

Ojos corales: apuntes sobre las trayectorias de santidad en el *Poema de Santa Oria* y la *Vida de Santo Domingo de Silos*

JEZABEL KOCH

Universidad de Buenos Aires
CONICET-IIBICRIT (SECRIT)
República Argentina
jeza_koch@hotmail.com

Resumen: Tanto el *Poema de Santa Oria* como la *Vida de Santo Domingo de Silos* son expresiones poéticas de un desplazamiento, puesta por escrito del trayecto que permite y prueba que una persona ejemplar devenga santa. En esta gesta, el cuerpo (y con él, su disciplinamiento) cobra un valor fundamental: es por medio de la ascesis que el santo se vuelve *digno* de una divinidad de la cual, aunque omnipresente, puede predicarse su ausencia. Así, el tránsito del santo es doble, pues no solo busca convertirse plenamente en lo que está destinado a ser, sino que el trayecto es a su vez un desplazamiento hasta el centro de la afectividad, hacia la (re)unión plena con Dios. En este contexto, el presente trabajo busca interrogar, entonces, los valores del cuerpo, de la muerte y de la visión entendida como promesa en los dos textos de Berceo mencionados, valores estrechamente vinculados a la palabra como vehículo de comunicación y a la posibilidad de modular lo inefable.

Palabras claves: Santa Oria – Santo Domingo – Berceo – corporeidad – santidad

Choral Eyes: Notes on the Paths of Sanctity in the *Poema de Santa Oria* and the *Vida de Santo Domingo de Silos*

Abstract: Both the *Poema de Santa Oria* and the *Vida de Santo Domingo de Silos* are poetic expressions of a journey, a written path that allows an exemplary person to become saint. In this process, the body (and its discipline) has a fundamental value: it's through the means of asceticism that the saint becomes deserving of a divinity that, although omnipresent, finds its root in absence. Thus, the way of a saint is double, as he seeks not only to fully be what he's supposed to be, but also

to reach a complete (re)union with God, center of all affection. In this context, this paper aims to define the value of body, death, and “vision” as a promise in Berceo’s works, as well as their use in the communication and definition of the unspeakable.

Keywords: Santa Oria – Santo Domingo – Berceo – Corporality – Santity

-I-

Una noche del siglo oncenno, luego de los maitines, Oria recibe su primera visión tras vivir diecisiete años como reclusa en el Monasterio de San Millán de la Cogolla. Según los datos conservados, Oria contaba con veinticinco años al momento de su primera visión, a escasos dos años de su muerte en el año 1070.¹ Esa noche de 1068, tres santas vírgenes se le acercan a Oria para, a pedido de Cristo, convidarla a subir al Cielo. Esta es la explicación que le ofrecen a la joven, quien las observa conmocionada, según los versos que Berceo escribe presumiblemente recién comenzada la segunda mitad del siglo XIII:

Fabláronli las vírgines Agatha e Olalia, «Oria, por ti tomamos sepas bien que te tengas	de fermosa manera, Cecilia la tercera: esta tan grant carrera; por nuestra compañera.
Combidarte venimos, envíanos don Christo, que subas a los Cielos el servicio que fazes	Oria, nuestra hermana, de quien todo bien mana, e que veas qué gana e la saya de lana.
Tú mucho te deleitas de amor e de grado queremos que entiendas quál gloria recibimos	en las nuestras passiones, leyes nuestras razones, entre las visiones, e quáles gualardones» (35-37). ²

¹ Para una aproximación más acabada de los datos biográficos de Santa Oria, consultar Uría Maqua (1981).

² Todas las citas del *Poema de Santa Oria* se realizan por la edición de Isabel Uría Maqua consignada en bibliografía. Al final de las mismas y entre paréntesis se indicará el número de estrofa correspondiente.

