

# L'afirmació del gènere en l'Art Bizantí a través de Santa Maria d'Egipte

Elisabet Trulla Serra

Elisabet Trulla Serra

Trinity College Dublin.

elisabet.trulla@gmail.com

ORCID - <https://orcid.org/0009-0007-2353-8689>

DOI - <https://doi.org/10.56349/emblecat.240>

Recepció 02.07.2024

Acceptació 13.09.2024

Publicació 31.01.2025

RESUM - Els cicles pictòrics bizantins de les esglésies segueixen un simbolisme teològic estricte i ben planificat. No tothom pot ser pintor, ni un pintor pot pintar allò que li vingui de gust. Tot i això, l'ortodòxia es qüestiona amb figures paradigmàtiques com Maria d'Egipte: una santa dona representada a Bizanci com qualsevol altre sant anacoreta home. La seva figura transmet qüestions de gènere i santedat, subvertint la idea errònia del binarisme catòlic, que sembla que l'ortodòxia desmunta amb Maria d'Egipte. Encara que la legitimitat de la seva figura està en dubte, Maria d'Egipte és un important objecte d'estudi tant amb finalitats artístiques com socials. Com afirma Jeannete Lindblom, «fins i tot les vides de sants purament ficticis revelen molt sobre la societat, la religió, la cultura, etc., i sobre la història social i política de l'època».<sup>1</sup>

Paraules clau - Maria d'Egipte, bizantina, gènere, masculí, femení, santedat, beateria, anacoreta.

RESUMEN - Los ciclos pictóricos bizantinos de las iglesias siguen un simbolismo teológico estricto y bien planificado. No todo el mundo puede ser pintor, ni un pintor puede pintar lo que le apetezca. Sin embargo, la ortodoxia se cuestiona con figuras paradigmáticas como María de Egipto: una santa mujer representada en Bizancio como cualquier otro santo anacoreta varón. Su figura transmite cuestiones de género y santidad, subvirtiendo la idea errónea del binarismo católico, que la ortodoxia parece desmontar con María de Egipto. Aunque la legitimidad de su figura está en tela de juicio, María de Egipto es un importante objeto de estudio tanto con fines artísticos como sociales. Como afirma Jeannete Lindblom «incluso las vidas de santos puramente ficticios revelan mucho sobre la sociedad, la religión, la cultura, etc., y sobre la historia social y política de la época».

<sup>1</sup> Lindblom, J. 2019: 43. Women and public space. Social codes and female presence in the Byzantine urban society of the 6th to the 8th centuries. Universitat de Helsinki, tesis doctoral.

Palabras clave - María de Egipto, bizantina, género, masculino, femenino, santidad, beatería, anacoreta.

ABSTRACT - Byzantine pictorial cycles in churches follow a strict, well-planned theological symbolism. Not everyone can be a painter, nor can a painter paint whatever they wish. Nevertheless, orthodoxy gets questioned with paradigmatic figures such as Mary of Egypt: a woman saint represented in Byzantium as any other male anchorite saint. Her figure conveys questions of gender and sainthood, subverting the wrongful idea of Catholic binarism, which orthodoxy seems to dismantle with Mary of Egypt. Although the legitimacy of her figure is under scrutiny, Mary of Egypt is a significant subject of study for both artistic and social purposes. As Jeanette Lindblom states: “even the lives of purely fictional saints reveal a lot about society, religion, culture and so forth, and about the social and political history of the period.”

Keywords - Mary of Egypt, Byzantine, gender, masculine, feminine, sainthood, holiness, anchoress.

Santa Maria d'Egipte —o Egipcíaca— fou una santa penitent i asceta del desert del segle IV. La seva vida la narraria el sacerdot Zòsim paraules del qual quedarien per escrit per Sant Sofroni el segle VI. El text de Sant Sofroni és la mostra hagiogràfica més antiga de Santa Maria d'Egipte, escrita a la *vita de Cirili de Skythopolis*, ca. 550.

No se sap de forma segura si Maria d'Egipte fou un personatge real o una invenció. La seva història fou qüestionada: els estudiosos veien massa similituds amb les vides de sant Pau de Tebes i sant Jeroni.

El que sí que se sap, és que la seva figura va marcar indiscutiblement en les pràctiques ascètiques començant pel monacat Palestí i acabant estès per tot l'orient cristià. La seva veneració fou altament difosa per tot l'Imperi Bizantí, amb innumerables capelles dedicades als sants, entre elles, una del Sant Sepulcre, on suposadament inicià el seu trajecte de penediment després de veure la icona de la Mare de Déu<sup>2</sup>. La imatge de la Santa es difondria com a exemple de virtut, d'ascetisme; com un símbol eucarístic necessari, en moments teològics convulsos, però sobretot, una de les imatges femenines més sorprenents en la història de l'art bizantí.

