

# 2

---

# Historia de las mujeres

---

*La Edad Media*

---

Bajo la dirección de  
Georges Duby y Michelle Perrot



Lectulandia

Esta *Historia de las mujeres* responde a la necesidad de ceder la palabra a las mujeres. Alejadas, desde la Antigüedad, del escenario donde se enfrentan a los dueños del destino, reconstruir su historia significa describir su lento acceso a los medios de expresión y su conversión en persona que asume un papel protagonista. Este análisis implica, asimismo, que las relaciones entre los sexos condicionan los acontecimientos, o la evolución de las sociedades. No se buscan conclusiones tajantes sino que las mujeres encuentren, al fin, su espacio propio.

Tomando la periodización habitual y el espacio del mundo occidental, esta obra se divide en cinco volúmenes independientes pero complementarios. Este segundo volumen aborda el cambio que para la mujer y su imagen supone la consolidación del cristianismo.

Lectulandia

Georges Duby & Michelle Perrot

# La Edad Media

Historia de las mujeres - 2

ePub r1.0

Titivillus 13.12.2018

Título original: *Storia delle donne. Il medioevo*

Georges Duby & Michelle Perrot, 1990

Christiane Klapisch-Zuber, Carla Casagrande, Jacques Dalarun, Georges Duby, Suzanne Fonay

Wemple, Chiara Frugoni, Paulette L'Hermitte-Leclercq, Claudia Opitz, Diane Owen Hughes,

Françoise Piponnier, Danielle Régnier-Bohler, Claude Thomasset, Silvana Vecchio

Reyna Pastor, Marta Madero, Manuela Marín y María-Milagros Rivera, por los capítulos españoles

Traducción: Marco Aurelio Galmarini & Cristina García Ohlrich (por el capítulo de Claudia Opitz)

Editor digital: Titivillus

ePub base r2.0

---

más libros en [lectulandia.com](http://lectulandia.com)

---

TOMO 2

## La Edad Media

Bajo la dirección de Christiane Klapisch-Zuber

Jacques Dalarun

Claude Thomasset

Carla Casagrande

Silvana Vecchio

Diane Owen Hughes

Suzanne Fonay Wemple

Paulette L'Hermitte-Leclercq

Georges Duby

Claudia Opitz

Françoise Piponnier

Chiara Frugoni

Danielle Régnier-Bohler

Capítulos españoles bajo la dirección de Reyna Pastor

Manuela Marín

Reyna Pastor

Marta Madero

María-Milagros Rivera

# SIGLAS

AS	Acta Sanctorum.
CCL	Corpus christianorum. Series Latina.
CSEL	Corpus scriptorum christianorum latinorum.
Mansi	Mansi, <i>Sacrarum Conciliorum nova et amplissima Collectio</i> .
MGH Capit.	Monumenta Germaniae historica, Capitularia.
MGH. Epist.	Monumenta Germaniae historica, Epistolae.
MGH Form.	Monumenta Germaniae historica, Formulae.
MGH Leges	Monumenta Germaniae historica, Leges.
MGH Legum Sectio	Monumenta Germaniae historica, Legum Sectio.
MGH Script.	Monumenta Germaniae historica, Scriptorum.
MGH Script. rer. mer.	Monumenta Germaniae historica, Scriptores rerum merovingicarum.
PG	J.-P. Migne, <i>Patrologia Graeca</i> .
PL	J.-P. Migne, <i>Patrologia Latina</i> .
RIS	L.A. Muratori, <i>Rerum italicarum scriptores</i> .

# Presentación

por Georges Duby y Michelle Perrot

*Cuando la editorial Laterza nos propuso trabajar en una Historia de las mujeres, aceptamos entusiasmados.*

*Estamos convencidos de que ha llegado el momento de presentar al gran público el balance de las investigaciones que con tanto vigor se han desarrollado en estos últimos veinte años, primero en el mundo anglosajón y más tarde en Francia, Italia y los otros países europeos.*

*Durante mucho tiempo, las mujeres quedaron abandonadas en la sombra de la historia. Luego comenzaron a salir de esa sombra, incluso gracias al desarrollo de la antropología, a la atención que se prestó al tema de la familia, a la afirmación de la historia de las “mentalidades”, que se dirige a lo cotidiano, a lo privado, a lo individual. Pero fue sobre todo el movimiento de las mujeres el que las ha llevado al escenario de la historia, con ciertos interrogantes acerca de su pasado y de su futuro. Y las mujeres, en la universidad y fuera de ella, han abordado la investigación sobre sus antepasados, a fin de comprender las raíces del dominio que padecieron y el significado de las relaciones entre los sexos a lo largo del tiempo y a través del espacio.*

*En efecto, precisamente de esto es de lo que se trata. El título de Historia de las mujeres tiene una indudable capacidad evocadora. Pero es menester cuidarse mucho de creer que las mujeres sean objeto de historia en tanto tales. Lo que intentamos comprender es su lugar en la sociedad, su “condición”, sus papeles y su poder, su silencio y su palabra. La variedad de las representaciones de la mujer, una vez Dios, otra Madona, otra Bruja..., he ahí lo que queremos recoger en la permanencia y en las transformaciones.*

*Una historia de relaciones, que pone sobre el tapete la sociedad entera, que es historia de las relaciones entre los sexos y, en consecuencia, también historia de los hombres.*

*Una historia de larga duración —de la Antigüedad a nuestros días—, que reproduce en los cinco volúmenes la periodización de la historia de Occidente. En efecto, nuestra atención se centra en esta zona del mundo: el Mediterráneo y el Atlántico son nuestras orillas. Esperamos que un día se produzca una historia de las mujeres en el mundo oriental o en el continente africano. Es probable que tengan que escribirla las mujeres y los hombres de esos países.*

*“Feminista” en la medida en que está escrita desde una perspectiva igualitaria, nuestra historia pretende estar abierta a las distintas interpretaciones. No queremos*

*hablar en código ni levantar vallas ideológicas, sino todo lo contrario: nos interesa proponer interrogantes nuevos, a la vez que afirmarnos en una pluralidad de figuras y de temas, con una multiplicidad de puntos de vista. La Historia de las mujeres es el fruto de un trabajo de equipo, que se realizó bajo nuestra dirección. Cada volumen se confió a la responsabilidad de una historiadora que, a su vez, llamó a colaborar a un grupo de autores, según criterios de competencia, deseos y disponibilidad. Setenta personas en total: naturalmente, no es la totalidad de los estudiosos que trabajan en estos temas, pero sí —esperamos— una muestra significativa de ellos.*

*Auguramos a quienes lean esta Historia de las mujeres que la obra sea para ellos a la vez balance provisional, instrumento de trabajo, placer de la historia y lugar de la memoria.*



# Introducción

Christiane Klapisch-Zuber

En el primer capítulo de su libro *La Cité des Dames*, Christine de Pizan explica cómo toma conciencia de la desgracia de haber nacido mujer. “En mi locura”, dice esta autora, “me desesperaba el que Dios me hubiese hecho nacer en un cuerpo femenino.” Cuando el rechazo de sí misma se extiende a todos sus congéneres, “como si la Naturaleza hubiera engendrado monstruos”, acusa a Dios. Y luego analiza minuciosamente las raíces de su miseria y descubre en la “serie de las autoridades” a los artesanos de su infortunio.

Texto asombroso. Henos aquí ante una mujer que no se contentaba con repetir ni con dejarse aplicar los tópicos relativos a la “imbecilidad” femenina, debilidad a la que se resignan sus pares con demasiada rapidez. Christine comprende que son portadoras de un hábito que otros han confeccionado. Efectivamente, quienes las han calificado de “esencialmente malas e inclinadas al vicio” son los hombres. Intrépida, se dispone a contraatacar, a presentar combate allí donde hace ya siglos los hombres disputan. Ha nacido la verdadera “querrela de las mujeres”: una mujer se mezcla en la lucha. Esto sucede hacia 1400, cuando, en la declinación de la Edad Media, se anuncia ya el Renacimiento.

Observemos atentamente a esta polemista, a esta defensora de sus hermanas. Viuda, trabaja para ganar el pan de su familia, y su trabajo es el de una mujer instruida, consciente de su valor. Es instruida, lo que es muy raro por entonces, y escribe, lo que es más raro aún. En ella se cruzan la mayor parte de los problemas que plantea la historia de las mujeres de la Edad Media. Demografía, economía, autonomía jurídica, inscripción de las mujeres en la vida productiva o intelectual: sobre todos estos temas discuten los historiadores, sin saber demasiado bien qué lugar asignar en ellos a las mujeres. Una Christine, por su novedad misma, no es fácil de encasillar en un cajón u otro de los cuadros históricos clásicos. ¿Es esta mujer, más que un caso ejemplar o extraordinario, un auténtico faro, un estandarte que reagrupa las tropas inseguras? ¿Hay que considerarla heraldo de la emancipación de las mujeres, o verla sólo como el testimonio perdido de potencialidades despreciadas, una tímida chispa en una época oscura? ¿Debemos buscarle émulo, una conciencia “feminista”, la voluntad de reunir a sus hermanas en una lucha común? En resumen, ¿cómo enfocar, detrás de ella, a esta mitad de la humanidad que tantos historiadores —por hablar sólo de ellos— pasan tan fácilmente en silencio?

Naturalmente, una mujer como Christine provoca la tentación de colocarla en un pedestal. Y dejarla allí. Muchos lo han intentado, entonando el panegírico no siempre

inocente de las mujeres excepcionales, para marcar más claramente su desdén por las otras, que no han hecho la Historia. No hacen otra cosa —se dirá— que valerse de un procedimiento que inspiró la táctica de muchos defensores de las mujeres: la alabanza a través de la biografía de figuras notables. También Christine de Pizan ha seguido este derrotero en la defensa de su sexo. Para muchos de sus retratos femeninos de *La Cité des Dames*, Christine tomó como modelo a Boccaccio, quien a su vez había plagiado a los autores antiguos y las leyendas familiares con el propósito de redactar el *corpus* de sus *Mujeres ilustres*, espejos de las virtudes deseables y de los excesos del carácter femenino. En realidad, la historia de las mujeres se ha construido sobre el destino de heroínas sin parangón. Como si, en cada nueva generación, fuera necesario que las mujeres se construyeran una memoria nueva, que volvieran a anudar un hilo eternamente roto. Desde finales del siglo XIX, los exploradores de los territorios femeninos de la historia se han dirigido muy a menudo a las referencias espectaculares. En sus obras abundan las biografías, lo que constituye una duradera marca impresa en la manera de escribir la historia del segundo sexo. Esos hitos tienen su valor: no hay duda de que demostrar las capacidades femeninas constituye un útil esfuerzo para restaurar una parte de la historia, por poner en su lugar una historia que Joan Kelly ha calificado de “compensatoria”. Por tanto, no se trata de impugnar sin más una tradición tan fuerte y prolongada y que ha dado muestras de fecundidad. El procedimiento es imprescindible para ciertas fases de la investigación sobre el lugar de las mujeres en la historia, una investigación que se pretende comprometida, participante; sin embargo, es insuficiente si se aspira a acceder a un análisis y una comprensión de las situaciones históricas que tomen en consideración la realidad íntegra de las relaciones sociales. Pues las personalidades que pone de relieve constituyen hitos, despiertan el interés. Pero también monopolizan la atención y es menester interrogarse acerca de la fascinación que ejercen.

Volvemos, pues, a la cuestión que el destino de Christine nos inspiraba: ¿hay que considerar a estas figuras notables como excepción, o como la medida de su tiempo, de su grupo social? Su espléndido aislamiento, la discontinuidad del relato que ellas justifican, obligan a considerarlas como puntos de flexión en el desarrollo histórico. Articulaciones diferentes de las cesuras tradicionales, es cierto, pero, ¿acaso menos artificiales e ilusorias? Toda historia de las mujeres debe enfrentar el problema de los acontecimientos que sean significativos para ella y sobre los cuales el historiador pueda fundar una periodización específica. En sentido más general, esta exigencia implica —repitémoslo— la idea que nos hacemos de la inserción de las mujeres en la sociedad en la que han vivido, en el conjunto de las relaciones sociales y en el tiempo histórico.

\* \* \*

Los artífices de nuestra empresa ya se han explicado ampliamente al comienzo del primer volumen: esta “historia de las mujeres”, obra colectiva, no defiende tesis alguna, no milita a favor ni del progreso ni del retroceso de la condición femenina en los diversos periodos entre los cuales se han distribuido los distintos volúmenes. Tampoco aspiramos a reevaluar en su totalidad los grandes problemas tradicionales que se debaten en la liza historiográfica, ni a trazar el cuadro exhaustivo de investigaciones que se multiplicaron desde hace unos veinte años, ni a intentar una síntesis de los trabajos realizados en las dos o tres últimas décadas. Pretender hacer el inventario de conocimientos, a menudo novísimos, pero aún dispersos y muy fragmentarios, sobre las mujeres de la Edad Media, nos llevaría a una tremenda confusión, tan sólo atravesada por algunos claros. Parece más urgente desplazar un poco la mirada y estimular otro esfuerzo de lectura de los “hechos” históricos, una lectura que, en respuesta a la idea todavía nueva de la diferencia de los sexos y las relaciones que éstos mantienen, intervengan en el juego social, del que, a la vez que producto y consecuencia, son su motor.

En ninguna sociedad, nacer hombre o mujer es un dato biológico neutro, una mera calificación “natural”, en cierto modo inerte. Por el contrario, este dato está trabajado por la sociedad: las mujeres constituyen un grupo social distinto cuyo carácter —nos recuerda Joan Kelly— invisible a los ojos de la historia tradicional, es ajeno a la “naturaleza” femenina. Lo que se ha convenido en llamar “género” es el producto de una reelaboración cultural que la sociedad opera sobre esta supuesta naturaleza: define, considera —o deja de lado—, se representa, controla los sexos biológicamente calificados y les asigna roles determinados. Así, toda sociedad define culturalmente el género y sufre en cambio un prejuicio sexual. Repitamos lo que muy acertadamente ha dicho una antropóloga norteamericana: “El género es una división de los sexos socialmente impuesta [...], un producto de las relaciones sociales de sexualidad” que “transforma machos y hembras en ‘hombres’ y ‘mujeres’”.

Desde este punto de vista, y en relación con la construcción simétrica de los roles masculinos, los roles atribuidos a las mujeres les son impuestos o concedidos no en razón de sus cualidades innatas —maternidad, menor fuerza física, etc.—, sino por motivaciones erigidas en sistema ideológico; esto es, mucho menos por su “naturaleza” que por su supuesta incapacidad para acceder a la Cultura. En esto debemos remontarnos hasta Aristóteles, quien tanta influencia habría de ejercer en el pensamiento social y político, así como en la pedagogía de finales de la Edad Media, como lo recuerdan más adelante Carla Casagrande y Silvana Vecchio; gracias a él se ha operado entre los sexos una pertinaz división de los espacios y las funciones que en ellos se desarrollan. La división entre la esfera doméstica y la esfera pública, incansablemente repetida, terminará por dar la impresión de tener, también ella, un fundamento natural, y hay quienes la confunden con excesiva rapidez con las categorías de lo femenino y lo masculino. Al adoptar esta dicotomía de lo privado y lo público, al oponer a los poderes domésticos de la mujer la autoridad y la

autonomía políticas del hombre, el historiador de hoy corre el riesgo de limitarse a recoger lisa y llanamente, y hacer suyos, los análisis de pensadores de los siglos XIII y XIV, y, más allá de ellos, las concepciones del género que se desarrollaron en la ciudad antigua.

La reacción ante el encierro de la problemática en tales oposiciones ha afectado ante todo a la antropología; pero la práctica y la reflexión de los medievalistas se han puesto rápidamente en discusión. Ciertos giros de la investigación histórica revelan el contragolpe de tales cuestionamientos. A partir de 1975, la investigación ha ofrecido diversos panoramas de estos trabajos, fragmentarios, pero abundantes, que a veces reaccionan con vigor a la visión demasiado dulce, incluso tierna, que se ha tenido de la mujer en la época de los poetas cortesanos, de las devociones a la Virgen María, la mujer “del tiempo de las catedrales”. Multitud de estudios más recientes consagrados a mujeres de todas las condiciones —religiosas y santas, hijas prometidas en matrimonio o esposas necesitadas— han mostrado la importancia central del matrimonio en la determinación de su condición; muchos han decodificado los sistemas de valores, de imágenes y de representaciones que los comportamientos traducen en lo cotidiano; otros han dado testimonio del lugar que han ocupado las mujeres en la vida intelectual y religiosa de su tiempo, lejos de figuras célebres que el poder ocasionalmente había sacado de la oscuridad; algunos, por último, retoman la tradición de la historia del derecho que, a finales del siglo XIX, había sido pionera con su detallado estudio de los aspectos jurídicos de la condición femenina. Mientras que el lugar de las mujeres en la vida social había sido tema de los primeros trabajos innovadores —y es obligado citar aquí los de Eileen Power anteriores a la guerra— tal vez el dominio de la historia económica y social, de las relaciones de trabajo y de producción, haya sido el más afectado por estas aclaraciones renovadas. Las páginas que siguen aportan una generosa prueba de ello: el tener en cuenta su parte femenina sólo aportará ganancias a la historia a secas.

\* \* \*

Antes que nada, tenemos que confesar los límites temporales que hemos asignado a esta *Historia de las mujeres*. Puesto que en el presente volumen sólo hablaremos de mujeres y de hombres que habitaron el espacio geográfico y cultural de la catolicidad entre los siglos VI y XV, hemos excluido deliberadamente de nuestro proyecto la problemática de la fusión o del intercambio entre grupos de religiones y de costumbres profundamente diferentes; hemos renunciado a sorprender las miradas cruzadas de los contemporáneos, preciosas cuando descifran las diferencias. Sin embargo, las sorpresas de un sarraceno de Palestina espiando la actitud de hombres y mujeres llegados de Francia, las de un caballero franco recién desembarcado en la inmensa Constantinopla, nos hablan más elocuentemente de las relaciones de los

sexos en su Normandía de origen que muchos sínodos regionales, tratados de moral o manuales de confesor.

Una vez dicho esto, podría parecer absurdo recortar un milenio de Edad Media en una *Historia de las mujeres* y detenerlo a finales del siglo xv, de acuerdo con las más sólidas ideas recibidas desde la escuela primaria. Pero, mientras que, contra los silencios o las hipocresías del legado historiográfico, proyectamos considerar el “género” como un elemento decisivo de las relaciones sociales y a las mujeres como actores históricos de pleno derecho, esto es, mientras que, por un lado, proponemos cuestionar los derroteros habituales, ¿no equivale esto a admitir, por otro lado, el valor de cesuras cronológicas y categorías de análisis que la investigación debe a divisiones con fundamento más institucional que científico?

A partir de ahí se plantean varias cuestiones. Comencemos por ésta, que el caso de Christine de Pizan ya ha evocado. ¿Puede concebirse la historia de las mujeres sin una periodización original? ¿Es importante apostar por el establecimiento de una cronología propia? El problema desborda por cierto el marco del periodo medieval, pero hay aquí enfoques de particular vivacidad, puesto que la renovación de la historiografía de la Edad Media se basa, en gran medida, en la idea de que los ciclos largos habían invertido en diversas oportunidades la evolución de la sociedad a lo largo del periodo. Las periodizaciones corrientes de la historia económica y social medieval se expresan, pues, en términos de auge y de declive, de crecimiento o de regresión, de progreso y de retroceso. Es evidente que los indicadores de estos movimientos a medio o a largo plazo tienen casi siempre en cuenta a los actores más visibles de la vida social, tanto en el campo económico como en el político o cultural. Actores masculinos, pues los hombres están dotados de una autonomía jurídica y de una capacidad de expresión pública que, en la sociedad antigua, se ven en general negadas —o muy mezquinamente concedidas— a las mujeres. Actores ligados al poder, que participan del poder, y esto es especialmente cierto respecto de la Edad Media, época en que las fuentes históricas hacen más difícil que en la era moderna el acceso a las capas profundas de la sociedad, así como la percepción, aún superficial, de sus miembros más humildes.

Así las cosas, ¿qué valor tienen para las mujeres las divisiones cronológicas generalmente admitidas: el Renacimiento político y cultural carolingio, el surgimiento demográfico y sus corolarios económicos de los siglos xi-xii, el apogeo del siglo xiii, la crisis de la Baja Edad Media? ¿Debe pensarse a priori que la historia de las mujeres se leerá en un vocabulario único del progreso y de la producción, según una misma sintaxis del poder y de las relaciones de clase? Nuestra tarea, aquí, debería consistir en preguntarnos si la investigación histórica se ha preocupado verdaderamente, por ejemplo, por la manera en que han vivido las mujeres, en un país y en una situación dadas, de auge o de recesión económica, de abundancia o de estancamiento demográfico. Para atenernos a las funciones reproductoras y los roles familiares que con tanta ligereza se asignan a las mujeres, ¿sabemos verdaderamente

si las modalidades y las consecuencias de un surgimiento o de un declive afectaron por igual a ambos sexos?, ¿conocemos qué oportunidades tenían las mujeres de escapar, o siquiera de reaccionar, a lo que, con mayor ligereza aún, se denomina la “condición femenina”?

En un artículo que con toda justicia se considera como modelo de la mirada crítica femenina, la historiadora norteamericana Joan Kelly planteaba en 1977 la siguiente pregunta: “¿Han tenido las mujeres un Renacimiento?” Su respuesta, negativa, subvertía un esquema bien establecido. Se ha podido discutir el punto de vista exclusivamente cultural, según el cual Joan Kelly ha enfocado el problema que ella misma planteara; de cualquier modo, la información y la inteligencia de su argumentación aportaban la demostración de la utilidad de la pregunta. Al cuestionar un dogma histórico, el de un progreso de la condición femenina paralelo a los avances del derecho, de la economía o de las costumbres entre los siglos XV y XVII, mostraba la ceguera y el carácter reductor de las divisiones que los historiadores habían realizado cuando se veían obligados a enfrentar la presencia de las mujeres en la historia y lo que a partir de entonces se denomina relaciones entre los sexos. Y no cabe duda de que pensar de otro modo las relaciones sociales consagradas por la investigación de varias décadas no puede dejar de constituir un problema.

\* \* \*

Se siente la tentación de atribuir a las fuentes que los medievalistas tienen a su disposición las dificultades con que se tropieza a la hora de establecer una historia propia y una cronología específica para las mujeres. La Edad Media se muestra avara no sólo en confidencias y en historias de vida, sino también en informaciones homogéneas, las que la burocracia acumula y repite incansablemente. Y en esta Edad Media, hormigueante, pero confusa, la historia cuantitativa no se encuentra más cómoda que la investigación total de un “caso”. Los especialistas del fin del periodo se benefician, sin duda, de una multiplicación de las fuentes de información, ante la cual a sus colegas interesados en épocas anteriores se les escapa un gesto de envidia. Al elaborar nuevas formas de Estado, al difundir la escritura en múltiples dominios de actividad, los siglos XIV y XV se diferencian de los periodos precedentes por su interés en encuadrar mejor sujetos o ciudadanos, en describir comunidades y espacios. Sin embargo, esta relativa riqueza de las fuentes se ve acompañada aún de una gran disparidad y de una desalentadora discontinuidad en las series que permite constituir. M. Erler y M. Kowaleski han observado las dificultades para integrar en una visión coherente las conclusiones acerca del “poder” de las mujeres que se extraen de *corpus* tan diversos como la distribución social de los sellos femeninos, la proporción de las santas admitidas por la Iglesia a lo largo de los siglos o incluso las variaciones del régimen de los bienes matrimoniales, las de la relación entre el número de hombres y el de mujeres, y así podría prolongarse la lista a la medida de

los intereses de los historiadores, de la elección de los puntos de vista y de los azares de la documentación. ¿Cómo combinar, en el análisis, observaciones que parecen contradecirse, por un lado, sobre el amor cortés o el culto mariano y, por otro lado, sobre la decadencia del poder político que las mujeres habían ejercido previamente? Este desafío pone sobre el tapete nuestra capacidad para aprehender los acontecimientos significativos de la historia de las mujeres y, para volver a nuestra primera pregunta, a fundar sobre ellos una periodización específica.

En realidad, cuando se considera a las mujeres como objetos históricos, la construcción de series homogéneas, y, por tanto, de una cronología que se pudiera levantar sobre el paralelismo de dichas series, se nos vuelve tanto más arriesgada cuanto que es inevitable la intervención de los juicios, forzosamente discutibles, que las evoluciones nos merecen. ¿Qué queremos decir cuando hablamos de una situación demográficamente “favorable” en el “mercado del matrimonio”, o de un “exceso” numérico de mujeres, de sus “oportunidades” de matrimonio o de segundas nupcias? ¿Respecto de qué juzgamos los “progresos” o los retrocesos de su “estatus”, de una “mejora” de su “condición”? ¿Qué se quiere decir cuando se habla del “poder” femenino? Ninguno de los términos deja de plantear problemas. Ninguno de ellos es nuestro. Y lo que es peor, la periodización de la historia de las mujeres se ve necesariamente afectada con tales juicios implícitos de valor, pues son ellos los que orientan la selección de los factores de cambio.

Lo que, por consiguiente, la historia de las mujeres tiene como primera tarea no es tanto invertir una problemática, a modo de espejo, como introducir otros puntos de vista y cambiar las perspectivas. Y, quizá, antes que buscar nuevas fuentes, volver a evaluar las fuentes tradicionales. En el estado actual de las investigaciones, su objetivo es menos el de volver a trazar evoluciones unívocas que el de analizar toda la complejidad de las situaciones en las que, con sus intervenciones específicas, hombres y mujeres han impreso la marca de sus relaciones recíprocas.

\* \* \*

Lo que ante todo constituye “la mujer” —modelo o contraste de las mujeres, que son nuestro objeto— es la mirada que sobre ellas posan los hombres. Mucho antes de poder saber lo que las mujeres piensan de sí mismas y de sus relaciones con los hombres, debemos pasarlas por ese filtro masculino. Filtro realmente importante, pues transmite a las mujeres modelos ideales y reglas de comportamiento que ellas no están en condiciones de desafiar. Hemos escogido comenzar precisamente con la discusión de tales reglas y modelos porque sus imperiosas presiones han marcado, quizá más que en ningún otro periodo, el lugar asignado a las mujeres en la sociedad e, inversamente, porque su análisis permite descifrar las relaciones sociales de sexo que se hallan en su origen.

Los hombres tienen la palabra. No todos, por cierto: la inmensa mayoría guarda silencio. Los clérigos, los hombres de religión y de Iglesia, son quienes gobiernan el dominio de la escritura, quienes transmiten los conocimientos, quienes informan a su época, y más allá de los siglos, de lo que hay que pensar de las mujeres, de la Mujer. Nuestra recepción del discurso medieval sobre las mujeres es enormemente tributario de sus fantasmas, de sus certezas, de sus dudas. Ahora bien, a diferencia de otras épocas, esta palabra masculina impone de manera perentoria las concepciones y las imágenes que de las mujeres se hace una casta de hombres que rehúsa la sociedad con ellas, de hombres a quienes su condición impone celibato y castidad: tanto más severos a la hora de censurar los vicios y las imperfecciones cuanto más inaccesibles les resultan en la vida cotidiana; y tanto más exagerados cuanto que las herencias de su imaginario son en gran parte librescas. Superpuestos como capas arqueológicas, argumentos terriblemente antiguos, cuyas bases científicas o poéticas han podido perder toda coherencia o validez, prosiguen su propia vida, arrastrados por el torbellino de una lógica algo loca: el *corpus* de creencias médicas sobre la naturaleza física de la mujer, que nos presenta Claude Thomasset, es un palimpsesto de saberes de fundamentos contradictorios.

Lejos de endosar las simplificaciones o las parejas de oposición que estructuran tales concepciones, nos lleva a desmontar estos sistemas, sin descuidar los elementos innovadores que, sordamente, cambian los signos de esas polaridades —Jacques Dalarun lo muestra a propósito de la tríada sagrada (Eva, María y Magdalena) que reorienta la interpretación que los clérigos practican de la singularidad teológica de la feminidad—. El mismo trabajo, que cuestiona las relaciones de los sexos que han dado lugar a estas representaciones, se impone sobre el vasto *corpus* de modelos religiosos o domésticos que, entre los siglos XIII y XV, proponen a las mujeres tanto predicadores como moralistas, pedagogos y autores de tratados de economía doméstica. De esto se ocupan Carla Casagrande y Silvana Vecchio. Por debajo del incansable martilleo de las amonestaciones que las instan a conformarse a las virtudes de la obediencia, la temperancia y la castidad, a amoldarse a un silencio, una inmovilidad y una reserva casi monacales, las mujeres descubren los tímidos ecos de una nueva ética de las relaciones conyugales.

Aspecto particular del control de la esfera femenina a la que de modo unánime aspira el sexo masculino —clérigos y laicos sin distinción—, a partir del siglo XIII la legislación suntuaria castiga cada vez con más fuerza la vestimenta y los adornos de las mujeres. Diane Owen Hughes muestra cómo la represión de los excesos suntuarios, que en adelante sólo se asignan a ellas, pone de manifiesto la fuerza y la permanencia de las representaciones del cuerpo femenino como instrumento de perdición y signo indeleble del pecado original.

Si bien la represión de la sexualidad, la clausura del amenazante cuerpo femenino, el enmarcamiento de lo que emite o profiere, el control de lo que encierra



la engañosa belleza, constituyen el corazón mismo de las representaciones y las amonestaciones de que trata esta primera parte, en los capítulos siguientes, en cambio, la figura privilegiada es el matrimonio. En un segundo momento, hemos preferido descifrar, en un marco cronológico de mallas muy grandes, las estrategias concretas inspiradas por los momentos críticos de la vida de las mujeres, esos momentos en que a veces tenían oportunidad de hacer oír su voluntad, su vocación, quizá. Momentos en que, a propósito del matrimonio, el ingreso en la vida religiosa, la maternidad y la soledad, se cruzaban —y a menudo se superponían— las compulsiones del medio, las funciones que se les asignaba en la reproducción de la sociedad y las ambiciones de promoción familiar y social.

Para captar las estrategias concretas en que se inscriben, así como las aspiraciones de las mujeres y su participación en el juego social, no basta con las “autoridades” masculinas ni con las voces femeninas, allí donde se las pueda oír. Aquí, lo que ha impuesto ante todo la división temporal han sido los materiales de que dispone el historiador. Para las primeras épocas (siglos VI-X), de las que trata Suzanne Wemple, la combinación de las fuentes narrativas y normativas, las primeras de las cuales moderan las segundas, guarda su fecundidad y su validez cuando, en ausencia de otros documentos, el historiador debe desbrozar la maraña de prescripciones y adivinar cuál es su transcripción en la realidad.

El periodo feudal, que aclara Paulette L’Hermitte-Leclercq, multiplica los documentos de este tipo, pero les agrega referencias más abundantes a la práctica —archivos de instituciones religiosas, señoríos, correspondencias de hombres de Iglesia, laicos y a veces mujeres, para no citar más que algunas de estas nuevas herramientas—. Las investigaciones actuales, florecientes de “microhistoria”, aportan aquí su contribución y sugieren un camino; se sabe que aíslan casos, escogidos tanto en su marginalidad —o su excepcionalidad— como por la representatividad que se les atribuye: historias ínfimas, reveladas por los registros de las instituciones represivas, las correspondencias epistolares, los diarios íntimos que se han hallado en los graneros. Su interrogación conviene a cuestiones que nos planteamos acerca de las tácticas de resistencia, las conductas de sumisión o de oposición de las mujeres, los “contrapoderes” que éstas erigen. La documentación medieval es todavía avara en estos documentos que, en cambio, hacen las delicias de los historiadores de la Edad Moderna. No obstante, el capítulo que Paulette L’Hermitte-Leclercq dedica a los siglos XI-XIII muestra, a través del análisis de las estrategias familiares y de las tácticas femeninas, descritas en situaciones particulares, el partido que se puede sacar a exploraciones detalladas análogas a las de la microhistoria. En contrapartida, las páginas que Georges Duby consagra a las estrategias que inspiran y utilizan el modelo civilizador de amor cortés extienden el marco de referencias de tales estrategias, pero de estrategias cuyos actores y recursos son ante todo masculinos.

El periodo final se abre, a su vez, sobre nuevos cambios de procedimientos, puesto que las fuentes de información se multiplican y que en la escena

historiográfica hace su entrada lo serial. A la luz del proyector que ilumina un pequeño rincón de la vida, que explica meticulosamente los jardines secretos de un individuo, a veces resulta posible preferir la generalización de las observaciones consideradas como acumulables y el cuadro de conjunto que, en el mejor de los casos, se apoya en descripciones realmente totalizadoras. Es cierto que los especialistas de la Baja Edad Media también se quejan de su enorme pobreza documental. Y hay que confesar que a veces, cuando se aventuran a razonar sobre las cantidades y sus medias, los datos les agradecen con un palmo de narices y anuncian en grandes cifras sus bromas. Si bien la panoplia más rica del historiador de este periodo le aporta otros medios de investigación y justifica enfoques diferentes, no deja por ello de ser cierto que, por sí mismas, las cifras no dan respuesta libre de ambigüedad a los problemas de los cambios concernientes a la condición de la mujer; no autorizan en absoluto al historiador a ahorrarse la desarticulación crítica de los relatos tradicionales. El capítulo que Claudia Opitz consagra a este periodo tardío demuestra, en más de un respecto, cómo nuestros conocimientos fragmentarios de la demografía antigua, por ejemplo, han sugerido a algunos generalizaciones apresuradas o vacilantes. En realidad, sabemos muy poco de demografía diferencial, y otro tanto se podría decir respecto de nuestra incapacidad para cifrar con precisión la parte que corresponde a las mujeres en la producción económica, en la creación de bienes materiales y en la redistribución de excedentes, en una época en que las fuentes de riqueza se multiplican y se diversifican y en que los intercambios se aceleran. En una época de la que también nos llega, más alta, la voz de las mujeres.

Lo mismo que en los otros volúmenes, hay un capítulo dedicado a las representaciones figuradas de mujeres. Como historiadora, Chiara Frugoni no sólo explicita la iconografía de las imágenes que allí se presentan y las circunstancias de su producción, sino que muestra también que, más a menudo de lo que se cree, las mujeres han sido creadoras de imágenes. No obstante, su actividad, casi siempre anónima, pertenece también casi siempre al dominio de la conjetura. A veces, son vestigios muy ínfimos —desgaste de una piedra cerca de un hogar, huellas de pasos sobre un suelo batido, de dedos en un cacharro de cerámica, agujas, peines o tijeras, hebillas de cinturón, etc.— los que permiten a la arqueóloga Françoise Piponnier restituir los espacios y los objetos que definen la vida cotidiana de una mujer, sus actividades dentro y fuera de la casa.

Paradójicamente, esas mujeres de la Edad Media a quienes maestros, esposos y censores niegan con tanta tenacidad la palabra, han dejado finalmente más textos y ecos de su palabra que huellas propiamente materiales.

El milenio que cubre este volumen, hacia el comienzo y hacia el final, deja oír, algo más segura, la palabra misma de las mujeres, al menos la de ciertas mujeres singulares. Hasta el siglo XII, hay grandes voces femeninas —Suzanne Wemple y Paulette L'Hermitte-Leclercq las evocarán— que se escuchan con respeto. Pero, ¿acaso el poder que esos elevados espíritus —abadesas de monasterios famosos,

esposas o viudas pertenecientes a dinastías reinantes— todavía detentan en el alto feudalismo explica por sí mismo su resonancia?

Desde el siglo XIII al XV, mujeres de todos los medios se atreven a hacerse oír: aun cuando haga falta aguzar el oído para captarla, apenas audible entre la inmensa algazara del coro de hombres, la parte que a esas voces corresponde en el concierto literario o místico adquiere una autonomía cuyas formas y efectos analiza aquí Danielle Régnier-Bohler. Palabra de mujeres que, al mismo tiempo que asombro o admiración, provoca una desconfianza y un control crecientes de parte de los detentadores patentados del saber y del decir.

\* \* \*

Tal vez los lectores consideren una paradoja el que, en esta *Historia* que se pretende “de mujeres”, hayamos comenzado dando la palabra a hombres que representan el pensamiento aparentemente más cerrado a la sensibilidad y a la experiencia femeninas; esto es, a representantes de la alta cultura clerical o de un saber científico casi exclusivamente masculino: los médicos. ¿No es esto hacer el juego a la dominación y a la autoridad, masculinas si las hubo, tanto por la serie de las *auctoritates* de sus referencias —las mismas contra las cuales se rebelaba Christine— como por sus canales institucionales? ¿No es esto acordar la preeminencia a los sistemas de representaciones sobre las imposiciones materiales y sociales?

En realidad, el estado actual de las investigaciones hace casi imposible evitar tal presentación. Lejos de los esquemas predeterminados de la evolución histórica, ésta se esfuerza en dar a los lectores los medios para juzgar acerca de lo que nos parece que marca tan vigorosamente las relaciones entre los sexos en la Edad Media: la imposición, en todos los niveles de las relaciones sociales, de modelos de interpretación y, para las mujeres, de comportamiento, cuya elaboración en el medio religioso ha proseguido a lo largo de los siglos.

Por su parte, el terminar con “la palabra de las mujeres” no significa, a nuestro criterio, que las mujeres hayan adquirido el derecho a la palabra a partir de finales de la Edad Media. Sus discursos, o su grito, sobre los que hemos decidido cerrar esta obra con la contribución de Danielle Régnier-Bohler y los testimonios de las mujeres de Montaillou que comenta Georges Duby, nos permiten simplemente percibir cómo han madurado en ellas los modelos que les imponían los directores espirituales o los dueños del saber, las imágenes de sí mismas que los hombres les ofrecían, a veces su radical rechazo de esa visión deformada, y siempre la manera en que esas “imágenes” se inscribieron en su vida y en su carne.

# **Las normas del control**

*“Al bueno y al mal caballo, la espuela; a la buena y a la mala mujer, un señor y, de vez en cuando, el bastón”. ¡Cuántos ecos no hallaría, en todos los rincones de la Cristiandad, el sentencioso florentino que en el siglo XIV anota este proverbio! Y ante todo, entre los más sabios, aquellos de quienes, precisamente, nos hablarán estos capítulos.*

*Las mujeres están gobernadas por su sexo. A causa de ellas han entrado en el mundo la muerte, el sufrimiento y el trabajo; es decir, a causa de su sexo. Son éstas las verdades iniciales que sostienen la Sagrada Escritura y la tradición patristica. Por tanto, controlar o castigar a las mujeres, y ante todo su cuerpo y su sexualidad desconcertante o peligrosa, es tarea de hombres. La prudencia y el saber masculinos no se abstienen de hacerlo, y con suficiencia. Proverbios, dichos, pero sobre todo tratados médicos, teológicos, didácticos y morales han constituido todo un arsenal desde la Antigüedad. Los conocimientos científicos y las preocupaciones éticas o de dominación social se fundan en la idea de que el cuerpo de la mujer, ya que no puede permanecer casto, debe al menos tender únicamente a la procreación. Esta finalidad orienta por entero sus funciones. Por lo demás, los médicos, cuando se animen a diseccionarlo, encontrarán fácilmente en él las pruebas que esperan; luego se pondrán de relieve los límites de la observación empírica, cuyos resultados no pueden dejar de confirmar una “visión” de la mujer dominada por su matriz, hecha para engendrar y amamantar. A estas madres en potencia, los representantes de la escuela de Galeno y los teólogos que les siguieron sólo les conceden el derecho al placer en el marco de una relación honesta, porque se compagina con sus teorías, erróneas pero condescendientes para con el otro sexo, de un “esperma” femenino imprescindible para la concepción.*

*En los últimos siglos de la Edad Media se levanta contra ellos toda la tropa de aristotélicos, densa y bien entrenada por su jefe, Tomás de Aquino. Esta época, que se esfuerza en limitar mejor la extensión de las capacidades jurídicas de las mujeres o su ejercicio del poder, sólo esperaba a Aristóteles para conferir justificación teórica a sus construcciones. El filósofo aporta el esqueleto necesario: antes de su reinterpretación por el Occidente medieval, quizá nunca habían sabido los pensadores exponer de manera tan clara, coherente y sistemática su idea de la debilidad constitutiva de la mujer y de su necesario sometimiento al hombre. Mientras que el alto clero de los siglos XI-XII se había interrogado sobre el valor mediador de la mujer perdida y recuperada, de la Magdalena, mientras que los casuistas de finales de nuestro periodo prestan más atención a la complejidad y a las necesidades de las mujeres sencillas, las representaciones y los principios neoaristotélicos quieren ceñir el haz de las angustias y los fantasmas masculinos en torno al cuerpo femenino, a fin de dar a la doctrina todo su mordiente. No nos asombremos, pues, de encontrar a modo de punta de lanza de la nueva ética de las relaciones entre los sexos, a aristotélicos como Egidio Romano, o a las órdenes mendicantes, que invitan a príncipes y gobernantes a que purifiquen sus ciudades de*

modas y de lujos en la vestimenta no ya de los hombres, sino de las mujeres. Aristóteles llega, pues, en el momento oportuno para justificar la jerarquía de los sexos, la “custodia” de las mujeres dentro de la familia o del convento y su exclusión de las actividades públicas, la superioridad de la autoridad masculina sobre la voluntad común de la pareja, el margen estrecho que se deja a las esposas que desean una vida espiritual más intensa en el marco del matrimonio, el papel reducido de la madre en la educación de los hijos.

Además, la sobredeterminación fisiológica de la mujer condiciona una psicología reductora de sus afectos. A causa de esta mezcla de exceso y de sumisión que debe a su “naturaleza”, la mujer no puede manejar por sí misma sus deseos y sus relaciones con los demás: una vez más, al hombre corresponde domarlos, ponerles coto. Así, se considerará que la esposa es incapaz de dirigir el amor a sus hijos y a su marido con la sabia moderación que caracteriza a este último. El doble patrón afecta no sólo a la apreciación de las desviaciones de la moral sexual, sino también de la fidelidad que podría evitarlas. En efecto, la fidelidad que se impone a las mujeres está menos cargada de virtud que la libremente consentida de los hombres: libre arbitrio masculino que realza su elección de fidelidad conyugal —puesto que sus quebrantamientos de la moral no ponen en peligro el honor de las familias— pero que, en cambio, desvaloriza la obediencia de las mujeres a la norma sexual.

Por sus referencias incesantes a la naturaleza de la mujer los pensadores medievales dejan bien arraigada en la cultura occidental la idea de que lo femenino se opone a lo masculino como la Naturaleza a la Cultura, ecuación que ha presidido algunas discusiones recientes sobre la antropología y la historia desde el punto de vista de las mujeres. ¿Es necesario decir que aquí no se tratará tanto de defender esta pareja, antinómica y rígida, sino de hacer posible la apreciación de la profundidad de sus raíces y de su tan duradera influencia?

CH. K.-Z.

# La mujer a ojos de los clérigos

Jacques Dalarun

## *Lejos de las mujeres*

Una vez más, es menester partir de los hombres. Y de los hombres que en esta era feudal detentan el monopolio del poder y de la escritura: los clérigos, y, en particular, los más cultos, los más influyentes, los más prolijos de ellos. Monjes o prebostes seculares, su deber es pensar en la humanidad, la sociedad y la Iglesia, orientarlas en el plano de la salvación, asignar también a las mujeres su lugar en esta economía divina. Los últimos han de ir más lejos aún y concebir una pastoral que indique al rebaño entero la vía de una posible perfección, o, al menos, de un perfeccionamiento constante.

Sin embargo, retirados como se encontraban, particularmente antes del siglo XIII, en el universo masculino de los claustros y los *scriptoria*, las escuelas y luego las facultades de teología, en el seno de comunidades de canónigos en las que, desde el siglo XI, los clérigos que se ocupaban del mundo secular se entregaron a la vida inmaculada de los monjes, todo lo alejaba de las mujeres. Tomemos por ejemplo a Guiberto de Nogent († 1124), oblat, es decir, ofrecido a un monasterio benedictino cuando era todavía un niño. ¿Qué sabe del otro sexo, fuera del doloroso recuerdo de una madre casada a los doce años, a la que él recompone para protegerla de toda “mancha”?; el resto está, en bloque, destinado al anatema. Separados de las mujeres por un celibato que a partir del siglo XI se extiende firmemente a todos, nada saben los clérigos de ellas. Se las imaginan, o, más bien, se las imaginan: se representan a la Mujer en la distancia, la ajenidad y el temor, como una esencia específica, aunque profundamente contradictoria.

No es en absoluto sorprendente que el rasgo dominante del pensamiento clerical de esta época sea la misoginia. No costaría gran cosa mostrar su agobiante florilegio, desde los tratados más eruditos a los ligeros poemas latinos, desde los comentarios de la Escritura a los pequeños proverbios en que la ironía fácil trata de dominar la angustia de lo Desconocido y, en consecuencia, desvela su abismo. Pero la operación no resultaría interesante. ¿No nos encontraríamos con eso mismo en la literatura de las cortes laicas o de la poesía desenfundada de los goliardos, amor cortés o chocarrero, que, con más o menos rodeos, se limitan a tomar a la mujer como objeto? ¿Es pertinente designar a una sociedad o a su cultura como más o menos misógina mientras no se pongan de manifiesto inequívocos signos de una cultura que no lo sea? Por tanto, volviendo a los acentos de la apología, ¿es menester evocar los grandes santuarios —Le Puy, Rocamadour, Walsingham, Loreto— a donde las multitudes

medievales acudían en apretadas filas a rendir homenaje a la Madona —Chartres, Laon, París, Coutances, Amiens—, pilares, torres y flechas lanzadas al cielo como el impulso de la alabanza por la que fue, y sigue siendo, “bendita entre todas las mujeres”? Pero las otras, todas las demás, ¿qué han recogido exactamente de los beneficios de esta excepcional bendición? Ante todo, es preferible renunciar a todo enfoque unívoco o anacrónico y escuchar, de cerca y con mucha atención, a los poseedores de la alta cultura clerical. La idea de la mujer los trabaja. Y a ese trabajo precisamente queremos referirnos.

El trabajo crea el movimiento. La literatura clerical, por el contrario, da la impresión de girar en círculo. Inexorablemente, en sus propios comentarios, los medievales cultos, alimentados de la Escritura y de la Tradición, rumian los comentarios de los Padres de los primeros siglos. Así, dice desolada María Teresa de Alverny: “No hay que esperar hallar consideraciones originales en ellos.” ¿Estaría ya todo en Ambrosio, Jerónimo, Agustín, el pro y el contra, argumentos favorables y ataques misóginos?

Es verdad que todos los intentos para distinguir diferentes fases de evolución, positivas o negativas, ya de la imagen, ya de la condición de las mujeres de la Edad Media, son abiertamente contradictorios. Al abandonarse al desaliento producido por la apariencia inmóvil de ese flujo de escritos que incesantemente se inflama para permanecer siempre cual agua estancada, ¿no se siente la tentación de evocar, para explicar esas figuras antinómicas de la mujer, los arquetipos de la feminidad, inmutables, hieráticos, que, desde las alturas de su eternidad, se rehusarían a la historia?

Nuestros autores medievales aborrecen la idea misma de novedad. Cuando innovan, se protegen más que nunca detrás de la Tradición y pretenden simplemente volver a las fuentes. Siempre hacen lo nuevo con lo viejo; y lo hacen muy bien. Para romper el doble encanto de los juicios de valor reversibles —una Edad Media vergonzosamente misógina o deliciosamente feminista— y de la fascinación embotada por las estatuas sin historia y sin vida —Isis o la Gran Madre bajo el velo de María— no hay otro recurso que el de recordar que los mismos hombres, los propios clérigos, han llevado a la mujer al pináculo y al mismo tiempo la han cargado con el anatema, sin dejar por ello de creer, sin fisuras, que la humanidad entera se inscribía en un plano de salvación. Cada uno de ellos se ve atravesado por esta contradicción —que, como observa René Metz, se refleja también en el derecho canónico— y cada uno intenta resolverla, sin duda, a su manera; pero lo hacen además colectivamente, para responder al siglo que los rodea, para tratar de imprimirle una flexión, para imponer su movimiento sobre el movimiento de los tiempos. Su teología se hace pastoral. Producto de la historia, produce a su vez la historia.

*Reformar el mundo*



Por tanto, partamos de un medio coherente, en un tiempo y un espacio precisos: el paso del siglo XI al XII, el occidente de Francia; de un grupo aún más restringido de hombres y, para rechazar toda facilidad, esos mismos a los que Raoul Manselli considera inspirados *al più crudo misoginismo*: Marbode de Rennes († 1123), Hildeberto de Lavardin († 1133), Geoffroy de Vendôme († 1132). Los dos primeros son de modesta extracción, productos de escuelas-catedrales que en esa época sacan el saber fuera del ámbito exclusivo de los monasterios. En 1096 se los elige obispos: uno, de Rennes; el otro, de Mans. De allí, Hildeberto pasa en 1125 a la sede episcopal de Tours. Geoffroy es de alcurnia más elevada, ya que descende de una familia de barones aliados al duque de Anjou. Siendo niño aún, entra en el monasterio benedictino de la Trinidad de Vendôme, del que se convierte en abad a los veinte años, en 1093, cargo que retendrá hasta su muerte. Hoy en día, apenas los especialistas conocen a estos tres prelados, dos de ellos seculares, y uno, regular. Su recuerdo ha resistido peor el paso del tiempo que el de sus contemporáneos Anselmo de Canterbury († 1109), Yves de Chartres († 1116), con quienes, por lo demás, tuvieron relaciones bastante asiduas. Pero, con respecto al tema que aquí nos ocupa, constituyen testimonios excepcionales.

Estos hombres se sitúan al término de una franja profunda de la cristiandad medieval, esto es, de un movimiento de reforma iniciado en el siglo X, notable sobre todo por un florecimiento monástico que ve surgir Cluny en 910 y Camaldoli y Vallombreuse en los albores del siglo XI. En la segunda mitad de este siglo, los papas cogen el relevo, a tal punto que la historiografía fija este impulso innovador bajo la apelación de “reforma gregoriana”, en homenaje al impulso decisivo del papa Gregorio VII (1073-1085). Reforma, pues, según sus promotores, se trata de un retorno a la pureza evangélica, a la vida ideal de los Apóstoles; movimiento nuevo, en verdad, que pretende modelar tanto la vida de los clérigos como la de los laicos y las relaciones mismas de la Iglesia y del siglo. ¿Cuál es, pues, la ambición de los “reformadores”? Ante todo, liberar la institución eclesial de las potencias terrenales que se habían apoderado de su control, lo que va desde los diezmos, los santuarios parroquiales y la designación de curas párrocos, que pretendían administrar los señores locales, a las elecciones episcopales y pontificales, que sufrían la ley de los príncipes y del emperador. Pero también poner coto a las costumbres del clero, ampliando a los sacerdotes seculares el celibato imitado de la vida monástica, ofrecerles el marco de la vida monástica para regular su existencia cotidiana y, por último, proponer a los laicos que, a veces, como en la Portaria milanesa, desempeñan un papel activo en el impulso reformador, nuevas estructuras de vida religiosa, tales como los conversos que a comienzos del siglo XII aparecen en la Cartuja, en el Císter; indicarles la vía de salvación que conduce a Jerusalén, empujarlos al camino de la Cruzada; modelar de nuevo sus comportamientos, como la nueva definición del matrimonio —monogámico, indisoluble y sacramental— que triunfa en los albores del siglo XII.

Nuestros tres prelados, activos un cuarto de siglo después del pontificado de Gregorio VII, pero en su sitio al día siguiente del gran viaje de 1095 en cuyo transcurso Urbano II va a Francia a predicar la Cruzada, pertenecen a la generación que debe someter la reforma a la prueba de los hechos, aplicarla sobre el terreno, paso a paso, palmo a palmo, enfrentando la multiplicidad de situaciones concretas, de tensiones, de resistencias. En sus escritos nos queda un testimonio excepcional de esta acción reformadora básica. Exploraron todos los géneros: tratados teológicos, comentarios de las Escrituras, vidas de santos, poesía latina, sermones, cartas de orientación. Se trata, pues, de un espectro completo que conduce permanentemente de la teoría a la práctica, para volver luego de las realidades a la conceptualización y, sin duda, de la mujer a las mujeres, de las grandes figuras legadas por la Escritura y los Padres —que es donde mejor les parece desvelarse la esencia de la feminidad— a sus destinatarios, sus ovejas ilustres o anónimas.

## La enemiga

En primer lugar, hacen todo lo posible para dar razón a R. Manselli: “Este sexo ha envenenado a nuestro primer padre, que era también su marido y su padre, ha decapitado a Juan Bautista y llevado a la muerte al valiente Sansón. En cierto modo, también, ha matado al Salvador, pues, si su falta no se lo hubiera exigido, nuestro Salvador no habría tenido necesidad de morir. ¡Ay de ese sexo, en el que no hay temor, ni bondad, ni amistad, y al que más hay que temer cuando se lo ama que cuando se lo odia!” La primera mujer que surgió de la pluma de Geoffroy de Vendôme, hacia 1095, inaugurando y resumiendo todo su sexo, fue Eva. El relato de la Creación y de la Caída, en el *Génesis*, que Monique Alexandre analiza detalladamente en el volumen anterior, gravita de modo permanente sobre la visión medieval de la mujer; relato complejo, como se sabe, tanto en su redacción como en su contenido, pero cuyos rasgos más sobresalientes, los que han sido retenidos con más decisión —en la medida en que encuentran eco en las *Epístolas* de Pablo—, son enormemente desfavorables al “Segundo Sexo”. En primer lugar, el yahvista afirma la primacía del hombre sobre su compañera, que sólo es creada en segundo lugar, a partir de una costilla del hombre, para darle una “ayuda a su medida”. Precisamente a partir del siglo XI, la iconografía, como ha mostrado Roberto Zapperi, condensa el texto bíblico en un penetrante resumen: la mujer surge directamente del flanco de Adán. Pero lo más importante del *Génesis* es que quien se deja seducir por la serpiente y arrastra a su compañero a la desobediencia es la mujer. Ella carga con la mayor parte de las maldiciones de Yahvé: “Multiplicaré tus dolores en tus preñeces, con dolor parirás los hijos y estarás bajo la potestad de tu marido, y él te dominará.” En el momento de ser expulsado del Edén recibe del hombre su nombre —otro signo

de dominación— y se convierte en Eva, “la madre de todos los vivientes”. Tradicionalmente, su papel en la Caída se percibe como el más grave. Así, Ambrosio de Milán († 397) dice: “La mujer es quien ha sido autora de la falta para el hombre, no el hombre para la mujer.” La serpiente se identifica con el Diablo; Eva, con la tentadora, y Tertuliano († c. 223) exclama, dirigiéndose a todas las mujeres: “¿No sabes que también tú eres Eva? La sentencia de Dios conserva aún hoy todo su vigor sobre este sexo, y es menester que su falta también subsista. Tú eres la puerta del Diablo, tú has consentido a su árbol, tú has sido la primera en desertar de la ley divina.”

La carta de Geoffroy se dirigía a sus monjes. Necesitaba convencer a sus compañeros del Cordero immaculado de que su elección de rechazar la carne, de separarse de la mujer, moralmente horrible desde el origen y cuya belleza superficial constituye el peor de los señuelos, era la correcta. En el siglo x, Odon de Cluny († 942), al recoger la advertencia de Juan Crisóstomo († 407) contra Eva, inspiraba a sus monjes los mismos saludables terrores: “La belleza del cuerpo sólo reside en la piel. En efecto, si los *hombres* vieran lo que hay debajo de la piel, la visión de las *mujeres* les daría náuseas... Puesto que ni con la punta de los dedos toleraríamos tocar un escupitajo o un excremento, ¿cómo podemos desear abrazar este saco de heces?” ¿No ocultará los mismos humores la piel de los hombres, quizá menos fina? Esta idea no asoma en el abad de Cluny.

En 1105, Geoffroy insiste en una carta a Hildeberto de Lavardin. Se trata de ponerlo en guardia contra la enemiga jurada del abad de la Trinidad, la condesa Eufrosina de Vendôme. Viuda de un marido muerto en la Cruzada, es depositaria de los intereses de su casa y disputa a Geoffroy los intereses sobre la región: clásico conflicto feudal cuyo mordiente se encuentra en la circunstancia de que los azares de la Cruzada —¿sino de la época?— hayan deparado al abad misógino un rival del otro sexo. “Debéis cuidaros, venerable prelado, de que la mujer no abuse de vuestra simplicidad y no os arrastre a actuar contra vuestra madre la Iglesia romana. El sexo femenino está muy acostumbrado a abusar.” Pérfido Geoffroy, que teme que el obispo de Le Mans abrace la causa de Eufrosina: Yves de Chartres nos revela que antes de acceder al episcopado, Hildeberto habría tenido una multitud de hijos al unirse desvergonzadamente a *mulierculae*, mujeres despreciables. Y prosigue Geoffroy: “En efecto, con su persuasión, este sexo ha abusado del primer hombre, y con su pregunta ha circunscrito al Apóstol Pedro. Ha empujado al primero a la transgresión y al segundo a la negación. Por esta razón, al cumplir su oficio a la manera de una criada portera, a todos los que este sexo aduce, o bien los excluye de la vida como a Pedro de Cristo, o bien los incluye en la muerte, como Adán en el Paraíso.”

La “criada portera” viene del relato de la Pasión según san Juan. En la patrística se convierte en uno de los dobles preferidos de Eva, puesto que empuja a Pedro a la negación, como otrora a Adán a la caída. “Eva descarrió a Adán, la sierva introdujo mal a Pedro”, explica Máximo de Turín entre los siglos iv y v. En la mayor parte de

las culturas tradicionales, la mujer tiene más que ver con las fuerzas misteriosas de la vida y de la muerte que el hombre. Puerta de la vida, vigila también sus últimos instantes, en el umbral del otro gran pasaje. Máximo de Turín, Geoffroy de Vendôme, con siete siglos de por medio, rompe este equilibrio. La sierva portera sólo opera sobre la Caída. Pero lo mismo que en tiempos románicos, el nuevo empleo de columnas antiguas produce un santuario que ya no es el templo original que se toma como cantera, así también los autores de los siglos XI y XII modifican el material de sus antepasados. Geoffroy vuelve casi palabra por palabra al sermón de Máximo de Turín, con una excepción: bajo su pluma jamás aparece el *nombre* de Eva. Allí está la figura, sin duda, pero innombrada, innombrable.

### *Frágil flagelo*

Y es que se trata de un combate de envergadura y hay que emplear todos los recursos posibles para promover una de las más fantásticas reformas de las costumbres que nos sea dado observar. Hildeberto ha vivido en pareja, ha sido polígamo, ha tenido hijos. Roberto de Arbrissel († 1116), por su parte, es hijo de un sacerdote. Al hacerse cargo del curato de su padre en Bretaña, conoció a su vez el pecado de la carne. Luego comenzó a errar, ermitaño, predicador, ora seguido de una tropa mixta en que hombres y mujeres estaban juntos y se acostaban mezclados en medio del bosque. Hacia 1098, Marbode de Rennes estalla en amenazas y quiere imprimir a su destinatario el disgusto por la carne, por la mujer: ahí está, tentadora, hechicera, serpiente, peste, polilla, prurito, veneno, llama, embriaguez. ¿Cuál es el resultado de esas experiencias escandalosas, de esos rozamientos insensatos, sino los vientres de las mujeres tensos por el embarazo y que estallarán como “viejos odres” llenos de “vino nuevo”? ¿Sintieron ellas, por su parte —que no era la menor— el mismo miedo, la misma repulsión que los varones por el parto? Desgraciadamente, las fuentes medievales no nos dicen nada al respecto. Al parecer, esa aversión por el ingreso en la vida es típicamente masculina. Agustín († 430) se lamenta: “Nacemos en medio de la orina y de las heces”.

Guy Devailly ha observado que, en toda la larga carta que Marbode dirige a Roberto de Arbrissel, el nombre de Eva, por doquier implícito, jamás aparece explícitamente. En el poema “De la mala mujer”, tercera parte del *Libro de los diez capítulos*, el obispo de Rennes confió a su musa el cuidado de reunir todas las imágenes misóginas que su vasta cultura clásica y patrística pudiera inspirarle. Rosario Leotta ha expurgado todos los versos. Se trata de uno de los fragmentos literarios más misóginos que nos sea dado leer, con gran ventaja sobre la Sexta Sátira de Juvenal († c. 140), en el que Marbode bebe ampliamente, igualando el *Canto sobre el desprecio del mundo*, de Roger de Caen († c. 1095). La *femina* a la que Marbode ataca —y, también aquí, el nombre de la “madre de todos los vivientes” es cuidadosamente evitado— es “la peor de las trampas que haya tendido el Enemigo”, “raíz del mal, rebrote de todos los vicios”. Del término *femina*, un deslizamiento lleva

a la utilización de *meretrix*, la prostituta: “Una cabeza de león, una cola de dragón y en medio nada más que un fuego ardiente.” Consejo a todos los clérigos-escolares que palidecerán ante estos retóricos versos: ¡que nadie se exponga a este horno!

Llama y ceniza. Hildeberto de Lavardin también aporta su cantilena. Los tres mayores enemigos del hombre son la mujer, el dinero y los honores: “La mujer, una cosa frágil, nunca constante, salvo en el crimen, jamás deja de ser nociva espontáneamente. La mujer, llama voraz, locura extrema, enemiga íntima, aprende y enseña todo lo que puede perjudicar. La mujer, vil *forum*, cosa pública, nacida para engañar, piensa haber triunfado cuando puede ser culpable. Consumándolo todo en el vicio, es consumida por todos y, predatora de los hombres, se vuelve ella misma su presa.” Como ya sugería Marbode al evocar los suplicios del parto, la mujer termina siendo víctima de sus crímenes: “llama voraz”, pero “cosa frágil”. Este último epíteto proviene de la *Primera Epístola* de Pedro: “Igualmente vosotros, maridos, llevad la vida común con comprensión, como junto a un ser más frágil, ¡la mujer! ¡Concededle su cuota de honor, como coheredera de la gracia de la vida!” Veremos más adelante que Hildeberto de Lavardin sabe encontrar en otros sitios esos acentos menos crispados para hablar del matrimonio, aun sin dejar de afirmar la superioridad del hombre. Con respecto a la fragilidad de la mujer —de su “blandura”, diría Isidoro de Sevilla († 636)—, si no es un dato de la naturaleza, es, en el seno de la sociedad feudal, algo más que una apreciación del espíritu.

### *Las lobas en el rebaño*

La misoginia de nuestros prelados no conoce ambages. Para alimentar y satisfacer sus prejuicios recogen tanto los materiales de la tradición cristiana como de la latinidad clásica: el poema “De la mala mujer” se ha convertido en una antología de ello. Están de acuerdo con el mensaje de los Padres, principalmente con los autores de los siglos IV y V, los más leídos: acuerdo profundo nacido del paralelismo de las circunstancias. En el siglo IV, en una época en que la ascesis sustituye al martirio, una parte de los hombres, celosos de su virginidad, se aparta de la vida común para afrontar la tentación del desierto: los monjes. No sin ciertos tufos dualistas, el mal se identifica entonces de modo cada vez más exclusivo con la carne. Esta vez, a caballo de los siglos XI y XII, y cuando la tentación dualista vuelve a asomar en el campo de las creencias no sólo es importante mantener sin desfallecimiento a los monjes en sus propósitos santificadores —“Pastores, alejad de nuestro rebaño las lobas rapaces”, exclama Roger de Caen—, sino también apartar de la mujer tentadora a todos los otros clérigos: obispos nicolaítas, escolares demasiado curiosos, sacerdotes giróvagos con avidez de experiencias nuevas. Una generación antes, Pedro Damiano († 1072), el gran reformador, se había lanzado con inaudita saña contra las “concubinas de los clérigos”, “pocilgas de gordos marranos”, “tigresas impías”, “víboras furiosas”. Sin embargo, observemos que, en el oeste de Francia, ninguno de estos panfletos está

dirigido a las mujeres, ni siquiera a los laicos, sino que son pura cuestión de disciplina eclesiástica.

El tema no es nuevo. Lo que sí es nuevo es la violencia del ataque y, en nuestros autores, el hecho de no nombrar al enemigo. Para ellos, la mujer ya no es Eva, sino lo Innombrable, en el sentido más fuerte del término. ¿Por qué esta extraña discreción? Porque, según Isidoro de Sevilla, cuyas eruditas *Etimologías* constituyen una de las claves esenciales de la visión medieval de los clérigos, *Eva* es *vae*, la desgracia, pero también *vita*, la vida; y porque, según el famoso himno *Ave maris stella*, de cuya existencia se tienen pruebas a partir del siglo IX, en *Eva* se lee el anagrama del *Ave* que otrora lanzara Gabriel a la nueva Eva. En una palabra, evocar a Eva es ya invocar a María y decir, con Jerónimo († 419): “Muerte por Eva, vida por María”; O con Agustín: “Por la mujer la muerte, por la mujer la vida.” Anselmo de Canterbury conserva este equilibrio: “Para impedir que las mujeres desesperen de alcanzar una suerte de felicidad, puesto que una mujer ha sido el origen de un mal tan grande, es necesario, para devolverles la esperanza, que una mujer sea el origen de un bien igualmente grande.” Mientras que para nuestros autores, más radicales, el puente entre Eva y María está momentáneamente roto. A una Eva innominada se opone una María inaccesible.

## La Virgen-Madre

El siglo XII —como se ha repetido hasta el cansancio— fue el gran siglo del surgimiento mariano, la primavera de las catedrales, la gran época de “Nuestra Señora”; surgimiento visible, pero que, como destaca Jean Leclercq, se alimenta de innovaciones llegadas del siglo XI, el de la más viva fermentación mariana. Precisemos: nuestras fuentes dan fe de que los hombres —en este caso Marbode, Geoffroy— rezaron con fervor a María, le confiaron sus faltas más inconfesables, le dedicaron sus poemas; o incluso —Geoffroy, Hildeberto— meditaron sobre el misterio de su excepción. “Sola, sin parangón, virgen y madre María”, como afirman diversas colecciones carolingias. Es decir, de entrada, que alabar a la Virgen-Madre no es, en absoluto, rendir homenaje al conjunto de sus más modestas hermanas, como con todo acierto lo había presentado Michelet.

