se viste de hombre para reunirse con él en la ciudad licia de Mira (*APTh* 25; 40; *VMTh*14; 25).<sup>6</sup> La hagiografía bizantina de los siglos V a XIV recoge la vida y los milagros de María/Marino y otras mujeres —como Pelagia/Pelagio, Eufrosine/Esmeraldo o Matrona/Babilas— que transforman en algo permanente el uso ocasional de ropa viril por parte de Tecla. Toman hábitos masculinos y viven ascéticamente como varones en comunidades de monjes, lo cual les vale el apelativo colectivo de «santas travestidas».<sup>7</sup> En estos relatos hagiográficos,

«es habitual que la santa travestida se vea envuelta en algún tipo de escándalo sexual, normalmente una acusación de violación o de relación que incluso acabará dando como resultado el nacimiento de un bebé. En estos casos primará la preservación de la identidad y, antes de descubrirse, la santa acatará la pena determinada por el resto de la comunidad ante su crimen.»<sup>8</sup>

<sup>2</sup> Díaz del Castillo (2011: 111-113).

<sup>3</sup> Aunque en occidente es más conocida como santa Marina, en adelante nos referiremos a ella con la doble denominación María/Marino para enfatizar la ambigüedad inherente a su figura. La historicidad de María/Marino es, cuando menos, dudosa. Clugnet (1905: vi) conjetura que pudo vivir en el siglo V, pero admite que no hay información fiable acerca de dónde nació o vivió. Así se explica, según él, que las distintas versiones de la vida de la santa (véase n. 4) la localicen en lugares tan dispares como el monasterio de Nuestra Señora de Qannubin (valle de Qadisha, Líbano), Bitinia, el complejo monástico de Esceta (Egipto), Tracia o Ardea (Italia).

<sup>4</sup> La vida y los milagros de María/Marino, así como su culto, se difundieron ampliamente por el todo mundo cristiano, como demuestran las múltiples versiones de su historia. Las hay escritas en griego, pero también en otras lenguas: árabe, armenio, copto, etiópico, latín, siríaco e, incluso, alemán y francés. Véase Conostas (1996: 1). Además, sus supuestos restos fueron llevados desde Constantinopla a Venecia, quizá en el siglo XIII, véase Clugnet (1905: xv-xvii).

<sup>5</sup> Hotchkiss (1996: 15).

<sup>6</sup> Pese a que Tecla no mantiene una relación amorosa con Pablo, su ansiedad por la separación (*APTh* 40: Ἡ δὲ Θέκλα Παῦλον ἐπεπόθει καὶ ἐζήτει αὐτὸν περιπέμπουσα πανταχοῦ) tiene connotaciones románticas. De hecho, se asemeja a las tribulaciones de los amantes en la novela griega, véase Narro (2016: 1, n. 2). El travestismo femenino es un motivo folclórico corriente en distintas culturas y épocas, véase El-Shamy (2005: 62). Dentro de la cultura griega, la vestimenta de Tecla supone otro punto en contacto con el género novelístico, ya que sus heroínas recurren frecuentemente a disfraces masculinos para salir de situaciones difíciles (Hld. 2, 19; 6, 10-11; X.Eph. 5, 1, 4-9), véase de Carlos Villamarín (1990: 248-249).

<sup>7</sup> Narro (2019: 111). Sobre las santas travestidas en su conjunto, véase también Patlagean (1976).

<sup>8</sup> La cita procede de Narro (2019: 113). Monjes y santos varones son también víctimas de esta clase de acusaciones infundadas, como san Simeón el Loco (*BHG* 1677), véase Constantinou (2014: 356). El motivo deriva de la calumnia vertida contra José por la esposa de Putifar (Gen. 39: 7-20). Asimismo, tiene paralelos en la cultura griega pagana, como ilustran los ejemplos de Belerofonte e Hipólito, falsamente acusados de violación por Antea —también llamada Estenébea— y Fedra, respectivamente (Hom. *Il.* 6.160-165; E. *Hipp.* 885-886).

María/Marino también ha de superar el trance. En este artículo, nos centramos en su vida griega (*BHO* 8 [= *BHG* 1163]), datada habitualmente entre principios del siglo VI y mediados del siglo VII.<sup>9</sup> En este relato hagiográfico, la problemática de identidad, ambigüedad y engaño consustancial a las vidas de santas travestidas adquiere una dimensión específica. Nuestro objetivo es examinar cómo las técnicas narrativas utilizadas por el hagiógrafo anónimo proyectan un perfil particular de la santa, condicionado por la estrategia de apego que ella misma aplica. En la medida en que le permite conjugar su devoción por su familia y por Dios,<sup>10</sup> esta estrategia de apego moldea la identidad de María/Marino y la ambigüedad que transmite, así como también su apuesta por el engaño. Por ello, articulamos este trabajo en torno a cuatro ejes de análisis, que se corresponden con las fases de desarrollo de dicha estrategia: apego al padre, apego al hijo, apego a la vida monástica y, por último, apego al secreto.

### Apego al padre

Eugenio, un hombre temeroso de Dios que ha perdido a su esposa Eugenia, cría a su hija en la piedad. Tras esta breve pincelada con que bosqueja al padre viudo dedicado a su pequeña huérfana hasta que ella se hace mayor, el hagiógrafo introduce en la narración un diálogo en estilo directo entre ambos personajes. Él expone su intención de retirarse a un monasterio para salvar su alma. Las palabras de Eugenio traslucen amor y preocupación por la chica, a quien llama cariñosamente «hija mía» (τέκνον μου) (p. 36; l. 13) y cuyo futuro quiere dejar asegurado, habida cuenta de que le cede todas sus posesiones. Ella desprecia la riqueza material y se muestra disconforme con el propósito de su padre. Le dirige dos preguntas retóricas, en las que inserta una cita bíblica (Jn. 10:11) (p. 36; l. 8-11):