Santa Maria d'Egipte arrela en la societat bizantina com un exemple modelic d'activitat ascètica<sup>3</sup>. Com els homes sants del desert, serà admirada per la seva virtut. Però com a dona, es diferencia substancialment de les altres santes, com Marina, Àgata o Caterina, les quals pateixen un martiri corporal, físic. En canvi, Maria d'Egipte se sotmet a un martiri de l'ànima. La seva vida representa per a la societat cristiana ortodoxa el que Lynda Coon diria “la seva capacitat d'ensenyar a l'audiència cristiana que la redempció és possible fins i tot pels pecadors més menyspreables”<sup>4</sup>. Maria d'Egipte representa la sexualitat femenina, insaciable i pecadora, s'ha sotmès a la disciplina del cos i ànima imposada per la institució religiosa,

2 En l'Imperi Bizantí, la devoció icònica de la Mare de Déu era molt important, i en ella se li demanaven instruccions i consells per seguir el bon camí. Per tant, forma part de la cultura oriental el poder “parlar” amb la Mare de Déu a través de la icona (Enciclopèdia Ortodoxa Online, vol 43, p. 547) Per saber més sobre la icona de la mare de deu “parlant” veure Lidov, A. “Iconos milagrosos de Santa Sofia”

3 “Lo que caracteriza al ascetismo monástico es una ruptura total con el mundo y con sus esquemas de valores basados en la civilización urbana y que en gran medida habían sido asimilados por el cristianismo oficial. Esta ruptura toma la forma de retirada del mundo para dedicarse a una vida de profundo ascetismo en el desierto” (Palacio, “¿Que tiene...”, p. 415)

4 Dumitrescu, I. 2018: 147. *Desire: The Life of St Mary of Egypt*, a *The Experience of Education in Anglo-Saxon Literature*. Cambridge University Press, Cambridge.

eminentment masculina.<sup>5</sup>

Maria d'Egipte esdevé un símbol de penitència, de capacitat de conversió i de l'Eucaristia, i el pintor bizantí ho aprofita per representar-la en pintura mural com a model monàstic i del poble com a model de responsabilitat cristiana per la pràctica correcta de la comunió.<sup>6</sup>

La iconografia de Santa Maria d'Egipte divergeix per complet de les representacions de les santes bizantines **[fig. 1]**. La manca de "feminitat" esperada en la imatge de Maria d'Egipte sobta a l'espectador modern per la seva aparent desviació de gènere. La figura de Maria podria confondre's amb la dels seus companys sants penitents. L'element que diferencia la Santa de la iconografia d'altres homes penitents, i per tant l'últim tret de "feminitat" que permet identificar-la com a dona, és l'absència de barba, atribut iconogràfic de masculinitat.

El seu aspecte físic està marcat per l'extrem ascetisme, mostrant-se desnudada, amb les costelles i la columna vertebral marcades sota la pell, lànguida, geperuda; els cabells blancs, poc abundants; bronzejada del Sol del desert, la seva pell és morena, arrugada, amb un rostre apagat, sense rastre de lascívia.

En general, podríem qualificar la imatge de Maria d'Egipte de grotesca i masculinitzada. I és que cal tenir en compte factors biològics i hormonal: el dejuni ascètic de Maria d'Egipte devia portar-la a un estat d'amenorrea<sup>7</sup>, atès que la Santa inicia el seu procés de penitència en plena joventud, amb el qual el seu cos respon amb la debilitat de cabell, creixement de vellositat corporal, pell seca i arrugada, pèrdua d'atributs femenins: pits i corbes, etc.

Una aportació interpretativa interessant en la iconografia de Betancourt és la seva aposta per definir el cos de Maria d'Egipte com a "transmasculí"<sup>8</sup>, atès a les seves similituds al cos masculí<sup>9</sup>, i el que Betancourt identifica com marques d'una mastectomia: "l'existència de documents mèdics bizantins demostrarien la realització de pràctiques quirúrgiques de reassignació de gènere, i descriuen la forma de la incisió la posterior cicatriu d'una mastectomia", mateixa forma que Betancourt veu en el pit de Maria d'Egipte, o en una altra santa penitent, com Santa Àgata i el seu martiri, la qual van tallar els pits deixant-li la mateixa cicatriu.<sup>10</sup>

La iconografia de Santa Maria d'Egipte és un cas paradigmàtic en l'art bizantí. L'aspecte de la santa, sistematitzat a partir del segle XII, es reconeix immediatament d'entre les diferents figures pintades a la paret del temple. La majoria dels sants, monjos i pares de l'església se'ls identifica per la inscripció del seu nom. A diferència de la iconografia catòlica d'Occident, l'art bizantí no sol mostrar atributs iconogràfics en els seus personatges, excepte casos concrets com les santes Bàrbara i Caterina, per la torre i la filosa<sup>11</sup>, o, com en aquest cas, amb el grup de sants penitents i ascetes. Casos comparables amb Maria d'Egipte serien Sant Joan Baptista o Sant Onofre **[fig. 2]**, els quals se'ls identifica per la seva forma de vestir, cabell i barba abundants i cos desnudit, identificatiu de l'ascetisme.

5 *Ibid.*

6 Svetlana Tatarchenko, "(trad.) «Comunió de la Venerable Maria de Egipte» en la pintura monumental bizantina", *Vestnik PSTG* 1 (7) (2012), p. 27.

7 Síntoma característic en les persones amb menstruació i amb Transtorns de la Conducta Alimentària de restricció, la desnutrició produeix una mancança d'energia entesa per l'hipotàlem com una senyal d'alarma: l'acció biològica dispensable serà la menstruació: sense ovulació, les hormones es desequilibren, donant pas a un augment descontrolat de testosterona, accentuant element físics típicament masculins.