### *El refugio del pecador*

En las bellísimas *Plegarias antiguas de Occidente a la Madre del Salvador*, recogidas por Henri Barré, difícilmente se encontrará, desde los orígenes hasta el siglo XII, que una mujer se dirija por sí misma a la “bendita entre todas”, o que simplemente pida la intercesión de María en beneficio de una de sus semejantes. Cuando, en el siglo X, la monja alemana Roswitha compone una plegaria a la Virgen,

la pone en boca de Teófilo, liberado por María de un pacto con el Diablo. Hacia el final del siglo XI, un *Libro de plegarias* redactado por una religiosa propone un centón, sin el menor acento femenino, de piezas ya conocidas. De la misma época es la composición del *Libro de Gertrudis*, destinado a una gran aristócrata, que contiene las plegarias marianas más personales y redactadas en femenino singular. Pero lo más frecuente es que Gertrudis dirija sus preces a la Virgen en favor de su hijo único y real, Pedro. Para encontrar mujeres en forma masiva —en general, madres salvadas por la Madre del Salvador— hay que volver la mirada a una literatura de menos prestigio, tal como los *Milagros de Nuestra Señora*.

Marbode de Rennes, Geoffroy de Vendôme, herederos del gran precursor mariano Fulbert de Chartres († 1029), se ejercitaban, pues, en fervientes plegarias a la Virgen. Sin alcanzar las cumbres de su amigo Anselmo de Canterbury o las de la obra marial atribuida a Bernardo de Claraval —posterior en medio siglo—, inflada de escritos de sus émulos y de múltiples apócrifos, se inscriben en la tradición explorada por Henri Barré: exaltación poética de la “virgen siempre preciosa”, “*stella maris* (‘estrella del mar’, según el juego de palabras), puerta del Cielo”; piedad filial para la Madre del Salvador, confianza en la indefectible intercesión de la que es “refugio del pecador”, “esperanza de los hombres”, incluidos los más culpables, entre los que Marbode está seguro de contarse. María es la Madre por excelencia, en cuyo seno el hijo indigno puede hundir su vergüenza.

### *María, cada vez más virgen*

“Sola, sin parangón, virgen y madre María.” Plegarias, pero también meditación, especulación sobre la naturaleza, la identidad, las virtudes específicas de María. De los cuatro grandes dogmas de que la Iglesia la rodea (maternidad divina, virginidad, Inmaculada Concepción y Asunción), los dos últimos sólo se promulgaron mucho después de la Edad Media (1854, 1950), incluso cuando hayan desatado pasiones desde mucho antes, desde el siglo XI o incluso desde el VIII. La idea de que Cristo, plenamente hombre y plenamente Dios, haya sido engendrada por Dios en la carne de una mujer y que ésta merezca, por tanto, el título de “Madre de Dios” se remonta al alto medievo, a los debates sobre la naturaleza del Hijo que, de la gnosis al arrianismo, envenenaron el cristianismo desde el siglo II al V. En la época medieval nadie pone en tela de juicio estas verdades de fe, proclamadas por el concilio de Éfeso en 431 y recogidas por el concilio de Calcedonia en 451.

La maternidad virginal ya no se discute. Sin embargo, su aplicación exacta, su formulación precisa, todavía agita los espíritus. En el *Nuevo Testamento*, la virginidad de María sólo se afirma en la concepción y únicamente lo hacen dos evangelistas: Mateo, con ocasión de las reticencias de José: “Y sin que él la conociera, dio ella a luz un hijo.” Lucas, en el diálogo de María con el ángel Gabriel: “¿Cómo puede ser eso si no conozco hombre?” El que propone claramente la idea de una virginidad intacta después del nacimiento es el *Protoevangelio* de Santiago, indudablemente del

siglo II. Jerónimo lo afirma con fuerza a comienzos del siglo V, en su tratado *Anti-Helvidius*. Luego, este extremo no es objeto de impugnación alguna. Hay autores que van aún más lejos: del siglo III, con Clemente de Alejandría († c. 215), al siglo IV, con Zenón de Verona († c. 372), Ambrosio, Agustín en el siglo V, Pedro Crisólogo († c. 450), León el Grande († 461), Gregorio Magno († 604) en el cambio del siglo VI al VII. Pascasio Radberto († 863) en el siglo IX, todos militan a favor de una virginidad *en el parto*; “sin abertura del útero”, precisa Gregorio Magno después de san Efraín († 373); “vulva y útero cerrados”, repite Hincmar de Reims († 882) antes que Pedro Damián.

En Dios, todo es posible, incluso lo más increíble. El nacimiento virginal, sin embargo, es el punto más difícil de admitir. Cuando Geoffroy de Vendôme redacta su sermón “En la Natividad del Señor” aún subsiste una duda, puesto que dice que quiere refutar el error de los que pretenden que María fue virgen antes y después del parto, pero que la puerta se abrió en el parto. Comenta el versículo de Ezequiel sobre “la puerta en la casa del Señor, cerrada y que nunca se abrirá”.

Gregorio de Nisa († 392), Ambrosio o Jerónimo habían visto ya allí el símbolo de la virginidad marial; y lo mismo ocurre con la zarza ardiente que nunca se consume, el arca de la alianza de madera que jamás se pudre, el toisón de Gedeón, cubierto de rocío, el jardín cerrado con cerrojo y la fontana sellada del *Cantar de los cantares*. Ruperto de Deutz († 1129), volviendo a Ezequiel en el siglo XII, insiste más aún en el sentido anagógico, paralelo, entre el Antiguo y el Nuevo Testamento: “Estaba cerrada cuando concibió y no estaría menos cerrada al dar a la luz”. Geoffroy de Vendôme lanza entonces la fórmula de una virginidad “antes, durante y después del parto”, fórmula que hallamos también bajo la pluma de Hildeberto de Lavardin en su sermón “Contra los judíos” a propósito del mismo versículo de Ezequiel. Esta fórmula, que tan familiar parece, ¿no es relativamente nueva en ese momento? ¿Hay alguna seguridad acerca de la costumbre corriente antes del siglo XI? En su rigor, anuncia el espíritu de la escolástica, que, por lo demás, no tardará en introducirse. Aun cuando hace suya, y de raíz, una verdad que venía afirmándose desde mucho tiempo atrás, carga el acento, por su forma misma, en el momento preciso del nacimiento, del que el antes y el después sólo son su cortejo. A veces es imposible evitar el vértigo cuando se leen los tratados de Geoffroy y de Hildeberto en los que ambos clérigos, el que conoció las mujeres y el que las ignora, desplegando una curiosidad insensata, exploran gustosamente las entrañas de la Virgen. Su concepción de la virginidad mariana parece cerrarse respecto de las épocas anteriores, cuya consecuencia es la de dejar de hacer de María un modelo cercano a las mujeres, para protegerla en el cielo inaccesible de una maternidad virginal sin la menor fisura.

Oigamos una vez más a Geoffroy: “La buena María ha dado a luz a Cristo y, en Cristo, ha dado a luz a los cristianos. Por eso la madre de Cristo es la madre de todos los cristianos. Si la madre de Cristo es la madre de los cristianos, es evidente que Cristo y los cristianos son hermanos. No sólo Cristo es hermano de todos los



cristianos, sino que es el padre de todos los hombres y, principalmente, de los cristianos.” De donde la conclusión: “Padre y esposo de esta virgen, es también su hijo.” Desde época muy antigua, Efraín y Pedro Crisólogo habían desarrollado la idea de una María “hermana, esposa y sierva del Señor”, “Madre de todos los que viven por la gracia”, en oposición a Eva, “Madre de todos los que mueren por la naturaleza”. Pero es asombroso ver a este hombre, Geoffroy de Vendôme, descendiente de un linaje feudal, expresar su piedad en los términos de lo que Marc Bloch hubiera llamado un parentesco ficticio. A la verticalidad de Cristo, padre, esposo e hijo, se opone la horizontalidad de sus hermanos, de la misma manera que a la verticalidad del torreón se opone la de a corte feudal. Y todo tiene lugar en el vientre de una madre cerrada para todos salvo, misteriosamente, para uno; la madre con la que, en esa época, sueña Guibert de Nogent.

### *Las vírgenes y las otras*

Nuestros tres prelados no sólo son teóricos, sino que también son pastores. ¿Qué proponen a las mujeres de este mundo?

Está, gracias a Dios, el último baluarte de las que no han fallado: Eva, la monja inglesa a la que se dirige Geoffroy; Atalisa, la reclusa desconocida a la que escribe Hildeberto, o incluso Muriel, Inés, Constanza, a la que su amigo Baudri de Bourgueil († 1130), en la gran tradición de las cartas de Jerónimo, exhorta a conservar la virginidad. Por ellas —al igual que por las destinatarias del *Espejo de las vírgenes*, redactado en la misma época en Alemania—, no hay por qué temer, siempre que perseveren. Hildeberto felicita a Atalisa por haber “elegido una posteridad eterna antes que los vínculos del matrimonio mortal”. Si bien es sensible a la recompensa que espera en el Más Allá a esas compañeras del Cordero, exalta más aún, según el tema ya presente en Ambrosio y Jerónimo, la libertad de la que gozan las vírgenes a partir de ese momento. Se ven libres del dominio del hombre sobre sus cuerpos, de los temores por su descendencia: “Se compra a un precio muy alto una posteridad en que la concepción es un atentado al pudor y el nacimiento un atentado a la vida.”

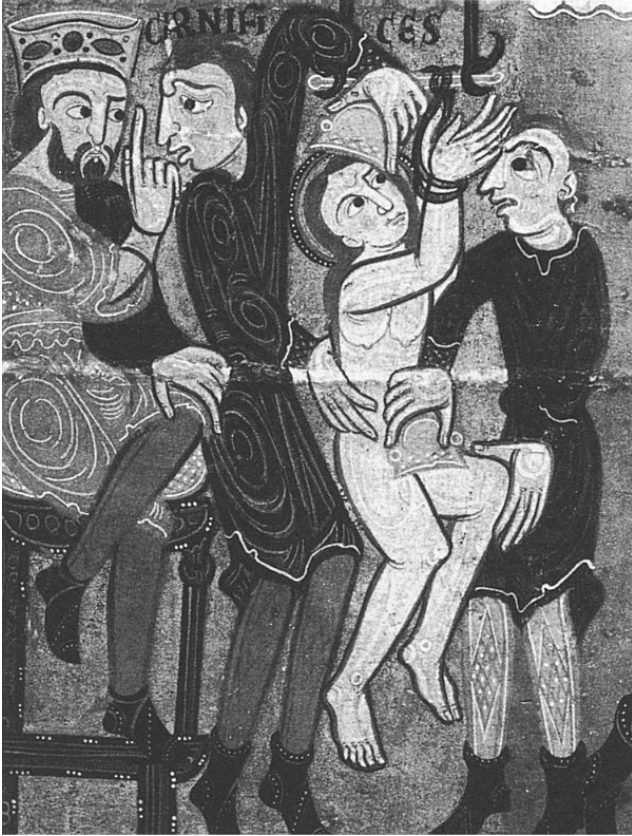
Cuando el mismo Hildeberto, en el sermón “Del consentimiento mutuo”, cuya importancia ha mostrado Georges Duby, intenta establecer el matrimonio como sacramento indisoluble fundado en la “dilección”, se ve que este prodigioso optimismo no desconocía por ello las terribles realidades del matrimonio feudal, las que desvela también en el siglo XI la leyenda de santa Godeliva de Ghistelle († c. 1070).

Es éste el aspecto más espinoso: ¿qué proponer a las mujeres casadas, que ya no tienen acceso a la serenidad virginal y que, sin embargo, deben y quieren salvarse? En respuesta al poema “De la mala mujer”, Marbode compone la cuarta parte del *Libro de los diez capítulos*, titulada “De la buena mujer: frente a la prostituta, la matrona”. La defensa mueve a risa. “Nada mejor que una buena esposa”, según el *Libro de los Proverbios*. ¿Acaso no se debe preferir la mujer a todos los bienes

materiales, puesto que es en todo semejante al hombre, “con excepción del sexo”? ¿Existiría la humanidad sin la mujer? “Si te falta el campo, ¿para qué sirven sus simientes?” La mujer es servicial, hábil. Descuella sobre todo en “las cosas más insignificantes” de la vida cotidiana. Ninguna es peor que Judas, mientras que ningún hombre iguala a María. Y hete aquí que cuando, en su apoyo, cita ejemplos de santas, Marbode sólo encuentra figuras de vírgenes. En resumen, una defensa bastante tímida, que rehabilita a la mujer en su función social sin por ello hablar de su salvación.

La hagiografía responde por naturaleza a esta segunda perspectiva. Hildeberto de Lavardin propone una nueva escritura de la vida de santa Radegunda († 587), mezclando las informaciones de sus dos hagiógrafos del siglo v, Venancio Fortunato y Baudonivie. La santa reina, contra su voluntad mujer de Clotario († 572), hija de Clodoveo, se había retirado al monasterio convertido en el de Santa Cruz de Poitiers. A más de cinco siglos de distancia, tiene el valor de modelo para las matronas de la alta aristocracia con las que Hildeberto mantiene correspondencia. Estas reescrituras, como Jean-Yves Tilliette se complace en destacar, no son nunca simples cambios de forma. En el texto inicial de Fortunato, el matrimonio de Radegunda, el lecho compartido no plantea problema. Hildeberto, por el contrario, insiste en la virginidad de la heroína antes del matrimonio, por disgusto del cual se aparta luego de su deber. Un buen número de hagiógrafos mediocres intentaron a continuación dar crédito a la idea de que Radegunda y Clotario no habrían consumado la unión. Hildeberto es quien abre esta vía. Las virtudes de la santa sólo son consuelos por una virtud perdida para siempre. Pedro Damiano se pregunta, después de Jerónimo (lo que constituye una de las raras reservas pronunciadas acerca de la omnipotencia divina): ¿puede Dios restituir la virginidad perdida?

Más que nunca, revela todo su valor la vieja clasificación lanzada por Jerónimo, recogida por Pascasio Radberto y Bruno el Pedagogo († 1101), utilizada corrientemente hasta Tomás de Aquino († 1274) y cuya supervivencia hasta el siglo xv es observada por Genoveva Hasenohr: las vírgenes recibían centuplicado el fruto de sus méritos; las viudas, multiplicado por sesenta; las esposas, por treinta. En el siglo ix, como ha mostrado Pierre Toubert, los moralistas carolingios de inspiración agustina habían logrado, en la literatura de los *Espejos de los cónyuges*, proponer un modelo que valorizara el matrimonio de las parejas principescas, en que la gran dama gozaba de todo el tiempo para conciliar los deberes de su cargo, la maternidad y su santificación. De ello surgía “una imagen positiva de la mujer e incluso de la feminidad”. La figura de Eva, en caso de no ser borrada, era compensada por la de la Virgen María, y más aún, por la de María Magdalena. En los siglos x-xi, la dinastía otoniana, depositaria de la tradición carolingia, no vacilaba en proponer —como ha desarrollado Patrick Corbet— el espejo de sus reinas: Edith († 946), Matilde († 968), Adelaida († 999), plenamente esposas y plenamente santas.



*Martirio de Santa Margarita.* Detalle de frontal de altar en Santa Margarita de Sescorts, siglo XII. Vich, Museo Episcopal.

Pero ya se afirmaba —incluso en el *Epitafio de Adelaida*—, bajo el impulso de Cluny, y luego de la reforma gregoriana, la supremacía absoluta de la virginidad. Para los clérigos, no cabe duda. Pero, por contagio, también para los laicos, y sobre todo para las mujeres. Así, el hagiógrafo de santa Alma, a mediados del siglo XI explica a las vírgenes consagradas que su estado les permitirá vencer la maldición de Eva. En cambio, el hagiógrafo de Ida, condesa de Boulogne († 1113), se esfuerza como nuestros prelados del oeste de Francia para explicar que una vida santa también puede ser la de una mujer, por casada que esté. Se la exalta como esposa casta y, sobre todo, como madre de hijos prestigiosos, Godofredo de Bouillon y Balduino de Jerusalén. Finalmente, tiene el buen gusto, una vez viuda, de entrar en la dependencia de Cluny. Nunca la

comunión de los santos recibió tan pocas mujeres como entre 1050 y 1100. Éstas proyectarán en otro sitio, por los senderos de la desviación, la mística y, para Gottfried Koch, la herejía, su naciente pero vigoroso deseo de acceder a lo sagrado.

### *Por la puerta pequeña*

Las cartas de orientación son expresión más fiel aún de la pastoral que la hagiografía. Hildeberto de Lavardin dirige siete a Adela de Blois († 1137), hija de Guillermo el Conquistador. No esperemos encontrar en esta época una palabra destinada a los humildes. Las tres primeras epístolas, escritas mientras Adela se halla todavía en el mundo seglar, son meros halagos de cortesano. Las cuatro últimas datan de después de 1122, cuando la condesa se ha retirado ya al priorato clunisino de Marcigny, uno de los raros establecimientos monásticos femeninos de ese periodo. La última misiva es la más importante, pues Hildeberto celebra en ella las bodas de la monja viuda y de su nuevo esposo, Cristo. El prelado llama a Adela su dama y se explica en los siguientes términos: “La esposa de mi Señor es mi dama”; Adela se ha convertido en la esposa de Cristo. El juicio no es nuevo; de la misma manera se dirigía Jerónimo a la virgen *Eustoquia*. Pero aquí entra en resonancia con los poetas cortesanos que pulen los primeros versos en las cortes del mediodía de Francia. Hildeberto, mucho más matizado en la ocasión que Anselmo de Canterbury en sus cartas a Gunilda, hija del rey Haroldo de Inglaterra, intenta tranquilizar a su

destinataria, tras haber tenido la delicadeza de creer en su inquietud: ¿se arriesga al repudio por haber preferido otrora un hombre a Dios, un caballero al Rey? No, afirma Hildeberto. Y cita en su apoyo una serie de ejemplos bíblicos de mujeres redimidas: la prostituta con quien casó Oseas, la egipcia con quien casó Moisés — comparaciones poco halagüeñas— y, sobre todo, la famosa pecadora del Evangelio, hermana de Marta y de Lázaro.

Pedro el Venerable, abad de Cluny († 1156), cuenta cómo su madre, tratando de huir de los odiados lazos del matrimonio, se arrojaba a los pies de todos los santos varones que pasaban, nueva Magdalena a los pies del Salvador, implorando perdón y protección. De acuerdo con el espíritu de los autores eclesiásticos de la época, la posibilidad de salvación que tenían las mujeres casadas —y se trata de las damas más distinguidas— es, ante todo, la posibilidad de redención. No hay apelación posible para la pérdida del sello virginal, ni en lo físico, ni en lo moral. El único camino es la penitencia; el arrepentimiento de la pecadora, de la *meretrix*. Para las descendientes de la portera de la muerte, que no han sabido superar el imposible reto marial — quedar con la puerta cerrada a pesar de convertirse en puerta de vida—, sólo hay salvación por la puerta pequeña.

## Magdalena

Teófilo era intendente de la iglesia de Adana, en Cilicia. Cuando muere el obispo, le quieren promover a la sede episcopal. Rehúsa. Se elige a otro, que hace caer la desgracia sobre Teófilo. Entonces, el odio y la envidia se apoderan de él. Por intermedio de un judío, cierra un trato con el diablo. Pero, al darse cuenta de su error, llama a la Virgen en su auxilio. Ésta es la leyenda, compuesta en griego en el siglo VI. Traducida al latín, pasa a Occidente en el periodo carolingio. Este prototipo de Fausto alcanza su apogeo en los siglos XI y XII, en los textos y hasta en el tímpano de la iglesia abacial de Souillac, pues ilustra la omnipotencia mariana: la Virgen es más fuerte que el diablo. Fulbert de Chartres echa mano de él. Geoffroy de Vendôme alude al mismo en uno de sus sermones. Una *Vida de Teófilo*, versificada y compuesta en el ambiente de los hombres de letras angevinos, puede haberse debido a Marbode de Rennes. Ignorando el nuevo empleo que de él hace la monja Roswitha, el autor se atiene al máximo a la traducción latina derivada del griego. He aquí a Teófilo ante María. Debe defender su caso, largamente citando en su apoyo ejemplos de arrepentidos famosos: Rahab, David, Pedro, Zaqueo, Pablo, Cipriano. El poeta copia fielmente a su modelo, salvo que entre Pedro y Zaqueo se inscribe un nuevo nombre: María Magdalena, “la que llorando salvó las manchas de sus crímenes y a partir de entonces fue preciosa para el Señor, celebrada por los siglos”. Arropada en la tradición, inserta en la lista de los pecadores arrepentidos, sin duda bajo la influencia

de una homilía de Gregorio Magno, vemos surgir una figura que interesa en primer lugar a las mujeres. ¿Desde cuándo, pues, la celebran los siglos?

La santa, tal como la venera Occidente, no existe de un modo unívoco en los Evangelios. En ellos se distinguen tres personajes femeninos que terminarán por dar nacimiento a la Magdalena: María de Magdala, de la que Jesucristo expulsa siete demonios, que sigue a éste hasta el Calvario y resulta ser el primer testigo de su resurrección; María de Betania, hermana de Marta y de Lázaro; y la pecadora anónima que, en casa del fariseo Simón, baña con sus lágrimas los pies de Cristo, los enjuga con sus cabellos, los cubre de besos, los unge con perfume.

Había pasajes que permitían unir tal o cual de esas mujeres. Oriente se abstuvo de ello. Para Occidente, Gregorio Magno las fundió definitivamente en una sola: había nacido María Magdalena. Victor Saxer ha trazado magistralmente su ascenso: su aparición en el siglo VIII en los martirologios y la liturgia, las primeras menciones de sus reliquias en la abadía de Nuestra Señora de Chelles en la misma época. Pero el verdadero nacimiento del culto, que, al parecer, llegó del este, del Imperio, se asocia al éxito del santuario de Vézelay. En 1050, la abadía borgoñona, dedicada originariamente a la Virgen María, es puesta bajo el patronato de Magdalena. Y sobre todo, en esa época en que la piedad tiene tanta necesidad de apoyos sensibles, los monjes de Vézelay descubren tardíamente que eran los poseedores de la reliquia de la santa desde la noche de los tiempos.

Hay que inventar un relato algo complicado para explicar la llegada del santo cuerpo de Oriente a Borgoña y conciliar este traslado con el desembarco legendario de Marta, María y Lázaro en Provenza; tanto más cuanto que otros santuarios aspiraban al mismo honor. La operación produce sus frutos. La peregrinación de Vézelay resplandece con incomparable brillo en los siglos XI-XII, antes de verse parcialmente eclipsada, en el siglo XIII, por otros lugares ávidos de anexarse la santa: Sainte-Baume, San Maximino de Provenza.

### *La salvación en la penitencia*

El occidente de Francia no ha permanecido impermeable a la gran “*fermentazione magdalenica del sec. XI*”. En 1084, en 1093, las primeras mujeres que llevan el nombre de Magdalena se encuentran cerca de Tours y de Le Mans. En 1105, Geoffroy de Vendôme compone “En honor de la bienaventurada María Magdalena”, sermón que reúne la mayor parte de los elementos disponibles sobre la santa, poniendo en evidencia lo que Dominique Iogna-Prat llama su “bienaventurada polisemia”. Geoffroy parte de la figura de la mujer que unge los pies de Cristo en casa del Fariseo. Magdalena es “pecadora en la ciudad”; y en la Edad Media todos comprenden que su pecado es de carne, que se prostituye. Pierre de Celle († 1183) la llamará *meretrix* e insistirá en su insaciable lujuria. Se arroja a los pies del Señor, según el relato de Lucas: no hay ninguna duda de que esta mujer es Magdalena, precisa Geoffroy, “la famosa pecadora”. Y, volviendo a Agustín, la opone al Fariseo



Para Giotto de Bondone (1266-1336/7), ya no es una figura penitente. Su tamaño jerárquico la define como mujer santificada, consuelo de afligidos y transmisora ella misma del perdón. Principios del siglo XIV. Asís, San Francisco.

su personaje en pleno triunfo pascual. Entonces se aventura fuera de los datos evangélicos e, inspirado por una leyenda que circula en Occidente desde el siglo IX, la *Vida eremítica*, muestra a Magdalena lejos de su país, entregándose a rudas penitencias, persiguiendo su carne, castigándose por los jóvenes, agotada por las oraciones y las vigili­as.

Una vez más, el juicio de Geoffroy de Vendôme dista mucho de no tener precedentes. Explota minuciosamente a Ambrosio, Agustín, Gregorio Magno, el sermón atribuido a Odón de Cluny. Este último texto, redactado, al parecer, al filo del año 1000, desvelaba así el papel de Magdalena en la economía de la salvación: “Esto se hizo para que la mujer que llevó la muerte al mundo no quedara en el oprobio; de la mano de la mujer, la muerte; pero de su boca, el anuncio de la Resurrección. De la misma manera en que María, siempre virgen, nos abre la puerta del Paraíso, del que la maldición de Eva nos ha excluido, así también el sexo femenino se libera de su oprobio por obra de Magdalena.” Geoffroy de Vendôme se inscribe en este movimiento, pero para dar aún más fuerza a la santa: es “la piadosa lengua” que se convierte en “portera del cielo”; es ella, y no María, quien abre las puertas del Paraíso a todo penitente, siempre que éste consienta arrepentirse.

*¿Pecadores o pecadoras?*

lleno de soberbia: “Este sexo frágil temía al Fariseo, hombre sin misericordia y muy duro, que despreciaba a la mujer y se negaba en absoluto a que ésta lo tocara.” Cristo, por el contrario, recibe de buen grado su homenaje. Dividida entre la esperanza y el miedo, se convierte en “acusadora de sus pecados”, y es precisamente esa confesión lo que la salva. Más aún: se convierte a su vez en agente de redención, ella, “que ha curado no sólo sus heridas, sino las de muchos pecadores, y que no deja de curarlos cada día”. ¿Magdalena, la *meretrix*, promovida a corredentora? Geoffroy hace algo más que oponerla al Fariseo. En efecto, la opone a Pedro: la pecadora supera al Apóstol en el fervor de su amor a Cristo. Por otra parte, ¿no es a ella a quien primero se aparece el Cristo resucitado, y a quien encarga de anunciar la buena nueva de su victoria sobre la muerte? Geoffroy no abandona a

¿Se debe ver en la figura magdaleniana —la tercera de esta compleja tríada— la rehabilitación tanto de la mujer como de la feminidad? Es preciso examinar dos veces la situación antes de celebrar este ambiguo triunfo. Geoffroy no se dirige aquí en absoluto a oyentes femeninas. Exhorta a sus monjes y les da como ejemplo “esta mujer gloriosa” para que le encomienden “el alma y el cuerpo”. De la misma manera que Magdalena, en el sermón atribuido a Odón de Cluny, es ante todo metáfora de la Iglesia militante, para el abad de Vendôme es esencialmente el símbolo no ya de la mujer, sino de la parte femenina que hay en todo hombre y que lo empuja hacia abajo, hacia el cuerpo, hacia lo sensible: su alma. Cuando habla de la tragedia femenina, entiende referirse a la fragilidad humana.

Orígenes († c. 252) vuelve a una distinción que había inaugurado Filón († 50): “Nuestro hombre interior está constituido por un espíritu y un alma. Se dice que el espíritu es macho y que al alma se la puede llamar hembra.” Ambrosio agrega: “El espíritu, por tanto, es como Adán; la sensibilidad, como Eva.” Y esto es desarrollado por Agustín. Los autores medievales, del siglo IX al XII, y hasta Pedro Lombardo († 1159), prefieren una formulación más cruda: Adán es el espíritu y Eva la carne. Metáfora siempre, que no quiere decir que se niegue a la mujer como ser humano. Únicamente la utilización abusiva de una alusión de Gregorio de Tours († c. 594) en el concilio de Mâcon de 585, pudo hacer creer que los clérigos discutían seriamente si la mujer tenía alma. Geoffroy de Vendôme imagina un diálogo entre el pecador —es a sí mismo a quien humilla— y “su alma pecadora”, “esposa de Cristo” caída por su falta y convertida en “hija del Diablo”, “concubina del más vil de los fornicadores”. A esta alma —la suya— le recomienda la confesión de sus faltas el modelo de “María Magdalena penitente”. Marbode de Rennes y Anselmo de Canterbury también esperan de Magdalena la redención de su *anima peccatrix*. Estas confesiones atronadoras, que ya había proferido Pedro Damiano, eterna reedición de las *Confesiones* de Agustín y de Jerónimo lavando los pies de Jesús con sus lágrimas y enjugándolos con sus cabellos para domeñar “su carne rebelde ayunando semanas enteras”, están llenas de retórica. También tienen su gramática, que en cierto modo les fuerza. *Anima* pertenece al género femenino; es, con toda naturalidad, una *peccatrix* femenina la que surge para orientar al pecador arrepentido.

Sin embargo, el espejo del hagiógrafo nos convence de que, por otra parte, ese movimiento retórico se encuentra con la realidad, la de las mujeres. Marbode de Rennes redacta la vida versificada de Thais, o al menos a él le es atribuida; Hildeberto, la de María la Egipcíaca. En ese siglo, quien, por así decirlo, no crea mujeres santas, reescribe de buen grado las leyendas antiguas y pone de manifiesto un interés particular por las penitentes del desierto. Thais es una célebre cortesana salvada por el abad Pafnucio. María la Egipcíaca, después de haber ofrecido los encantos de su cuerpo a todo viandante, vive en total soledad, más allá del Jordán. Es precisamente su leyenda lo que inspira la *Vida eremítica* de María Magdalena. Es significativa la elección de estos dos temas. La mujer es pecadora y, por esencia, de la

carne. Para ella, la salvación sólo puede venir del arrepentimiento y la penitencia, en el castigo de esa carne culpable. Pero mientras que, en las traducciones latinas de la Alta Edad Media, Pafnucio mostraba una temible severidad, se suaviza en la reescritura del siglo XI. Llama su “amiga” a Thais. La apostrofa: “¡Oh, amada de Dios, imagen del Rey celeste!” En algunas de las expresiones bordadas de nuevo sobre el viejo cañamazo hay más que la mera contaminación, por la hagiografía, del léxico del *fin’ amor*. Por otra parte, ¿qué seguridad hay de que no haya sido el lenguaje místico de los clérigos el que haya proporcionado los primeros materiales de su poética a los autores de literatura “cortés”? Aunque el *Génesis* sostenía que el hombre y la mujer habían sido creados “a imagen de Dios”, la *Primera epístola a los corintios* reservaba ese honor únicamente al hombre, afirmando que la mujer, criatura secundaria, era “el reflejo” del hombre, y no del Creador. Agustín sufre por la contradicción, y lo mismo ocurre con muchos otros después de él, como Isidoro de Sevilla, Arnaud de Bonneval († c. 1156), Graciano († 1159), Tomás de Aquino. He aquí a la más indigna de las mujeres, la cortesana, promovida sin cortapisa a la categoría de “imagen del Rey celeste”.

Por último, el movimiento se extiende mucho más allá del espejo de la hagiografía. El discurso y los actos se responden. En esa misma época, en esos mismos lugares, Roberto de Arbrissel y Vital de Savigny († 1122), bienaventurados fundadores de órdenes, se preocupan por la suerte de las verdaderas *meretrices*, quizá prostitutas profesionales, pero también mujeres de segundo rango rechazadas por sus maridos según el precepto de los clérigos reformadores, concubinas de sacerdotes condenados al anatema, todas aquellas sobre las cuales Pedro Damiano había lanzado su maldición medio siglo antes. Vital las dota y las casa. Presente en la diócesis de Le Mans en 1116, el hereje Enrique llamado de Lausana, nuevo Oseas, obliga a los hombres de su tropa errante a casarse con ellas. Roberto de Arbrissel las acoge en su orden y les consagra una plegaria: la Magdalena de Fontevraud.

### *Redimirse dos veces*

Llegados a este punto, se admitirá que no sirve de mucho indignarse con los unos porque la Edad Media fuera tan obtusamente misógina, ni tampoco maravillarse con los otros de que otorgara un papel tan hermoso a las mujeres. Habiendo partido de un dominio ínfimo en comparación con el milenario medieval y con el territorio de Occidente, tras las huellas de un reducido núcleo de hombres y de algunos de sus contemporáneos, todos los cuales bebían sin cesar en la inmensa reserva de la patrística, es imposible dejar de comprobar la complejidad del sistema de representación de la mujer en la alta cultura clerical. Más que confeccionar largas listas de fragmentos escogidos que tanto pueden servir para apoyar una tesis como la otra, nos ha parecido preferible deslizarnos por los vericuetos de la cultura y del funcionamiento mental de una muestra de individuos, testigos de su época.



Estos hombres piensan sobre la base de modelos que les suministra la Escritura. Toda realidad les llega a través de este prisma; o, más exactamente, están convencidos de que lo que hoy llamamos realidad no es otra cosa que la proyección de una Idea de la mujer, de la que no podría haber mejor revelación que la de las figuras salidas de estos textos en los que se aloja la Revelación de todas las cosas. Por razones de estrategia eclesial, de disciplina clerical, de promoción de una nueva moral, en este pasaje del siglo XI al XII, Eva es humillada más que de costumbre: es la mujer de la que es menester apartar al clérigo, la mujer despreciable de la que hay que expurgar las uniones principescas, la hija del Diablo. La Virgen Madre, a medida que los linajes se estrechan, es proyectada por los hombres fuera del alcance de las mujeres de este mundo. En esta acusada cesura entre ambas figuras principales se perfila Magdalena. Los siglos XI y XII marcan el gran impulso de su culto. La compleja figura de origen evangélico se hace más intensa y más necesaria. Más intensa, pues los hombres, los clérigos, la invisten del sentimiento nuevo de la conciencia, que les adviene como sentimiento de culpabilidad. Más necesario para las mujeres, para quienes las vías de salvación eran por entonces muy escarpadas, cuando no callejones sin salida. Entre la puerta de muerte y la puerta de vida, la bienvenida pecadora es una puerta entreabierta a una redención posible, pero al precio de la confesión, del arrepentimiento, de la penitencia.

Esta tercera vía que abre entonces Magdalena no deja de tener relación — Georges Duby nos lo sugiere— con el tercer lugar que Jacques Le Goff ve constituirse en tanto tal en la segunda mitad del siglo XII, y que también es un lugar de arrepentimiento, de esperanza y de temor: el Purgatorio. Todo pecador debe redimirse de la falta que lo marca desde su concepción. Se tiene el sentimiento de que las mujeres, bajo los auspicios de Magdalena, deben redimirse dos veces más bien que una: de ser pecadoras y de ser mujeres.

## Tiempos nuevos

Éste es el principal punto de acuerdo. Sin embargo, basta con desplazarse un poco en el tiempo y en el espacio para que también el sistema de representación clerical de la mujer sufra un desfase, aun cuando siga alimentándose en los mismos sitios. Anselmo de Canterbury, por ejemplo, que tantas veces hemos citado, beneficia en general a las mujeres con el optimismo que marca toda su obra, profundamente confiada en la Encarnación. Un innovador tal como Abelardo concilia “un antifeminismo especulativo y un feminismo práctico”. Autores como Hugo y Ricardo de Saint-Victor († 1141 y 1173, respectivamente) exploran direcciones originales: una superación de lo masculino y de lo femenino en un matrimonio que dé un gran espacio al amor, pero que se aleje lo más posible de la sexualidad.

En el curso de los siglos siguientes puede advertirse las continuidades y las inflexiones de las tres imágenes dominantes de la mujer en la cultura de los clérigos: la tentadora, la Reina del Cielo —cuyo motivo iconográfico inaugura tal vez Suger, abad de Saint-Denis († 1151)— y la pecadora redimida. A cada instante, en la obra de cada autor, estos tres hilos entrelazados se anudan en una configuración singular. Pero, además, hay algo que modifica la coyuntura a partir de la mitad del siglo XII. Por una parte, se asiste a una especialización más acusada de las tareas que en la época anterior: teólogos (el término no existía hasta entonces), canonistas, predicadores, pastores, hagiógrafos, enciclopedistas y místicos se dividían más estrictamente el vasto campo que con anterioridad abarcaba un solo hombre culto. A partir de ese momento, es más raro encontrar en una sola obra a aquel espectro que ofrecían los autores angevinos. Por otra parte, las devociones locales, la piedad de los fieles, viene a provocar más sensiblemente, a veces incluso a perturbar, a los clérigos encargados de explicar la unidad de la fe. En particular —y no es esto lo menos importante— las mujeres mismas intentan hacerse oír, expresar sus inquietudes, sus deseos, sus esperanzas en materia religiosa. En las épocas anteriores, los clérigos dictaban al mundo su ordenamiento desde lo alto de su magisterio. En adelante, y cada vez con mayor frecuencia, deben reaccionar a las iniciativas que amenazan con pillarlos sin respuesta.

### *En el nombre de la Madre y del Hijo*

María. Es la época culminante de la devoción mariana, de Chartres a Amiens. Su temporada de esplendor. Los cantos de alabanza más enamorados provienen del medio monástico, y muy en particular de los cistercienses, tras la estela del doctor melifluido, Bernardo de Claraval. Sin embargo, Jean Leclercq, una vez analizados los apócrifos, destaca la escasez de innovaciones teóricas de Bernardo en materia mariológica, pero resume en una palabra la razón del éxito asombroso de sus textos: “su belleza”. A partir del comienzo del siglo XIII, los mendicantes, y sobre todo los franciscanos, toman con firmeza el relevo. Tendida hacia la Virgen, así es, precisamente, cómo la mística medieval remonta el vuelo: piedad filial, piedad de hijo, más que nunca. Tal vez menos crispación sobre la virginidad: la mujer triunfa como madre.

Las facultades de teología son el lugar por excelencia de la especulación y de la elaboración dogmática. Kari Elisabeth Børresen ha mostrado cómo cinco autores mendicantes, tres de ellos franciscanos —Alejandro de Halès († 1245), Buenaventura († 1274), Juan Duns Scoto († 1308)— y dos dominicos —Alberto Magno († 1280) y Tomás de Aquino († 1274)—, iniciados a la reflexión por la devoción a la Concepción de la Virgen, han de echar, en el término de medio siglo, las bases teóricas que permitirán completar la elaboración de los dos últimos grandes dogmas marianos: la santificación de María, que no es ante todo más que purificación, reparación del pecado original en beneficio excepcional de la Madre del Salvador,

pero que, con Duns Scoto, se convierte en una preservación de toda la tarea desde el origen, lo que lleva directamente a la Inmaculada Concepción; su Asunción corporal al Cielo, que no es la ausencia de muerte, sino el resguardo contra cualquier putrefacción. Tanto en la concepción como en el deceso, María escapa aún un poco más a la condición humana.

No obstante, se aproxima a la humanidad —y es en la iconografía donde mejor se percibe esto— en sus caricias de humilde campesina a su hijo adorado, y más todavía en la intensidad de su duelo. En los siglos XIII, XIV y XV resuenan los lamentos de los autores más místicos sobre la Virgen de dolor, que recibe a su hijo al pie de la cruz y lo pone en la tumba: el franciscano Conrado de Saxe († 1279), los espirituales Jacobo de Todi († 1306) y Ubertino de Casale († c. 1328), el observante Bernardino de Siena († 1444)... La pintura y la escultura, renacientes, se convierten en su resplandeciente teatro. Esos grupos de *La Pietà* que aparecen en Alemania, que pasan a Italia a comienzos del siglo XIV y se extienden luego por doquier, simbolizan la religión de los nuevos tiempos; tardía alianza de la mujer y el sacerdote en una religión de la Madre y el Hijo, replegados sobre sí mismos en el abatimiento de una insoportable Pasión, cerrados al resto del mundo y celebrando la ausencia del Padre.

### *Palabra contra Escritura*

Eva. ¿De qué serviría evocar uno tras otro los juicios de Pedro el Pintor, Bernardo de Morlaix († c. 1140), Hugo de Fouilloy († c. 1172), Gauthier Map († c. 1210), Álvaro Pelayo († 1352), Gilles Bellemère († 1407), Jean Nider († c. 1438), autor del *Formicarius*, o de los temibles Henri Institoris y Jacob Sprenger, redactores del *Martillo de las hechiceras*, impreso por primera vez en 1486? Se limitan a repetir los temas cuyo florilegio había fijado ya Marbode de Rennes. Sin embargo, en el siglo XIII, la parte nefasta de Eva parece más bien disminuir en la pura construcción teórica. Las visiones médicas de la mujer, que Claude Thomasset examina en detalle, tienen aquí toda su importancia. En efecto, la intención de conciliar el relato del *Génesis* con la fisiología de Aristóteles, que atribuye al semen masculino el papel esencial de la procreación, lleva a Tomás de Aquino a pensar que el pecado original tiene su origen en Adán y se extiende a toda la descendencia humana a través de las cadenas de padres, idea que lo une a Agustín. Esto equivale a afirmar que toda iniciativa es masculina y que la mujer, “macho frustrado”, según la expresión de Aristóteles, no puede vivir si no es en la subordinación.

Sin embargo, en los últimos siglos de la Edad Media, una doble novedad marca la figura de la mujer aliada a la serpiente y su uso. En primer lugar, mientras que las épocas anteriores habían reservado las precauciones para los monjes y los clérigos que debían fortalecer su disgusto de la carne, a partir de mediados del siglo XII tales juicios se encuentran mucho más extendidos en una literatura clerical que apunta a un público más vasto: canonistas, moralistas, y luego, a partir del siglo XIV, incluso redactores de manuales de la Inquisición. La segunda novedad es temática. Reaparece

entonces con fuerza un viejo motivo al que no eran ajenos el Antiguo Testamento, ni la Antigüedad clásica, ni los Padres de los primeros siglos, como Juan Crisóstomo, pero cuyo empleo se había debilitado en la Alta Edad Media: la charla, el insoportable cotorreo de las mujeres. Graciano, Gilberto de Tournai († 1284), Tomás de Aquino, Álvaro Pelayo, el *Martillo de las hechiceras*, multiplican la denuncia del flagelo de los nuevos tiempos y las prohibiciones que tienden a su represión. He aquí, se indigna Gilberto de Tournai, que las mujeres se sienten con valor para hablar en público y, lo que es peor, para decir su palabra sobre el dogma y las Escrituras. Tomás de Aquino lo recuerda: sólo les está permitida la palabra privada; sin duda la profecía les está abierta, puesto que es la expresión de un don carismático. En lo esencial, se atienen lo más posible a la lección de Graciano: “La mujer, aun cuando sea docta y sana, no debe pretender enseñar a los hombres [*viros*] en la asamblea.” Si se machaca con renovado vigor la vieja lección del Apóstol, ello se debe a que el peligro asoma, y muy real: en la diócesis de Lieja, en Brabante, en el monasterio de Helfta, en Umbria o en Toscana, mujeres —monjas, beguinas y otras— tratan de hacer oír su voz en el dominio de lo sagrado, tienden a acceder a la Palabra viva. Los guardianes de la Escritura no podrían tolerar esta amenaza a su monopolio si no es al precio de un control absoluto —cuyo mecanismo es desmontado por Carla Casagrande y Silvana Vecchio en este volumen— y de una vigilante contención del impetuoso torrente de la lengua de las mujeres.

### *Nuevas voces*

Magdalena. Surgida de múltiples figuras, adopta incesantemente múltiples rostros. Es la propia María Magdalena, cuyo culto continúa Victor Saxer, se debilita en Vézelay, triunfa en san Maximino, resplandece en Francia, sin duda, pero también en Inglaterra y en Alemania, y conquista a Italia. Como muestra Daniel Russo, franciscanos y dominicos se convierten en celosos propagadores de su culto y de su imagen. En la iconografía italiana tiende a veces a confundirse con el propio Francisco, en uno de esos raros pasajes en que las categorías sexuales tienden a abolirse. En el siglo xv, la cabellera de la pecadora invade la pintura y la escultura. Los establecimientos destinados a acoger a las prostitutas arrepentidas bajo el vocablo de la santa se multiplican en todo el Occidente.

Son también las figuras rejuvenecidas, surgidas de la actualidad hagiográfica. En efecto, el pueblo de Dios comienza a producir santos en abundancia. En ello aumenta notablemente la parte correspondiente a las mujeres, que entre 1250 y 1300 llega a un cuarto, para culminar en cerca del 30 por ciento durante la primera mitad del siglo xv. Tan sólo en lo que respecta a las santas de Italia, el papel de las mujeres que han conocido la carne alcanza su culminación en los siglos XIII-XIV: un tercio de mujeres casadas o viudas contra dos tercios de vírgenes llevadas a los altares. La fracción parece todavía muy reducida. Pero ninguna época se aproximará a ella hasta nuestros días. La hagiografía de Margarita de Cortona († 1297) relata cómo Cristo revela a su

hija bienamada la increíble redención: Magdalena, figura emblemática de la pecadora arrepentida de Cortona, es acogida en el coro celeste de las vírgenes justamente detrás de la Virgen y de Catalina de Alejandría. Lo que Jerónimo no podía enfrentar, lo que Pedro Damiani no podía admitir sin grandes dificultades, se ha realizado aquí: la omnipotencia divina restaura la virginidad a quien la había perdido.



Detalle de *La Magdalena leyendo* de Roger van der Weiden (1397/400-1464). Londres, National Gallery.

¿Progreso? A este texto de excepción se podría oponer una masa de textos en sentido contrario. ¿Nuevo dato? Sin duda. El periodo “gregoriano” se centraba en primer lugar en el control de los clérigos, luego de los príncipes, más tarde de los demás. Los últimos siglos de la Edad Media ven el mundo de los clérigos muy interesados en controlar el mundo de las mujeres. Esta acrecentada atención da al Occidente grandes figuras femeninas, ya que es menester promover modelos y saber

dejarlas evolucionar para combatir las mejor: Brigitte de Suecia († 1373), Catalina de Siena († 1380), que hablan en voz alta y firme a los poderosos e incluso al papa. Este celo se expresa también en la sospecha arrojada sobre las beguinas, las terciarias, las místicas de cualquier hábito. Desemboca en la caza de brujas. ¿Se dirá que Heinrich Institoris y Jacob Sprenger asignan a la mujer un papel mejor que Agustín?

Sin embargo, tampoco se trata de inmovilismo. A partir del siglo XIII lo esencial está en otro sitio, fuera del estricto discurso de los clérigos. El acontecimiento es que, además de las suyas, se han alzado otras voces, no ya tan sólo las de esa cultura paralela y decididamente laica de las cortes principescas, sino también de voces lanzadas al asalto de lo divino. Dante († 1321) —que, aunque laico, poeta y místico, está imbuido de la más elaborada teología y sigue las orientaciones de Bernardo de Claraval, Tomás de Aquino y Buenaventura— resuelve y sublima en la figura de Beatriz la contradicción que afectaba hasta entonces toda imagen de la feminidad. Por último, estas voces de mujeres, casi siempre contradichas, buscan proyectarse sin mediación en el Esposo del *Cantar de los Cantares*. De ella nos habla Danielle Régnier-Bohler.

Dejemos aquí, pues, a los clérigos. Es más provechoso escuchar ese zumbante murmullo que a veces se eleva hasta el grito; aun cuando esta palabra nueva se cuele necesariamente en ordenamientos de un saber antiguo.

# La naturaleza de la mujer

Claude Thomasset

Puesto que es menester establecer un origen de la representación de la mujer en el pensamiento medieval, se impone hacerlo en la enciclopedia de Isidoro de Sevilla. En el primer tercio del siglo VII, este obispo, que vivió en la provincia más romanizada de España, recoge los vestigios del saber antiguo en los veinte libros de sus *Etimologías*. En esta obra, la ciencia medieval se une a una constante interrogación sobre el lenguaje, clave de un saber que el creador ha encerrado en las palabras. Este método de exposición, esta búsqueda de una garantía inmediata del pensamiento, esta preocupación por la prueba, es una de las características de la investigación intelectual de la Edad Media. La anatomía, al igual que los otros dominios del pensamiento científico, obedecen a estas reglas. En el libro XI es donde se descubre una descripción *de capite ad calcem* del hombre: los miembros y los órganos principales sólo aparecen en una frase, en dos o, a lo sumo, en tres, las imprescindibles para definirlos en su función. Pues, a partir de Isidoro y durante los siglos siguientes, la descripción anatómica debe respetar rigurosamente el principio de finalidad. Las palabras que se conservan para definir la mujer sólo sirven para evocar su función principal: hasta su debilidad física, prenda de sumisión al hombre, favorece la procreación. Esta adecuación y esta reducción a una función ahorra a todos los teólogos detractores de la mujer la necesidad de reflexionar sobre su psicología, considerarla como un ser gobernado por sus órganos, sobre todo por sus órganos sexuales. En tanto ser natural, la mujer lo es por entero, puesto que es el instrumento de la continuidad de la raza humana, el elemento esencial de la Naturaleza, la fuerza activa que ha establecido y que mantiene el orden del universo. Si en la lengua francesa de la Edad Media, los órganos genitales han recibido a veces el nombre de “naturaleza”, en los dialectos se ha aplicado a menudo esta denominación a la mujer, y sobre todo a la hembra en general. Así, incluso el lenguaje registra esta pertenencia del ser femenino a la materia, juicio que contiene la implícita reprobación de los clérigos, de los hombres cuya vocación consiste en liberarse de los vínculos con la materia, con el mundo.

## *Cronología sumaria*

Toda representación de la mujer y de la sexualidad es legado de la ciencia antigua y ha sido transmitida por los sabios árabes. Estos conocimientos han sido elaborados, pues, por hombres que obedecen a una ley moral diferente. Estos textos se leerán y explotarán aun cuando la Iglesia se esfuerce en establecer reglas que rijan

cuidadosamente la sexualidad e instaure la institución del matrimonio. El Levítico ha asociado la enfermedad a la impureza, y la *tsarâ'ath* del texto sagrado, que agrupa la lepra y un conjunto de dermatosis, es para el hombre medieval la lepra lepromatosa, presente en Occidente a partir del siglo VI bajo la forma de una pandemia. La presencia del leproso acrecienta considerablemente el temor de la transgresión y acredita el discurso teológico sobre la culpabilidad de la carne. Los sabios medievales —e incluso los más libres de espíritu— llevan consigo este temor, y esta presencia explica los olvidos, los errores de interpretación, las lecturas selectivas de los textos transmitidos. En la recepción del saber antiguo, hay encuentro —y a veces choque— de dos y hasta de tres culturas.

El ejercicio etimológico, ya evocado, satisfacía la tendencia constante de la Edad Media a un saber fraccionario, apto para ser objeto de moralización, opuesto al establecimiento de un sistema. Representa la parte menos innovadora del saber y el receptáculo de ideas simplistas. Ninguna innovación de Isidoro de Sevilla a Rabano Mauro (siglo IX), cuando no, tal vez, una actitud aún más antifeminista. Son otras las fuentes que aportarán la renovación de las ideas.

Con excepción de la *Ginaecia* de Sorano de Éfeso (siglo I), traducida por Moschion (siglo VI) y explotada con bastante frecuencia, son pocos los textos que están a disposición de los médicos. La renovación comienza en la segunda mitad del siglo XI con la traducción de Alfano de Salerno de *De Natura hominis*, de Nemesio de Emesia (siglo IV d.C.), quien no vincula el pensamiento medieval con Galeno, sino con un galenismo adaptado, que obedece a un cierto deseo de sistematización. Las producciones más numerosas, y las más ricas de la reflexión científica de la época, deben atribuirse a la actividad de los médicos de la Escuela de Salerno. Gracias a las traducciones de Constantino el Africano, realizadas en el curso de la segunda mitad del siglo XI, tenemos a nuestra disposición los conocimientos de la medicina árabe: *Pantegni*, de Ali Ibn-al-Abbas (siglo X); *Viaticum*, de Ibn-al-Jazzar; *De coitu*, quizá del mismo autor, y una obra que ejercerá gran influencia en el pensamiento medieval: la seudogalénica *De spermate*. En sus célebres *Anatomías*, presentadas como manuales prácticos de disección, el medio salernitano registra estas aportaciones sucesivas. El reino del pensamiento árabe en materia médica se ve aún más afirmado cuando, surgido de la intensa actividad intelectual de Toledo en el siglo XII, Gerardo de Cremona entrega a Occidente las dos grandes sumas de la medicina árabe que gozarán de inmenso prestigio: el *Canon* de Avicena y el *Liber ad Almansorem* de Rhazes, anterior en casi un siglo a la primera. El último gran momento de la historia de la medicina será la irrupción de las obras de Aristóteles. Amo y señor de la filosofía, el pensamiento aristotélico ejerce una enorme influencia —a través de la zoología— sobre la anatomía y la fisiología, gracias a la traducción de Miguel Scot y luego a la de Guillermo de Moerbeke, en la segunda mitad del siglo XIII del *De Animalibus*, de Aristóteles. Poco después, probablemente el comentario de Alberto Magno sobre ese mismo *De Animalibus* sea una de las obras científicas más



importantes para descubrir la representación de la mujer que podía darse en la mente de un religioso ilustrado y un gran espíritu científico del siglo XIII. En la segunda mitad del siglo XIII, y más allá de la intensa actividad en el dominio de la reflexión teológica, merced a la conjunción del naturalismo de Aristóteles y el pensamiento de Averroes, nacerá un arte de vida fundado en el abandono a la Naturaleza, cuyo término final es la libertad sexual. Las condenas formuladas por Étienne Tempier en 1270 y en 1277 se propondrán poner coto a los excesos de un pensamiento filosófico y de un pensamiento científico que amenaza los fundamentos mismos del poder de la religión. Como se ha podido ver, a lo largo de la Edad Media se habla mucho de Galeno, pero es menester esperar a la primera mitad del siglo XIV para que los médicos tengan a su disposición el *De usu partium* del médico de Pérgamo.

De esa manera se ordena la cronología de los progresos de los conocimientos medievales en materia de anatomía y de fisiología y se instituye el sistema de las autoridades, cuyo desacuerdo provoca la discusión, con gran apoyo de citas. Aun cuando, en principio, las obras citadas estaban reservadas a los médicos, los enciclopedistas medievales hicieron posible su vulgarización y su difusión entre un público más amplio de gente culta. No establecen síntesis, sino que ora optan por una teoría, ora se contentan con la yuxtaposición de las opiniones de las autoridades.

La primera, desde el punto de vista cronológico, es el *Dragmaticon*, de Guillermo de Conches (muerto en 1150), que recoge los nuevos conocimientos transmitidos por Constantino el Africano. La segunda mitad del siglo XIII es testigo del auge del género enciclopédico como el *Speculum Naturale*, de Vincent de Beauvais, el *De Proprietatibus rerum*, de Barthelemy el Inglés, el *De naturis rerum*, de Alejandro Neckham. Todas estas obras estudian el proceso de la procreación, del embarazo, y tratan con particular cuidado la anatomía y la fisiología femeninas. No hay que olvidar tampoco que los teólogos se interrogan sobre la concepción de Cristo y que, para citar tan sólo un ejemplo, Tomás de Aquino, tanto en el *Comentario sobre las Sentencias* como en la *Suma teológica*, se esfuerza por aislar, gracias a un artificio de fisiología, el principio divino de todo contacto con la sangre menstrual impura, alimento del embrión del común de los mortales. ¡Jamás la fisiología de la mujer ha sido objeto de un debate tan vivo y de una investigación tan incesante!

### *La analogía galénica y sus consecuencias*

La historia de la representación de la mujer está condicionada por ideas simples y, en realidad, imposibles de extirpar de la conciencia colectiva. La anatomía, aunque por caminos desviados, ha venido a confirmar el desprecio de los teólogos, que, sobre la base del *Génesis*, se inclinan naturalmente a ver en la mujer un producto secundario y, por tanto, inferior al hombre. En efecto, merced a una notable intuición de la diferenciación de los órganos, Aristóteles y, para el pensamiento medieval, sobre todo Galeno, habían sostenido la idea de una similitud inversa de los órganos masculinos y femeninos. En el *Canon* de Avicena, esta proposición se enuncia de la

siguiente manera: “Digo que el instrumento de la generación en la mujer es la matriz [*matrix*] y que ha sido creada a semejanza del instrumento de la generación en el hombre, es decir, la verga y lo que la acompaña.” Sin embargo, uno de estos instrumentos está terminado y sale al exterior, mientras que el otro, amenguado y retenido en el interior, constituye en cierta forma la inversa del instrumento viril. La analogía se precisa órgano por órgano y así se establece una equivalencia entre los testículos y los ovarios. Desdichadamente, esta comparación se ve acompañada de juicios que se complacen en subrayar la pequeña dimensión de los elementos del aparato femenino. Las dificultades que encuentran los médicos medievales en su lectura de la anatomía femenina tienen una triple razón: el principio riguroso de la analogía que acaba de formularse y que somete el cuerpo de la mujer al modelo masculino, el principio absoluto de finalidad presente en el juego etimológico y en el pensamiento teológico y, por último, el principio de sumisión absoluta a la autoridad. Estos tres imperativos se conjugan para impedir toda auténtica observación.

En materia de anatomía femenina, el ejemplo más notable de rechazo al descubrimiento de las cosas es la incertidumbre relativa al clítoris. Moschion había localizado y nombrado el clítoris sin discusión posible: afirmación sin resonancia. En sus traducciones, Constantino se contenta con transliterar el nombre árabe y, puesto que no se comprende la palabra, no hay interrogación alguna acerca del referente. La misma ignorancia reina en los grandes nombres de la medicina árabe; el órgano sólo se convierte en objeto de observación cuando está afectado de hipertrofia. Ninguna civilización parece querer correr el riesgo de destruir la correspondencia término a término de la simetría inversa y otorgar a la mujer una capacidad de placer completamente autónomo. También se cuestionaría el principio de finalidad. Un cirujano tan destacado como Enrique de Mondeville (comienzos del siglo XIV), si bien se interesa por el órgano, ve en él, curiosamente, la extremidad de la uretra. Una analogía con la campanilla, que modifica el aire que penetra en los pulmones, le permite salvaguardar las apariencias de la finalidad. Los sabios más perspicaces, como Alberto Magno, comprobaron que existía una región con una sensibilidad particular, y el médico Pedro de Abano habló de la intensidad del placer que resulta de su excitación. Pero todo un conjunto de ideas preformadas impide a los médicos llegar a una conclusión clara, que es precisamente lo que hará posible que Gabriel Falopio (siglo XVI) afirme, no sin cierta suficiencia, ser el primero en descubrir este órgano.

Tal vez también los senos de la mujer hayan sido víctimas del principio de finalidad. Son el medio por el que el lactante recibe la leche, que no es otra cosa que sangre menstrual que ha pasado por un proceso de blanqueo. Sin duda, esta función explica el lugar tan poco significativo que ocupan en los comentarios acerca del juego erótico. Sólo el *Canon* de Avicena evoca las caricias de los senos en los prolegómenos del amor. Los comentaristas no dan muestras de gran interés por este pasaje. Al menos hasta el siglo XIV, los textos literarios no parecen desmentir esta

actitud. Los senos pequeños y duros parecen pertenecer más bien a un esquema descriptivo convencional que a una real sensualidad; en cambio, en los retratos de ancianas, la mención de senos colgantes destaca con crueldad la decrepitud. En cuanto a las representaciones del pecho femenino en los manuscritos médicos, a menudo están realizados con una asombrosa negligencia.

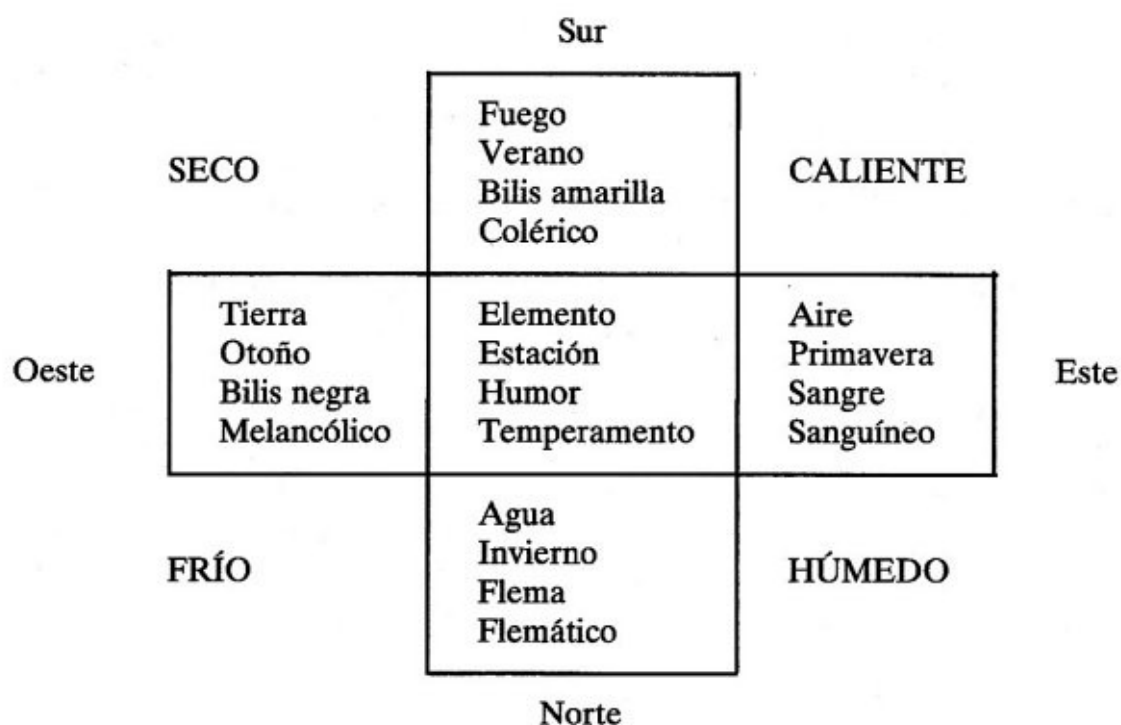
### *La mujer y los alientos*

Por tanto, la mirada exterior sobre la mujer es objeto de importantes limitaciones y la localización de las zonas erógenas es muy imprecisa. Apenas presente en el discurso científico, pero inspirada, con toda verosimilitud, en las representaciones más antiguas del cuerpo primitivo, el desplazamiento vertical de la matriz en el cuerpo femenino parece ser, todavía en la Edad Media, una verdad de la que se extraen las correspondientes consecuencias. ¿Se trata de una reminiscencia del *Timeo* de Platón, donde se dice que “en las mujeres, lo que se denomina matriz o útero es algo así como un ser vivo poseído por el deseo de engendrar hijos” (91 c), o bien de la idea hipocrática de los desplazamientos uterinos, cuyo origen se encuentra, ya sea en la observación de los prolapsos, ya en la de la “bola del útero”, fenómeno conocido desde la Edad Media? En cualquier caso, esta afección contribuye a crear la idea de que los órganos ejercen una posesión, de que hay una interioridad que escapa a todo control. Existe una terapia simplista: para ver la sofocación, es menester hacer descender la matriz, y para ello se recurre a la acción conjunta de fumigaciones, desagradables para la parte superior del cuerpo, aromáticas para la parte inferior. En el siglo xv, un comentarista de Avicena afirma que las mujeres de Navarra, antes de unirse a su marido, recurrían a prácticas análogas con el fin de facilitar la concepción. Del mismo modo, se pensaba que el aliento de la mujer restituía los agradables olores que se proponían a su sexo. Esta permeabilidad de la mujer a los olores parece remitir a los poderes que posee la criatura femenina para captar las exhalaciones telúricas, como hacía la Pitia en la Antigüedad.

Lugar de la circulación ascensional de los olores, la mujer inquieta al hombre por su enorme aptitud para acoger los soplos. La asombrosa analogía que se encuentra en Enrique de Mondeville entre la campanilla y el clítoris da fe de una obsesión por la protección. Alberto Magno evoca el caso de una mujer que, según propia confesión, obtenía placer con la acción del viento. En el contexto, esta anécdota sirve para esbozar la tan frecuente comparación entre la mujer y la yegua, capaz de concebir gracias a la acción del viento, sin intervención alguna del macho. Este ejemplo de las yeguas se halla en dos oportunidades, muy próximas entre sí, en un manuscrito que contiene cuestiones salernitanas en prosa, elaboradas alrededor del año 1200. Muchas veces explotada en la literatura científica, esta extraña creencia no es más que un testimonio, entre muchos otros, de la obsesión del hombre ante la libertad absoluta de la mujer, ante la posibilidad de una concepción sin participación viril.

### Lección de galenismo teórico

La simetría inversa de los órganos de la mujer y del hombre, que es lo que ha permitido esa mirada exterior sobre el cuerpo femenino, sólo es una de las afirmaciones tomadas del pensamiento de un médico que ha construido un sistema explicativo todopoderoso. En efecto, tras la huella de Aristóteles, Galeno establece que todo está compuesto de cuatro elementos: fuego, aire, tierra y agua. A los elementos, constitutivos de la materia, vienen a agregarse, de a dos, las cuatro cualidades de lo caliente, lo frío, lo seco y lo húmedo. Así, precisamente, la fisiología del cuerpo y la medicina vienen a insertarse en un esquema obligatorio de la representación del mundo. Por tanto, cada uno de los elementos posee una doble cualidad (véase el esquema), que es lo que permite las combinaciones. Cada uno de los elementos es puesto en correspondencia con los cuatro humores ligados a la escuela hipocrática. Como todo lo demás, el alimento y la bebida están compuestos de estos elementos y, en el organismo, se transforman en sangre, flema, bilis amarilla y bilis negra. Así, los cuatro humores aseguran el alimento, el equilibrio del cuerpo, el *temperamentum*, la buena salud.



Esquema tomado de W. D. Sharpe, "Isidoro de Sevilla. The medical writings", *Transactions of the American Philosophical Society*, n.s., LIV-2, 1964, pág. 24.

En honor a la brevedad, digamos que el sistema así establecido posee una enorme capacidad para ordenar el mundo. Destaca la identidad de los elementos constitutivos del universo (el macrocosmos) y del hombre (el microcosmos). Define los cuatro temperamentos principales (para Galeno hay nueve) y los asocia a una estación del año y a una edad de la vida. Todo eso funciona en el marco de la tétrada.

La adaptación de la doctrina de los temperamentos, de origen hipocrático, al galenismo, es acogida muy favorablemente en la Edad Media. Asocia lo psíquico y lo

somático. Los cuatro dísticos de la Escuela de Salerno, que dan el aspecto físico, el carácter, volverán a ser citados incesantemente. Y pueden agregarse desarrollos sobre las capacidades sexuales de los individuos. En lo que respecta a los alimentos, obedecen a la misma clasificación y puede ponerse en práctica toda una dietética que apunta a corregir tal o cual exceso, tal o cual desequilibrio. Para los remedios, el galenismo opera una diferenciación más avanzada, clasificándolos según diversos grados de calor o de sequedad, que permiten, en este marco de pensamiento, una aproximación más fina. En los umbrales del siglo XIII, Arnaldo de Villeneuve intenta un enfoque matemático de la cualidad.