Las palabras que las tres mártires le dirigen a Oria esbozan los principios rectores de la experiencia visionaria, hecho que no ha de sorprender si se tiene en cuenta la calidad fundante de esta primera visión. Oria no solo accede al acontecer profético por vez primera, sino que con él (en él) accede a su razón de ser y a su sentido.

La potestad que supone la experiencia visionaria no resulta un acontecimiento usual. La capacidad de percibir el orden trascendente y de entrar en contacto de forma inmediata con el orden celestial resulta extraordinaria por ser ella misma un don infundido por la divinidad.³ Resaltado el hecho de que esta experiencia no está al alcance de cualquier mortal, se entiende que las palabras de las mártires expliquen el porqué de la visión. A Oria, equiparada a la tríada en su condición de virgen, mártir y santa —comprendida como *compañera* y *hermana*— le es otorgado este don por el *servicio que faze* y por *la saya de lana*, es decir, por su condición de monja de clausura —cifrada en su hábito— y por su servicio —cifrado en su *habitus*—. Como explican las mártires, lejos de las tentaciones del mundo Oria encuentra deleite en la lectura de las vidas de sus interlocutoras y en sus *passiones*, que emula con voluntaria ejemplaridad. Este énfasis puesto en la cualidad corpórea de la devoción de Oria queda inmediatamente subrayado por Eulalia frente a la humildad con que responde la reclusa: “assí mandas tus carnes e assí las agujas / que por sobir los Cielos tú digna te predigas” (39cd). Aunque no de modo excluyente,⁴ el autodomínio que se desprende de la mortificación de la propia carne cobra un valor fundamental en la trayectoria de perfeccionamiento individual de Oria.⁵ Tal es así que, al presentarla por vez primera, Berceo predica de esta “fija de spiritual fazienda”, “que ovo con su carne baraja e contienda” y que “por consentir al cuerpo nunca soltó la rienda” (16bcd). De este modo, el don extraordinario que supone la potestad visionaria resulta fruto de la inquebrantable conducta ascética de Oria.

³ El carácter infuso de este don queda subrayado en la quinta estrofa, en donde es posible leer: “fue esta sancta virgen vaso de elección, / ca puso Dios en ella complida bendición / e vido en los Cielos mucha grant visión”.

⁴ La conducta ejemplar de Oria no se limita al continuo autodisciplinamiento de su cuerpo, sino que supone también la constricción del verbo y su entera dedicación al rezo. Como explica Weiss (1997), interesado en resaltar la relación de Oria con la palabra, a la busca de dar cuenta del lazo metafórico construido por Berceo con la santa, “Berceo goes on to specify that Oria’s visionary experience derives from a combination of prayer, asceticism, and liturgical reading” (455).

⁵ Solo a modo ilustrativo, cabe citar las palabras de Enzo Franchini, quien no duda en subrayar la insistencia llamativa con que el poema evoca una idea *omnipresente* y de *trascendencia*, “a saber, el martirio del cuerpo, que constituye una condición *sine qua non* en el camino de la sublimación espiritual” (1997: 118).

Como expresa Caroline Walker Bynum en uno de sus ya clásicos trabajos, “[c]ontrol, disciplina, e incluso tortura de la carne son, en la devoción medieval, no tanto la negación de lo físico como su elevación —una horrible pero deliciosa elevación— dentro de las vías de acceso a lo divino” (1990: 164). El cuerpo se constituye así como un medio de acceso a lo sagrado, no solo por encontrarse religado a la divinidad que se hizo carne y cuya pasión se busca emular en el derrotero que supone el perfeccionamiento individual, sino porque a su vez el cuerpo resulta un correlato del alma. En palabras de Teresa de Cartagena —quien hacia finales del siglo XV recuerda en su *Arboleda de los enfermos* a San Bernardo— “la dolencia llaga el cuerpo y cura el alma” (*apud* Acebrón Ruiz, 1997: 306).⁶