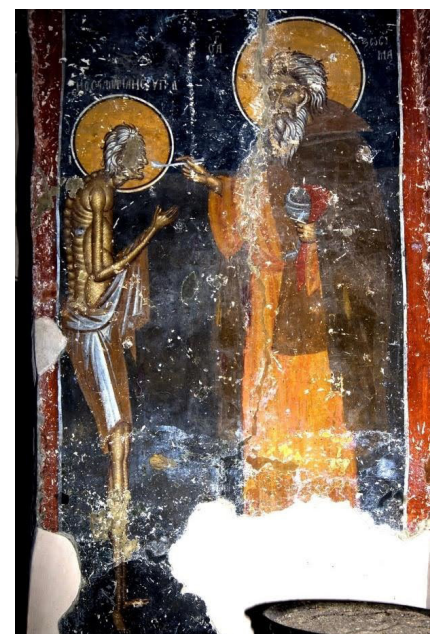
8 Si bé la defineix amb un cos transmasculí, no determina la seva identitat de gènere com un home transgènere, en tot cas, Betancourt afirma que la seva representació és del tot masculinitzada.

9 Més endavant tractarem les similituds amb les figures de Sant Onofre i Sant Joan Baptista.

10 Roland Betancourt, *Byzantine intersectionality: sexuality, gender, and race in the Middle Ages*, (Princeton, Nova Jersey: Princeton University Press, 2020), pp. 7-11.

11 Henry Maguire, *The Icons of Their Bodies: Saints and Their Images in Byzantium*, (Princeton, Nova Jersey: Princeton University Press, 1996), p.27.

Fig. 1.  
Comunió de Santa Maria d'Egipte amb Zòsim, Katholikon del Monestir de Zrze, Macedònia del Nord, c.1368-1369.



A Maria d'Egipte només se la diferencia d'ells per la manca de barba, una imatge completament allunyada de les seves companyes<sup>12</sup>. Dit d'una altra manera, la figura de Maria d'Egipte es fa servir com una "(trad.) contrapart masculina dels monjos barons: descarnats, incorporis, una ombra projectada sobre tots els sants bisbes, igual que els sants monàstics, havien de mostrar qualitats d'incorporis i immaterials a les seves imatges."<sup>13</sup>. Manuel Philes, poeta d'Efes del segle XIII-XIV, apunta que la peculiar representació de la Santa, és sovint incòmode per l'espectador amb la finalitat de remarcar la seva condició d'asceta i abandó del plaer carnal<sup>14</sup>. Philes diria: "(trad.) Oh pintor, les teves mans han pintat l'ombra d'una ombra/ Perquè el cos de les dones egípcies era una ombra; / O millor dit, per dir-ho amb precisió, /Des d'una ombra has pintat material patiment"<sup>15</sup>. Roland Betancourt a *Byzantine Intersectionality: sexuality, Gender and Race in the Middle Ages* (2020), suggereix una aproximació en clau interseccional de la història de l'art bizantí. Això és, seguint la definició de Kimberlé Williams Crenshaw (1989)<sup>16</sup>: "(trad.) les persones marginades es reuneixen en la intersecció de molts factors. [La interseccionalitat] analitza com la superposició de les identitats socials crea condicions úniques de desigualtat i opressió."<sup>17</sup>. En definitiva, aproximar-nos a la història des del gènere, la sexualitat i la raça.

Inicia la seva proposta amb l'exemple de Santa Maria d'Egipte [fig. 2], representada a l'església de la Panagia Phorbiotissa a Asinou, Xipre<sup>18</sup>. Maria d'Egipte apareix en l'escena de la Comunió amb Zòsim, tots dos en pilars individuals<sup>19</sup>. El que interessa a Betancourt és la seva relació amb l'escena que l'acompanya de la Mare de Déu amb Joan Baptista<sup>20</sup>.

En tot cas, Betancourt assenyalava que mentre a Maria d'Egipte se la representa com un home asceta, en contra dels característics elements femenins —pit, cabells llargs, pell blanca, vestit llarg, etc.— a Joan Baptista se'l representa quelcom efeminat: si bé duu la barba, cabells despentinats i apareix com un asceta del desert, el defineixen més les característiques femenines que no pas les masculines, segons Betancourt: "segons els estàndards bizantins, el cos de Joan és més femení que el de Maria, o, més aviat, el de Maria és més masculí que el de Joan. El cabell d'en Joan és més llarg que el de la Maria, arriba molt més enllà de les seves espatlles i cau en meixos de rinxols brillants. La túnica de Maria cau tan plana sobre el seu pit com la d'en Joan cau sobre el seu; un prim remolí de color al costat de l'aixella podria al·ludir a pits marcits (...). A la seva cara, el pes de l'excés de carn i les arrugues de Mary li recorre la mandíbula. El rostre suau i arrodonit de la Mare de Déu, dempeus al costat de Joan, ofereix un marcat contrast: l'ascetis no té rodones (...) Aquella mandíbula [de Maria d'Egipte] presenta una barbata forta i prominent, a diferència de la suau de la Verge, amb característiques arrodonides. (...) Les cames, els braços i els peus de Joan estan coberts de pèl corporal, indicat per unes fines franges llargues de pintura negra. El cos de Maria està lacerat amb línies semblants, encara que més gruixudes i més curtes. (...) La seva carn també està aparentment coberta de pèl corporal. En aquesta ambigüitat en les representacions de la cicatriu i el cabell, les laceracions de l'ascetisme es transmuten en les



Fig. 2.  
Sant Onofre, església de Panagia tou Arakos, Lagoudera, Xipre, 1192.

12 *Ibíd.*, p. 28.

13 *Ibíd.*, p. 77-78.

14 *Ibíd.*, p. 79.

15 Maguire, "The Icons", p. 74.

16 Kimberlé Crenshaw, "Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics," *University of Chicago Legal Forum* 140 (1989), p. 139-67.