La transmisión del saber galénico por los árabes es compleja y cabe destacar el importante esfuerzo de adaptación que realizó la Edad Media. La parte más compleja de la fisiología de Galeno es el funcionamiento de los espíritus (*pneuma*). El *pneuma* vital se transmite a todos los órganos del cuerpo por las arterias; es el agente activo en la respiración y en todos los procesos de la combustión. El *pneuma* psíquico llena el cerebro. Se forma a partir del *pneuma* vital transformado en el plexo coroide situado en la base del cerebro, como consecuencia de una purificación obtenida por la circulación en una red de capilares, proceso —para la fisiología medieval— esencial en las transformaciones de la materia, y circula por todo el cuerpo. A través del pensamiento árabe, el galenismo adoptado comporta un agregado a la doctrina estricta de Galeno. Hay un tercer *pneuma*, el *pneuma* natural (*spiritus naturalis*), que tiene su asiento en el hígado y que asegura las funciones vegetativas. Por múltiples razones, el cristianismo no manifiesta ninguna hostilidad a las teorías de Galeno, que constituirán en cierto modo el dogma de la medicina oficial hasta el siglo XVII.

Algunos elementos reunidos proporcionan un panorama sumario de una teoría que a menudo alcanza un enorme grado de complejidad. De esta manera se hizo familiar una terminología que, sin definición previa, irrumpió en los textos. Derivados de esta concepción pneumática del cuerpo humano, los términos “espíritu” o “ventosidad”, que aparecen en los textos en lengua vulgar, son los signos de una explicación galénica de los fenómenos. Como el discurso medieval repite hasta la saciedad, para la realización del acto sexual son necesarias tres condiciones: el calor, el espíritu y el humor. Si se afirma el papel del espíritu, la terminología parece definir el límite que la explicación científica no puede franquear. Un médico tan reflexivo como Avicena no supera el poder explicativo de la palabra. En el *Canon* declara que la erección se debe a una fuerte ventosidad que aporta el *spiritus desiderativus*, que de esta suerte opera la transformación de la parte pertinente del cuerpo en máquina neumática. Gracias a una analogía en los términos, reina una cierta confusión en las cosas. Así pues, no deja de sorprender una cierta asimilación. La absorción de alimentos flatulentos provoca el deseo y, como dicen ciertos médicos, este tipo de alimento debe evitarse en las comunidades religiosas.

Para los fisiólogos más precisos, como Alberto Magno, la eyaculación es provocada por la acción espasmódica de una “ventosidad”. En una corriente de

pensamiento que le es favorable, la mujer emite, según el mismo proceso, un semen indispensable para la concepción. En una evocación del mecanismo del coito, tomado de una enciclopedia en lengua vulgar del siglo XIII, el *Diálogo de Placides y Timeo*, los movimientos físicos de los participantes están destinados a hacer intervenir espíritus, los cuales, en el momento del orgasmo, provocan la emisión simultánea de dos tipos de semen y, en consecuencia, crean las mejores condiciones para la fecundación. En este texto en lengua vulgar, el pneuma recibe indiferentemente la denominación de “viento” o de “espíritu”: es interior al cuerpo y, al mismo tiempo, es capturado por la respiración en pura conformidad con el sistema galénico. Los diferentes textos distan mucho de alcanzar la misma precisión en el análisis, pero sería imposible leer un texto medieval si se desconociera la fuerza explicativa de las palabras, que, por sí solas, indican la pertenencia a un sistema explicativo y dan al conjunto de las afirmaciones científicas una evidencia coherente. El aficionado a las ciencias medievales no debe dejarse guiar por el juicio crítico de los conocimientos, sino por la preocupación por descubrir el sistema.

### *La anatomía de los órganos internos de la mujer*

En el marco de este pensamiento, a la vez filosófico y médico, la civilización medieval propone una descripción anatómica de los órganos internos de la mujer. Sería ingenuo creer que la anatomía es la comprobación descriptiva de una realidad evidente. Como ya se ha podido advertir a propósito del clítoris, la observación, los conocimientos admitidos son orientados y están determinados tanto por la autoridad como por los compromisos de una civilización, muy particularmente en lo que concierne al vientre de la mujer, ese hueco donde se producen las metamorfosis más asombrosas.

Isidoro de Sevilla había afirmado que la vulva recibe su nombre por analogía con la valva (la puerta), pues es la puerta del vientre. En una descripción anatómica de la segunda mitad del siglo XII, la *Anatomia Magistri Nicolai Physici*, se encuentra el siguiente agregado: *vulva* se dice del verbo *volvere*, que significa “rodar algo, formarse rodando”. En este contexto se encuentra también una analogía con el torbellino de Caribdis. Es un hermoso ejemplo de comparación valorativa. El órgano de la mujer mezcla las dos simientes y ese movimiento es el impulso primero, la analogía fundamental que permite explicar el pasaje del elemento líquido al estado sólido, primer estado del embrión. Del movimiento a la coagulación, tal es la sucesión de metáforas explicativas que emplea la Edad Media. La acción de la presión sobre la leche, tomada de Aristóteles, y que se encuentra también en el texto sagrado, en el libro de Job (X, 10), permite expresar el misterio de la formación del embrión, misterio tan fuera del alcance de cualquier explicación racional que la Iglesia sólo reconocía vida al embrión a partir del cuarto día.

Sin originalidad y sin variaciones, las representaciones iconográficas y las descripciones anatómicas que preceden a la renovación que aportara el pensamiento

árabe proponían un útero bicorne. Los textos árabes, desde el primer momento, son más precisos: la matriz, en su forma, se parece a la vejiga, pero difiere de esta última en que posee dos prolongaciones laterales semejantes a cuernos y que se extienden en las ingles; en estas prolongaciones entran las venas y las arterias que conducen la sangre y el pneuma a la matriz. La matriz es de naturaleza fibrosa y nerviosa, a fin de que pueda dilatarse cuando el feto comienza a desarrollarse. En el *Pantegni*, traducido por Constantino, se encuentra que la membrana interior está tapizada de pelos, destinados a retener el esperma y el feto. Sin duda, una traducción tan sólo aproximada es lo que ha llevado a la transformación en “pelos” de lo que originariamente podía haber sido “pliegues”. Sea como fuere, esta representación ha sido objeto de una dilatada aprobación. En el *Dragmaticon philosophia*, Guillermo de Conches explica que las prostitutas tienen la matriz cubierta de una costra. En consecuencia, la vellosidad es ineficaz para retener el semen: de allí la esterilidad.

Las disecciones salernitanas constituyen una nueva e interesante aportación. La más antigua (sin duda entre 1100 y 1150) se titula *Anatomía de Cophon* o *Anatomía del puerco*: en efecto, se trataba de una disección de la cerda, puesto que —se dice— el puerco es en todo semejante al ser humano. Como se puede prever, la aplicación de estas observaciones a la mujer no dejará de acarrear ciertas consecuencias embarazosas. Una de las originalidades de esta descripción estriba en que el discurso teórico se mezcla íntimamente con consejos prácticos, en un tono que no se puede dejar de evocar: “Debes dividir la matriz por el medio [= cuello del útero]: encima de ella encontrarás dos testículos [= los ovarios], gracias a los cuales se envía el esperma femenino a la matriz a fin de que, unido al esperma masculino, forme el feto.” En el curso de este ejercicio magistral se nos ofrece la confirmación de que la matriz comporta siete células: el útero de la cerda, particularmente veloso y complicado, no opone ningún obstáculo a este género de lectura. El origen de esta aplicación de la cifra siete es muy complicado. ¿Quién la determinará con precisión? No pertenece a la tradición médica árabe. ¿Proviene de *De spermate*, texto que, aunque atribuido a Galeno, parece haber llegado muy tarde a Occidente? La erudición pura está en pleno desarrollo. ¿Se trata de un determinismo impuesto por una especulación muy bien representada sobre la cifra siete? Casi todos los textos importantes en materia de anatomía incorporan esta afirmación. Más bien que acumular textos sin resultado, vale la pena tratar de formular una hipótesis acerca del favor de que goza una afirmación teórica que recibe la seudoverificación experimental de una disección. La teoría de las siete células se combina con la oposición derecha-izquierda, con la oposición de lo caliente y lo frío. Así, el sexo del embrión está determinado por la localización en la matriz de la reunión de uno y otro semen. Las células están dispuestas simétricamente a ambos lados de un eje: a la derecha se engendrarán los machos; a la izquierda, las hembras. La célula central acoge al futuro hermafrodita. Este sistema, acerca del cual volveremos, es en realidad mucho más complejo. Sin embargo, es claro que tales combinaciones permiten explicar la diversidad de tipos

humanos, tanto masculinos como femeninos. La fisiognomía —conocimiento de un ser humano según su aspecto exterior— es una de las constantes de la especulación medieval. Se vuelve a encontrar en ella la voluntad de clasificar aplicada a los individuos. Y este interés por conocer los hombres, que hace las veces de psicología, es el objeto de un intercambio entre el clérigo y el príncipe.

La segunda descripción anatómica salernitana es uno de los raros textos de este periodo que sólo da cuenta de dos cavidades en la matriz. La misma precisa cuidadosamente la terminología; la matriz comporta dos orificios, uno exterior, *collum matricis*, en el cual se cumple el coito; el otro, interior, *os matrici*, cerrado a partir de la hora séptima posterior a la concepción, tan herméticamente que, según Hipócrates, ni siquiera la punta de una aguja puede penetrar en él. Los testículos femeninos (los ovarios) son más pequeños y más duros que los del hombre. Están colocados debajo de las extremidades en forma de cuerno del útero, y una vena los une a los riñones. Por último, la tercera anatomía, la *Anatomia magistri Nicolai physici*, escapa al esquema de la disección del cerdo. Circula bajo tres formas. De ella retendremos la existencia de una vena “femenina” (*kiveris vena*), cuyo papel es el de conducir una parte de la sangre menstrual a la matriz y la otra parte a las glándulas mamarias, con el fin de que allí se transforme en leche para asegurar el alimento del hijo. Los textos que siguen las descripciones anatómicas de origen salernitano son portadores de conocimientos propios del pensamiento árabe, que los traductores de Toledo pusieron al alcance de Occidente. En ellos se encuentra reforzada la idea de la simetría inversa de los órganos del hombre y la mujer. Los órganos femeninos son objeto de juicios despreciativos que sólo constituyen copias muy inferiores a lo que hay en el hombre.

En Bolonia, a finales del siglo XIII, se practican las primeras disecciones humanas. De las observaciones realizadas surge la *Anatomia* de Mondino de' Luzzi, terminada en 1316. No obstante, tan fuertes son los hábitos de pensamiento que Mondino, en la búsqueda de siete células de la matriz, las observa con toda naturalidad al practicar la disección de cadáveres femeninos. Sólo aporta una atenuación a la formulación algo rápida de los predecesores: “Las células no son más que especies de cavidades que existen en la matriz para que el esperma pueda coagularse con la sangre menstrual.” El balance de la experimentación, por tanto, es bastante pobre y ese momento de la historia de la medicina nos ofrece una hermosa lección sobre la constitución del objeto científico y sobre los límites de la observación. Los anatomistas del Renacimiento —sobre todo Gabriel Falopio— son los que modificarán las concepciones medievales. El retorno a un galenismo más próximo al texto no constituye obligatoriamente un replanteamiento del sistema pacientemente elaborado por la Edad Media. Si bien la doctrina de las siete células es rápidamente abandonada, si bien es cierto que la anatomía se beneficia de un auténtico progreso de la observación, los enfoques del sistema fisiológico, por el contrario, se mantienen en su sitio durante siglos.



### *Las emisiones femeninas*

La sangre menstrual ha constituido el objeto de estudios y de reflexiones que han mostrado, en las creencias populares, la sobrevivencia de un pensamiento más próximo a la tradición medieval. Líquido que nutre el embrión, puede ejercer una acción particularmente nociva sobre el medio de la mujer menstruante. A partir de Isidoro de Sevilla, las menstruaciones se relacionan, a través de la etimología, con el ciclo lunar (pues, en griego, la luna recibe el nombre de *mene*). Trotula, la famosa comadrona de Salerno, las llama “flores”, pues, así como los árboles no llevan frutos sin flores, las mujeres sin flores ven frustrada su función de concepción. Esta elegancia de lenguaje sólo es una de las múltiples comparaciones que emparenta la formación del hijo con la reproducción y la alimentación de los vegetales. Los autores afirman unánimemente que la sangre menstrual sirve para la nutrición del embrión después de la concepción, a costa de una modificación de la circulación sanguínea, acerca de la cual ya hemos tratado. Las más precisas, como, por ejemplo, la de Ali ibn al-Abbas, asocian la sangre sutil y el pneuma animal a la sangre menstrual. No cabe duda de que fue a partir de distinciones de este tipo como santo Tomás elaboró un sistema particular que da cuenta de la formación del embrión divino en el seno de María. La sangre constitutiva del embrión es elaborada a partir de sangre menstrual, con el fin de que este líquido impuro se mantenga a distancia. En la membrana que rodea al feto se elabora un sistema de canales. Una vez formado el hígado del embrión, que es el órgano de donde procede la sangre en el organismo humano, hace su aparición una vena, que, gracias a la llegada de la sangre menstrual, le asegura la nutrición hasta el parto. Cuando nace el niño, la leche, que no es otra cosa que sangre menstrual que ha sufrido una fuerte cocción, toma el relevo. De esta manera tiene lugar una feliz transición en la alimentación.

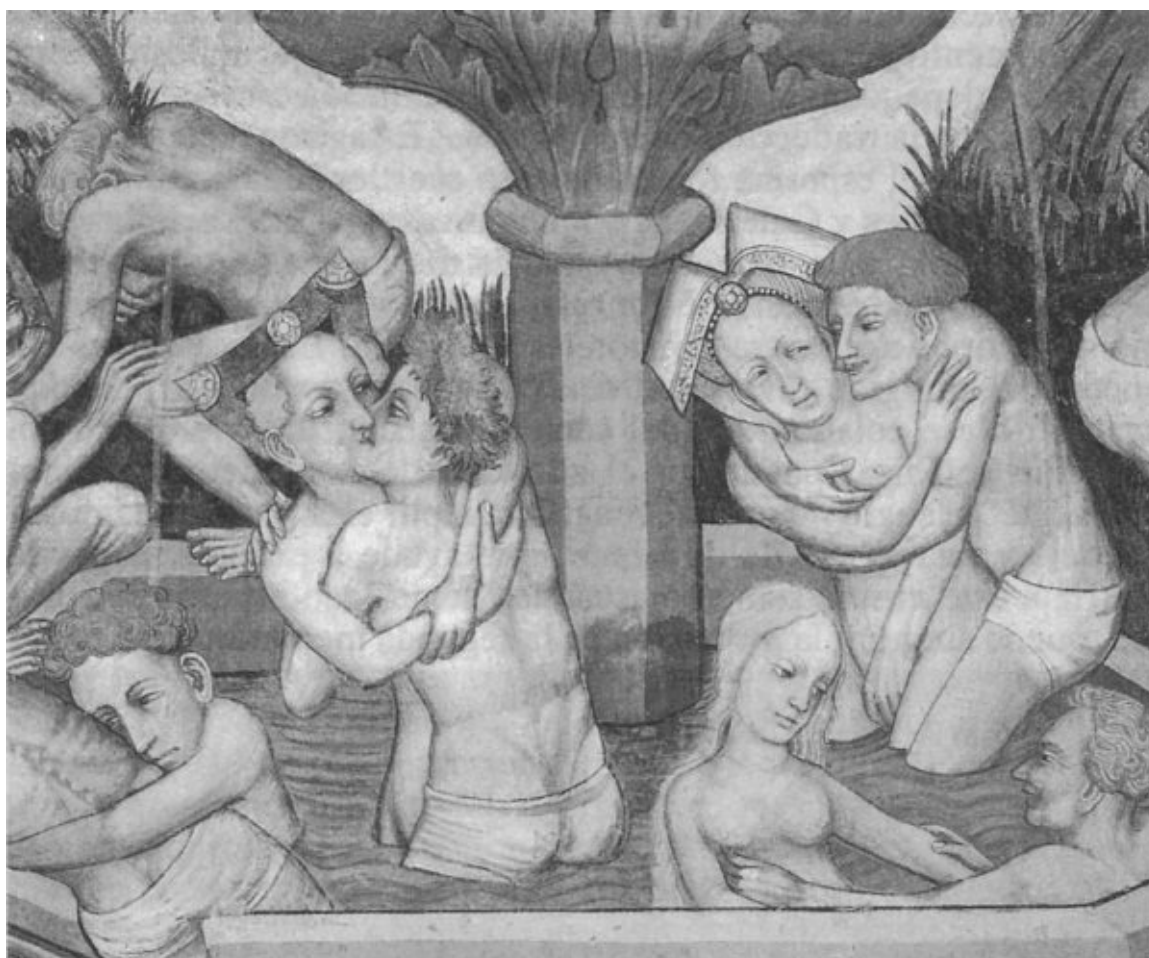
Durante toda la Edad Media se repitió que la mujer posee poco calor natural: que es fría y que lo más caliente en ella no llega a igualar en este dominio ni siquiera al más frío de los hombres. Fuera de los periodos de gestación, los residuos, que su falta de calor no les permite transformar mediante la cocción, son expulsados en forma de sangre menstrual. Por eso Aristóteles, a quien sigue todo el pensamiento medieval, podrá sostener que las mujeres no sangran por la nariz, no tienen hemorroides y su piel es suave y lisa. En cambio, en el hombre la expurgación se realiza mediante la producción de barba, de pelo y, en los animales, de cuernos. Este tipo de observaciones tiende a ser extraído de su contexto para circular bajo la forma de una pregunta seguida de su correspondiente respuesta. No es poco lo que la difusión fraccionada de los conocimientos ha contribuido a dar un aspecto ingenuo e incoherente al saber medieval. Devuelta a su contexto, esta afirmación, si bien no obedece, claro está, a ninguna verdad científica, recupera una apariencia lógica. Atenta a las menstruaciones, la Edad Media conoce las amenorreas por hambruna. Alberto Magno cuenta que las mujeres pobres, que trabajan mucho, no tienen reglas, pues lo poco que comen apenas basta para su preservación. En el sistema de la

expurgación, la explicación resulta evidente. Es curioso que la periodicidad del ciclo menstrual no haya llamado la atención a médicos y científicos acerca de la periodicidad de la fecundidad.

Si bien la sangre menstrual y sus funciones son fáciles de precisar, la existencia del esperma femenino, que define el papel de la mujer en la generación, no puede, en cambio, negarse ni confirmarse por medio de la observación inmediata, por lo cual se convierte en tema de controversias científicas y teológicas. La creencia en la existencia de un principio femenino, que interviene en el momento de la concepción, posee una prestigiosa tradición: de India a la mayor parte de los filósofos del mundo griego. En efecto, el encuentro de un elemento masculino y de un elemento femenino determina el sexo del embrión. Esta tradición choca con un adversario resuelto en la persona de Aristóteles. Para él, el flujo menstrual corresponde al líquido seminal del macho y sería imposible que hubiera dos secreciones espermáticas en el mismo ser. Sería imposible comparar con el líquido seminal masculino la secreción que se produce en la mujer en el momento del coito. Estas secreciones varían según los tipos de mujeres y dependen igualmente de la alimentación. A mediados del siglo XIII, con la traducción de las obras del Estagirita, la doctrina de la existencia del esperma femenino será cuestionada con toda vivacidad. Hipócrates y Galeno, aun con matices, proporcionan la autoridad necesaria a la defensa. A partir del siglo XI se conocía el pensamiento de Nemesio de Emesia, que ya había destacado claramente la oposición entre Aristóteles y Galeno. En la literatura se encuentra una gran diversidad de opiniones acerca de la finalidad exacta de ese colaborador del semen masculino. En una estricta tradición galénica, puede ser el alimento del esperma masculino, antes que la sangre menstrual venga a cumplir esta función; también puede ser una suerte de diluyente, que ayude a extenderse por la matriz a este mismo semen masculino, demasiado espeso; por último, puede asegurar la formación de la segunda membrana que rodea al feto.

No siempre los textos son muy claros sobre este tema, indudablemente complejo. Hildegarda de Bingen (muerta en 1179), que expuso sus visiones místicas, pero también dio una interpretación científica del universo y reflexionó con gran libertad sobre los problemas de la sexualidad, no parece estar muy segura de la existencia del esperma femenino. O bien niega su existencia, o bien habla de una pequeña cantidad de semen débil. Explica la concepción por la mezcla de dos espumas (*spuma*), producto de la agitación de la sangre; parece que el semen masculino interviene entonces sin la presencia de un producto femenino. El defensor más ardiente del semen femenino es el enciclopedista Guillermo de Conches (muerto alrededor de 1150), quien, como ya hemos dicho, incorpora en el *Dragmaticon philosophie* el saber que se transmitió a través de las traducciones de Constantino. Como la obra de Guillermo constituye una autoridad en la materia, recogida por los enciclopedistas posteriores, sus afirmaciones tienen un gran peso. A él debemos la célebre argumentación que se basa en la esterilidad de las prostitutas: como no experimentan

placer durante la relación, no emiten semen y, en consecuencia, no conciben. En lo que respecta a las mujeres violadas, puede ocurrir que experimenten placer al final del acto, tan grande es la debilidad de la carne; así se explican ciertos embarazos que siguen a este tipo de incidente. La polémica ha debido alcanzar un cierto vigor, puesto que un enciclopedista del siglo XVIII, Tomás de Cantimpré, exclama airado respecto de quienes niegan la existencia del semen femenino: “Los que sostienen tal cosa no hacen más que decir mentiras.” Para la pequeña historia, observemos que en una cuestión salernitana se afirma que en el caso del adulterio, la influencia del macho es determinante, pues cuando uno y otro semen se reúnen, su voluntad es más fuerte.



Detalle de los frescos del Salón Baronal del Castillo de los Duques de Saluzzo. Siglos XIV-XV. Mantua (Asti).

Con los defensores de la doctrina aristotélica, la discusión adquiere un cariz mucho más filosófico, como lo demuestra Egidio Romano en su tratado *De la formación del cuerpo humano en el útero*, escrito en 1267. La existencia del esperma femenino puede admitirse, en rigor, pero se le niega toda utilidad. No es cuestión de atribuir a este humor ninguna parcela de virtud formativa, ninguna acción en la constitución del embrión. Entre líneas se lee la dicotomía aristotélica de la materia y de la forma: la materia está constituida por las menstruaciones; la forma es producida por el semen viril. Si se supone un instante en que puedan encontrarse en la mujer la materia de las menstruaciones y un esperma femenino que poseyera siquiera un

mínimo de capacidad para intervenir en calidad de agente, entonces la mujer podría concebir sola, sin intervención del varón. Así se ve resurgir, por el giro de la discusión filosófica, una vieja obsesión masculina. Una de las conclusiones posibles es la de que el esperma femenino, sin ninguna utilidad, es análogo al líquido prostático. Averroes ha formulado el célebre argumento de la mujer embarazada por el agua del baño en la que un hombre había eyaculado su semen. No ha habido placer ni emisión de semen por parte de la mujer y, sin embargo, hubo fecundación. Pero la negación de la existencia del esperma femenino hacía inútil la presencia de los “testículos” femeninos (los ovarios) y el principio de la finalidad de los órganos perdía todo valor: por eso los autores adoptan casi siempre soluciones bastardas. Es la época de la valorización del semen masculino. Vincent de Beauvais, el mayor enciclopedista del siglo XIII, declara que el calor del sol y el calor animal están presentes en el esperma. Para santo Tomás, el semen es un receptor del poder de los astros, mediante los cuales ejerce Dios su acción en el mundo. El mismo encierra un triple calor: calor elemental del semen, calor del alma del padre y calor del sol. Es, según una metáfora tradicional del pensamiento aristotélico, el carpintero que ejerce su acción sobre el leño, a saber, la menstruación. Ante este elogio, el esperma femenino, evidentemente, hace el papel de pariente pobre. El giro filosófico que se ha impuesto a la discusión tiene el inconveniente de relegar a segundo plano el discurso médico y sus pacientes observaciones. La finalidad de la Naturaleza es el ser perfecto, el macho. La fuerza del esperma masculino se ve contrariada en su objetivo de alcanzar esa perfección por la materia, la materia femenina, y el ser femenino sólo es el *mas occasionatus*, un macho en potencia, cuyo devenir ha sido contrariado, un ser defectuoso, incompleto, mutilado. Este juicio acerca de la mujer es temible. Sus efectos no se hacen sentir inmediatamente. Así pues, el último cuarto del siglo XIII descubre con alegría, en el texto de Aristóteles, las fuerzas de la Naturaleza más o menos acomodadas por el pensamiento de Averroes. Pero se acaba de pronunciar una sentencia grave. Los juicios despreciativos, comprobación sistemática de la inferioridad del ser femenino, resultaron finalmente casi insignificantes ante esta fórmula lapidaria y eficaz. Y ciertos clérigos antifeministas la adoptaron con tanto entusiasmo cuanto que gozaba de la garantía de uno de los espíritus científicos más grandes de todos los tiempos.

El dominico Alberto Magno tomó conciencia, al parecer, de las inexactitudes que la terminología recubre. Con toda la objetividad deseable y a partir de datos recogidos tanto de mujeres “expertas” como de religiosas oídas en confesión, se interroga acerca de las emisiones producidas al margen del acto sexual. Así, el sueño erótico no se considera como la causa de la emisión, sino como su signo y ésta puede intervenir sin que la mujer haya experimentado deseo erótico alguno. En cuanto a las religiosas, conocen la polución sin haber tenido ningún pensamiento culpable. Por tanto, era legítimo interrogarse, pues, en ese momento del pensamiento médico, el supuesto esperma femenino debía cumplir una triple función: participar en la

concepción transmitiendo los caracteres maternos, permitir una mejor recepción del semen masculino y manifestar el placer de la mujer. Es decir, que la ovulación, las secreciones cervicales y la lubricación vaginal se resumían en un solo término. Ni la negación radical de su existencia por parte de Aristóteles, ni el galenismo, explicaban tales fenómenos. No cabe duda de que es paradójico comprobar que la afirmación más alejada de la verdad científica moderna permita prestar una verdadera atención al organismo y a la psicología de la mujer. Los representantes del pensamiento galénico son mucho más proclives a reconocer el papel de la mujer en la concepción. La idea del semen femenino, debatida y negada en la Edad Media, ocupa un lugar capital en el pensamiento de los casuistas, que son los herederos del pensamiento medieval e identifican emisión de semen femenino y orgasmo. Así, una práctica sexual que provoca una “eyacuación” de la mujer puede ser objeto de prohibición, pues, desde este punto de vista, hay en ella pérdida de semen. El favor de que goza Galeno entre los teólogos lleva a ciertos casuistas a pensar en estos términos todavía en el siglo XVII. Incluso Descartes, al evocar la formación del embrión, habla con lirismo de “semen de ambos sexos [que], al mezclarse, sirven mutuamente de germen”.

### *La determinación sexual del embrión*

En el marco de esta teoría, la matriz es el lugar de un enfrentamiento cuyo resultado no sólo determina el sexo del embrión, sino también el aspecto exterior del hijo. Los factores determinantes (frío y caliente, localización derecha-izquierda) intervienen de la siguiente manera. En virtud de una comunicación directa con el hígado, naturalmente caliente, la matriz derecha y el testículo derecho son más calientes que sus homólogos izquierdos y, por tanto, aptos para producir y alimentar a un macho. La lucha entre uno y otro semen determina también el sexo del embrión. En este sistema de localización espacial —ya lo hemos dicho— es donde se coloca la doctrina de las siete células: las células de la derecha recibirán la mezcla de los espermias para formar los machos: las de la izquierda formarán las hembras. Respecto de la célula central, es la que explica la formación del hermafrodita. Antes de dar cuenta de esta posibilidad de combinación de elementos puramente físicos, Hildegarda de Bingen expone un sistema completamente original, pues otorga un papel decisivo a los factores psíquicos. Si bien es cierto que la fuerza del semen masculino determina el sexo del embrión, en cambio, el amor que los padres se profesan determina las cualidades morales del hijo. Así, una gran cantidad de semen masculino y un amor virtuoso en los padres permiten engendrar un varón dotado de todas las virtudes. Si la emisión masculina es débil, pero el hombre y la mujer se tienen gran afecto, nacerá un vástago virtuoso de sexo femenino. El resultado más desastroso es el que tiene lugar cuando el semen del padre es débil y los padres no se quieren, pues entonces ve la luz una niña mala. ¿Azar de la reflexión teórica o asombrosa intuición psicológica? Hildegarda afirma además que la mujer entrada en carnes tiene suficiente calor para que el hijo se le parezca, mientras que el hombre

vigoroso impondrá sus rasgos a una mujer delicada. Puesto que era mujer, Hildegarda reivindica la posibilidad de que el hijo se parezca a la madre. Es curioso que esta preocupación brille por su ausencia en los andamiajes teóricos del pensamiento medieval. Entonces nada podía alterar la impronta del hombre sobre su descendencia. También para ella, el espacio del cuerpo entregado a la manifestación del placer lo hace más impetuoso y violento en el hombre, mientras que en la mujer parece comparable al sol que, suave, apacible y continuamente, expande su calor sobre la tierra para que ésta dé sus frutos. Para Hildegarda, por último, si bien es verdad que la mujer es más fría y húmeda que el hombre, estas características favorecen su moderación y su fertilidad. Un discurso tan matizado y tan favorable a la mujer no es frecuente. Alberto Magno también sabrá reconocer que la sobreabundancia de humor, los excesos de ardor de las jovencitas, encuentran su compensación en el parto, que las pone en peligro de muerte.

Pero la comprensión de la naturaleza femenina no era siempre tan aguda. Si Hildegarda enfocó la sexualidad y la generación bajo la forma de la metáfora poética, la tradición que la Edad Media explotó más a menudo proponía reglas bastante simples que combinaban una cantidad reducida de factores determinantes. Un desplazamiento de la localización derecha-izquierda permite a Guillermo de Conches hacer aparecer nuevos tipos humanos: a la derecha, pero un poco hacia la izquierda, será un hombre afeminado; a la izquierda pero un poco hacia la derecha, será una mujer viril. Este tipo de mujer posee más calor que sus hermanas y, en consecuencia, un sistema piloso más desarrollado. Los autores medievales juegan con una clasificación de los tipos humanos tomados de la ciencia antigua, y muy particularmente de Hipócrates. Multiplicar las combinaciones es un ejercicio que parece gozar de cierto favor, al punto de ser recogido por la obra de vulgarización en lengua vernácula. El *Diálogo de Placides y Timeo* juega con la localización, la proporción de cada semen y agrega la disposición del calor. Cuando el semen femenino es arrojado a la derecha, el calor puede volverse al interior. Por tanto, cuidado con ese tipo de mujeres blancas, pálidas, agradables, pero altivas en el porte y, además, un apetito sexual desmesurado. Pero si, por el contrario, el calor se vuelve hacia afuera, da nacimiento a mujeres negras y barbudas, que, cuando tienen un buen macho, engendran varones grandes, bellos y fuertes. Con medios que a veces mueven a risa, la Edad Media se esfuerza por descifrar y clasificar a los hombres, pero sobre todo a las mujeres, pues es menester, a toda costa, conocer a las mujeres: desconfiar de su apetito sexual, pero al mismo tiempo asegurarse de su fecundidad. ¿Podemos imaginarnos un médico, ducho en esta ciencia, dando su consejo sobre la futura esposa? Y también cuando se preocupa por la descendencia, olvidando que los hijos pueden parecerse a la madre, la Edad Media se hace merecedora del epíteto de “masculina”. En cuanto al bastardo, producto de un hombre bien nacido y prestigioso, es, con toda legitimidad científica, el heredero de las cualidades de su padre y el testimonio de su virilidad.

### *El placer*

El placer es ante todo el placer del hombre. En lo tocante a los siglos XI y XII, que preceden a la irrupción del pensamiento árabe, Georges Duby ha podido evocar el comportamiento de la esposa legítima: “El hombre no tiene nunca sino una esposa. Debe tomarla como es, fría en el cumplimiento del *debitum*, y le está prohibido calentarla.” La esterilidad de las prostitutas, justificada de manera científica o pseudocientífica, permite a los varones jóvenes vivir su sexualidad antes del matrimonio. Para asegurar la continuidad de la especie, afirman los teólogos, ha sido necesario acompañar de placer ese acto tan infamante, realizado con ayuda de órganos tan vergonzosos. Galeno proporcionaba la idea de una finalidad aceptable: estas partes han sido dotadas por la naturaleza de una sensibilidad muy superior a la de la piel y no hay por qué asombrarse del vivo goce de que estas partes son asiento, ni del deseo precursor de este goce. Por paradójico que esto pueda parecer, la Iglesia, en su interés por reglamentar la vida sexual e instaurar el matrimonio, es llevada a profundizar su reflexión sobre la sexualidad y el placer. Un aristotelismo estricto permitía desdeñar el placer femenino, pero el galenismo dominante no sólo ha obligado a los teólogos a tenerlo en cuenta, sino también a imponerle límites. En cualquier caso, toda discusión sobre este tema tiene imperativamente la finalidad de la procreación. Gracias al sentido poético de Hildegarda de Bingen, ese placer se compara, en su acción, con el sol calmo y eficaz. Con algo menos de elegancia, todos los autores estarán de acuerdo en reconocer que el deseo femenino es comparable a la madera húmeda, que tarda en prender fuego, pero que arde durante mucho tiempo. Este ardor secreto es un misterio que intriga al hombre.

### *El hombre al margen*

Hera condenó a Tiresias a la ceguera por haber revelado que el goce de la mujer superaba al del hombre. El deseo de adquirir este saber obsesiona a los espíritus medievales. Cuando los clérigos en busca de público para sus compilaciones abordan la sexualidad se refieren, con torpes precauciones, a saberes esotéricos, a “secretos de mujeres”. Más revelador aún, en el *Dialogo de Placides y Timeo*, de inspiración ovidiana, el personaje del Hermafrodita se transforma en mito de esta voluntad de saber. Para satisfacer su apetito sexual, este héroe singular se hace depilar la barba, se pone ropas de mujer y, en diversos países, vive en el mundo de las mujeres y de las jovencitas. Gracias a su discreción, es colmado de favores, pero, por encima de todo, solicita —y recibe— confidencias que le permiten poseer las claves del misterio femenino. Viejo y cansado, vuelve a su ropa masculina y revela a los hombres lo que ha aprendido. Como iniciador de los misterios femeninos, es digno de figurar junto a Trotula, mujer-médico de Salerno. Toda esta historia muestra claramente que el clérigo, que continúa la misión de estos dos personajes, trata de apoderarse de la exclusividad del discurso sobre la sexualidad y que, perdido en medio de otros fantasmas masculinos, se afirma el *voyeurismo*. Los escritos de los médicos no están

exentos de ello: la masturbación femenina y sus accesorios es presentada con tal lujo de detalles que denuncia el placer del autor. En una sociedad que retrasa la edad del matrimonio para el varón, el joven queda al margen del mundo de las mujeres. Por tanto, la alcahueta tiene su sitio: en la literatura, está encargada del discurso sobre los secretos femeninos. En el pasaje del *Roman de la Rose* escrito por Jean de Meung, la Vieja compara complaciente las prácticas del amor venal con el arte de desplumar la paloma. Más cínico aún que este personaje es el de la madre evocada por Raimundo Lulio en *El árbol de la ciencia*. Se complacía, a veces incluso como espectadora, en el desenfreno de su hija y, por último, “hablaba sin vergüenza con ella de los placeres que había experimentado con los hombres, placeres que le daba vergüenza contar a su hijo”. Este caso extremo de complicidad de las mujeres revela incluso la ansiedad masculina ante una información que se le escapa y a la que no tiene ningún modo de acceso. El personaje de la alcahueta está bien representado en la literatura occidental, y *La Celestina*, de Fernando de Rojas, editado por primera vez en 1499, es su coronación. Alcahueta, espectadora del desenfreno, comadrona que la justicia mete en la vida de la pareja para los procesos de impotencia, la mujer es la única que, en la Edad Media, puede proponerse como testigo del acto sexual. Hay en ello una forma de poder cuya amenaza el hombre siente y de la cual la literatura —ya ficción, ya escrito científico— constituye un reflejo. Más que a su tratado, Trotula debe su renombre y su imagen a su aptitud para asumir la pluralidad de esas funciones. Experta en el arte de las posiciones, capaz de reconstituir la virginidad, conoce, pues, el arte de engañar a los hombres. Ante este saber, cuya futura víctima es, el hombre es poseído por un temor agresivo. La anciana es la futura bruja.

Como se puede ver, la literatura médica da un vigoroso impulso a la comunicación entre ambos sexos, pero hay todavía demasiadas afirmaciones que refuerzan el temor a la mujer. Ella es fría y húmeda, y la matriz experimenta un goce como las serpientes que, en su búsqueda del calor, penetran en el interior de la boca de los durmientes. La capacidad sexual de la mujer es siempre particularmente inquietante. Además, su placer es doble: por una parte, proviene de la recepción del semen masculino, que entraña la virtud atractiva de la vulva, pero también de la emisión de su propio semen. Tal es la tradición que se establece a partir del *Pantegni*. Acerca de este tema, también el aristotelismo aporta precisiones inquietantes: el exceso de humedad en el cuerpo de la mujer da al acto sexual una capacidad ilimitada. No puede ser saciada, y la fórmula de Juvenal, *lassata sed non satiata* [“cansada, mas no satisfecha”] vuelve a citarse una y otra vez. ¿No se dice, además, que la mujer es la única hembra de los seres animados que desea tener relaciones sexuales después de la fecundación? La literatura picaresca —sobre todo los *fabliaux* franceses— no es otra cosa que la representación de este inquietante poder. Esta comicidad del ridículo es la manifestación de un temor que se resuelve en el desprecio por la mujer. En efecto, en el Occidente cristiano no se dan las condiciones para el establecimiento de un auténtico diálogo, de un verdadero arte erótico.



### *En busca de un arte erótico*

Es cierto que matrimonio y fecundidad, obligaciones conjuntas en el pensamiento medieval, han influido sobre el enfoque del placer sexual. ¿Ha desempeñado análogo papel el amor cortés, omnipresente en la literatura y el pensamiento? Los textos literarios admiten la unión física de los amantes, pero son particularmente elípticos. ¿Han explotado, el amor cortés y ciertas prácticas a éste anexas, la sensibilidad clitoridiana? Está prácticamente comprobado que ha existido una concepción de las relaciones eróticas que exigía al amante un dominio perfecto de su cuerpo, y completamente distintas de la sexualidad en el marco del matrimonio. Es difícil interpretar los textos de los teóricos sobre el tema, pues las metáforas y los símbolos pueden convenir igualmente a relaciones homosexuales. Los tratados titulados *Del coito*, en particular el de Constantino el Africano, no responden a las promesas del título: raros son en ellos los consejos destinados a facilitar la realización de las relaciones sexuales. Repiten la patología y la fisiología y se limitan a precisar cuáles son, en función de la digestión, los momentos del día aconsejados para el coito. Los múltiples *Secretos de las mujeres* no resultan ser más originales. Una vez más, en la medicina árabe es donde tiene nacimiento un nuevo tipo de reflexión. En el marco de esta civilización, la poligamia obliga al hombre a un mejor conocimiento de su cuerpo e invita a acordar más libertad a la mujer en la búsqueda del placer. El *Canon* de Avicena contiene una afirmación del derecho al placer y parece considerar inevitable que las mujeres frustradas conozcan a otros hombres o busquen satisfacción en compañía de sus compañeras. Occidente se hallaba muy lejos de acoger tales exigencias, pero no estará todo perdido en el marco de un goce honesto de los placeres conyugales. Alberto Magno admite las caricias preliminares al acto sexual y la Edad Media acepta igualmente, con relativa indulgencia, la masturbación femenina antes del matrimonio. Al final del siglo XIII y comienzos del XIV se produce un considerable desarrollo del arte erótico. Médicos como Magninus y Jean de Gaddesden proponen consejos de los que no renegarían los modernos manuales de sexología. Se describen con precisión las caricias que permiten conducir a la mujer al estado deseado para el cumplimiento del coito. El fin que se persigue es la sincronización en la emisión de uno y otro semen en el orgasmo. Intuitivamente, Pedro de Abano había recomendado, sin pronunciar el término, la excitación del clítoris, que permite hundir a la mujer en un estado cercano al síncope. A todos estos detalles técnicos se agregan los consejos que se dan a la mujer para que su aliento se perfume. Así, so pretexto del interés en la procreación, se describe y se programa con todo detalle la unión perfecta y sobre todo estrecha, para que el aire no pueda penetrar y corromper uno ni otro semen.

Jamás se sabrá cuál ha sido la difusión de estos textos en el seno de un público cultivado. Si la mujer no sufre esterilidad patológica, puesto que se indica todo un comportamiento para que el hombre lleve a la mujer al estado en que ella debe concebir, la responsabilidad masculina se halla muy comprometida. Sin duda, esta



Detalle de *El mes de mayo*, fresco anónimo, siglo XV. Trento, Castillo del Buonconsiglio, Torre del Águila.

atención al cumplimiento del acto sexual tenía pocas probabilidades de ser aceptada, ni siquiera por los hombres más abiertos de la Edad Media. Sin embargo, tuvo lugar una valoración extraordinaria de la sexualidad, que garantizaba el equilibrio del organismo. Trotula ha afirmado que la abstinencia acarrea problemas profundos en la mujer, sobre todo la sofocación de la matriz, lo que se comprueba en el caso de las viudas. A finales del siglo XIII tiene lugar toda una conquista de los derechos del cuerpo, que prosigue en el siglo XIV. Por tanto, no habrá que asombrarse de ver aparecer entonces un verdadero tratado del arte del amor, o, más exactamente, de diversas posiciones. Figura en un manuscrito en lengua catalana, en compañía del Tratado de Trotula, bajo el transparente título de *Speculum al foderi* (Tratado del joder), que, no sin una pizca de ironía, lo emparenta con la producción árabe. Se describen veinticuatro posiciones con una sequedad técnica no atenuada por consideración filosófica alguna. En Occidente, las técnicas de la sexualidad no son una vía para acceder a la armonía del mundo, como lo son en el pensamiento oriental. ¡Henos aquí muy lejos de la posición única que la Iglesia desea y los médicos justifican! Si la finalidad confesada de este tratado es el acrecentamiento del placer, el desarrollo es una curiosa y metódica investigación: la mujer es expuesta y manipulada. Imposible descubrir ninguna osadía, ni en la exploración de la zona erógena (el clítoris es ignorado), ni en la utilización de otras vías que la natural. Sin embargo, este texto permite mostrar que la práctica erótica puede separarse netamente del discurso médico, de su constante preocupación por la procreación. Adelantándose a su época, se continuará en el tratado de las figuras del Aretino. ¿Constituye este asombroso escrito el extremo de la libertad de palabra en la Edad Media? A causa de la pasividad de la mujer, de esa total puesta a disposición del hombre, se siente la tentación de dar la negativa por respuesta. Menos metódico, pero tal vez mucho más próximo a la realidad humana, Jean de Gaddesden daba consejos a la mujer para que tomara iniciativas y supiera suscitar el deseo masculino.

Del mito del secreto, de una desconfianza llena de agresividad, se pasa a una complicidad, a una comprobación de complementariedad en la realización del acto erótico. Lo que se acaba de evocar no es, por cierto, el discurso dominante; no obstante, estos textos muestran que, a pesar de la rigidez de las prohibiciones

religiosas, el placer de la pareja y, muy en particular, el placer de la mujer, ha ocupado un sitio central en las preocupaciones de los siglos XIII y XIV. Hay allí un reconocimiento y una celebración de fuerzas de la naturaleza. Y esta visión optimista del cuerpo existe a pesar de la débil capacidad de curar eficazmente y de sanar que poseen los médicos, a pesar de un saber científico desigual que coloca unas junto a otras brillantes intuiciones y extrañas y sombrías reminiscencias.

### *Las enfermedades de las mujeres*

Toda la sociedad tiene la mirada puesta en la pareja estéril. Cuando el médico debe ocuparse de la mujer, no puede ni recurrir al examen directo ni al tacto. Las curas, como, por ejemplo, la colocación de un pesario, se reservan a la comadrona. Al cirujano incumbe la tarea de desembarazar a la mujer de las membranas y las excrecencias que impiden las relaciones, incluso practicar la abertura de la vagina. Esta intervención se acompaña de la colocación de una cánula que impide que la herida se cierre al cicatrizar y que permite orinar a la mujer. A la intervención quirúrgica en los casos de malformaciones manifiestas vienen a agregarse los ungüentos, pero también los polvos, los medicamentos, los alimentos, los regímenes destinados a corregir los excesos de calor o de frío que acarrear la esterilidad de la matriz. Todas las prácticas ligadas a las creencias populares, heredadas de las civilizaciones anteriores y la multiplicación de santos con poderes fecundantes dan testimonio de la importancia del compromiso. La exigencia de la fecundidad culpabiliza a la mujer, da nacimiento al intercambio en el seno del grupo de las mujeres y refuerza en él la solidaridad y la cohesión.



Detalle de *La visita del médico*, ilustración de un código del siglo XIII con el *Canon Mayor* de Avicena (980-1037). Bolonia, Biblioteca de la Universidad.

El discurso científico y médico comporta asombrosas intuiciones, pero es también portador de inquietantes superficies de sombra, heredadas de la tradición y no cuestionadas. Los *exempla*, es decir, en este contexto, los cortos relatos destinados a ilustrar una verdad científica, pueden transmitir los elementos que escapan a todo análisis racional y que, con toda verosimilitud, han constituido un punto de intercambio entre la cultura sabia y las creencias populares. Entre los enciclopedistas, son raros los que no han hecho suya la lista de los perjuicios que provoca la sangre menstrual, según la tradición de Plinio, que Isidoro de Sevilla

puso al alcance de la Edad Media. Impide la germinación de los cereales, agria los mostos; hace que las hierbas mueran a su contacto, que los árboles pierdan sus frutos,

que el hierro se vea atacado por el orín, que los objetos de bronce ennegrezcan, que los perros que la han absorbido contraigan la rabia. Además, posee la propiedad de disolver la cola de betún, con la que no puede ni siquiera el hierro. Las afirmaciones de este tipo formaron parte de la cultura del mundo rural. Pero para la Edad Media hay algo más inquietante: el hijo engendrado durante las reglas será pelirrojo, con todas las connotaciones que eso comportaba entonces. Igualmente, todo niño puede contraer la rubéola o la viruela, enfermedades provocadas por el esfuerzo que hace el joven organismo para purgarse de la sangre menstrual que pueda estar contenida todavía en sus miembros “porosos”.

Tras la huella de Aristóteles, toda la Edad Media cree que la mirada de la mujer menstruante opaca los espejos. Alberto Magno da una explicación científica del fenómeno: el ojo, órgano pasivo, recibe durante las reglas el flujo menstrual y en virtud de las teorías aristotélicas y galénicas de la visión, altera el aire que transmite este vapor nocivo al cuerpo que se halla en contacto con él. El periodo siguiente a la menopausia vuelve extremadamente peligrosa a la mujer, pues las superfluidades, que no son ya eliminadas por las reglas, se transmiten íntegramente a través de la mirada. Los *Admirables secretos de magia de Alberto el mayor y Alberto el pequeño* hablan de mujeres ancianas, que, debido a su mirada infectada, comunican su veneno a los pequeños que se encuentran en la cuna. Las mujeres pobres, que sólo disponen de una alimentación grosera, difícil de digerir, son más venenosas que las otras. Esta justificación seudocientífica excluye y mantiene así, prudentemente a distancia, una buena parte de la sociedad. Sin embargo, este mecanismo fisiológico, esta ley, son válidos para todas las mujeres una vez que han perdido su función en la sociedad, a saber, la capacidad para engendrar, así como sus atractivos. De tal manera, la mujer está tan acostumbrada al veneno, que termina inmunizada contra el mismo. Esta propiedad que se le atribuye guarda estrecha relación con el mitridatismo. Recuérdese que Mitrídates, rey del Ponto, poseía la facultad de resistir al veneno. Este poder se lo otorga la Edad Media a una jovencita. Avicena es quien proporciona la autoridad, pues ha observado que los estorninos se alimentan de cicuta sin ningún inconveniente. El relato más completo de esta historia es el que se da en el *Diálogo de Placides y Timeo*. Un rey teme el poder naciente de Alejandro y cría a una jovencita, a la que hace alimentar con veneno. Ella sobrevive y cuando está dotada de todas las seducciones, el rey la envía a Alejandro como regalo. Éste está a punto de sucumbir a los encantos de la jovencita, cuando los sabios de su corte, Aristóteles y su maestro, Sócrates, descubren la presencia del veneno en la muchacha. Para convencer a Alejandro, que se mantiene incrédulo, realizan la siguiente experiencia: la muchacha abraza a dos siervos, que mueren al instante, y lo mismo ocurre con los animales a los que toca. Sólo la hoguera liberará al mundo de ese flagelo. El modo de contaminación varía de una a otra versión de la historia —ora es el beso, ora el aliento, ora el coito—, pero el esquema narrativo sigue siendo rigurosamente el mismo.

Esta historia florece en la segunda mitad del siglo XIII y marca de modo duradero la literatura. Traduce no sólo el temor que el hombre siente respecto de la mujer menstruante, sino también el contagio de la lepra en el marco de un pensamiento médico que no poseía ni siquiera un atisbo de explicación. La Edad Media pensó que la lepra podía contraerse en el curso de una relación sexual con una mujer menstruante y ciertos autores afirman que el hijo concebido en estas condiciones puede ser leproso. Aun cuando los historiadores se vean conducidos a revisar a la baja la tasa de endemicidad de la lepra, la enfermedad ha golpeado suficientemente las imaginaciones como para que se admitan y amplifiquen todas las fábulas respecto de ella. Los médicos conocen bien la enfermedad, pero su tiempo de incubación ha cogido en falta a su sistema de causalidad. Desgraciadamente para la mujer, la antiquísima tradición de la transmisión por las relaciones sexuales ha venido a llenar esta laguna. Uno de los enciclopedistas más conocidos y más citados, Guillermo de Conches, explica que si un leproso conoce a una mujer, ella no contraerá la enfermedad, mientras que el primer hombre que la conozca será leproso. La mujer es capaz de resistir a la corrupción masculina porque es fría, pero la materia pútrida proveniente del coito con el leproso infecta los órganos genitales del hombre. Por tanto, se afirma con toda claridad que la lepra se transmite como una enfermedad venérea. En el estadio de la contaminación, la analogía de los síntomas ha podido contribuir a la confusión con una auténtica infección venérea como la enfermedad de Nicolás y Fravre, debida a la *Chlamydia trachomatis*, responsable también del tracoma. La mujer, pues, parece gozar de una inmunidad que en parte puede explicarse. El hombre, que se desplaza más que la mujer, corre más riesgos. Por otra parte, esta última, en contacto repetido con la enfermedad del marido, debía adquirir una cierta resistencia. Por esta razón el número de leprosas era indudablemente inferior al de leprosos. La mujer sólo transmite la enfermedad que destruye al hombre, y esta concepción dolorosa del amor viene a inscribirse en el mito.

En efecto, en el *Tristán* de Béroul es patente la afinidad entre Isolda y los leprosos. Para castigar a la reina, culpable de adulterio, el rey Marcos, su esposo, acepta entregarla a una horda de enfermos. Ella será la mujer de todos, de cien leprosos, devorados por el ardor sexual. El hombre imagina así un castigo a la medida de su miedo a la mujer y en conformidad con sus fantasmas. Se sabe que la reina escapará felizmente a esos ultrajes. En un episodio particularmente importante, se la obliga a disculparse ante toda la corte de Arturo. Entonces atraviesa el pantano sobre las espaldas de Tristán, disfrazado de leproso, con lo que ofrece claramente —como prueban los detalles del texto— el espectáculo de un extraño acoplamiento. El autor ha llamado a Isolda serpiente, víbora, es decir que la considera a la vez el animal venenoso y la criatura que cambia de piel, como los leprosos. Ante el rey y los barones reunidos, Isolda proclama su ausencia de temor a los enfermos, su inmunidad y eleva su radiante belleza por encima de la descomposición y del fango. La mujer ya es el ser de doble rostro, belleza y podredumbre, y se sabe cuál es el destino de esta

representación en la literatura. Los hombres se transforman en espectadores del triunfo de la mujer. Por una razón u otra, el hombre se ve con harta frecuencia reducido a espiar a la mujer; el mismo deseo de ver aproxima a la figura mítica del Hermafrodita, que cumple su destino hasta el final, al esposo de Melusina y a todos los héroes, todos los valerosos caballeros, que descubren, para su felicidad y su desgracia, esas mujeres maravillosas que son las hadas, cuando éstas se purifican junto a las fuentes, cuando se desvela el misterio de la feminidad.

La figura del leproso en el Tristán representa la sexualidad desenfrenada, que corresponde en realidad a la verdadera naturaleza de la mujer. Otro enfoque de la enfermedad, pero en cierto modo complementario, es el que propone un cantar de gesta, escrito ya sea hacia 1200, ya sea en los primeros años del siglo XIII. Se trata de *Ami et Amile*. El título de la obra indica claramente la similitud que se establece entre ambos héroes de la historia. Por haber prometido el matrimonio en sustitución de su amigo, a quien se parece como un hermano gemelo, y cuando ya ha tomado mujer, Ami se ve atacado de lepra. Con un sacramento no se juega impunemente, ni siquiera con las mejores intenciones. Su aspecto físico es tan horrible y repugnante, que su mujer consigue convencer a los barones, al pueblo y hasta al obispo, de que se impone la separación. Que moza tan guapa no podía compartir el lecho con un hombre tan decrepito, era opinión común. Todo se resuelve gracias a un sacrificio seguido de un milagro, pero el héroe curado reprocha a su mujer la acusación de impotencia que sin duda ella había formulado en múltiples oportunidades. Este texto literario presenta una evocación muy realista a los efectos de la enfermedad. Contrariamente a la opinión medieval comúnmente extendida, la lepra disminuye y elimina la actividad sexual del hombre, y la mujer, con buena salud, lo aniquila con su vitalidad triunfante. Así, la lepra cristaliza y expresa todos los temores del hombre. Es la enfermedad que degrada y quita la fuerza física. El hombre se convierte entonces en la víctima impotente de la mujer. Pero ésta también es cómplice de los leprosos, criaturas representadas según los fantasmas masculinos, comunidad de sexualidad siempre amenazadora, único medio, piensa el hombre, en que ella, siempre insatisfecha, puede aplacar por fin su insaciable apetito sexual. En el enfoque de la lepra hay que distinguir entre una realidad cotidiana, que ha permitido a los hombres de la Edad Media acudir en ayuda de los enfermos, con la intención de obedecer a la caridad cristiana, y el funcionamiento de la imaginación, que desempeña un importantísimo papel en el pensamiento médico, puesto que acoge sin espíritu crítico los relatos que una larga tradición ha legado. No hay duda acerca de la total falsedad de la idea de que la lepra se transmite a través de las relaciones sexuales, lo cual no impide que haya reforzado el sentimiento de temor y de culpabilidad que va asociado a la realización del acto sexual, del mismo modo en que más tarde lo hará la sífilis. Así, habida cuenta de los conocimientos científicos, en la Edad Media se considera a la mujer al mismo tiempo como el instrumento del

pecado, merecedora del castigo divino, y agente de la transmisión de una enfermedad que señala este pecado a los ojos de la colectividad.

La naturaleza de la mujer, en su diversidad y sus aspectos contradictorios, tal como la Edad Media ha tratado de definirla, es una representación destinada a perdurar. Por siglos, se han puesto en práctica un lenguaje y sistemas explicativos que han impregnado los espíritus y modelado las imaginaciones. La casuística pensará la filosofía de la mujer y su comportamiento sexual en los mismos términos que la Edad Media, y la idea del semen femenino, falsa pero bella, aún encontrará muchos defensores. Durante esos siglos, la Iglesia prohíbe y condena con cierta moderación y asombra la osadía de ciertos médicos, incluso de ciertos doctores, que, sin falso pudor, exploraron los problemas de la sexualidad de la concepción y propusieron un arte erótico que, en la perspectiva de la concepción, reconocía el derecho de la mujer al placer. Desgraciadamente, el discurso medieval está igualmente marcado por el miedo: miedo a la mujer, inherente a la psicología masculina, miedo que tiene su origen en el conocimiento insuficiente de las enfermedades y miedo heredado del pasado y registrado en los textos. Se aceptan sin espíritu crítico todos los fantasmas masculinos que se han colado en los relatos y sólo piden echar anclas en lo más profundo de las conciencias. El saber medieval contiene las virtualidades de una expansión de la mujer, así como las justificaciones de la crueldad que se ejercerá sobre ella en la persona de la bruja. La medicina y su vocación de hacer reconocer las fuerzas de la naturaleza encuentran su lugar en la renovación de la segunda mitad del siglo XIII. En cambio, asumen una actitud defensiva cuando deben abogar a favor de las fuerzas de la vida contra ciertas formas del pesimismo religioso, contra los predicadores fanáticos que, en los dos últimos siglos de la Edad Media, anuncian el fin del mundo. El miedo está siempre dispuesto a renacer y es lo que condiciona una lectura de la naturaleza de la mujer, entre el abanico de posibilidades que ofrecen la investigación y la reflexión medievales. Con cierta apariencia de verdad es posible afirmar que los siglos siguientes no han realizado siempre la elección adecuada.

# La mujer custodiada

Carla Casagrande

## Hablar a las mujeres

No sé en qué medida las mujeres del Occidente medieval han permanecido quietas y silenciosas entre las paredes de la casa, de la iglesia y de los monasterios escuchando a hombres solícitos y locuaces que les proponían toda clase de preceptos y de consejos. Los sermones de los predicadores, los consejos de los padres, las admoniciones de los directores espirituales, las órdenes de los maridos, las prohibiciones de los confesores, nada de ello, por eficaz y autorizado que fuera, nos restituirá la realidad de las mujeres a las que se dirigía, pero, sin duda, formaba parte de esa realidad: las mujeres tenían que convivir con las palabras de aquellos hombres a quienes una determinada organización social y una precisa ideología habían confiado el gobierno de los cuerpos y de las almas femeninas. Una parte de la historia de las mujeres pasa también a través de la historia de aquellas palabras que las mujeres oyeron y que a ellas se dirigían a veces con expeditiva arrogancia, a veces con amorosa afabilidad y, siempre, con preocupada insistencia.

Desde finales del siglo XII hasta terminar el siglo XV, esas palabras se multiplican sin cesar y se vuelven cada vez más imperiosas: una serie de textos, escritos por hombres de Iglesia y por laicos, se siguen uno tras otro para dar testimonio de la urgencia y la necesidad de elaborar valores y modelos de comportamiento para las mujeres. Es difícil definir con precisión qué hicieron de extraño las mujeres de aquel periodo como para provocar tanta atención por parte de quienes se consideraban depositarios de los valores morales de toda una sociedad. Es verdad que su exigencia religiosa había adquirido gran importancia tanto en cantidad como en calidad: algunas de ellas participaron en movimientos heréticos, otras muchas entraron en las órdenes reconocidas, otras incluso escogieron un tipo de vida religiosa al servicio de Dios y del prójimo al margen de la institución eclesiástica, y muchas tomaron la palabra para escribir acerca de su deseo de una relación más intensa y directa con la divinidad. Entretanto, continuaban presentes en la sociedad e intervenían, de diversas maneras, en el plano económico, político y familiar: muchas participaban en el trabajo del campo, en la producción y en la venta de mercancías; algunas se hallaban en el centro de los juegos de la política y del poder, pero todas asumían en la familia los roles de mujeres, madres e hijas, y la propuesta de una definición de esos roles fue uno de los objetivos principales de la nueva pastoral y de la nueva pedagogía.



La escena en la que estas mujeres actuaban era en verdad compleja. Ya eran muchas las ciudades que habían surgido en medio del campo y del bosque; junto a la jerarquía de las relaciones feudales se desplegaba una red de relaciones determinadas por una economía mercantil y monetaria; nuevas formas de poder y de cultura se daban la mano con las tradicionales de los señores y los monjes. Una sociedad, que del siglo XI al XIII no había dejado de cambiar y de complicarse, también había cambiado y complicado la vida de las mujeres. No es casual que los principales protagonistas de esta renovada pedagogía respecto de las mujeres fueran los frailes mendicantes, es decir, los pertenecientes a las órdenes religiosas a las que la Iglesia confió la tarea de responder a las necesidades religiosas e ideológicas de la transformada y compleja realidad social: presentes en las plazas de las ciudades, en las universidades, en las cortes, en los campos; interlocutores de herejes, reyes, campesinos, mercaderes, trabajadores, intelectuales, empeñados en restituir la palabra de Dios allí donde se la impugnara, discutiera o desmintiera, franciscanos y dominicos consideraron a las mujeres como una pieza importante en su ambiciosa política pastoral y a ellas se dirigieron a menudo con gran atención.

Entre los textos que durante casi tres siglos hablaron a las mujeres y de las mujeres, ocupan un lugar particular los compuestos desde finales del siglo XII a los primeros años del XIV. En efecto, con la intención de construir un modelo ético femenino adaptado a las mujeres de una sociedad que se complicaba y adquiría nuevas y diferenciadas formas de organización, se echaron las bases de una pastoral y de una pedagogía femenina destinadas a perdurar mucho tiempo. Sobre estos textos se realizará el análisis, al menos en una primera fase, en que, cuando se trate de señalar continuidades, diferencias o desarrollos, se recurrirá también a textos posteriores. Si bien es cierto que los textos compuestos entre finales del siglo XII y comienzos del XIV son punto de referencia obligado de toda la literatura didáctica y pastoral posterior dirigida a las mujeres, también es verdad que miran al pasado y, a menudo, a un pasado muy lejano. Preocupados por indicar a las mujeres los caminos de la virtud y de la salvación, frailes, clérigos y laicos emprendieron un cuidadoso asalto a la tradición y hablaron a las mujeres con las palabras de sus libros. La Sagrada Escritura, las obras de los paganos en que se podía reconocer una sabiduría antigua, los textos exegéticos, morales, teológicos y hagiográficos de los Padres de la Iglesia, los monjes y los maestros más cercanos en el tiempo, nada se olvidó en la construcción de un modelo femenino que, provisto de la autoridad que venía del pasado, estuviera en condiciones de funcionar en el presente y de proyectarse al futuro.

## **¿A cuáles mujeres?**

### *Pocos hombres ante muchas mujeres*

Los protagonistas de nuestra historia son hombres y mujeres; de los hombres conocemos siempre el nombre, y casi siempre la formación cultural, las amistades, los desplazamientos, la fecha y el lugar de nacimiento y de fallecimiento; si se trata de hombres de Iglesia, sabemos a qué orden pertenecieron y qué papel desempeñaron en ella; si se trata de laicos, podemos establecer su condición social y su prestigio cultural. Tenemos entre ellos a profesionales del trabajo intelectual, como Alain de Lille († 1202-3) y Egidio Romano († 1316), con predicadores que organizan y practican en primera persona las actividades pastorales de la Iglesia —como Jacques de Vitry († 1240), los dominicos Vincent de Beauvais († 1264), Guillermo Peraldo († 1261), Humberto de Romans († 1277), Jacopo de Varazze († 1298), los franciscanos Gilbert de Tournai († 1284), Juan de Galles († 1285) y Durand de Champagne († 1340)—, con laicos cultos —como Felipe de Novara († 1261-4) y Francisco de Barberino († 1348)—, y con un rey santo, Luis IX de Francia († 1270). Las palabras de estos hombres a las mujeres gozan del privilegio de haber sido escritas (en latín, por los hombres de Iglesia; en lengua vulgar, por los laicos) y de habernos llegado organizadas en las formas tradicionales del discurso normativo, la predicación, el tratado moral y pedagógico. Al igual que sus autores, estas obras son identificables y reconocibles una por una. Podemos reconstruir su índice, sus fuentes, su fortuna. Conocemos su título.

De las otras protagonistas de nuestra historia no conocemos ni el nombre, ni la biografía. Las mujeres entran en los textos de la literatura pastoral y pedagógica a través de una serie de categorías femeninas que deberían compendiar y comprender todas sus innumerables condiciones individuales. Y son muchas; mejor dicho, todas. En efecto, el proyecto educativo que a ellas se refiere es particularmente ambicioso, no basta con hablar sólo a algunas porque sean importantes en la escala social o porque lleven una vida santa y virtuosa; el desafío que impone la realidad es la elaboración de valores y modelos capaces de llegar a todas las mujeres. Para eso es menester reflexionar atentamente sobre el lugar y la función de las mujeres en la vida social y religiosa e individualizar con precisión la variedad de sus condiciones. En lo que respecta al público femenino, se comprueba una curiosidad descriptiva y un esfuerzo clasificatorio hasta entonces desacostumbrados; todos los que se dirigen a las mujeres con intención moral y pedagógica se preocupan por elaborar una tipología de sus interlocutoras. Pero describir y clasificar a las mujeres no es una operación simple para quien tiene sobre sus espaldas una tradición que raramente ha pensado en las mujeres en el marco de las representaciones de la sociedad y, en cambio, ha preferido unificarlas en la categoría de “mujer”, en la que, sobre la base de un criterio únicamente moral, se colocan las imágenes contrapuestas, pero solidarias, de la mujer lujuriosa, sujeto y objeto de pecado, y de la mujer casta, símbolo de virtud e instrumento de salvación. En el pasaje de la “mujer” a las “mujeres” se produce un desconcierto, un momento de indecisión y perplejidad, en el

cual cada uno busca y experimenta soluciones más o menos eficaces, más o menos articuladas. En esta fase de experimentación, destinada a prolongarse durante todo el siglo XIII, las mujeres invaden, múltiples y diversas, los textos pastorales y didácticos que no logran encontrar un criterio unánime para individualizar y clasificar el público femenino al que se dirigen.

