

# MATRONA DE PERGE: UN FRAGMENTO DE HIMNO ATRIBUIDO A ROMANO MELODO<sup>1</sup>

**Miriam Urbano-Ruiz**  
Universidad de Granada. España

**Resumen:** En este artículo se revisa parte de la bibliografía sobre la cuestión hagiográfica femenina y las santas travestidas, definiendo los requisitos que este tipo de mujeres deben cumplir, de acuerdo con los estándares del Bizancio de la época. Partiendo de estos datos, se toma como eje central del trabajo la figura de Matrona de Perge, una santa cuyo dossier literario-hagiográfico es muy reducido, y se recupera un texto himnico acerca de su figura que la mayoría de estudios sobre esta santa omiten. Dicho texto es traducido por primera vez a una lengua moderna, analizado y comentado, poniendo de relieve los tópicos presentes.

**Palabras clave:** Mujeres santas - santas travestidas - Matrona de Perge - dossier hagiográfico - Himno - Romano Melodo

## MATRONA OF PERGE: A FRAGMENTARY HYMN ATTRIBUTED TO ROMANOS THE MELODIST

**Abstract:** This article aims to examine part of the bibliography about women's hagiography and the cross-dressed women saints, by trying to define the requirements that these women must follow, according to the Byzantine standards of the time. On this basis, this essay will focus on the figure of Matrona of Perge, a saint with a very limited literary-hagiographical dossier, recovering one of her hymns, which is omitted by most of the studies on the area. For the first time, this text is translated into a modern language, being analysed and commented, and highlighting the present topics.

**Keywords:** Female saints - cross-dressed saints - Matrona of Perge - hagiographical dossier - Hymn - Romanos the Melodist.

**Recibido: 19.03.2022 - Aceptado: 31.05.2022**

---

<sup>1</sup> Este artículo ha sido desarrollado dentro del marco de Formación de Profesorado Universitario (FPU18/03957) del Ministerio de Universidades de España.

**Correspondencia:** Miriam Urbano-Ruiz

Email: urmiriam@ugr.es

Departamento de Filología Griega y Eslava.

Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Granada.

Campus Universitario de Cartuja, s/n, 18071.

ORCID ID: 0000-0003-1194-2100

## Introducción

**E**n los primeros tiempos del cristianismo, el martirio se presenta como la vía principal de consagración de nuevos santos debido a las continuas persecuciones por parte de las autoridades paganas. Una vez estas finalizan, en torno al siglo IV, los mártires comienzan a ser una categoría cada vez menos productiva, de manera que gana popularidad el segundo de los accesos principales a la santidad: la vida ejemplar, en la que juega un papel de suma importancia la ascesis, y donde se encuentra una amplia pléyade de santos. Partiendo de la idea de Narro (2019a: 57) de que la categorización de los diferentes tipos de santos es una labor compleja y depende del punto de vista desde el que se aborde cada uno de los estudios, pueden establecerse algunos criterios básicos que faciliten la tarea de clasificación de los perfiles hagiográficos. Así, por ejemplo, una primera división podría encontrarse en el género: los hombres y las mujeres, lo que podría completarse mediante el cumplimiento de determinadas características vitales, funciones, o virtudes, que por supuesto, variarían en función de la condición masculina o femenina de la figura en cuestión. Asimismo, cabe hacerse notar que las diferentes tipologías pueden ser flexibles, y un santo puede encajar en más de una a la vez.

Normalmente, las santas han generado algo menos de interés en los hagiógrafos que sus compañeros masculinos, e incluso han sido menos estudiadas por parte de la crítica. Basta para darse cuenta con observar la ingente variedad de estudios en torno a los segundos, frente a la bibliografía cuyo centro está ocupado por la santidad femenina. En el caso de las mujeres santas gracias a una vida ejemplar, se observan también problemas en la subdivisión, puesto que en muchas ocasiones comparten algunas de las virtudes características. Existen santas vírgenes, matronas, travestidas, monjas, laicas e imperiales, y prostitutas arrepentidas.

Efectivamente, la santidad femenina por vida ejemplar supone el cumplimiento de una serie de valores o virtudes, que en muchos casos se convierten en tópicos recurrentes en las hagiografías de las diferentes mujeres según la categoría hagiográfica a la que pertenezcan.

La virtud principal que se le presupone a una santa es la de la virginidad. Esta se cimenta sobre la idea de la *imitatio Mariae*, y, en oposición a Eva, representa la imagen de la castidad, segunda de las virtudes conducentes a la santidad. Ambos valores juegan un papel fundamental en la práctica ascética, que también es uno de los motivos centrales de las vidas de santas. Aparejado a la virginidad y la castidad —en incluso al ascetismo—, se encuentra el rechazo al matrimonio. La animadversión por la unión marital es asimismo un tópico recurrente en las vidas de muchas mujeres santas, vírgenes, y monjas. A estas se añade una tercera virtud, inherente al modelo de mujer y que se basa en el concepto de la filantropía: la caridad (Talbot, 1994).

La ascesis consiste en la práctica del ejercicio corporal —ayunos, vestimenta humilde, mortificación— y espiritual —oración, moderación—. El ascetismo será una de las costumbres del monacato. Talbot (1985: 9) hace notar que generalmente el ideal de vida ascética será descrito mediante el uso de metáforas ligadas a lo masculino: se ve al monje/monja, o abad/abadesa como un atleta que lucha en la arena o como un general que emprende un óptimo liderazgo de sus soldados. Así, puede entenderse que el ideal de una santa fuera el de alejarse de toda feminidad —ya que las mujeres eran débiles por naturaleza (poseían la cualidad negativa de la ἀσθένεια)—, y el motivo del travestismo en ciertas santas, que siempre contaba con un patrón repetitivo (Anson, 1974: 13). Junto con Anson, más autores han tratado de buscar los orígenes de este motivo, observando las similitudes con el gnosticismo, o la tradición pagana, o tratando de dar explicaciones sociológicas (Delcourt, 1958; Schein, 1998).