17 Betancourt 2020: 14.

18 *Ibíd.*, 6.

19 Segueix un patró iconogràfic característic del segle XII on es representa l'escena dividida en pilars, els marcs de la porta, com un símbol d'entrada o benvinguda a la Eucaristia

20 El vincle familiar entre Joan Baptista i la Mare de Déu es segella: "Quan Jesús veié la seva mare i, al costat d'ella, el deixeble que ell estimava, digué a la mare: -Dona, aquí tens el teu fill-. Després digué al deixeble: -Aquí tens la teva mare-" (Jn 19, 26-27).

característiques sexuals secundàries del cos masculí.”<sup>21</sup>.

La figura de Joan Baptista és rellevant per estudiar Maria d'Egipte com a contrapunt de la santa, atès a la seva condició d'home íntimament relacionat amb la feminitat<sup>22</sup>, sempre al costat de la Mare de Déu [fig. 3].

En relació amb la seva pell morena, Betancourt afegeix que cal realitzar una aproximació racial, la qual està vinculada implícitament amb el gènere: la distinció entre homes i dones en l'art des de les civilitzacions eurasiàtiques primerenques, trobem que està en el color de la pell: les dones tenen un to de pell més clar i els homes més fosc. En canvi, ens trobem amb Maria d'Egipte, canònicament de pell fosca. Recordem les paraules de Zòsim quan la descriu, dient que era una dona amb “la pell morena, cremada del Sol del desert”.

Aeci d'Amida, patriarca d'Alexandria dels segles IV-V, dirà que les dones de pell fosca són inherentment agressives i masculines<sup>23</sup><sup>24</sup>. Aquí entra en joc la interseccionalitat, on les problemàtiques del gènere estan lligades a qüestions racials, i viceversa.

En definitiva, Betancourt planteja la figura de Maria d'Egipte com un personatge interessant per definir quin paper tenien el gènere —quant a la seva representació pictòrica lluny de la tradicional representació de santes—, la sexualitat —la seva transformació és la renúncia a ser objecte de pecat carnal pels homes, atès que les dones eren concebudes com l'origen del mal i lascives per naturalesa— i la raça —la seva pell era fosca, motiu de masculinitat, virilitat: hi ha una relació inseparable entre els conflictes de gènere i raça—, a través d'ella podem realitzar una aproximació interseccional a la societat bizantina<sup>25</sup>. Tal com afirmava Elizabeth Schüssler el 1983, “(trad.) Si els ensenyaments de Jesús s'haguessin posat en pràctica, el patriarcat hauria acabat”.<sup>26</sup>

A més, cal tenir en compte que les dones amb pell fosca històricament han estat titllades com a masculines i agressives, essent hipersexualitzades. La foscor de la pell fou vinculada a l'animalitat i, per tant, al desig no controlat, fet que demana una revisió històrico-crítica dels valors inherents a les lògiques patriarcales, classistes i racistes.

Per descomptat, la societat bizantina va assegurar-se de mantenir a la dona sempre a sota de l'home en l'escalafó social. No obstant això, trobem que les dones tenien papers tan importants com els dels seus companys, i que formaven part de la societat activa. Elles eren doctores, treballaven en el comerç, el camp; eren teòlogues, historiadores, construïen esglésies i monestirs; escrivien himnes, poesia; participaven en política i, de tant en tant, governaven l'imperi.<sup>27</sup>

Santa Maria d'Egipte fou un personatge paradigmàtic quant al seu paper de dona capaç de dominar la seva naturalesa lasciva i pecaminosa, i dur un estil de vida idèntic al de qualsevol altre home asceta. La innovació de Maria d'Egipte en relació amb les altres dones santes, és la seva renúncia a la feminitat i “abraçar” la virilitat d'una ment freda i controlada<sup>28</sup>: “(trad.)

21 Betancourt 2020: 6-7.

22 Com Sant Sebastià, Sant Joan Baptista és considerat entre certs grups LGBT com un icona “gai”, un representant bíblic d'homosexualitat masculina. Les seves representacions pictòriques sovint efeminades, molt properes i íntimes amb Jesús, històricament, han aixecat qüestions sobre la naturalesa de la seva relació, qüestionant la sexualitat de Joan Baptista i del propi Jesús. Per saber-ne més: Scott Tucker, *The Queer Question: Essays on Desire and Democracy* (South End Press, 1997); Eusebius of Caesarea, *Ecclesiastical History* Book iii, Ch. xxiii; Martti Nissinen, *Homoeroticism in the Biblical World: A Historical Perspective*, (Fortress Press, 2004); Sjef van Tilborg, *Imaginative Love in John*, (Brill, 1993); Dynes, Wayne R. *Encyclopedia of Homosexuality*, (Taylor & Francis, 2016).

23 Betancourt 2020: 14.

24 Avui dia encara es manté una actitud racista i misògina en contra de les dones negres americanes, conegut com “angry Black women” un estereotip que les titlla de persones agressives i masculines. Per saber-ne més: Wendy Ashley, “The angry black woman: the impact of pejorative stereotypes on psychotherapy with black women”, *Social Work in Public Health* 29 (1) (2014): 27-34. Un estudi recent sobre el seu impacte en l'àmbit laboral: Motro, D., Evans, J. B., Ellis, A. P. J., & Benson, L., III (2021), “Race and Reactions to Women's Expressions of Anger at Work: Examining the Effects of the “Angry Black Woman” Stereotype”, *Journal of Applied Psychology* (2021).