### *Las clasificaciones de las mujeres*

Alain de Lille tiene ante sí, como audiencia posible de sus sermones, vírgenes, viudas y mujeres casadas. Las mismas mujeres, con el agregado de monjas y de sirvientas, constituyen el público femenino de los predicadores Jacques de Vitry y Gilbert de Tournai. Vincent de Beauvais y Guillermo Peraldo, en dos tratados sobre la educación de los jóvenes príncipes, se dirige a las muchachas de la corte para prepararlas para los futuros papeles de esposas, viudas o vírgenes consagradas. El franciscano Juan de Galles, en su compendio moral, se ocupa de mujeres casadas, viudas y vírgenes; el dominico Jacopo de Varazze, en los sermones y en la crónica de Génova presta atención sobre todo a las esposas y a las madres. El laico Felipe de Novara, en su tratado sobre las cuatro edades del hombre, propone una serie de normas para muchachas, mujeres jóvenes, mujeres de mediana edad y ancianas. A las reinas se dirigen un rey, san Luis —quien escribe una breve colección de enseñanzas para la hija/reina—, y un franciscano, Durand de Champagne, que compone un *Speculum* dirigido a las mujeres del rey de Francia. Egidio Romano, que, para hablar de las mujeres, emplea el lenguaje de la teoría política aristotélica, las distingue sobre la base de las funciones que ellas desempeñan en esa comunidad política natural que es la familia y, por tanto, habla de esposas, de madres y de hijas. Cuando el dominico Humberto de Romans decide que es necesario predicar de distinto modo a los distintos tipos de mujeres, su manual de predicadores se llena de tantas clases de mujeres como nunca se había visto antes: están las religiosas —que se distinguen en benedictinas, cistercienses, dominicas, franciscanas, humilladas, agustinas, chicas que se educan en los monasterios, beguinas— y las laicas, que a su vez se distinguen en nobles, burguesas ricas, solteras, sirvientas en casas de familias ricas, mujeres pobres que viven en pequeñas aldeas rurales, meretrices. Con el jurista florentino Francisco de Barberino se produce una verdadera explosión de categorías femeninas: se comienza con las jovencitas y las adolescentes en el momento de contraer matrimonio, para pasar luego a las mujeres mayores que el marido, a las que se casan tarde y a las mujeres casadas; cada una de estas categorías se divide a su vez en subcategorías según que la mujer provenga de una familia de reyes y emperadores, de nobles, de caballeros, de jueces y de médicos, de mercaderes y de artesanos, de campesinos y de trabajadores; se sigue a continuación por las viudas, las viudas que vuelven a casarse, las mujeres que llevan una vida religiosa en casa, las monjas, las reclusas solitarias, las damas de compañía, las criadas, las nodrizas y las sirvientas, para terminar con una serie de mujeres de condición humilde: barberas, horneras,

vendedoras de fruta, tejedoras, molineras, polleras, mendicantes y posaderas; a las meretrices, precisa Francisco de Barberino, “no tengo intención de ponerlas por escrito, ni mencionarlas, que no son dignas de que se las nombre”.

Esta última precisión de Francisco de Barberino es muy importante: su clasificación de las mujeres —pese a que es la más rica y articulada, y tal vez también la mejor adaptada a la situación social— no pretende ser una relación neutral ni una descripción completa de la condición femenina. Hay mujeres, como las meretrices, que Francisco tiene ante los ojos, pero que quedan intencionalmente excluidas de su clasificación. La verdad es que en el *Reggimento e costumi di donna*, y más aún en los otros textos que hemos recopilado, las mujeres que se toman en consideración son el resultado de una difícil mediación entre lo que son y lo que deberían ser. El predicador, el moralista, el pedagogo, selecciona de la realidad —o directamente impone a la realidad— las categorías de mujeres que encarnan realmente los valores que propone, o que tienen al menos la posibilidad de encarnarlos. Tan sólo las mujeres pertenecientes a las categorías preseleccionadas son, más o menos potencialmente, mujeres virtuosas; las demás sufren la doble condena de la marginación social y de la vida pecaminosa. En resumen, las mujeres están sometidas a una sociología que en gran parte es ideología, a una descripción que es casi siempre función de una moral, clasificación que sirve ya como modelo.

### *Jóvenes y viejas*

Los criterios con los cuales se clasificaba a las mujeres resultan, pues, una importantísima orientación para comprender qué sistema de valores y qué modelos de comportamiento se proponían a las mujeres. En nuestro *corpus* de textos los criterios son múltiples y a menudo cada autor emplea más de uno. El más simple, y aparentemente el más neutro —no por casualidad se usaba tanto para hombres como para mujeres—, es el de la edad. De acuerdo con este criterio, dos categorías de mujeres se imponen sobre todas las otras a la atención de predicadores y de moralistas: las viejas y las núbiles.

A las mujeres ancianas, muchas veces comprendidas también en la categoría de las viudas, se las considera interlocutoras privilegiadas de la nueva pastoral y la nueva pedagogía dirigidas a las mujeres; si bien sabias y virtuosas no sólo encarnan un modelo ejemplar para las otras mujeres, sino que también pueden asumir una función de enseñanza y de corrección, sobre todo en lo que se refiere a las más jóvenes. Muchas de ellas, sin embargo, llevan una vida pecaminosa: aman la cháchara ininterrumpida, ocultan con vestidos y afeites un cuerpo ya marchito, buscan con engaño los placeres de la carne a los que deberían haber renunciado mucho tiempo antes. A la figura de la vieja adornada y maquillada, que la mayoría de las veces las prédicas y los tratados ridiculizan, se superpone la figura, de origen clásico, de la vieja alcahueta que se insinúa en las casas como insidiosa portavoz, ante las mujeres, de las lisonjas de los amantes, y la de la *vetula* hechicera, que con

adivinaciones y maleficios engaña, por lucro, a las mujeres sencillas y curiosas que a ellas acuden. En resumen, a los predicadores y a los moralistas las *vetulae* se les aparecen como habilísimas en inducir al pecado a otras mujeres; Guillermo Peraldo, preocupadísimo, dice: “Allí donde no alcanzan el hombre ni el diablo, allí puede llegar la vieja.” Ante estas viejas viciosas y peligrosas que Jacques de Vitry no vacila en definir como “ministras del Diablo” y sobre las cuales, según Peraldo, el Diablo podría hacer descender lenguas de fuego infernal en una especie de blasfema parodia de Pentecostés, las prédicas y los tratados no se cansan de volver a proponer la imagen de una vieja sobria y modesta que alterna el cuidado de la familia con una intensa actividad devocional hecha de plegarias y de ayunos.

Las muchachas núbiles se convierten, por primera vez de un modo tan sistemático, en objeto de una pedagogía específica: las doncellas de la nobleza, de las que hablan Vincent de Beauvais y Peraldo, se aproximan a las jovencitas para las que Humberto de Romans prepara dos sermones —según que vivan en el mundo o en el monasterio—, a las niñas a las que Francisco de Barberino y Felipe de Novara dedican capítulos especiales de sus obras, y a las jóvenes hijas de campesinos, para quienes escribe Egidio Romano. La intervención junto a estas interlocutoras es al mismo tiempo importante y delicada. En efecto, primer banco de pruebas para valores y modelos que luego se propondrán a las otras mujeres, constituyen en realidad un banco de pruebas particularmente difícil, puesto que está marcado por una natural falta de disciplina y por un tenue, apenas reconocible, sentido moral. Las niñas de Francisco de Barberino han comenzado poco antes a entrever, tras un inicial e imprevisto rubor, la diferencia entre el bien y el mal; las muchachas de Egidio Romano tienen necesidad de una disciplina más rígida aún que la destinada a las mujeres, porque, como enseña Aristóteles, la débil racionalidad de su naturaleza femenina se une a la naturaleza, aún sin completar, de su condición infantil. En realidad, todas estas muchachas, que pasan por una fase de la vida identificable con la adolescencia y la primera juventud —sobre la infancia femenina el silencio es casi total—, no sólo son jóvenes; también son pobres, ricas, nobles, laicas o religiosas. Incluso Felipe de Novara, que emplea el criterio de la edad como principio distintivo primario, introduce otros tipos de clasificación cuando, respecto de temas como los del trabajo y la alfabetización, se pronuncia de distinto modo según la chica sea noble o de condición humilde, destinada al claustro o al matrimonio.

### *Niveles sociales y roles familiares*

En resumen, junto con el criterio de la edad se aplican, y con notable vigor, criterios sociales que clasifican a las mujeres sobre la base del lugar que ocupan, o deben ocupar, en la sociedad.

El dominico Humberto de Romans y el laico Francisco de Barberino son quienes con más decisión invocan esta vía; en sus textos, las mujeres se multiplican según los criterios que organizan toda la sociedad: la pertenencia a la institución eclesiástica, el

poder, la riqueza, el linaje, el trabajo. Aparentemente, la sociedad femenina diseñada por el dominico francés es distinta de la que encontramos en las páginas del jurista florentino. Humberto distingue con extremada atención entre las mujeres religiosas según la orden a la que pertenezcan, con el fin de esclarecer el carácter institucional o semiinstitucional, en el caso de las beguinas, que debe asumir la religiosidad femenina; Francisco se limita a considerar con una cierta desconfianza la condición de la religiosa en casa y la de la reclusa solitaria, para hablar después en términos generales de las monjas y de su vida comunitaria separada del mundo. Por otro lado, las reinas, las princesas, las nobles, las hijas y las esposas de profesionales, mercaderes, artesanos, campesinos y la gran cantidad de trabajadoras de Francisco viven en la sociedad laica una variedad de situaciones indudablemente más amplia que las nobles, las burguesas, las domésticas, las mujeres del campo y las meretrices de Humberto. Pero, ya sea para Humberto, ya para Francisco, la sociedad de las mujeres, sea cual fuere el grado de articulación que presente, es individualizada a partir de los criterios, los valores y las jerarquías de la sociedad de los hombres. Por un lado, las religiosas a las que se coloca en las órdenes y en los roles que para ellas define la institución eclesiástica; por el otro, las laicas que entran a formar parte del tejido social únicamente en tanto esposas, hijas o madres de hombres que ejercen el poder o que lo padecen, que combaten o que trabajan, que poseen bienes y dinero o que viven pobremente. La relación de las mujeres laicas con la sociedad pasa, pues, a través de la familia, y los criterios sociales que a ellas se refieren van ligados, ante todo, a los roles familiares que ellas desempeñan. En realidad, Francisco de Barberino juega la carta de las distinciones sociales en el interior de una serie de categorías femeninas primarias que son las categorías que individualizan las mujeres sobre la base de sus roles familiares de hijas, futuras esposas, esposas y viudas; y lo propio hace Humberto, cuando habla de mujeres nobles, burguesas y pobres y cuando habla a las esposas de los nobles, de los burgueses y de los campesinos, a quienes propone una serie de enseñanzas relativas a la relación con el marido y con el resto de la familia.

Ni siquiera las mujeres que trabajan hacen peligrar verdaderamente esta identidad, prácticamente total, entre niveles sociales y roles familiares de las mujeres. Es cierto que Humberto de Romans —y, junto a él, otros predicadores— identifica un auditorio femenino de criadas y de siervas, pero el trabajo que cualifica a estas mujeres es en realidad un trabajo doméstico que se cumple en el seno del espacio privado de la familia, de la que dichas mujeres forman parte. En realidad, las únicas mujeres que trabajan fuera del ámbito familiar, y cuya existencia y coherencia reconoce Humberto de Romans, son las meretrices, pero también son éstas las únicas mujeres que, según el reconfortante ejemplo de la Magdalena, deben abandonar lo más pronto posible su condición y dejar atrás el infame comercio al que se dedican, para abrazar una nueva vida, inaugurada por el arrepentimiento y señalada por la penitencia.

Las mujeres que trabajan fuera de la familia —que para el dominico Humberto no existen, o son pecadoras— están presentes, en cambio, y en gran cantidad, en el texto del laico Francisco de Barberino, pero por cierto que no se trata de un ingreso triunfal en la lista de los estatus femeninos. Relegadas a una de las últimas partes del *Reggimento* para no salpicar deshonra a las mujeres más nobles y más importantes, a quienes está dedicada gran parte de la obra, se las nombra “muy brevemente” y sólo para señalar sus vicios más frecuentes: “De su bondad no cabe decir se mantienen buenas las que lo son, ya que este libro no se ocupa de sus costumbres más generales.” De estas barberas, polleras, tejedoras, etc., Francisco habría preferido no hablar, pues todo lo que había que decir a las mujeres ya se ha dicho a las diversas esposas e hijas de hombres más o menos importantes, pero al final se decide a “hacer más universal este libro”: suerte de reticente y ambiguo reconocimiento de que la condición femenina es en realidad mucho más compleja y articulada que lo que dejan entrever las clasificaciones de moralistas y predicadores.

Quien, en cambio, no tiene necesidad de armonizar con la realidad, puesto que se mueve en el plano de la teoría y, en consecuencia, de la definición de los principios generales, es Egidio Romano: la ubicación social de las mujeres se realiza en el interior de esa primera, natural y necesaria comunidad política que es la familia; de ahí que no se encuentre en su obra ninguna referencia a las mujeres que se meten a religiosas, ni a las que cumplen extraños y humildes trabajos fuera de la familia. Las mujeres no son más que esposas, madres e hijas, su función se limita a hacer y criar hijos, su único trabajo es el trabajo doméstico. Lo que decían predicadores y moralistas encuentra confirmación y fundamento en el claro e inequívoco lenguaje de la política aristotélica: para entrar en la sociedad, las mujeres deben entrar en una familia, y permanecer allí.

### *Reinas, princesas y damas*

Pero hay familias más importantes que otras, y, por tanto, esposas, madres e hijas que merecen más atención e interés que otras. Reinas, princesas, damas de corte y aristócratas de diverso linaje suelen ser las principales interlocutoras de los discursos pastorales y pedagógicos que estamos estudiando, y algunas de ellas salen incluso del anonimato en que permanecen todas las otras mujeres. Humberto de Romans escribe un sermón para las mujeres de la nobleza; Francisco de Barberino dedica muchas páginas de su tratado a las hijas de emperadores, reyes, marqueses, duques, condes y barones; Vincent de Beauvais y Guillermo Peraldo se ocupan de la educación de las doncellas nobles; el rey Luis envía a su hija Isabel, reina de Navarra, una serie de enseñanzas; Durand de Champagne escribe el *Speculum dominarum* para la reina Juana, mujer de Felipe el Hermoso.

Pero todo esto no significa que los avatares de la vida personal de Isabel o de Juana tuvieran algún interés especial, ni que el modelo educativo que se propone sea un modelo nobiliario, válido únicamente para las mujeres de las clases aristocráticas.

Más bien lo contrario: las mujeres nobles están tanto más presentes cuanto más universales, válidos y eficaces para todas las mujeres son los valores y los modelos que a ellas se proponen.

Reinas, princesas y damas tienen, a ojos de los predicadores y los moralistas, la posibilidad de convertirse en ejemplo concreto y en modelo vivo para todas las mujeres, porque la posición de superioridad social que Dios les ha concedido las obliga, como dice Humberto de Romans, a un respeto más riguroso de las normas morales. Ubicada en el centro de una escena en que convergen las miradas de todos, la hija/reina de San Luis tiene el deber de ser “perfecta en todo, para que quien oiga hablar de ti y te vea pueda tomar buen ejemplo”. Objeto de la curiosidad de todo un pueblo que acude de todas las regiones y las provincias del reino para verla, la reina de Durand de Champagne no es únicamente “una mujer, sino también ejemplo de santidad, forma acabada de las buenas costumbres, espejo de honestidad”. Para Francisco de Barberino, reinas y princesas, obligadas a “un comportamiento elevado”, encarnan el modelo perfecto que nobles, burgueses y campesinos deben intentar emular dentro de los límites que les consiente el estado de inferioridad en que se encuentran. A medida que se desciende en la escala social, los valores se diluyen, las normas se debilitan, la disciplina se relaja, pero para todas las mujeres queda una continua tensión a mirar hacia arriba, hacia la mujer de comportamiento perfecto que sólo la reina sabe ser plenamente.

### *Vírgenes, viudas y casadas*

En medio del múltiple público femenino —subdividido de distinta manera en núbiles, madres de familia, ancianas, reinas, campesinas, abadesas, novicias, criadas, damas, etc.— se abren paso tres categorías de mujeres en las que todas estas figuras femeninas se distribuyen como atraídas por una fuerza ordenadora. Son tres categorías femeninas antiguas y prestigiosas, que constantemente se evocan en los escritos de los hombres santos y sabios, comenzando por los Padres. Son las vírgenes, las viudas y las casadas.

Cuando Alain de Lille, Jacques de Vitry, Vincent de Beauvais, Guillermo Peraldo, Gilbert de Tournai y Juan de Galles deciden hablar a las mujeres, tal como ya les había ocurrido anteriormente a muchos otros, las mujeres que se presentan ante sus ojos son mujeres que emplean de distinto modo su sexualidad: algunas, las vírgenes, renuncian a ella por completo y para siempre sobre la base de una elección voluntaria y consciente; otras, las viudas, pueden renunciar a ella tras un acontecimiento fortuito que las ha privado de la compañía del marido; e incluso otras, las mujeres casadas, se limitan a un uso parsimonioso del sexo en el interior de la familia y en función de ésta.

Son todas mujeres castas a las que la clasificación de las virtudes, tal como se presenta en el siglo XIII en las obras teológicas y pastorales, no vacila en definir como mujeres virtuosas: en efecto, saben practicar la particular y providencial forma de



templanza llamada castidad o continencia que pone orden y medida en el desordenado y peligroso mundo de los placeres sexuales. Remedio para la concupiscencia a la que toda la humanidad ha sido condenada tras el pecado original, la castidad se recomienda a menudo a hombres y mujeres, pero más a menudo aún a las mujeres. La reflexión sobre la castidad, ya sea en los textos teológicos, ya sea en los textos pastorales, se traduce casi siempre en la ejemplificación de las tres formas posibles de castidad que practican las vírgenes, las viudas y las mujeres casadas. Es como si la victoria de la castidad sobre la concupiscencia, una vez conseguida sobre el terreno más difícil —la mujer, que es la parte de la humanidad que, por su naturaleza misma, resulta más proclive a la lujuria y más débil frente a los deseos de la carne—, resultase luego más cercana y posible para todos. Las mujeres, en resumen, se convierten en banco de pruebas, en un lugar teórico y una experiencia concreta en que toda una sociedad ha pensado y verificado un concepto particular de sexualidad.

Ahora bien, la castidad de vírgenes, viudas y mujeres casadas coloca la sexualidad en un espacio comprendido entre el rechazo y el control con vistas a la procreación y muestra cómo, ya sea en el rechazo, ya en el control, la batalla se juega sobre el predominio del aspecto espiritual y racional sobre el corpóreo y sensual. Como todas las virtudes, la castidad es exigente; no se contenta con la represión y la disciplina externas, sino que exige intencionalidad, racionalidad, asentimiento; es virtud del cuerpo, pero también, y sobre todo, virtud del alma. “La castidad”, escribe Tomás de Aquino, “tiene su asiento en el alma, aun cuando tiene en el cuerpo su naturaleza.” La virgen es virgen no tanto, y no sólo, por la integridad de su cuerpo, sino, sobre todo, por la pureza de sus pensamientos, alejados de toda concupiscencia gracias a la elección meditada que ha sabido realizar y mantener; si tuviese que padecer violencia sin su consentimiento y experimentara placer, no por eso menguaría su virginidad. La viuda vive virtuosamente su condición no sólo gracias a un acontecimiento casual que ha liberado su cuerpo de la obligación de las relaciones sexuales, sino sobre todo si, a partir de este acontecimiento, sabe liberar su mente de todo deseo carnal. La mujer casada vive virtuosamente su sexualidad en el interior del matrimonio porque sus intenciones se mantienen puras y castas, orientadas como lo están al cumplimiento del deber conyugal y a la propagación de la especie.

Si la insistencia sobre la naturaleza espiritual e intencional de la castidad ha permitido definir como castas y, por tanto, virtuosas, incluso a mujeres que durante un tiempo han renunciado a la integridad del cuerpo, como las viudas, y que continúan renunciando a él, como las mujeres casadas, esto no significa que la pureza de sus intenciones sea equivalente a la de las vírgenes, que, salvo casos excepcionales, pueden contar con un cuerpo intacto e incontaminado. La integridad del cuerpo, que desempeña un papel secundario en la definición de la castidad como virtud, resulta en cambio determinante a la hora de establecer una jerarquía de las formas posibles de castidad. La castidad del alma de las vírgenes, de las viudas y de

las mujeres casadas es distinta porque distinta es la castidad de sus cuerpos: un cuerpo incontaminado desde siempre permite a las vírgenes una plena adhesión a la vida del espíritu, que resulta un objetivo más o menos lejano para las viudas y las mujeres casadas, cuyo cuerpo, marcado de algún modo por las exigencias de la carne, frena o dificulta la tensión del alma hacia lo alto. Vírgenes, viudas y mujeres casadas no representan tan sólo tres modalidades posibles de la castidad, sino también tres grados de posible perfección de esta virtud. El estado virginal es la condición más excelente y segura de la castidad; el conyugal, el más bajo y peligroso; el estado de viudez se coloca a mitad de camino, atraído hacia abajo por una contaminación llegada del pasado y elevado hacia lo alto por una pureza consentida en el futuro. Así como “lo sembrado en buena tierra produjo fruto, parte ciento por uno, parte sesenta y parte treinta” (Mt, 13, 8), del mismo modo el valor de la castidad de la virgen es superior al doble del de la viuda y al triple del de la mujer casada.

### *Decurso espiritual y sociología*

Las vírgenes, las viudas y las mujeres casadas a las que hablan los predicadores y los moralistas constituyen un público al mismo tiempo compacto y heterogéneo: unidas en una vida determinada por la sexualidad, así como por el rechazo de la sexualidad, se distinguen por los distintos grados en que se realiza este rechazo. Entre ellas se instauran valores e ideales comunes que producen una serie de comportamientos virtuosos ampliamente compartidos: vírgenes, viudas y mujeres casadas coinciden a menudo en la práctica asidua de la plegaria, en el rechazo de los adornos del cuerpo, en la composición de los gestos, en el parco uso de la palabra, en la sobriedad de la alimentación. Pero a las vírgenes les espera el nivel de perfección y de excelencia que constituye para las viudas y las mujeres casadas un modelo de referencia inalcanzable, pero necesario. En la jerarquía moral fundada en la castidad, la virgen ocupa el mismo lugar que la reina en la jerarquía social: figuras de alguna manera inalcanzables por el nivel de excelencia y de superioridad en el que se encuentran —las viudas y las mujeres casadas no pueden recuperar la pureza de una integridad corpórea ya perdida, así como las campesinas tampoco pueden alterar una jerarquía social que los hombres han querido y que Dios ha ratificado—, las vírgenes y las reinas representan las figuras femeninas que encarnan del modo más completo y más perfecto los valores morales que todas las mujeres deben perseguir, dentro de los límites y en las formas que su condición consiente. Con la tripartición del público femenino en vírgenes, viudas y mujeres casadas, los predicadores y los moralistas se arriesgan a hablar a las *mujeres* sin renunciar a la *mujer*: la virtud y la salvación de la mujer es la castidad, las mujeres no son otra cosa que la realización de tres niveles distintos de perfección de la castidad. Incluso antes que criterio de individuación del público femenino, la tripartición sobre la base del criterio de la castidad es indicación, a las mujeres, de un decurso de perfección espiritual que prevé una consecución inmediata del nivel más alto, o bien un repliegue a los niveles intermedios.

Pero la ventaja de esta clasificación no estriba tan sólo en que permite individualizar tres estadios de perfección moral para las mujeres, sino también en que hace corresponder, allí donde es menester, estos tres estadios con tres o más condiciones femeninas reconocibles en la realidad. Con este esquema de vírgenes, viudas y mujeres casadas es posible mezclar continuamente el plano de los valores con el de la realidad, confundir las figuras ideales de las mujeres con la variedad de sus condiciones, reducir la peligrosa distancia entre lo que las mujeres son y lo que deben ser. A través de la figura ideal de la mujer casada se elabora un modelo de comportamiento para todas las mujeres que en el seno de los grupos familiares realicen las funciones de esposas y de madres; con la figura de la viuda se hace posible responder a las necesidades de un grupo social de mujeres solas, y a menudo de ancianas, privado de protección y potencialmente desestabilizador; con la figura de las vírgenes se permanece en ambigua suspensión entre un plano ideal y uno real: la virgen, identificable a veces con la religiosa y a veces con la jovencita, es evocada muchas veces, no obstante, como una figura tan excelsa y perfecta como para ser puramente ideal, y no es casual que muchas veces la representa la Virgen María. Las prédicas a las vírgenes de Alain de Lille, Jacques de Vitry, Gilbert de Tournai y las descripciones del estado virginal de Vincent de Beauvais y Peraldo se resuelven en la mayoría de los casos en un elogio de la virginidad, ciertamente válido para ilustrar la superioridad de la condición religiosa, pero también como propuesta genérica, en tanto ejemplo supremo de virtud, tanto a las jovencitas como a todas las mujeres.

En resumen, la pastoral y la pedagogía dirigida a las mujeres tienen la posibilidad de emplear una clasificación eminentemente moral, pero en condiciones de colarse en muchas de las condiciones personales, sociales e institucionales vividas por las mujeres. Es una clasificación rígida y rigurosa por los valores y los modelos que propone, pero suficientemente ágil y flexible en su capacidad para adaptarse a las exigencias de un auditorio móvil y heterogéneo, incluso compatible, llegado el momento, con otros tipos de clasificación: es el caso de Jacques de Vitry y de Gilbert de Tournai, que junto a las predicaciones a las vírgenes, a las viudas y a las cónyuges prevén también predicaciones a las religiosas y a las domésticas, y es el caso de Vincent de Beauvais y de Peraldo, que proponen la tripartición, fundada en la castidad, de un público femenino, las núbiles nobles, definido por edad y por nivel social.

### *Un esquema de éxito*

Así pues, entre finales del siglo XII y comienzos del XIV, las vírgenes, las viudas y las mujeres casadas se imponen como las principales interlocutoras de predicadores y de moralistas: a veces se aproximan a otras categorías femeninas, a veces se insinúan en su interior, a veces incluso las comprenden, a menudo ocupan ellas solas todo el campo. Su éxito está destinado a perdurar en el tiempo y a ser clamoroso: la mayoría de las predicaciones y de los tratados morales dirigidos a las mujeres, que se

multiplican en los siglos siguientes, escoge clasificar a las mujeres sobre la base del criterio espiritual de la castidad y deja en segundo plano las clasificaciones de tipo social, o bien las descarta por completo. El trabajo, el poder, la riqueza, la cultura, el lugar donde se vive, el origen social o geográfico, son todos, allí donde se encuentran, criterios extraños, o por lo menos no decisivos, para comprender el mundo de las mujeres. Únicamente Christine de Pizan, que experimentó personalmente las ventajas de una condición desahogada, no sólo en lo doméstico, recuerda con fuerza el peso que la organización jerárquica de la sociedad de los hombres tiene en la vida de las mujeres: si *La Cité des Dames* (1404-5) se cierra con un llamamiento a la tríada tradicional de cónyuges, vírgenes y viudas, el *Livre des trois vertues* (1405) se dirige a mujeres de distintos niveles sociales, mujeres que viven junto al rey, nobles, mercaderes, artesanos y trabajadores, que trabajan dentro y fuera de los muros domésticos, que pueden ser cultas o analfabetas, humildes o poderosas, ricas o pobres.

En los siglos XIV y XV, en cambio, la literatura didáctica y pastoral dirigida a las mujeres, en que ya predomina el uso de la lengua vulgar incluso entre los hombres de Iglesia, continuará dirigiéndose en su mayor parte a mujeres, viudas, vírgenes, jóvenes doncellas y religiosas: el autor del *Ménagier de Paris* (1393) escribe como marido a la joven esposa; también a la esposa y a la madre de familia se dirige la *Regola del governo di cura familiare* (1403) del dominico Juan Dominici; el caballero de La Tour Landry escribe para las hijas jóvenes (1371); el agustino Simón Fidati († 1348), a una virgen de la que es director espiritual; el voluminoso *Libre de les dones* (1388), del franciscano Francesc Eiximenis reseña las condiciones de las niñas, las doncellas, las mujeres casadas, las viudas y las religiosas; de vírgenes, viudas y mujeres casadas se ocupa el *Soccorso dei poveri*, del agustino Jerónimo de Siena († 1420); en la obra sermonal de Bernardino de Siena († 1444) la mayoría de los sermones están dirigidos a mujeres casadas, viudas o vírgenes; para una mujer casada escribe Antonino de Florencia († 1459) la *Opera a ben vivere*, y para una viuda la *Regola di vita cristiana*; para las doncellas y las mujeres casadas escribe Giovanni Certosino († 1483) dos tratados especiales, el *Decor puellarum* y la *Gloria mulierum*; y finalmente, para vírgenes, viudas y mujeres casadas escribe tratados específicos Dionisio Cartujano († 1471).

En este público, las mujeres son ante todo cuerpos destinados a la Iglesia o a la familia: vírgenes incontaminadas e íntegramente dedicadas a la vida del alma, mujeres fecundas que garantizan la continuidad del núcleo familiar, viudas capaces de olvidar las exigencias de la carne para vivir la vida del espíritu. A este público, aparentemente ordenado y tranquilizador y aparentemente inmóvil e insensible respecto de los cambios de la historia, se dirigen sermones, consejos, admoniciones y enseñanzas de predicadores, clérigos, monjes, maridos y padres.

## Vicios y virtudes de las mujeres

### *Vagabundas*

Una muchacha de nombre Dina sale de casa para observar a las mujeres del nuevo país al que acaba de llegar con su familia. Curiosa, quiere ver, saber, conocer. Pero pronto la descubren: el hijo del rey de ese país se enamora de ella y la rapta. Querría casarse, pero la familia de Dina no puede olvidar la ofensa; los hermanos cogen las armas, saquean el país y matan a todos los hombres, incluido el rey y su incauto hijo.

Dina, hija de Jacob y de Lía, es un personaje bíblico; su historia, que se cuenta en el capítulo 34 del *Génesis*, se remonta a épocas y países lejanos; si embargo, Dina se convierte, para las mujeres del Occidente medieval, en un personaje concreto y casi cotidiano, en una joven compañera algo desprevenida y desafortunada con la que es preferible no tener trato, y a la que, sobre todo, era preciso no imitar. Presencia casi obligada en las predicaciones y en los tratados dirigidos a las mujeres, Dina estaba allí para recordar a todas las mujeres lo peligroso que podía ser salir de las casas y de los monasterios. En las plazas y en las calles, en el recorrido que va de la puerta de la casa a la iglesia, la mujer puede ser vista y, al decir de los predicadores y de los moralistas, provocar en los hombres, particularmente si son jóvenes, imprudentes deseos de lujuria; de allí las violencias, los engaños y los adulterios que siembran desórdenes y discordia en el núcleo familiar y en la comunidad social. Peligrosa para los otros, “habladora y callejera, voluntariosa, sus pies no pueden parar en casa, al acecho, ya fuera, ya en las plazas, ya en las esquinas”, como la describe un versículo bíblico (*Prov*, 7, 11-12) frecuentemente citado, esta mujer se hace daño en primer lugar a sí misma. En efecto, corre el riesgo de comprometer o directamente perder la castidad que todos, padres, maridos y clérigos, consideran el bien supremo de las mujeres. Según Egidio Romano, la doncella habituada a andar de aquí para allá y a tener relaciones sociales ya no puede contar con aquella vergüenza natural que protege de los hombres su castidad; perdida toda timidez y toda esquivez, es como uno de esos “animales salvajes que, una vez habituados a la compañía del hombre, se vuelven domésticos y se dejan tocar y acariciar”.

Toda salida es, pues, peligrosa, ya se trate de ir a la calle a pasear, a una fiesta a bailar, a un espectáculo para divertirse, a una iglesia para asistir a la misa y a una predicación en la plaza para escuchar la Palabra de Dios. Es cierto que en estos últimos dos casos los riesgos de la *vagatio* pueden ser mitigados y compensados por las ventajas espirituales que estas prácticas religiosas implican; pero el juego de las miradas de que la mujer puede ser sujeto y objeto durante la ceremonia religiosa sigue siendo un peligro insoslayable, tanto mayor cuanto que une la insolencia de la lujuria a la temeridad de la profanación: además de ser vagabundas inquietas e impúdicas, las mujeres se convierten aquí, escribe Peraldo, verdaderamente en “incendiarias de los lugares sagrados”. Preocupaciones incluso mayores son las que

provocan las mujeres que salen para participar en esos momentos colectivos, fiestas, danzas, reuniones, espectáculos, en los que un grupo familiar o toda una comunidad social se muestra y se reconoce. Aquí, las mujeres se exhiben y exhiben la riqueza, el prestigio y el honor de la familia a la que pertenecen; pero no hace falta demasiado —basta una mirada más encendida, un gesto menos contenido— para que aquella riqueza, aquel prestigio y aquel honor corran serios peligros: la fiesta favorece los encuentros y desencadena los deseos, el movimiento circular de las danzas hace aparecer bellas y febriles incluso a las mujeres pálidas y feas, los cantos lascivos seducen los corazones e inflaman los sentidos. Entre todas las mujeres que incauta y peligrosamente vagan por el mundo, las que van a las fiestas y a los espectáculos son indudablemente las más imprudentes y las más desconsideradas. A fin de mantener la función de representación que las mujeres tienen en las ocasiones sociales y de evitar al mismo tiempo los peligros que esta función entraña, laicos como Felipe de Novara y Francisco de Barberino se preocupan por señalar a las mujeres un comportamiento público comedido y pudoroso: no divertirse demasiado, mostrarse desdeñosas, comer poco, bailar con compostura, moverse con moderación. Los predicadores mantienen una posición más rígida y consideran fiestas, danzas y espectáculos como las salidas más extremas y más peligrosas del vagabundaje de las mujeres en el mundo. La imagen más inquietante es la que evoca Jacques de Vitry, que compara los cantos y las danzas en las que participan las mujeres con ritos diabólicos en los que se remeda la ceremonia religiosa: “La mujer que inicia el canto es la capellana del diablo; las que le responden, sus sacerdotisas.”

A menudo no hace falta andar demasiado, ni acudir a reuniones particularmente sospechosas para salir al encuentro del pecado; basta con ir a la ventana o a la puerta. Ponerse ante la puerta de calle o asomarse a la ventana ya es “salir”: un modo limitado, pero siempre peligroso de buscar una relación con el mundo exterior y de abandonarse al impulso de vagar por la sociedad de los hombres. En la literatura pastoral y didáctica dirigida a las mujeres, la ventana es un elemento recurrente del escenario en el que actúan las mujeres demasiado curiosas, incautas y maliciosas: Francisco de Barberino se burla de las mujeres que se ponen a coser en la ventana, porque “a menudo, quien en la ventana cose, cuando cree coser el vestido se cose la mano”; Conrado de Megenberg († 1374), autor de un tratado de economía doméstica de cuño aristotélico, cuenta acerca de niñas que en el silencio de la noche exponen sus cinturones, a los que sus amantes fijan letras y pequeños regalos, o bien hacen bajar un hilo delgado hasta el suelo, lo que permite a los amantes coger las medidas para construir escalas de cuerda con las que alcanzarlas en sus habitaciones.

### *Inquietas y curiosas*

Pero tras todas estas acechanzas más o menos reiteradas en las ventanas, en la raíz de este continuo y reprobable deseo de salir y de pasearse por el mundo, se oculta una forma de vagabundeo intelectual y moral que preocupa enormemente a predicadores

y moralistas. Es una especie de continua inquietud, de curiosidad nunca saciada, de inestabilidad de humores y de afectos que llevan a las mujeres a buscar siempre algo nuevo, a conocer cosas extrañas, a cambiar a menudo de opinión, a desear lo que no poseen, a dejarse arrastrar por los impulsos y las pasiones. En las páginas de Durand de Champagne se establece total continuidad entre la audaz curiosidad de Eva, que quiere conocer la ciencia del bien y del mal, la incauta voluntad de Dina de ver cosas admirables y ocultas, y el estúpido impulso de algunas mujeres que nunca se contentan con lo que tienen y desean ropas cada vez más hermosas y caras. El único elemento de tranquilizadora estabilidad de esta vertiginosa y desordenada inestabilidad femenina reside en su paradójica permanencia: nada parece más inmóvil y más constante que la continua inquietud e inconstancia de las mujeres. Una larga tradición, que se ha vuelto casi un tópico, atraviesa intacta los cambios de la historia y atribuye a la literatura didáctica y pastoral la imagen obsesivamente uniforme de una mujer siempre inquieta y caprichosa, inconstante como “la cera líquida que está siempre lista para cambiar de forma de acuerdo con el sello que la imprima”, “inestable y mudable como la copa de un árbol agitada por el viento”.



*Oficium Beato Mariae Virginis*. Siglo XV, Madrid, Biblioteca Nacional.

A este respecto, predicadores y moralistas cuentan con el sostén “científico” de los filósofos, que, hacia la mitad del siglo XIII, descubren en los textos de Aristóteles un tratamiento sistemático y una confirmación autorizada de temáticas que habían estado siempre difusas en la cultura medieval. Definidas como hombres frustrados e imperfectos, dotadas de una forma adecuada de la debilidad y de la imperfección de su mudable materia, privadas de una racionalidad capaz de gobernar plenamente las pasiones, las

mujeres de los comentarios aristotélicos son frágiles, maleables, irracionales y pasionales. Su cuerpo, que, respecto del de los varones, se caracteriza por un exceso de humedad, las hace capaces de recibir, pero no de conservar; húmedas, blandas y móviles, vagan continuamente en busca de lo nuevo, incapaces como son de decisión en las opiniones y de estabilidad en las situaciones. La inestabilidad y la inquietud de las mujeres, que los predicadores reprueban es, para un filósofo aristotélico como Egidio Romano, la consecuencia científicamente irrefutable de un riguroso procedimiento silogístico: “El alma sigue la constitución del cuerpo, las mujeres

tienen un cuerpo muelle e inestable, las mujeres son inestables y mudables en la voluntad y en el deseo.”

### *La custodia*

Mudables de cuerpo e inquietas de alma, las mujeres necesitan custodia. Obsesivamente repetida en los títulos, en los comienzos de párrafo y en las conclusiones de las predicaciones y de los tratados, la palabra *custodia* se convierte en la voz de orden detrás de la cual se ordena toda la literatura pastoral y didáctica dirigida a las mujeres. La *custodia* está para indicar todo lo que puede y debe hacerse para educar a las mujeres en los buenos hábitos y para salvar su alma: reprimir, vigilar, enclaustrar, pero también proteger, preservar, cuidar. Las mujeres custodiadas son amadas y protegidas como un bien inestimable, ocultas como un tesoro frágil y precioso, vigiladas como un peligro siempre acechante, enclaustradas como un mal que no se puede evitar de otra manera. Esta serie compleja de intervenciones, que van desde la represión más rígida al cuidado más amoroso, debe ponerse en práctica desde la infancia y acompañar luego a la mujer, ya sea laica, ya religiosa, durante todas las fases de la vida.

Muchos textos de la literatura pastoral y didáctica se dirigen directamente a las mujeres para llamarlas a asumir la primera y necesaria custodia de sí mismas. La mujer ha sido creada por Dios, ha participado con la Virgen María en el misterio de la Encarnación, ha contribuido a través de numerosas mujeres santas y piadosas al desarrollo espiritual de la Cristiandad, posee un alma que está en condiciones de entrar en relación con la divinidad, puede salvar y ser salvada, practicar la virtud, huir del vicio, convertirse en ejemplo de perfección moral; y, en consecuencia, en condiciones de autocustodiarse. Además, las mujeres aparecen dotadas de una disposición natural al temor y al recato, una especie de timidez y de pudor congénitos —conocidos como vergüenza— que la hace proclive al miedo y a la esquivez y que la compele a retraerse y a huir del mal y de la obscenidad. Ya sea que esta vergüenza le fuera dada por Dios tras el pecado original para defenderla mejor de las vilezas de la carne, ya que fuera consecuencia natural de su natural imperfección, lo importante es que, en cualquier caso, la vergüenza es un instrumento confidencial de autocustodia en manos de la mujer. Predicadores y moralistas invitan con insistencia a las mujeres a secundar el recato que a menudo las paraliza, a ser tímidas e inseguras en las relaciones sociales, a retraerse temerosas ante todo tipo de hombres, a ruborizarse, a comportarse como animales salvajes. La vergüenza protege las mujeres porque las aleja de la comunidad social, las mantiene en el espacio cerrado y custodiado de las casas y de los monasterios, preserva su castidad, las relega a una loable animalidad. En el momento de máxima socialidad consentido a la mujer durante el rito matrimonial público en el que la comunidad asiste y da su consentimiento al pasaje de una mujer de un grupo familiar a otro, la mujer ideal tratada por Francisco de Barberino, que de niña había demostrado siempre timidez y



reserva en todas sus salidas públicas, reafirma una vez más su escasa e insegura socialidad: vergonzosa, temerosa e inmóvil durante la ceremonia, no ofrece la mano, sino que se la deja coger casi por la fuerza y una vez llegada a la nueva casa se muestra tímida con todos, y, en caso de ser interrogada, responde con “brevedad, en tono bajo y temeroso” y se revela al marido “huraña y nueva... en materia de amor”.

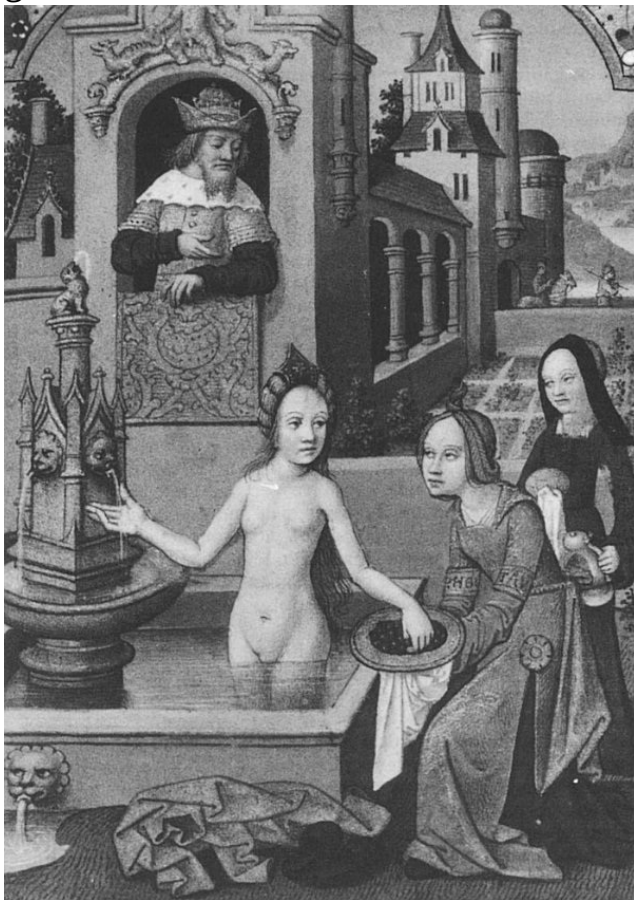
Potencialmente capaz de autocustodiarse, la mujer, sin embargo, no consigue realizar plenamente su custodia. La dignidad espiritual de su alma, creada por Dios y salvada por Cristo, que la vuelve capaz de virtud, lleva los signos del pecado al que muchas mujeres, comenzando por Eva, han contribuido tan decisivamente; la posibilidad que se le concede de recibir la palabra de Dios sólo es realizable, en realidad, a través de la mediación de la institución masculina, la Iglesia depositaria de la Palabra de Dios. No menos problemático que esta ambigua posición en el orden de la salvación es para la mujer el recurso a la naturalidad que parece protegerle del mal; en efecto, esa naturaleza que la vuelve vergonzosa y reservada es la misma naturaleza que la vuelve excesiva, inquieta y vagabunda. En un ambiguo proceso que se invierte continuamente en su contrario, la mujer, salvada de una animalidad que la hace retroceder ante el mal, se ve luego condenada por esa misma animalidad que la abandona a la fuerza irracional de los impulsos.

### *Custodiadas y sometidas*

Por tanto, las mujeres no pueden custodiarse por sí mismas; la *infirmas* de su condición, que las hace débiles y privadas de toda firmeza, exige que, junto a la vergüenza, intervengan otras custodias. Jacopo de Varazze, como ya había hecho san Agustín novecientos años antes, las cita con orden y seguridad: la sumisión al hombre, el terror a las leyes, el temor de Dios. Los hombres —padres, maridos, hermanos, predicadores, directores espirituales— comparten con Dios y los ordenamientos jurídicos la difícil, pero necesaria tarea de custodiar a las mujeres; las cuales, afortunadamente, gracias a una sabia disposición de la naturaleza debida a una oportuna intervención de la divina providencia, aparecen sometidas desde siempre a la autoridad de sus compañeros y, por tanto, en condiciones, aunque no exactamente bien dispuestas, a acatar su custodia. Los comentaristas de Aristóteles encuentran en los textos de la *Ética* y, sobre todo, de la *Política*, mujeres que, por naturaleza, obedecen y se someten a hombres que, por naturaleza, gobiernan y toman decisiones, apoyados en la fuerza que les otorga la superioridad corporal y racional; unos y otras potencialmente virtuosos, hombres y mujeres practican las mismas virtudes de distinto modo según la función que realizan en el organismo político: los primeros en función de un poder eficaz y eficiente; las últimas, en función de una correcta y rápida ejecución de las órdenes recibidas.

Los comentaristas del Texto sagrado, que a veces son los mismos que leen y comentan los textos aristotélicos, ante un pasaje de san Pablo —“Quiero que sepáis que Cristo es la cabeza de todo hombre, como el hombre es cabeza de la mujer, y

Dios lo es de Cristo” (*I Cor*, 11,3)— reconocen la sumisión de la mujer al hombre como uno de los momentos de la ordenación jerárquica que regula las relaciones entre Dios, Cristo y la humanidad; y, además, encuentran el origen y el fundamento divino de esa sumisión en la escena primaria de la creación de Adán y Eva y en sus vicisitudes antes y después de la caída. Del relato bíblico, los comentaristas recogen la convicción de que la mujer ha sido creada en una posición de subordinación respecto al hombre. El cuerpo del hombre, creado para ser primero, aparece en realidad superior al cuerpo de la mujer, creado en un segundo momento y a partir del cuerpo del hombre; don de Dios ofrecido al hombre como ayuda, la mujer es, en manos del hombre, un instrumento providencial capaz de ayudarlo a los fines de la generación.



Betsabé observada por el rey David ilustra bien la transgresión masculina. Miniatura de las *Heures de Segurier*, siglo XV. Chantilly, Museo Condé.

Frente a esta lectura que traduce la diferencia en inferioridad y superioridad, subordinación y supremacía, se encuentra también, con toda su fuerza revolucionaria, el principio evangélico de la igualdad de todos los seres humanos ante Dios. La idea de que la mujer ha sido dotada por Dios de un alma igual a la del hombre en naturaleza y dignidad atraviesa en distintas formas todo el pensamiento medieval: si en la tradición agustina, fundada sobre un claro dualismo entre alma y cuerpo, se habla de una igualdad total entre el alma de la mujer y la del hombre, para un autor como Tomás de Aquino, que acepta la definición aristotélica del alma como forma del cuerpo, se trata en cambio de una igualdad parcial, válida en la esencia, pero no en la existencia; pero en todos los casos, la apelación a la igualdad de las almas, planteada de modo más o menos directo,

más o menos problemático, queda limitada al plano espiritual y no cuestiona la natural superioridad del cuerpo masculino que ha querido Dios en el acto mismo de la creación. Las mujeres pueden tener una vida espiritual intensa y feliz, pareja, y a veces hasta superior, a la de los hombres, pero, en cualquier caso, siguen siendo distintas e inferiores a éstos en el cuerpo y, por tanto, inevitablemente subordinadas a ellos. Además, la subordinación de la mujer, que, antes del pecado original, ella acepta y vive como pacífica realización de su naturaleza, está destinada, después de la caída, a transformarse en una auténtica sumisión servil que la mujer padece con

angustia y sufrimiento como castigo por su pecado. “Estarás bajo la potestad de tu marido, y él te dominará” (*Gen*, 3, 16): la maldición divina que acompaña a Eva en su descenso del Paraíso terrestre a la tierra se repite puntualmente en la vida de toda mujer, condenándola a sufrir ineluctablemente la dominación del hombre.

Por tanto, que se trate de secundar una ley de la naturaleza o de cumplir un imperioso mandamiento divino, los hombres tienen autoridad para gobernar y custodiar a las mujeres, las cuales no deben hacer otra cosa que favorecer esta custodia practicando toda la gama de las virtudes de la sumisión —humildad, mansedumbre, obediencia— preconizada con insistencia obsesiva en las prédicas y en los tratados pedagógicos. La venturosa alternativa de la independencia que vivió, por ejemplo, la Magdalena, quien, según Jacopo de Varazze, se convirtió en ocasión de pecado para sí y para las otras mujeres a causa de que era libre y dueña de sí misma (*sui domina et libera*), es objeto de una mirada de reprobación y de sospecha. Pero, indudablemente, la mujer más expuesta a los peligros de la libertad es la viuda, sobre todo si es joven, pues ya no está bajo la potestad de los padres —abandonados hace tiempo—, ni a la del marido, ya muerto. Además de la hostilidad respecto de las segundas nupcias, un *topos* de la literatura didáctica y jurídica, fundado en la superioridad espiritual de la condición de viudedad sobre la del matrimonio y cuya causa es el temor de que la nueva familia pueda poner en peligro los intereses patrimoniales de los hijos del matrimonio anterior, se limita a subrayar la libertad de la viuda y, por tanto, su situación de peligro. No es casual que la viuda, más que ninguna otra mujer, se vincule a las prácticas religiosas que alternan ayunos y plegarias con actos de caridad para con el prójimo. Donde falta la custodia de los padres y de los maridos se despliega con toda su fuerza la custodia de los directores espirituales y del mismo Cristo, que reclama para sí el cuerpo y el alma de una mujer ya libre de la sumisión al hombre.

### *Exterior/interior*

En el interior del amplio inventario de la custodia, compilado en tiempos y lugares diferentes por hombres diferentes, es posible, a pesar de todo, distinguir ciertas temáticas centrales y reconocer en ellas una lógica común. Toda prescripción dirigida a las mujeres —la sobriedad en el alimento, la modestia del gesto, la parquedad en el uso de la palabra, el abandono del maquillaje y de los adornos, la restricción en los desplazamientos, el acceso limitado al mundo de la cultura y del trabajo— esconde un doble proceso de reducción del exterior y valorización del interior: por un lado, la mujer se aleja de la vida pública y exterior de la comunidad y se esconde en el espacio privado e interior de las casas y de los monasterios; por otro lado, se separa de la exterioridad de su cuerpo y se consagra a la interioridad del alma. Para la mujer que entra en el monasterio, los dos procesos se cumplen cabalmente: la separación del mundo, al menos teóricamente, es total y definitiva junto con la renuncia a los bienes y los placeres del cuerpo. Para la mujer que se

queda en casa se trata, en cambio, de encontrar una serie de compromisos que puedan conciliar una vida común, asociada a las exigencias externas y exteriores de la sociedad y de la carne con los ideales de la reclusión doméstica y de la hegemonía del espíritu sobre el cuerpo. La custodia preside siempre todos estos delicados pasajes entre el adentro y el afuera: en el caso de las religiosas, opera de tal modo que toda relación entre el monasterio y el mundo queda cancelada y que las exigencias del cuerpo son negadas a favor de las del alma; en el caso de las laicas, se encarga de reducir y reglamentar todo contacto entre el espacio doméstico y el social, y en contener todos los desordenados impulsos de la carne bajo las reglas que dicta la castidad.

La literatura didáctica y pastoral se pone al servicio de esa obra de custodia con todo su prestigio cultural y toda su fuerza retórica. Busca y encuentra, sobre todo en la Sagrada Escritura, muchos ejemplos admirables de mujeres custodiadas que se alejan del mundo y que imponen una rígida disciplina a sus cuerpos: así, Judith, que se refugia en un rincón secreto de la casa para ayunar; así, la vieja profetisa Ana, que no abandona nunca el templo donde ora y ayuna noche y día; así, sobre todo, la Virgen María, que espera inmóvil y silenciosa en su casa el anuncio divino. Junto a los ejemplos a imitar intervienen luego preceptos y consejos, a menudo con referencia a autorizados textos antiguos de los Padres y de los monjes: las mujeres que saben escucharlos y ponerlos en práctica aprenden poco a poco a alejarse de los halagos del mundo y de los deseos del cuerpo para vivir tranquilas y retiradas entre los muros de una casa o de un monasterio.

### *Vestidos, joyas y afeites*

De todos estos preceptos y estos consejos, muchísimos se refieren a los vestidos, los adornos, el maquillaje. La lucha contra las mujeres que se visten con riqueza y que se maquillan, antigua lucha que los Padres ya habían enfrentado ampliamente, no sólo envuelve a todos los textos de la literatura didáctica y pastoral de finales del siglo XII hasta finales del XV, sino que, durante este periodo, está destinada a ganar en amplitud y en intensidad. La tenaz insistencia y la atención minuciosa a los temas de la vestimenta y del maquillaje se debe al hecho de que con una y otro las mujeres emprenden un camino de exteriorización en el cuerpo y en la sociedad que se opone precisamente al decurso propuesto por la custodia. La mujer maquillada y lujosamente vestida privilegia, contrariamente al orden querido por Dios, la vil exterioridad de su cuerpo por encima de la preciosa interioridad de su alma; la complacencia excesiva de que hace gala por un vestido que le aprieta el cuerpo, por el color de una tela que realza su belleza y un peinado que la favorece, denuncia un interés íntegramente volcado al cuidado externo del cuerpo, que no deja espacio ni tiempo para el cuidado amoroso de la virtud. El maquillaje, sobre todo, revela una soberbia ilimitada: la mujer que se pinta de rojo las mejillas y que se cambia de color el pelo o que esconde las señales de envejecimiento bajo afeites y pelucas es una

mujer que, al igual que Lucifer, discute y pretende mejorar la imagen que Dios le ha dado, llegando incluso a creerse capaz de intervenir en las leyes de la temporalidad que sólo Dios gobierna.

El amor a la vestimenta y a los adornos no sólo denuncia un amor por el cuerpo rayano en la idolatría, sino también un incontenible deseo de exhibir este cuerpo ante los demás. En una emblemática imagen que utiliza Jacques de Vitry, y que recoge Gilbert de Tournai, una virgen se mira al espejo, se detiene en el rostro, inspecciona el vestido, prueba cómo aparecerá luego en público: “Ríe para comprobar si la risa la favorece..., entrecierra los ojos para comprobar si gustará más así o con los ojos bien abiertos, entreaire el vestido para que se vea la piel, se afloja la faja para dejar ver el seno. El cuerpo está aún en casa, pero, ante Dios, el alma ya está en un prostíbulo, adornada como una meretriz que se prepara para engañar las almas de los hombres.”

Por tanto, las mujeres se visten suntuosamente para salir, se adornan para hacerse ver, se maquillan para comparecer en público y ser allí apreciadas, deseadas, envidiadas. Las mujeres actúan y hablan en sociedad con el lenguaje de sus cuerpos adornados y maquillados, pero se trata de un lenguaje que a menudo subvierte las reglas sociales y lleva la corrupción y el desorden a la comunidad. Hay mujeres que usan vestidos fastuosos y adornos preciosos para aparecer más nobles y más ricas de cuanto son en realidad; hay mujeres que, para satisfacer sus vanos deseos, arrastran a la familia a la ruina económica; hay mujeres adornadas y pintadas que encienden la lujuria de los hombres, pierden la castidad, destruyen la paz familiar y provocan luchas entre las familias. Además, hay mujeres “que maquillan y adornan a otras mujeres, o bien les enseñan a maquillarse, a encontrar o a imitar todo tipo de frivolidades, como sucede en general entre hermanas, parientes, amigas, vecinas o cualquier otro tipo de mujeres”: el amor femenino por los adornos introduce en la sociedad una solidaridad imprevista y perversa que más allá de los límites de las casas y de las familias, funda en el seno de la comunidad una especie de sociedad de las mujeres, cimentada en la envidia, el deseo de emulación, la complicidad y el cambio.

Por tanto, con una asidua obra de vigilancia y de represión se puede poner límite a los perjuicios provocados por el excesivo cuidado exterior del cuerpo. La empresa parece difícil ya que, como observa Egidio Romano, la mujer tiende naturalmente a la apariencia, porque se sabe deficitaria en la sustancia; su tradicional falta de racionalidad y de firmeza la lleva a privilegiar los bienes percederos e imperfectos de la exterioridad, incapaz como es de perseguir por sí misma los bienes perfectos y duraderos de la virtud. Sólo una neta inversión del decurso, que anule o al menos reduzca la atención y la exhibición del cuerpo, inevitablemente implicadas en el uso de la vestimenta y de los adornos, puede detener un proceso ruinoso para la mujer y para la sociedad. Para la religiosa, la solución es simple y definitiva: la clausura entre los muros monásticos y la imposición del hábito bloquean en el origen mismo toda preocupación por el aspecto exterior y toda exhibición del mismo. Pero, en

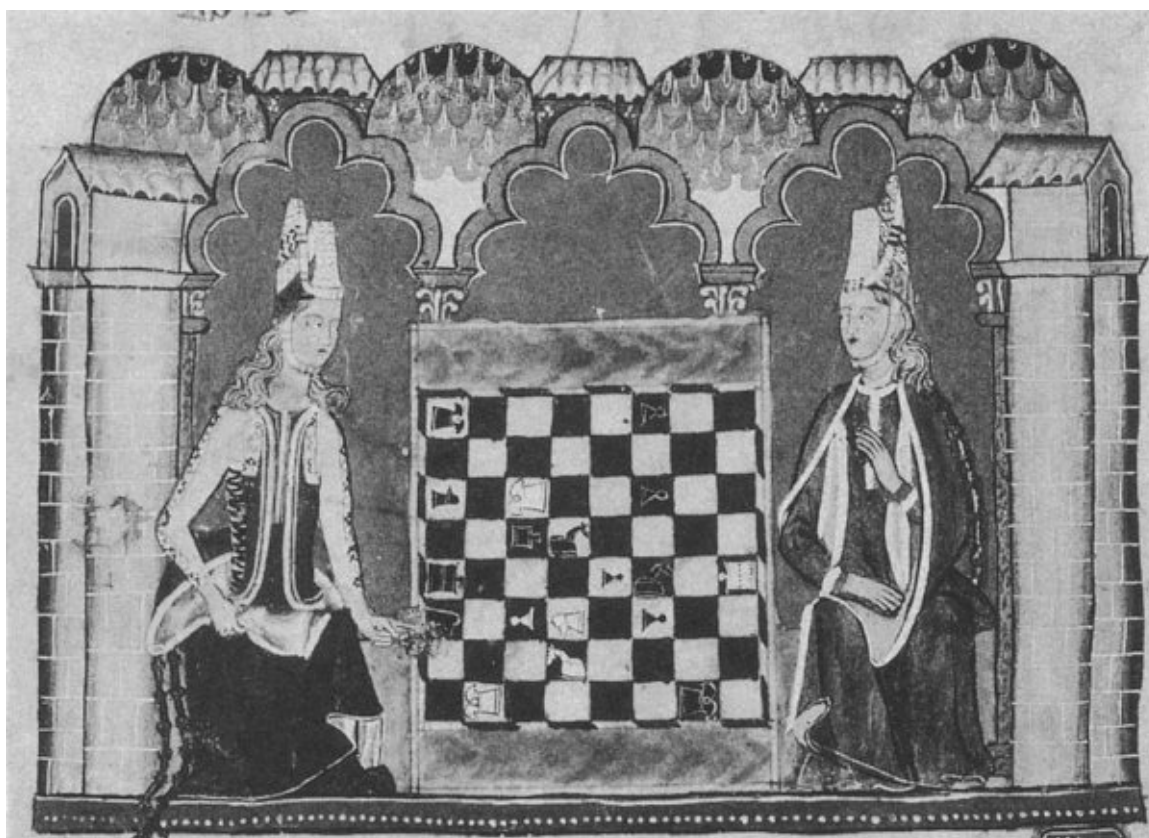
compensación, la monja puede ungiarse con el unguento de la templanza, pintarse con el afeite de la buena fama, adornarse con el collar de la doctrina, los pendientes de la obediencia, el anillo de la fe, vestirse con el lino de la castidad y ceñirse con la faja de la disciplina. Algunas predicaciones de Jacques de Vitry y de Gilbert de Tournai ponen un repertorio enorme de adornos simbólicos a disposición de la mujer que renuncia a vestirse y a adornarse el cuerpo con los vestidos y las joyas del siglo, adornos simbólicos que la hacen más bella y más ornada que cualquier otra.

Para la mujer laica, el discurso es más complejo: junto a las tomas de posición más rígidas sobre la vanidad y sobre la peligrosidad de los adornos femeninos, hay otros más mediatos que le consienten no renunciar por completo al cuidado y la exhibición del cuerpo. Francisco de Barberino recomienda a las mujeres, sobre todo si son de elevada condición, comparecer en público con una indumentaria adecuada para representar el poderío y la riqueza de la familia a la que pertenecen; Egidio Romano, y con él otros autores que se inspiran en las doctrinas aristotélicas, no excluye que, sin perjuicio de la clara condenación del maquillaje, la mujer pueda vestirse con cierto rebuscamiento para complacer al marido y respetar su condición social. Con tal de que todo se haga con moderación y sin escándalo. De otro modo, aquel cuerpo tan amado e idolatrado puede corromperse y no sólo perder la castidad que lo vuelve precioso, sino también comprometer la salvación que lo hace eficiente. Gilbert de Tournai se refiere a la opinión de algunos médicos, según la cual los frecuentes dolores de cabeza de las mujeres se deben al inmoderado empleo de lociones que humedecen demasiado la cabeza. Así como la monja se había separado de su cuerpo para dedicarlo a la reclusión y a la disciplina monásticas, así también la mujer laica, a pesar de vestirse y adornarse con cuidado, no es ya dueña de su cuerpo. Éste pertenece a la familia que lo exhibe como signo de su estatus y, sobre todo, pertenece al marido, para el cual debe permanecer íntegro, deseable y eficiente.

### *Modestas y sobrias*

Otra serie de normas dirigidas a las mujeres concierne a la gestualidad. También en este caso, se trata de reprimir un empleo inmoderado y casi teatral de la exterioridad del cuerpo, tarea para la cual se invoca una especie particular de la templanza, la modestia, expresamente adecuada para introducir orden y medida en la gestualidad. Una serie de normas, mayoritariamente extraídas de la tradición monástica, desplazan los gestos de las mujeres, de una gestualidad de la acción y el movimiento, a una gestualidad de la fijeza y la inmovilidad: no reír, sino sonreír sin mostrar los dientes, no abrir demasiado los ojos sino tenerlos bajos y entrecerrados, llorar sin hacer ruido, no agitar las manos, no mover excesivamente la cabeza, etcétera. Las normas se vuelven más densas y más rígidas cuando la exterioridad del gesto se coloca en la exterioridad del espacio social. Francisco de Barberino observa con atención vigilante los gestos durante el paseo: siempre acompañadas de algún familiar o de alguien de la servidumbre, estas jovencitas no vuelven en público la

mirada hacia los lados y caminan “a pasitos breves e iguales”; también las mujeres, a las que se dirigen Jerónimo de Siena y Antonino de Florencia, cubren el breve trayecto de la casa a la iglesia con reserva y aire furtivo, “con los ojos bajos, que no han de preocuparse por ver otra cosa que la tierra donde poner los pies”; y una vez en la iglesia deben permanecer tranquilas y silenciosas, “no como esas mujeres vanas a las que todos los mercaderes, vecinos, parientes y amigos encuentran en la iglesia de Dios”. Controladas en todos los miembros del cuerpo y recatadas en todos sus actos, estas mujeres revelan reverencia y pudor. En la atmósfera de reserva que imponen sus gestos, los contactos con los hombres resultan difíciles y las tentaciones del mundo permanecen alejadas. En resumen, la modestia en los gestos, junto con la moderación en los adornos, otro valioso baluarte en la defensa del bien precioso de la castidad que un cuerpo exhibido en público podría poner en peligro.



Miniatura del *Libro de los juegos* de Alfonso X el Sabio, códice de Sevilla, 1282. Biblioteca del Monasterio del Escorial, Madrid.

Otra virtud, también, como la modestia, hija de la templanza, interviene para prestar su contribución a la defensa de la castidad: la sobriedad. Si la modestia tiene bajo control los gestos, la sobriedad preside un uso moderado de los alimentos y de las bebidas. Explícitamente definida como instrumento de custodia de la castidad femenina, la sobriedad impide que los alimentos y las bebidas, una vez en el cuerpo de la mujer, puedan excitarla al punto de encender en ella una irrefrenable lujuria. De aquí una serie de prescripciones alimentarias, presentes tanto en la literatura religiosa como en la laica —evitar el vino, el alimento excesivo, las comidas demasiado calientes o demasiado condimentadas— dirigidas en general a todas las mujeres, pero

particularmente insistentes y obligatorias para las religiosas y las viudas. En efecto, si bien la mujer casada tiene que encontrar un justo equilibrio alimentario que la aleje de la lujuria sin poner en peligro la eficiencia generativa de su cuerpo, la religiosa y la viuda pueden ir más allá en la mortificación de la carne e imponerse una sobriedad alimentaria más rígida, que incluye la práctica del ayuno. Con el andar del tiempo, a partir de finales del siglo XIV y durante todo el siglo siguiente, la insistencia sobre el valor de la sobriedad y del ayuno se vuelve más aguda y radical, implicando en ciertos casos también a las mujeres casadas. Las normas que establecen cuándo, cuánto y cómo comer y ayunar se vuelven más detalladas y, unidas a una serie de prescripciones sobre los momentos y los modos propios de la disciplina corporal, se invisten de un ascetismo cada vez mayor. En los textos precedentes, en cambio, se carga el acento siempre sobre la custodia de la castidad: si el cuerpo de las vírgenes, de las viudas y de las mujeres casadas debe ser templado con la sobriedad, ello se debe a que este cuerpo debe devolverse íntegro al interior de las casas y de los monasterios. Un cuerpo fatigado de alimentos excesivos, debilitado por el vino, enervado por la excitación y agotado por la lujuria no place a Dios ni sirve al marido.

### *Laboriosas y misericordiosas*

Pero ninguna de las muchas hijas de la templanza, que controlan cuidadosamente la vestimenta, los gestos y los alimentos, puede hacer nada contra ese otro insidioso enemigo de la castidad que es el ocio. Peligroso para toda la humanidad, por ser origen y fundamento de una serie de comportamientos viciosos, el ocio se considera particularmente peligroso para las mujeres: la “natural” inconstancia y mutabilidad femeninas del ánimo, alimentada por ritmos repetitivos de una vida retirada, conducida por la bandera de la moderación, parece encontrar en los momentos de ocio la ocasión propicia para liberar un flujo de pensamientos y de deseos, a menudo obscenos e ilícitos. Ante la particular voluptuosidad con que las mujeres parecen abandonarse a los placeres de la inercia y quedar a disposición para cualquier cosa o persona capaz de hacer reales las extrañas fantasías a las que les encanta entregarse, no hay otro remedio que el trabajo: una serie de acciones lícitas y honestas, hilar, tejer, coser, bordar, remendar, que tienen ocupadas no sólo las manos de las mujeres, sino también, y esto es lo más importante, el pensamiento. La figura ideal de una mujer que, siempre activa y laboriosa, sabe superar las insidias del ocio armándose de aguja, hilo, huso, lana y lino es común a toda la literatura pastoral y didáctica, desde los sermones de los predicadores a los tratados morales de inspiración aristotélica y las obras pedagógicas de los laicos. En esta continua alabanza de la laboriosidad de las mujeres y de su habilidad manual no faltan, sobre todo de parte laica, apreciaciones sobre el valor económico del trabajo femenino. Según Felipe de Novara, las mujeres pobres aprenderán desde pequeñas a coser y a hilar para adquirir un oficio, y según Francisco de Barberino, incluso las hijas de los caballeros, de los jueces y de los médicos harán bien en aprender a hilar y coser a fin de estar



preparadas para los reveses del destino; pero, mientras tanto, aun cuando la situación desahogada en que se encuentran no las obligue a trabajar para vivir, el trabajo incesante de la aguja y el huso ayudará a estas mujeres a superar los momentos de melancolía y a no permanecer ociosas. También para Francisco de Barberino, como para la mayoría de los predicadores y de los moralistas, el aspecto productivo y económico del trabajo femenino se mantiene en segundo plano; lo que importa es que las mujeres no sean nunca presa de los deseos y de las fantasías que derivan del ocio y que pueden corromper la estabilidad de sus pensamientos y la integridad de sus cuerpos. En resumen, y una vez más, el trabajo de las mujeres es, sobre todo, custodia.