Matrona de Perge es una santa tradicionalmente considerada travestida, pero cuya complejidad reside, en primer lugar, precisamente en la dificultad de clasificación dentro de la esfera hagiológica; y, en segundo, en el escaso material literario-hagiográfico sobre su persona. Para empezar, no ha gozado de gran popularidad hasta hace apenas unos años, y a pesar de que la mayoría de los estudios la definen como travestida, su figura encierra una serie de tópicos y características adicionales que merece la pena revisar. Su dossier hagiográfico se reduce a tres versiones del mismo texto, elencadas en *Bibliotheca Hagiographica Graeca (BHG)* de manera consecutiva y como una reducción una de otra. No hay noticia de ningún otro texto dedicado íntegramente a ella, a excepción del fragmento de himno o *kontákion*<sup>2</sup> de

2 Los *kontákia* son un tipo de himno cuya cronología se establece entre los ss. IV-VII en Bizancio; su periodo de auge está ligado precisamente al nombre de Romano Melodo, poeta de origen sirio que vivió a caballo entre los siglos V y VI. Cuentan con una forma definida muy concreta que consiste en una estructura narratológica tripartita y

Romano Melodo (ss. V-VI)<sup>3</sup>, pero este poema apenas es nombrado en los estudios sobre su tradición textual.

Todos los estudios sobre el dossier de la santa han tomado como punto de partida y eje central las *vitae*, dejando de lado el estudio del poema de Romano<sup>4</sup>. Sin embargo, puede resultar interesante y provechoso el estudio de los datos que el Melodo brinda en sus versos y de los tópicos que en ellos se reflejan, su comparación con las vidas en prosa, y la interpretación de algunos de los datos ofrecidos a lo largo de las estrofas. De algún modo el presente artículo aúna dos ámbitos de investigación que tradicionalmente no han sido todo lo explotados que estos podrían: la santidad femenina y sus diferentes subcategorías, con el ejemplo concreto de Matrona de Perge, sobre la que se hace una revisión; y los himnos de Romano Melodo, de entre los cuales se selecciona el fragmento ya citado y se ofrece un análisis y comentario.

### **Matrona de Perge: anotaciones sobre la santa**

Matrona de Perge es considerada un personaje histórico real, y su cronología parece estar fijada entre los siglos V y VI. Debido a una serie de datos de orden interno se ha llegado a la conclusión de que debió nacer en torno al año 430 y morir aproximadamente en el 510. Es una santa cuya festividad se conmemora en el mes de noviembre, y dependiendo del testimonio escrito al que se recurra, el día puede variar entre el día 7, 8 o 9 (Follieri, 1980: 72). La mayoría de los textos la sitúan su recuerdo el día 9. Es el caso del *Sinaxario de Constantinopla*, cols. 203-205 (ed. Delehaye, 1902), aunque este mismo testimonio ofrece la posibilidad del 8 de noviembre. El *Himno a santa Matrona* de Romano se compuso, en cambio, para su canto el día 7 —aniversario de su

---

unos elementos definitorios: el proemio, una serie de estancias —estrofas—, el acróstico, y el refrán. El poema sigue un esquema rítmico-métrico concreto que se rige, no por la cantidad de las sílabas, sino por el carácter acentual de estas. Acerca de este género literario, sus orígenes y su localización en el oficio religioso pueden consultarse los clásicos trabajos de Krumbacher (1903), Maas (1910), Wellesz (1961), Grosdidier de Matons (1977), Brock (1989) o Lingas (1995), entre otros.

3 No obstante, pueden encontrarse algunos testimonios indirectos acerca de Matrona de Perge en las obras de Teodoro Lector o el cronista Teófanos, como argumentan Featherstone y Mango (1996: 13-14), o los resúmenes o notas que ofrecen volúmenes como los diferentes sinaxarios.

4 Este texto apenas es mencionado, en su vertiente hagiográfica por Featherstone y Mango (1996: 14), y aquellos estudios concretos sobre el himno —no muy numerosos—, se centran en la problemática de la autenticidad de su autoría, dejando de lado el contenido del poema.

muerte, según la *Vita prima*<sup>5</sup>—.

Sobre su culto se sabe realmente poco, y como señalan Featherstone y Mango (1996: 16), parece que desapareció hacia el fin de la era de los Paleólogos. Las palabras de Talbot (1998: 16) pueden servir de reflexión para justificar esto en cierto modo; ya que, a su juicio, solo un pequeño porcentaje de mujeres son santas, y no fueron tan ampliamente veneradas en la Iglesia bizantina —con alguna excepción de mártires tempranas o ascetas—, en comparación con el amplio abanico de santos masculinos y la diversidad de sus cultos. Cabría entonces preguntarse si sería este el motivo por el que el culto a santa Matrona cayera en el olvido pasados los años.

La primera vida o *Vita prima* de Matrona (*BHG* 1221) es un texto anónimo que puede fecharse hacia la mitad del siglo VI y cuya extensión es inusual para tratarse de una mujer, según hacen notar Featherstone y Mango (1996: 14). Fue editado por Delehayé en el tercer volumen de noviembre los *Acta Sanctorum* (*AASS*) a partir del manuscrito Paris, BNF, gr. 1519 (1910: 790-813), y cuenta con una traducción al inglés, llevada a cabo por Featherstone y Mango en el mismo volumen ya citado (1996: 18-64) y otra parcial de Bennasser en su Tesis Doctoral (1984: 155-177).