25 Betancourt 2020: 2.

26 Grace M. Jantzen, *Power, Gender and Christian Mysticism* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), p. 48.

27 Leonora Neville, *Byzantine Gender* (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2019), p. 59.

28 *Ibid.*, p. 23.



Fig. 3.  
Maria d'Egipte, església de Santa Maria Phorbiotissa,  
Asinou, Xipre, 1106.

el rebuig del plaer i la negació de la carn”.<sup>29</sup>

Si bé, d’una banda, com la majoria de les santes penitents, realitza dejuni i s’alimenta únicament de l’eucaristia, les santes com Clara d’Assís, Caterina de Siena o Elisabet d’Hongria, són dones devotes des de la infantesa fins a l’adolescència, moment quan decideixen fer aquesta renúncia a la carn. En canvi, Maria d’Egipte es converteix molt més endavant, després d’una vida conduïda pel desig carnal. Una vida de pecat reconduïda a la santedat en un punt donat a causa d’un factor inexorable, és un patró característic de les vides dels sants masculins, com els casos d’Ambròs o Agustí d’Hipona.<sup>30</sup>

Socialment, s’entenia que les dones, per natura, tenien un major desig sexual i necessitats carnals, per això, la seva finalitat era aprendre a controlar l’aspecte emocional i sexual. S’admiren les històries de dones —santes, ascetes i penitents— qui eren capaces de mostrar prou fortalesa per lluitar contra aquest instint, sovint, a través de la tortura i el dejuni<sup>31</sup>. Quan demostraven tenir facultats d’autocontrol, aquestes dones eren considerades masculines i, exemplars.<sup>32</sup>

De la mateixa manera, es conserven tractats sobre biologia humana on s’indica que els homes tenien un cos naturalment dur i sec, mentre que les dones, infants i eunucs eren naturalment suaus i “humits”, i en conseqüència, la seva alimentació devia ser igual de suau i fresca<sup>33</sup>. Per això, quan Maria d’Egipte se la representa com una persona “seca”, de pell dura, arrugada, i s’alimenta d’aliments durs i ressecs, xoca amb la concepció del gènere medieval.

El gènere pels bizantins, s’entenia com una escala de virtuositat: primer els homes, després eunucs, i després les dones. És a dir, la persona virtuosa ho era en quant podia performar com un home: control de les emocions i del desig, racionalitat, i no deixar-se dominar<sup>34</sup>. La masculinitat rau en “l’esforç d’escapar del pecat”<sup>35</sup>. L’exemple d’excel·lent virtuosisme; el preu a pagar per assolir la santedat, és l’anihilació del cos femení: “(trad.) el penediment condueix a la conversió i representa el mecanisme que promulga un procés de rebuig de la naturalesa femenina com a intrínsecament pecadora.”<sup>36</sup>

Les dones santes han de renunciar a la seva feminitat, no només perquè es virtualment pecadora, sinó perquè és físicament i moralment inferior, en comparació a la superioritat divina de la masculinitat<sup>37</sup>.

En definitiva: el gènere, la masculinitat i la feminitat, no eren categories absolutes, sinó comportaments que tant homes com dones podien —en termes Butlerians— *performar* i adquirir en relació les seves vivències, és a dir, gaudia de certa fluïdesa entre els diversos sexes i capacitats de cadascú<sup>38</sup> “(trad.) Alguns aspectes de la tradició hagiogràfica ortodoxa donen fe que el cos, què significa i com es relaciona amb les expectatives socials basades en el gènere, es poden construir dinàmicament al servei de l’ortodòxia. El gènere sembla servir com un mitjà flexible i temporalment dependent per comunicar la santedat, en lloc d’una categoria essencialista alineada amb comportaments prescriptius basats en el cos que es podria tenir.”<sup>39</sup>

En tant que una dona com Maria d’Egipte es comportava “virilment” o “com un home”, no esdevenia home<sup>40</sup>, com contemporàniament podríem supo-

29 Marta Palacio, “¿Qué tiene para decirle M. Foucault al Cristianismo? Prólogo a una genealogía de género de la moral sexual cristiana”, *Pensamiento* 60 (228), (2004), p. 415.

30 Caroline Walker Bynum, *Holy Feast and Holy Fast: The Religious Significance of Food to Medieval Women* (Berkeley: University of California Press, 1987), pp. 24-25.

31 Neville, *Byzantine Gender*, p. 36.

32 *Ibid.*, p. 37.

33 *Ibid.*, p. 24.

34 Ioannes Kaminates (s. X) home d’autoritat, esdevé “efeminat” quan és captiu: pèrdua de la dominació i del control de la seva vida resulta en l’abandó de la masculinitat. Aquesta debilitat queda íntimament relacionada amb la feminitat de les dones (Neville, *Byzantine Gender*, p. 45).

35 Neville 2019: 49.

36 Laura Franco, “Byzantine Lives: Discussing Nonbinary Sexuality, Gender and Race in Byzantium”, *Harvard Theological Review* 114 (4) (Octubre 2021), p. 568.

37 *Ibid.*, p. 569.

38 Neville, *Byzantine Gender*, p. 60.

39 Ashley Purpura, “Innovating “traditional Women’s Roles: Byzantine Insights For Orthodox Christian Gender Discourse”, *Modern Theology* 36 (3), (2020), pp. 657.