*Mujer hilando*, miniatura de *La vie des femmes célèbres* de Antoine Dufour, h. 1505. Nantes, Museo Dobrée.

Además del trabajo que las tiene ocupadas en casa, hay otra actividad a la que las mujeres, según opinión de los moralistas y de los predicadores, pueden dedicarse con entusiasmo y con asiduidad: la caridad. No hay texto de la literatura pastoral y didáctica que no recomiende a las mujeres el ser pías y misericordiosas. Por lo demás, se revelan particularmente propensas a compadecer con los que sufren y a ayudar a los menesterosos: Egidio Romano subraya cómo la misma blandura que las vuelve inconstantes e irracionales las

hace también incapaces de soportar la visión del sufrimiento ajeno y deseosas de aliviarlo al instante. La forma concreta en que las mujeres pueden realizar esta tendencia natural a la misericordia es la limosna, que se recomienda como deber específico a toda mujer, pobre o rica. La reina ideal —tal como expone Durand de Champagne—, que extiende su misericordia a todos los pobres y menesterosos, se ocupa de los leprosos, visita los monasterios, hace llegar sus limosnas a las más remotas chozas del reino, no es más que el ejemplo más acabado de esa caridad femenina que conoce toda mujer —viuda, esposa, virgen, sierva, burguesa o noble— y de la que toda mujer debe dar prueba. Por medio de la caridad, la mujer parece entrar por fin en contacto con el mundo que se agita fuera de las casas y de los monasterios; un mundo poblado por marginados, pobres, enfermos, lisiados, vagabundos, mendigos, pero, sin embargo, siempre un mundo que, aunque por poco tiempo, la arranca de la quietud doméstica y le impone contactos sociales ajenos a la familia. En realidad, la caridad femenina, potencial esperanza de fuga de la atenta

vigilancia a la que las mujeres están sometidas, se presenta en las páginas de los predicadores y de los moralistas como un instrumento ulterior de custodia: en efecto, la caridad desempeña una función de control de la fogosa pasionalidad femenina que, en lugar de perderse en ilícitas afecciones y deseos vanos, es dirigida a un fin justo. Por otro lado, la caridad es en sí misma objeto de control, sometida como está a una serie de reglas y de cautelas que presiden su actuación: antes de que la mujer dé rienda suelta a su pasión caritativa respecto de los pobres y enfermos es preciso comprobar que se trate de verdaderos pobres y de verdaderos enfermos y no de simuladores, y evitar que un eventual exceso de limosna ponga en peligro el bienestar de la familia; además, a menudo estas evaluaciones de la licitud y la oportunidad de la limosna se confían a la tranquilizante racionalidad de los maridos y de los directores espirituales. En resumen, con la caridad la mujer tiene, sin duda, un contacto con la sociedad, pero se trata de un contacto parcial, cauto, a menudo mediado, y, en todo caso, custodiado.

### *Taciturnas*

Por muy custodiadas que estén en los gestos, la vestimenta, los alimentos, las actividades manuales y las obras de misericordia, las mujeres hablan y, según los predicadores y los moralistas, hablan demasiado y mal: mienten con habilidad, se intercambian maldiciones, pelean continuamente, son insistentes y quejicas, no dejan nunca de parlotear. En los sermones y tratados morales dirigidos a las mujeres se depositan todos los lugares comunes de una secular literatura misógina, donde se da la imagen fastidiosa de una mujer locuaz y petulante que emplea con perversidad esa extraordinaria facultad humana que es la palabra. En la apasionada defensa de la palabra femenina, que realiza Christine de Pizan en *La Cité des Dames*, esta autora tendrá que responder incluso a ciertos predicadores, estúpidos y blasfemos, para quienes Cristo, después de la Resurrección, se habría aparecido a la Magdalena porque sabía bien que ésta, como mujer que era, propagaría de inmediato la buena nueva en el mundo. Los textos de inspiración aristotélica también aportan descorazonadoras confirmaciones: para Egidio Romano, la tendencia de las mujeres, reprochable aunque natural, a hablar indebida e imprudentemente se debe a la débil racionalidad que las distingue; incapaz de poner freno alguno al flujo de las palabras, las mujeres hablan fácilmente de cosas estúpidas e inconvenientes, y una vez que han comenzado a litigar, arrastradas por una pasionalidad incontrolable, no consiguen detenerse. Esta inmoderada y perversa locuacidad, además de ser considerada fuente de desorden en el interior de la comunidad familiar y social, representa también un serio peligro para la castidad femenina, nunca suficientemente custodiada. Una mujer demasiado locuaz es, en efecto, una mujer demasiado orientada al exterior y demasiado deseosa de entablar, con sus palabras, distinto tipo de relaciones sociales. Demasiado afables, demasiado disponibles y, por tanto, demasiado corruptibles. Nutridos de esta concepción negativa de la palabra femenina, predicadores y

moralistas han construido alrededor de las palabras de las mujeres una gruesa barrera de normas y de prohibiciones. El fastidio y el ya referido desprecio con el que los textos de la literatura pastoral y didáctica se refieren a mujeres ruidosas y charlatanas, con multitud de invectivas y anécdotas sobre los pecados femeninos de la lengua, se convierten en preocupación viva y compartida cuando los textos se plantean el problema de establecer tiempos, espacios y modos de la palabra femenina: en efecto, la custodia de la palabra de las mujeres es también e inevitablemente custodia de los poderes y los privilegios de la palabra de los hombres.

Sobre las palabras y los silencios femeninos recae la autoridad de san Pablo, que prohíbe a la mujer, colocada en una condición de sometimiento respecto del hombre, enseñar (*I Tim*, 2, 12) y hablar en las asambleas, y sólo le consiente, en caso de que quiera saber algo, preguntar a su marido en casa (*I Cor*, 14, 34-35). Estos dos pasajes escriturales comentados durante siglos por muchos y prestigiosos exégetas, justifican el primero y constitutivo acto de la custodia de la palabra femenina que proponen los predicadores y los moralistas: las palabras de las mujeres deben ser excluidas de toda dimensión pública y confinadas a lo privado. La dimensión pública negada a la palabra femenina no es tanto un problema de espacio como un problema de funciones: toda vez que la palabra abandona el plano de la comunicación entre individuos como tales, para asumir un papel político de fundación y de gobierno de la comunidad, las mujeres deben callar, porque en ese momento corresponde a los hombres hablar. Las mujeres no entran en los tribunales, no gobiernan, no enseñan, no predicán. Las palabras del juicio, del poder, de la cultura y de la salvación deben ser palabras de varones. Hace ya tiempo que los ordenamientos jurídicos y políticos disponen la exclusión de la palabra femenina del ejercicio del juicio y del poder, y lo hacen de distinta manera según los diversos contextos históricos y sociales; a veces, las normas son menos rígidas y se permite a las mujeres comparecer en los tribunales como acusadoras y testigos o para asumir papeles de gobierno: es el caso de las abadesas que presiden la comunidad monástica y de las mujeres de la aristocracia, que a veces pueden hacerse cargo de funciones de mando en caso de muerte o de ausencia del marido.

Mucho más rigurosas son las normas que niegan a la palabra femenina la función docente, tanto en el terreno cultural como en el religioso. El derecho canónico, la exégesis, la teología, están de acuerdo en afirmar que las mujeres no pueden ni enseñar ni predicar. Encerradas detrás de las paredes domésticas y monásticas, colocadas en una situación de sumisión respecto del hombre, marcadas de una particular debilidad intelectual, dotadas de un cuerpo frágil cuya visión puede engendrar actos de lujuria, incapaces de dominar las técnicas de la palabra, las mujeres se quedan fuera de las universidades, donde los hombres experimentados en las artes de la lección y de la disputa elaboran y transmiten conocimientos a otros hombres. Con los mismos argumentos se niega a las mujeres la posibilidad de predicar la Palabra de Dios. La rigidez con que teólogos y predicadores vuelven sobre

este tema depende del hecho de que las mujeres han puesto en tela de juicio —y lo siguen poniendo— el privilegio de los clérigos de ser los únicos y legítimos depositarios de las palabras de la salvación. Efectivamente, las mujeres de ciertos movimientos heréticos predicaban la Palabra de Dios; otras mujeres, cada vez más numerosas a partir del siglo XIII, expresan, en el interior o al margen de la institución eclesiástica, una tensión mística que las lleva continuamente a hablar con Dios, de Dios y en nombre de Dios. Frente a todo eso, los clérigos rechazan vigorosamente la posibilidad de que la mujer ejerza el oficio de la predicación, que requiere una condición de superioridad y de plenitud intelectual que se niega al sexo femenino; pero reconocen la posibilidad de que las mujeres sean atravesadas por la Palabra de Dios, que las gratifica con el don de la profecía, y se reservan, si acaso, la misión de establecer si se trata de verdadera profecía o de influencia maligna.

Toda esta serie de reflexiones y descripciones se deposita en textos de la literatura didáctica y pastoral, donde, a pesar de todo, la insistencia en ellos sobre el imposible papel público de la palabra femenina, que se da por descontado, deja lugar al análisis de las formas que esta palabra puede adoptar en privado. Aquí se multiplican atenciones y cautelas: excluidas de toda función pública y de todo espacio social, las palabras de las mujeres pueden invadir, múltiples y amenazadoras, el interior de las casas y de los monasterios en los que han estado encerradas, escapar a todo control e instaurar un reino poderoso y protegido del discurso femenino. Por esto es importante que las mujeres, incluso allí donde pueden y deben hablar, sigan las reglas sugeridas por la *taciturnitas*, una actitud virtuosa que impone hablar poco, mesuradamente y sólo en caso de necesidad. Así como las religiosas, sometidas a una regla, interrumpen el silencio monástico tan sólo momentáneamente y por motivos muy precisos y predeterminados, así también las mujeres que viven en casa deben hablar tan sólo en caso de necesidad, esperar, reverentes, a que se las interroge y dirigirse humildemente al marido o a los padres. Siempre siguiendo estas reglas, pueden aconsejar y amonestar. El poder de persuasión y de admonición de la palabra femenina, que a veces algunos autores reconocen, se considera una forma loable de confortación e instrucción que las mujeres pueden ejercer respecto a los maridos y los hijos, sobre todo de las hijas. Sin embargo, muchas veces la validez de este consejo femenino se pone seriamente en tela de juicio a partir de un pasaje de la *Política* de Aristóteles: Egidio Romano, y con él todos los comentaristas del texto aristotélico, consideran que los consejos de las mujeres son demasiado pasionales y mudables, privados de coherencia y racionalidad; siempre a flor de labio y eficaces si se trata de tomar una decisión imprevista y de poca monta, los consejos de las mujeres deben cogerse con pinzas cuando hay que decidir sobre cosas importantes y duraderas. Además, la incapacidad de las mujeres para mantener los secretos debe inducir a los familiares a limitar al mínimo el intercambio confidencial de palabras que la intimidad de la casa consiente. La mayoría de las veces, las contradicciones entre el papel de enseñanza moral que se reconoce a las mujeres y la dificultad de confiar este

papel a la palabra femenina, que se considera frágil y desordenada, se resuelve encomendando la función admonitoria de las mujeres no tanto a las palabras como a los actos, que pueden convertirse en ejemplo de perfecta conducta moral.

También las relaciones de las mujeres con la palabra escrita se ve con desconfianza. “La mujer no debe aprender ni a leer ni a escribir, sino a convertirse en monja, porque muchos son los males que han derivado del leer y el escribir de las mujeres.” La drástica toma de posición de Felipe de Novara, compartida, por ejemplo, por el mercader florentino Paolo de Certaldos, sólo se atenúa parcialmente gracias a las opiniones de Vincent de Beauvais, Peraldo, Francisco de Barberino y Egidio Romano, que extienden el acceso a la escritura y a la lectura no sólo a las religiosas, sino también a las mujeres de elevado linaje. Sólo posteriormente se reconocerá la posibilidad de aprender a leer, aunque no a escribir, a una franja más amplia de mujeres que viven en su casa. Pero las palabras escritas que las mujeres pueden leer, memorizar y repetir entre ellas en el sosiego de la casa sólo son esas palabras edificantes de la literatura religiosa y no las peligrosas contenidas en los libros licenciosos de los poetas y de los novelistas, o en las cartas furtivas de los amantes. En las páginas de los predicadores y de los moralistas, la lectura se revela a las mujeres como un nuevo y extraordinario instrumento más de custodia, capaz de incrementar la religiosidad, derrotar al ocio, alejar las tentaciones: “Conviene instruir a las mujeres en las cartas”, escribe Vincent de Beauvais, “para que, asiduamente dedicadas a esta honesta ocupación, sepan evitar los malos pensamientos y las veleidades de la carne y alejarse de toda vanidad.”

Pocas y medidas palabras interrumpen, pues, la atmósfera de silencio en que se moverá la mujer ideal de los predicadores y de los moralistas: una sumisa intercalación de humildes preguntas y de obsequiosas respuestas con los maridos y los padres, algunos meditados consejos y ciertas calmas admoniciones dirigidas a los familiares y a la servidumbre, una repetitiva y edificante lectura de los textos sagrados; y a veces, según los tiempos y los modos establecidos por la Iglesia, una sincera y completa confesión de los pecados, con gran atención en la elección del confesor y evitando con cuidado cualquier complacencia en la narración de las propias vicisitudes pecaminosas, como si de una fábula se tratara. Pero además de la confesión —sobre cuya obligación, que en los textos del siglo XIII se recuerda episódicamente, insiste en particular la literatura pastoral del siglo XV—, la plegaria debe llenar las bocas y los corazones de las mujeres. Únicamente en los textos más tardíos hay una precisa y detallada normativa acerca de la cantidad y el tipo de plegarias que se han de decir en tiempos y espacios determinados, pero la insistencia sobre la importancia de la plegaria es un tema recurrente incluso en la literatura de los siglos precedentes, en los que continuamente se indica a las mujeres de todas las edades y condición las ventajas de esta práctica devocional. La mujer que ora es una mujer que se aleja de las tentaciones del mundo, que prefiere la tranquilidad y el recogimiento, que sabe custodiarse a sí misma y custodiar su virtud, en una relación

privilegiada con Dios. Recitadas de viva voz o repetidas con sumisión, las palabras de la plegaria invaden el espacio de silencio que la *taciturnitas* ha liberado y que las mujeres siguen por doquier, en las iglesias, en las casas y en los monasterios, contribuyendo en todo instante, en el curso de una ceremonia religiosa, durante los trabajos domésticos, en los momentos de pausa y de ocio, a custodiar su virtud.

\* \* \*

Castidad, humildad, modestia, sobriedad, silencio, laboriosidad, misericordia, custodia: durante siglos, las mujeres han oído repetir estas palabras. Las han escuchado de los predicadores en las iglesias, las han oído de los familiares en las casas, las han encontrado en los libros que se escribían para ellas. Con el curso del tiempo, las mujeres que escuchaban estas palabras fueron cambiando, pues eran mujeres distintas y a menudo distantes entre sí: reinas, religiosas, ricas, burguesas, campesinas pobres, siervas, madres de familia, núbiles. Cambiaban los hombres que las pronunciaban: predicadores, filósofos, teólogos, funcionarios de corte, laicos cultos, unos tras otros, tomaban la palabra y hablaban a las mujeres y de las mujeres. Cambiaban también los modos de hablar a las mujeres: a veces se recurría a la palabra hablada, otras a la escrita; a veces se escogía un tono imperioso y genéricamente asertivo, otras veces se recurría a los consejos persuasivos y más personales. Pero las palabras seguían siendo sustancialmente las mismas. La duradera permanencia de estas palabras en el léxico de la literatura pastoral y didáctica dirigida a las mujeres desde finales del siglo XII y finales del XV atestigua la sustancial duración del modelo femenino de que eran portadoras y que a través de ellas hemos descrito en las páginas anteriores. Por lo demás, el modelo se presentaba con firmeza desde el comienzo. Coherente, fundado en la autoridad de la tradición, justificado por las exégesis de la Escritura, confirmado por la providencial comparsa de las teorías aristotélicas; capaz de responder a las exigencias no sólo de quienes fueron sus primeros artífices, los clérigos, sino también de quienes, los laicos, se apoderaron muy pronto de él: una mujer custodiada en las casas y en los monasterios, cuyos movimientos, gestos, palabras, hábitos, fecundidad y religiosidad se controlaban, era una mujer a la que se podía conducir a la salvación eterna y que al mismo tiempo, justamente con ello, garantizaba en este mundo el honor y la continuidad de las familias, una mujer que los predicadores y los directores espirituales aprobaban y que los maridos y los padres apreciaban. Además, a clérigos y laicos les parecía que todas las mujeres podían practicar las virtudes de la mujer custodiada. Algunas debían ser más virtuosas que otras o serlo de distinto modo: había quienes debían renunciar por completo a los adornos exteriores y hacer de ellos un uso moderado, quienes debían quedarse para siempre encerradas entre los muros de un monasterio y quienes podían, aunque con prudencia, salir de vez en cuando de su casa; había quienes vivían su castidad lejos de todo contacto carnal y quienes lo hacían en el seno del matrimonio.

El modelo, en resumen, aunque encontrara su inspiración y su realización más completa en la figura de la monja, daba muestras de una gran capacidad de adaptación ante un público femenino heterogéneo y multiforme. La capacidad del modelo de la mujer custodiada para absorber dentro de sí una serie de variantes sin por ello cambiar de naturaleza fue, sin duda, uno de los motivos principales de su prolongada duración.

Pero, como se verá en las páginas siguientes, había un tipo de mujer, la esposa y la madre de familia, para la cual el modelo había tenido que sufrir las variantes más decisivas y ante la cual corría los mayores peligros, como, a veces, el de resultar ineficaz o impracticable. A esta mujer que tenía que ocuparse de la casa y de la familia, complacer al marido, engendrar y criar hijos, no siempre le era fácil proponer la imagen pacífica de una mujer lejana a las perturbaciones de la carne, distante de las preocupaciones mundanas, mansamente dedicada a la plegaria y a las obras de caridad. Ante esta dificultad, predicadores y moralistas debieron realizar todos los esfuerzos teóricos y retóricos para incluir a la mujer casada entre las mujeres custodiadas, experimentando los límites extremos de adaptabilidad del modelo que habían elaborado y tratando de hacer de la mujer, dentro de este modelo y en todos los aspectos, una “buena esposa”.

# La buena esposa

Silvana Vecchio

## Sara

“Dicho esto, abrazando los padres a su hija, la besaron y dejaron ir; amonestándola que honrase a sus suegros, amase al marido, cuidase de su familia, gobernase la casa y se portase de un modo irreprochable” (*Tb* 10, 12-13). De las muchas figuras femeninas de la Sagrada Escritura, la literatura pastoral del siglo XIII ha mostrado una particular predilección por Sara, personaje menor de la historia sagrada, prácticamente ignorada hasta entonces; casada con Tobías después de que las insidias diabólicas le robaran el marido en siete oportunidades, la víspera de la boda, Sara se enfrenta al matrimonio tras tres noches de oración y con las más santas instrucciones. Obediente, casta, devota, Sara encarna a los ojos de los clérigos ya una, ya la otra de las virtudes que se requieren a la buena esposa, pero sobre todo ofrece la posibilidad de compendiar —en la rápida reseña de obligaciones que los genitores le recuerdan en el momento de la boda— los múltiples roles de la mujer en el seno de la familia y compendiar reglas específicas de comportamiento para cada uno de ellos. El maestro parisino Roberto de Sorbona († 1274) muestra en la pareja Tobías-Sara el ejemplo de la santidad del vínculo; Gilbert de Tournai, Jacopo de Varazze, Guillermo Peraldo, Vincent de Beauvais, Paulino Minorita, construyen en torno a la figura de Sara una pedagogía articulada y completa para la mujer casada; Durand de Champagne la presenta como modelo de la esposa casta y de ama de casa perfecta. Más bien modelo de lo que debería ser que de lo que es en realidad —nuera respetuosa, esposa fiel, madre diligente, avisada ama de casa, mujer intachable desde todo punto de vista—, Sara encarna y representa la red de deberes dentro de los cuales los clérigos han pensado y descrito la vida de las mujeres casadas.

En la renovada atención con que los intelectuales eclesiásticos contemplaban la figura femenina en el siglo XIII, las esposas ocupaban, por cierto, un lugar de primer plano: a pesar de ser las últimas en la escala de la perfección, las mujeres casadas desempeñan un papel esencial en la construcción del modelo social que los clérigos elaboran y constituyen, bien mirado, el elemento dinámico de todo el sistema. Proponer una pastoral para las mujeres implica el volver a pensar esquemas y modelos heredados de la tradición a la luz de las exigencias de una sociedad en que el control de las estrategias familiares por medio de la elaboración de una nueva ideología matrimonial es en realidad la actualización de una batalla que clérigos y



laicos libran desde hace ya dos siglos. La definición de la naturaleza sacramental del matrimonio no sólo predetermina la conclusión de una larga polémica teológica, sino también el triunfo del modelo eclesiástico. A la literatura pastoral le espera la tarea de difundir y popularizar la nueva doctrina matrimonial despojándola de las sutilezas teológicas y, al mismo tiempo, inventar una pedagogía y una moral de la familia que tenga en cuenta el valor de la elección conyugal.

De la problemática antimatrimonial, que en el siglo XII utilizó a manos llenas el *Adversus Jovinianum* de san Jerónimo para describir contrariedades y problemas de la vida conyugal, sólo algunos fragmentos aislados permanecen en el siglo XIII. En cambio, el elogio del matrimonio es un presupuesto insoslayable y a menudo un punto de partida explícito de todo intento de elaborar una moral conyugal. En efecto, instituido directamente por Dios en el Paraíso terrestre y divinamente preservado de la destrucción por el diluvio, el matrimonio ve confirmada su santidad por la presencia de Cristo, la Virgen y los apóstoles en las bodas de Caná y por la operación, en ese contexto, del primer milagro: condición preelegida por Dios para la madre de Cristo, cumple la triple función de engendrar la prole, evitar la fornicación y conferir la gracia sacramental.

En busca de modelos de comportamiento para la pareja, la literatura teológico-pastoral vuelve a recorrer todo el repertorio escritural y patrístico: releo interminablemente la misma página del *Génesis* que cuenta la creación de Adán y Eva y su condena tras el pecado, fundando sobre la palabra de Dios el destino diferente de mujer y marido; recupera las admoniciones paulinas que fijan las líneas de la moral conyugal en una relación de sometimiento de la mujer al hombre; redescubre las figuras de esposas santas y fieles del Antiguo Testamento (Rebeca, Lía, Raquel), a las que se agregan las santas esposas de los primeros siglos cristianos (Cecilia, Inés) y, sobre todo, el incomparable modelo de la Virgen María, esposa y madre perfecta. Cada vez con mayor frecuencia a partir de mediados del siglo XIII, a las referencias escriturales se unen los textos aristotélicos, que una intensa actividad de traducción pone cada vez más a disposición de un número creciente de lectores. La *Ética a Nicómaco* suministra los presupuestos para una definición de la relación conyugal que supere la pura naturalidad para colocarse en la esfera de una eticidad específica; la *Política* inserta la familia en el seno de la comunidad del Estado y analiza las distintas relaciones que giran en su interior alrededor de la figura del jefe de familia, mientras que los pseudoaristotélicos *Oeconomica*, traducidos hacia finales del siglo, iluminan con mayor claridad el espacio doméstico como espacio femenino y fijan la tarea de la mujer en el interior de la casa. Comentadas una y otra vez en el curso del siglo XIII y en el XIV, las obras aristotélicas constituyen el presupuesto ineliminable de la atención en el espacio doméstico y de todo intento de delinear una posible moralidad. Los *Oeconomica*, en particular, arrojan las bases para una doctrina de la administración de la casa que a menudo vuelve a recorrer las etapas del modelo bíblico: por muchos años, marido, hijos, sirvientes, casa, constituirán los capítulos de

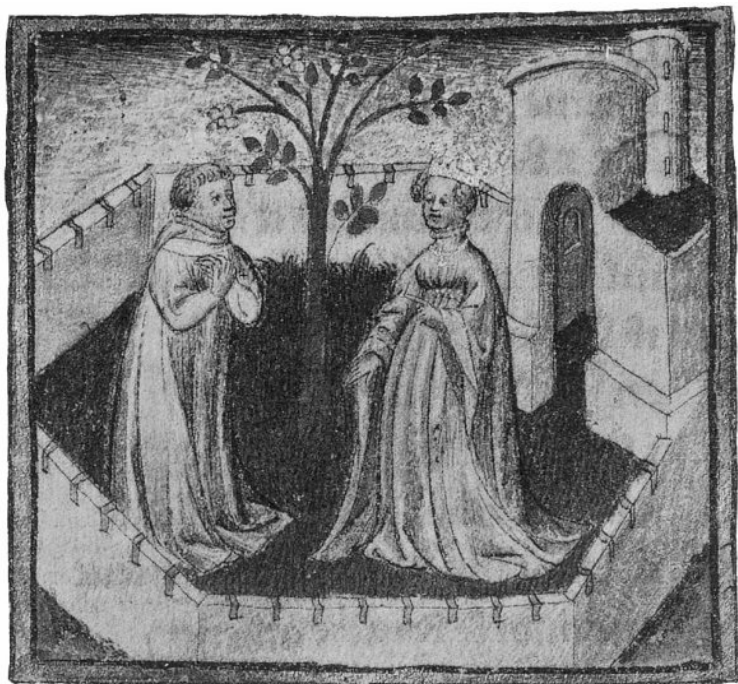
toda pedagogía de la mujer casada y los *topoi* alrededor de los cuales agregar todo intento de hablar a las mujeres y de las mujeres. A finales del Medievo, la figura de Sara todavía encarna el ideal femenino en las páginas de Francesc Eiximenis, Dionisio el Cartujano, Cherubino de Spoleto, que dan testimonio de la vitalidad y la persistencia de una tradición a la cual ni siquiera la literatura humanística sabrá contraponer un modelo igualmente fuerte.

### *Honrar a los suegros*

El primer deber que se recuerda a Sara es el de honrar a los suegros. Honrar a los suegros, como explica Gilbert de Tournai, equivale a mostrar una actitud de reverencia hacia ellos, que se traduce en palabras y gestos respetuosos, en actos obsequiosos y en formas concretas de ayuda en caso de necesidad; equivale a evitar toda agresividad, incluso verbal, atenuando con dulzura y benevolencia toda eventual conflictividad. Reverencia, dulzura, sostén: son las mismas formas de respeto que, en relación con los padres, impone el cuarto mandamiento del decálogo (“Honra al padre y a la madre”). Honrar a los suegros equivale incluso a extender a los padres del marido las atenciones debidas a los propios, asimilar a los vínculos de sangre los nuevos lazos que el contrato matrimonial instituye. No es casual, recuerda Jacopo de Varazze, quien recoge en esto la etimología de Isidoro de Sevilla, que el término suegro provenga de una asociación (*socer a sociando*), en la medida en que indica la particular forma de afiliación que introduce a la esposa del hijo en el ámbito de las nuevas relaciones familiares. Presente también en los *Oeconomica*, el tema del respeto a los suegros sugiere a los comentaristas reflexiones análogas sobre los lazos de parentesco que el matrimonio instituye: para Oresme, el amor recíproco que une a los esposos impone a ambos el respeto y el cuidado de los suegros según fórmulas que, al menos en su aspecto exterior, toman forma, cuando no en la profundidad de la relación afectiva, al menos en las obligaciones respecto de los genitores.

Compromiso para ambos esposos, pero más a menudo deber específico de la mujer, acogida en la familia del marido, la atención a los parientes del cónyuge autoriza a considerar el vínculo matrimonial en su dimensión externa, en relación a los vínculos que el mismo instituye en el cuerpo social, antes incluso de indagar sus relaciones internas. En realidad, el matrimonio es un vínculo que no une únicamente a dos esposos, sino a dos familias; la creación de un nuevo núcleo familiar se traduce en la constitución de toda una red de parientes y de alianzas que modifican el panorama social y político de la comunidad. En el nivel ideológico, la conciencia de esta función política del matrimonio está siempre presente con toda claridad: Peraldo, Vincent de Beauvais, Egidio Romano, no dejan de recordar que el matrimonio conserva la paz, apacigua las discordias, sanciona las alianzas; momento de encuentro de grupos familiares muchas veces opuestos, el matrimonio puede ser el punto de apoyo de una estrategia que tiende a dilatar la amistad, a extender progresivamente a la sociedad las mallas de una red de alianzas internas, que producen el beneficioso

efecto de la concordia social. En esta dimensión adquiere la misma ceremonia nupcial su significado, que, además de religioso, es social: la estigmatización de los matrimonios clandestinos, frecuentes en la literatura canónica, tiende también a salvaguardar, con la publicidad de la ceremonia, el control social sobre las políticas matrimoniales, mientras el propio banquete de bodas asume, a los ojos de un predicador atento como Humberto de Romans, la función de momento de agregación de las dos familias y traducción visible del nuevo orden de las alianzas.



Miniatura de un códice del siglo XIV con obras de Guillaume de Lorris (ca. 1260). Valencia, Biblioteca de la Universidad.

El tema de la concordia vuelve a aparecer con insistencia en los tratados y en las pastorales sobre el matrimonio de los siglos XIII, XIV y XV; concordia social que a través de los matrimonios se engendra y se perpetúa, pero que también es causa y al mismo tiempo efecto de la paz externa, concordia interna en el *ménage* familiar, requisito indispensable para que la nueva familia pueda constituirse y mantenerse. En su comentario a los *Oeconomica*, Alberto de Sajonia observa con particular lucidez cómo la concordia y la discordia de los

esposos se reflejan inmediatamente en actitudes análogas de todos los amigos respectivos, mientras que el cuidado y la benevolencia dispensados a los amigos y parientes del cónyuge produce también en el seno mismo de la pareja el beneficioso efecto de un aumento de unanimidad y de amor. En el entrecruzamiento de estos delicados equilibrios, la figura de la esposa aparece como el elemento esencial de una obra de doble pacificación: responsable prácticamente única de una unanimidad conyugal que, como veremos, pasa sobre todo a través de su subordinación al esposo, tiene también la función de estimular las buenas relaciones con los suegros y con los parientes del marido. Se considera que la mujer, blanda por definición, endulza las almas, suaviza los contrastes, atenúa los conflictos, tanto dentro de la pareja como fuera de ella, y cumple una función pacificadora que parece más unida a su docilidad y capacidad de sumisión que a cualidades específicas positivas o a capacidades particulares de mediación. Únicamente en las páginas de Christine de Pizan la función pacificadora de la mujer parece adquirir una connotación menos pasiva y extenderse activamente también fuera de los muros domésticos: a la mujer del príncipe, modelo “alto”, pero aprovechable en cierta medida por todas las mujeres, le corresponde no sólo la tarea de mantener buenas relaciones con los parientes del

marido, amándolos, honrándolos y defendiéndolos ante él, sino también la función política de garantizar y conservar la paz en el ámbito de la corte y del Estado mismo.

### *Amar al marido*

El marido es, por definición, la figura central en el universo de la mujer casada. Pero no sólo es el destinatario y usufructuario específico de toda una serie de actitudes y comportamientos de la esposa, sino que termina por ser el perno alrededor del cual gira todo el sistema de valores que se propone a los cónyuges. Hablar a las esposas y de las esposas quiere decir también, e inevitablemente, hablar a los maridos y de los maridos, enfocar una serie de obligaciones recíprocas y de tareas específicas a través de las cuales ambos componentes de la pareja encuentran su definición.

A la mujer corresponde ante todo la obligación de amar al marido: la exhortación al amor (*dilectio*) inaugura constantemente y, en todo caso, compendia, los deberes de la mujer respecto del esposo. Pero hablar de amor conyugal implica inmediatamente precisiones y distinciones; Gilbert de Tournai, el predicador que más atención prestó a las implicaciones psicológicas de la pastoral sobre el matrimonio, distingue dos tipos de amor: el primero, el amor carnal, alimentado por la lujuria y caracterizado por el exceso, es asimilable al adulterio y produce los mismos nefastos efectos que éste: lascivia, celos, locura. Gilbert los contrapone al verdadero amor conyugal que define como social puesto que establece entre los esposos una relación de igualdad; este amor hunde sus raíces en la escena primitiva de la creación de la mujer, que, nacida de la costilla del hombre, está destinada a ser su sierva, pero también su compañera (*socia*). El estereotipo de la costilla, utilizado a menudo por la literatura pastoral para justificar la inferioridad femenina, representa al mismo tiempo el presupuesto más visible sobre el cual fundar toda alusión a la igualdad y a la reciprocidad en la pareja. Y, siempre Gilbert, pinta un cuadro idílico de la vida común, en la que la reciprocidad del amor garantiza serenidad, honestidad y paz al *ménage* y se traduce en recíproca fidelidad y ayuda mutua a los fines de la salvación. Peraldo cita dieciséis razones que justifican el amor conyugal, utilizando, junto con las acostumbradas argumentaciones bíblicas, imágenes fuertemente evocativas, como la que asimila el matrimonio a un injerto que funde en un único árbol fecundo la rama injertada y la planta estéril sobre la cual se la ha injertado, o el del anillo nupcial, que, enhebrado al dedo a través de la vena del corazón, simboliza mejor que ningún otro ritual el amor que debe unir a los esposos.

### *¿Igualdad o sometimiento?*

Sin embargo, la insistencia en el amor conyugal, a la que ni siquiera los teólogos permanecen ajenos, no puede eliminar la clara impresión de desequilibrio que se extrae de la lectura de conjunto de la literatura sobre el tema. Jacopo de Varazze es tal vez quien mejor ha logrado definir los términos precisos de este desequilibrio: no hay duda de que marido y mujer deben amarse recíproca e intensamente, ayudándose a

lograr la salvación; no obstante, al amor perfecto de la esposa, el marido debe contraponer un amor moderado (*discretus*). La mujer ama perfectamente cuando, cegada por este sentimiento, pierde la dimensión de la verdad y considera que “no hay nadie más sabio, más fuerte, más bello que su esposo”, experimenta placer en todo lo que a éste circunda, encuentra bueno y justo lo que hace y dice. La ceguera y la falta de medida que se atribuye a la mujer es exactamente lo que se prohíbe al marido: su amor no debe ser nunca demasiado ardiente, sino mesurado y temperado. Al comentar un pasaje de san Jerónimo, que asimila al adulterio el amor excesivo a la esposa, Jacopo se suma a un inmenso coro que comprende los personajes más heterogéneos, de Peraldo a Egidio Romano, de Felipe de Novara a Vincent de Beauvais, todos los cuales concuerdan en afirmar que el hombre debe amar con juicio, no con afecto, sin perder jamás el control de la propia racionalidad y sin dejarse transportar por el sentimiento. Celos, pasión y, en el extremo, locura, son las consecuencias del amor excesivo por la esposa, emblemáticamente representado en el de Herodes, que llegó a matar a su esposa Mariana, amada en exceso, o el de Adán, quien por no disgustar a Eva desobedeció al Señor y arrastró al pecado a toda la humanidad.

El intento de racionalizar el desequilibrio afectivo de la pareja encuentra un valioso sostén en la doctrina aristotélica del matrimonio como relación de amistad entre desiguales. La amistad conyugal, observan Alberto Magno y Tomás de Aquino, se funda en la justicia, y, por tanto, no puede adecuarse al grado distinto de virtud que existe entre los cónyuges; si el marido es más amado, ello se debe a que, dotado de mayor racionalidad, puede ser más virtuoso, mientras que la mujer, naturalmente inferior, recibe una cantidad de amistad menor, pero adecuada a su naturaleza. Juan Buridán llegará a afirmar que, de hecho, “el marido ama más que la esposa y ama con un amor más noble, puesto que, respecto de la mujer, el marido es como lo superior respecto de lo inferior, como lo perfecto respecto de lo imperfecto, como quien da respecto de quien recibe, como el benefactor respecto del beneficiado; en efecto, el marido da a la mujer la prole y ella la recibe de él”.

Presas en la red de un discurso al mismo tiempo descriptivo y normativo, la figura femenina se mueve en la encrucijada de una insanable contradicción: la obligación de amar al marido, que le es impuesta como esencial a su función de esposa, se revela al mismo tiempo como tarea inagotable y como señal de inferioridad. La mujer, dominada por los sentidos e incapaz de alcanzar el autocontrol afectivo que posee el varón, está condenada a amar de manera total, pero errónea, en un continuo esfuerzo de adecuación al inalcanzable amor limitado, pero perfecto, que le ofrece el marido. Pero no sólo eso, sino que, no obstante ser objeto tendencialmente masivo de este amor, la mujer es responsable del mismo; debe hacerse amar para evitar que el marido caiga presa de la libido para cuya contención se creó el matrimonio, pero no debe hacerse amar demasiado para no excitar ella misma la libido; en resumen, debe

amar sin medida, pero lograr imponer al amor del cónyuge la moderación que ella misma no puede y no debe ejercitar en la propia afectividad.

A esta altura, preguntarse en qué consiste el amor de la esposa implica, de inmediato, hacerse cargo de la incapacidad de la mujer para manejar racionalmente su propia afectividad y su necesidad de encontrar criterios exteriores que permitan llenar de contenido el amor total en relación con el cónyuge. Criterios y contenidos que se resuelven en la voluntad misma del marido, ante la cual no se pide a la esposa otra cosa que una obediencia muda, reverente y total. El amor al marido, según la exégesis de Peraldo o de Vincent de Beauvais, se traduce en la obligación de una sumisión voluntaria; mientras que la igualdad potencial que se puede leer en la página bíblica queda exorcizada por la referencia a la culpa originaria, que ha convertido la igualdad en sujeción casi servil. La exhortación a la obediencia campea en toda la normativa para las mujeres y se vuelve a encontrar en los ámbitos más diversos: los textos de inspiración aristotélica no dejan de precisar que la unanimidad entre los cónyuges no debe entenderse como resultado de una voluntad común, sino de un régimen bien ordenado, en el que al gobierno del marido corresponde la obediencia de la mujer, y la misma Christine de Pizan considera la humildad y la obediencia como un componente fundamental, aunque no único, del amor al marido. Pero no es casual que la insistencia mayor sobre la temática de la obediencia se encuentre en el tratado escrito por un marido para su esposa, el llamado *Ménagier de Paris*: en estas páginas, la identificación amor-obediencia lleva a un sometimiento absoluto de la mujer a la voluntad del marido, incluso a una total falta de responsabilidad, incluso moral; la larga perorata sobre la obediencia conyugal se apoya en un rico repertorio de ejemplos que van del texto escritural al mundo animal y culminan en la triste historia de Griselda, recogida en el *Decamerón* de Boccaccio.

### *Débito conyugal y fidelidad*

En este contexto de subordinación absoluta de la mujer al marido, el último baluarte de la igualdad y la reciprocidad que con tanto énfasis habían subrayado teólogos y moralistas es la actividad sexual, actividad a la que, por lo demás, nunca se le reconoce carácter de fundamento del vínculo matrimonial. Justificado por la necesidad de evitar la fornicación, el matrimonio debe garantizar a ambos cónyuges la posibilidad de ejercer legítimamente la sexualidad: el débito conyugal, pues, tanto para el marido como para la esposa, es el único objeto de intercambio recíproco y paritario, el único ámbito en el cual cada uno de ellos tiene el mismo derecho de pedir (para evitar el pecado) e igual derecho de negar (cuando no se garanticen las condiciones de legitimidad). La gran discusión acerca del débito conyugal que se desarrolla en el nivel teológico a partir del siglo XIII y que se refleja en los textos de carácter pastoral, sobre todo en el siglo XV, tiene la función de definir la naturaleza y los límites de la sexualidad no sólo en relación con las tradicionales interdicciones de lugares y épocas que ya en las penitenciales limitaban drásticamente la actividad

sexual, sino, sobre todo, en relación con la doctrina del matrimonio, que tolera el uso de la sexualidad tan sólo como instrumento para engendrar una prole que se educará religiosamente o para evitar la fornicación. El control de la sexualidad atañe a una virtud específica, la castidad conyugal; para quienes, como los esposos, no pueden renunciar por completo al ejercicio de la actividad sexual, la castidad significa mantener esa actividad dentro de los límites fijados por la doctrina matrimonial. En virtud del sacramento, afirma Jacques de Vitry, se repite continuamente el milagro de Caná, que transforma el agua vil del pecado en el vino precioso de la virtud, al punto de que “la misma virtud, que antes del matrimonio se llamaba virginidad, no se pierde, sino que se conserva y en los cónyuges adopta el nombre de castidad matrimonial”. La reciprocidad de la deuda conyugal implica, al menos en principio, la concordia en todas las decisiones que conciernen a la vida sexual; nada, ni siquiera el objetivo de una mayor santidad, puede justificar la prevaricación del derecho del otro cónyuge al uso de la sexualidad.

Pero lo que por encima de todas las cosas implica la mutua posesión de los cuerpos es la exclusividad de la relación y, por tanto, la mutua y absoluta fidelidad. La fidelidad, requisito indispensable del matrimonio, del que, junto con la gracia sacramental y el don de la prole, constituye uno de sus bienes principales, se presenta como obligación recíproca de los cónyuges en el coro unánime de la literatura teológica y pastoral. Sin embargo, en este coro los sermones señalan ya una cierta disonancia: Gilbert insiste muchísimo en la reciprocidad de la obligación, pero no deja de recordar que muchos maridos opinan injustamente estar menos obligados que sus mujeres; Jacopo señala la fidelidad como obligación recíproca de los esposos, pero reconoce que la esposa “sirve a la fidelidad mejor que el marido”, pues está contenida por cuatro custodias, de las que sólo la primera afecta al marido: “El temor de Dios, el control del marido, la vergüenza ante la gente, el temor de las leyes”. La sensación de que la fidelidad, impuesta a ambos cónyuges, sea en realidad más obligatoria para la mujer, resulta evidente en los textos de inspiración aristotélica y en la literatura teológico-moral que enfrenta el tema del adulterio. Egidio Romano plantea el problema en términos generales; que la mujer deba estar ligada a un solo hombre se deduce no sólo de una praxis universal y consolidada, sino también de una serie de motivaciones de carácter racional: la relación con más hombres subvierte la natural subordinación de la esposa al marido e impide el mantenimiento de la paz familiar, pero, sobre todo, perjudica a la prole; en efecto, por una parte, la frecuencia y la diversidad de las relaciones “obstaculiza la generación de los hijos, como se aprecia en las meretrices, que son más estériles que las otras mujeres”, y por otra parte, la promiscuidad sexual, como “todo lo que empaña la certeza de la paternidad, impide que los padres provean diligentemente de la herencia y la alimentación a los hijos”.

Así pues, el bien de la prole se coloca en el centro del discurso que regula las relaciones entre marido y mujer, y la procreación de elemento de legitimación de la



Miniatura de un manuscrito de *Lancelot du Lac*, siglo XV. Turín, Biblioteca Nacional.

relación conyugal pasa a ser la llave de bóveda que rige todo el sistema de la ética familiar; planteado en estos términos, todo el discurso moral sobre la pareja sólo puede modelarse sobre la natural diferencia de roles que marido y mujer desempeñan en la reproducción. Pudor, castidad y fidelidad de la esposa tienen para Egidio la función de ofrecer al varón las garantías de paternidad legítima que la naturaleza no puede darle, mientras que todas las otras virtudes femeninas se relacionan, en cierto modo, con esta exigencia de seguridad: la abstinencia y la sobriedad moderan la natural lascivia femenina; el silencio y la estabilidad hacen que la mujer

resulte más agradable al marido y lo tranquilizan sobre su conducta. Con Egidio, todos los comentaristas de Aristóteles, desde santo Tomás a Alberto de Sajonia, de Oresme a Buridán, reconocen en la fidelidad femenina la única garantía de la legitimidad de la prole y en el control que el marido ejerce sobre el cuerpo de la esposa el único instrumento capaz de tranquilizarlo sobre la paternidad. Así, la fidelidad termina por ser una virtud exquisitamente femenina, o, al menos, la fidelidad masculina asume caracteres sustancialmente distintos de la femenina, en la medida en que no es más que una contrapartida, fundada en justicia, del comportamiento sexual de la mujer. A la fidelidad casi obligada y “fisiológica” de la mujer, que culmina en la reproducción legítima, corresponde una fidelidad menos vinculante, pero más virtuosa, de parte del hombre.

Únicamente semejante presupuesto puede explicar la aparente contradicción dentro de la cual se mueve la valoración del adulterio: la mayor responsabilidad moral del varón se traduce en la obligación de una conducta más virtuosa y, por tanto, en una culpabilidad más grave; del otro lado, no hay duda de que las consecuencias del adulterio femenino son más onerosas, pues comprenden una gama de culpas que van desde la lujuria a la traición, del sacrilegio al robo y repercuten en daños profundos en relación con los hijos, ya sea de los legítimos, empobrecidos en la herencia por la presencia de bastardos, ya sea incluso de los ilegítimos, expuestos al riesgo del incesto por la incertidumbre del nacimiento. Las discusiones sobre el



comportamiento que se debe observar en relación con la mujer adúltera (perdón, castigo, repudio y, en el caso extremo, muerte) que dominan la literatura canónica y penitencial a partir del siglo XII, no hacen sino confirmar la desigualdad de juicio sobre el adulterio masculino y el femenino y reforzar la impresión de que la obligación de la fidelidad, de hecho, sólo se considera como tal para la mujer. Confinada en el ámbito puramente físico, la fidelidad termina por concernir casi exclusivamente al cuerpo que desde siempre ha sido objeto de represión, el cuerpo femenino, cuya necesidad de custodia se acrecienta en el momento en que una nueva ideología matrimonial coloca en primer plano el problema de la procreación de hijos legítimos. Castidad y fidelidad sustituyen parcialmente al gran ideal de la virginidad, pero, como esta última, en el momento en que se convierte en prerrogativa femenina se definen en términos estrictamente fisiológicos y se traducen en prácticas represivas. Ya no es responsabilidad de Dios, sino del marido, la custodia del cuerpo femenino es también para las mujeres casadas el valor por excelencia.

### *Ayuda para la salvación*

En la *Summa Confessorum* de Tomás de Chobham (1215) aparece una forma singular de penitencia que el confesor puede imponer a las mujeres casadas: las esposas deberán “ser predicadoras ante sus maridos”; en efecto, toda esposa, “en la alcoba y mientras abraza al esposo, debe hablarle con dulzura; si es cruel e impío y opresor de los pobres, debe invitarlo a la misericordia; si es ladrón, debe disuadirlo de robar; si es avaro, debe inclinarlo a la generosidad y hacer limosnas a escondidas con los bienes comunes”. Esta iniciativa, a la que se reconoce una eficacia que ningún sacerdote podrá jamás alcanzar, y que parece particularmente aconsejable a las mujeres de los usureros, asimila la palabra femenina a la palabra más santa y eficaz, la de los predicadores, y parece indicar la posibilidad, para las mujeres, de una intervención activa y de una misión específica de salvación en el seno de la pareja. Excepcional sobre todo por el acento que se hace recaer en la palabra femenina, que generalmente recibe connotaciones negativas como desregulada, excesiva, culpable, la propuesta de Tomás encuentra, a casi un siglo de distancia, una correspondencia igualmente singular en el proyecto de Pedro Dubois († 1321) de emplear a las mujeres cristianas como misioneras, favoreciendo, tras un oportuno tratamiento, los matrimonios con los infieles y apostando al poder de persuasión de las esposas para convertir a los maridos. Las propuestas de Tomás de Chobham y de Pedro Dubois representan la interpretación más literal del versículo paulino según el cual el marido infiel puede ser santificado por la mujer fiel (*I Cor*, 7,14). Con énfasis sin duda menor, por otra parte, durante todo el siglo los predicadores y los moralistas repitieron que la esposa puede ser una ayuda para la salvación del marido y propusieron el modelo de santa Cecilia, la esposa que con la persuasión, la plegaria y el ejemplo logró convertir al marido infiel y perverso. En este contexto, la “blandura” típica de la mujer, que constituía una característica de su inferioridad, podía, en

cambio, convertirse en el elemento sobre el cual apoyarse para suavizar un marido demasiado duro.

Sin embargo, en el interior de un sistema ideológico que quiere a la mujer subordinada en todo a las directivas y las iniciativas del consorte, la posibilidad de confiar a las mujeres la responsabilidad moral de la conducta del marido no se ha desarrollado hasta las últimas consecuencias. La figura de Cecilia se evoca fugazmente en la reseña de las santas esposas, para ser rápidamente olvidada, y la obligación de amonestar al marido no aparece nunca, al menos hasta finales del siglo xv, en la lista de los deberes de las esposas. Que la esposa deba ser una ayuda para el marido es una afirmación que, de acuerdo con el relato bíblico de la creación de la mujer, es contradicha con insistencia y en los más diversos contextos; pero raramente esa función de ayuda se entiende como activa colaboración a los fines de la salvación. A la interpretación más difusa y más evidente, que ve en la mujer la colaboradora del hombre con vistas a la reproducción, se une el reconocimiento de otras formas de ayuda: baluarte contra el pecado, desde el momento en que la disponibilidad sexual de la esposa consiente evitar los peligros de la lujuria, como afirman Jacques de Vitry, Roberto de Sorbona y Guillermo Peraldo; compañía y alivio espiritual, como reconocen Buenaventura y Conrado de Megenberg; ayuda sobre todo en la gestión familiar, como sostiene Jacopo de Varazze de acuerdo con todo el filón de los comentaristas aristotélicos.

En cambio, en la literatura laica la reflexión sobre las formas de ayuda que la mujer debe prestar al marido se articula más y de modo más complejo, así como se amplía hasta abarcar la posibilidad de que la mujer se transforme en guía y consejera espiritual. Francisco de Barberino atribuye a la reina no sólo la tarea de asistir al esposo en las necesidades de la vida cotidiana, sino también la función de aconsejarlo en la conducta moral y en las iniciativas políticas, incitándolo a la clemencia y velando por él para preservarlo de la intriga de la corte. El *Ménagier de Paris*, no obstante querer a la mujer totalmente sometida a las directivas y a los deseos del marido, también le confía la posibilidad de reprenderlo con dulzura y discreción cuando su comportamiento se vuelve “loco” e injusto para con ella. Pero sobre todo en las páginas del *Livre des trois vertus*, de Christine de Pizan, es donde la mujer se presenta como la más valiosa consejera del marido y la guía espiritual para su salvación. Para las mujeres de cualquier condición social, el vínculo matrimonial se configura primariamente como compromiso para ayudar al esposo en todos los aspectos de la existencia, tanto en la vida pública como en privado, en las necesidades materiales y en las exigencias espirituales. A las princesas, Christine les aconseja cuidar del esposo tanto en el alma como en el cuerpo, llegando incluso a amonestarle eventualmente con suavidad y recurriendo al confesor para corregirlo, a las mujeres burguesas recomienda mostrarse siempre agradables al marido y ayudarlo a olvidar sus preocupaciones; a las mujeres de los artesanos o de los campesinos les impone la obligación de controlar la moralidad del trabajo del marido y ayudar

concretamente a éste aprendiendo los rudimentos del oficio; a las mujeres de los pobres, por último, les atribuye una función que puede ser únicamente de confortación y de exhortación a la esperanza. En las indicaciones de Christine de Pizan parece haberse realizado el consejo de Tomás de Chobham: la palabra femenina se ha convertido en el instrumento para una pastoral doméstica y las mujeres pueden cumplir de pleno derecho su función de ayuda para la salvación de los maridos.

### *La elección de la mujer*

A menudo, antes del discurso acerca de las obligaciones familiares se encuentran los criterios sobre los cuales se funda la elección de cónyuge. A las escasas y genéricas indicaciones que se dan a las mujeres (no buscar en el marido riqueza, sino buenas costumbres y sabiduría) corresponde un análisis más amplio del problema desde el punto de vista masculino. Saber escoger una buena esposa parece el primer presupuesto para el correcto establecimiento de la vida matrimonial. La tarea no es fácil; según Peraldo, es casi imposible, a no ser a través de una directa intervención divina que se solicita con plegarias y limosnas; en cualquier caso, según el dominico inglés Juan Bromyard († 1352), destinada al fracaso, ya que, tras la huella de san Jerónimo, observa cómo la mujer, fecunda o estéril, bella o fea, es siempre fuente de problemas. Menos pesimistas, Felipe de Novara, Egidio Romano y Jacopo de Varazze señalan algunos elementos idóneos para orientar la elección. La riqueza de la dote carece casi por completo de importancia, a pesar de la gran preocupación que constituye en la praxis cotidiana, pero que, en cualquier caso, se puede posponer, incluso con un enfoque laico y mundano, a otros bienes exteriores más importantes, como la buena familia, la abundancia de amigos, la buena reputación. Son esenciales las costumbres honestas, cuya mejor garantía es el comportamiento de la madre, según Jacopo de Varazze, o incluso de la abuela, según Paolo de Certaldo. Pero tampoco hay que pasar por alto los requisitos físicos: el aspecto exterior y la edad de la mujer, según Peraldo, deben ser sustancialmente parejos a los del marido, para garantizar la homogeneidad de la pareja, elemento indispensable para su concordia y estabilidad; Jacopo propone una mujer de aspecto mediocre, justo término medio entre una belleza demasiado difícil de custodiar y una fealdad demasiado fastidiosa de soportar; mientras que Egidio Romano aconseja escoger una mujer decididamente bella y alta, capaz de transmitir sus dotes naturales a los hijos, quienes de la madre reciben buena parte de sus características físicas.

En un punto parecen converger todos: la esposa debe ser joven, o, al menos, según una indicación de Aristóteles, es preferible que sea virgen antes que viuda. La ingenuidad y la inexperiencia de la esposa, lejos de ser defectos, son garantía de plasticidad para el futuro marido. A diferencia de la viuda, que transfiere a la nueva familia hábitos y costumbres consolidados, cuando no directamente hijos nacidos del matrimonio anterior, todos potenciales elementos de tensión que amenazan la

concordia conyugal, la virgen llega al esposo únicamente con los rudimentos de una débil pedagogía familiar, que ha tratado más que nada de preservar su cuerpo y aparece totalmente disponible para aprender del marido todo lo que concierne a su nuevo estatus de mujer casada.

### *Los deberes del marido*

La discusión sobre las obligaciones recíprocas de los esposos: amor, sexualidad, fidelidad, constituye el corazón de la pastoral del matrimonio, y consiente concentrarse en las dinámicas contradictorias de paridad-subordinación internas a la pareja. Tales dinámicas resultan todavía más evidentes cuando se completa el cuadro de las obligaciones específicamente masculinas con una tríada casi omnipresente: sustentación, instrucción, corrección. Estrictamente conexas entre sí, estas tres prerrogativas se fundan en la “natural” inferioridad de la mujer respecto del marido y al mismo tiempo la refuerza.

El marido tiene, ante todo, la obligación de mantener a la mujer, la cual, separada de toda relación de producción, desarrolla, como se verá, una función doméstica de pura conservación y recibe del cónyuge todos los medios de subsistencia. Pero aun la obvia comprobación de que la mujer recibe del marido todo lo que necesita adquiere en la literatura pastoral un tinte inmediatamente moral. Proveer a la mujer no es una mera función económica, en la medida en que le corresponde al marido establecer y controlar que los requerimientos de la mujer correspondan a necesidades reales y no pertenezcan a la esfera de lo vano y lo superfluo. La obligación del sostén evoca así el espectro del *ornatus* y todo el énfasis moral que lo acompaña. La exigencia de que la mujer se vista y se adorne de manera adecuada a su propia condición se traduce en la obligación para el marido de proveer a las necesidades que el decoro impone, necesidades obviamente diversificadas según el estatus social de la pareja, pero sobre todo desplaza de la mujer al marido la responsabilidad moral de las elecciones incluso en un ámbito tan específicamente femenino. El marido que no vigila y que no reprime un adorno excesivo, soberbio, superfluo, es culpable en la medida en que puede ser el responsable directo, bien que involuntario, de aquella ligereza; a menudo, observan los predicadores, las mujeres afirman adornarse y maquillarse para los maridos, pero en realidad, descuidadas y desaliñadas entre las paredes domésticas, sólo se embellecen para mostrarse en público, alimentando de esa manera su vanidad y la lujuria de cuantos las observan.

La función pedagógica implícita en el control de la vestimenta, las joyas y el maquillaje se traduce en cambio, en la práctica educativa concreta, en una de las más importantes prerrogativas del marido: la instrucción. Del marido, la mujer ha de aprenderlo todo; depositario, según el precepto paulino, de la función de guía religioso y de intermediario entre la asamblea de los fieles y la esposa condenada al silencio, investido por los *Oeconomica* de tareas conyugales específicamente pedagógicas con vistas a la generación y la educación de los hijos mejores, el esposo-

maestro domina la literatura pastoral del siglo XIII al XV. A la esposa debe enseñarle ante todo la economía doméstica, ponerla en condiciones de administrar la casa y los bienes, multiplicarlos con esmero, conservarlos con cautela, dispensarlos con prudencia. Pero sobre todo debe cuidar de la instrucción moral y religiosa de su mujer, así como controlar sus costumbres. Y el *Ménagier de Paris* parte de presupuesto de que a la mujer hay que enseñárselo todo, el tratado no es otra cosa que una minuciosa y completa instrucción a la joven esposa que, en la misma línea del capítulo sobre obligaciones religiosas (la plegaria, la misa, la confesión), se extiende sobre moral y aborda todo el sistema de los vicios y de las virtudes, el problema de la elección de las compañías, las normas de comportamiento en las diversas circunstancias, y luego se detiene con particular amplitud en los deberes conyugales y las tareas de una perfecta ama de casa, del cuidado del *ménage* en la cocina o en el jardín.

De hecho, la instrucción de la mujer es más a menudo obra de control que de aculturación: Juan de Galles, Jacopo de Varazze, Egidio Romano, Alberto de Sajonia, insisten en la exigencia de una instrucción moral que oscile constantemente entre la actitud pedagógica de la doctrina y la práctica represiva de la custodia. Custodiar a la esposa quiere decir eminentemente vigilar sus costumbres, rodearla de intervenciones represivas que sustituyan su debilidad física y su ligereza moral, excluirla de toda ocasión de pecado, corregir en ella las actitudes fatuas y reprochables. Obligación del marido junto con la instrucción y la custodia, la corrección de la mujer es signo de verdadero amor y, en tanto tal, debe ser aceptada de buen grado y sin indignación. Por enésima vez, el discurso sobre la corrección vuelve a recorrer los *topoi* de la ligereza femenina y señala lugares y ámbitos de los “pecados de las mujeres”: plazas y mercados, donde las mujeres se demoran en charlas inútiles, danzas y espectáculos donde la curiosidad femenina se funde indisolublemente con el deseo de exhibirse. Sobre todo ello campea la obsesión por los adornos, el sector más peligroso que, sin el freno del marido, puede conducir a toda la familia a la ruina económica y a la mujer misma a las puertas de la prostitución. Sin embargo, en lo tocante a estas culpas, la actitud del marido no debe ser demasiado severa; según Jacopo de Varazze, la austeridad excesiva es uno de los defectos más graves de los hombres y causa de graves perturbaciones de la paz familiar. La corrección de la mujer “de malas costumbres” repetirá más bien las etapas del decurso sugerido ya en Juan Crisóstomo: en primer lugar, insistir en la enseñanza de la ley divina; luego, pasar a la reconvención, apoyándose en el sentimiento típicamente femenino de la vergüenza y únicamente en última instancia recurrir al bastón, “castigando como criada a aquella que no sabe experimentar vergüenza como mujer libre”.

La posibilidad totalmente masculina del castigo físico de la mujer representa la última y más visible manifestación del desequilibrio que se ha venido delineando en el seno mismo de la pareja. Toda afirmación de principio sobre la igualdad, sobre la unanimidad y la ayuda recíproca de los cónyuges queda desmentida de hecho por la

subordinación real que se establece entre quien tiene como obligación primera la obediencia y quien está investido de la función de regir, sostener, instruir, corregir. El espacio demasiado limitado reservado a la admonición, única y escuálida contrapartida femenina de la corrección masculina, y la concentración en el ámbito de la pura sexualidad de la discusión sobre la igualdad, indican las líneas de un proceso que, en el momento mismo en que exalta la pareja y construye su ideología, refuerza y fija los fundamentos de la desigualdad.

### *Cuidar de la familia*

El tercer deber de Sara es el de cuidar de la familia, es decir, ocuparse de los hijos y de los sirvientes. El espacio, potencialmente bastante amplio, que estas indicaciones parecen abrir a la actividad femenina en el ámbito doméstico queda drásticamente reducido a la luz de las concepciones aristotélicas que, también en el seno de la familia, colocan la figura masculina en el centro de toda relación. Se trata de definir tareas y funciones propias de la mujer que, sin afectar para nada el indiscutido poder del jefe de familia sobre los hijos y los sirvientes, recorten un espacio de intervención específicamente femenino. En lo que se refiere a los sirvientes, la operación es bastante simple: los predicadores, y muchas veces también los laicos, tienden a confinar las tareas del ama de casa en una obligación genérica de amor, de instrucción y de control moral. El compromiso cotidiano de la mujer consiste, pues, no tanto en organizar el trabajo de la servidumbre como en evitar la promiscuidad de los sirvientes y criadas, en la vigilancia de los momentos de vida común, en reprimir duramente toda irregularidad y lascivia, salvaguardando la moralidad de la familia y eliminando todo peligro potencial por la conducta de los mismos dueños de casa.

Más compleja y articulada es la relación con los hijos. Procreación y educación de la prole constituyen, como se ha visto, uno de los bienes del matrimonio y uno de los elementos fundadores de la dignidad y estabilidad del vínculo. Para la madre, la generación de hijos representa al mismo tiempo la condenación por el pecado de Eva (*Gen*, 3, 16), el instrumento para rescatar ese pecado y alcanzar la salvación (*I Tim*, 2, 15) y la forma más natural de ayuda que Dios ha predispuesto en relación con el varón (*Gen*, 2, 18). La obligación primera de la madre respecto de la prole es, pues, la de traerla al mundo; “engendrar hijos de modo continuado y hasta la muerte” —según la expresión del dominico Nicolás de Gorran († 1296)— constituye la auténtica alternativa real a la conquista de la salvación mediante la virginidad. No por casualidad el término matrimonio, observa san Buenaventura, indica el conjunto de las funciones maternas en relación con los hijos, en contraposición al término patrimonio, que alude a la relación específicamente masculina con los bienes materiales.

No es asombroso que en este horizonte mental en el que la procreación, más que episodio esporádico, es compromiso continuado, también el discurso moral esté dominado por los aspectos más fisiológicos de la maternidad: procreación, gestación,

parto y amamantamiento constituyen los momentos esenciales de una atención al problema de los hijos que pugna por salir de los límites de la pura naturalidad. La preocupación por la esterilidad, vivida como condenación y como potencial elemento de ruptura de la unidad de la pareja, une a clérigos como Gilbert de Tournai o Bromyard y laicos como Francisco de Barberino; el temor de engendrar hijos enfermos o deformes sostiene y refuerza las prohibiciones sexuales; la obsesión por la legitimidad de los nacimientos, como se ha visto, estructura todo el sistema de las relaciones y de los valores familiares. Embarazo y parto, leídos desde la perspectiva de la condenación bíblica, aparecen como los momentos más trágicos de una vida miserable para todos, pero particularmente para las mujeres: Durand de Champagne, recogiendo las temáticas del *De contemptu mundi* de Inocencio III, describe con trazos oscuros el recorrido que va de la concepción, necesariamente ligada al “prurito de la carne y al ardor de la libido”, a la gestación, turbada por molestias físicas y angustias y aprensiones por la vida, tanto de la gestante como del feto, y al parto, dominado por la experiencia del dolor y del espectro de la muerte. Menos trágica es la visión de Francisco de Barberino, que, con mirada laica, contempla el periodo de gravidez y el parto como momento de cautela completamente humana y de atención más de tipo mecánico que moral: desde el inicio del embarazo, la mujer deberá evitar “correr, saltar y todo movimiento demasiado agitado”; cuando advierta el movimiento del feto, deberá “comer y beber moderadamente y vivir alegre y en amistad con Dios, que así se cubre el alma de gentil vestimenta”; deberá abstenerse de las relaciones sexuales después de la concepción y después del parto y amamantar personalmente al neonato, si quiere “complacer a Dios y al hijito”. Sugerencia análoga se encuentra en la *Yconomica* de Conrado de Megenberg, para quien las precauciones y las atenciones en relación con los hijos, incluso antes del nacimiento, se colocan ya en una perspectiva prehumanista. La obligación materna de garantizar vida y buena salud a la prole hace recaer casi exclusivamente en la figura femenina la responsabilidad de los actos orientados a la limitación de los nacimientos (anticoncepción, aborto, infanticidio) que muchas veces se presentan en las penitencias y en los confesionarios; pero, por otro lado, expone a las madres a otro riesgo de pecado: la obstinada búsqueda de la procreación o de la salud de los hijos a través de sortilegios y prácticas mágicas.