La *Vita altera* (*BHG* 1222) está atribuida a Simeón Metafrastes (s. X), y es algo más breve que la versión anterior. De nuevo se encuentra editada por Delehayé en el mismo volumen de los *AASS* (1910: 813-822). Se puede encontrar una traducción al inglés en Bennasser (1984: 118-154).

La conocida como *Vita brevior* (*BHG* 1223) es la tercera de las recensiones del relato y el último documento del dossier de Matrona. Su edición también se encuentra recogida junto con las dos previas (Delehayé, 1910: 822-833). No hay traducción de ella hasta la fecha.

Los datos que ofrece la primera versión de su historia están marcados por un fuerte tinte novelesco (Narro, 2019b: 120). Tras el proemio (cap. 1), se presenta a la santa: Matrona es oriunda de Perge, Panfilia, y su familia es noble. El relato comienza cuando es obligada por sus padres a casarse en contra de su voluntad, ya que la intención de la joven era la de mantenerse virgen y prolongar su castidad mientras se ejercitaba en espíritu (cap. 2). La mención de su infancia y juventud es breve; la hagiografía se centra en su etapa de adultez: Matrona está casada con Domiciano, quien le prohíbe asistir a las celebraciones nocturnas de la Iglesia y con quien había concebido una hija, a la que nombran Teodota. Dado que la santa insiste en seguir acudiendo a las vigiliias nocturnas y practicando el ayuno, se desencadena la ira de su esposo,

5 El pasaje dice así: [...] τηρήσασα μετέλλαξεν τὸν τῆδε βίον ἐν γήρει καλῶ, μὴνὶ νοεμβρίῳ ἐβδόμῃ [...] (Delehayé, 1910: 813).

que comienza a ejercer violencia física en su contra. Este hecho motiva la huida de Matrona del hogar familiar tras dejar a Teodota a cargo de una monja llamada Susana (cap. 3). A continuación, se corta los cabellos<sup>6</sup>, toma el nombre masculino de Babilas e ingresa en el monasterio de Basiano (cap. 4). En dicho lugar Matrona se ocupa en el ayuno y el disimulo de su feminidad, pero el abad del monasterio tiene una revelación en un sueño, donde descubre la realidad sobre la condición de Babilas: es una mujer (cap. 6). Descubierta por Basiano, Matrona debe confesar (cap. 8) y abandonar el monasterio, y viaja hasta el convento de Susana, donde se entera de que su hija había fallecido (cap. 10). La huida de Domiciano continúa, y ella debe refugiarse en lugares como Emesa (cap. 11), o Beirut (cap. 19). Los episodios acaecidos en cada una de las localidades tienen tintes taumatúrgicos, y en las peripecias de la protagonista pueden encontrarse semejanzas con los relatos de aventuras. Dadas todas las virtudes que eran reunidas en la persona de la santa, Matrona acaba formando parte y quedando al mando de una comunidad monástica femenina en Emesa (cap. 11). No obstante, debe abandonarla, puesto que Domiciano seguía en su búsqueda (cap. 13). Finalmente, Matrona llega a Constantinopla (cap. 28), donde crea una segunda congregación (cap. 37) y permanece allí hasta su muerte el día 7 de noviembre (cap. 52).

Uno de los elementos más llamativos de la historia de esta santa es el del travestismo, por lo que se la suele situar en tal grupo —muy frecuente entre los siglos III y VI en Bizancio, pero que desaparece en el siglo IX (Patlagean, 1976: 597)—, aunque este punto debe matizarse. En primer lugar, este tipo de santas suelen ser generalmente vírgenes que huyen de sus padres evitando un matrimonio y que ingresan en una comunidad monástica masculina con el objetivo de escapar a este propósito. No es este el caso de Matrona. Ella es una mujer casada y con una hija, y, aunque la práctica religiosa era fundamental en Bizancio y contaba con una serie de virtudes características —castidad, perseverancia, caridad, ejercicio espiritual y ayuno—, también ostentaba una función concreta en la sociedad, que esperaba de ella un comportamiento determinado: estar sometida al hombre<sup>7</sup> —en este caso su marido—, criar a su

---

6 Como antecedente de este motivo puede pensarse en santa Tecla (Narro, 2018: 115; 2022: 78).

7 Esto es fiel reflejo de una sociedad que, como es bien sabido, se regía por un marcado esquema patriarcal que hunde sus raíces en nociones y situaciones de la Antigüedad, y en el que la función primordial de la mujer era la de la reproducción, para lo cual debía estar casada (Laiou, 1981: 233-234). De las tres etapas en las que se podía dividir la vida de una niña o mujer —infancia y virginidad, adultez y matrimonio/maternidad, y vejez y viudedad—, dos de ellas estaban siempre supeditadas al control

hija (Talbot, 1997: 118) y atender el hogar. De esta manera, puede reconocerse el nombre parlante de la santa, ya que es, efectivamente, una *matrona*<sup>8</sup>, al menos hasta su huida, que está perfectamente motivada por el maltrato ejercido por parte de Domiciano. Efectivamente la violencia que Matrona sufre es uno de los méritos que se pueden considerar en su acceso a la santidad.

Además, es importante destacar que el “rango” hagiológico de Matrona no es estático a lo largo de su *vita*, y no permanece fijo una vez escapa del núcleo familiar, como travestida. Comienza siendo una joven virginal, que es dada en matrimonio en contra de su voluntad, se convierte en una *matrona*, huye disfrazándose de hombre y, finalmente, permanece como mujer y ejerce el oficio de abadesa. Se llega por lo tanto a una última categoría hagiográfica en la vida de Matrona: la santa monja. Todo esto implica cierta innovación en uno de los tópicos habituales en los relatos de santas travestidas: el del reconocimiento (Delierneux, 2014: 368). Generalmente este tiene lugar a la muerte de la protagonista, cuando los compañeros del monasterio deben ocuparse de su cuerpo, pero en el caso de nuestra santa el episodio de *anagnórisis* tiene lugar a mitad del relato, cuando esta aún vive, y es razón para una siguiente huida. El motivo del travestismo es secundario en esta historia debido precisamente a que no se trata de una condición permanente en la vida de Matrona (Patlagean, 1976: 610).