Santa Oria, sin embargo, no es la única a quien Dios obsequia con la potestad de la visión. Contemporáneo a la reclusa, y a corta distancia del Monasterio de San Millán, Domingo de Silos en la cúspide de su carrera clerical como abad del otrora Monasterio de San Sebastián también resulta merecedor de esta gracia. Y si bien su trayectoria de santidad se ve marcada por un mayor número de acontecimientos de los que es factible que le sucedan a una monja emparedada, en lo que respecta al sufrimiento que le autoinflige a su cuerpo, sus derroteros convergen. Si la renuncia al mundo de Oria se concreta en el aislamiento al que se somete al ordenarse, santo Domingo elige la vida de ermitaño: “[s]ufriendo vida dura, iaciendo en mal lecho, / prendié el omne bueno de sus carnes derecho” (68ab).⁷ No sorprende, entonces, que la divinidad encuentre merecedor a este “confessor glorioso”, a este “cuerpo tan laçrado”, de acceder a la praxis profético-visionaria, dada cuenta de que, como Oria, es su cuerpo sufriente el que lo ha vuelto digno de esta potestad: “El Reï de los reyes porque tanto sufríe, / bien gelo condesava quanto élli facié; / por darli buen confuerto de lo que merecié, / quísoli demostrar quál galardón avrié” (225).

⁶ Otro ejemplo que codifica el estrecho vínculo entre las expresiones del cuerpo y el estado del alma es enunciado por Tomás de Aquino en su *Summa theologiae* (3 a, q. 15, art. 4), tal como lo recupera Walker Bynum: “alma y cuerpo constituyen un ser. Luego, cuando el cuerpo es alterado por algún sufrimiento corporal, el alma es necesariamente alterada de una forma indirecta como un resultado [...]” (1990: 201).

⁷ El mismo paralelismo puede verificarse en la constricción del verbo. Si de la virgen emparedada se nos cuenta que ya en su niñez “con ambos sus labriellos apretava sus dientes, / que non salliessen dende vierbos desconvenientes” (18cd), en su infancia santo Domingo “[t]raié en contra tierra los ojos bien premidos, / por no catar follias teniélos bien nodridos, / los labros de la boca teniélos bien cosidos, / por non decir follías nin dichos corrompidos” (12). Todas las citas de la *Vida de Santo Domingo de Silos* se realizan por la edición de Aldo Ruffinatto consignada en bibliografía. Al final de las mismas y entre paréntesis se indicará el número de estrofa correspondiente.

-II-

Si la constricción de la propia carne es el vehículo que tanto la santa como el santo comparten en su anhelo ascensional, y en este sentido el medio que posibilita el acceso al orden trascendente por medio del don infuso de la visión, necesario es preguntarse por el sentido de las visiones en sí mismas. Y una vez más las trayectorias resultan coincidentes: en ambos casos, las visiones buscan volver patente la recompensa de la cual Oria y Domingo se han vuelto merecedores, aquella *gloria*, aquel *galardón* cifrado en la visión misma. La pequeña poética visionaria expresada por las mártires no deja lugar a dudas: “queremos que entiendas entre las visiones, / cuál gloria recibimos e cuáles gualardones”. Y la fórmula se repite en el caso de Domingo: “[Dios] quisoli demostrar cuál galardón avrié”.

Cierto es que Oria no solo accede a los cielos para contemplar la “rica siella” guardada celosamente por Voxmea, sino que goza de dos visiones más antes de su muerte, que continúan ratificando su lugar asignado en el Cielo. Cierto es, también, que Domingo accede a la contemplación de las tres coronas que le son prometidas, en la única visión de la que se da cuenta por entero. Sin embargo, lo que resulta pertinente subrayar es que estas visiones en sí mismas son índice de la santidad alcanzada, más allá del contenido que expliciten.