40 Betancourt suggereix que les dones qui actuen com homes i són identificades com a tal en la redacció de les seves històries en els arxius monàstics, esdevenen homes, “Transgender Saints”. Neville defensa que eren dones que se les apreciava com a tal per comportar-se com un home, però no per esdevenir-ne. No obstant això, no s’ha de desacreditar les persones transgènere tractades per Betancourt: hi ha constància de persones que es definien amb el gènere contrari del qual foren assignats en néixer. Els errors historiogràfics o les males redaccions de l’escriptura de certes figures femenines tractades com a homes no han de distorsionar la realitat transgènere de molts altres personatges històrics.

sar, sinó que escala socialment amb l'adquisició de característiques virils: pensar, actuar o escriure com un home.<sup>41</sup>

Caroline W. Bynum fou molt crítica en aquest aspecte. Remarca que les històries de les santes foren escrites per homes, i que elles eren descrites com a "virils" en quant imitaven les vides dels altres sants homes. Se les entenia com "*gender reversed*" (inversió de gènere) quan adoptaven rols d'homes amb l'objectiu d'aconseguir el que només els homes podien aconseguir. No obstant això, remarca Bynum, aquelles dones es definien a si mateixes com a dones i, en tot cas, andrògines.<sup>42</sup>

Si entenem el gènere en clau contemporània, partint de les teories "*queer*" de Judith Butler, per descomptat aquestes dones ascetes com Maria d'Egipte no eren, per se, dones, doncs renunciaven a totes les obligacions necessàries que es requereixen per ser una dona: casar-se, tenir fills, nodrir i cuidar la família, estar-se a casa, etc. En el cas que entenguem la història del passat amb termes presents, efectivament, no eren dones. No obstant això, si parlem del passat des del passat, quan no hi havia la consciència del gènere com quelcom performatiu, en aquest sentit, continuaven sent dones. Dones no normatives, per descomptat, ja que eren masculines, virils i virtuoses. Però eren dones.

En aquesta línia, "(trad.) a l'ésser santes, els hagiògrafs representen les dones en termes masculins per demostrar una posició de poder amb la seva santedat, la qual és inimaginable."<sup>43</sup> És més, Maria d'Egipte era conscient de la seva posició inferior quan es mostra submissa davant de Zòsim: quan el sacerdot demana a la Santa que el guiï espiritualment, entenent que ella és una figura més elevada que ell, Maria d'Egipte no ho accepta, ja que creu que no és "digne de ser mirada" i li demana disculpes per la seva sola presència descarada davant del sacerdot<sup>44</sup>. Mentrestant, Zòsim l'admira, la tracta com si fos un pare de l'Església, un savi el qual pot ensenyar-li la paraula de Déu. Maria d'Egipte li acaba oferint una pregària, li demostra la seva santedat. Purpura (2020: 660) exposa una interessant perspectiva de santes com Maria d'Egipte la qual suposen una negociació dels rols i de la jerarquia del gènere. Succeeixen amb la figura de la Santa intercanvis d'atributs, una inversió dels rols, tot dins de la tradició i els límits permesos de l'Ortodòxia.

La qüestió que aixeca Santa Maria d'Egipte és amb quina lupa tractem la seva relació amb el gènere.

Luce Irigaray, teòrica feminista occidental de referència del segle XX, demostra, remuntant-se en la filosofia aristotèlica, que la distinció entre homes i dones es regeix en l'exclusió de la dona en la configuració de la racionalitat occidental tardoantiga i medieval<sup>45</sup> "el cristianismo contribuyó (...) de manera definitiva a considerar perpetuar la idea, profundamente arraigada en la sociedad grecoromana, de la inferioridad fundamental de la mujer".<sup>46</sup>

Ruth M. Karras defensa la posició de l'acadèmia d'emprar terminologia moderna del gènere i de la sexualitat en la història premoderna, sempre que sigui una categorització legítima, i no part d'un invent contemporani:

41 Neville 2019: 63.

42 Caroline Walker Bynum, *Fragmention and Redemption: Essays on Gender and the Human Body in Medieval Religion*, (Nova York: Zone Books, 1991), pp. 36-37.

43 Purpura, "Innovating", p. 657.

44 *Ibid.*, p. 660.

45 Quan la religió es basa en el text escrit per l'elit (homes), ells són els únics que hi poden accedir, crear i difondre coneixement (Jantzen, *Power, Gender*, p. 64).

46 Palacio, "¿Que tiene..." p. 418



“(trad.) no podem aplicar les sexualitats modernes a la gent medieval<sup>47</sup>; no podem suposar que les sexualitats van existir perquè són universals; no podem negar l’existència de la sexualitat perquè és una invenció del segle XIX.”<sup>48</sup>

Roland Betancourt proposa l’ús de “Transgender Saints” (santes transgènere) per aquelles dones les quals es “transformaven” en homes per abandonar la inferioritat femenina en favor de la superioritat masculina, això és, l’autocontrol, ascetisme i virtuosisme<sup>49</sup>. Defensa l’ús de terminologia moderna atès que categories com “transgènere” són tan anacròniques com “travestit” o “*reverse gender*” o “*crossdressing*”, etiquetes usades sistemàticament en tota la historiografia sense cap mena de reconsideració, per denominar totes aquelles personalitats de gènere o sexualitat dissidents. Betancourt defensa l’ús del terme modern per ajudar a definir coherentment els processos de reajustament sexual existents a l’època. L’autor es reafirma amb l’existència de tractats mèdics de cirurgia de canvi de sexe, mastectomies, i en textos autobiogràfics de figures com Psellus, filòsof imperial, que es considerava una dona nascuda en cos d’home.<sup>50</sup>