Σὺ τὴν ψυχὴν θέλεις σῶσαι, καὶ ἐμὴν ἀπολέσθαι; Οὐκ οἶδας ὅτι λέγει Κύριος ὅτι ὁ ποιμὴν ὁ καλὸς τὴν ψυχὴν αὐτοῦ τίθησιν ὑπὲρ τῶν πρόβατων καὶ ὁ σώζων τὴν ψυχὴν ὡς ὁ κτίζων αὐτήν;<sup>11</sup>

Las habilidades oratorias y el conocimiento del Nuevo Testamento atestiguan tanto el tipo de educación esmerada que un padre cristiano pudiente<sup>12</sup> habría podido dar a su única hija como el buen aprovechamiento que esta habría obtenido de tal formación. Aunque razonado, el discurso no está exento de emoción. La muchacha llora mientras habla, lo que indica que ella también siente afecto por su padre y no desea separarse de él. En este sentido, la elección de la cita del buen pastor parece deliberada. Pese a haber crecido lo suficiente para controlar el patrimonio familiar, ella sigue apegada a su padre, considerándolo como responsable de su salvación. La combinación de argumentos y

<sup>9</sup> Seguimos la edición de Clugnet (1905: 36-38). Sobre la datación, véase Richard (1976: 1426).

<sup>10</sup> Delierneux (1997: 211, n. 249).

<sup>11</sup> «¿Acaso quieres salvar tu alma y destruir la mía? ¿No sabes que el Señor dice que el buen pastor da la vida por sus ovejas y que el que salva el alma es como el que la crea?». Todas las traducciones castellanas de la *Vida de María/Marino* que se incluyen en este trabajo son nuestras.

<sup>12</sup> Los nombres parlantes de los padres («Biennacido» y «Biennacida») sugieren nobleza. Al mismo tiempo, el hecho de que Eugenio tenga propiedades que legar apunta a una posición económica desahogada. La pertenencia a la clase social alta es un rasgo típico que María/Marino comparte con otras santas, como Tecla o Matrona/Babilas. Véase Narro (2017: LXII).

lágrimas resulta persuasiva y conmovedora. Sin embargo, Eugenio entiende el sexo de su hija como un impedimento para conciliar los intereses de ambos.

En teoría, la fórmula bautismal de Pablo, al asegurar «porque cuantos en Cristo habéis sido bautizados, os habéis vestido de Cristo. No hay ya judío o griego, no hay siervo o libre, no hay varón o hembra, porque que todos sois uno en Cristo Jesús» (Gal. 3: 27-28), diluye las diferencias étnicas, sociales y de género entre cristianos.<sup>13</sup> Aun así, en la práctica, la mujer en general y el cuerpo femenino en particular son vistos como una fuente de tentación para el varón desde las épocas más tempranas del cristianismo.<sup>14</sup> Por tanto, Eugenio ni siquiera contempla la posibilidad de que seguir con su hija y hacerse monje sean compatibles. Resueltamente, ella ofrece una solución: ingresará con él en el monasterio después de raparse el pelo y vestirse con ropa de hombre.

El plan es suyo, pero la puesta en marcha incumbe a su padre (pp. 36-37; l. 18-2):

Ὁ δὲ ἥξας ἐπὶ τοῖς λόγοις αὐτῆς, διανείμας πάντα τὰ ὑπάρχοντα αὐτοῦ τοῖς πένησι, καὶ περιβαλῶν αὐτὴν ἀνδρικὸν σχῆμα, καὶ μετονομάσας Μαρίνον εἰσηλθεν ἐν κοινοβίῳ<sup>15</sup>.

De este modo, Eugenio se responsabiliza, actúa como un buen padre que respeta la voluntad de su hija y como un buen pastor que procura la salvación de su oveja, dotándola de un nombre diferente, Marino, que conlleva una nueva identidad masculina.

La comparación con otras santas travestidas que se travisten personalmente, como Matrona/Babilas,<sup>16</sup> infantiliza a María/Marino. Desde luego, deja en manos de un pariente de mayor edad un cambio físico que podría haber llevado a cabo por sí misma. No obstante, la intervención de Eugenio también resalta el apoyo familiar con que cuenta María/Marino.<sup>17</sup> El beneplácito es especialmente llamativo si tenemos presente que su entrada en un monasterio masculino vestida de hombre constituye un engaño en toda regla, porque ningún miembro de la comunidad monástica es informado de su verdadero sexo.<sup>18</sup> Al ejecutar la transformación de su hija, Eugenio autoriza el engaño. El travestismo queda así legitimado por el único hombre a quien María/Marino, en su calidad de mujer soltera, debe obediencia.

<sup>13</sup> Todas traducciones de los textos bíblicos incluidos en este trabajo están tomadas de Nácara Fuster – Colunga Cueto (1995).

<sup>14</sup> Brown (1988: 85-86); Davis (2002: 3); Romero González (2008: 13); Ewing (2017: 79; 84-85).

<sup>15</sup> «Él, tras dar oídos a las palabras de ella, repartir todas sus pertenencias entre los pobres, ponerle ropa de hombre y cambiarle el nombre por Marino, entró en el monasterio». Marino es la forma masculinizada de María, véase Delierneux (1997: 189).

<sup>16</sup> Constan (1996: 7, n. 21).

<sup>17</sup> En este aspecto, la situación de María/Marino contrasta poderosamente con la de Matrona/Babilas, que ingresa en un monasterio masculino para huir de los abusos de su violento marido, véanse Narro (2018: 122-124) y Davis (2002: 4).

<sup>18</sup> En este punto de la narración, se aprecia perfectamente el guiño que el hagiógrafo hace a sus lectores, ya que los introduce en el secreto de María/Marino, poniéndolos en el mismo plano que la santa travestida y su padre, mientras que el abad y el resto de monjes, que ignoran el sexo de María/Marino hasta el final, están en un plano de conocimiento inferior. Véanse Odak (2011: 39) y Constantinou (2014: 345). Según la misma Constantinou (2014: 354), esta discrepancia entre realidad y apariencia tiene potencial humorístico, que alcanza sus cotas más altas cuando se produce el escándalo sexual.