¿Cuál es, en esta relación puramente física con la prole, el espacio reservado a la afectividad materna y cuál el papel que desempeña la madre en la educación de los hijos? En la literatura pastoral, el amor materno, más que un deber, es un hecho; que las madres amen a los hijos es un dato evidente a los ojos de todos y justificado por la relación física inmediata que tienen con ellos: la madre, observa Jacopo de Varazze, encuentra en el hijo una parte de sí misma, una criatura por la cual se esfuerza y sufre mucho más que el padre, y a la que reconoce como suya con certeza absoluta; la madre, confirma santo Tomás, ama al hijo más que el padre y siente mayor placer en amar que en ser amada. Pero precisamente este amor tan intenso y visceral se muestra

como culpable a ojos de los clérigos; en la medida en que el afecto no logra salir de la naturalidad y alcanzar la esfera de la virtud, su intensidad es su debilidad: es amor carnal, pasional, que, al privilegiar los cuerpos, esto es, la salud y el bienestar de los hijos, corre el riesgo de perder las almas. Amor compasional y con vocación de sacrificio, que lleva a la madre a sufrir más que el padre por la adversidad de los hijos y a gozar menos por sus éxitos. Amor, como observan los escolásticos de Alberto a Tomás y a Buridán, más fuerte, más manifiesto y más constante que el paterno, pero, por cierto, menos noble por menos racional. La discusión sobre el amor materno no hace otra cosa que reafirmar la contradicción entre las que se mueve la afectividad femenina que ya había aparecido con toda evidencia en el ámbito del amor conyugal: la madre, por definición, no puede amar si no es con amor pasional y natural, pero esta naturalidad le es reprochada como culpa. El padre ama menos, sin duda, pero con un amor intrínsecamente virtuoso que apunta más al perfeccionamiento del alma que al bienestar del cuerpo. Por otro lado, la respuesta afectiva de los hijos confirma estos análisis: Jacopo de Varazze comprueba que, en realidad, los hijos aman más al padre que a la madre, pues en él reconocen el principio activo de la generación y la fuente de bienes y de honores que están ellos destinados a heredar; mientras que Tomás concluye que, desde un punto de vista ético, a pesar de que la madre ame más que el padre, los hijos aman más al padre, de quien más han recibido en la generación; y Buridán observa que, una vez transcurrido el periodo de la primera infancia, en que más fuertes son las exigencias naturales, el amor de los hijos tiende a hacerse menos carnal y más racional y a desplazarse progresivamente de la madre al padre.

No es asombroso que, dada esta visión exclusivamente fisiológica de la maternidad, se atribuya a la madre un papel pedagógico tan insignificante. Los indicios de una función genéricamente educativa que se pueden hallar ya en las páginas de Peraldo, Humberto de Romans, Juan de Galles, adquieren contornos más precisos en los sermones de Jacopo de Varazze o de Gilbert de Tournai; la tarea de la instrucción moral y religiosa de los hijos puede ser satisfecha por la madre a condición de que logre controlar y moderar el amor carnal que por ellos alimenta, y lo acompañe con una actitud de temor espiritual. Constantemente preocupada por la salvación de los hijos, la madre ejerce una función más de control de los comportamientos morales y de las prácticas religiosas que de auténtica y verdadera instrucción. A ella corresponde sobre todo la tarea específica de vigilar la conducta de las hijas, que han de mantenerse alejadas de la frecuentación de compañías inadecuadas y de la participación en fiestas o danzas. En relación con las hijas, las madres, custodiadas a su vez por su marido, reproducen la misma actitud represiva y con la misma finalidad de preservar el cuerpo femenino de todo contacto que mancille su valor fundamental, la castidad. El control de la sexualidad de las hijas parece, en efecto, el ámbito privilegiado de la pedagogía materna, el único del cual la madre es responsable, independientemente incluso de su propia moralidad: Felipe de Novara observa que las malas mujeres pueden ser, en tanto madres, mejores que las



buenas, pues son capaces de reconocer en las hijas las señales de la “locura” que ellas han experimentado directamente. Pero cuando la iniciativa pedagógica va más allá de la simple custodia para llenarse de contenidos propiamente educativos, no puede ya ser prerrogativa femenina y se desplaza decisivamente a la figura paterna. Hay dos padres, el caballero de La Tour Landry y san Luis, rey de Francia, que se preocupan por la educación de las hijas mujeres; pero los padres son, por encima de todo, los responsables de la educación de los hijos varones, una vez que éstos han salido de la infancia: Gilbert afirma con todas las letras que la educación de los hijos adolescentes corresponde a los padres y Francisco de Barberino aconseja a las viudas que confíen la educación de los varones a algún caballero escogido en el círculo de los amigos y parientes del marido, que pueda sustituir adecuadamente la figura paterna.

La limitación de las prerrogativas pedagógicas femeninas presentes en la literatura pastoral del siglo XIII encuentra una autorizada confirmación en los textos aristotélicos. La lectura de la *Política*, que sólo aborda el problema de los hijos en relación con el padre, y más aún la de los *Oeconomica*, que establecen una neta división del trabajo para ambos genitores (al padre le toca la tarea de educar, a la madre, la de alimentar), desembocan en una exclusión más radical todavía de la figura femenina de todo ámbito educativo. Santo Tomás cree poder fundar la necesidad misma del matrimonio en la exigencia de confiar la educación de la prole a una figura masculina, mientras todos los comentaristas de los *Oeconomica* reivindicaban para el padre toda tarea educativa, incluso moral, y reafirman para la madre la función puramente nutritiva, que la naturaleza le ha asignado visiblemente.

Hasta Christine de Pizan parece compartir esta concepción por la cual la madre, naturalmente inclinada a hacerse cargo de los hijos, debe delegar al padre toda función educativa; sin embargo, en el ámbito de tal actitud natural, Christine consigue reconducir una serie de funciones que terminan por reconocer en la mujer una especificidad pedagógica propia. De tal manera, para la princesa, la atención a los hijos se traduce en control de lo que hagan los maestros y los preceptores escogidos por el marido, control que no se limita a vigilar el comportamiento moral de los que son propuestos a la educación de los niños, sino que se extiende a los contenidos mismos de la doctrina: la madre cuidará que los hijos aprendan ante todo a servir a Dios, que estudien letras, latín, ciencias; se ocupará de que, una vez crecidos, aprendan moral y a vivir en el mundo; se ocupará de que también las mujeres aprendan a leer y vigilará personalmente sus lecturas. Pero esta función no se limita a las mujeres nobles; según el lugar que ocupen en la jerarquía social, las madres están investidas de funciones educativas específicas: las mujeres burguesas educarán personalmente a los hijos, las mujeres de los artesanos les enseñarán a leer y escribir y se cuidarán de que, apenas sea posible, aprendan un oficio, las mujeres de los trabajadores se ocuparán predominantemente de la moral controlando con atención sus comportamientos.

## *Gobernar la casa*

Si es éste un punto sobre el cual clérigos y laicos coinciden plenamente en construir el modelo de la buena mujer, ello se debe a que la casa representa el espacio femenino por excelencia. Buena mujer es la que está en la casa y cuida de ella. Fundada sobre la autoridad escritural y patristica y difundida desde siempre en la mentalidad común, esta convicción encuentra un valioso apoyo en los textos aristotélicos, en los que la atención a la casa como célula política y económica lleva a una definición precisa del papel que allí desempeña la figura femenina. La contraposición entre un espacio interior, cerrado, custodiado, en que se coloca a la mujer, y un espacio exterior y abierto, en que el hombre se mueve libremente, cobra mayor precisión en la contraposición de dos actividades económicas fundamentales: la producción, tarea del varón; y la conservación, tarea típicamente femenina. La unidad de marido y mujer es también complementariedad económica, en la que cada uno de los dos desarrolla su natural función con vistas al bienestar común; conservar y administrar lo que el varón produce, gana, acumula, se convierte, para la mujer, en la contribución específica a la buena marcha del *ménage* y una ulterior y concreta forma de ayuda al marido.

Así, la casa se presenta como espacio de la actividad femenina; actividad de administración de los bienes y de regulación del trabajo doméstico confiado a sirvientes y criadas, pero también actividad laboral realizada directamente: el ama de casa hila y teje, se encarga de la limpieza de la casa, de los animales domésticos, cumple con los deberes de hospitalidad en relación con los amigos del marido, además de ocuparse, naturalmente, de los hijos y los sirvientes. En resumen, se encarga de un enorme volumen de trabajo, absolutamente a la par —sostiene Gilberts— del que el marido realiza fuera de la casa para procurarse medios de vida. La cita de la mujer fuerte, en el *Proverbio 31*, y la imagen de la prudente Abigail intervienen a menudo para recordar cómo el trabajo duro y oculto de la mujer de la casa requiere, para su adecuado cumplimiento, virtudes específicas que, a diferencia de la masculina, no se manifiesta en las gloriosas empresas guerreras, sino en la humildad de las ocupaciones cotidianas.

Pero, sin embargo, la gestión de la casa es para la mujer una actividad a desarrollar en plena autonomía; los mismos textos aristotélicos que fundan la especificidad del trabajo femenino reafirman que también dentro de las paredes de la casa la autoridad recae en el marido, responsable de las personas y propietario de los bienes. En las páginas de los comentaristas, la tarea de administración que se confía a la mujer se inscribe dentro de la función puramente alimentaria, que, como se ha visto, desarrolla en relación con los hijos, y encuentra un límite insuperable en la imposibilidad de tomar decisiones que afecten al patrimonio. Excluida la posibilidad de estipular contratos y de manejar el dinero del marido, la actividad femenina se reduce, una vez más, a la gestión de lo que es necesario para la subsistencia física — comida y ropa— mientras que la virtud esencial de la economía doméstica se precisa

en la frugalidad que, tendencia natural de la mujer —según Oresme— se compagina perfectamente con su tarea específica de conservación.

La casa no constituye para la mujer sólo el ámbito en que se desarrolla su trabajo; antes que espacio económico es espacio moral. Con sus muros y sus puertas, la casa encarna y representa físicamente la custodia, circunscribe y aísla el interior, preservándolo de los contactos y de los riesgos que puedan venir del exterior, es lugar y símbolo de estabilidad que exorciza el fantasma de la *vagatio* y de los peligros que ella implica. Espacio altamente simbólico —a tal punto que en las páginas de Durand de Champagne puede convertirse en metáfora de la conciencia, pero también de la Iglesia, del Paraíso o del Infierno—, la casa evoca inmediatamente el campo metafórico de la seguridad y de la virtud femenina. Para la mujer casada, estar en casa quiere decir, lo mismo que para la virgen, estar protegida de los peligros, pero también manifestar virtudes más idóneas para la tranquilidad del marido: fidelidad, continencia, pudor, vergüenza. Al mismo tiempo, para la mujer casada la casa es también un espacio a custodiar; la mujer, incapaz de administrarse, necesitada de la custodia y de la guía moral del marido, se convierte, casi contradictoriamente, en la responsable de los comportamientos de toda la familia. Protegida por las paredes de la casa, debe salvaguardar de todos modos la moralidad, moderando las intemperanzas del cónyuge y controlando las costumbres de hijos y de sirvientes. Sólo la atenta obra de vigilancia de la mujer puede impedir que la casa, lugar por excelencia de la legítima sexualidad matrimonial, se transforme en lugar de irregularidades sexuales, de fornicación o, peor aún, de incesto. En el espacio guardado de la casa, la mujer puede encontrar incluso el modo de cumplir con sus deberes religiosos: Gilbert de Tournai vuelve a proponer el modelo de Judith y las exhortaciones de san Jerónimo para recordar que los compromisos domésticos no pueden absorber por completo a la mujer, sino que, en el ámbito mismo de su trabajo, puede encontrar un lugar para el recogimiento y la oración, y el espacio de su cotidianidad puede transformarse en espacio religioso.

### *Mostrarse irreprochable*

La última de las obligaciones de Sara es la de mostrarse irreprochable. Después de la larga lista de deberes relativos a los suegros, el marido, los hijos, los sirvientes, la casa, el agregar una obligación específica de irreprochabilidad puede parecer inútil y repetitivo, puede parecer nada más que un recurso retórico para compendiar en una palabra la gama completa de comportamientos femeninos examinados hasta ahora en detalle. Es lo que afirma Gilbert de Tournai: no cabe duda de que la mujer que ha cumplido con todos sus deberes de esposa, de madre, de ama de casa, es intachable incluso a los ojos del juez supremo, Dios. Afirmar que en el cuidado de la casa y de la familia la mujer casada realiza íntegramente su misión y sin ninguna reserva equivale a decir que las tareas domésticas no sólo no entran en conflicto con las obligaciones religiosas, sino que más bien las agotan por completo; la buena mujer

es, por eso mismo, una buena cristiana, irreprochable a los ojos de Dios. La solución de Gilbert aparece al mismo tiempo como la más radical y la más conciliadora, en la medida en que sólo remite a Dios el juicio final sobre el comportamiento de la mujer, pero elimina de entrada todo posible conflicto entre vida familiar y vida religiosa. En cambio, Peraldo y Vincent de Beauvais distinguen en el comportamiento femenino un aspecto religioso —la santidad— y un aspecto moral —el pudor—, pero terminan por hablar exclusivamente del último, con lo que dejan entender que la modestia en el vestir y en los gestos, el control de las palabras, la simplicidad, la humildad, la vergüenza y la sobriedad, las virtudes que hacen irreprochable a la esposa a los ojos de los hombres, son en definitiva las mismas actitudes que la vuelven santa a los ojos de Dios.

Jacopo de Varazze juzga irreprochable a la mujer que “no tiene ninguna mancha ni en la vida, ni en la fama, ni en la conciencia”; el comportamiento cotidiano de la esposa se somete así al criterio de evaluación de un juicio doble: el juicio religioso, confiado a la conciencia de la mujer, que, al inspirarse en las enseñanzas de la Escritura y en los ejemplos de las santas, puede enmendar sus propias culpas, y el juicio profano, delegado a las voces y a las habladurías de la gente, a la de la fama que, con o sin razón, constituye la caja de resonancia de vicios y de virtudes femeninas. Espejo de la mujer, y de la esposa en particular, la buena fama, como tantas veces ha afirmado la literatura laica, constituye el único verdadero adorno con el que se exhibe en la sociedad, su “dote” más valiosa, capaz de modificar incluso el destino social, el “perfume” que la acompaña constantemente. Mostrarse irreprochable quiere decir, para la esposa, no sólo comportarse honestamente, sino también evitar toda posible insinuación o rumor sobre ella que, verdadero o falso, mancille su imagen propia y la de toda su familia. Por otro lado, no escapa a Jacopo de Varazze que, en última instancia, el juicio sobre la conducta de la mujer se confía a la conciencia, lugar en donde se concentra una religiosidad más íntima y sentida: en las páginas de Jacopo de Varazze, la fama y la conciencia encajan una en la otra de acuerdo con un hábil juego de espejos, que hace rebotar continuamente el problema de la intachabilidad de la esposa desde el interior del alma al exterior de la imagen pública. Construido sobre el presupuesto de que, en última instancia, el juicio de Dios y el juicio de los hombres se corresponden, el modelo que propone Jacopo representa, en la forma más refinada, el intento de hallar el equilibrio entre exigencias religiosas y deberes familiares, común a toda la ideología matrimonial del siglo XIII, equilibrio destinado a romperse cuando un interés nuevo y más fuerte para la familia, o bien la reivindicación de un espacio más amplio para la experiencia religiosa, invistan a la figura femenina de responsabilidades y expectativas divergentes y potencialmente conflictivas.

## La mujer y la familia en el siglo XV

En 1403, el dominico Juan Dominici escribe para Bartolomea degli Alberti la *Regola del governo di cura familiare*. Bartolomea, casada dos veces, pero obligada a vivir separada del marido, desterrado de Florencia, y, por tanto, directamente investida de los deberes familiares, había solicitado al fraile consejo y ayuda espiritual; pero la *Regola* supera la pura ocasionalidad para proponer un modelo de vida familiar potencialmente universal. El tratado de Dominici, que pone la familia —término que emplea en su acepción moderna— en el centro de la pastoral femenina, inaugura una moda destinada a tener gran fortuna; para todo el siglo XV, en Italia y particularmente en Toscana, las problemáticas referentes a la familia ocuparán el centro de un interés muy amplio. Tras la huella de Dominici, muchos religiosos escribirán manuales de vida familiar, a menudo dedicados a las mujeres o en los que, en cualquier caso, las mujeres pueden encontrar oportunas reglas de comportamiento doméstico y consejos de vida espiritual. San Antonino, arzobispo de Florencia y discípulo de Dominici, escribe en 1450 la *Opera a ben vivere* para Dianora Tornabuoni, pero también en la voluminosa *Summa Theologica* dedica una amplia sección, que circulará también por separado, a los problemas de la pareja y de la familia. En 1450, un franciscano, Cherubino de Spoleto, compone la *Regola della vita matrimoniale*; alrededor de los años setenta, Giovanni Certosino escribe para las mujeres casadas la *Gloria mulierum*, mientras que el cofrade Dionisio, en el curso de su vasta producción, aborda en diversas oportunidades los problemas del matrimonio y dedica al tema un tratado filosófico específico, el *De laudabili vita coniugatorum*. A esta literatura que, no por casualidad, emplea tanto la lengua vulgar como el latín cuando se dirige a las mujeres, se aproxima la obra del predicador más importante del siglo XV, san Bernardino de Siena, que dedica largos e importantes sermones al matrimonio y a la familia.

Pero el interés por la familia no florece tan sólo en la literatura religiosa: la vasta producción de recuerdos o de libros de familia en los que muchos mercaderes, sobre todo toscanos, anotaban con extremada minuciosidad todos los acontecimientos que implicaban el núcleo doméstico (nacimientos, muertes, matrimonios, pero también negocios, deudas, créditos, reveses económicos) puede dar testimonio de la nueva atención con que también los laicos contemplan la célula familiar. Atención que, en el nivel teórico, encuentra enorme resonancia en la producción humanista: en el ámbito de una renovada polémica sobre la compatibilidad del matrimonio y la actividad intelectual, Francisco Barbaro escribe en 1416 *De re uxoria*; en 1460, Juan Campano vuelve sobre el tema en *De dignitate matrimoni*; entre 1431 y 1438, Mateo Palmieri escribe la *Vita civile*, en los mismos años en que León Bautista Alberti compone el tratado más importante y afortunado sobre el tema: *I libri della famiglia*; en 1468, Antonio Ivani dirigió a su mujer un breve opúsculo titulado *Del governo della*

*famiglia civile*. En esta renovada atención a la familia se inserta también un filón más específicamente pedagógico, representado por las obras de Vergerio, Bruni y Vegio.

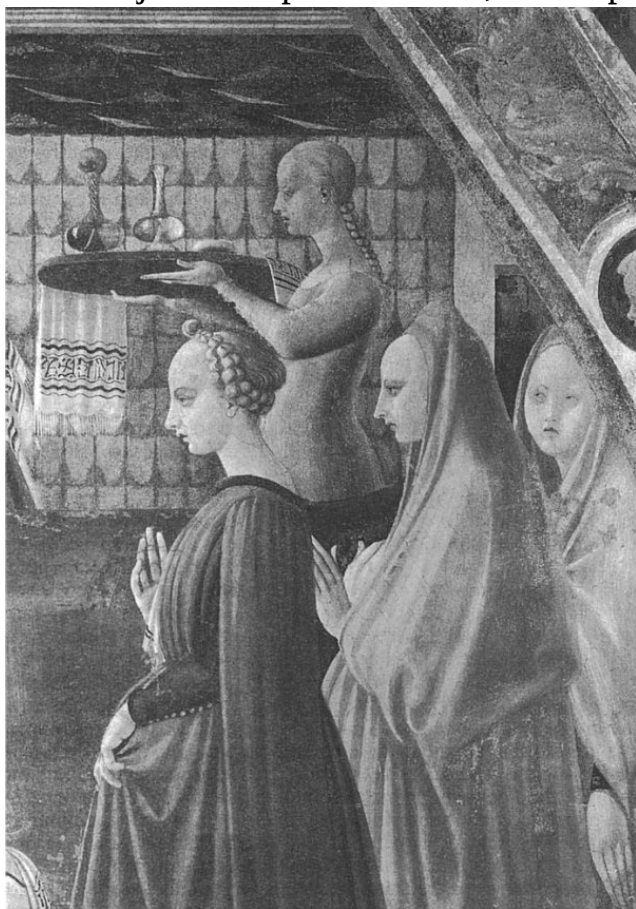
Producida por hombres y casi siempre dirigida a otros hombres, la literatura humanista aparece directamente influida por la tradición aristotélica, de la que toma los elementos de una concepción laica de la familia: el elogio del matrimonio, la definición de las funciones de los cónyuges, la atención a la casa y a los hijos se mueven casi siempre fuera de la óptica religiosa; referencia a ejemplos tomados de la tradición clásica sustituyen a las autoridades escriturales y patrísticas; las esposas fieles y púdicas del mundo grecolatino (Penélope, Alceste, Andrómaca, Lucrecia) ocupan el lugar de las mujeres santas de la tradición judeocristiana. Respecto de la figura femenina construida por los humanistas, seguramente la literatura religiosa se mantiene más fiel al modelo elaborado por el siglo XIII: la doctrina matrimonial recoge y desarrolla los argumentos que se habían formulado en el marco de aquel contexto ideológico; los papeles de la mujer en relación con el marido, los hijos, la casa, enlazan con los *topoi* tradicionales; la imagen de Sara, aun cuando no se la evoca directamente, constituye un punto de referencia fácilmente identificable en el análisis de Antonino, Bernardino, Dionisio, Cherubino. Queda por ver, más allá del distinto lenguaje y más allá de la fácil contraposición entre modelo laico y modelo religioso en qué medida el extraordinario interés del siglo XV por las problemáticas familiares ha transformado realmente la imagen femenina. Una referencia útil para verificar el alcance del modelo del siglo XIII puede ser el análisis de dos puntos particulares, aunque, naturalmente, no marginales: el papel del marido en la vida de la mujer casada y la función pedagógica de la madre en relación con los hijos.

#### *El marido: ¿patrón o guía espiritual?*

En todos estos tratados, la figura del marido es la figura central; la obligación de la esposa de rendirle reverencia, profesarle afecto y, sobre todo, prestarle obediencia, no se discute, ni tan siquiera se ve mitigada, ni en los escritores religiosos ni en los laicos. Antes bien, los humanistas, al volver a proponer fielmente el modelo aristotélico del patrón-amo de la casa como centro de todas las relaciones familiares, acentúan más aún su peso en el seno de la familia e insisten en la exigencia de una subordinación absoluta de la mujer. Comprometido en la administración de la casa y de los negocios, el marido debe encontrar en la esposa una colaboradora valiosa para el logro de un bienestar mundano; a ella solicitará sobre todo la perpetuación del linaje, trayendo al mundo un notable número de hijos legítimos, sanos, fuertes, bellos y varones; a ella encargará, pero sólo tras una minuciosa instrucción, la administración doméstica cotidiana; a su comportamiento irreprochable y a su buena reputación confiará la tutela de la honorabilidad de la familia; en cambio, conservará para sí la administración de las cuestiones más importantes, debidamente registradas en escrituras destinadas a permanecer secretas, y asumirá de modo exclusivo el cuidado de la educación de los hijos. Patrón, guía y maestro de la esposa, el marido

“humanista” es una figura obsesivamente presente y dominante, para la cual el matrimonio se aborda con la misma circunspección con que se concluye un buen negocio, y la esposa constituye el elemento máspreciado del patrimonio.

Igualmente notable es la presencia del marido en la literatura religiosa; esfumado en parte el énfasis sobre la unanimidad de los esposos, los escritores del siglo xv insisten, más aún que en el pasado, en las obligaciones de sometimiento de la esposa al marido; Bernardino, Cherubino, Dionisio, hablan de los deberes femeninos en términos de temor y de servicio, y destacan la necesidad de una obediencia absoluta, que no se detiene ni siquiera ante la prohibición de las prácticas religiosas, con la única limitación unánimemente reconocida de la imposición forzosa de relaciones sexuales contra natura. Sin embargo, a pesar de esta obsesiva presencia, se tiene la impresión de que, por lo menos para algunos de estos escritores, algo había cambiado y que el marido había llegado a ser algo que ocupaba más espacio, pero que era menos importante. La *Regola* de Dominici, dividida en cuatro partes (alma, cuerpo, bienes, hijos), no dedica al marido un capítulo específico, pero le atribuye un papel fundamental en la segunda parte del tratado: el marido es el amo del cuerpo de la mujer y, no obstante la reciprocidad de la deuda conyugal, puede disponer de mayores derechos que los que la esposa puede disponer sobre el cuerpo del marido. La *Gloria mulierum* de Juan Certosino concluye con la misma clara división: el alma de la mujer corresponde a Dios; el cuerpo, al marido.



Detalle de un fresco atribuido a Paolo Uccello (1396/1477). Prato, Catedral, capilla de la Anunciación.

Por tanto, el alma femenina, quizá por primera vez, parece escapar al dominio y al control del marido. Se tiene la impresión de que, a pesar de la insistencia sobre el tema de la ayuda y del amor recíproco de los cónyuges, se ha abierto una fractura en la utopía de la concordia conyugal que se había exaltado en el siglo XIII. Los estudios de Geneviève Hasenohr han mostrado cómo el desarrollo de una religiosidad femenina más intensa y el surgimiento de la figura del director espiritual han sustraído de alguna manera al marido su función de intermediario, incluso religioso, ante la esposa, función que había ejercido durante tanto tiempo. Por cierto que algunos de estos escritores insisten todavía en la obligación del marido de impartir a la mujer una instrucción también religiosa, pero, en cualquier caso, se ha planteado un

problema que la ideología matrimonial del siglo XIII parecía haber resuelto definitivamente, el de la conciliación entre vida conyugal y vida espiritual. La exigencia de dejar un espacio más amplio a la contemplación y a la plegaria, incluso en la vida matrimonial, y encontrar para esta necesidad de espiritualidad interlocutores distintos del marido, plantea el problema de compaginar prácticas religiosas y obligaciones familiares: Bernardino, Antonino y Juan Dominici oscilan entre la exigencia de poner en el centro de la vida femenina el cuidado de la familia y la tentación de abrir nuevos espacios a la religiosidad de la mujer o de confiarle directamente la función de intermediario religioso, que en otro tiempo desempeñaba el hombre. La admonición y la limosna pueden convertirse en los instrumentos esenciales de esta función: gracias a la primera, ya sistemáticamente presente entre las obligaciones femeninas, la mujer puede desarrollar una obra prudente y discreta de control de la moralidad del esposo, mientras que, con la segunda, puede poner remedio al débil compromiso religioso y caritativo de este último y procurarle así indirectamente la salvación eterna.

Por el contrario, las tareas domésticas son vividas como obstáculos en el camino de la santidad, obligaciones a las cuales no es posible sustraerse, pero en las cuales la mujer no puede encontrar su verdadera realización y, por tanto, no se considera que deba demorarse demasiado en ellas: Antonino exhorta a Dianora a liberarse rápidamente de las obligaciones domésticas y dedicar al trabajo manual sólo breves intervalos de una vida de oración; Giovanni Certosino coloca la relación con el marido, con los hijos y con la casa bajo el rubro de la resignación, la paciencia y el esfuerzo; Dominici recuerda que tampoco el cuerpo femenino pertenece únicamente al marido o a los hijos, a los cuales la mujer debe dedicar cuidado y afecto, sino también a Dios y al alma, a cuya voluntad debe someterse y a cuyas exigencias debe subordinar a veces incluso los deberes familiares.

En el seno mismo de este conflicto, que no sólo plantea el problema de una conciliación práctica de las tareas femeninas, sino que también vuelve a proponer el papel y el sentido de la elección matrimonial, no puede dejar de presentarse nuevamente la cuestión de la sexualidad. El problema, que en la literatura humanista nunca se aborda directamente, y que nunca va más allá de un prejuicio genérico, pero negativo, y de exhortaciones igualmente genéricas a la moderación, produce en cambio, en ciertos escritores religiosos como Antonino, Cherubino o Bernardino, larguísimos análisis cargados de interminables distinciones. Sólo una casuística minuciosa y obsesiva puede hacer posible que la mujer resuelva el conflicto cotidiano entre la obligación de obediencia absoluta al marido, patrón del cuerpo, y el camino de purificación y de perfeccionamiento que la Iglesia propone a su alma. A la mujer, a la que casi siempre esta literatura distingue como elemento pasivo, sólo capaz de refrenar las iniciativas sexuales del marido, puede proponérsele también un nuevo tipo de castidad matrimonial, la que tiende, con la persuasión o incluso con el subterfugio, a reducir y, en el límite, a eliminar toda actividad sexual, y que tiene a la



Virgen María y a santa Isabel de Hungría como únicos modelos. Con esta solución radical, el viejo problema de las relaciones entre la virginidad y el matrimonio vuelve en cierto modo a su punto de partida: la vía de la santidad pasa por la mujer a través de la renuncia a toda actividad sexual.

### *Madres e hijos*

Sustraer en parte la espiritualidad femenina al control del marido quiere decir también, al menos en el plano de los principios, abrir nuevos espacios a la iniciativa pedagógica materna. Pero donde los tratados del siglo xv aparecen más claramente divididos a partir del atenuante religioso es en la relación madre-hijos. Aun sin poner jamás en tela de juicio el presupuesto de que el padre es el protagonista principal de la obra educativa, hay escritores religiosos que ven las funciones de la madre en términos menos reductores. La esfera de la educación moral y el control del comportamiento, sobre todo del de las mujeres, prerrogativa tradicional de las madres, se amplía progresivamente y se llena de contenidos más concretos. Giovanni Certosino asigna a las madres una obra de corrección de los hijos; Bernardino quiere que las madres no sólo presten constante atención a la conducta de las hijas, las mantengan siempre ocupadas y las castiguen si las ven inquietas y frívolas, sino también que se hagan cargo de la primera instrucción religiosa de la prole, enseñando las plegarias fundamentales y reprimiendo los pecados domésticos, blasfemias, mentiras, juramentos. Dominici traza para Bartolomea las líneas de un decurso pedagógico que, modelado sobre las exhortaciones de san Jerónimo, hace de la madre la responsable única de la educación religiosa de los hijos; sin salir del espacio doméstico, sino “haciendo casi de la casa un templo”, la madre deberá modelar las almas de los niños e introducirlos, como en un juego, en las prácticas religiosas, reprimir sus faltas con una alternativa de dulzura y de rigor y transformarlos poco a poco en pequeños ministros del culto doméstico.

Que el campo de la religión y de la moral se destine principalmente a la mujer es una opinión compartida también por algunos exponentes de la pedagogía humanista: Leonardo Bruni, quien escribe su *De studiis et litteris* precisamente para una mujer excepcionalmente culta, Battista Malatesta, esboza un itinerario pedagógico que, aun comprendiendo también a los escritores clásicos, termina en una educación moral y religiosa.

De todos modos, sigue siendo cierto que, en la formación humanista ideal, orientada a la vida civil y a los *studia humanitatis*, la mujer, incluso en el ámbito de la familia, tiene muy poco que enseñar; el lugar central que el problema de los hijos ocupa en los tratados sobre la familia sólo enfatiza el papel del padre, pues reduce drásticamente a la madre a sus funciones puramente naturales. Al padre es a quien corresponde el cuidado de los hijos, ya sea antes de la concepción, mediante la elección de una mujer robusta, idónea para la generación y de buenas costumbres, ya sea durante el embarazo, gracias a la vigilancia de la salud y el estado de ánimo de la



Detalle de una pintura de Domenico di Bartolo (1400-1455). Siena, Hospital de Santa Maria della Scala, Sala de los Peregrinos.

gestante para que nada vaya a turbarla en un momento tan importante para la buena salud del hijo por nacer. Los primeros años de vida son el único momento en el que la madre interviene en la formación del pequeño, para rodearlo de afecto y de cuidados y, sobre todo, para desarrollar su misión específica, el amamantamiento. La enorme discusión sobre el problema de la leche materna (que involucra también a algunos escritores religiosos) responsabiliza a las madres por lo que es su única función “educativa” en relación con la prole: la nutrición. La madre que no amamanta, vista como una suerte de monstruo de la naturaleza, es acusada de

egoísmo, insensibilidad, crueldad; mientras que la necesidad de cubrir las carencias maternas con leche comprada a una nodriza vuelve a transferir al padre la responsabilidad de las decisiones concernientes a la vida de la prole. Con la elección de la nodriza determinada no sólo por criterios médicos e higiénicos, sino también por exigencias morales, el padre inicia esa obra de educación que llevará a término sin ulteriores intervenciones femeninas.

Únicamente un humanista enormemente impregnado de espíritu religioso como Maffeo Vegio puede reivindicar para las madres un espacio más amplio en la educación de los hijos: el espacio tradicionalmente reservado a la educación de las hembras —en general completamente descuidadas en los tratados humanistas—, pero también la posibilidad de intervenciones pedagógicas en relación con los machos. En las niñas, las madres apuntarán a desarrollar sobre todo el pudor, cualidad indispensable con vistas al destino matrimonial de las niñas, pero también otras cualidades apreciables por los futuros maridos: mansedumbre, prudencia, ingenio, constancia, sobriedad, modestia, diligencia; en los varones, vigilarán la conducta moral y religiosa mediante el único instrumento a su disposición, la admonición, dirigida directamente o por medio de personas de confianza. Modelo de esta doble tarea pedagógica es Mónica, la santa madre de san Agustín, encarnación de todas las virtudes maternas y ejemplo de comportamiento para ambos genitores. El esfuerzo de Mónica por la conversión del hijo indica, con su éxito final, la posibilidad de

mantener la esperanza incluso en los casos más desesperados pero tal vez, dados los instrumentos que emplea, la plegaria y las lágrimas, constituya también una revelación de la debilidad estructural de la intervención femenina en el seno mismo de la familia.

En el momento en el que la familia asume una posición de primer plano en la cultura y en la ideología del siglo xv, la mujer, que en ella ha encontrado siempre su ubicación natural, ve en realidad debilitarse la consideración en que se tiene su papel, mientras que la esfera religiosa se confirma una vez más en el único ámbito en el cual, al menos en el plano teórico, se abren nuevos espacios para la iniciativa femenina. La discusión sobre la existencia de un Renacimiento femenino, que iniciara el ya clásico artículo de Joan Kelly, ha puesto de relieve cómo, en el curso del Medievo, se asiste a una progresiva pérdida de estatus, de poder y de “visibilidad” de parte de las mujeres; la hipótesis de David Herlihy, según la cual sólo se puede hablar de un Renacimiento femenino con el surgimiento de un carisma espiritual representado por figuras como Catalina de Siena, Margery Kempe, Juliana de Norwich, Catalina de Génova, puede hallar confirmación en el único elemento de real novedad que emerge también de los tratados del siglo xv sobre la familia, el descubrimiento del alma femenina.

# Las modas femeninas y su control

Diane Owen Hughes

En el Renacimiento, la mayor parte de los críticos sociales estaban de acuerdo en que la moda era cosa de mujeres, confirmando así una asociación entre las ropas y el sexo femenino que habría de perdurar durante siglos. “Doña moda y doña elegancia / son dos hermanas”, más bien diosas que dioses, explicaba un analista fascinado por su progreso en la Francia de Luis XIII y en general bien dispuesto ante el mismo, “pues, para las mujeres, la Moda es una Enfermedad, mientras que en los hombres es una simple pasión. Apreciamos su gusto por la vestimenta, pero ellas son en realidad idólatras de la Moda”. No hay duda de que esta asociación también se observó en la Roma imperial, donde los autores satíricos y los moralistas desarrollaron todo un estilo burlón y ridiculizante sobre el apego de las mujeres a la vestimenta lujosa, que sería recogido y desarrollado por los primeros críticos cristianos, como Clemente de Alejandría y Tertuliano. Sus argumentos, sin embargo, perdieron fuerza y audiencia a lo largo de los siglos del asentamiento germano, que produjo una Europa nueva y menos urbana. Si bien es cierto que los germanos acogieron los lujos del imperio con mayor placer que el que ha querido admitir Tácito, dentro del mundo germánico los moralistas tendieron a describirlos como un vicio masculino. Es verdad que san Aldelmo criticó a las monjas anglosajonas porque usaban ropas interiores de satén, túnicas de color escarlata, mangas con tiras de seda y zapatos forrados en piel, pero lo que hacía inapropiadas esas ropas no era tanto el sexo como su vocación de monjas. Cuando su compatriota Alcuino denunció las incursiones danesas en la mundanidad inglesa dirigió sus observaciones a los hombres: clérigos y cortesanos. De la misma manera, del otro lado del Canal, los primeros controles medievales del lujo, promovidos por Carlomagno y su piadoso hijo, no llamaron especialmente la atención sobre la vestimenta ni la ostentación de las mujeres.

Tampoco la revolución de la moda de la Alta Edad Media fue percibida en un primer momento como conspiración femenina. Es indudable que a medida que la recuperación económica hacía que los bienes suntuarios resultasen más accesibles y que la mejor comunicación estimulaba la expansión de la moda, comenzó a llamar la atención el nuevo brillo y la nueva forma de las ropas femeninas. Lo que atrajo las críticas fue que la adoptaran los hombres. Los cronistas monásticos del siglo XII encontraron signos de decadencia moral en la ropa ajustada y alargada de las mujeres, pero más aún las ceñidas ataduras y las exageradas colas de la vestimenta de los hombres, cuya abundancia de rizos y cuyo andar remilgado completaban todo un asalto travestido al estilo marcial del pasado. Pero también consideraban que ciertas

modas particularmente odiosas tenían su origen directamente en la vanidad masculina. Ordericio Vitalis, por ejemplo, censuraba duramente la nueva moda de los zapatos largos y puntiagudos, que él atribuía a Foulques de Anjou, quien los había diseñado como recurso para ocultar la malformación de sus pies y “*tubera, quae vulgo vocantur uniones*”.

Sin embargo, en el término de un siglo, la mirada del moralista se volvió a las mujeres y a su apetito de moda, cada vez más difícil de satisfacer. Un ejemplo es la caracterización de Margarita de Provenza como reina ávida de moda que trató de persuadir al reticente Luis IX de que adoptara una ropa ostentosa, más adecuada a su posición real. Si bien es cierto que el relato de Roberto de Sorbona sirve para ejemplificar el renombrado ascetismo del rey, también es cierto que descansa en una nueva percepción de las mujeres como artificiales pavos reales. Pues, al parecer, Margarita desistió sólo cuando su marido le pidió, a cambio, que ella adoptara ropas más humildes, acto de renunciamiento del que las mujeres eran cada vez menos capaces. Al referirse a la avidez de moda de las mujeres y convertirla en tema de misoginia, el *Roman de la rose* constituyó una alegoría y un estímulo de un apetito que ya se hallaba camino de obtener un público europeo más amplio y que amenazaba con devorar el mundo de los hombres. No contentos con batas forradas en piel, hermosos calcetines de lana, zapatos en punta, ricos mantos y elaborados peinados, los voraces petimetres del siglo XIII se desesperaban por un trozo de carne de su amante —“un tronson de vo pel”— para fijar en los bordes de sus vestidos, o al menos así afirmaba el autor de un rondó de la época. La nueva preeminencia de las mujeres en el mundo de la moda requirió una adaptación de los viejos argumentos. Así como en el pasado se había dicho que los hombres adoptaban modas de mujeres, así ahora se reprendía a las mujeres por su vestimenta masculina, con la que se pavoneaban como Amazonas por las calles del Milán del siglo XIV, con cinturones de oro y zapatos en pico que simbolizaban sus marciales, masculinos corazones; o bien, en Inglaterra, por cabalgar en los torneos ataviadas con túnicas bicolors y daga a la cintura, lo que les daba más aspecto de participantes que de espectadoras. Poco a poco, la responsabilidad de esta difusión y transmisión de la moda recayó también en las mujeres. Los cronistas ingleses señalarían que el uso de estilos flamenco, francés y centroeuropeo que parecían ejercer una influencia corruptora sobre la corte de los siglos XIV y XV había sido introducida por las consortes extranjeras de sus reyes. Hacia el siglo XVI parecía fácil encontrar por doquier la fuente de un estilo español nuevamente dominante en la multitud de princesas que se enviaban fuera de Castilla para casarse. Cuando Catalina de Aragón viajó a Londres con ese fin, los ingleses se dieron cuenta rápidamente de que su vestimenta llevaba “la extraña diversidad de ornamentación de la región de Hispania”. Los franceses, con mayor dureza crítica, reprocharon a Leonor de Castilla no sólo el usar la moda española en Francia, sino también el tratar de hacer que el rey mismo la adoptara. En esa época, las mujeres se habían convertido en la materialización visual de una *varietas vestium* que

simbolizaba fragmentación política y confusión moral, en la medida en que su vestimenta parecía empañar los adecuados límites de nación, sexo e incluso de especie:

*Veston villani e cappe alla francesca  
Cinte nel messo all'uso mascolino,  
le punte grande alla foggia tedesca,  
Polite e bianche quanto un ermellino.  
Portan a lor cappucci le visere  
E mantelline a la cavalleresca  
E capuzoli, e strette alla ventriere  
Con petti vaghi alla guisa inghilesca<sup>[1]</sup>.*

Sin embargo, difícilmente puede argumentarse que las mujeres habían llegado a monopolizar el consumo de la importante industria de la ropa suntuaria europea. Una princesa francesa podía pedir para su boda de 1351 un vestido del terciopelo más rojo, “bordado y con diversos trabajos de perlas grandes y pequeñas”, pero su hermano, el delfín, rivalizaba con creces con ella, ataviado con una capa a rayas, de tela tejida con hebras de oro y plata y bordada con por lo menos dos mil perlas grandes. No es evidente tampoco que las mujeres fueran las únicas lanzadas a la carrera en la moda. Si bien es cierto que respondían con entusiasmo a las tentaciones del extranjero, también lo es que en eso no se diferenciaban mucho de los jóvenes caballeros genoveses que aparecían en la corte de Milán con sombreros y botas alemanes, cinturón catalán, jubón italiano y bata de estilo burgundio y tela inglesa. En verdad, las invenciones en la vestimenta sugieren que, en la Roma renacentista, los hombres eran los más fieles a la moda. ¿Por qué, entonces, recayó tan pesadamente la carga de la moda sobre las espaldas de las mujeres?

### *Vestimenta, consumo y estatus femenino*

Las transformaciones económicas y sociales de los siglos XI y XII habían guardado íntima relación con la tela, que no sólo era una mercancía primordial de los mercados europeos en expansión y un producto industrial básico de sus incipientes ciudades, sino también un medio esencial para marcar las distinciones de una nueva sociedad. La tela rica, a menudo tejida en el este, que primitivamente había servido como estático símbolo de un estatus o un poder excepcionales, estaba ya a disposición local para revestir la multitud de cambios sociales que traía consigo la reorganización política y económica de la Alta Edad Media. La tela, junto con los trajes con ella producidos, se convirtió muy pronto en prominente marca de estatus y en señal de movilidad social, así como en medio de moldear la distinción social y política. Como la nueva riqueza permitía la inversión en ropas, éstas adquirieron un nuevo significado. En la corte, la tela no sólo flameaba entre las manos de reyes y príncipes para marcar el dominio y la jerarquía, sino también para borrar antiguos límites y afirmar otros, nuevos. Se ha sostenido que la ley sobre bienes suntuarios debida en 1294 a Felipe el Hermoso, que mantenía a la burguesía al margen de las marcas de

atuendo de la aristocracia, fue en realidad una concesión a la nobleza, que se quejaba del favor real a esta rica y camaleónica clase. En la corte de René de Anjou del siglo xv, donde el don y el uso de tela había constituido una marca de favor y estima reales, tuvo lugar alrededor de 1470 un cambio evidente que distinguió el linaje real de los otros linajes: la declaración de ciertas telas y determinados vestidos como exclusivos del primero. En las ciudades, los gobiernos mercantiles declararon ilegales las coronas, los trajes de cola, las jemetas y los metales preciosos, los vestidos de armiño y otras vanidades del estilo aristocrático, pues trataban de establecer una constancia visual de su nuevo orden político. Sin embargo, la ausencia de límites sociales fijos se combina con una tal disponibilidad de telas como para producir una rebelión estilística que, a su vez, constituye una amenaza tan grande para la estabilidad social que muchas ciudades comenzaron a regular, de la cuna a la tumba, la indumentaria de sus ciudadanos mediante interminables leyes sobre bienes suntuarios.



Miniatura de *Las muy ricas horas del Duque de Berry*, de Paul de Limbourg († 1416). Chantilly, Museo Condé. Aisa

Las mujeres se sintieron particularmente vulnerables a la manipulación social que la indumentaria permitía, pues sus marcas visibles ayudaron a fijar y solidificar una identidad social necesariamente más fluida que la de los hombres que la diseñaban. Casi al mismo tiempo que el auge de la producción textil de los siglos XII y XIII tuvo lugar un cambio que acentuó la ambigüedad de su posición social y, en consecuencia, contribuyó a su dependencia respecto de las distinciones y definiciones de la vestimenta: el desarrollo de una ideología patrilineal de descendencia por vía masculina. Diseñada para conservar la riqueza y la posición social de las familias gracias a la limitación de las reclamaciones patrimoniales, la organización patrilineal convirtió a la esposa en una extraña, de linaje no sólo distinto del de su marido, sino incluso, en cierto sentido, del de los hijos que daba a éste y su descendencia. Así pues, su incorporación visual se hacía más necesaria como modo de borrar esa distinción mientras duraba el matrimonio y crear así una ilusión de unión marital completa. Una insólita lista de vestidos, registrada en Florencia en 1343, por la que se permitía seguir usándolos aun

en contravención a una ley sobre bienes suntuarios promulgada poco antes, nos brinda una rara visión de tal proceso, pues los vestidos iguales de las esposas de la familia Albizzi constituyen un evidente ejemplo de diseño patrilineal en el vivo despliegue urbano de color. Brillantes mantos blancos bordados con hiedra y uvas rojas disimulaban su identidad natal y hacían que esposas oriundas de diversos sitios de la ciudad fueran auténticas representantes del clan de los Albizzi. De modo menos emblemático, los regalos de telas y joyas que hacían los maridos a sus esposas cuando se casaban deberían considerarse no como mera aportación suntuaria al ajuar, sino como medio por el cual un marido podía pretender vestir a su propia Griselda desnuda, colocando en ella una inequívoca marca de sus derechos. Visto de esta manera, las reinas que insistían en lucir la moda de sus tierras nativas parecían rechazar tanto un sello nacional como un sello marital, de la misma manera en que las mujeres burguesas que cambiaban sus vestimentas de acuerdo con los caprichos de la moda amenazaban con desarrollar personalidades individuales que desafiaran la autoridad del marido y debilitaran la identidad colectiva de un linaje.

Al mismo tiempo, el matrimonio se convirtió en un rito social más importante aún, en una herramienta fundamental de reconstrucción social y política. Dentro de él, una mayor insistencia eclesiástica en la monogamia realzó sin duda la posición de la novia, pues vino a agregar significado religioso a la unión civil. El ajuar obtenido y exhibido en esta ceremonia visible era signo del honor que la novia aportaba de su hogar natal, mientras que las ropas que recibía de su marido eran la prueba del honor que recibiría en su nuevo hogar. Sólo el funeral rivalizaba con la boda en tanto foco de atención de la comunidad y exhibición suntuaria; y las bodas, como comprenderá todo lector de Mauss, invitaban a una competición de dones, como si cada parte luchara por dominar y extraer de la justa el mayor beneficio social. La novia, garantía última de este torneo de valores, también era beneficiaria de un intercambio que las invenciones de una industria en expansión de la moda hacía cada vez más exhaustivo. No es sorprendente que el matrimonio se hallara, pues, entre los primeros acontecimientos suntuarios que la ley urbana había de controlar. Si en algunas ciudades alemanas los regalos al novio eran lo suficientemente valiosos como para merecer la misma atención y regulación legales, al sur de los Alpes, en cambio, todo se centraba en la novia. Pocos podían esperar competir con el extraordinario ajuar, lleno de batas resplandecientes, como la bordada con 8966 perlas y 70 libras de plata, que recibió Ippolita Sforza en 1465 cuando se casó con Alfonso de Aragón. Incluso las mujeres burguesas llegaban al umbral de su marido con varios juegos de batas, mangas y abrigos, múltiples sombreros y velos, pares de babuchas y zapatos, una colección de joyas, así como bolsos y una multitud de accesorios menores. Como la importancia del matrimonio incrementaba el significado social de los ajuares, éstos crecieron en tamaño y complejidad. Su valor en ascenso comenzó a desplazar al dinero contante y sonante de la dote, invitando con ello a la crítica y, más tarde, a las limitaciones legislativas. El ajuar de joyas incrustadas de Ippolita Sforza había



representado la tercera parte de su enorme dote de 200 000 florines, proporción que se convirtió en meta de muchos legisladores urbanos.

Mientras la moneda de la dote subrayaría el matrimonio y sostendría a su proge, la tela del ajuar podía convertirse en polvo, y este contraste intensificaba el reino de la moda. Las mangas acuchilladas y las batas a rayas o bicolors de finales del siglo XIV eran de otra naturaleza que las colas y mangas largas que se criticaban en la ley anterior sobre el lujo, pues desperdiciaban más claramente la tela con que se las había confeccionado. Tales vestimentas, salpicadas de aberturas o confeccionadas con tiras de tela cosidas, no podían deshacerse fácilmente y transformarse para las futuras generaciones. Este consumo se vio acelerado por una explosión de moda renacentista. Uno de sus cronistas principales, Cesare Vecellio, se desesperaba al describir una lista completa de vestidos de mujer, pues “están sometidos”, dice, “a una mutación y variabilidad mayores que las formas de la luna... Más bien es de temer que mientras describo una modalidad, ésta dé paso a otra, por lo que me resulte imposible abrazar el todo”. La extremada variabilidad de la moda dejaba rápidamente anticuados los ajuares y hacía que un vestido fuera un bien menos duradero, que no pasara lentamente a las hijas —como otrora—, sino que muy pronto se vendiera a los sirvientes, cuya rica indumentaria, por tanto, introducía confusiones de jerarquía y, por ende, diera ocasión a la sátira amarga. Si bien es cierto que la necesidad de atender las exigencias cada vez más veleidosas de la moda alentó a las mujeres a incluir rollos de tela sin cortar entre los elegantes vestidos de su ajuar, también es verdad que llevó a los maridos que estaban en la legislatura a declarar fuera de la ley las nuevas modas en gorgueras, corsés y mangas que, si cedían a la presión social y mantenían a sus esposas al último grito de la moda, amenazaban con consumir la riqueza familiar en el término de duración del matrimonio.

Puesto que la moda se convertía en un factor determinante de su definición social, sus características hicieron su presa en la carne femenina. La descripción de Vecellio de una moda tan mudable como la luna va acompañada de su observación acerca de la “inestabilidad y el amor por la variedad que reina entre las mujeres”. Así como las tijeras de la moda hacían que la tela, de mercancía de producción e intercambio, pasara a ser un bien suntuario, también parecían dejar a las mujeres al margen de un sistema reproductivo de intercambio. Y las mujeres, lo mismo que los vestidos que usaban, se convirtieron en imágenes suntuarias estáticas, consumidas en su valor social, y, por tanto, destructoras de un sistema de reproducción demográfica y social. El llamamiento de Florencia, en 1433, en favor del control del lujo, después de que casi un siglo de peste elevara la conciencia demográfica, emplea casi estos mismos términos para atacar a las mujeres elegantes de la ciudad, que

*“immemores quod viros portant qui ab ipsis hominibus procreantur ipse que tamquem sacculum semen naturale perfectum ipsorum virorum retinent ut homines fiant, et quod non est nature conforme ut tantis sumptuosis ornamentis se horrent cum ipsi homines propter hoc desstant a matrimonii copula propter incomportabiles*

sumptus, et sic ipsorum hominum natura deficit, cum femine facte sint ad replendam liberis civitatem et ad castitatem in matrimonio servandam et non ad sumptus argenti auri vestium atque gemmarum”<sup>[2]</sup>.

Al atribuir la necesidad de tal legislación a la “bárbara e indómita bestialidad de las mujeres”, los florentinos llamaron la atención sobre la sexualidad carnal que la vestimenta más bien realizaba que ocultaba. Aunque, como han propuesto algunos antropólogos, a la sexualidad socialmente peligrosa —en general asociada a la carne, la descomposición y las mujeres— pueda oponerse una fertilidad ancestral celebrada a través del linaje masculino, la destructiva fuerza de la moda hizo a las mujeres del Renacimiento particularmente susceptibles a este análisis.

La decadente tela de moda dio renovada fuerza a la relación entre las mujeres y la corruptibilidad de la carne. Casi desde el primer momento, la moda había servido para acentuar un contraste religioso entre el espíritu puro y eterno y la carne corrupta y mortal. En uno de sus primeros encuentros literarios, tres hombres vivos a quienes mueve la comprensión espiritual, al encontrarse con un cadáver cuyas dignidades exteriores se evaporan junto con la carne, preguntan: “Ubi pulchra vestimenta / Cum auratis cingulis / Digitorum ornamenta / Cum gemmalis anulis?”<sup>[3]</sup>. Tras esta enumeración de vestimentas, fraternales alabanzas posteriores agregaron batas, sombreros y elegantes accesorios, los cuales —junto con los ojos, la carne y fragmentos de pelo— yacen, pudriéndose, en el desaliño de la tumba. La moda alimentó una imaginación macabra que, bajo sus destructivas vanidades, vio la carne corruptible y negó su aparente poder de restauración y renovación al identificar en todo nuevo diseño una nueva posibilidad de decadencia. Hacia el siglo xv —de acuerdo con las inflaciones de la moda—, las mujeres habían llegado a asumir un papel central en las representaciones populares de lo macabro, tal como se advierte en un Triunfo de la Muerte, de Palermo. Allí, las ricas joyas, los vestidos y llamativos peinados de un grupo de ociosos figurines forman el más estático y conmovedor contraste con la repentina y horrible violencia de la muerte. En encuentros más íntimos, la vestimenta contribuyó a menudo al erotismo de lo macabro. La impresionante imagen de Nicholas Manuel Deutsch de 1517 es el retrato de un tema asaz común: una mujer joven abrazada por la muerte, representada como un cadáver en descomposición. Sin embargo, el artista intensifica el elemento erótico al vestirla con una elegante e incitante túnica, bajo cuya falda levantada la muerte mete sus dedos huesudos. Esta vestimenta sugiere una sexualidad que no sólo invita al beso de la muerte, sino que excita también un deseo masculino que no producirá descendencia. Las mujeres elegantemente vestidas —“ataúdes pintados con huesos descompuestos”, como las describió un crítico inglés— se convirtieron así en el último símbolo de un mundo material demasiado transitorio, corrompido en su origen por el pecado de Eva.

*Modas para las hijas de Eva*

En tanto hijas de Eva, las mujeres de la Europa medieval sufrieron más aún a causa de una lectura cristiana de la vestimenta como prueba de la evolución del pecado más que como reflejo del proceso civilizador. Invención de la necesidad del pecado, la vestimenta hizo retroceder al hombre para invertir el proceso de creación. Las pieles con que Adán y Eva habían vestido su desnudez eran un signo externo de una nueva bestialidad que disminuía su semejanza con el Dios que los había creado a su imagen. Innumerables sermones describían el proceso involutivo: “Deinde processum est ad lanam; deinde ad stercora vermium, i. e., ad sericum; deinde ad pannum deauratum; demum ad lapides preciosos”<sup>[4]</sup>. Así pues, los ricos ropajes eran una prueba inversa de la caída del hombre después de la creación, recordando su descenso, de los dioses a las bestias que viven sobre la tierra, a las que reptan debajo de la tierra y, finalmente, al mundo inmóvil e infértil de metal y de piedra. La evolución —explicaba un predicador inglés a su grey— se realizaba en respuesta a la progresiva manifestación de una serie de pecados:

Al comienzo, una túnica de pieles se adaptó al cuerpo desnudo, como testimonio de que, por su pecado, el hombre se había vuelto como las bestias que, por su naturaleza, tienen la piel como única vestimenta. Pero luego, a medida que su orgullo creció, los hombres emplearon ropa de lana. En tercer lugar, debido a una alimentación mucho más amplia del placer carnal, emplearon ropas hechas de plantas de la tierra, llamadas de lino, y en cuarto lugar, ropas de seda, confeccionadas con las vísceras de gusanos. Y hoy todos estos tipos de vestimenta sirven más bien a la vanagloria y la pompa mundana que a la necesidad de la naturaleza... y seguramente la mayoría de ellas para excitar la lujuria.

Si la vestimenta fue resultado y signo de pecado para toda la humanidad, tanto más poderoso sería como símbolo para quienes han sido hechas a imagen de Eva, cuya tentación y caída original había dado comienzo al proceso indumentario. La voz de Tertuliano resonaba a través de los siglos cristianos para recordar a las mujeres su relación particular, a través de esa primera madre, con las ropas que él fustigaba en su influyente *De Habitu Muliebri*:

“Si ab initio rerum et Milesii oues tonderent, et Seres arbores nerent, et Tyrii tingerent, et Phrygies insuerent, et Babylonii intexerent, et margarita canderent et ceraunia coruscarent, si opsum quoque aurum iam de terra cum cupiditate prodisset, si iam et speculo tantum mentiri liceret, et haec Eua concupiit, de paradiso expulsa, iam mortua, opinor. Ergo nec nunc appetere debet aut expulsa, iam mortua, opinor. Ergo nec nunc appetere debet aut nosse, sicupi reiuscere, quae nec habuerat nec mortuae mulieris impedimenta sunt, quasi ad pompam funeris constituta”<sup>[5]</sup>.

Pero el funeral no sólo era para ella, pues el refinamiento de la elegancia que simbolizaba su orgullo y su lujuria podían desempeñar también un papel activo en la destrucción de la civilización misma. Los moralistas insistieron en su peculiar bestialidad, con atención especial a dos aspectos de todo ese despliegue de afectación: las colas de los vestidos (inglés = *trains*), cuyo nombre latino (*cauda*) invitaba a la comparación con un rabo animal, y los peinados fantásticos, cuyas plumas y forma sugerían el corral. En una sátira francesa, a las mujeres que llevaban un peinado de dos puntas, o *cornettes*, se las presentaba como diablos humeantes, que

pinchan y golpean a los hombres en su camino, como si quisiera sugerir que en esas frivolidades de la moda las mujeres pudieran reactualizar perpetuamente la tentación y la derrota de Adán a manos de Eva.

Si, según la autorizada opinión de Tomás de Aquino, el amor de las mujeres por las ropas pudiera tratarse como pecado venial cuando su estímulo era más bien la vanidad que la lujuria, los predicadores mendicantes posteriores lo consideraron pecado mortal. En sus manos creadoras, la moda se convertía en llave para la comprensión de la crisis social y moral de la época. Para Bernardino de Siena y sus seguidores observantes, que predicaban en medio de las perturbaciones de la peste y bajo la amenaza global del avance turco en el siglo xv, una de las fuentes primordiales de la decadencia del cristianismo se hallaba en las ropas de sus mujeres. En primer lugar —argüían—, las mujeres elevaban a tal punto la importancia de la vestimenta, que había que postergar los matrimonios hasta poder comprar y pagar los elementos integrantes de un ajuar en constante crecimiento, lo cual privaba a la sociedad de los nacimientos que necesitaba para superar el descenso demográfico. Y, lo que era aún peor, la falta de oportunidades de matrimonio alentaba la perversión de la sexualidad hacia una esterilidad sodomítica: “¿Quién puede gastar tanto?”, preguntaba Bernardino. “Por eso precisamente los pueblos son escasos y se multiplica la sodomía”. La decadencia del vestido, en su proceso creativo, al oro, la plata y las piedras preciosas con que se tejían las túnicas del siglo xv, señalaba y reproducía muy fielmente la esterilidad de ese pasado geológico.

En la medida que la moda debilitaba a la sociedad cristiana, rezaba el argumento de los frailes, en esa medida se enriquecían los judíos, pues los hombres recurrían a los usureros judíos para alimentar la sed de moda de sus esposas e hijas. Esta silenciosa complicidad entre el petimetre femenino y el prestamista judío representaba la perversión final del orden natural. No sólo porque los judíos se enriquecían a expensas de los cristianos, sino también porque con ello se invertía el curso de la fertilidad natural. Así como las carísimas elegancias femeninas impedían la reproducción humana, así también permitían al usurero hacer dinero de modo tal que resultaba antinatural para cualquier aristotélico. Ese mundo de oro y piedra, que representaba a la vez las alturas de la moda y el abismo de la humanidad, alcanzaba así su supremacía final.

Es inevitable la tentación de despreciar una lectura social y moral tan seria de la moda de la misma forma que la irreprimible Mujer de Bath, de Chaucer, rechazaba las admoniciones eclesiásticas:

*Thou seyst also, that if we make us gay  
With clothyng, and with precious array,  
That it is peril of oure chastitee;  
And yet, with sorwe! thou most enforce thee,  
And seye this wordes in he Apostles name:*

*“In habit maad with chastitee and shame  
Yet women shul appaille yow”, quod he,  
“And noht in tressed heer and gay perree  
As perles, ne with gold ne clothes riche.”  
After they texts, ne after they rubriche,  
Y wol nat wirche as muchel as a gnat<sup>[6]</sup>.*

Al parecer, ésta ha sido la respuesta de las mujeres de Flandes y de Artois a las que se obligó a renunciar a sus elevados peinados tras la gira de predicación del fraile Tomás Cuette, en 1428. Una vez enfriado el fuego de su retórica, las mencionadas mujeres dejaron de lado las simples gorras de campesino que el fraile recomendaba y volvieron a hacerse peinados incluso más altos que antes. Sin embargo, privilegiar respuestas tan individuales equivale a ignorar el peso acumulativo del desafío mendicante, surgido en el curso de varias generaciones en misiones que iban de Sicilia a Flandes, de España a Hungría y Dalmacia, a menudo en escenarios iluminados por las grandes hogueras de las vanidades en las que, en ritos de purificación pública, se consumían las locuras de la moda contra la cual luchaban los frailes.

Probablemente los gobiernos monárquicos fueran menos receptivos a los cambios que solicitaban los frailes. En Aragón, los sermones pudieron haber conmovido a tal punto a la propia reina, que ésta eliminó las colas de sus túnicas como ejemplo para sus súbditos, pero pocas veces semejante ejemplo de la corte culminaba en la modificación de la legislación de un reino. Las consideraciones jerárquicas hacían de la vestimenta una marca demasiado apreciada de las fronteras sociales como para permitir que se las redefiniera de acuerdo con categorías sexuales. Cuando su confesor franciscano se quejó del lujo y la licencia de la corte española, Isabel se sintió obligada a responder comparando la sencillez de su vestido y del de sus damas con la rica indumentaria masculina. Sin embargo, cuando, poco después, ella y Fernando comenzaron la promulgación de una larga serie de ordenanzas en materia de lujo, sus categorías, tal como ocurría en los reinos del norte, siguió determinada por el estatus y no por el sexo.

En el interior de las ciudades, muchas de las cuales tenían la riqueza asegurada merced a la industria del vestido, dicha ley sobre el lujo, promulgada de prisa por obispos y consejeros municipales, codificaba el mensaje de los frailes. Los códigos influidos por sus sermones ponen de manifiesto un enfoque muy simplista de la vestimenta femenina, pues tratan a todas las mujeres como un único grupo, sin diferenciaciones de jerarquía social. En algunos casos se llegó tan lejos como para abolir las excepciones que anteriormente habían permitido escapar a las mujeres e hijas de nobles, doctores y hombres de ley de la extremada rigurosidad del control de la vestimenta. El hecho de que su ropa confirmara la jerarquía social parecía ahora menos importante que el mensaje sexual de que era portadora. La distinción suntuaria en el interior del mundo urbano se definía más claramente en una atronadora pregunta

de los mendicantes: “Quod etiam est videre in muliere caligas soleatas et quandoque, sacco manorum more, divisas et ad nates longas et tractas; sotulares rubeos, aureos, perforatos, rosas, decorticatos atque colorum varietate depictos? Quid amplius facient meretrices?” Aquellas cuyos ricos vestidos burlaran la ley suntuaria correrían el peligro de que no se las tomara por nobles, sino por prostitutas. Por ejemplo, las colas, cuyo extravagante uso de la tela había bastado una vez para condenarlas, se convertían más en lugar de ocultamiento de los diablos que en signo de afirmación aristocrática. Algunos atribuían su invención no ya a la corte, sino al burdel, que es, aparentemente, la razón por la cual el obispo de Ferrara sólo excluyó a las prostitutas de la excomunión de las mujeres que las usaban en la ciudad. A menudo los concejos urbanos respondieron con el cambio de vestido de las prostitutas, que en adelante podían arrojar los signos y degradantes ropas del pasado para adoptar las modas suntuosas que se les negaba a las otras mujeres. Si, con el aumento de su seducción, había ciudades que esperaban apartar a los hombres de la ofensa más grave de la homosexualidad, la mayoría anticipaba lisa y llanamente la sugestión de Montaigne según la cual el dejar el lujo para las prostitutas sería el medio más eficaz de degradarlo. Semejante programa, con todo, refleja una sexualización y una demonización progresivas de la moda de las mujeres.

### *Chapines, miriñaques y el color negro*

El castigo de las dos modas renacentistas muestra algunas de las maneras en que el enfoque eclesiástico y el secular podían coincidir en una lectura sexual de las ropas femeninas. Ambas modas incrementaron enormemente —y es probable que para eso se las diseñara— el volumen de tela que una mujer podía exhibir en su vestido. Pero sus críticos lanzaron un ataque más bien moral que económico.

Hacia el siglo xv, los chapines, zapatos sobre plataformas de piel, de madera o de corcho, se habían hecho populares en ciertas ciudades de Italia, así como en España, donde el confesor de la reina Isabel se quejaba de que los zapatos de un codo de altura (aproximadamente cuarenta centímetros) de sus días estaban agotando la provisión de corcho de la nación. Pero, además del punto de vista interno, los legisladores italianos observaron que, al elevar a las mujeres tan por encima del suelo, se burlaban las leyes que regulaban la cantidad de tela de un vestido limitando las colas que arrastraban. Lo que realmente condenó los chapines fue, sin embargo, la amenaza que éstos constituían más como extravagancia moral que económica. Todo el mundo observó la extraordinaria inmovilidad que producían en las mujeres, que se arrastraban renqueantes sobre ellos, como si anduvieran sobre zancos. Aquí, lo que impedía caminar eran los zapatos, característica que en la Venecia del siglo xv invitaba a la comparación con la costumbre china de los pies vendados. Los legisladores de esa ciudad llegaron a condenar la moda porque “mulieres pregnantes, euntes per viam cum zocholis ita altis non valentes se sustenare, ceciderunt et in tali casu reciperunt tantum sinistrum, quod disperdiderunt seu decerunt filios abortivos in

perditionem corporis et anime sue”<sup>[7]</sup>. Su contribución a la esterilidad y a la perdición espiritual los hicieron más apropiados para las prostitutas, a quienes los destinaron algunos gobiernos. Lo que un crítico inglés del siglo XVI bautizara como su andar de prisionero las condenaba a una pobre opinión en tanto esposas de ciudadanos, a causa de que convertía a las mujeres en meras figuras para exhibir, alejadas de la función de vehículo de la reproducción social.