Así pues, como se ve, Matrona reúne un buen número de características conducentes a la santidad por vida ejemplar en la época protobizantina, y podría considerarse que pasa por varias categorías de santa a la vez: *matrona*, *travestida*, y *monja*.

---

masculino, ya sea del padre en la infancia o del marido en la edad adulta (cf. Ef 5, 22-23 y Col 3, 18). Únicamente puede considerarse como vida un poco más autónoma la etapa de vejez o viudedad, cuando muchas mujeres asumían los votos e ingresaban en un convento por voluntad propia (Talbot, 1997: 129).

8 Debe recordarse la herencia, así como el hecho de que todo el sistema social y administrativo era eminentemente romano en Bizancio. Además, el hecho de que esta tipología de santa sea bastante popular en el s. IX revela que el matrimonio no era un impedimento para alcanzar la santidad, a pesar de que la virginidad jugara un papel central en la ideología del momento (Narro, 2018: 117). Según Delierneux (2014: 373), el modelo de santa en matrimonio surge en el siglo IV y se origina con la elegía sobre la virginidad de Gregorio de Nacianzo compuesta para la hermana de este: Gorgonia (*BHG* 704), y se convierten prácticamente en una moda, en opinión de Gregorio de Nisa en el *De virginitate* (Rousselle, 1989: 157).

### El fragmento de himno a santa Matrona de Romano Melodo

En el *corpus* himnográfico atribuido a Romano Melodo consta un total de ochenta y dos *kontákia* completos, cinco fragmentos, y dos piezas que no se ajustan del todo a la forma y estructura himnica. Como es bien sabido, la obra del Melodo se divide, según el criterio de los editores de Oxford, en *cantica genuina* y *cantica dubia* (Maas y Trypanis, 1963; 1970), que es la que la mayoría de los estudiosos de Romano tienen como punto de partida. No obstante, hay ediciones en las que el criterio de agrupación atiende a cuestiones temáticas, donde la cristología, los episodios del Antiguo y Nuevo Testamento, o diferentes personajes hagiográficos son el centro de cada composición<sup>9</sup>.

De todos los poemas, el único dedicado a una santa<sup>10</sup> es el catalogado por como el número ochenta y nueve, tiene como sujeto literario la hagiografía de santa Matrona de Perge, y se encuentra entre aquellos considerados de dudosa autoría. Cabe mencionar asimismo que la traducción española del fragmento de himno a Matrona hasta ahora no había tenido lugar —tampoco a ningún otro idioma moderno—, ya que la única versión en dicha lengua de los textos de Romano es la presentada por Merino Rodríguez (2012; 2013), y tiene como objeto únicamente aquellos himnos aceptados como genuinos por parte de la crítica. Este hecho sigue la tendencia general en los estudios sobre la obra del Melodo, ya que, tradicional y generalmente, los *kontákia* que más atención reciben son los de argumento cristológico, vetero y neotestamentario, así como algunos de sujeto variado. Por lo tanto, esta situación implica un cierto descuido de los himnos de temática hagiográfica, que, ya en general, se encuentran poco estudiados si se compara con el alto volumen de investigaciones acerca de los ya citados.

Acerca del *Himno a santa Matrona* (nº 89) atribuido a Romano Melodo, este se encuentra editado por los bizantinistas Maas y Trypanis (1970: 184-185) a partir de tres manuscritos: 1) Hagion Oros, Monê Batopediou 1041, X-XI; 2) Hagion Oros, Monê Megistês Lauras Γ 28, s. XI; 3) Patmos, Monê tou Hagiou Iôannou tou Theologou 212, s. XI; 4) Moskva, GIM, Sinod. gr. 437, s. XII. Unos años más tarde el erudito francés Grosdidier de Matons (1977: 220) añadía un quinto manuscrito a la lista de testimonios para este

---

9 Piénsese, por ejemplo, en los diferentes volúmenes del texto publicados por el erudito francés Grosdidier de Matons (1964; 1965a; 1965b; 1967; 1981), aunque desgraciadamente no se encuentran todos los himnos.

10 No obstante, hay algunos *kontákia* que se centran en mujeres de que guardan relación con las *Escrituras*; es el caso, por ejemplo, de los himnos a la samaritana (nº 9), a la mujer pecadora (nº 10), a la curación de la hemorroísa (nº 12), o aquellos que giran en torno a la Virgen (nºs 19, 35, 36).



fragmento hímnico: Messina, Biblioteca Regionale Universitaria “Giacomo Longo”, S. Salv. 157, s- XII.

Aunque otra previa puede encontrarse en Maas (1906: 11-12), el texto ofrecido a continuación pertenece a la edición de Maas y Trypanis (1970: 184-185). Inmediatamente seguida al texto griego se dispone la traducción española, propia de la autora:

I. Διὰ πόθον, ὁσία, τὸν τοῦ κυρίου | προσπαθείας τὴν σχέσιν  
ἀπεβδελύξω | τῇ ἀσκήσει σου τὸ πνεῦμα λαμπρύνασα· | ἀλλὰ  
ταῖς σαῖς ἰκεσίαις καὶ τῶν πολεμίων τὰ θράση διασκέδασον· |  
στερρῶς γὰρ τὸν θῆρα κατεπάτησας.

I. Gracias al amor al Señor, santa, despreciaste la participación del deseo y te distinguiste en el ejercicio de tu espíritu, mas disipa también la arrogancia de los enemigos con tus súplicas, porque con firmeza sometiste a la fiera.