## Apego al hijo

Como observa Odak (2011: 38), la obediencia es un atributo típico de las santas travestidas. A la muerte de su padre, la única autoridad que queda en el entorno de María/Marino es el abad del monasterio donde ha ingresado, que el hagiógrafo no identifica. Acatando las instrucciones de su superior, María/Marino realiza un servicio eclesiástico exterior en compañía de tres monjes. Esta salida da pie al escándalo al que hemos aludido más arriba. La hija del posadero en cuyo establecimiento se hospedan se queda embarazada de un soldado. Instruida por su amante, la chica alega ante su padre que el seductor es «el joven del monasterio», esto es, María/Marino.<sup>19</sup> El hagiógrafo retoma entonces el estilo directo para prestar mayor fuerza dramática al clímax del relato:<sup>20</sup> la denuncia de conducta sexual inapropiada. Dando muestras de enfado no exentas de comicidad, el posadero acude al monasterio insultando a voces a María/Marino. Aunque la ausencia de este frustré un careo entre denunciado y denunciante, el abad se compromete a llegar al fondo del asunto y, efectivamente, interroga al inculpado, quien responde en los siguientes términos (p. 37; l. 23-24): Συγχώρησόν μοι, πάτερ, διὰ τὸν Κύριον, ὅτι ὡς ἄνθρωπος ἐπλανήθην.<sup>21</sup>

A oídos del abad, las palabras de María/Marino suenan como una admisión de culpa. Entiende que ha roto su voto de castidad y, furioso, la/lo expulsa a golpes. El diálogo en estilo directo que tiene lugar entre el posadero y María/Marino después del nacimiento del bebé parece corroborar esa impresión. El posadero entrega a su nieto, a quien llama «tu hijo mal engendrado» (τὸ κακῶς ἔσπειρας τέκνον σου) (p. 37; l. 30-31), a María/Marino. La expresión remite a la fórmula con la que el padre de la santa se dirigía a ella al comienzo de la *Vida*, pero el tono es completamente diferente. Lejos de reflejar una actitud afectuosa, el mensaje del posadero está cargado de condena: ese hijo es producto de la fornicación. El hombre trata, pues, de deshacerse de la prueba viva de la vergüenza en que ha caído su hija, transfiriendo toda la culpa al presunto seductor.<sup>22</sup> Al coger al niño en brazos, María/Marino acepta *de facto* la paternidad y la consiguiente ignominia. Es más, declara encontrarse apartada/o de su comunidad «por mis pecados» (κατὰ τὰς ἀμαρτίας μου) (p. 37; l. 32-33).

Dado que el posadero y el abad le han imputado una sola transgresión, sería más preciso hablar en singular. Sin embargo, el hagiógrafo sabe tan bien como la propia santa y los lectores que María/Marino no ha pecado *como hombre* porque es una mujer y no ha mantenido relaciones sexuales con la madre del bebé. La mención a un número plural de pecados debe de corresponder, por tanto, a las faltas que haya cometido *como ser humano* a lo largo de su vida.<sup>23</sup> Esta clase de sentimiento de

<sup>19</sup> En la *Vida de María/Marino* constatamos una alteración del motivo de la esposa de Putifar, según el cual la mujer acusa en falso al joven por despecho. A diferencia de lo que ocurre, por ejemplo, en la *Vida de Teodora de Alejandría* (BHG 1729) —donde Teodora/Teodoro rechaza los avances de la hija de su posadero—, María/Marino no atrae a la muchacha, sino que sirve como mero chivo expiatorio. Véase Davis (2002: 26). Puesto que su castidad no sufre ni la más mínima amenaza, el comportamiento ulterior de María/Marino resulta todavía más extraordinario y digno de admiración para los lectores.

<sup>20</sup> Si bien Easton (2009: 343) coloca el clímax al final de la *Vida de María/Marino* después del fallecimiento de la santa, las escenas de acusación e interrogatorio conforman el momento culminante del relato, al aportar la prueba definitiva de la entereza de María/Marino. Véase Narro (2019: 117).

<sup>21</sup> «Perdóname, padre, en nombre del Señor, porque he pecado como persona».

<sup>22</sup> Daniel (2016: 395-396).

<sup>23</sup> Para Davis (2002: 32), el hecho de que María/Marino afirme haber pecado «as a man» ilustra «how the transvestite saint legends destabilize conventional (bipolar) gender categories». No obstante, el sustantivo en el complemento predicativo ὡς ἄνθρωπος sugiere que la santa se ve a sí misma ante todo como ser humano. O sea, María/Marino es consciente de que peca justamente porque es humana.

culpa no es inusual en personas muy devotas, como sin duda es María/Marino, sobre cuya conciencia podría pesar incluso el engaño de su travestismo.

Aparte de devoción,<sup>24</sup> María/Marino manifiesta una profunda misericordia al interesarse por la criatura más que su familia biológica. Mientras que el abuelo se desentiende, ella/él la cuida (pp. 37-38; l. 33-2):

διατι καὶ τὸ ἄθλιον βρέφος τοῦτο σὺν ἐμοὶ ἀποθνήσκει; Ἦρξατο οὖν γυρεύειν καὶ λαμβάνειν γάλα ἐκ τῶν ποιμένων καὶ τρέφειν τὸν παῖδα ὡς πατήρ.<sup>25</sup>

La pregunta retórica invita a pensar que María/Marino no se preocupa por sí misma/o, sino por el bebé. En otras palabras, este le sirve de acicate; María/Marino debe seguir adelante y atender las necesidades del pequeño. Tener que alimentarlo con leche de pastores —esto es, ajena— subraya indirectamente la castidad de María/Marino, que no es ni la madre biológica ni la nodriza de la criatura. No ser capaz de amamantar pone de relieve, además, que la santa travestida afronta masculinizada la tarea de hacerse cargo del niño.