En su trabajo dedicado por entero a la construcción del motivo profético en la literatura medieval hispánica, Pénélope Cartelet (2016) da cuenta del desplazamiento que el motivo profético-visionario sufre en el pasaje de un contexto bíblico a uno hagiográfico. Si en este el acceso al mundo trascendente prevalece, permitiendo que resulte posible “la paradoja de conocer lo incognoscible”, es el profeta —en el sentido bíblico— quien desaparece. La potestad profético-visionaria “ya no es una carga o una responsabilidad impuesta por Dios” al profeta, entendido como el intérprete entre la divinidad y la humanidad, “sino que funciona como reconocimiento y un premio a la virtud del santo”, quien puede así establecer una comunicación con el orden celestial.

De este modo, razón de ser y sentido de la praxis visionaria quedan aclarados, revelándose a nuestros ojos íntimamente imbricados: es la voluntad de perfeccionamiento cristiano realizada en una vida de abstinencia, ascetismo y disciplinamiento físico el vehículo para acceder a un modo inmediato de comunica-

ción con el orden trascendente, y es esta misma potestad la que declara de modo elocuente la santidad de Oria y Domingo, como se desprende de los versos que Berceo le dedica a la santa: “vido de visiones una infinidat / onde parez que era plena de sanctidat” (28).

Aunque fundamentales, estos principios rectores de la praxis visionaria no son los únicos que permiten caracterizar las experiencias de Oria y de Domingo, cuyo carácter onírico e indubitablemente legítimo también es compartido.

Las tres visiones a las cuales accede Oria le acontecen de noche, mientras duerme. La primera visión ocurre luego de que Oria asista a los maitines, “quiso dormir un poco, tomar consolación, / vido en poca hora una grant visión” (29). La segunda sucede pasada la medianoche, en un contexto en donde priman la vigilia y la dureza del lecho en el cual la joven se acuesta cansada (120). Finalmente, en la última visión es trasladada al Monte de los Olivos, luego de que se mencione que “[t]raspúsose un poco ca era quebrantada” (142). Lo mismo sucede a santo Domingo, quien “durmiéssese en su lecho, ca era muy cansado; / una visión vido por ond fue confortado” (226). Este estado de reposo en el que acontecen las visiones se destaca, sin embargo, por estar indiscutiblemente atravesado por la idea de cansancio, de fatiga. Tanto Oria como Domingo se encuentran dormidos al entrar en contacto con el orden trascendente, sí; pero ese dormir más que religarse al descanso lo hace a la vigilia, en la medida en que en la fatiga del cuerpo santo se cifra la actitud de constante alerta e ininterrumpida devoción que lo mantiene en el camino del progreso espiritual. De ahí que, tras la primera visión, se destaque que Oria se mantiene en su humildad y que por no perder la victoria prometida, “[m]artiriava las carnes dándolis grant lazerio, / cumplíe días e noches todo su ministerio, / jejunios e vigiliass e rezar el salterio; / queríe a todas guisas seguir el Evangelio” (115). Esta sucesión de días y noches, de incansable labor, también se constata en la actitud de Domingo: “[l]as noches e los días lazrava el barón, / días en porcalçando, noches en oración” (217). Martirio, ayuno y vigilia, constricciones que no hacen más que subrayar un constante ejercicio de vigilancia. Y es que, como señala Acebrón Ruiz (1997), existe una asimilación moral en la antonimia entre el dormir y la vigilia: “dormir vale por descuidar, ignorar, regalar la carne con vicio y, en definitiva, implica pecado y muerte; despertar y velar significan vigilancia, atención, receptividad, bienaventuranza, santidad” (285).

Desde esta perspectiva, no resulta en vano subrayar la fatiga del cuerpo del santo, que si bien duerme, no descansa ni le permite a su cuerpo el regalo de un lecho cómodo. De ahí que la mención a *la cameña que non era de molsa ablentada* (120d) resulte significativa en el contexto de la segunda visión de Oria, en el que ella se niega, en una primera instancia, a subir al lujoso lecho que le han preparado las vírgenes: “[I]e cho quiero yo áspero de sedas agujiosas / no merescen mis carnes yazer tanto viciosas” (126ab).