α' Ρεῖθρα μοι λόγου δός, ὁ θεός μου, καὶ πηγὴν ἐγκωμίου |  
ποίησόν μου τὸν νοῦν, εὐλόγησον καὶ τὴν γλῶτταν μου, | ἵνα  
ὕμνήσω τὴν σὴν ἀμνάδα, ἥνπερ ἔστεψας σὺ τῇ χάριτί σου· | ἂν  
γὰρ αὐτὸς οὐ παράσχῃς μοι λόγον ἐπάξιον, | πῶς οἶσω δῶρα  
ὁ πένης τῇ πλουσίᾳ ἐν λόγοις καὶ πράξεσι; | διὸ παράσχου μοι  
δύναμιν διηγῆσασθαι ταύτης τὰ ἔπαθλα· | στερρῶς γὰρ τὸν θῆρα  
κατεπάτησεν.

1. Concédeme palabra a raudales, Dios mío, haz a mi mente fuente de encomio, y bendice mi lengua, para que yo pueda cantar a tu cordera, a quien Tú coronaste con tu gracia. Porque si tú mismo no me provees de la digna palabra, ¿cómo voy a ofrecer regalos yo, pobre en riqueza, con palabras y hechos? Por esto, provéeme de fuerza para narrar las proezas de ella, porque con firmeza sometió a la fiera.

β' Ὡς ἐξ ἀκάνθων ῥόδον<sup>11</sup> ἐνθέως ἢ ὀσία ἐξέφυ, καὶ μυρίζει παντῇ | τῶν ἀρετῶν τὴν εὐπρέπειαν· | αὕτη γονέων οὓσα ἐνδόξων εὐγενῶς ἀνετράφη καὶ ἐπισήμως· | ἦν οἱ γονεῖς ἀδρυνθεῖσαν πρὸς γάμον ἐξέδοντο | μὴ γνόντες ταύτης τὸν τρόπον, ὡς ἐστὶν εὐσεβῆς καὶ φιλόθεος· | ἢ δὲ ὑπεῖκε μὴ θέλουσα γεννητόρων ἀρνήσασθαι πρόσταγμα· | στερρῶς γὰρ τὸν θῆρα κατεπάτησεν.

2. Por inspiración divina la santa brotó como una rosa entre espinas, y emana por todos lados el olor de la hermosura de las virtudes. Esta, de padres respetables, fue criada en la nobleza y de manera sobresaliente. A ella, cuando hubo madurado, sus padres la entregaron en matrimonio sin saber su propósito, puesto que era pía y amante de Dios. Ella, por su parte, cedió sin querer negarse a la decisión de sus progenitores, porque con firmeza sometió a la fiera.

γ' Μετὰ † τῇ τοῦ ἀνδρὸς συναφείᾳ † ἠγωνίζετο ἄγαν ἢ ὀσία λαθεῖν | φθορᾶς ἐν δόλῳ τὸν σύζυγον· | τοῦτο δὲ ἴσχυσεν οὐδὲ ὄλωσ<sup>12</sup>· ἀλλ' ἐκύησε παῖδα οὓσαν θηλείαν· | καὶ τὸν μαζὸν ἐπιδοῦσα τοιαῦτα ἀντέλεγεν· | “Ἐγὼ μὲν γάλακτι τρέφω ἀκουσίως, παιδίον, οἰκτεῖρων σε, | Χριστὸς δ' εἰς τέλος αὐξήσει σε | καὶ ποιήσει σε πράττειν [αὐτοῦ τὰ] εὐάρεστα, | ὁ μόνος γινώσκων τὰ ἐγκάρδια”.

3. Después † de la unión con el hombre † batallaba mucho la santa por evitar el yugo del estupro en la esclavitud, pero no fue capaz de esto en absoluto, sino que concibió una niña, y al darle el pecho le decía así: “Hija, yo te alimento con mi leche en contra de mi voluntad y me lamento, pero Cristo te hará crecer hasta el fin y hará que acometas cosas agradables [a Él], porque es el único que conoce lo que hay en el corazón”.

Como se observa, el *Himno a santa Matrona* cuenta con un único proemio y tres estancias. El proemio, más breve que las estrofas —cuatro más el estribillo—, consta de cinco versos. Las estancias o estrofas, de entre siete

11 Cf. *Himno a Noé y el diluvio* (40.β.9).

12 Cf. *Himno a la tentación de José* (44.ι.1).

y ocho versos —uno de ellos es también estribillo—. El patrón rítmico-métrico seguido —que se conoce con el término εἰρμός— es diferente para el proemio y las estancias. Acerca de la problemática que la identificación de este supone dedican parte de su investigación autores como Grosdidier (1977: 220) y Livadaras (1959: 69-70).

A partir de las estancias se atisba parte del acróstico —gracias al cual la pieza es atribuida a Romano—: POM. La mayoría de los acrósticos presentes en el *corpus* del Melodo siguen un esquema más o menos estable en el que el nombre del autor nunca es el comienzo<sup>13</sup>. Podría sugerirse, así, la hipótesis de que estas estrofas no constituyen el *incipit* del poema, hecho que se ve reforzado por la estructura interna típica del *kontákion*, que se acomoda a la tripartición formal habitual en este tipo de texto —proemio, desarrollo del himno, plegaria final—. En ella, el proemio sirve de introducción al tema central del himno, y antes de que comience la historia propiamente dicha, se dedican algunas estrofas a la doxología o apelación al público, previas a la voz propia del himnógrafo<sup>14</sup>, quien da paso para contar la historia, y que concluye con un epílogo y una plegaria final. De esta manera, aunque el fragmento de himno comienza con el principio de la hagiografía de la santa, no tiene por qué ser este el principio del *kontákion*.