Ello se constata cuando el hagiógrafo se detiene en el lado más pesado de la crianza. Describe cómo el niño se comporta «igual que todos los niños»: yendo constantemente detrás de María/Marino, gritando «papá» (τατᾶ) (p. 38; l. 5). Esta conducta evidencia dos cosas. Por una parte, hace patente que existe una relación de apego entre la santa y el niño, que llena el vacío afectivo provocado por la defunción del padre de esta. Por otra, que María/Marino logra construir dicha relación con su hijo putativo sin abdicar en ningún momento del rol masculino que ha asumido.<sup>26</sup>

El muchacho responde bien a la dedicación parental de María/Marino. Educado «en mucha virtud» (ἐν πολλῇ ἀρητιῇ) (p. 38; l. 6), se convierte al crecer en un hombre digno del hábito monástico y se queda con su «padre» en el monasterio donde, como veremos con más detalle en el apartado siguiente, María/Marino es readmitida/o. De esta forma, la santa travestida reproduce el mismo sistema de tres pilares —educación piadosa, estrecho apego emocional y convivencia monacal— que caracteriza su vínculo con Eugenio. Igual que él, María/Marino actúa como el buen pastor. No en vano, acoge como hijo a una pobre oveja despreciada por su familia, vela por ella y salva su alma.

### Apego a la vida monástica

Antes de amparar como propio al hijo de otros y de ver su reputación manchada por el escándalo que conduce a su expulsión del monasterio, María/Marino se consagra totalmente al ascetismo (p. 37; l. 2-8):

Ἡμέρα δὲ καὶ ἡμέρα προέκοπτεν ἡ παῖς εἰς πάσαν ἀρητιήν καὶ εἰς πολλὴν ἄσκησιν. Πάντες οὖν οἱ ἀδελφοὶ ἐνόμιζον εὐνοῦχον αὐτὸν εἶναι διὰ ἀγένειον καὶ λεπτὸν τῆς φωνῆς αὐτοῦ. Ἔτεροι δὲ ἔλεγον

<sup>24</sup> La devoción de María/Marino queda igual o más patente si sostenemos, como Davis (2002: 34), que la santa en realidad no admite pecados propios, sino que toma sobre sus hombros responsabilidad por pecados ajenos. Al hacerlo, emularía a Jesucristo. Sobre otros paralelos entre este y María/Marino, véase n. 39.

<sup>25</sup> «¿Por qué ha de morir también este infeliz bebé conmigo? Así pues, empezó a ir de acá para allá y a conseguir leche de los pastores y a criar al niño como un padre».

<sup>26</sup> Como dice Purpura (2020: 652), María/Marino «inverts the reader's expectations of motherhood by performing his role as parent as a monk-father».

ὅτι ἀπὸ τῆς πολλῆς ἐγκρατείας, διὰ τὸ ἐσθίειν αὐτὴν διὰ δύο ἡμερῶν. Συνέβη δὲ τὸν πατέρα αὐτῆς τελευτῆσαι, καὶ προσέθηκεν τῇ ἀσκήσει καὶ τῇ ὑπακοῇ, ὥστε καὶ χάρισμα αὐτὴν λαβεῖν παρὰ τοῦ Θεοῦ κατὰ δαιμόνων.<sup>27</sup>

El hagiógrafo juega aquí hábilmente con la ambigüedad identitaria de la santa travestida. En su calidad de narrador omnisciente, tiene claro que es *María* y se refiere a ella mediante sustantivos y pronombres de género femenino (ἡ παῖς, αὐτῆς, αὐτήν). En cambio, plasma la falsa impresión que sus personajes tienen sobre *Marino* mediante el uso de pronombres de género masculino (αὐτόν, αὐτοῦ).

La ambigüedad cristaliza en la suposición de los monjes de que *María/Marino* no es ni hombre ni mujer, sino que pertenece al llamado tercer género: el de los eunucos.<sup>28</sup> Las santas travestidas suelen ser tomadas por tales. En efecto, esto les ocurre a Eugenia/Eugenio (*BHG* 608), Matrona/Babilas (*BHG* 1221) o Pelagia/Pelagio (*BHG* 1478), entre otras. La confusión sirve, fundamentalmente, para dar coherencia a la permanencia de estas mujeres en monasterios masculinos. Los otros monjes ven y oyen las peculiaridades físicas que las distinguen —carencia de vello corporal, voz aguda, menor masa muscular y ósea, entre otras—, pero las imputan erróneamente a una virilidad deficiente.

No menos significativo es que algunos cenobitas atribuyan la apariencia de *María/Marino*, asimilable a la de un eunuco, a la dureza del ascetismo y del ayuno.<sup>29</sup> A nivel narrativo, que al menos una parte de la comunidad vea en su ascetismo extremo la razón de los rasgos andróginos de la santa aporta una mayor credibilidad al desarrollo de los acontecimientos. Si sus compañeros están convencidos de que *María/Marino* solo parece eunuco y de verdad no está castrado, pueden sentirse más fácilmente inclinados a dar por buenas tanto la acusación de que ha engendrado un hijo como su posterior confesión.

La idea de que la androginia de *María/Marino* deriva de sus prácticas ascéticas resulta igualmente relevante a nivel espiritual. Para aquellos que sostengan dicha opinión, *María/Marino* encarnaría el ya citado prototipo paulino de receptor del bautismo, que se libera de las ataduras del sexo y deja de ser hombre —o, en realidad, mujer— para vestirse únicamente de Cristo. Ahora bien, este afán de vencer las tentaciones y barreras del sexo está construido desde una perspectiva eminentemente masculina.<sup>30</sup> Ello transforma a *María/Marino* en más hombre que los hombres auténticos, en tanto en cuanto supera a todos los demás monjes en ascetismo<sup>31</sup> hasta el punto de merecer un don divino (carisma).

Concretamente, la gracia otorgada a *María/Marino* figura la primera en la lista que enuncia Jesucristo, cuando se aparece resucitado a sus discípulos (Mc. 16: 17-18):

<sup>27</sup> «Día tras día, la muchacha progresaba hacia una virtud total y hacia mucha disciplina. Todos los hermanos creían que era un eunuco porque era imberbe y de voz aguda. Pero otros decían que era por su gran ascetismo, porque comía cada dos días. Sucedió que su padre murió y ella se entregó a la disciplina y a la obediencia de tal modo que incluso recibió de Dios la gracia de actuar contra los demonios».