Es, pues, en este estado de constante vigilancia, que el santo *ve*. De hecho, cada una de las visiones se encuentra estructurada por la recurrencia misma de este verbo en sus distintas modalidades. Sin embargo, resulta productivo señalar, como observa Ernst Robert Curtius, que la “facultad visiva del ojo corporal se traslada aquí a la facultad espiritual de conocimiento; se hace corresponder a los sentidos externos con los internos” (*apud* Acebrón Ruiz, 1997: 291). Baste al respecto recordar el contraste entre la reacción de Oria una vez acabada su primera visión — “[a]brío ella los ojos, cató en derredor / non vido a las mártires, ovo muy mal sabor” (112)— con los *ojos corales* con los que la observa su madre, en la última visión que presenta el poema.

Desde otra perspectiva, tal vez sorprenda que ninguno de los santos dude sobre el origen divino de su visión, como sí llegan a hacerlo las mujeres que acompañan a Oria en su lecho de muerte (151). Como se ha mencionado, el descuido que supone dormir implica caer en el peligro del pecado, hecho que hace de la vigilia el remedio que se opone a los poderes del maligno. En permanente estado de alerta, en su vigilante vigilia, ninguno de los dos santos duda de la total fiabilidad de sus visiones. No obstante, si bien el carácter objetivamente divino de estas no se pone en cuestión, el diablo sí delimita el radio de acción de ambos santos en la medida en que aparece como un temido obstáculo para obtener el premio prometido: la silla en el caso de Oria, las tres coronas en el caso de Domingo.⁸

⁸ La presencia del demonio resulta omnipresente en la trayectoria de ambos santos. De hecho, su amenaza deviene concreta en la medida en que su accionar podría obstaculizar el acceso a la gloria prometida. Como le explica Voxmea a Oria, “[t]odo esti adobo a ti es comendado, / el solar e la silla, Dios sea end laudado, / si non te lo quitare consejo del pecado, / el que fizo a Eva comer el mal bocado” (98). Sin embargo, resulta elocuente que, unas estrofas más adelante, Dios mismo sea el que le garantice a Oria —atravesada por la ansiedad— que ya se ha ganado su lugar en el cielo, y que no hay nadie que pueda quitarle este galardón: “Dixol aún de cabo la voz del Criador: / ‘Oria, del poco mérito non ayas nul temor, / con lo que as lazrado ganesti mi amor, / quitar non te lo puede ningún encantador” (108). En el

-III-

Índice de santidad, las visiones acreditan el galardón del cual los santos se han vuelto merecedores al concluir con su camino de perfeccionamiento individual, y del cual gozarán una vez acaecida la propia muerte. Dirijamos, pues, en el final, nuestros ojos a ella.

La crítica no ha dudado en subrayar que lo esencial en el *Poema de Santa Oria* es la muerte (Gimeno Casalduero, 1984), comprendida como la meta hacia la cual se conduce todo el poema. Primaria, de este modo, una “retórica del deseo” y un sentido de la urgencia, como ha señalado sugestivamente Weiss: “[t]he urgency wich infuses the poem derives principally from Oria’s desire to complete her allotted time on earth” (1996: 451). Oria insiste en cada una de sus visiones en su deseo de no regresar a su cuerpo, de no abandonar la morada celestial, y de acceder a todas las garantías posibles que certifiquen que finalmente podrá permanecer en la gracia de Dios. La sucesión de visiones delimita, así, el camino de la expectativa, haciendo de la muerte el momento consagradorio por excelencia:

Fuel viniendo a Oria fuesse más aquexando, alçó la mano diestra fizo cruz en su fuente,	la hora postremera, boca de noche era, de fermosa manera, santiguó su mollera.
Alçó ambas las manos, como qui riende gracias cerró ojos e boca rendió a Dios la alma,	juntólas en igual, al Rei Spiritual; la reclusa leal, nunca más sintió mal (179-180).