A primera vista, el miriñaque, una de las modas más condenadas del Renacimiento, aunque también una de las más seductoras, podría parecer que contradecía semejante interpretación. Un armazón que sostenía los vestidos separados de las caderas terminó por convertirse en un aro o en una serie de aros cuyo aspecto de escudo sugirió en Italia y en España el nombre de *guardainfante*. Como extensores de cadera, o *verdugos*, conquistaron la corte castellana del siglo XV, de donde fueron exportados por la vasta actividad diplomática de esta corte. Los observadores ingleses advirtieron enseguida que Catalina de Aragón y sus damas usaban “ciertos aros de la cintura hacia abajo, lo cual les aleja los vestidos del cuerpo, a la usanza de su país”. Pero en el reinado de Isabel, a quien le encantaba, el miriñaque se había convertido en una moda completamente inglesa, tal como en la corte francesa de Francisco I lo fueron los *vertugalles*, idénticos a aquél. Los aros se convirtieron en marca y soporte de la moda de finales del Renacimiento, y al mantener los vestidos alejados de los contornos naturales del cuerpo eran necesarios —lo mismo que en el caso de los chapines— centenares de metros extra de tela para cubrirlos. Sin embargo, los críticos de la moda preferían los argumentos morales a los económicos y se referían más a los secretos que encerraba el miriñaque que a la tela que consumía. Es verdad que algunas, como dos genovesas que desaprobaban esta vestimenta en un *Ragionamento di sei nobili fanciulle genovesi*, en 1583, observaban que, más allá de la dificultad que suponía para pasar por las puertas, “es incomodísima para quien quiere sentarse, pues es preciso someter el artilugio a una complicada manipulación para ordenarlo, si es que no quieres exhibirlo todo”. Pero lo que más perturbaba, en general, no era tanto esta exhibición como la limitación que imponía a la función natural de las mujeres y su capacidad de ocultar placeres de prostitutas. Como a los chapines, se lo criticaba porque colocaba al cuerpo femenino al servicio de la moda, violentando su uso natural, la producción de hijos, cuyo desarrollo fetal se veía amenazado por la rigidez de los aros y del corsé. Además, al mantener los embarazos ocultos bajo los voluminosos vestidos, el miriñaque permitía a las mujeres una inaceptable licencia sexual.

El párroco puritano Stephen Gosson fue más lejos al atribuir el invento a las prostitutas, como medio para mantener la hermosa tela de sus faldas fuera de contacto con las ropas interiores, manchadas por la sífilis. Sin embargo, muchos habrían estado de acuerdo con el autor anónimo de *Le Blason des Basquines de Vertugalles* en que los aros servían para esconder las consecuencias de la libertad sexual: “¿Para qué sirven esos *vertugalles* sino para producir escándalos?” Esta pregunta nos

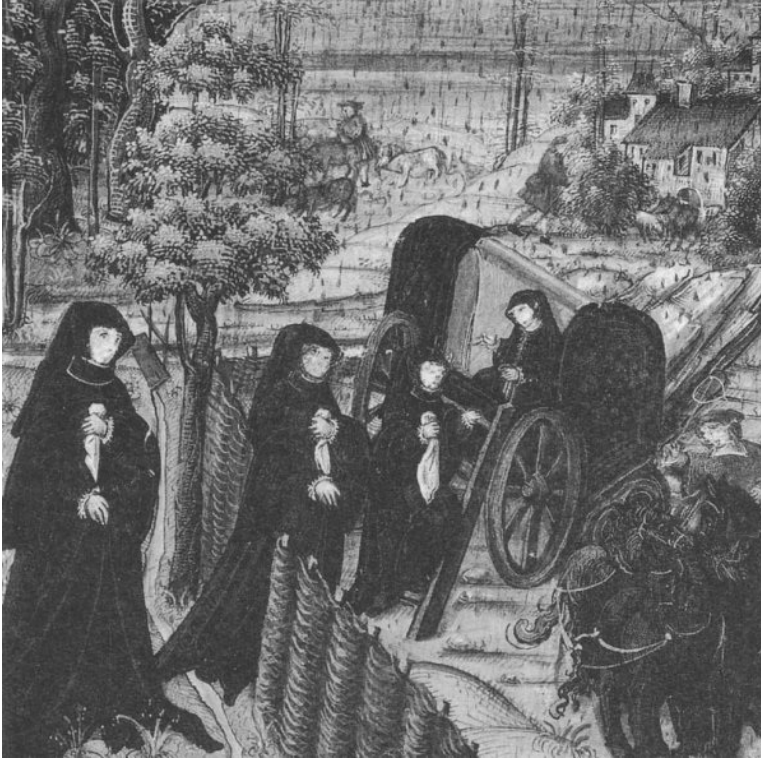
retrotrae a la primera explicación española del origen de esta costumbre, en 1468, en la corte de Juana de Portugal, célebre consorte de Enrique IV “el Impotente”. De acuerdo con un cronista de corte que parece haber tenido conocimiento directo de ello, la reina había encontrado en el miriñaque el medio para mantener en secreto las consecuencias de una indiscreción. Su ejemplo alentó el uso de esta prenda entre las damas de la corte, quienes, en consecuencia, adoptaron el aspecto de matronas embarazadas. Si el llamado guardainfante protegía al hijo no nato, era, en consecuencia, un hijo cuya legitimidad podía ponerse en tela de juicio. Lejos de implantar una marca de patrilinealidad, esta moda permitía a las esposas escapar al signo más visible de las reclamaciones de aquélla.

La amenazante esterilidad de ambas modas va implícita en un dibujo contemporáneo de una cortesana veneciana elegantemente ataviada, quien, levantando con ambas manos la gran falda que cubre el miriñaque, expone no sólo gigantescos chapines, sino también elegantes pantalones masculinos que parecen haber formado parte del vastísimo guardarropa de la mayoría de las cortesanas italianas. Sugieran o no los pantalones la venta de placeres sodomíticos, lo cierto es que revelan una libertad travestida que le permite controlar su cuerpo como si fuera un hombre. A primera vista, sus chapines y su miriñaque constituyen un contraste femenino con su estilo varonil, pero en realidad son coherentes, pues al subvertir el papel asignado a la vestimenta como instrumento del modelo patrilineal, los aros, el corsé y los zapatos de plataforma ofrecen por sí mismos la ocasión de libertades transgresoras.

Una lectura sexual de la vestimenta también podría producir moda. En el siglo XIII, los eclesiásticos habían tratado de crear una categoría visual de honor femenino insistiendo en el velo como signo de mujer adecuadamente casada, moda que muchos gobiernos urbanos negaron a prostitutas públicas, quienes tenían que caminar con el invento de velos de seda transparente, que no escondían nada, y otros que cubrían demasiado y enmascaraban peligrosamente la identidad y el estatus de la mujer. Aunque las autoridades cívicas se inclinaban menos a crear estilos especiales de vestir y preferían limitarse a reaccionar a las modas cuando éstas aparecían, el manto negro que se arrojaba sobre muchas mujeres en los siglos XVII y XVIII sugiere una urgente necesidad, aun en esas fechas, de marcar a la mujer con la categoría sexual antes que con su nivel social o estatus.

Un estatuto ducal florentino de 1638 abandonó los códigos jerárquicos anteriores para cubrir progresivamente a las mujeres con el negro de la abstención sexual, signo primitivamente distintivo de viudas y de eclesiásticos. Después de seis años de matrimonio —años durante los cuales la moda pudo servir legítimamente como incitación sexual para fortalecer el vínculo matrimonial— se pedía a las esposas de los ciudadanos florentinos que dejaran de lado sus coloridos vestidos y usaran en cambio túnicas negras, que, sin embargo, podían exhibir corpiños, mangas y collares de color. Estas salpicaduras de color tenían que dejarse a su vez de lado tras los doce





Miniatura con la *Partida de la reina*, alusiva a Margarita de Angulema, reina de Navarra, 1450. Chantilly, Museo Condé.

años de matrimonio, cuando, presumiblemente, la sexualidad productiva de los años de procreación estaba llegando a su fin. La privación de color de todas las mujeres casadas de Siena después del segundo año de su primer casamiento se veía acompañado —en una implícita asociación con las viejas categorías mendicantes— de su concesión a las putas. En Florencia y en Venecia, la asignación del color únicamente a los nobles en el campo, y a los no ciudadanos en la ciudad, sugiere hasta qué punto la distinción sexual no sólo llegaba a controlar

los signos del honor femenino, sino también a marcar la preservación del espacio urbano de una extravagante cacofonía de licencias rurales y de las clases bajas, contraste fortalecido por la primitiva asociación del negro con la virtud noble en las cortes de los burgundios y en España. El desplazamiento hacia el negro también puede haber servido a fines mercantilistas, al alejar a las mujeres mediterráneas de los tejidos de color de una nueva manufactura atlántica. Si esto era así, por una vez las ideas de extravagancia sexual y económica se fundían para definir las categorías suntuarias de las mujeres.

### *La respuesta de las mujeres*

La forzada fijación de los vestidos y la ropa interior de las mujeres a la moda de la carne cargaron a unos y otros con un sentido simbólico muy particular. A quienes buscaban someter la carne como medio de liberación del espíritu les resultaba difícil escapar a las categorías y definiciones de la vestimenta. Mientras que los santos varones, como Francisco de Asís, podían despojarse dramáticamente de sus ropas como señal de apartamiento espiritual de las preocupaciones mundanas, para las mujeres era más difícil desvestirse en público. La penitente desnudez de María Magdalena, sólo cubierta de su flotante cabellera, puede haber sido una marca de su santidad, pero también fue un signo de la naturaleza sexual de su pecado. Aun cuando al rechazar los ricos ropajes en favor de un vestido de harapos penitenciales, las mujeres planteaban cuestiones relativas a la identidad social y al honor sexual, no sólo de sí mismas, sino también de sus familias, inquietudes que, aparentemente, sólo el hábito y el claustro podían poner fin.

Las mujeres seculares capaces de persuasión espiritual encuentran que la vestimenta constituye una limitación peligrosa y que su valor social y suntuario de conjunto es una amenaza a la integridad de sus almas individuales. Un sermón del siglo XIII, pronunciado en forma de instrucciones de una madre a su joven hija, describe el peligro que para toda mujer casada representa la vestimenta que exige el juego del matrimonio: “Odiad, pues, mi hermosa hija, y despreciad de corazón los vestidos y las vanidades del mundo, aun cuando alguna vez tengáis que usar de ello”. Su modelo sería el de Esther, que desdeñaba los honores que no podía rechazar. Semejante sermón podía servir como modelo para mujeres como la bella esposa de Jacopone da Todi, quien usaba debidamente las galas que servían como marca de estatus social de la familia. Sólo después de su muerte repentina y precoz, su marido descubrió que su elegantísimo atuendo había ocultado siempre una camisa de cabello que le protegía el espíritu. Lo mismo que los pantalones de la cortesana, la camisa de cabello de la mujer espiritual ofrecía una secreta libertad respecto de las definiciones autorizadas de la vestimenta. Si Jacopone celebró el descubrimiento de la espiritual ropa interior de su mujer como un paso en su propia conversión y como una fuente de lírica religiosa sobre la cual habría de cimentarse su fama, para otras mujeres la camisa de cabello era una manera secreta de impedir que las marcas públicas y colectivas de la vestimenta se secaran al contacto con la carne y contaminaran el alma individual.

No es sorprendente que la renuncia a la moda sea, pues, un tema más frecuente en la hagiografía de las santas que en la de los santos. Cuando Humiliana dei Cerchi trató de llevar una vida espiritual dentro de los límites de un matrimonio que, por ejemplo, la obligaba a usar el vestido adecuado a la eminente posición de su marido, ella cortó los bordes y guardó la tela sobrante, junto con todos sus tocados (salvo uno de lino y una parte de otro, de seda), para distribuir entre los pobres de Florencia. El gesto, análogo al de san Martín, en el caso de Humiliana, iba más allá de la simple caridad para convertirse en signo de empecinada resistencia al control patriarcal. Más sorprendente es la aparente repugnancia de mujeres como Humiliana a trascender el renunciamiento privado y denunciar públicamente el apego a la moda de los miembros de su sexo. Los adornos de vanidad femenina de que había liberado a las mujeres romanas se ofrecieron como prueba de su santidad en la investigación de canonización de santa Francesca Romana, pero ni ella ni otras como ella alzaron su voz para criticar la ropa lujosa si se la llevaba con sobriedad y legitimidad, es decir, como medio de confirmar el estatus familiar y la jerarquía social.

Las mujeres criticaban más a menudo las restricciones que se imponían a su libertad de vestimenta cuando se abstenían de seguir el llamado de la moda. Aunque la ley suntuaria regulaba la ropa de ambos sexos, las mujeres se sentían —con razón— particularmente amenazadas por esos controles, y en general eran ellas las que solicitaban libertad respecto de sus limitaciones. En Italia, donde la mayor parte de los controles emanaban de las legislaturas locales o de los palacios episcopales, la

exención individual podía buscarse ante una autoridad superior, como en el caso de una noble veneciana que consiguió del papa la concesión del derecho a usar las ropas y las joyas que había llevado “in parentum suorum honorem et ipsius vetustatem” antes de que un estatuto local sobre el lujo las declarara deshonorosas; o el de Battista Petrucci, hábil en retórica, que solicitó, como recompensa a su elocuente discurso ante el emperador Federico III, la exención de la restricción suntuaria sienesa. Las mujeres utilizaban más a menudo sus habilidades, su elocuencia, y lo que los legisladores florentinos describían como sus “germinantes subtilitates” para evadir la ley. El relato de Sacchetti, según el cual a un apresurado funcionario que trataba de arrestar a una mujer por llevar botones ilegales se le responde “no son botones, sino copelas”, deja constancia de una ingeniosa lucha preservada en los registros legales y administrativos de muchas ciudades italianas. En ellos se ve que las mujeres mantenían el ojo avizor ante los funcionarios encargados de hacer cumplir la ley y que se zambullían en la iglesia para evitar la citación o que, si eran cogidas, defendían su prohibida elegancia con un virtuosismo legal y lingüístico dignos de la admiración del novelista.

Hacia el siglo xv, las mujeres iban más allá de la exención o evasión para organizar un vigoroso asalto a las premisas mismas del control. La poetisa Christine de Pizan lo inauguraba indirectamente en *Le Trésor de la Cité des Dames*, compuesto en 1405 como alegoría específicamente dirigida contra la misoginia del *Roman de la Rose*. En su ciudad, que la Razón, la Justicia y la Rectitud construyeron para proteger a las mujeres de las flechas del ataque masculino, el vestido de moda se convierte en un deseo legítimo, nacido no para seducir a los demás, sino para placer exclusivo de su portadora. En ciudades italianas menos imaginarias se pueden encontrar signos de una campaña más extensa, basada en argumentos más éticos y sociales que estéticos.

La hermosa y aristocrática boloñesa Nicolosa Sanuti, a quien Sabadino degli Arienti recordaba ataviada con un vestido de seda roja y una capa rosa, con el armiño más hermoso, publicó una elaborada respuesta a un código suntuario impuesto en 1453 por el cardenal Bessarion a las mujeres de su ciudad. Aunque el cardenal continuaba, a través de un intrincado sistema de telas, color y estilo, marcando los límites de la jerarquía urbana mediante el vestido de las mujeres, negaba a todas éstas —incluso a aristócratas como la Sanuti— la tela de oro y plata, que se había convertido en prerrogativa masculina. Y a Nicolosa Sanuti esto le resultaba difícil de aceptar. Sobre la base de ejemplos de mujeres nobles desde la Antigüedad hasta sus días, cuestionaba el derecho de la ley a tratar a las mujeres como categoría única y menos virtuosa de la humanidad. Lejos de aceptar la identificación de las mujeres con los bienes efímeros de un mundo material transitorio, la autora sostiene que sólo su sexo ofrece un medio para escapar a los estragos inevitables del tiempo, cuya personificación como el voraz dios masculino Saturno, que devora a sus hijos, se toma cierto trabajo en explicar. Únicamente la fertilidad de las mujeres puede mitigar su destructividad, pues “mulieres sunt quae familias, quae res publicas, quae totam

denique humanam conditionem restaurant, et quod maius et inmortalem reddunt”<sup>[8]</sup>. No es ésta la sexualidad estéril de Eva, que conduce a la tumba, sino más bien el poder socialmente creador de las Sabinas, cuyas entrañas produjeron un imperio. En el argumento creador de Sanuti, las ropas y los refinamientos femeninos no preparan para un funeral y su posterior decadencia, como lo fue para Tertuliano y los moralistas que le siguieron, sino para una boda y su promesa de renacimiento. También debían servir, afirma esta autora, como medio único de recompensar a las mujeres de distinción, a quienes en su día se habían negado los oficios que esperaban a los hombres nobles y virtuosos: “Ornamenta autem et cultus, quia nostrarum sint insignia virtutem a nobis eripi poterimus non patiemur”<sup>[9]</sup>. Si la moda es una mujer, ello se debe a que a las mujeres sólo se les ha dejado la ropa como medio de llegar a constituir una persona social.

No todos están de acuerdo. Desde Venecia llegó la voz más convencional de Laura Cereta, quien fue, según ella misma admitía, ordinaria de cara y de atuendo, amante de las letras y no de las ropas llamativas. En semejante refinamiento leyó ella la historia de la decadencia veneciana, de la que los principales responsables fueron mujeres, especie de Dalilas, socavadoras del vigor imperial. Arrancada de la virtud republicana por el apetito femenino de lujo, Venecia se había vuelto una perezosa imitadora y saqueadora de Oriente, que —en forma de turco— se alzaría para castigarla si no se reducían las mujeres a “ornamenta non lenocinia” (adornos no artificiosos). Esto último es la vestimenta de las mujeres cuya sexualidad no está controlada por los hombres. Y probablemente llamaba al sexo opuesto a controlar las debilidades del de ella, advirtiéndolo, con voz de profecía hebrea, que “ubi consilium majos, major ita culpa gravatur”. (“Donde el consejo es mayor, más se siente la culpa”).

Los concejos venecianos hacían esto, por cierto, en la época en que Lucrezia Marinelli compuso, a comienzos del siglo XVIII, *La Nobilità e l’Eccellenza delle Donne*. La legislación reguladora anual (en contraste con una vez cada década, aproximadamente, en el siglo anterior) mostró los nuevos temores suntuarios de una ciudad donde el consumo había sustituido a la producción como principal ocupación de la clase gobernante. A diferencia de los reinos extranjeros y los despotismos interiores de Italia, la Venecia republicana no utilizó la ley para marcar los límites sociales de la jerarquía. Su control del lujo afectaba a todos, pero dentro de sus restricciones propias, los carniceros podían vestir como los nobles. Quizá fuera esta situación social y legal la que permitió a Marinelli trascender la defensa social que Sanuti había hecho de la vestimenta como marca legítima de estatus para permitir la legitimidad de la moda, en la medida en que ésta hacía su aparición sobre el cuerpo de una mujer. La moda permitió a las mujeres un tipo de autodefinición que sirvió como prueba de la superioridad de su sexo. Pues los hombres estaban demasiado definidos públicamente por las marcas de fábrica y de jerarquía como para beneficiarse de las transformaciones de la moda y quedaron así en ridículo ante las

exigencias de esta última. Lo mismo que el marido artesano, “completamente embadurnado de sangre de buey”, a quien ella describió aguardando en casa mientras su elegante esposa se paseaba por las calles con sus sedas, joyas y chapines, los hombres estaban innegablemente marcados por la posición social. Las mujeres, por otra parte, podían ser provecho de las camaleónicas posibilidades de la moda para volverse tan nobles como parecieran. Y eso era justo. Pues la vestimenta les permitía desplegar una dignidad interior cuya deficiencia en los hombres privaba poder de transformación social a la moda de estos últimos.

Aunque el argumento de superioridad se mantuvo en nombre de todas las mujeres, el de la moda se aplicaba de modo más acabado a las de Italia. En contraste con las mujeres francesas y con las españolas —que podían ejercer el poder feudal— o con las alemanas o las flamencas —que tenían libertad para hacerse cargo de un comercio— las mujeres italianas, según Marinelli, eran particularmente susceptibles a la autodefinición que la moda permitía. No definidas, y por tanto no encadenadas, por las marcas políticas y económicas de que eran objeto los hombres en todas partes y las mujeres en otros sitios, se hallaban en mayor libertad para expresarse a través de la ropa. Quizá Marinelli haya exagerado el poder político y económico de otras mujeres, pero no era la única que asignaba a las italianas una habilidad especial para explotar las cualidades creadoras y transgresoras de la moda.

Por medio de sus ropas, las mujeres participaban visiblemente en la automodelación que Burckhardt consideró la característica decisiva de la cultura renacentista. Así como los déspotas usaban las armas y la diplomacia para forjar identidades políticas individuales, libres de las limitaciones de ideales feudales y jerárquicos más antiguos, así también sus esposas e hijas utilizaron las tijeras y la tela para modelar personalidades individuales, que se antepondrían a la identidad colectiva. Su situación de esposas endogámicas convertía a estas cortesanas en conductos naturales de la moda extranjera, pero en su busca de nuevos inventos en el extranjero fueron más allá, hasta llegar a borrar las marcas de indumentaria tanto natales como del pueblo del marido. Bona de Saboya escribió de Milán a Ginebra Bentivoglio para asegurarse *fazzoletti* (pañuelos) de seda, populares en Bolonia. Beatrice d’Este, *novarum vestium inventrix*, como la describió Murlato, se procuró dibujos de la ropa de la reina de Francia con el fin de introducir su estilo de tocado en Lombardía. Fue tal el renombre que alcanzó su hermana Isabella gracias a los emisarios que envió al extranjero desde Mantua para conseguir telas y modelos necesarios para crear un estilo internacional, que Francisco I le pidió que enviara a París un maniquí vestido con sus últimas modas, como modelo para las damas de su corte.

En sus manos creadoras, la marca colectiva de la vestimenta se volvió menos importante que el juicio individual que producía. Así, el color perdería valor simbólico al ser utilizado para embellecer los ojos, el pelo y la piel. *Berettino*, un gris de luto, se convertiría en el color preferido de Isabella d’Este, pues ella pensaba que

le sentaba bien. Y aunque el gobierno veneciano vistió de negro a sus mejores como signo de humildad, los contemporáneos atribuían la rápida adopción del color a que éste parecía favorecer su semblante y su cabello claro. El llamamiento estético habría de triunfar sobre la prohibición social cuando las mujeres rechazaran los significados simbólicos de la ropa. Incluso los pendientes, que en el siglo xv, bajo presión mendicante, utilizaron muchas ciudades italianas para distinguir a las mujeres judías, a mediados del siglo xvi encontraron un sitio en orejas cristianas. Lo que la moda significaba se hizo tan mudable como la moda misma, siempre necesitada no sólo de reconocimiento, sino también de interpretación. Como su materialización más perfecta, las mujeres exigieron atención no ya como símbolos estables de valor social, sino como jugadores en un juego interminable de negociación social. Si el individualismo del Renacimiento convirtió tal automodelación en un arte, la moda amenaza con hacer de la mujer el último paradigma del periodo.

### *Una evaluación moderna*

Los críticos modernos no se han apresurado tanto en ver en la moda un medio de aumento de poder de las mujeres. En cambio, han sostenido que, lejos de permitir una nueva liberación de autodescripción, la vestimenta de moda ocultaba los signos de una esclavitud femenina. Allí donde los gobiernos jerárquicos fracasaron en sus intentos de emplear la vestimenta de modo semiótico, en tanto distintivo de fronteras sociales, una economía capitalista consiguió hacer de aquélla un signo principal del impresionante consumo que se había convertido en una medida de crecimiento económico y de posición social. Al permitir a los jefes de familia varones consumir vicariamente a través de las modas de sus mujeres, los padres del capitalismo naciente pudieron escapar a algunas de las más perturbadoras manifestaciones del mundo que ellos mismos habían creado. La incesante invención y la planificada obsolescencia inherente a la economía de consumo resultaron cada vez más evidentemente asociadas al carácter femenino, mientras los hombres vestían a sus mujeres y trataban de apartarlas del juego de la moda. Por supuesto, los hombres también podían ser vanidosos. Sin embargo, no parece que hubiera ninguna ley suntuaria dirigida a las mujeres que pudiera equipararse a la directiva que Venecia dedicó a su clase dirigente masculina: que vistiera con más colorido y esplendor. Si es cierto que su modo de vestir demasiado sobrio amenazaba el prestigio de su ciudad, también lo es que indicaba un carácter conservador y de estabilidad adecuado a sus honrados gobernantes. Podían atreverse a usar esa indumentaria porque sus mujeres y sus hijas reafirmaban el estatus familiar elevando el desafío de la moda y cambiando de ropa con cada estación. De acuerdo con este escenario, las mujeres se vestían al servicio de los hombres y, en el proceso, perdían los atributos de constancia, prudencia y estabilidad necesarios para el buen gobierno y el bienestar espiritual. Se convirtieron en las criaturas más temporales en un mundo con conciencia cada vez más aguda del tiempo.

Sin embargo, mientras las cualidades de la moda se unían a la carne de las mujeres y definían el carácter de la usuaria, la moda también ofrecía un medio de reordenación de la distinción social y de actualizar el proceso social. La colaboración entre mujeres hambrientas de moda y fabricantes hambrientos de beneficios transformó el requisito eclesiástico del siglo XIII según el cual las mujeres casadas debían llevar el rostro velado, recurso meramente distintivo, en una oportunidad de transgresión, ya que los velos de seda oscurecían las identidades patrilineales, y los pañuelos para cubrirse la cabeza, más elaborados, la encubrían por completo. La moda fijaba los estilos masculinos a la ropa de mujer no con la intención de hacer hombres de ellas, sino para sugerir a su usuaria (y al crítico de esta última) una nueva autorización viril. Que tales transformaciones fueran más imaginarias que reales es un signo de la limitación de la moda. Pero es también un signo de su poder. Desde los ubicuos chapines y miriñaques a las ochocientas plumas de pavo real que un mercader de seda florentino compró para hacer un sombrero para su joven novia, o al vestido turco que Beatrice d'Este hizo coser para las damas de su corte, la moda fue fantasía. Una fantasía de sueños, pero también la posibilidad de utopía. Ésta es tal vez la razón por la cual las mujeres fueron, en realidad, sus devotas adoradoras.

# **Las mujeres en las estrategias familiares y sociales**



*Si creemos a sus tutores, detentadores de posiciones de poder, o a sus directores de conciencia y prestamos atención tan sólo a los modelos que ellos les imponen a golpe de tratados y sermones, las mujeres debían estar atrapadas en una red tan densa de reglas que no podían ni moverse ni hablar. ¿Así pues, ante semejante conjunción de normas que les inculcan obediencia a la dominación masculina, eran pasivas? ¿Objetos sometidos a los intercambios entre hombres que decidirán su suerte como mejor convenga a sus estrategias de alianza, que las desplazarán sobre el tablero de sus ambiciones familiares y sociales? El objetivo de los capítulos que integran esta segunda parte es el de establecer la influencia que, sobre los destinos individuales y sobre la vida cotidiana, ejercen las representaciones de la división de los sexos, del género, que transmiten y codifican esas normas. Tratar de descifrar las relaciones entre los sexos en la práctica social implica también, a veces, una referencia a la capacidad de las mujeres para sacar partido de las desventajas o de las ventajas que dichas relaciones les reportan. Por tanto, estos ensayos giran alrededor del problema del “poder de las mujeres”: autoridad real en ciertas relaciones familiares y sociales, contra poderes compensatorios o complementarios, poder oculto que el miedo y la ignorancia le atribuyen.*

*Encrucijada de representaciones y de prácticas sociales, el derecho, mediante el conjunto de sus reglas y de sus prohibiciones, mediante la protección que concede a las mujeres o los límites que impone a su acción, traduce la capa protectora de ideas y de representaciones que las envuelve. La época de los reinos bárbaros es testigo de una explosión de derechos nuevos que aportan las diferentes naciones germánicas instaladas en el territorio del antiguo Imperio romano. En contraposición a un buen número de principios del derecho romano que el Código de Justiniano, en particular, había reelaborado, pero también, y muy pronto, fecundadas por éste, las leyes bárbaras no están forzosamente de acuerdo entre sí en lo relativo a los derechos de las mujeres o a los derechos sobre las mujeres. Susan Wemple nos muestra la diversidad desconcertante —durante los largos siglos que van de la Antigüedad tardía a la época carolingia— de las fuentes jurídicas en las que, pese a sus límites, el historiador encuentra el material más rico y más sugerente. En el corazón mismo de esta masa documental, lo mismo que en los discursos y los relatos contemporáneos, se halla un tema central: la regulación y el control del matrimonio y, por tanto, de las mujeres.*

*Si se encuadran los intercambios fundamentales entre las células de la sociedad, el matrimonio parece ser el lugar donde se anudan los destinos femeninos y la clave principal para nuestra comprensión de las relaciones entre los sexos, entre el individuo y sus grupos de pertenencia, entre la esfera familiar y la pública. No sólo porque, gran ritual europeo del ingreso en la edad adulta, deja traslucir las aspiraciones de los actores sociales a través de sus negociaciones y de su celebración, sino también porque es el objeto de una reflexión teórica que maduraron los teólogos y los canonistas y de presiones institucionales del Estado y la Iglesia,*

que se conjugan para hacerlo evolucionar. Todos los capítulos que habrán de leerse se refieren al control del matrimonio que logra la Iglesia a partir de la época carolingia, a su sacramentalización en los siglos XI y XII, a la aplicación de los nuevos principios a la práctica de los sacerdotes y de los laicos. A través de multitud de ejemplos, aclaran las dificultades de esta evolución, en la que no faltaron retrocesos y pasos en falso. Al igual que la de las relaciones entre los sexos, la historia de las mujeres no sigue un curso regular y uniforme: la evolución del derecho ofrece el mejor punto de vista desde una perspectiva constantemente quebrada.

Confesémoslo: si bien es relativamente fácil descifrar en detalle las resistencias y los obstáculos que trataban de impedir el cambio, el sentido mismo del cambio no implicaba unanimidad. Como observa de entrada Paulette L'Hermitte-Leclercq, los historiadores no se ponen de acuerdo acerca de la interpretación general que ha de dar sentido a las conductas particulares. Los entramados según los cuales se leen tanto la evolución de la condición femenina en la Edad Media como los factores que la determinan —sean jurídicos, económicos o demográficos— no se superponen. Las páginas que siguen ilustrarán algunas de las dificultades que presenta la adaptación de la historia de las relaciones entre los sexos a las grandes líneas de una evolución, definidas por la historiografía anterior. Y lo harán insistiendo en las aportaciones de la historia de las poblaciones, que es, junto con la historia del derecho, la primera que se ocupó de la formación de la pareja y del matrimonio, así como también la primera que vio cómo se le arrebataban sus conclusiones para construir con ellas interpretaciones globales de la condición femenina en la Edad Media.

Se sabe cómo la demografía histórica, austera disciplina, ha inspirado cantidad de andaduras y de hipótesis innovadoras en la investigación histórica de estas últimas décadas. Entre otras disciplinas, la demografía histórica ha contribuido a dar a las mujeres un sitio en la historia de las sociedades tradicionales. Por tanto, me parece útil evocar ciertos elementos del legado que sus trabajos, recientes o más antiguos, han transmitido a la historia de las mujeres: en más de un aspecto las investigaciones a las que se hace referencia en los cuatro capítulos que integran esta segunda parte apoyan sus proposiciones precisamente sobre esta herencia.

Como luego se verá, este legado es problemático, de la misma manera en que lo es toda la historia demográfica de la Edad Media: en verdad ambiciosa, pero frustrada en su preocupación por alcanzar el mismo rigor que su vecina de los Tiempos Modernos, cómodamente instalada en la misma barca que el estado civil. Por poco seguros o difícilmente generalizables que sean los resultados, algunos de sus interrogantes específicos han tenido, sin embargo, más que en cualquier otro periodo histórico, efectos directos sobre la manera de discutir la ubicación histórica de las mujeres en la sociedad y en los cambios que la afectaban.

Para comenzar, veamos la noción de “mercado matrimonial”, que designa brutalmente, en términos de oferta y demanda, las consecuencias de la nupcialidad y

de las condiciones de acceso al matrimonio; por tanto, nos remite al contexto demográfico y, entre otras cosas, a la relación numérica entre los sexos. Los términos del acuerdo matrimonial —sobre todo la edad— al que llegan ambos sexos constituyen otros tantos observatorios desde los cuales se dejan entrever las compulsiones familiares y sociales que gobiernan la elección de los individuos, y muy particularmente de las mujeres. Pero la edad en que llegan al matrimonio hombres y mujeres no es resultado de simples factores demográficos. En efecto, los sistemas de sucesión, los intercambios de bienes que acompañan a la alianza matrimonial, la esperanza de un “establecimiento” o la posibilidad de una residencia autónoma, todo ello son también factores que estimulan o disuaden a los candidatos al matrimonio. En consecuencia, en una sociedad dada, la nupcialidad apela a los fundamentos mismos de aquélla. Cuando demógrafos como Hajnal sitúan el matrimonio en el centro mismo de la escena demográfica y convierten esta relación social e institucional en el eje de sus investigaciones estadísticas sobre una población del pasado, no cabe duda de que la consideran un indicador esencial de sus opciones de vida.

¿Estamos en condiciones de hacer una evaluación semejante relativa a la Edad Media? Aquí, la confrontación de informaciones escasas, dispersas, heterogéneas y demasiado a menudo limitadas a la capa social superior, corre el riesgo de caer en el impresionismo y de construir un sistema a partir de dos o tres menciones de edad en el momento del matrimonio, menciones aisladas en el tiempo y en el espacio.

En realidad, son pocos los trabajos de inspiración comparativa que han abordado la tarea de trazar el cuadro de las prácticas matrimoniales medievales para toda Europa, pocos los que han registrado metódicamente las variantes de los comportamientos, así como las estadísticas que los miden. Un intento reciente, conducido por David Herlihy, permite una mirada de conjunto sobre los procesos mediante los cuales se constituyeron, desde la Antigüedad y hasta el siglo xv, las “parejas” de la Europa occidental. En este trabajo, su autor discute las condiciones del matrimonio a partir de un conjunto inédito de datos que versan sobre las edades en que a él se accedía; estos datos inconexos se han extraído de crónicas o de relatos hagiográficos, de empadronamientos carolingios o de censos fiscales de finales de la Edad Media. Este panorama seductor interpreta así informaciones relativas casi siempre a individuos diseminados en el espacio europeo y a lo largo del tiempo. La mayor parte pertenece a las clases altas, pues durante mucho tiempo los santos y las santas se reclutaban en los medios privilegiados, como muestran varios de los capítulos que se leerán a continuación: para llegar a los humildes, para encontrarlos en grupos representativos, es menester esperar a finales de la Edad Media. La comparación de este periodo con las épocas anteriores descansa, por tanto, sobre una base muy estrecha y, por ello, frágil; las perspectivas que abre tienen siempre mero valor de hipótesis.

*Sea como fuere, D. Herlihy distingue diversos modelos de matrimonio, que se habrían sucedido desde la época clásica. Mientras que a la mujer de la Antigüedad se la entregaba en primeras nupcias en edad aún tierna, en su primera adolescencia, a un esposo mucho mayor, este modelo habría sufrido un eclipse desde la más remota Edad Media hasta alrededor del siglo XII, periodo en que las edades de los cónyuges se habrían aproximado, de acuerdo con las costumbres germánicas que ya describiera Tácito; el modelo “antiguo” resurgiría luego y las edades del hombre y de la mujer volverían a alejarse en la Baja Edad Media, época en que reaparecen masivamente esas parejas desiguales en las que la diferencia de edad entre los cónyuges es muy grande.*

*Ciertamente, hay una correlación entre las diferencias de edad de los esposos en sus primeras nupcias y los diversos sistemas de prestaciones materiales ligadas al matrimonio; es imposible ignorar, en particular, la concomitancia de, por un lado, la diferencia creciente entre las edades de los esposos y, por otro lado, los avatares del sistema dotal al que la reaparición del derecho romano refuerza a partir del siglo XII y en el cual lo esencial de las prestaciones recae sobre la mujer y su familia. Estos movimientos paralelos ponen de manifiesto mecanismos complejos; pero, en última instancia, la historia los explica mediante el desequilibrio numérico entre los grupos de esposos potenciales, buen deus ex machina. Papel tanto más notable cuanto que estos mecanismos dependen, se adivina, del tipo de estructura doméstica y de las jerarquías internas de la casa, así como también de las relaciones de autoridad y de afecto que mantienen hombres y mujeres.*

*Se advierte el papel que desempeña en este marco la disparidad numérica entre uno y otro sexo. Mucho más aún se la ha invocado en diversos debates sobre el lugar de las mujeres de la Edad Media: el rasgo común estriba en dar por sentado que muchas de ellas no pueden tener acceso al matrimonio o, una vez viudas, a un segundo matrimonio y que esta exclusión de un estado normal para las mujeres era resultado de un desequilibrio entre los sexos.*

*A partir de los trabajos de Karl Bücher, a finales del siglo pasado, lo que se ha dado en llamar la Frauenfrage, el problema de las mujeres incasables, que evocan luego más ampliamente Paulette L’Hermitte-Leclercq y Claudia Opitz, ha basado su argumentación en observaciones de orden demográfico. En la situación de las investigaciones de comienzos del siglo, los únicos datos precisos se extraían de los raros registros disponibles, los de algunas aldeas de finales de la Edad Media. En el mejor de los casos, permitían observar las relaciones entre grupos de edad, a veces entre los sexos, pero nunca descender a comportamientos individuales que captan las técnicas de análisis que se han perfeccionado en la explotación del estado civil de los tiempos modernos. Por tanto, no es asombroso que, de todo el arsenal de medidas que ha elaborado la demografía histórica, a menudo los medievalistas parezcan retener sólo un índice, la relación de masculinidad —dicho de otro modo, la cantidad de hombres cada cien mujeres—, que mide el equilibrio numérico entre los sexos y*

que ya hemos visto estudiaba D. Herlihy a propósito del matrimonio medieval. En realidad, este índice ha servido de referencia principal en todo tipo de análisis: gracias a él se han pretendido calibrar las variaciones de la situación jurídica de las mujeres a lo largo de los siglos y, en particular, las condiciones del matrimonio; su aceptación en su familia de nacimiento y el grado de misoginia propia de la sociedad en que vivían; su participación en las actividades económicas y su integración en la vida espiritual de su época.

Sin embargo, si lo miramos más de cerca, el zócalo documental sobre el cual se asientan estas interpretaciones parece bastante endeble, y los datos sobre los cuales se apoyan no son tan claros como parecen. La obsesionante cuestión de la credibilidad de los cálculos medievales obliga a considerar cum grano salis las cifras que a veces se dan por buenas con excesivo entusiasmo. Más aún, la ampliación de la base problemática vuelve a cuestionar las reconstrucciones que extraen sus justificaciones, demasiado mecánica y exclusivamente, de un único tipo de causalidad.

En primer lugar, observemos que durante toda la Edad Media la relación numérica entre los sexos se destaca por sus variaciones. Esta diversidad refleja en primer lugar la heterogeneidad de las comunidades en que se la puede calcular. A pesar de todo, admitamos que, siquiera sea en los límites estrictos de una ciudad o de una aldea, las relaciones sociales entre los sexos dependen considerablemente de su relación cuantitativa. Pues bien, sólo excepcionalmente se observa un equilibrio local entre los efectivos de hombres y de mujeres, pero, en comunidades diferentes, las influencias de estas variaciones presentan signos contrarios. Así ocurre tanto en la Alta como en Baja Edad Media. En tierras de la abadía de Saint-Germain-des-Près, en el siglo IX, hay muchas menos mujeres que hombres, sobre todo en los grupos de edad infantil. Lo mismo sucede alrededor de Farfa, Italia, hacia el año 800, o en Reims. Sin embargo, hacia la misma época (813-814), en la edad adulta superan en número a sus compañeros masculinos en los dominios de Saint-Victor de Marsella, mientras que la población infantil tiene aquí un gran déficit de varones. Por tanto, estos datos, por lo demás aislados y de difícil interpretación, no apuntan en el mismo sentido. La situación no es forzosamente más clara en épocas más remotas. Si bien es cierto que no se sabe casi nada preciso de la Edad Media Central, a partir del siglo XIII, en cambio, los datos comienzan a ser más densos. En treinta y seis aldeas inglesas, de las cuales el Poll tax de 1377 —los registros de la capitación— ofrecen el sexo de los habitantes a partir de los catorce años, son más los varones que las mujeres: se cuentan 112 hombres por cada 100 mujeres. Lo mismo encontramos en Toscana del 427 al 730, tal como describe detalladamente el catasto: aquí, el conjunto de la población, al igual que la mayor parte de las comunidades individualmente consideradas, sean urbanas o rurales, deben contar con un déficit femenino, y los hombres superan en un quinto a las mujeres. Por otra parte, en Europa, otras cifras contradicen estas observaciones. A finales de la Edad

*Media, en las ciudades del norte de Francia, lo mismo que en Reims, en Alemania o en Holanda, Friburgo, Basilea, Núremberg o Ypres, las mujeres superan cuantitativamente, a los hombres. Esta situación, que antes de 1500 parece oponer la Europa del noroeste a las regiones mediterráneas, se convertirá en regla en las ciudades del siglo XVI.*

*¿Se puede, de resultados tan contradictorios, concluir, como han hecho tantos, que en estas listas, que rara vez pecan por celo excesivo de exhaustividad, el subregistro de las niñas sea el gran responsable de su número demasiado exiguo, allí donde se lo observa? Según esta explicación, se las ocultaría con toda intención a los agentes señoriales, comunales o reales, con más facilidad que a los varones; de todas maneras, la mirada menos rigurosa que gobernantes y gobernados les dedicarían contribuiría a pasar por alto personas de tan escaso valor, puesto que no presentaban ningún interés militar y muy poco desde el punto de vista económico o fiscal. Ésta es una conclusión que muchas veces cierra demasiado pronto la investigación, a pesar de que plantea por lo menos un problema importante para la historia de las mujeres, el de la construcción misma de las fuentes cuantitativas clásicas: antes que admitir la idea cómoda de su neutralidad, el observador debe interrogarse acerca de las distorsiones que el sexo de los actores introduce en ella. Pero semejante conclusión es prematura porque pasa por alto, en el mejor de los casos, el problema de la mortalidad diferencial, y en el peor de los casos, el de la eliminación voluntaria de las niñas y de las mujeres. Precisamente en estos términos planteó el tema en otros tiempos un norteamericano, Emily Coleman, a propósito de las aldeas del sur de París que describe el políptico de Irminon, abad de Saint-Germain-des-Près, que antes he evocado. Esta autora ha formulado la hipótesis de que el desequilibrio no podía deberse únicamente a los efectos del documento ni al subregistro de las mujeres, sino que reflejaba una situación real, fruto de la discriminación activa entre los sexos desde el nacimiento. ¿Su conclusión? Que el infanticidio de las niñas caracterizó esta sociedad carolingia y que es lo único que permite explicar la desproporción tanto entre los grupos masculinos como entre los femeninos. Conclusión, es de temer, muy controvertible y controvertida; en general se la ha rechazado, o por lo menos se la ha matizado muchísimo, sobre la base de una discusión más rigurosa del documento y de comparaciones con los polípticos de otras regiones.*

*De este debate se puede extraer una comprobación. Nos pone ante la evidencia de los obstáculos con que tropiezan las investigaciones sobre las mujeres. Identificar los observatorios desde los cuales se los pueda aventar ofrece ya su cuota de dificultades. Además, toda conclusión que descansa en las observaciones extraídas de un documento específico es tanto más vulnerable cuanto que huele a escándalo, por mucho que aspire a la científicidad de los métodos de análisis experimentados. Por tanto, cuando se trata de establecer los hechos que implican las relaciones de los sexos, encerrarse en un único registro de factores explicativos implica el riesgo de un*

precio demasiado elevado: en realidad, la fuerza de los argumentos que se han opuesto a la tesis de un infanticidio de bebés de sexo femenino perpetrado en tierras del abad de Saint-Germain-des-Près reside en que apelan a un abanico mucho más amplio de factores explicativos. A este respecto se pueden invocar las reacciones diferentes de hombres y mujeres a las causas de mortalidad —en lo concerniente a la Baja Edad Media, será en particular la peste—, mientras que, confesémoslo, es muy poco lo que sabemos sobre las consecuencias físicas y mentales que las compulsiones materiales, el sufrimiento en el trabajo, las enfermedades y la procreación han ejercido, por su parte, sobre la salud y las capacidades de acción respectivas de hombres y mujeres de esta época. Se comprende que, en estas condiciones, se sienta la tentación de ver en la desigualdad numérica entre los sexos un acceso, más fácil que la mayoría de las medidas demográficas, el parámetro adecuado para explicar una característica social o una evolución.

Es indudable que se ha exagerado la importancia del excedente de mujeres para explicar su compromiso creciente con la economía, tanto en el sector artesanal a finales de la Edad Media, como en el industrial durante el Renacimiento. Las historiadoras feministas han puesto radicalmente en tela de juicio semejante interpretación. Hay trabajos recientes —de los que Claudia Opitz da amplia cuenta más adelante— que distinguen entre el acceso al trabajo y la calidad de este último, su prestigio social, las responsabilidades públicas a las cuales abre. Desde el punto de vista de la condición profesional y jurídica de las mujeres, y por lo menos a partir del siglo xv, la descalificación del trabajo femenino va unida a su postergación a la producción de mercancías de calidad inferior, y esto importa más que su acceso al mercado público de trabajo. En resumen, si bien es cierto que la cantidad de mujeres que trabajan es mayor, la concentración de la mano de obra femenina en empleos pocos gratificantes contribuye a esta descalificación: un trabajo subordinado, para una producción descalificada. Nos hallamos muy lejos de la hipótesis monocausal de Karl Bücher: además de la relación numérica entre los sexos intervienen también otros factores que cuestionan la organización familiar, la situación de la familia y de sus miembros, hombres y mujeres, en relación con la producción del mercado, la debilidad o la fuerza de los oficios en la comunidad considerada, la organización política y, por último, la ideología del “género” en que se apoya. En una palabra, no se puede reducir las relaciones entre los sexos y de éstos con la esfera económica a la mera relación numérica de los efectivos masculinos y femeninos: no se puede limitar el análisis únicamente a las determinaciones demográficas, y mucho menos aún a una sola de ellas.

Entonces, ¿en qué consiste el poder de las mujeres, si es que no reside simplemente en su número, con lo que parecen contentarse muchos análisis? ¿Sobre quiénes se ejerce, en qué espacios? Georges Duby ilumina la imagen demasiado complaciente de un amor cortés en el que podríamos leer directamente la promoción femenina en la época feudal. Pero si bien en lo más alto de la jerarquía social, la

*pedagogía de la fine amour permitió dirigir la mirada masculina a las mujeres, su corazón y su figura psicológica, no es menos cierto que esa pedagogía fue integrada a la política de las familias, con el resultado de confirmar, más bien de subvertir, las relaciones que tradicionalmente sometían las mujeres a los hombres. El amor cortés purificó las estrategias matrimoniales de sus aspectos más perturbadores, de tal manera que quedaran bajo el control confluyente y a veces cómplice de las familias y la Iglesia. Así pues, las consolidó, no las abolió. Sin embargo, amplió los espacios y los momentos en que se calificó a las mujeres en tanto personas.*

*Si bien la primera parte de esta obra ha tenido que abrirse forzosamente a los discursos masculinos, los capítulos siguientes, al entreabrir la puerta de las prácticas sociales, nos permitirán reconocer, más allá de lo que con tanto peso determina la vida de las mujeres —matrimonio y procreación— los momentos fugitivos en que éstas crearon las condiciones de sus propias elecciones.*

CH. K.-Z.



# Las mujeres entre finales del siglo v y finales del siglo x

Suzanne Fonay Wemple

Aún hoy día, toda la tragedia, pero también toda la vida y todo el encanto novelesco de la Alta Edad Media, ese periodo de desintegración del Imperio romano de Occidente y de desarrollo de las naciones germanas, atraen vivamente nuestro interés. En el presente, los imperios son más grandes que el Imperio romano de Occidente y la declinación de las instituciones se produce en menos tiempo que el que ocupó en la segunda mitad del siglo v y el siglo vi en que el pueblo germano se instaló más o menos en Europa occidental, pero la historia es similar. Es cierto que los detalles de la historia no se repiten, pero la descomposición general conserva su valor.

La decadencia del Imperio romano puede hacerse remontar al siglo ii, cuando comienzan a ceder las instituciones sociales y económicas. En el siglo iii, los avatares internos y los ataques desde el exterior aceleraron este proceso, con desastres económicos cada vez mayores, que conmovían tanto el campo como las ciudades. Gradualmente, el Imperio perdió una de sus características constitucionales en tanto comunidad de ciudades Estado y se convirtió en una mera dictadura. Este proceso se complicó más aún a finales del siglo iii, con la división del Imperio en dos mitades, la separación del mando militar y el civil y el reclutamiento de población primordialmente germana para el ejército. En el siglo iv, Constantino adoptó el cristianismo como religión oficial del Imperio, derogó las leyes matrimoniales de Augusto y permitió una ilimitada libertad a las mujeres solteras de veinticinco años o más para controlar su persona y su propiedad.

Cuando, en el siglo v, las tribus germanas comenzaron a establecerse en el Imperio occidental, salvo los vándalos, que lo hicieron en África del Norte, quedaron fascinadas por el Imperio romano. Aspiraban al predominio del sistema romano, pero, desgraciadamente, desconocían los principios básicos en los que se basaba el Imperio occidental. No tuvieron las leyes, la disciplina, la religión ni el sistema económico, y gobernaron el territorio como propiedad absoluta del rey. No impusieron un sistema uniforme de administración. En lugar del principio de territorialidad de la ley, siguieron el principio de la personalidad de la ley, lo que quiere decir que cada individuo tenía que vivir bajo la ley de su padre, y en el caso de una mujer casada, bajo la del marido. En áreas en donde el mundo romano había penetrado, sobre todo en Italia, España y Francia al sur del Loira, se continuó

observando la ley romana en una forma simplificada. En el resto prevalecieron las costumbres germanas. Como los individuos se casaban con personas de otros pueblos y se desplazaban de su lugar de nacimiento, el entrecruzamiento de costumbres produjo gradualmente nuevas afirmaciones de la ley, especialmente en lo tocante a disposiciones matrimoniales y derechos de propiedad. Incorporados a las costumbres feudales, estos nuevos conceptos definieron durante los siglos por venir los derechos de las mujeres en calidad de hijas, esposas y viudas.

En el reino franco, la cristiandad sólo comenzó a ejercer una influencia en el derecho de familia a mediados del siglo VIII. En el resto, particularmente en Italia y en España, el cristianismo se hizo sentir primero en el derecho doméstico. Otro tema importante fue la posición y la influencia de las mujeres en la Iglesia primitiva. Los más firmes fieles de la nueva religión fueron mujeres, que convirtieron a sus maridos, bautizaron a sus hijos, construyeron iglesias y nutrieron la fe con fundaciones monásticas, pero su papel en el monasterio en Italia fue muy limitado en la época que siguió al papado de Gregorio Magno, lo cual vale también para Francia en la época carolingia.

Los documentos relativos a la historia de las mujeres en la vida secular y en la religiosa son más limitados para el periodo más primitivo que para la época carolingia, en que la escritura fue objeto de un uso más generalizado. Para los primeros siglos me he basado ampliamente en fuentes legales, tanto seculares como eclesiásticas. Para juzgar la amplitud con que se obedecían las leyes, las he complementado con información procedente de cartas-narraciones, poemas e historias. Las fuentes legales más numerosas del periodo carolingio cubren un espectro más amplio; también son más ricas las fuentes literarias. Para el siglo X he empleado literatura, crónicas y hagiografías.

## Mujeres seculares

### *Los primeros siglos*

Para las primitivas tribus germánicas, la mejor visión es la que da Tácito en *Germania*. El vínculo que más fuerte cohesión establecía era el parentesco, el cual, hacia el final del siglo I, incluía tanto los agnados de descendencia masculina como los parientes matrilineales de descendencia femenina. Las reglas de herencia favorecen a los varones. Las mujeres eran muy valoradas porque proporcionaban una red de lazos de parentesco en tanto esposas y madres, y también inspiraban respeto como nodrizas y puntos de apoyo. Asistían a los hombres en el campo de batalla haciéndoles llegar comida y alimento y atendían a los heridos. Algunas mujeres eran honradas como sacerdotisas y profetisas. La principal tarea de las mujeres era el cultivo de los campos, el trabajo del hogar y la crianza de los hijos. También eran

responsables de la fabricación de telas. Sobre la base de los primeros grabados podemos saber que hilaban y tejían una variedad de motivos sobre simples telares y los cosían para producir ropas y objetos de uso doméstico. Estas mujeres germanas, que vivían cerca del nacimiento del Rin, preparaban una lana especialmente hermosa.

Se les exigía castidad; las que eran sorprendidas en adulterio eran severamente castigadas, azotadas y enterradas vivas. Los arreglos matrimoniales de los germanos, según la mayoría de los historiadores, seguían tres modelos de acuerdos de matrimonio, a saber: el matrimonio por compra (*Kaufehe*), el matrimonio por captura (*Raubehe*) —en el cual no importaba si la muchacha cooperaba o no con su raptor— y el matrimonio por consentimiento mutuo (*Friedelehe*). Al referirse al precio de la novia, Tácito no dejó bien claro si con ello aludía al *Morgengabe* (regalo de tornaboda) que se entregaba a la novia después de la consumación, tanto en el matrimonio por compra como en el matrimonio por consentimiento mutuo, o al *dos*, precio de la novia que se negociaba durante los esponsales y que más tarde se entregaba a ésta parcial o totalmente. Sin embargo, sabemos que también habló del regalo que el novio recibía antes de la boda. Si el novio era un hombre bien situado, un rey o un cacique, no tenía que pagar precio alguno. A tales hombres, las esposas les eran ofrecidas sin ninguna compensación. Podemos concluir, pues, que la relación entre los sexos estaba gobernada por dos nociones directamente opuestas: la mujer era una compañera, pero la hija era un bien mueble cuyo destino dependía de su pariente varón más cercano.

En el Imperio romano, la posición de las mujeres mejoró considerablemente. El *Digesto* transmitió la costumbre, cada vez más difundida, de los matrimonios *sine manu*, en los que el poder sobre una mujer no se transfería a su marido. Esto representó un paso hacia la emancipación femenina, tal como se la ve en el *Código Teodosiano*. Cuando alcanzaban la mayoría de edad podían administrar su propiedad y casarse con quien quisieran, pero su libertad de acción continuaba restringida por los patrones dobles que regían el divorcio y el comportamiento sexual, así como por la rígida estratificación de su sociedad. Las mujeres de las clases más bajas tenían poca opción si el señor las encontraba atrayentes: tenían que convertirse en sus concubinas.

Aunque sin eliminar la discriminación sexual, a finales del Imperio el cristianismo ofreció a la mujer la oportunidad de considerarse una persona independiente, y no sólo como hija, esposa o madre de alguien. De acuerdo con los *Hechos de los Apóstoles*, hizo posible que las mujeres desarrollaran su autoestima como seres espirituales que poseían la misma potencialidad que los hombres para la perfección moral. El cristianismo, además, consagró la santidad de los matrimonios monogámicos, con la excepción de Mateo, 19, 9, que permitía el divorcio por falta de castidad. Sin embargo, los apóstoles no se hallaban exentos de prejuicios respecto del sexo femenino.

Así pues, las mujeres tenían prohibido hablar, enseñar y ejercer cualquier autoridad en las congregaciones. Pero a las primeras mujeres cristianas no se les negó la oportunidad de actuar como compañeras iguales en los circos, ante animales salvajes y verdugos. Los Padres tendían a pensar en las mujeres como en criaturas de extremos: la hija de Eva o la virgen que imitaba a María. Pero sólo Ambrosiaster, en su *Comentario sobre los primeros corintios*, llegó a cuestionar si las mujeres estaban hechas a imagen de los hombres y dio la oportunidad a los maridos para divorciarse de sus esposas adúlteras.

Dos excepciones hubo entre los padres cristianos, Cesáreo de Arles y Gregorio Magno. Cesáreo, en el sur de Galia, escribió alrededor de la época en que Clodoveo instalaba su reinado en el norte, y habló en defensa de las mujeres. En sus sermones, desenmascaró la hipocresía de los hombres que querían la pureza sexual de los miembros de su familia, mientras ellos mismos perseguían hazañas sexuales y hasta se jactaban de ellas ante sus amigos. Hacia finales del siglo, después de la invasión ostrogoda, la bizantina y la lombarda, el papa Gregorio Magno habló a favor de los monasterios femeninos y escribió contra la prohibición de tomar la comunión cuando tenían la regla o estaban embarazadas, aunque sugiriendo que si decidían no hacerlo su alma se vería enormemente beneficiada. Este último precepto también se incluía en una carta que Beda el Venerable citaba en su *Historia de la Iglesia y del pueblo ingleses*.

### *La época merovingia*

No cabe duda de que hacia el siglo VI las mujeres germanas ya no mostraban el espíritu marcial que Tácito les asignaba. Convirtieron a sus maridos al cristianismo. Por ejemplo, Clotilde, la princesa burgundia que se casó con Clodoveo, persuadió a su marido de que reconociera al verdadero dios y abandonara la adoración de los ídolos. Cuando las tropas de Clodoveo estaban prácticamente aniquiladas por los alemanes se volvió a Dios y se alzó con la victoria. De la misma manera, Ethelberga de Northumbria influyó en la conversión de su marido. A menudo las reinas fundaban monasterios e iglesias en sus tierras. También hacían nombrar obispos a sus favoritos, con lo cual extendían su poder. Los testimonios arqueológicos prueban que era usual que las mujeres fueran enterradas con sus joyas, su símbolo de estatus, y el código alemán prescribía una multa doble para el robo en la tumba de una mujer.



Detalle de una miniatura del *Sacramenterio de Saint-Denis*, siglo IX. París, Biblioteca Nacional.

Los códigos de derecho otorgaban un gran valor a la vida de las mujeres, lo cual indicaría que, más que su valor como compañeras o como profetisas, se apreciaba su capacidad para procrear. Todo hombre que vejara a las mujeres era sujeto de graves castigos. Por ejemplo, de acuerdo con el Pacto del Código Sállico, si un hombre apretaba la mano de una mujer pagaba dieciséis sueldos; si ponía la mano sobre su codo, treinta y cinco sueldos. El Código de los alemanes llegaba a castigar a un hombre que acusara falsamente a una mujer de brujería o de envenenamiento; pagaba una multa de ochenta *solidi* si se trataba de una mujer libre y quince si era una sirvienta. En 546, cuando los ostrogodos habían tomado Roma, su cabecilla, Totila, había prohibido la violación de mujeres romanas, con gran sorpresa de los habitantes de la ciudad. Bajo el derecho burgundio, la violación y el rapto figuraban entre los quebrantamientos más graves de la ley que se podían cometer contra una mujer. Los clérigos en general sostenían la posición de que los hombres eran más racionales que las mujeres. Aunque las mujeres germanas eran igualmente capaces de fundar iglesias —por ejemplo, la *Historia de los lombardos* nos cuenta que Theuderata estableció tantas iglesias como su marido—, los biógrafos caracterizaban a las buenas mujeres como obedientes de sus maridos.

Las costumbres romanas y germanas se asimilaban rápidamente en el derecho matrimonial. Como resultado de ello, la autoridad del marido sobre su mujer se veía fortalecida en caso de vivir bajo el derecho romano. El matrimonio romano del tipo *sine manu*, que habilitaba a una mujer a quedar bajo el poder de su familia, no fue reconocido por las codificaciones visigótica y burgundia del derecho romano. En los siglos VI y VII, las mujeres se hallaban bajo el dominio del padre, si no estaban casadas, y bajo el del marido, si lo estaban, es decir, si iban a vivir con su marido por propia voluntad. Esto significaba que un marido tenía que representar a su mujer en los tribunales y administrar su propiedad, aun cuando no pudiera enajenarla sin el consentimiento de la esposa. Sin embargo, el derecho visigótico disponía que una mujer pudiera administrar su propiedad. El derecho a ejercer protección sobre una mujer, derecho tanto jurídico como económico, se expresaba en la palabra *mundium*, que se destinaba al marido en los otros códigos germanos. En resumen, las mujeres visigodas gozaban de los máximos derechos entre las mujeres germanas. No sólo podían disponer de su propiedad y dejarla a cualquiera si no tenían hijos, sino que también podían representarse a sí mismas ante los tribunales, comparecer como testigos si tenían catorce años cumplidos y, lo más importante, podían, si tenían más de veinte, concertar matrimonio por sí mismas. Pero bajo otros códigos germanos, el hombre que ostentaba el *mundium* gobernaba sus cortejos y era responsable de la administración y venta de su propiedad.

Ya viviera bajo el derecho romano, ya bajo el germano, en caso de viudedad la mujer se convertía en cabeza de familia, adquiría el control de la propiedad y se constituía en guardiana de sus hijos mientras éstos fueran menores de edad. La mujer no casada, por su parte, permanecía bajo la tutela de su familia hasta que alcanzaba la edad de la madurez, esto es, los veinticinco años según el derecho romano aprobado para los burgundios, y veinte según el derecho visigótico. Pero las muchachas se casaban mucho más jóvenes. En general, se comprometían a los once años y se casaban a los quince. La edad legal para los varones también era muy temprana: quince años para el derecho sálico y doce para el ripuario.

El matrimonio implicaba tres pasos: el cortejo (*petitio*), los esponsales (*desponsatio*) y la boda (*nuptiae*). En general, el pretendiente sellaba su acuerdo entregando unas arras (*arrha*). Una vez aceptadas éstas, el compromiso no podía romperse de modo unilateral. Por lo general, los códigos jurídicos especifican cuánto podía pedirse. Por ejemplo, bajo el derecho burgundio, un novio al que se despechaba no podía pedir más de 300 *solidi*, pero si la muchacha comprometida se casaba con otro, se la podía matar; sin embargo, un novio tenía simplemente que pagar el *dos*, el regalo a la novia, que convenía en entregar con ocasión de los esponsales. También, según dice Gregorio de Tours en *La historia de los francos*, podía esperar varios años antes de hacer efectiva la promesa de esponsales. El derecho lombardo establecía que entre éstos y la boda podían pasar dos años.

No es ésta la única forma de matrimonio que conocía el pueblo germano. También se podía raptar a la mujer, y santa Radegunda fue capturada en el campo de batalla por la familia de su esposo. Venancio Fortunato, en su *De vita sanctae Radegundis*, nos cuenta los extraordinarios detalles de su captura. Era la hija del derrotado rey de los turingios, y los hijos de Clodoveo se disputaron su mano en una batalla judicial. Este tipo de matrimonio en el seno de los reinados fue objeto de resistencia, como puede comprobarse en el relato de Chupa, quien trató de llevarse a su novia, la hija de Badegisel, el último obispo de Le Mans. La madre de la joven y sus hombres resistieron y Chupa perdió varios de los suyos. También estaba el *Friedelehe*, y vemos a los reyes merovingios casarse de este modo con mujeres que les eran inferiores. Las mujeres no contaban con gran protección económica en este tipo de matrimonio. Por ejemplo, Ingunda imploraba a su marido, Clotario, que no la abandonara cuando él se casó con Aregunda, hermana de Ingunda. Este tipo de unión era el del matrimonio lombardo, en que el novio no pagaba el *meta* de la novia, y la protección de ésta y de sus hijos permanecía a cargo de la familia de ella.

Las peleas sangrientas de las que dan cuenta los cronistas prueban que a veces en el matrimonio se desconocían los deseos de la familia de la novia. Por ejemplo, Hucbaldo contaba en su *Vita sanctae Rictrudis* que los hermanos de Rictrudis mataron a su marido tras varios años, aun cuando la unión ya había producido una cantidad de hijos. Es cierto que las uniones entre una mujer libre y un hombre no libre estaban condenadas como *contubernia* ilegítimas. La mujer se exponía a perder la vida, la libertad y la propiedad, y sus hijos eran reducidos a la servidumbre y no podían heredar de ella. Pero no había ninguna ley que prohibiera a un hombre tener relaciones sexuales con sus esclavas y podía reconocer como herederos a los hijos de éstas. También se disolvían los matrimonios entre parientes sanguíneos cercanos y parientes políticos. Esto impedía la creación de una aristocracia cerrada y alentaba las uniones exogámicas, a la vez que facilitaba, a través del matrimonio, el ascenso social de mujeres de humilde nacimiento. En otras palabras, si la mujer era guapa y lista podía, por matrimonio, elevar su posición en la jerarquía merovingia.

En la familia real merovingia se conocen cuatro reyes que se han permitido la poliginia. Como nos cuentan Gregorio de Tours, Fredegardo y el autor anónimo del *Liber historiae Francorum*, esos reyes fueron Clotario I, Cariberto I, Chilperico I y Dagoberto I. Dos de las mujeres de Clotario, Ingunda y Aregunda, estuvieron casadas con él al mismo tiempo. Cariberto dividió su atención entre dos hermanas, Meroflea y Marcoveifa, y una mujer adicional, Teudegilda. Chilperico practicó la poligamia antes de casarse con Glaswinta. Dagoberto se había casado con la deseable Nantilda y otras dos mujeres. Naturalmente, la mayor parte de sus matrimonios fue del tipo *Friedelehe*. La poliginia sólo estaba prohibida en el código visigótico, y el mantenimiento de una concubina para un hombre casado sólo estaba vedado en el código romano elaborado para los visigodos.

Las leyes sobre divorcio entronizaban dobles patrones sexuales. Por añadidura a la disolución por consentimiento mutuo, que permitían tanto el derecho romano como el germano, en los códigos germanos era fácil para el hombre divorciarse de su esposa. Bajo el derecho romano, un hombre podía disolver su matrimonio sólo si su mujer cometía adulterio o actos de hechicería o si era una alcahueta. Bajo el derecho germano, un hombre podía repudiar a una mujer por su incapacidad para engendrar hijos, así como por cualquier delito grave. Si no podía reprocharle nada, podía igualmente divorciarse con tal de que renunciara al control de su propiedad y aceptara pagarle una compensación igual al regalo a la novia. Una mujer tenía que mantenerse fiel y obediente a su marido incluso si éste la maltratara, fuera borracho, jugador o adúltero. Bajo el más simple de los derechos germanos —el Código Burgundio— a la mujer que intentara divorciarse debía ahogársela en un lodazal. Bajo el derecho romano se le permitía divorciarse de su marido si podía probar que éste era culpable de homicidio, necromancia o violación de tumbas; es decir, en caso de delitos realmente muy graves. El derecho visigótico permitía a la mujer solicitar el divorcio si se hallaba al marido culpable de pederastia o si la había forzado a fornicar con otro. La manera que una mujer tenía de escapar a una unión desgraciada era la de asesinar a su marido. Esto fue lo que hizo Fredegunda, según el *Liber historiae Francorum*. No hay pruebas de que la Iglesia franca, salvo el Concilio de Orleans de 533, que prohibió el divorcio por causa de enfermedad, legislara sobre el divorcio hasta la época carolingia. Pero esto no quiere decir que los clérigos concienzudos no excomulgaran a la parte culpable. El derecho lombardo, además, establecía que la penalidad por fornicación fuera menos rigurosa que por adulterio. Si un pariente de una mujer libre descubría que ésta había fornicado, los parientes podían vengarse o arreglar su casamiento con el hombre. La fidelidad en el matrimonio sólo se requería a la mujer, no al marido, siempre que no fuera culpable con la esposa de otro hombre.