<sup>28</sup> Davis (2002: 21-22).

<sup>29</sup> Patlagean (1976: 610-616); Delierneux (1997: 199).

<sup>30</sup> Hotchkiss (1996: 20-21) defiende que el vestido de Cristo adquirido por la persona bautizada según Gal. 3:27-28 tiene carácter masculino. Es decir, las mujeres vestidas de Cristo aspirarían a un ideal masculino de perfeccionamiento espiritual, véase también Casey (2016: 172).

<sup>31</sup> Delierneux (2014: 368).

«A los que creyeren les acompañarán estas señales: en mi nombre echarán los demonios, hablarán lenguas nuevas, tomarán en las manos las serpientes, y si bebieren ponzoña, no les dañará; pondrán las manos sobre los enfermos, y éstos se encontrarán bien.»

El poder de obrar el milagro de expulsar demonios, sobre el que volveremos más adelante, acredita la santidad de María/Marino.<sup>32</sup> Por si eso fuera poco, la paciencia con la que encara el cargo por fornicación y la crianza de su hijo putativo revalida su santidad. Tras ser arrojada/o del monasterio, María/Marino podría haberse marchado a otro lugar e iniciado una nueva vida o, quizá, incluso reasumido su identidad femenina. En vez de eso, cuando el posadero va al monasterio en su busca con el bebé recién nacido, encuentra al presunto padre «sentado al otro lado de la puerta» (ἔξω τοῦ πυλῶνος καθήμενον) (p. 37; l. 29-30).

Su posición evoca una actitud mendicante, que sigue vigente; todavía hay mendigos sentados o apostados junto a las puertas de las iglesias. Asimismo, puede traer a la memoria otra imagen, cultivada con especial asiduidad y talento por los poetas griegos de época helenística y latinos de época augústea: la del enamorado que permanece ante la puerta de la casa de la persona amada intentando acceder al interior.

Igual que el enamorado del tópico poético sufre y demuestra la constancia de su amor frente a un obstáculo físico que representa el rechazo de su amado o amada (p. ej. Theoc. *Id.* 2.102 ss.; 3.23 ss.),<sup>33</sup> María/Marino sufre y demuestra su apego por la vida monástica, quedándose a la entrada del recinto donde habitan sus antiguos compañeros, que la/lo han repudiado. De hecho, esta situación se prolonga tres años, durante los cuales la santa permanece excluida de —y, no obstante, muy próxima a— su comunidad. Los padecimientos de María/Marino, tan largos que constituyen una especie de martirio,<sup>34</sup> y su perseverancia dan sus frutos cuando, a petición de los otros monjes, el abad la/lo deja volver al monasterio con su hijo putativo.

Allí, María/Marino compagina la atención al pequeño con el desempeño de las labores más indignas. Según la interpretación de Hotchkiss (1996: 26), la santa es tratada «as an unwed mother», como una pecadora que, aun readmitida, debe continuar purgando su transgresión sexual con faenas domésticas y de crianza.

A nuestro juicio, no hay por qué feminizar el castigo. A ojos del abad y los demás, un monje que atentara contra el celibato y tuviera un hijo podría seguir requiriendo un correctivo, por mucho que hubiera intentado expiar su falta.<sup>35</sup> Además, el precedente de Eugenio pone de manifiesto que los cuidados parentales no son cosa exclusiva de mujeres en este relato. Por su parte, el hagiógrafo comenta que la santa realiza estos quehaceres «con diligencia» (μετὰ σπουδῆς) (p. 38; l. 4-5). La diligencia deja traslucir su humildad y voluntad de servicio al prójimo. A la vez, exterioriza su apego

<sup>32</sup> Efthymiadis (2014: 103).

<sup>33</sup> Sobre la definición de este tópico poético, comúnmente denominado *paraklausithyron* o, quizá más adecuadamente, *komos* véanse Canter (1920) y, sobre todo, Cairns (2020: 270-271). Curiosamente, el tópico ya aparece conectado con el travestismo (de Heracles) en PROP. 4, 9, véase Kella (2017: 41; 58). El mismo tópico del amante y su amada separados por una puerta cerrada se encuentra también en otras culturas y pudo haber pasado a la literatura cristiana a través, por ejemplo, de Cant. 5: 2-8.

<sup>34</sup> Casey (2016: 176). Véase también Consolino (1988: 35).

<sup>35</sup> Las primeras palabras del abad al conocer la noticia de la muerte de María/Marino avalan esta hipótesis, puesto que exclama (p. 38; l. 13-14): Ἄρα πῶς ἀπῆλθεν ἡ ψυχὴ αὐτοῦ, ποίαν ἀπολογίαν βουλόμενος δοῦναι; («¿Cómo ha partido su alma? ¿Qué defensa pretende hacer?»). De ellas se desprende que el superior percibe el pecado de fornicación presuntamente cometido por María/Marino como un escollo para la salvación de su alma.

por la vida monástica; María/Marino se ocupa de buen grado de trabajos considerados degradantes con tal de estar en el monasterio.

### Apego al secreto

En el desenlace de la *Vida*, el abad da testimonio del fervor de la santa al recordar que Marino siempre es el primero en entregarse a la regla (canon) de oración, meditación, introspección y culto que rige la rutina diaria de los monjes de su monasterio.<sup>36</sup> Dados estos antecedentes, el superior se extraña de haber pasado tres días sin ver a María/Marino en el coro. Entonces, envía a alguien a su celda para comprobar su estado de salud y así averigua que ha expirado. Su inquietud por la salvación del alma del muerto<sup>37</sup> no obsta para que ordene que se le den honras fúnebres. En una escena con resonancias evangélicas, la limpieza ritual ofrece la ocasión de destapar el engaño (p. 38; l. 14-16): *Καὶ ἤλθον ἀποπλῦναι αὐτὸν, εὖρον ὅτι γυνὴ ἐστίν. Καὶ πάντες ἔκραξαν Κύριε, ἐλέησον.*<sup>38</sup>

Igual que las tres Marías son testigos de primera mano de la resurrección de Jesucristo cuando, pasados tres días, acuden al sepulcro a lavar y unguir su cuerpo,<sup>39</sup> los monjes descubren que María/Marino es una mujer mientras lavan su cadáver.