Tal como ha sucedido en los puntos previamente abordados, la muerte de santo Domingo se describe de modo coincidente: las manos alzadas a la divinidad, ojos y boca cerrados, y el alma entregada a Dios: “Fo cerrando los ojos el

caso de Domingo, también se subraya cómo debe perseverar en su constancia, “ca querrié el diablo avértelas [a las coronas] furtadas” (238d), y que no hay modo de que el santo se desvíe de su recto camino, “porque del sol tan cerca sedió esta estrella” (250d).

sancto confessor, / apretó bien sus labros, non vidiestes mejor, / alçó ambas las manos a Dios nuestro Señor, / rendió a Él el alma a muy grand su sabor” (521).

Hay, sin embargo, una sutil diferencia en lo que atañe al destino de sus cuerpos ya sin vida, en la medida en que este parece remedar la trayectoria vital de cada santo. En el caso de Oria, el énfasis puesto a lo largo del poema en su condición de emparedada reverbera en la estrofa que describe su sepultura: “Cerca de la iglesia es la su sepultura, / a poca de pasadas, en una angostura, / dentro en una cueva, so una piedra dura, / como merescié ella, non de tal apostura” (184). Esta angostura, dentro de una cueva y sellada bajo piedra, recuerda el *rencón angosto* al *que entró emparedada* (20b).⁹

En el caso de Domingo, a simple vista, su sepultura no parece distar mucho de la de la santa: “Condesaron el cuerpo, diéronli sepultura, / cubrió tierra a tierra como es su natura; / metieron grand tesoro en muy grand angostura, / lucerna de gran lumne en linterna oscura” (531). Incluso, como puede observarse en la cita, prevalece la idea de angostura, que resulta determinante para caracterizar la celda de Oria en su poema. Sin embargo, y a pesar de la aparente similitud, en el caso de Domingo nos hallamos frente a un cuerpo aún activo y que sigue oficiando como medio de acceso a lo sagrado en la medida en que su cuerpo santo deviene reliquia.¹⁰

A diferencia de otros poemas hagiográficos, el *Poema de Santa Oria* presenta una total ausencia de actividad taumatúrgica, tanto en vida como *post mortem*. Por el contrario, el poema se concentra en la experiencia visionaria, que se repliega sobre la santa misma, al servir como garante de esta trayectoria ascensional. Por esta razón, no sorprende que las posibilidades de su cuerpo sepultado queden inexploradas; a diferencia del caso de santo Domingo, cuyos milagros operados en vida se proyectan luego de su muerte en un cuerpo que con-

⁹ El énfasis puesto en su condición de monja emparedada está lejos, no obstante, de resultar inocente. Como dejó apuntado John K. Walsh (1988), Berceo estaría adecuando la figura de Oria al momento de escritura del poema en consonancia con la nueva noción de santidad femenina propia del siglo XIII.

¹⁰ Dados los límites de este artículo, resulta imposible ahondar en la sugerente conversión del cuerpo santo en reliquias, y el impacto que esta nueva valoración del cuerpo tiene en el imaginario desde la cristiandad latina. Baste señalar que, como apunta Peter Brown (1984), el culto cristiano de los santos habilitó acciones tales como desenterrar, desplazar y desmembrar los restos de los fallecidos, para instalarlos en perímetros otrora prohibidos. De este hecho queda constancia en el poema que representa el traslado de las reliquias de Vicente, Sabina y Cristeta, luego del cual Domingo anuncia (sin saber que la profecía tiene a su propio cuerpo como objeto) “[s]i no nos lo tollieren nuestros graves pecados, / cuerpo sancto avredes que seredes pagados; / seredes de reliquias ricos e abundados, / de algunos vecinos seredes embidiados” (283).

tinúa propiciando el contacto entre el Cielo y la Tierra, reuniendo así tumba y altar (cfr. Brown, 1984).