En cuanto a la cuestión de la autenticidad del poema, aquellos autores que han tratado de acercarse a una respuesta, han tomado como referencia el criterio métrico y el estilo del texto. Por ejemplo, Maas (1906: 11) determinó afirmativamente la paternidad del Melodo para el *kontákion*; y Livadaras (1959: 69-70) argumentaba lo mismo, basándose en el patrón melódico del himno. Grosdidier, en cambio, parece ser más cauto a este respecto, y relega este himno al grupo de *kontákia* dudosos (1977: 242), aunque advierte que es poco probable que sea parte de la obra genuina de Romano. Por su parte, Trypanis decide no pronunciarse en este asunto, aun cuando sí lo hace con la totalidad de los *kontákia* completos o el resto de fragmentos (Maas y Trypanis, 1970: 186-209). Esto hace suponer una enorme dificultad sobre la autenticidad del *Himno a santa Matrona*, debido sobre todo al carácter fragmentario del himno, que difícilmente puede llegar a una respuesta certera a través de los criterios lingüísticos y formales del texto.

13 A este respecto, pueden consultarse los acrósticos de todos los himnos que se atribuyen a Romano Melodo, genuinos y dudosos, en Maas y Trypanis (1963; 1970).

14 Sirvan como ilustración los himnos dedicados a santos militares (Maas y Trypanis, 1970).

A nivel retórico, destaca sobre todo la primera estancia, de la que puede señalarse la estructura paralelística de los versos uno y dos, y donde aparece la asociación de palabras como *ρείθρα*, “raudales” y *πηγήν*, “fuente” (89.α.1) —que encierran, en cierto modo, una metáfora—; la sinestesia entre *λόγου*, “palabra” (89.α.1) y *νοῦν*, “mente” (89.α.2); o la metonimia en *εὐλόγησον καὶ τὴν γλῶτταν μου* (89.α.2), “bendice mi lengua”. Además, la antítesis en *ὁ πένης τῇ πλουσίᾳ* (89.α.5), “pobre en riqueza” se erige como la base del tópico de la *penía* o humildad, habitual en las *captationes benevolentiae* al inicio de las composiciones literarias. En esta primera estrofa se define la figura del poeta, y el autor del texto se hace presente y se manifiesta ante su auditorio mediante la *recusatio*.

No obstante, estos versos no solo están repletos de recursos literarios como los señalados, sino que acumulan una serie de tópicos hagiográficos propios de los relatos de santas femeninas —explicados y explotados en Narro (2022)— que merece la pena señalar y explicar al hilo de la historia de la propia *Matrona*.

En el proemio se cita el término de la ascesis: *τῇ ἀσκήσει σου τὸ πνεῦμα λαμπρύνασα* (89.I.3). Este vocablo, si bien se puede optar por traducirlo simplemente como “ejercicio”, hace referencia a una de las prácticas fundamentales en la tardoantigüedad y la época bizantina para acceder a la santidad, que consistía en el entrenamiento corporal y espiritual —justo la expresión presente en el himno— en cuyo cumplimiento se encuentra la conexión con la virtud. Para Narro (2019a: 67) la ascesis del primer cristianismo consistía en la castidad o los ayunos, requisitos con los que se sabe que *Matrona* cumplía:

[...] ἀλλὰ καὶ μείζων ἐστὶ τῶν ἐν ἀσκήσει διαλαμπάντων  
γυναικῶν [...]

(*AASS Nov. III*, ed. Delehay, 1910: 790).

Estas virtudes, propias de la ascesis, son uno de los detonantes de la ira de Domiciano, quien es representado como una fiera —*τὸν θῆρα* (89.I.5)—. Esta expresión encuentra su paralelo en la *Vita prima*, que describe al esposo de la santa como una fiera salvaje (Narro, 2018: 123):

Ὅθεν Δομετιανὸς ὁ ἀνὴρ αὐτῆς μαθὼν τὰ κατ’ αὐτὴν ἔδραμεν  
ὡς θῆρ ἄγριος εἰς τὸ τοῦ μακαρίου Βασιανοῦ μοναστήριον [...].

(*AASS Nov. III*, ed. Delehay, 1910: 795).

El autor está estableciendo de manera intencionada un juego intertextual con el público, que debe entender —o no— la referencia a la fiera como parte de la historia de Matrona, y saber que, en este caso, representa al esposo, quien va en su búsqueda tras el abandono del hogar conyugal. Además, este simil entre Domiciano y una fiera encuentra perfectamente su explicación gracias al ejercicio de la violencia marital contra la santa. Se convierte así en uno de los motivos más por los que Matrona accede a la santidad.

En la segunda estancia se hace referencia a su origen noble, αὐτὴ γονέων οὐσα ἐνδόξων εὐγενῶς ἀνετράφη καὶ ἐπισήμως (89.β.3), y se describe la intención de los padres de la santa de darla en matrimonio, οἱ γονεῖς ἀδρυνθεῖσαν πρὸς γάμον ἐξέδοντο (89.β.4), aun cuando el propósito de la joven era absolutamente contrario: ἐστὶν εὐσεβῆς καὶ φιλόθεος (89.β.5). Al contrario que muchas de las santas travestidas —el motivo del travestismo llega con posterioridad—, como ya se ha señalado más arriba, Matrona no se niega y huye, sino que cede ante sus padres en un acto de moderación y obediencia, se casa, y asume el rol que le era esperado. El noble origen es uno de los tópicos hagiográficos más recurrentes y que se adhieren perfectamente al carácter biográfico de muchas *vitae*. Asimismo, la mentalidad de la joven, mesurada y piadosa sugiere un segundo tópico: el del *puer* —en este caso, *puella*— *senex*<sup>15</sup>.