Por consiguiente, la estrategia de la santa travestida tiene el éxito justo. El apego a su secreto es absoluto, ya que consigue mantener su sexo oculto de todos los demás monjes —su hijo putativo incluido, quien, como hemos visto, crece llamándola papá— hasta después de su muerte, pero sin que termine pasando inadvertido. Por un lado, al no desvelarlo en vida, María/Marino esquivaba las consecuencias negativas —nuevo deshonor, expulsión definitiva— a las que posiblemente habría tenido que hacer frente en caso contrario.<sup>40</sup> Por otro, el hecho de que los monjes finalmente conozcan la verdad rehabilita a María/Marino a título póstumo.

El proceso de rehabilitación está salpicado de conversaciones en estilo directo entre personajes que realzan su importancia. En su calidad de líder de la comunidad, el abad toma la iniciativa. Primero, hace un despliegue casi teatral de contrición por haber juzgado y tratado mal a María/Marino: se arroja al suelo, llora y proclama que morirá «a tus santos pies» (*εἰς τοὺς ἁγίους πόδας σου*) (p. 38; l. 17). Este anhelo equivale al gesto de postrarse, que está asociado a la penitencia y, simultáneamente, anticipa la veneración que la santa recibirá en el futuro.<sup>41</sup>

Después, el abad comunica los hechos al posadero. La primera reacción de este ante la muerte de María/Marino es pedir compasión para el culpable de destrozar a su familia, pero el superior le señala su error (p. 38; l. 20-22):

<sup>36</sup> Florovsky (1987: 17).

<sup>37</sup> Véase n. 35.

<sup>38</sup> «Y cuando fueron a lavarlo, descubrieron que era mujer. Y todos gritaron “Señor, ten piedad”».

<sup>39</sup> La cronología es folclórica. Dentro del relato, los tres días (en cómputo inclusivo) transcurridos hasta que se nota la ausencia de María/Marino concuerdan con los tres años de exclusión del monasterio. En un contexto cristiano más amplio, evocan la resurrección de Cristo al tercer día (Mt. 28: 1-10; Mc. 16: 1-18; Lc. 24: 1-12; Jn. 20: 1-25), véase Davis (2002: 33-34).

<sup>40</sup> Eufrosine/Esmeraldo, Pelagia/Pelagio o Teodora/Teodoro esconden su feminidad hasta la muerte, igual que María/Marino. En cambio, otras santas travestidas, como Eugenia/Eugenio o Matrona/Babilas, son obligadas a abandonar sus monasterios masculinos cuando su verdadero sexo sale a la luz. Véase Narro (2019: 113).

<sup>41</sup> Denysenko (2012: 146-147).

Μετανόησον, ἀδελφὲ, ὅτι ἤμαρτες ἐνώπιον τοῦ Θεοῦ, καὶ ἐμὲ συνέπηρες τοῖς λόγοις σου ὁ γὰρ Μαρίνος γυνὴ ἐστίν.<sup>42</sup>

En el mensaje del abad hay al menos dos aspectos destacables. Primero, incluye una nueva transferencia de culpa. Si en el pasado el posadero echó toda la culpa de la deshonra de su hija al presunto seductor, ahora el abad descarga en el posadero la responsabilidad de su propia hostilidad hacia María/Marino. El posadero tiene que arrepentirse de haber incitado sin fundamento al superior del monasterio. Segundo, dado que el verbo que denota arrepentimiento (μετανοέω) significa también «cambiar de opinión»,<sup>43</sup> la exigencia entraña una paradoja. El abad demanda al posadero que cambie de opinión sobre María/Marino porque ha resultado ser inocente, pero la forma de referirse a ella no cambia. Para el abad, la santa travestida sigue siendo, paradójicamente, Marino.

Pese a que todos están ya al corriente de que era mujer, el nombre masculino continúa en uso. Por supuesto, la incongruencia se explica porque seguramente los monjes ignoran su nombre original. Aun así, el empleo del nombre Marino tras la divulgación del secreto sugiere que el abad valora la trayectoria de la santa como varón sobre su verdadero sexo. Es decir, haberse atenido firmemente a los principios cristianos pesa más que el engaño que María/Marino perpetró para poder vivir en el monasterio.

Sin embargo, el abad y el posadero no son los únicos involucrados en el proceso de rehabilitación. También participa en él la causante última de todos los males: la hija del posadero. Se presenta al poco tiempo, confiesa la verdad —a saber, que el soldado la dejó embarazada— e inmediatamente se cura (καὶ παραχρῆμα ἰάθη) (p. 38; l. 25). Hay que encuadrar su curación en el marco de una posesión demoníaca previa, de la cual es liberada por María/Marino.<sup>44</sup> De esta manera, la intervención de la hija del posadero no solo completa la rehabilitación, sino que además atestigua que la santa, una vez muerta, obra milagros en consonancia con el carisma que le fue concedido mientras vivía.<sup>45</sup>

La circunstancia de que la primera persona curada sea precisamente la mujer que mintió en su contra ahonda la emulación de Jesucristo. Como él mismo hace y recomienda a sus discípulos, María/Marino es capaz de perdonar y ayudar incluso a sus enemigos (Lc. 23: 34; Mt. 5: 44-48; Mt. 6: 14). En la última secuencia narrativa de la *Vida* antes de la tradicional fórmula de cierre, los monjes homenajean públicamente el compromiso de María/Marino en su aspiración de imitar a Jesucristo (p. 38; l. 26-29):

Καὶ λάβοντες οἱ ἀδελφοὶ τὸ ἅγιον λείψανον τῆς ὀσίας Μαρίας καὶ μυρίσαντες ἀπήγαγον ἐν Ἱεροσολύμοις μετὰ πάσης δορυφορίας κακεῖ αὐτὸ κατέθεντο. Εἰς δόξαν Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ ᾧ ἡ δόξα καὶ τὸ κράτος εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. Ἀμήν.<sup>46</sup>

Resulta profundamente revelador que el hagiógrafo intitule santa a la fallecida y le devuelva su nombre e identidad femeninos. Esto implica que, aunque haya accedido a la santidad merced a su vida como monje (varón), María/Marino es santificada como mujer. Con ello, el orden natural y social

<sup>42</sup> «Arrepiéntete, hermano, porque pecaste contra Dios y me empujaste a pecar con tus palabras, pues Marino es una mujer.».