Tanto el *Poema de Santa Oria* como la *Vida de Santo Domingo de Silos* son expresiones poéticas de un desplazamiento, puesta por escrito del trayecto que permite y prueba que una persona ejemplar devenga santa. En esta gesta, el cuerpo —y con él, su disciplinamiento— cobra un valor fundamental: es por medio de la ascesis que el santo se vuelve digno de la divinidad. De forma complementaria, este merecimiento, esta dignidad, quedará legitimada por medio del don infuso de la visión. Así pues, tanto Oria como Domingo entrarán en contacto directo con el orden trascendente, confirmando así su santidad, cifrada en la contemplación de la gracia que les espera en Cielo. Una vez completado el curso asignado de su vida, la muerte llega para ambos, y valiéndose de los mismos gestos, entregan su alma a Dios.

Este hilván inicial de motivos contrastados buscó iluminar los valores del cuerpo, de la visión y de la muerte en dos trayectorias de santidad que se nos revelan así no necesariamente opuestas, a pesar de sus distingos genéricos. Queda, sin embargo, la sensación de que el cuerpo como vehículo de santidad resulta particularmente excluyente en el caso de Oria, frente a las labores, las acciones y los milagros que emprende Domingo. Y la intuición de que en su urgencia ascensional prima cierta cerrazón sobre sí misma, cierta necesidad de acceder a la plenitud de su ser —al encuentro con su propia voz, como señala Weiss (1996)— en su reunión con Dios.

Referencias bibliográficas

- ACEBRÓN RUIZ, Julián, 1997, “¿Dormides o velades?» La vigilia del alma en los sueños milagrosos”, *Scriptura* 13, 285-314.
- BERCEO, Gonzalo de, 1992, *Poema de Santa Oria*, en *Obra Completa* (coord. Isabel Uría), Madrid, Clásicos Castellanos, Espasa-Calpe, Edición patrocinada por el Gobierno de La Rioja.
- , *Vida de Santo Domingo de Silos*, en *Obra Completa* (coord. Isabel Uría), Madrid, Clásicos Castellanos, Espasa-Calpe, Edición patrocinada por el Gobierno de La Rioja.
- BROWN, Peter, 1984, *Le culte des saints. Son essor et sa fonction dans la chrétienté latine*, París, Les Éditions du Cerf.

- CARTELET, Pénélope, 2016, 'Fágote de tanto sabidor'. *La construcción del motivo profético en la literatura medieval hispánica (siglos XIII-XV)*, Les Livres d'e-Spania «Études» [en línea]. URL: <http://e-spanialivres.revues.org/951>
- FRANCHINI, Enzo, 1997, "Dos notas al texto de la *Vida de Santo Domingo de Silos* y del *Poema de Santa Oria*", *Revista de Poética Medieval* 1, 113-122.
- GIMENO CASALDUERO, Joaquín, 1984, "La 'Vida de Santa Oria' de Gonzalo de Berceo: nueva interpretación y nuevos datos", *Anales de Literatura Española* 3, 235-281.
- URÍA MAQUA, Isabel, 1981, "*Poema de Santa Oria*, biografía y crítica", en *Poema de Santa Oria*, Madrid, Castalia, pp. 15-39.
- WALKER BYNUM, Caroline, 1990, "El cuerpo femenino y la práctica religiosa en la Edad Media", en Michel Feher, Ramona Naddaff y Nadia Tazi (eds.), *Fragmentos para una historia del cuerpo humano*, Madrid, Taurus, pp. 163-225.
- WALSH, John K., 1988, "Sanctity and Gender in Berceo's *Santa Oria*", *Medium Aevum* 57, 254-263.
- WEISS, Julian, 1996, "Writing, sanctity, and gender in Berceo's *Poema de Santa Oria*", *Hispanic Review*, 64.4, 447-464.