Aposta per un ús ampli de la nomenclatura *queer* per poder posar sobre la taula i definir correctament la “complexity of gender variance and non-comformity in Byzantium”<sup>51</sup>. Quan parla de Maria d’Egipte, l’analitza amb la seva característica “transmasculinitat”<sup>52</sup>. Encara més, afegeix Betancourt, si ens decanem per l’ús exclusiu dels textos primaris, els quals es basen en una explícita opressió i discriminació de certs col·lectius, com a acadèmics ens convertim en “(trad.) apologistes de la desigualtat social i l’opressió<sup>53</sup> (...) “la marginació, l’opressió i la interseccionalitat no són construccions modernes: són metodologies. Fins i tot si aquest llenguatge autocrític no es troba a les fonts primàries, no podem afirmar que aquestes vides no són vàlides. Dir que això és anacrònic o contrari al projecte de l’historiador, és ser còmplice de l’opressió.”<sup>54</sup>

La qüestió de la terminologia més adequada per emprar en l’acadèmia per tractar les temàtiques del gènere i la sexualitat, encara és difusa. Sigui com sigui, veiem que la societat bizantina no es quedava al marge amb aquestes qüestions: “(trad.) el més interessant d’aquests textos [text de Basilakes] és la consciència que les persones poden tenir sexe però es comporten seguint un gènere diferent.”<sup>55</sup>. Era una societat preocupada perquè tothom seguís estrictament els patrons de gèneres marcats. De la mateixa manera van assegurar-se de deixar rastre textual i visual de les incongruències performatives del gènere en personatges cèlebres del seu temps.<sup>56</sup>

La tradició ortodoxa inclou en les seves hagiografies exemples de dones santes les quals alteraven les expectatives socioconductuals de masculinitat i feminitat, demostrant la diversitat “(trad.) en què la santedat permetia transgredir els límits imposats per aquelles expectatives”. Aquests textos rebutgen una manera singular i generalitzada de ser sant, i, en canvi reconeixen en retrats dinàmics que Déu és present, poderós, transformador i

47 Laura Franco ressenya el llibre de Betancourt i assenyalava, en relació al que diu R. Karras: “Of course, we are not denying the possibility of the existence of a Christian queerness (160), which seems detectable in many of the examples Betancourt selected. The point is that this queerness cannot be demonstrated on the grounds of a sometimes slightly arbitrary reading of the sources” (564).

48 Ruth M. Karras, *Sexuality in Medieval Europe: doing unto others*, (Londres: New York Routledge, 2017), p. 33.

49 Betancourt 2020: 90-98.

50 *Ibid.*, p. 114.

51 Betancourt 2020: 120.

52 *Ibid.*, p. 5.

53 *Ibid.*, p. 208.

54 *Ibid.*, p. 130.

55 *Ibid.*, p. 119.

56 Neville 2019: 94.

alliberador en la vida de les dones.<sup>57</sup>

Tot i això, podríem seguir qüestionant-nos, per què la representen de forma “grotesca”. Patricia Cox, argumenta que és una mostra de la problemàtica dels primers cristians en volen representar la santedat femenina. Si bé segurament la figura de la Santa suposa un cas aïllat entre les santes femenines, la seva representació devia estar molt clara des d'un principi: l'estil de vida ascètic del desert, igual que tots els altres monjos i ascetes, Maria d'Egipte esdevé un igual per a la resta d'homes ascetes. En conseqüència, la seva representació pictòrica seguirà el mateix patró iconogràfic: Maria d'Egipte reproduïx els mètodes de subjectivació ètica establerts per la teologia bizantina, la qual és absolutament masculinitzada.<sup>58</sup>

Autores com Clare Lees i Diane Watt veuen en la transcendència de la “feminitat i fiscalitat” de Maria d'Egipte quan decideix retirar-se al desert, com una acció “*transgendered or genderqueer*”<sup>59</sup>. Amb això, proposen que la seva figura suposaria un exemple de dissidència dels rols associats al gènere. Igual com Betancourt suggereix tractar el cos de Maria d'Egipte com “*transmasculine*”, sense atribuir-li la categoria d'home transgènere. No obstant això, com ha demostrat Leonora Neville, Maria d'Egipte actua virtuosament i ascèticament com un monjo, com un home, tot i que és conscient del seu rol com a dona: nega que Zòsim la vegi, la seva penitència és fruit de la seva vivència com a dona sexualment activa: no renega de la dona per ser un home, renega de la corporalitat, *ergo* no es transforma, sinó que transcendeix.

Hem vist com el gènere en temps bizantins no es tracta d'un binarisme categòric. Existeix una flexibilitat i un intercanvi de característiques masculines i femenines entre homes i dones. Existeix marge per una negociació entre quelcom masculí i femení, i tot el que hi ha entre mig. Sens dubte, però, no es tracta d'una societat utòpica on hi havia igualtat de gènere, ans al contrari, aquell qui es comportés amb feminitat seria degradat, indistintament de si és home o dona.