En la siguiente estancia la situación es descrita en términos de martirio: ἠγωνίζετο ἄγαν ἢ ὅσια (89.γ.1). El lazo conyugal se define desde el principio como una relación abusiva en la que el marido es designado con el término σύζυγον (89.γ.2). Aunque esta palabra designa perfectamente al consorte, su raíz se encuentra en la palabra ζυγός, “yugo”, por lo que debido al contexto de la situación que se describe y a la mención explícita a conductas sexuales ilícitas, representadas por el sustantivo φθορᾶς (89.γ.3), se ha optado por mantener la metáfora que podría haber estado en la mente del autor y traducir, más libremente, “yugo” en lugar de “cónyuge” —que incluso mantienen en castellano la misma interrelación que en griego—. De esta manera, Matrona se encuentra sumida en medio de una esclavitud, oprimida por el yugo, es decir, su marido, que ejerce violencia sexual en contra de ella, cuya actitud es contraria. El término elegido, como señala Laiou (1993: 119), supone un calco del latín *stuprum*, “violación, depravación”, y ya se encuentra presente en la legislación romana-bizantina, junto con la πορνεία, que es el término más extendido gracias a las *Escrituras*. El debate, según Laiou, de si dicho término debería traducirse como “fornicación” o no es complejo, pero lo que sí asegura la investigadora es que se trata de un término que designa comportamientos ilícitos en el ámbito de la intimidad sexual. La elección de esta palabra se

comprende perfectamente si se tiene en cuenta la reticencia de santa Matrona a yacer con Domiciano. No obstante, este la somete en contra de su voluntad. En términos de consentimiento, y desde el punto de vista de la mujer, se trata de una violación, y esto precisamente es lo que quiere poner de relieve el autor del *kontáktion* al usar el vocablo φθορά.

Como consecuencia, le sucede la llegada de una niña —de nuevo en contra de la voluntad de la protagonista de la historia—, a la que alimenta con pesar. En las palabras en estilo directo que le dirige, se puede entrever la intención de Matrona de cederla a la hermana Susana, pero esto no es seguro, ya que, llegados este punto, el texto se detiene y finaliza el testimonio hímnico. Mediante una marcada estructura paralelística la santa le hace saber a su hija que, si bien ella la alimenta físicamente con su leche, será Dios quien de sustento a su espíritu y la guíe (89.γ.5-7); por un lado está ella, su madre; por otro, Dios, que es quien la recibe en el convento bajo el cuidado de Susana.

Al final, en este fragmento de himno solo tenemos el primer papel adoptado por Matrona: una esposa, que debe aceptar a su marido, y madre. Lo verdaderamente rompedor en esta historia es el hecho de que la propia santa se atreve a romper con el rol impuesto y no deseado, a raíz de un comportamiento reprobable por parte de Domiciano, y a partir del cual el perfil propio de la santa irá cambiando de manera fluida —de travestida a monja— a lo largo de su hagiografía.

### Reflexiones finales

Matrona de Perge es una mujer encerrada en una maternidad no deseada y en un matrimonio problemático. El motivo del travestismo se convierte en la vía de escape de la joven mujer, que se refugia en un monasterio después de cortarse el pelo y cambiar su indumentaria. El abandono del ámbito conyugal se ve justificado debido a la violencia que la santa sufría. Esta situación puede considerarse en cierto modo un martirio, concepción que está claramente marcada en el texto himnográfico mediante el verbo ἀγωνίζομαι (89.γ1), que es el normalmente usado en los relatos martiriales. Se trata un mérito más para acceder a la santidad, que se une con todas las virtudes acumuladas en su persona y su estilo de vida ascético y mesurado.

A lo largo de su historia la mujer pasa por variedad de categorías hagiográficas, hecho que no hace sino añadirle cierta dificultad al estudio de su figura. Primero es presentada como una joven pía, virginal, y virtuosa —esta podía considerarse una primera categoría—, pero pronto es casada y concibe una hija —es una santa *matrona*—, que escapa del hogar y, disfrazada de hombre, ingresa en el monasterio de Basiano —santa travestida—, hasta

que es descubierta y debe volver a viajar. Finalmente acaba fundando un convento femenino y ejerciendo de abadesa —es, finalmente, una santa monja—. Aunque ya hay autores que advierten que el tópico del travestismo es un hecho secundario y no permanente en su hagiografía, es necesario también puntualizar y señalar que esto no ocurre solamente en tal momento, sino que la naturaleza de santa Matrona va cambiando a lo largo todo el relato. Además, podría añadirse una última clasificación, asociada a la condición de *matrona*: la de mártir, como acaba de ser mencionado algo más arriba. Estas consideraciones pueden considerarse un nuevo punto de vista.

Finalmente, en cuanto al breve fragmento de *kontáktion*, en él se acumulan numerosos tópicos retóricos y hagiográficos: la joven virtuosa, su noble origen —aunque se omite el *tópos* del origen geográfico o de la localización de la historia—, la *puella senex*, el rechazo al matrimonio, la huida del hogar, el travestismo, y la *anagnórisis*, que propicia el final de la historia, y que se plantea también en una manera diferente al resto de historias hagiográficas. La situación mutilada del himno impide conocer el tratamiento por parte del autor del poema acerca del resto de la historia, y ver cuáles de todas las condiciones por las que pasa Matrona eran más relevantes o tratadas con mayor detenimiento.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ANSON, J. (1974). “The Female Transvestite in Early Monasticism: The Origin and Development of a Motif”, *Viator* 5, 1-32.
- BENASSER, K. (1984). *Gender and Sanctity in Early Byzantine Monasticism: A Study of the Phenomenon of Female Ascetics in Male Monastic Habit* (Tesis Doctoral). Rutgers University.
- BROCK, S. P. (1989). “From Ephrem to Romanos”, *Studia Patristica*, 20, 139-151.
- DELCOURT, M. (1958). “Le complexe de Diane dans l’hagiographie chrétienne”, *Revue de l’Histoire des Religions*, 153, 1-33.
- DELEHAYE, H. (1902). *Propylaeum ad Acta Sanctorum Novembris. Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae e Codice Sirmondiano*. Bruxellis: Socios Bollandianos.
- (1910). *Acta Sanctorum Novembris III*. Bruxelles: Société des Bollandistes.
- 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-Burlington: Ashgate, 363-381.