<sup>43</sup> LSJ (1996: 1115, s.v. μετανοέω «change one's mind»).

<sup>44</sup> La posesión demoníaca es explícita en otras versiones griegas de la *Vida*, véanse Clugnet (1905: 41) y Richard (1976).

<sup>45</sup> María/Marina se manifiesta como una santa sanadora, véase Efthymiadis (2014: 108; 116).

<sup>46</sup> «Y, tras tomar y ungir las sagradas reliquias de santa María, los hermanos las llevaron a Jerusalén con toda una escolta armada y allí las depositaron. Para gloria de Nuestro Señor Jesucristo, suyos sean la gloria y el poder por los siglos de los siglos. Amén.».

queda restaurado.<sup>47</sup> Asimismo, al trasladar los restos de la santa al escenario de la pasión y la resurrección de Jesucristo (Mt. 21: 10-11; 27: 33, 60), los cenobitas refuerzan simbólicamente la conexión entre este y el miembro más prominente de su comunidad, lo que redonda en el prestigio del monasterio.

Así pues, que la mujer monje guarde celosamente su secreto beneficia a todos. El travestismo posibilita a María/Marino estar cerca de su familia y ejercitarse en las virtudes cristianas de por vida, hasta llegar a la perfección. A su vez, esta perfección adquirida a través del travestismo faculta a los monjes para hacer gala de la santidad de uno de los suyos en la ciudad más sagrada de la cristiandad.

## Conclusión

Naturalmente, el beneficio mutuo es solo un efecto colateral del travestismo pertinaz de la protagonista de la *Vida*. Si el hagiógrafo la hubiese retratado como un personaje que se mortifica por vanidad, habría invalidado su propia narración. Si hubiese querido incrementar el renombre del monasterio, habría desenfocado el relato hagiográfico —y, en cualquier caso, no habría conseguido su propósito sin especificar la advocación o, al menos, la ubicación del recinto—. En realidad, su finalidad es bien distinta. Busca y logra escribir una historia corta y sencilla, a la par que edificante y con vigencia universal, donde María/Marino sobresale como ejemplo vital para sus lectores.

Si bien pone en boca de su protagonista una cita bíblica, el hagiógrafo no abusa de este recurso. Se limita a establecer su buen manejo de la literatura cristiana y, con él, su autoridad como narrador de una manera discreta, acorde con una estructura y un estilo narrativos sin artificios, pero con abundantes interacciones dialógicas. Todos estos elementos están escogidos a conciencia para hacer el texto accesible para todo tipo de lectores, aunando accesibilidad y eficacia narrativa. Ciertamente, el hagiógrafo captura la atención de los lectores desde el inicio y sabe cómo mantenerla.

De su mano, los lectores transitan a lo largo de la narración por momentos emotivos, como la no consumada separación de la protagonista y su padre o la compasión que esta, ya expulsada, experimenta por el nieto recién nacido del posadero; y dramáticos, como la mansa reacción de la heroína ante la acusación falsa y su azarosa supervivencia fuera del amparo del cenobio. Igualmente, el hagiógrafo reserva espacio para el humor, que subyace bajo los insultos proferidos por el posadero al entrar en el monasterio; para la sorpresa, a la que los monjes dan rienda suelta con sus gritos al darse cuenta de la verdadera condición de su compañero fallecido; y también para la solemnidad, que impregna la procesión en la que los restos mortales son conducidos a Jerusalén.

El hagiógrafo sitúa en el centro de este rico entramado a María/Marino, cuya ambigüedad va más allá del género y se hace extensiva al conjunto de su personalidad, que está lejos de ser intachable. De joven se deja dominar tanto por su apego por su padre que entorpece el retiro de este a un monasterio y lo convierte en cómplice de un engaño sostenido en el tiempo. Después de perder a su padre, colma sus necesidades afectivas creando lazos familiares con un niño desvalido a quien no le une parentesco de sangre. Su apego por él es tan fuerte que dura toda la vida. A pesar de ello, no llega a compartir con su hijo putativo el secreto sobre su sexo que su padre biológico, lógicamente, sí

<sup>47</sup> Véanse Easton (2009: 343) y Casey (2016: 167).

conoce y que se lleva a la tumba. En la medida en que ingresa en el monasterio fingiendo ser lo que no es y oculta tenazmente la realidad a todos con la excepción de su padre, María/Marino miente y peca continuamente.

En paralelo a estas conductas, que proyectan luces y sombras sobre su carácter y le aproximan al perfil de una persona normal, María/Marino exhibe una extraordinaria resignación ante la adversidad y una determinación inquebrantable para liberar su espíritu de la tiranía del cuerpo y salvar su alma. Alcanza su meta con creces, ganándose la capacidad de exorcizar, que retiene tras su muerte y que le coloca por encima de los monjes ordinarios y del propio abad, al nivel de los santos.

En este relato, el hagiógrafo propone un modelo de santidad ligeramente subversivo, por estar labrado a partir de un engaño y parcialmente estimulado por el impulso de recibir y dar cariño que siente la santa travestida. En María/Marino las bondades y debilidades humanas coexisten tan inextricablemente unidas a la perfección espiritual que no se pueden deslindar.