Per tant, quan ens topem amb figures amb performativitat de gènere tan complexes com Maria d'Egipte, és fàcil vessar rius de tinta intentant definir una assimilació de gènere coherent. Al capdavant, en paraules d'Alicia Spencer-Hall, “(trad.) el gènere és una llacuna. I mai para de córrer.”<sup>60</sup> La figura de santa Maria d'Egipte/Egipcíaca no pot encasellar-se al costat d'altres santes penitents com Bàrbara, Cecília, Àgata, o l'occidental Maria Magdalena. Tampoc al costat de sants i monjos del desert com els sants Onofre, Gregori o Joan Baptista. Ambdós grups mostren uns rols de gènere definits en el context tradicional ortodox. En primera instància, semblaria que Maria d'Egipte és una dissident de la tradició. En canvi, Maria d'Egipte, en cap cas se sent com una desviació: s'identifica com una dona, i respon com a tal davant la presència d'un home. No obstant això, com indicava Purpura (2019), Maria d'Egipte negocia, intercanvia i s'adapta als rols de gènere entre la masculinitat i feminitat, segons el context.

En definitiva, la meua proposta és entendre la representació artística de santa Maria d'Egipte, no com a dissidència del gènere —car que no subver-

57 Purpura 2020: 661.

58 Palacio 2004: 419.

59 Watt, D. i Lees, C. 2011: 53. “Age and Desire in the Old English Life of St Mary of Egypt: A Queerer Time and Place?” a *Middle-Aged Women in the Middle Ages*, ed. Sue Niebryzdowski, (D. S, Brewer, Woodbridge, Suffolk, 2011).

60 Alicia Spencer Hall, comunicació a *Gender and Sainthood 1000-1500ca.* [conferència] (Oxford: Oxford University, 2024)

teix els rols, ni s'enfronta contra l'*statu quo*—, sinó com una inusual forma de confirmació de la flexibilitat de performativitat del gènere bizantí. És precisament l'adaptació de l'entorn i les seves característiques del gènere les quals reafirmen els rols de gènere representats en l'art bizantí. Maria d'Egipte és Santa, ja que és *dona i viril*. Concloent amb altres paraules, l'objectiu de l'article és convidar a tenir noves mirades sobre la representació del gènere en l'època medieval qüestionant tota la capa històrica patriarcal que ha invisibilitzat pràctiques que excedien la normativitat ortodoxa. D'aquesta manera, s'ofereix un nou ventall de possibilitats amb perspectiva de gènere que permet aproximar-nos a les iconografies històriques. D'aquesta manera, es pot observar la fragilitat del relat canònic oferint una perspectiva crítica del mateix, amb les seves contradiccions, paradoxes i incoherències.

- Betancourt, R. (2020), *Byzantine intersectionality: sexuality, gender, and race in the Middle Ages*. Princeton University Press, Princeton, Nova Jersey.
- Bynum, C. (1991), *Fragmentation and Redemption: Essays on Gender and the Human Body in Medieval Religion*. Nova York: Zone Books.
- Bynum, C. (1987), *Holy Feast and Holy Fast : The Religious Significance of Food to Medieval Women*. University of California Press, Berkeley.
- Bynum, C. (1982), *Jesus as Mother: studies in the spirituality of the High Middle Ages*. University of California Press, Berkeley.
- Dumitrescu, I. (2018), "Desire: The Life of St Mary of Egypt". A *The Experience of Education in Anglo-Saxon Literature*, editat per Irina Dumtriscu, 129-156. Cambridge University Press, Cambridge.
- Franco, L. (2021), "Byzantine Lives: Discussing Nonbinary Sexuality, Gender and Race in Byzantium", *Harvard Theological Review* 114 (4), p. 561-570.
- Jantzen, Grace M. (1995), *Power, Gender and Christian Mysticism*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Karras, R. (2017), *Sexuality in Medieval Europe: doing unto others*. New York Routledge, Londres.
- Lidov, A. (1991), *The Mural Paintings of Akhtala*. Nauka Publishers, Moscou.
- Lindblom, J. (2019), *Women and public space. Social codes and female presence in the Byzantine urban society of the 6th to the 8th centuries*. Universitat de Helsinki: Helsinki, tesi doctoral.
- Maguire, H. (1996), *The Icons of Their Bodies: Saints and Their Images in Byzantium*. Princeton University Press, Princeton, Nova Jersey.
- Neville, L. (2019), *Byzantine Gender*. Amsterdam University Press, Amsterdam.
- Palacio, M. (2004), "¿Qué tiene para decirle M. Foucault al Cristianismo? Prólogo a una genealogía de género de la moral sexual cristiana", *Pensamiento* 60 (228). p. 413-422.
- Purpura, A. (2020), "Innovating "traditional Women's Roles: Byzantine Insights For Orthodox Christian Gender Discourse", *Modern Theology* 36 (3). p. 641-661.
- Tatarchenko, S. (2012), "(trad.) *Comunión de la Venerable María de Egipto*" en *la pintura monumental bizantina*", *Vestnik PSTGU, Serie V* 1 (7). p. 24-50.
- Sofroni. *Vie de Sainte Marie Égyptienne pénitente / par Sophrone. Suivie de Vie de Saint Syméon Stylite / par Théodoret de Cyr* (trad. Arnauld d'Andilly), Montbonnot-St. Martin: Jérôme Millon, 1985.
- Waldstein, M., Wisse, F. (eds.) (1995), *The Apocryphon of John : synopsis of Nag Hammadi codices II,1; III,1; and IV,1 with BG 8502,2*. Brill Publishers, Leiden.
- Watt, D. i Lees, C. (2011), "Age and Desire in the Old English Life of St Mary of Egypt: A Queerer Time and Place?". *A Middle-Aged Women in the Middle Ages*, editat per Sue Niebryzdowski, 53-67. Woodbridge, Suffolk: D. S, Brewer.