- FEATHERSTONE, J. y MANGO, C. (1996). "Life of St. Matrona of Perge", en A.-M. Talbot (ed.). *Holy Women of Byzantium. Ten Saints Lives in English Translation*. Washington: Dumbarton Oaks, 13-64.
- FESTUGIÈRE, A. J. (1960). "Lieux communs littéraires et thèmes de folklore dans l'hagiographie primitive", *Wiener Studien*, 73, 123-152.
- FOLLIERI, E. (1980). *I calendari in metro innografico di Cristoforo Mitileneo. Commentario e indici*. Bruxelles: Société des Bollandistes.
- GROSDIDIER DE MATONS, J. (1964). *Romanos le Mélode. Hymnes I*. Paris: Éditions du Cerf.
- (1965a). *Romanos le Mélode. Hymnes II*. Paris: Éditions du Cerf.
- (1965b). *Romanos le Mélode. Hymnes III*. Paris: Éditions du Cerf.
- (1967). *Romanos le Mélode. Hymnes IV*. Paris: Éditions du Cerf.
- (1977). *Romanos le Mélode et les origines de la poésie religieuse à Byzance*. Paris: Éditions Beauchesne.
- (1981). *Romanos le Mélode. Hymnes V*. Paris: Éditions du Cerf.
- HALKIN, F. (1957). *Bibliotheca Hagiographica Graeca* (3 vols.). Bruxelles: Société des Bollandistes.
- KRUMBACHER, K. (1903). *Die Akrostichis in der griechischen Kirchenpoesie*. München: Verlag der Akademie der Wissenschaften.
- LAIYOU, E. (1981). "The role of women in Byzantine society", *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik*, 31, 233-260
- (1993). "Sex, consent, and coercion in Byzantium", en *Consent and Coercion to Sex and Marriage in Ancient and Medieval Societies*. Washington: Dumbarton Oaks, 109-221.
- LINGAS, A. (1995). "The Liturgical Place of the Kontakion in Constantinople", *Byzantino-Rossica*, 1, 50-57.
- LIVADARAS, N. B. (1959). *Τὸ πρόβλημα τῆς γνησιότητος τῶν ἀγιολογικῶν ὕμνων τοῦ Ρωμανοῦ (The authenticity problem of Romanos the Melodist's hagiological hymns)*. Ἀθήναι (Athens): Τυπογραφεῖον Μηνᾶ Μυτιδίη (Mina Myrtidi Printings).
- MAAS, P. (1906). "Die Chronologie der Hymnen des Romanos», *Byzantinische Zeitschrift*, 15, 1-45.
- (1910). "Das Kontakion", *Byzantinische Zeitschrift*, 9, 285-306.
- MAAS, P. y TRYPANIS, C. A. (1963). *Sancti Romani Melodi cantica. Cantica genuina*. Oxford: Clarendon Press.
- (1970). *Sancti Romani Melodi cantica. Cantica dubia*. Berlin: De Gruyter.
- MERINO RODRÍGUEZ, M. (2012). *Romano el Cantor. Himnos I*. Madrid: Ciudad Nueva.
- (2013). *Romano el Cantor. Himnos 2*. Madrid: Ciudad Nueva.



- NARRO, Á. (2018). “Domestic violence against women as a reason to sanctification in Byzantine hagiography”, *Studia Philologica Valentina*, 20, 111-140.
- (2019a). “Tipos de santas y santos”, en *El culto a las santas y los santos en la antigüedad tardía y la época bizantina*. Madrid: Síntesis, 57-86.
- (2019b). “Santas travestidas”, en *El culto a las santas y los santos en la antigüedad tardía y la época bizantina*. Madrid: Síntesis, 111-134.
- (2022). “La Vida de Apolinaria/Doroteo (BHG 148). Una santa travestida de origen copto”, en L. Bonhome-Pulido y M. Movellán (eds.). *Del relato martirial al género hagiográfico en la tardoantigüedad*. Madrid: Síntesis, 77-103.
- PATLAGEAN, E. (1976). “L’histoire de la femme déguisée en moine et l’évolution de la sainteté féminine à Byzance”, *Studi Medievali*, 17, 597-623.
- ROUSSELLE, A. (1989). *Porneia. Del dominio del cuerpo a la privación sensorial*. Barcelona: Ediciones Península.
- SCHEIN, S. (1998). “The ‘Female-Men of God’ and ‘Men who were women’. Female Saints and Holy Land Pilgrimage during the Byzantine Period”, *Hagiographica*, 5, 1-36.
- TALBOT, A.-M. (1985). “A comparison of the monastic experiences of Byzantine men and women”, *Greek Orthodox Theological Review*, 30, 1-20.
- (1994). “Byzantine Women Saints’ Lives and Social Welfare”, en E. A. Hanawalt y L. Lindberg (eds.). *Through the Eye of a Needle: Judeo-Christian Roots of Social Welfare*. Kirksville: Thomas Jefferson University Press: 105-122.
- (1997). “Women”, en G. Cavallo (ed.). *The Byzantines*. Chicago: University of Chicago Press, 117-143.
- (1998). “Female Sanctity in Byzantium”, en S. Gentile (ed.). “*Essere donna e santa*”. *Oriente cristiano e santità. Figure e storie di santi tra Bisanzio e l’Occidente*. Milano, 1-16.
- WELLESZ, E. (1961). *A History of Byzantine Music and Hymnography*. Oxford: Clarendon Press.