Justamente en esta dualidad reside el mayor atractivo de María/Marino desde el punto de vista de los lectores, puesto que les enseña que la santidad está abierta para los simples mortales con cualidades y flaquezas, si porfían lo bastante.

## Bibliografía

- BROWN, P. (1988), *The Body and Society: Men, Women, and Sexual Renunciation in Early Christianity*, New York.
- CAIRNS, F. (2020), «The Terms *komos* and *paraclausithyron*», *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 60, 262-271.
- CANTER, H. V. (1920), «The Paraclausithyron as a Literary Theme», *The American Journal of Philology* 41, 355-368.
- DE CARLOS VILLAMARÍN, H. (1990), «Manifestaciones del engaño en la narrativa de ficción antigua», *Euphrosyne* 18, 247-258.
- CASEY, D. (2016), «The Spiritual Valency of Gender in Byzantine Society», in B. Neil – L. Garland (eds.), *Questions of Gender in Byzantine Society*, London, 167-181.
- CLUGNET, L. (1905), *Vie et office de sainte Marine*, Paris.
- CONSOLINO, F. E. (1988), «Il monachesimo femminile nella tarda antichità», *Codex Aquilarensis* 2, 33-45.
- CONSTANTINO, S. (2014), «Holy Actors and Actresses. Fools and Cross-Dressers as the Protagonists of Saints' Lives», en S. Efthymiadis (ed.), *The Ashgate Research Companion to Byzantine Hagiography. Volume II: Genres and Contexts*, Farnham, 343-362.
- CONSTAS, N. (1996), «Life of St. Mary/Marinos», en A.-M. Talbot (ed.), *Holy Women of Byzantium. Ten Saints' Lives in English Translation*, Washington, 1-12.
- DANIEL, R. W. (2016), «“P.Mich.” VI 423–424 without Magic», *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 200, 389-397.
- DAVIS, S. J. (2002), «Crossed Texts, Crossed Sex: Intertextuality and Gender in Early Christian Legends of Holy Women Disguised as Men», *Journal of Early Christian Studies* 10, 1-36.
- DELIERNEUX, N. (1997), «Virilité physique et sainteté féminine dans l'hagiographie orientale du IVE au VIIe siècle», *Byzantion* 67, 179-243.

- DELIERNEUX, N. (2014), «The Literary Portrait of Byzantine Female Saints», en S. Efthymiadis (ed.), *The Ashgate Research Companion to Byzantine Hagiography. Volume II: Genres and Contexts*, Farnham, pp. 363-386.
- DENYSENKO, N. (2012), «Rituals and Prayers of Forgiveness in Byzantine Lent», *Worship* 86, 140-160.
- DÍAZ DEL CASTILLO, B. (2011), *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España, edición, estudio y notas de Guillermo Serés*, Madrid – Barcelona.
- EASTON, M. (2009), « ‘Why Can't a Woman Be More like a Man?': Transforming and Transcending Gender in the Lives of Female Saints», en E. Staudinger Lane – E. Carson Pastan – E. M. Shortell (eds.), *The Four Modes of Seeing. Approaches to Medieval Imagery in Honor of Madeline Harrison Caviness*, Surrey, 333-347.
- EFTHYMIADIS, S. (2014), «Collections of Miracles (Fifth–Fifteenth Centuries)», en S. Efthymiadis (ed.), *The Ashgate Research Companion to Byzantine Hagiography. Volume II: Genres and Contexts*, Farnham, 103-142.
- EL-SHAMY, H. (2005), «Hermaphroditism», en J. Garry – H. El-Shamy (eds.), *Archetypes and Motifs in Folklore and Literature. A Handbook*, Armonk – London, 57-63.
- EWING, J. A. (2017), «Women as the “Devil’s Gateway”: A Feminist Critique of Christian Demonology», en B. W. McCraw – R. Arp (eds.), *Philosophical Approaches to Demonology*, Londres – Nueva York, 75-92.
- FLOROVSKY, G. (1987), *The Byzantine Ascetic and Spiritual Fathers; translated by R. Miller and A.-M. Döllinger-Labriolle and H. W. Schmiedel*, Vaduz.
- HOTCHKISS, V. R. (1996), *Clothes Make the Man: Female Cross Dressing in Medieval Europe*. Londres.
- KELLA, V. (2017), «Unmasking Hercules: Tracing Comedy in Propertius’ Fourth Book», *Phasis* 20, 39-82.
- NÁCAR FUSTER, E. – COLUNGA CUETO, A. (1995), *Sagrada Biblia*, Madrid.
- NARRO, Á. (2016), «The Influence of the Greek Novel in the *Life and Miracles of Saint Thecla*», *Byzantinische Zeitschrift* 109, 73-96.
- NARRO, Á. (2017), *Vida y Milagros de santa Tecla*. Madrid.
- NARRO, Á. (2018), «Domestic Violence Against Women as a Reason to Sanctification in Byzantine Hagiography», *Studia Philologica Valentina* 20, 111-140.
- NARRO, Á. (2019), *El culto a las santas y los santos en la antigüedad tardía y la época bizantina*. Madrid.
- ODAK, S. (2011). «Heroines in Strange Costumes. Female Transvestism/Cross-Dressing in Medieval Hagiographies», *Disputatio Philosophica* 13, 33-42.
- PATLAGEAN, E. (1976), «L’histoire de le femme déguisée en moine et l’évolution de la sainteté féminine a Byzance», *Studi Medievali* 17, 597-623.
- PURPURA, A. (2020), «Innovating Traditional Women’s Roles: Byzantine Insights for Orthodox Christian Gender Discourse», *Modern Theology* 36, 641-661.
- RICHARD, M. (1976), «La Vie Ancienne de Sainte Marine», en M. Richard (ed.), *Opera Minora III*, Turnhout, pp. 1425-1457.
- ROMERO GONZÁLEZ, D. (2008), «La imagen de la mujer en *Historia monachorum in Aegypto*», *ÁmbitoS* 20, 11-16.