El desarrollo más importante en la historia de las mujeres desde la época en que escribió Tácito hasta la codificación del derecho germano fue el progreso de los derechos económicos. Inicialmente, las mujeres germanas no heredaban y no podían tener propiedad alguna. Pero hacia finales del siglo v, el precio de la novia se convirtió en el regalo a la novia, que ésta recibía parcial o totalmente. A esto se dio el nombre de *wittemon*, *meta*, *nuptiale pretium* o *uxoris pretium*, que con el tiempo recibió la designación de *dos*. Así, los códigos pusieron a la novia germana en una situación paralela con el conjunto más favorecido de mujeres romanas. Sin embargo, san Leandro, en su *De Institutione virginum et contemptu mundi ad Florentinam sororem liber*, la describía en términos nada halagüeños como el precio que se pagaba por la pérdida de recato. La diferencia entre el *dos* y el *Morgengabe* estribaba en que este último se entregaba después de la boda y era en general un regalo menos valioso que aquél. El *Morgengabe* también se entregaba a la *Friedelfrau*.

Bajo la influencia del derecho romano, también las leyes germanas de la herencia se volvieron más restrictivas. El derecho visigótico establecía que en el caso de



intestados, todos los hijos, varones o mujeres, heredaban por igual. En el extremo opuesto estaban el Código Sajón y el turingio. El Código Sállico, en redacciones posteriores, e incluso los demás códigos, permitían a una mujer heredar la tierra que se hubiera comprado, pero no aquella que constituía el patrimonio de sus padres. Las mujeres también heredaban las pertenencias personales de los parientes femeninos y recibían un ajuar cuando se casaban. El ajuar consistía en bienes domésticos y personales, como se puede apreciar gracias a la descripción de hermosas y costosas vestimentas, oro y plata, y muchos objetos preciosos que se entregaron a Rigunta, la hija del rey Chilperico y de Fredegunda. Naturalmente, estas riquezas eran las adecuadas a la hija de un rey, pero la gente de estatus inferior también donaba cuanto podía. Es probable que las mujeres de las clases bajas tuvieran más libertad para casarse con los hombres de su elección. Lo mismo que en el caso de las mujeres nobles, se protegía la castidad de las mujeres de estatus inferior de la violación de extraños, aunque no de las atenciones de sus señores. El valor más insignificante era el que se otorgaba a la vida y a la virtud de la sierva ordinaria. Por encima de ella estaban la manumisa semilibre y luego la manumisa totalmente liberada; en la cumbre, de acuerdo con el derecho burgundio, se hallaban las esclavas de la Iglesia y de la corona. Una distinción ulterior era la que se hacía entre trabajadoras cualificadas y no cualificadas. Las que trabajaban como domésticas o como artesanas en un gineceo gozaban, según el “Pactus legis Salicae”, de mayor indemnización que las esclavas ordinarias. Tal como se advierte en el Código Franco Ripuario, a los hijos de una mujer de clase alta se les negaba el rango de la madre en caso de que ésta se casara con un hombre de una clase social inferior. Pero entre las clases bajas, aparentemente el rango no tenía importancia. A finales del siglo VI, las mujeres libres se casaban con esclavos a pesar de las leyes. En realidad, los señores alentaban tales uniones. A partir de las *Formulae* podemos percatarnos de que los señores, indudablemente movidos por el deseo de disponer de suficiente fuerza de trabajo, reconocían el estatus libre de la mujer y garantizaban que los hijos también serían libres.

Después de que, en 587, Recaredo se convirtiera del arrianismo al cristianismo, comenzó la persecución de los judíos en su reino. Aprobó la decisión del Tercer Concilio de Toledo, según la cual era obligatorio bautizar a los hijos de matrimonios mixtos de judíos y cristianos. Contra la opinión de Isidoro de Sevilla, quien en otras cuestiones se oponía a los judíos, el sucesor de Recaredo exigió que los judíos que no se convirtieran abandonaran el país. Por la *Gesta Dagoberti* sabemos que miles de judíos partieron hacia el norte de África o la Galia merovingia. En otras palabras, se trataba por igual a hombres, mujeres y niños judíos. Pero lo peor aún estaba por llegar: antes de la ocupación musulmana, en 711, no sólo había que entregar al Estado a los hijos de los ex judíos para que fueran repartidos entre familias de buenos cristianos, sino que tenían que casarse con cristianos libres de toda sospecha. Apenas

sorprende que estos niños, junto con sus padres, trataran a los musulmanes, a su llegada, como liberadores de la humanidad.

### *Carolingias seglares*

La importancia histórica de la época carolingia estriba en que nos brinda la primera oportunidad de hablar de cultura europea. Mientras que el reino merovingio era laico, el rasgo predominante del carolingio fue precisamente la unidad teocrática. En 752, cuando san Bonifacio coronó rey de los francos a Pipino, lo hizo con autorización papal. A partir de ese momento, los carolingios protegieron la Santa Sede. Pero el esfuerzo carolingio por representar a la cristiandad fue muy breve, y después de la muerte de Luis el Piadoso en 840, el Imperio se fue dividiendo gradualmente.

En el periodo merovingio, como hemos visto, los matrimonios se mantuvieron libres de la influencia del cristianismo. Sin embargo, a comienzos de la época carolingia, la debilísima posición de la nueva dinastía convirtió a la indisolubilidad de los matrimonios en un problema central. Pipino el Joven encontró en san Bonifacio un valioso aliado para transmitir la corona. De acuerdo con las observaciones de Bonifacio, las costumbres matrimoniales del continente eran dudosas. Pidió consejo a papas, quienes respondieron con prescripciones de incesto e impedimentos para el matrimonio. Los pronunciamientos de Pipino en las capitulares se inspiraron en estos tan precisos preceptos que extendían la consanguinidad al séptimo grado, y el parentesco a la afinidad y las relaciones espirituales, que incluían al dios-padre y madre, la hermana y el cuñado, el padre y la madrastra, etc. Bonifacio extendió estos conceptos también a la fornicación extramatrimonial, que bajo Carlomagno no sólo era castigada con penitencias por vida, sino también con la pérdida de la propiedad.

Pipino actuó con más prudencia en lo tocante a la indisolubilidad del matrimonio, probablemente por el vivo recuerdo de su intento de repudiar a Bertrada, así como de casarse con Angla, ex mujer de un tal Teodrado. No intentó practicar la poliginia como sus parientes. Gracias al *Liber historiae Francorum*, sabemos que su abuelo, Pipino el Breve, tuvo dos esposas, y gracias a Eduard Hlavitschka, que su padre tuvo dos mujeres, Chrodtruda y Swanahilda, casadas con él al mismo tiempo, y que, por añadidura, cada uno de ellos tenía una concubina. Pipino estableció un compromiso entre la posición de los padres occidentales y las costumbres del pueblo cuyas predilecciones se reflejaban en las fórmulas del periodo, que daban muestras evidentes de la gran popularidad del divorcio por mutuo consentimiento. Además, hizo aprobar en el sínodo de Verneuil una orden por la cual todos los matrimonios del reino debían ser públicos.

La imagen de emperador cristiano de Carlomagno fue más exigente. En 789 prohibió el matrimonio en segundas nupcias de todo hombre o mujer divorciados. En 769, con los obispos reunidos en Friuli, declaró que el adulterio no podía disolver el vínculo matrimonial, y en 802 incorporó esta orden en su *Capitulare missorum*.

Enunció esta regla después de que sus dos matrimonios terminaran en divorcio, pero permitió que sus propias hijas se casaran en *Friedelehe*, y conservó varias concubinas entre sus matrimonios y después de ellos. Sólo Liutgarda conoció el honor de verse elevada del estatus de concubina al de una reina.

La segunda mujer de Luis el Piadoso, Judith de Baviera, fue acusada de inmoralidad por sus enemigos. Era la hermosa hija del conde Welf y de su mujer, Heilwig, una dama sajona veinte años menor que el emperador. Las peores imputaciones contra ella fueron las que le dirigieron Pascasio Radberto y Agobardo de Lyon. La acusaron de fornicación con el consejero de confianza del emperador, Bernardo de Septimania. La auténtica motivación que había detrás de estos cargos era que ella aspiraba al territorio del Imperio para su hijo Carlos el Calvo, territorio que ya había sido dividido entre los hijos del primer matrimonio de Luis. Los adversarios de Judith la llamaron de todas las maneras, Jezabel y Justina, pero sólo consiguieron el encarcelamiento de Judith en un convento, del cual Luis el Piadoso la liberaría más tarde.

Durante la segunda mitad del siglo IX, y con la intención de definir un matrimonio legal, la Iglesia franca se acercó más aún al modelo secular. A pesar de la insistencia de ciertos clérigos en la ceremonia religiosa, se reconoció en los procedimientos germanos tradicionales de consentimiento paterno y en el establecimiento de la propiedad los pasos necesarios para la legitimación de las uniones. A estas definiciones, el arzobispo Hincmar de Reims agregó la estipulación según la cual un matrimonio no se completaba mientras no se consumara.

Hincmar también participó en la gran controversia del divorcio de Lotario II, rey de Lotaringia, y su mujer, Tetberga. Esta última era una mujer políticamente deseable, a quien Lotario no consiguió preñar. Así, después de dos años, decidió disolver la unión y casarse con su concubina Waldrada, quien había recompensado con un hijo el afecto de Lotario. Pero no se dio cuenta de las dificultades que le acarrearía su plan. En primer lugar, trató de liberarse de su reina acusándola de incesto con su propio hermano, pero ella purgó su culpa con ordalías. Luego, la mandó encarcelar hasta que declarara que quería meterse en un convento, pero los obispos no querían disolver el matrimonio. Se limitaron a suspender las relaciones entre la pareja. Por fin, la reina, probablemente amenazada con torturas, confesó ante una asamblea de grandes y de obispos de Lotaringia. Declaró que no sólo había cometido incesto, sino un incesto con coito *inter femora*, lo que culminó en la concepción de un hijo que había abortado. Fue condenada a penitencia pública, pero el pedido de divorcio del rey fue pospuesto hasta que se pudiera consultar más expertos en derecho canónico. Hincmar de Reims fue uno de los expertos y respondió con un largo tratado, titulado *De divortio Lotharii et Tetbergae*, donde sostenía que el incesto era la única causa que podía llevar a la disolución de la unión. Mientras tanto, Tetberga apeló al Papa, quien envió a dos legados para que intervinieran. Pero Lotario se las arregló para sobornar a los legados, disolvió su matrimonio por incesto y se casó con Waldrada, a quien

coronó. El papa Nicolás, furioso con este resultado, convocó un sínodo en Letrán, en el cual anuló los procedimientos y pidió a Lotario que restaurara a Tetberga en su lecho. En 865, bajo presión de sus dos tíos, Lotario obedeció. Trató nuevamente al año siguiente de lograr la disolución, ejerciendo coerción sobre Tetberga para que ésta solicitara el divorcio sobre la base de que era estéril y que deseaba entrar en un monasterio. La respuesta de Nicolás fue la misma, es decir, que Lotario no podía volver a casarse aun cuando Tetberga tomara los hábitos. La sórdida cuestión terminó con la muerte de Lotario II en camino a su casa desde Roma, donde en 869 había obtenido la absolución de Adriano II, el sucesor de Nicolás.

El caso de Lotario fue lo suficientemente famoso como para concitar el interés de toda Europa occidental. Ninguno de los argumentos, ni el adulterio, ni la esterilidad, ni siquiera la entrada en convento de uno de los cónyuges, promovió el divorcio eclesiástico. En tierras francas, las cosas cambiaron sustancialmente después de la muerte de Lotario II. La Iglesia continuó legislando sobre la indisolubilidad, pero el laicado no prestó demasiada atención a ello. Sin pausa, incluso en los niveles más altos de la sociedad, se producían deserciones y raptos. También se definieron las amonestaciones contra las uniones endogámicas, como prueban los intentos de los concilios de finales del siglo IX por disolver estas uniones. La Iglesia mantuvo inflexiblemente su negativa a conceder el divorcio y es muy difícil encontrar en el siglo X casos en sentido contrario.

En la época carolingia, los matrimonios entre iguales daban a la mujer cierta seguridad, pero también multiplicaba sus obligaciones. Las esposas, especialmente las de la familia real carolingia, eran elegidas por el padre. La reina carolingia supervisaba el palacio, los estados reales, y representaba a su marido en ausencia de éste. Ésta era la posición que adquiría cuando era ungida y coronada, y su nombre se incorporaba a las *laudes*, que se cantaban en honor de su marido. En su *Capitulare de Villis*, Carlomagno declaró que lo que la reina ordenara a los jueces, ministros, senescales y escanciadorez debía ejecutarse al pie de la letra. En una época en que no se distinguía entre el poder privado y el poder público de un gobernante, era ésta una autoridad tremenda. Cuando Hincmar de Reims explicó, dos generaciones después, que la reina, con ayuda del chambelán, también estaba a cargo del tesoro real, agregó que el rey no podía verse implicado en tales trivialidades domésticas. Las reinas merovingias también tenían acceso al palacio y al tesoro, pero no se le confiaban tales funciones administrativas.

En los niveles de la aristocracia, el servicio real y de guerra absorbía las energías de los hombres, de modo que la supervisión de las propiedades de la familia se dejaba en manos de las mujeres. Dhuoda, la esposa de Bernardo de Septimania, permaneció en su casa, en Uzes, y dirigió las posesiones rurales, mientras él pasaba el tiempo en la corte como chambelán imperial. Gisla, la hija del conde sajón Hessi y viuda de Unwan, no escogió a su hijo para que le ayudara a administrar sus dominios, sino a

una niña de menor jerarquía, Liutberga, a la que se sacó de un convento y se educó para esa tarea.

Además, la crianza y la educación de los hijos tenía completamente ocupada a la mujer. También tenía que cuidar de que sus hijos recibieran la adecuada formación religiosa. Los monasterios en general no los recibían antes de los seis o siete años de edad. Los muchachos destinados a vivir en el mundo eran apartados de su madre y enviados a la corte de un señor cuando tenían siete años. Por su parte, las niñas permanecían en su casa hasta que se casaban, lo que ocurría entre los doce y los quince años. Así pues, podemos concluir que las mujeres carolingias pasaban menos años que las mujeres de hoy en la educación de los hijos, pero se casaban antes y tenían más hijos. También tenían una vida mucho más corta.

Sobre la base del tiempo de vida de cuatro generaciones de los descendientes de Carlomagno, compilado por K. F. Werner, podemos concluir que la edad promedio a la que morían las mujeres era la de treinta y seis años. Sólo el treinta y nueve por ciento de las mujeres vivían hasta los cuarenta años o más, mientras que los hombres lo hacían en una proporción del cincuenta y siete por ciento. La mayor proporción de mortalidad masculina tenía lugar entre los cuarenta y los cuarenta y cuatro años, mientras que las de las mujeres ocurría entre los treinta y cinco y los treinta y nueve. Claramente, las disparidades entre ambas tasas de mortalidad guardaba cierta conexión con la función biológica de las mujeres. Puesto que las mujeres de la familia real no presentaban mayores probabilidades que los hombres de ser víctimas de la violencia, debemos atribuir su menor tasa de sobrevivencia a la inadecuación de los cuidados sanitarios y la deficiencia en hierro de la dieta carolingia agravada por la menstruación, problemas ginecológicos y la crianza de los hijos.

En el Imperio romano, la prostitución era una profesión aceptada. Los Padres de la Iglesia no la miraron con buenos ojos, pero la reconocieron como un fenómeno de la sociedad mundial. Quienes disfrutaban del dinero que hacía posible tal comercio encolerizaron a los participantes en el Concilio de Elvira (c. 300), cuya ira volvería a estallar con harta frecuencia en la Edad Media. Pero es muy poco lo que se ha escrito sobre la prostitución a comienzos de esta era, probablemente a causa de que se trataba de un fenómeno marginal en las villas. San Bonifacio escribió acerca de los prostíbulos que flanqueaban los caminos hacia Roma, probablemente con la intención de desalentar los peregrinajes de las monjas. Un capitulario, probablemente de Luis el Piadoso, titulado *De disciplina palatii Aquisgranensis*, utilizaba el término *meretrix*, con el que se pretendía advertir a los hombres de palacio que no se asociaran con ninguna mujer de conducta cuestionable. Jonás de Orleans, en *De institutio laicali*, también se apoya en ese término para indicar un tipo similar de mujeres. Un siglo después, en su *Antapodosis*, Liutprando de Cremona emplea la palabra en conexión con Marozia, tal vez la esposa ilegítima del margrave Alberico, y con toda seguridad esposa legítima de Wido de Toscana y del rey Hugo de Italia. Roswitha emplea ramerías en dos de sus dramas, en *La caída y la conversión de María* y en *La*

*conversión de la Ramera Thais*. No podemos decir, pues, que las casas de mala reputación no existieran antes de los siglos XI o XII. Ya las había antes, pero no revestían particular importancia. Más interesantes son las regulaciones acerca del amor lesbiano y la masturbación, que aparecen en los libros penitenciales francos. Se coloca a las parejas lesbianas y a las mujeres onanistas en el mismo nivel que a las esposas que fabrican pociones mágicas de amor para sus maridos. De tal suerte la homosexualidad y la masturbación eran actividades sustitutivas para las mujeres que no recibían suficiente amor de los hombres.

Carlomagno prestó atención a la importancia de las mujeres campesinas en el *Capitulare de villis*, que se extendía incluso a la autoridad de la reina. Las mujeres del dominio real debían ciertos servicios al señor. En las propiedades rurales carolingias, lo mismo que en los establecimientos manufactureros de etapas medievales posteriores, el único campo exclusivo de las mujeres era la fabricación de telas. Para proporcionar al emperador y a sus servidores los elementos domésticos y la tela que necesitaban, las mujeres de sus dominios trabajaban en periodos fijos en la gran sala del castillo, preparando lino, lana, vermellón y otras hierbas relacionadas con el teñido, así como instrumentos para cardar, jabón, grasa, etc. Además, cumplían tareas relacionadas con la provisión de alimento: manteca de cerdo, carne ahumada, carne semisalada, vino, mantequilla, malta, carne vacuna, aguamiel, cera, harina. En resumen, la vestimenta y la alimentación de las clases altas era misión del campesinado. Debiera alegrarnos el enterarnos de que Carlomagno también ordenó que los lugares donde trabajaban las mujeres estuvieran rodeados de empalizadas, tuvieran una puerta fuerte, estuvieran calentados con estufas y dotados de bodegas donde poder guardar los bienes que producían. Sabemos además, por Eileen Power, quien estudió las prácticas de las mujeres campesinas, que Ermentruda, mujer de Bodo, estaba a cargo de la casa y ayudaba a su marido cada vez que él lo necesitaba, y, para colmo, criaba las gallinas y vigilaba que pusieran huevos, esquilaba el rebaño, tejía, hilaba, cosía y lavaba la ropa.

### *El siglo X*

Con la desaparición del Imperio carolingio, el poder pasó a las familias nobles. Las instituciones de Carlomagno se mostraron incapaces de sostenerse bajo el doble asalto de las invasiones y reclamaciones de sangre que llevaron a los emperadores a dividir sus dominios entre los hijos. Tierra, poder y título pasaron de uno a otro de los sucesores en guerra. De las ruinas del Estado carolingio, la familia emergió como la unidad más estable del mundo y, sacando provecho del poder de sus familias, durante dos siglos las mujeres pudieron desempeñar un papel económico, social y político significativo.

En las fuentes encontramos una gran cantidad de referencias a muchachas, novias, esposas, concubinas, madres, viudas y mujeres consagradas a la vida espiritual. Acerca de la infancia de las mujeres no sabemos prácticamente nada, salvo que

cuando se las recibía en una comunidad tenían que tener siete años. En teoría, en el siglo X las mujeres eran capaces de escoger su estilo de vida, podían elegir el matrimonio o el claustro. Pero, en realidad, no pocas estaban ya comprometidas desde niñas y se casaban pronto. Por ejemplo, Thietmar, obispo de Merseburg, dice en su *Crónica* que la esposa de su tío, Liutar, tenía sólo trece años cuando se casó. Por la *Gesta Ottonis*, de Roswitha, sabemos que Edith, hermanastra del rey Athelsen, fue pedida en matrimonio por los mensajeros del padre de Otón, Enrique I. Athelsen la concedió. Edith fue enviada a Sajonia con muchos regalos y una gran comitiva. Por si acaso no le gustara a Otón, la acompañaba su hermana como novia alternativa. Otón prefirió a Edith. Las novias no sólo tenían que proceder de un medio similar, sino que también debían tener buenos modales, ser nobles y gozar de buena salud. Si no se podía encontrar un candidato matrimonial adecuado para una niña, ésta entraba en un monasterio. Las dos hijas mayores de Otón II y Teofano fueron abadesas y su tercera hija se casó con un conde palatino de estatus inferior.

Acerca de las concubinas nos enteramos, por Liutprando de Cremona, que el rey Hugo de Italia tenía varias amantes. El rey Hugo detestaba a su segunda esposa, Berta, viuda del rey Rodolfo, y amaba especialmente a tres de sus concubinas: Pezola, de origen servil, llamada Venus; Roza, a quien se llamaba Juno, cuyo padre había sido decapitado, y Estefanía, a quien se llamaba Semele. Abrigaban celos mutuos y peleaban permanentemente entre sí, pero todas dieron hijos al rey Hugo, quien los colocó en posiciones influyentes. En otras palabras, las concubinas no tenían pretensiones legales y su futuro dependía de la voluntad de su señor y de sus hijos.

Por otra parte, las mujeres casadas tenían muchos derechos y ambiciones. En el siglo X se advierte una cantidad cada vez mayor de esposas en calidad de castellanas, dueñas de propiedades rurales, propietarias de iglesias, participantes de asambleas seculares, así como titulares de mando militar y miembros de la administración de justicia. La tierra era la única fuente de poder y las mujeres podían heredar tierra de sus maridos o de su familia; también podían ejercer el poder de sus maridos cuando éstos se hallaban fuera, en la guerra o en disputas en la corte real o imperial, o si había muerto. Matilde, la madre de Otón I, renunció a toda la propiedad que le había dejado su marido, el rey Enrique, cuando sus hijos la acusaron de despilfarrarla con los pobres. Pero pudo aún vivir en sus propios dominios, que había heredado de sus padres. Liutprando de Cremona, quien describió a ciertas damas de Italia con lengua verdaderamente ponzoñosa, sólo dijo cosas malas de Marozia, hija de la desgraciada familia de Teodora. Tras la muerte de su segundo esposo, Wido, hermanoastro del rey Hugo, Marozia, madre del papa Juan XII por su unión con el papa Sergio, envió delegados ante el rey Hugo, que había enviudado, para invitarlo a que fuera a su casa, se casara con ella y tomara la ciudad de Roma. Naturalmente, Hugo aceptó, y la boda se celebró en Roma en el castillo de Sant'Angelo. Pero Alberico, hijo de Marozia y de su primer marido, el fallecido marqués Alberico, impidió el final feliz. Alberico se

rebeló contra Hugo, y éste escapó en plena noche deslizándose ignominiosamente por la pared del castillo, dejando a Marozia a merced de su hijo, incapaz de gozar de los beneficios de la boda.

Otro obispo, Rathero de Verona, tenía una posición más favorable a las mujeres. Pero, como todos los hombres de la época, derivaba *mulier de mollitia*, debilidad, y asociaba el varón a la mente y la mujer a la carne. Además, distinguió entre la simple mujer y la esposa que debía sometimiento al marido. La boda debe celebrarse públicamente y los casados deben ser fieles, tanto física como mentalmente. La verdadera virtud de una esposa era su recato. A padres y madres, Rathero asignaba el deber de disciplinar a los hijos. A las viudas, aconsejaba no favorecer las cosas placenteras porque una viuda entregada a la complacencia de sí misma era como si hubiera muerto.

Más agradables eran los indecentes comentarios de Liutprando respecto de las delicias de la cama. Sabemos que detestaba a Berta, madre del rey Hugo, debido —según decía— a los enfrentamientos de que era causa, habida cuenta de su habilidad en la cama. No le gustaba Ermengarda, quien después de la muerte de su marido, Adalberto de Ivrea, no tuvo inconveniente en dormir igualmente con príncipes y con plebeyos. También desaprobaba a ambas Willas, la mujer del hermano del rey Hugo, Boso, y su hija, mujer de Berengar de Ivrea. La mujer de Boso se escondió en el trasero el cinturón de piedras preciosas de su marido, y el sacerdotal amante de su hija había sido castrado por el marido tras haberlo cogido un perro cuando se dirigía a la cama de su amada. Estas mujeres, evidentemente, no eran tímidas. Sabían que necesitaban poder e hicieron todo lo posible para conseguirlo.

La posición de una mujer estaba determinada por su riqueza, el estatus de sus parientes y el poder de sus hijos. Su tarea de educación de los hijos se subordinaba al papel de compañera de su marido. Estaba a cargo de la casa y se ocupaba de los pobres y la Iglesia. Su poder político consistía en adquirir la suficiente propiedad como para hacer donaciones a la Iglesia y establecer casas religiosas a las que pudiera retirarse en caso de viudedad. Pero, en general, estos regalos se hacían en nombre de ambos. Cuando el marido estaba ausente tenía que rezar para que éste resultara victorioso, y cuando moría, para que se conservara viva su memoria.

En tanto viuda, una mujer podía ejercer poder mientras los hijos eran menores. Quedaban bajo la tutela especial de emperadores y reyes, pero su posición no era del todo segura. El mejor medio que tenían para retener poder político eran los hijos. Pero no toda madre era tan afortunada como para tener hijos que la amasen. Por ejemplo, Emma, reina viuda de Francia, envió una carta en defensa de su madre, la emperatriz Adelaida de Germania, para ayudarla contra el hijo, que se había convertido en su enemigo y la acusaba de haber fornicado con el obispo Adalbero de Laon. O algunos obispos, como Bernward de Hildesheim, el maestro de Otón III, que acusó a Teofano de indulgencia excesiva con el hijo de ella únicamente para ganarse su buena voluntad. Cuando no por los hijos, la posición de una mujer podía verse



amenazada por los enemigos políticos. Hubo viudas que fueron a vivir a la casa de sus padres, o con un hermano clérigo, o que se metieron en un convento.

## Las mujeres y la religión

### *El monasterio*

Las únicas mujeres que se veían libres de los cuidados del matrimonio eran las que escapaban a un monasterio para permanecer en la virginidad y la viudedad o las que se quedaban en casa como mujeres sagradas de Dios. Ya las mujeres de los reyes merovingios, lombardos y anglosajones habían escogido el retiro a una institución religiosa cuando enviudaron. Por ejemplo, la reina Clotilde, después de la muerte del rey Clodoveo, pasó el resto de su vida en la basílica de San Martín. La reina Ansa, lombarda, se unió a su hija en el monasterio de San Salvatore, en Brescia, después que su marido fue destronado por Carlomagno. La reina Eteldreda insistió durante mucho tiempo en retirarse de este mundo y finalmente obtuvo el reticente consentimiento del rey Egfried para que entrara en el monasterio de Coldingham. La mera naturaleza del papel de esposa en la familia aristocrática, llena de su riqueza mueble, de joyas, comida y vestimentas, daba oportunidad a las mujeres para establecer alianzas con obispos y abades.

Ya las crónicas y las hagiografías merovingias están llenas de narraciones acerca de las percepciones sobre la virginidad y la continencia sexual. Es probable que los dobles patrones sexuales a los que estaban sometidas las mujeres, el temor a la procreación y, en ciertos casos, la brutalidad de sus maridos, las predispusieran a evitar el matrimonio y el matrimonio en segundas nupcias. Por ejemplo, en su *De vita sanctae Radegundis*, Fortunato nos cuenta cómo Radegunda dejó el matrimonio cuando descubrió que su marido había asesinado a su propio hermano. Gregorio Magno también cuenta cómo santa Monegunda abrazó los votos religiosos tras la muerte de sus hijos. O la vida anónima de santa Sigolena de Albi, que explica cómo ofreció a su marido todos sus bienes para ganar la libertad, pero sólo tras la muerte de éste, y con la ayuda del padre, pudo levantar un monasterio. En el siglo VIII, la tensión entre padres e hijas solía resolverse por mediación de un amigo o pariente clérigo. De esta manera, santa Bertilda de Chelles tuvo la suerte de ganar como defensor a Audoen, a menudo llamado Dado, uno de los clérigos más influyentes del reino merovingio. Finalmente, en el siglo IX y en el X, aparece un tercer tipo de mujeres consagradas, la hija obediente de padres muy devotos, que a pedido de éstos abraza el voto de castidad. Éste parece haber sido el caso de Herlinda y de Renilda, así como el de santa Hathumoda. Esto último ilustraba la tendencia de los padres a alentar a sus hijas a que permanecieran solteras. También hay otro tipo de mujeres religiosas: el de

las que se casan y educan a sus hijos, posponiendo su vocación religiosa hasta que éstos sean mayores, como podemos comprobar en la vida de santa Salaberga.



*Evangelario de Hildesheim, h. 1015. Hildesheim, Tesoro de la Catedral.*

Estos tres modelos de comportamiento —rebelión contra los padres o el marido, tensión y acomodación a través de la intercesión de un hombre influyente, y la obediencia debida— corresponden aproximadamente a las tres fases de la historia del monaquismo femenino. En el siglo VI, cuando los conventos de monjas eran escasos, servir a Dios en la vida religiosa requería una resolución y una constancia heroicas. Durante los siglos VII y VIII, cuando se exigió la clausura estricta de las monjas, los padres empujaban a las niñas a entrar en un monasterio. No sólo en Galia es posible observar este modelo, sino, en una forma diluida, también en Italia. Tras la invasión de los ostrogodos, los bizantinos y los lombardos, se destacaron los esfuerzos del papa Gregorio y de la nobleza lombarda. Por ejemplo, el papa Gregorio entregó varios edificios a abadesas en Roma, cuyos donantes los habían destinado para instituciones masculinas. También llamó al clero a proteger las instituciones femeninas, recordando a los clérigos que debían convencer a las monjas de que permanecieran castas, quietas y que no malgastaran la propiedad de la comunidad. La comunicación más desagradable de Gregorio fue la que dirigió a Ianuarius, obispo de Cerdeña, en la que le reprochaba que no vigilaba lo suficiente las comunidades femeninas. Los hombres a quienes se sorprendía en los monasterios, si eran laicos, debían ser excomulgados; si eran clérigos, se los privaba del ministerio sacerdotal y se los encerraba en un monasterio masculino; y a las monjas culpables se las sometía a oraciones y ayuno a cuenta de su pecado. A este periodo le siguen unas pocas

fundaciones de monasterios en la era carolingia y sus secuelas. Sólo en la segunda mitad del siglo X vemos en Italia la construcción asidua de conventos de monjas, lo que se debió a la influencia otoniana, que también se hizo sentir en Germania.

En la época heroica del monaquismo sólo había unos pocos monasterios en el sur de Francia. El más famoso de ellos era el de San Juan de Arles, que san Cesáreo, obispo de Arles, construyó, organizó y dotó de una Regla para su hermana, Cesaria. En Francia central y del norte, el monaquismo femenino exhibió mayor vigor. Por Gregorio de Tours sabemos que las instituciones para mujeres se edificaban en las ciudades, donde las mujeres estaban a salvo de ataques. A finales del siglo VI, en todos los centros urbanos de la Galia se instalaron monasterios femeninos. En Italia predominó la misma situación; la azarosa vida rural no alentaba a construir comunidades femeninas fuera de las ciudades. Los esfuerzos de Gregorio Magno se localizaron en las ciudades. Además de Roma, escribió cartas a monasterios femeninos situados en Nápoles, Pisa Libitano, Luna, Nola y las ciudades de Sicilia y Cerdeña.

En 614 se celebró en París un concilio en el que Clotario II auguró una nueva época gracias a la aprobación de castigos capitales para los raptos de mujeres. Después de esta fecha, las mujeres del reino franco que desearan evitar el matrimonio y llevar una vida ascética necesitaban menos coraje para hacerlo. La Iglesia ofrecía el ingreso a una casa monástica a viudas que buscaban equiparar su estatus con el de las vírgenes, y también a las mujeres perdidas, como una forma de penitencia. Las leyes lombardas eran un poco más indulgentes, si bien castigaban con pérdida de propiedad a las mujeres que abandonaban su estatus religioso y se convertían en bienes muebles del rey con los que éste podía hacer lo que se le ocurriera. Incluso había vírgenes profetisas y viudas que vivían fuera de los muros de los monasterios, en sus casas. Esta forma de vida religiosa convenía a quienes no deseaban casarse, mientras que otras obedecían a una auténtica vocación religiosa.

En el siglo VII, los esfuerzos de san Columbano, un monje irlandés, dieron sus frutos. Llegó a tierra franca en la última década del siglo VI, y era tan amigo de las mujeres como de los hombres. Sus discípulos en el monasterio de Luxeuil, que él mismo fundó, dieron muestras de un espíritu diferente respecto de las mujeres que el predominante en el siglo anterior. Trabajaron en sociedad con las mujeres y descubrieron una solución práctica para establecer conventos de monjas fuera de las ciudades. Para proteger a las religiosas, ayudarles a gobernar su establecimiento y proporcionarles servicios sacerdotales, estos hombres emprendedores destinaron un contingente de monjes a las comunidades femeninas recientemente fundadas. Crearon una nueva institución, el monasterio doble, que contaba con ciertos precedentes en el este y posiblemente también en Irlanda. En estos monasterios las monjas no vivían como parásitos de los monjes. Se las requería para la ejecución de labores manuales. Entre sus obligaciones diarias, tal como nos lo cuenta Waldaberto en su *Regula cuiusdam patris ad virgines*, estaban la cocina, la limpieza, el servicio, la costura, la

pesca, la elaboración de cerveza y el encendido y mantenimiento del fuego. También sabemos, por *Origin and Early History of Double Monasteries*, de Mary Bateson, que las monjas cumplían múltiples funciones, y que a su cabeza estaba en general una abadesa. Incluso las cuestiones personales estaban sometidas a reglas. Por ejemplo, la disposición en el dormitorio obedecía a determinados principios: las hermanas más jóvenes alternaban sus sitios con otras mayores, a fin de evitar la frivolidad o la tentación carnal. El lavado de pelo sólo se hacía los domingos, a la vista de todas.

Además, en el continente se introdujeron los ritos penitenciales irlandeses y las abadesas, especialmente en las comunidades dúplices, tenían que oír tres veces por día la confesión de los miembros de las mismas. También cumplían una función casi sacerdotal al bendecir a los miembros de su comunidad. El deber normal de las abadesas incluía la administración, la disciplina y el cuidado del bienestar espiritual.

La tremenda popularidad de las instituciones dúplices sirvió de poderosa inspiración en todo Occidente. Por Beda el Venerable sabemos que Earcongota, hija del rey de Kent, sirvió a Dios en tierra de los francos, en un monasterio fundado por la abadesa Fara en Brie, y que muchas otras que abrigaban el mismo propósito marcharon también a vivir a la Galia. También en Inglaterra se fundaron casas dúplices. Hilda, abadesa de Whitby, gobernó sobre mujeres y hombres. Esta mujer pasó treinta y tres años en ocupaciones seculares. Era sobrina nieta del rey Edwin, de Northumbria, y proyectó entrar en Chelles, cerca de París, donde estaba su madre. Aidan, obispo de Lindisfarland, llamó a Hilda de regreso a su casa y ésta se convirtió en la fundadora de diversos monasterios, incluso el de Whitby. Su gran fama reside en su vida religiosa; instó a todos a mantener la paz del evangelio. Uno de los monjes fue Caedmon, el primer poeta en lengua inglesa. También en Italia se fundaron unos pocos monasterios dúplices, pero no tuvieron abadesas a la cabeza. Por ejemplo, Santa María y San Petrus en Alife se hallaban bajo jurisdicción de San Vincenzo de Volturno, una comunidad masculina. Sólo conocemos dos gobernados por una abadesa y un abad, San Stefano y San Cesario, en Roma, pero ambos se hallaban bajo jurisdicción de la basílica de San Pablo.

En su esfuerzo para restablecer el sistema monástico en toda su pureza, los clérigos del entorno de Carlomagno volvieron a introducir el principio de que las mujeres eran el sexo débil y tenían mentes inestables. En 742, cuando Bonifacio inició reformas en la Iglesia franca, llamó para la observación de la Regla de los benedictinos tanto a monjes como a monjas. Trece años después, el Concilio de Verneuil ofreció la elección entre la vida benedictina y el orden canónico a los hombres y las mujeres que quisieran servir a Dios. Gracias a los esfuerzos de Crodegando de Metz, en 766 estuvo lista la Regla de la vida canónica de los hombres, pero la definición de lo que constituía el cargo de una canonessa tuvo que esperar hasta 813, año en que el Concilio de Chalon formuló el principio, y 816, cuando se publicó *Institutio sanctimonialium*. Puesto que se decía que eran débiles y de mente inestable, las canonessas llevaban una vida más austera que los canónigos,

tenían que guardar estricta clausura y dejar a alguien de fuera la administración de su propiedad privada. Además, tenían que cubrirse la cara en la iglesia y debían evitar cuidadosamente todo contacto con hombres. Incluso su comunicación con los sacerdotes estaba limitada: sólo podían confesarse en presencia de las hermanas.

Además, en el siglo X los clérigos aleccionaron a las mujeres para que observaran en la iglesia un comportamiento humilde. Si son vírgenes, deben imitar a María, “espejo de la castidad, inscripción de la virginidad, símbolo de la humildad, honor de la inocencia”, escribió Rathero de Verona. Preceptos similares se incluían también en el *Capitulario* de Atto de Vercelli. Las mujeres no se podían aproximar al altar, sino que debían permanecer en sus sitios, donde el sacerdote aceptaba sus ofrendas. En verdad, las mujeres, incluyendo las monjas, no debían tocar los vasos sagrados o las vestimentas santas, ni llevar incienso al altar. Pero Atto fue más allá que el resto de los obispos e incluyó en el *Capitulario* la regla según la cual ni siquiera las mujeres cultas e inteligentes podían aspirar a enseñar a hombres. En resumen, aunque los obispos no podían hacer nada para impedir que las mujeres ejercieran el poder en el mundo, redujeron la actividad de éstas a la Iglesia.

La clausura de las monjas fue un problema que gravitó sobre el pensamiento de los primeros clérigos carolingios. El Concilio de Verneuil de 755 sólo permitía que las abadesas y otros miembros abandonaran la comunidad si eran llamadas por el rey. La repetición de restricciones de este estilo, e incluso mayores, indicaba que la clausura no era fácil de imponer. Aparentemente, las monjas francas, lo mismo que sus hermanas anglosajonas, acostumbraban a salir en peregrinación hasta que el Concilio de Friuli, que tuvo lugar en 796 o 797, les ordenó que no lo hicieran. Semejantes consideraciones dispusieron, concilio tras concilio, a vituperar a las monjas que usaban ropa masculina, y a prevenir contra visitas innecesarias de obispos, canónigos y monjes. Carlomagno no sólo aprobó estas reglas, sino que ordenó a las abadesas que construyeran claustros en sus monasterios.

Una extensión del esfuerzo para evitar el peligro de estrecha asociación de los sexos dentro de los monasterios femeninos llevó a prohibir a monjas y canonesas la enseñanza a varones. Incluso los hospicios para pobres y peregrinos tenían que estar situados fuera del monasterio, junto a la iglesia, donde el clérigo pudiera vigilarlos. A monjas y canonesas sólo se les permitió la atención a mujeres pobres y enfermas. Las abadesas no podían bendecir al sexo opuesto ni consagrar a los miembros de su propia comunidad, rito religioso reservado exclusivamente a los obispos. Las monjas y las canonesas sólo podían participar en el trabajo de la iglesia tañendo las campanas, encendiendo las velas, rezando, cantando, recitando los salmos, celebrando las horas canónicas y educando a niñas.

Las religiosas que vivían en el mundo tenían que ingresar en una comunidad, y se combinaban monasterios muy pequeños para formar otros mayores. En el siglo IX se empleaban cada vez más los conventos de monjas con el fin de segregar a las mujeres que se consideraban indeseables, socialmente peligrosas o improproductivas. El criterio

más importante para la admisión era la riqueza, y mucho menos, la santidad. Por ejemplo, los *Milagros de Austroberta* cuentan que la santa se apiadó de la jovencita de una familia pobre que no había sido admitida. Ésta, tras la negativa, decidió establecer su morada en el cementerio, junto a la tumba de Austroberta. Pero la santa intervino; la abadesa cayó enferma, se arrepintió, se curó, mandó buscar a la niña y la aceptó como postulante. La cualidad más destacada de las abadesas del siglo IX no era su santidad, sino su astucia. Ermentruda, abadesa de Jouarre, ejemplifica este concepto. Consiguió importantes reliquias para Jouarre, y una vez que el monasterio se convirtió en lugar de peregrinación, recibió de Carlos el Calvo, a través de la emperatriz, garantías de inmunidad respecto de los derechos de mercado y de acuñación de moneda. Además, la explotación de las rentas monásticas estaba a cargo de familias locales, cuyas hijas administraban los monasterios como abadesas laicas. Transformaron los monasterios en institutos de canonesas donde ya no se requería la clausura estricta.

Este relajamiento de los controles eclesiásticos también se dio en Germania. Entre los primeros monasterios femeninos al este del Rin estaban los fundados por monjas procedentes de la Inglaterra anglosajona, las amigas de san Bonifacio. El más famoso fue Tauberbischofsheim, que tenía por abadesa a Lioba. Ella era lo suficientemente generosa como para instruir a las niñas en su monasterio, que contó con la aprobación de Bonifacio. La abadesa Tecla fundó otros conventos de monjas en Kitzingen y Ochsenfurt. En Turingia, fueron las maestras Cinechilde y su hija Bertgyth. Alrededor del año 800, el noble sajón Waltger fundó un monasterio en su propiedad en Herford, que enriqueció y dotó de reliquias de Inglaterra. De Luis el Piadoso se obtuvo la protección real. Adalhad y Wala, sobrinos de Carlomagno, se encargaron de una importante alteración en la vida del monasterio. Tomaron como modelo al benedictino de Notre Dame de Soissons, donde era abadesa su hermana Teodrada. Herford obtuvo todas sus abadesas y monjas en Soissons. La conversión de Herford en un instituto de canonesas tuvo lugar sólo en el siglo siguiente. Hay en curso un debate acerca de si las comunidades fundadas en Germania en el siglo IX obedecieron la Regla benedictina de Herford o fueron instituciones de canonesas. Sea como fuere, hacia el siglo X, una buena cantidad de monasterios femeninos, especialmente los situados en Sajonia, eran canónicos. A los sesenta y un monasterios que cita Albert Hauck sólo puede agregarse uno, y treinta y cinco de ellos estaban en Sajonia. Así pues, en el siglo X, Sajonia fue realmente un importante centro monástico.

A la cuestión acerca de la razón por la cual la nobleza sajona favoreció las casas para mujeres en el siglo X se han dado muchas respuestas. Sajonia era uno de los países recién conquistados y convertidos al Cristianismo. Se sabe que se practicaba el infanticidio y que a menudo la víctima era una niña pequeña. Los matrimonios, tal como muestra la presencia de muchas muchachas nobles no casadas, eran costosos. También había peligro de promiscuidad, tanto con miembros de la familia como con personas de distinto rango. El peligro de guerra contra los vecinos eslavos realzó la

vulnerabilidad de la vida mundana. Sin embargo, la razón más importante de la proliferación de monasterios —tanto masculinos como femeninos— fue la preferencia de los otonianos por la vida monástica.

En general, las comunidades femeninas de Germania fueron fundadas por mujeres solas o con sus maridos y parientes clérigos. O bien eran los nobles quienes levantaban casas femeninas cuando, tras la muerte prematura de sus hijos varones en batalla, dirigían la atención a las hijas. K. S. Leyser ha escrito con gran detalle acerca de los monasterios en los siglos IX y X. El más importante de los monasterios del clan Liudolfing durante el siglo IX fue el de Gandersheim, fundado por el conde Liudolf y su mujer Oda, bisabuelos de Otón I. Sus abadesas provenían de la familia reinante. Cuando, en 947, Otón I invistió de su autoridad a la séptima abadesa, Gerberga, se convirtió en la cabeza de un pequeño reino con un ejército, cortes propias, una ceca y representación ante la asamblea imperial. No sólo en Gandersheim, sino también en Quedlinburg, Essen, y un poco después en Elten y Gernrode, las abadesas recibían la designación *Reichsfürstinnen*, y como tales tenían el privilegio de participar con los prelados en la dieta imperial, donde podían aprobar el defensor que para ellos había elegido el señor del monasterio, generalmente un obispo o el emperador. No obstante, en las casas sajonas en las que se las denominaba *Reichsfürstinnen* también se las conocía como *metropolitanas*. Al menos Matilde de Quedlinburg, la hermana de Otón II, mantuvo este título en el siglo X.

En Germania, a mediados del siglo X, todas las casas para mujeres deseaban contar con protección real e inmunidad. Pero una vez que el rey concedía tal cosa, la dotación del monasterio debía consagrarse al uso religioso permanente y no podía ser tocado por los parientes de su fundador. La dotación de una comunidad a la que el emperador dedicaba protección era de propiedad real. El emperador no podía enajenarla, ni dedicarla al uso secular, pero tenía el derecho de transferirlo a obispos. De esta manera, gradualmente, la nobleza se dio cuenta de que cuando las viudas nobles y vírgenes entregaban sus propiedades a un monasterio, la tierra les era irremisiblemente enajenada. En consecuencia, se requería, a menudo por la fuerza, que las viudas nobles y las hijas se casaran, comenzando por el reino de Enrique II en el siglo XI.

En Italia, el emperador y las emperatrices carolingios, así como la nobleza, favorecieron el establecimiento de monasterios femeninos. La cantidad de hombres que participó en la iniciación de las comunidades femeninas fue mayor que en el periodo lombardo. Tal vez se pueda afirmar que los maridos cuyo nombre se antepone al de sus mujeres debían a éstas su convicción de establecer tales beneficios para las religiosas. En el siglo X, los reyes italianos favorecieron a algunas de las comunidades femeninas. Pero los verdaderos benefactores fueron los emperadores germanos y sus mujeres. Las abadesas sólo eran seleccionadas por la comunidad cuando el rey, emperador, Papa o fundador así lo disponían. En una casa dependiente, la abadesa era elegida por la cabeza de la comunidad que la gobernaba.

El gobernante podía incluso ordenar a una persona laica que administrara la propiedad. A veces, el fundador de dos monasterios, uno masculino y otro femenino, especificaba que el abad debía elegir las abadesas. Unos pocos conventos quedaron sometidos cuando la elección de las abadesas se dejaba al obispo o a la familia del fundador.

### *Diaconisas y mujeres de sacerdotes*

La batalla contra los ministros femeninos se inauguró en la Iglesia franca en 511, cuando los obispos se enteraron de que dos sacerdotes bretones celebraban la eucaristía con *conhospitae* o coanfitrionas. Estos sacerdotes y sus asistentes femeninas viajaban por zonas rurales diciendo misas y distribuyendo la comunión en la choza de los campesinos. Los obispos se inquietaron ante el hecho de que las *conhospitae* contaminaran el sacramento ofreciendo el cáliz a los comulgantes y durmiendo con los sacerdotes bajo el mismo techo. No sabemos si las mujeres despreciadas como *mulierculae* eran mujeres de los sacerdotes o diaconisas. Durante el primer cuarto del siglo VI aún se podía persuadir a unos obispos francos para que impartieran la consagración al diaconato femenino. Las diaconisas fueron Helaria, la hija de Remy, obispo santo de Reims, y santa Radegunda. Las palabras de Fortunato no dejan la menor duda acerca de que se la identificaba con una viuda profesa, que había dedicado la vida a la abstinencia, la caridad y la oración. La absorción del diaconato en el orden de las viudas se realizó en los Concilios de Epaon y de Orleans en 517 y 533. En esta época se aceptaba que una diaconisa fuera viuda, y la legislación de Epaon establecía que, a partir de ese momento, sólo recibieran la bendición como penitentes. Esta legislación tendía a asegurar que las diaconisas no pudieran reclamar estatus clerical. El Concilio de Orleans fue más lejos aún. Descalificó a las mujeres para el cargo y degradó el estatus de las viudas en la Iglesia franca. El sínodo que tuvo lugar en Auxerre alrededor de finales del siglo VI declaró más tarde que las mujeres eran impuras por naturaleza, por lo cual tenían que cubrirse con un velo y no podían tocar nada que estuviese consagrado.

No podemos excluir la posibilidad de que en el siglo VII se restableciera la consagración de diaconisas. Es probable que la vida anónima de la beata Sigolena de Albi, e incluso sus consagraciones como diaconisa, haya sido parafraseada a partir de la vida de santa Radegunda. Así lo establecen una cédula, datada en 636 en tierras del Rin, y dos inscripciones, una, hallada en Pavía, dirigida a “Teodora diaconissa”, y otra, procedente de Dalmacia, para “Ausonia diac.”. En Roma, en 799, cuando el papa León III entró en la ciudad tras su terrible ordalía, había realmente diaconisas para recibirlo. También sabemos de la existencia de diaconisas que, más o menos por la misma época, vivían en el sur de Italia. Pero en la Francia carolingia el título de diaconisa reaparece sólo en el tercer cuarto del siglo IX. El Concilio de Worms aprobó el canon quince de Calcedonia, que estipulaba que las mujeres de más de cuarenta años podían ser ordenadas para el diaconato. Esta legislación puede haber sido



sugerida por el deseo de encontrar un título adecuado para reinas y princesas que se retiraban a un monasterio que ya contaba con una abadesa. Pero dicho título también pudo haber servido para las abadesas laicas que, como los abades laicos, mantenían comunidades de origen real. También disponemos de un escolio donde se afirma que el título de diaconisa se identificaba con el de abadesa. Alrededor de 940, Atto de Vercelli explicaba que una diaconisa era una abadesa, aunque admitía que en tiempos anteriores las diaconisas tenían un cargo en la iglesia. En la época de las conversiones, agregaba Atto, las diaconisas bautizaban a mujeres.

Más amplia era la legislación contra las mujeres esposas de sacerdotes. Los concilios francos trataron de disuadir a los clérigos de reiniciar relaciones sexuales con sus esposas invocando la amenaza de destitución. Se juzgó que esta incontinencia clerical era o bien una forma de incesto, o bien una forma de herejía; en cualquier caso, el castigo era la remoción del cargo. Los clérigos que comenzaban con el grado de subdiácono estaban, pues, llamados a convertir sus vínculos matrimoniales en los de una relación de hermano a hermana. No podían dormir con sus mujeres en la misma habitación. Las esposas debían estar siempre acompañadas por una niña esclava, y finalmente los concilios ordenaron que tenían que vivir separadas de sus maridos. Esto tuvo una consecuencia doble; por un lado, eliminó la tentación de los sacerdotes, pero también debilitó la influencia de las mujeres en la vida de la parroquia. Ya nadie se preocupó por el destino ulterior de estas mujeres, que tenían el doble honor de ser llamadas *diaconisae*, *presbiteriae* o *episcopiae*, designación que reflejaba la posición de sus maridos.

Las sanciones eclesiásticas se vieron desafiadas tanto por los clérigos como por sus esposas. Este desafío se corroboraba en el *Penitential burgundio*, que contenía estipulaciones especiales para el infanticidio cometido por clérigos casados. Además, los concilios consideraron que la incontinencia de un clérigo respecto de su propia esposa era una ofensa más grave que la fornicación con una mujer con la que no estuviera casado. A un sacerdote no se lo destituía de su cargo por tener un hijo con una concubina o vivir con una concubina tras la muerte de su esposa. En los siglos VII y VIII, a la mujer que vivía con un clérigo en los niveles más altos se la consideraba adúltera. Por el comentario de san Bonifacio sabemos que no era raro encontrar clérigos con diversas concubinas cada noche. Un capitulario emitido por Carlomagno sugiere que había sacerdotes que tenían varias esposas, derramaban sangre de cristianos y de paganos y se negaban a obedecer los cánones.

Sínodo tras sínodo, la época carolingia prohibió que los clérigos vivieran con mujeres que no fueran sus parientes sanguíneas más cercanas. El objetivo era convertir al clero en un cuerpo de célibes; no se trataba ya de una cuestión de ascetismo. Lo que contaba era la pureza ritual. Los reincidentes eran encarcelados y sufrían dos años de penitencia. A sus compañeras se las castigaba con el encierro en un monasterio. La advertencia de los clérigos de la Iglesia carolingia, según la cual,

en algunos sitios, los conventos de monjas parecían prostíbulos, sugiere que la clausura de las mujeres no resolvió el problema de la incontinencia clerical.

En el siglo siguiente, alrededor de 940, Atto de Vercelli escribió con rabia que, por encima del nivel de subdiácono, la sexualidad clerical era adulterio. Algunos sacerdotes llegaron a instalar a prostitutas en sus hogares, a comer y vivir en público en ellas. Para adornar a estas prostitutas, que convertían en sus herederas, devastaban las iglesias y hacían sufrir a los pobres. Puesto que, sin duda alguna, las mujeres y los hijos que vivían con los clérigos estaban bajo jurisdicción pública, funcionarios públicos, bajo la amenaza de extraditarlos, extorsionaban a los sacerdotes, quienes muertos de miedo se convertían en sus esclavos. Además, los sacerdotes se ponían del lado de las mujeres y los hijos siempre que éstos tenían una disputa con los vecinos, y con desprecio de toda reverencia sacerdotal hacían a sus oponentes todo el daño y todos los reproches que podían. Como castigo, Atto simplemente reconvenía a los sacerdotes y ministros casados y disponía que los clérigos culpables de adulterio fueran menospreciados por los sacerdotes colegas. Que esta medida no era efectiva resulta evidente por la segunda carta de Atto sobre este mismo tema, en la que sugiere una destitución.

## La actividad intelectual y artística de las mujeres

En los inicios de la Edad Media, además de clérigos y monjes, también algunas mujeres contaban con una buena educación. Se trataba de nobles o de religiosas. Entre las primeras mujeres germanas encontramos a Amalasantha, la hija de Teodorico el Grande, el rey ostrogodo de Italia. Su madre, Audofleda, era hermana del rey Clodoveo. Su propio reinado de nueve años terminó en asesinato, fue estrangulada en el baño cuando la hacían prisionera. Al igual que su padre, tenía un inmenso respeto por la cultura, la literatura y el derecho romanos. Nos han llegado tres cartas suyas dirigidas a Teodora y a Justiniano, y otra al Senado de la ciudad de Roma. Otra mujer seglar de cierto renombre fue Euqueria, casada con el gobernador de Marsella, y cuyo epigrama nos ha llegado gracias a Venancio Fortunato. Su breve poema acerca de un pretendiente de cuna humilde está lleno de sutiles y complejos recursos metafóricos. La tercera mujer culta cuya obra conocemos es Dhuoda, la mujer de Bernardo de Septimania, quien instruyó a su hijo mayor, Guillermo, en los deberes espirituales, morales y feudales de su día. Su libro, el *Liber manualis*, también sirve para conocerla bien, pues habla de su amor por su marido y sus dos hijos, sus problemas con los prestamistas de dinero y su enfermedad.

Las oportunidades para la educación, la administración y la literatura de que disponían las mujeres que deseaban abrazar el celibato trazan una pintura mejor. En la misma ciudad se desarrollaron muchos monasterios, unos más grandes y otros más

pequeños. Las comunidades proporcionaban un medio que prestaba apoyo y una atmósfera de paz en que las mujeres podían vivir, trabajar y orar. A través del servicio a Dios y de unas a otras con humildad, podían participar en la liturgia y lograr una salida a sus talentos administrativos e intelectuales. Había mujeres que servían como directoras administrativas, jefas de guardarropa, encargadas de la bodega y porteras. Otras actuaban como bibliotecarias, escribas y maestras. La *Regula sanctorum virginum*, de Cesáreo de Arles, incluía el requisito de que las hermanas tuvieran la edad suficiente como para leer y escribir. Todas las reglas que han llegado hasta nosotros dan pruebas de una prescripción análoga para las mujeres religiosas. Las monjas con dificultades de aprendizaje eran sometidas a azotainas, castigo normal para los monjes holgazanes. Más allá de las habilidades elementales de leer y escribir, la educación de ambos sexos se limitaba, al menos hasta el siglo IX, a un conocimiento riguroso de la Biblia, obras de los padres de la Iglesia y conocimientos elementales del derecho civil y canónico. Por ejemplo, Fortunato dejó testimonio de que en la Sagrada Cruz, Poitiers, se leía a los Padres griegos. Gertrudis de Nivelles estaba familiarizada con las leyes divinas y era capaz de leer alegorías de las Escrituras.

También las compañeras de san Bonifacio eran versadas en literatura cristiana y sabían escribir poesía. Éste era uno de los puntos fuertes de Lioba, quien provenía de una familia aristocrática emparentada con san Bonifacio. Se había educado en el convento de monjas de Thanet, y más tarde en la abadía de Wimborne, donde se la envió a estudiar ciencias sagradas y donde incluso se hizo monja. Escribió a Bonifacio desde su monasterio. Movidado por sus cartas y tal vez por el parentesco que los unía, Bonifacio pidió a la abadesa de Wimborne que la enviara, junto con algunas compañeras, para que fundara un monasterio en Germania. Poco después fue abadesa de Tauberbischofsheim, un monasterio bien conocido por su ayuda a los pobres y su consejo a los grandes. No sólo sirvió en el escritorio del monasterio y en su escuela, sino que participó también en el trabajo de la cocina, la panadería, la cervecería y fue buena jardinera. No sólo fue capaz de recordar todo lo que leía, sino que pedía a las monjas que le leyeran mientras dormía la siesta. Bonifacio también consiguió manuscritos de Eadburga, abadesa de Thanet, quien transcribió para él, en letras doradas, la Epístola de san Pedro.

Para educar a monjas y a niños se necesitaban libros y maestros. Al principio, los monasterios francos enviaron a buscar libros y monjes a Irlanda, y más tarde, en el siglo VII, también a Roma. Algunos de los monasterios anteriores al periodo carolingio no sólo aceptaban en sus escuelas a niñas, sino también a niños, en calidad de alumnos.

Algunos libros se dejaban como legado. Por ejemplo, Eckhard, conde de Autun y Maçon, dejó cinco libros a tres miembros del monasterio de Faremoutiers. Dejó dos libros religiosos a la abadesa Bertrada, un salterio y un volumen de plegarias a su hermana Adana, y un libro de ginecología a su cuñada, Tetrada. Cuando estas

mujeres murieron, probablemente los libros se convirtieron en parte de la colección de la comunidad. El que Eckhard dejara a Tetrada un libro sobre medicina femenina parece indicar que los monasterios se ocupaban de la salud de las mujeres. Estas casas religiosas con sus grandes huertos de hierbas y con sus libros servían a la población que las rodeaba.

En Italia encontramos bibliotecas muy ricas de instituciones femeninas. De la biblioteca de san Salvatore, en Brescia, disponemos de un elegante *Breviarium*, escrito en oro y plata y dedicado a la abadesa madre de Angilberta, la reina Ansa. Además, y de la misma época, tenemos *Concordancia con autores espirituales* de san Eusebio de Cesarea, con abundantes ilustraciones de la vida de Jesús y María, evidentemente destinada a que la leyeran las monjas. También existe un índice necrológico del siglo IX, especialmente valioso por la lista de nombres de monjas. En 990, el sacerdote John dejó al monasterio de Santa María da Fontanella su propiedad privada, acompañada cuando murió de sus bienes privados, que consistían en libros y objetos de culto. En Santa Lucía, en Ravello, se realizó un inventario, que entre los libros arrojó la existencia de las Epístolas de Pablo, dos libros de Jerónimo y san Vito, la colección de san Isidoro, un libro de homilías, un libro de liturgia y sacramentos, un pequeño libro que contiene bendiciones para el Domingo de Ramos y un libro de cánones, antífonas y salterio.

Aun cuando Bernhard Bischoff identificó a las mujeres escribas del monasterio de Chelles que copiaban para el obispo Hildebaldo de Colonia, debe de haber habido más artículos sobre manuscritos copiados por mujeres que se habían retirado a monasterios. Además, las monjas también eran autoras. Baudonivia escribió la segunda vida de santa Radegunda; Radegunda fue autora de dos poemas que han llegado hasta nosotros; Cesaria de Arles escribió una larga carta a Radegunda y a Richilda; Aldegunda de Maubeuge dictó sus visiones a Subino, abad del vecino Nivelles. Es probable que la vida de la reina Baltilda haya sido compuesta por una monja en Chelles. Alrededor de 760, Hugeburca, una religiosa del convento de Heidenheim, produjo una narración de un viaje de san Winibaldo a Tierra Santa. La biblioteca de Chelles, a donde se retiraron tanto la hermana como la hija de Carlomagno —Gisla y Rotruda, respectivamente—, y donde mantuvieron correspondencia con Alcuino, da fe del interés de las monjas por los libros. Alcuino les pidió su juicio acerca de su inacabado evangelio de san Juan y les envió los escritos de Beada. En respuesta, le solicitaron que explicara una parte oscura de san Agustín, pidieron una carta de san Jerónimo y lo instaron a que terminara el comentario.

En el siglo X, una canonisa germana se hizo famosa por producir duraderos clásicos de literatura devocional y secular. Era Roswitha de Gandersheim, una prolífica autora igualmente dotada para la prosa que para la poesía. Compuso piezas teatrales, leyendas y poemas épicos. Aparentemente, sus obras no fueron muy populares en la Edad Media, aunque algunas de sus piezas teatrales fueron objeto de

copias anónimas. También se ha sugerido que ejerció influencia en los poemas que, cien años después, escribieron las monjas de Ratisbona con su mismo encanto. Sólo han quedado unas pocas copias de sus obras. Pero fue redescubierta en el siglo XVI; sus obras se tradujeron a muchas lenguas y aún se siguen leyendo hoy en día. Era de noble cuna y probablemente de niña debió de haber pasado cierto tiempo en la corte. Entre sus poemas épicos, *Gesta Ottonis* celebraba la vida del emperador Otón I, y *Primordia Coenobii Gandeshemensis* recordaba la fundación de su monasterio y su historia posterior, hasta 919. En la primera aparecen dos mujeres, Edith de Inglaterra y Adelaida de Italia, las dos esposas de Otón I, y en *Primordia* se destacan las parientes de Otón, que establecieron y dirigieron Gandersheim. Estaba familiarizada con muchos autores, pero entre sus preferidos se hallaban Virgilio y Terencio. Al primero lo utilizó como modelo de sus obras épicas, mientras que sus piezas teatrales se basaban en un malicioso sentido terenciano del humor, pero la intriga no es terenciana, sino que se basa en las leyendas cristianas. Entre sus obras en prosa, la más famosa es *Gongolf*, muy próxima por el tema a la leyenda de Fausto de los tiempos modernos.

Los monasterios también se convirtieron en repositorios de obras artísticas. Por ejemplo, por Brescia sabemos que, en el siglo VIII, en San Salvatore se pintaban frescos y se utilizaban cruces enjoradas. Además, no se sustituía a las mujeres como representantes de las artes liberales. Tenemos aquí un primitivo ejemplo del *quadrivium* de la Biblioteca Nacional de Bamberg, donde las cuatro asignaturas — música, aritmética, geometría y astronomía— estaban representadas como damas del siglo X. Las mujeres también bordaban tapices y objetos más pequeños. Es posible que su biógrafo del siglo IX haya exagerado las realizaciones de dos monjas del siglo VIII, Herlinda y Renilda de Eyck. Incluso es posible que el convento en Valenciennes, donde el biógrafo dice que fueron educadas, no existiera en aquella época. En cualquier caso, resulta fascinante comprobar las habilidades que el autor les atribuye a causa de su aprendizaje. No sólo conocían el oficio y las ceremonias divinas, leer y cantar, copiar e iluminar, sino que también estaban instruidas en todas las artes que en general eran producidas con manos femeninas, a saber, el hilado y el tejido, la fabricación y entrelazamiento de diseños de oro y el encaje en flores de plata.

El esfuerzo carolingio para introducir la indisolubilidad del matrimonio consiguió plenamente su objetivo. En Thietmar de Merseburg sólo leemos acerca del divorcio en tierras polacas. El intento de restringir las mujeres a los claustros demostró ser prematuro. En el siglo X volvemos a ver abadesas que asumen posiciones de liderazgo, con el ejercicio de poder político, económico y religioso. En los más remotos inicios de la Edad Media —siglos V, VI y VII— la sociedad estaba débilmente organizada, el papel de las mujeres era muy diversificado y extensas sus contribuciones a la vida. En época carolingia, cuando los reyes se impusieron a la aristocracia y los obispos en los monasterios, se establecieron estrechos márgenes al alcance de las actividades de las mujeres y la implicación de éstas fuera del

monasterio se vio muy recortada. En la vida medieval, la opresión de las mujeres no fue una historia interminable. En el siglo x las mujeres volvieron a realizar una dinámica y creativa aportación debido a la descentralización de Iglesia y Estado. Entonces tuvieron una posición realmente más privilegiada que en los primeros momentos. Sus derechos y prerrogativas gozaban de cierta protección de los decretos imperiales del siglo anterior.

# Las mujeres en el orden feudal (siglos XI y XII)

Paulette L'Hermitte-Leclercq

## Las mujeres en el debate historiográfico

En los siglos XI y XII, Occidente adquiere una unidad y una vitalidad hasta entonces desconocidas. Respetado por las invasiones que en otro tiempo habían esfumado su rasgo, se dilata. Desde el punto de vista ideológico, los valores cristianos le confieren cohesión. Poco a poco, regiones nuevas y durante mucho tiempo rebeldes —como Escandinavia, la tierra de allende el Elba, Hungría— van uniéndose con firmeza a la vieja Europa. En España avanza la frontera con el Islam. La Iglesia no se contenta con ganar territorios y almas, sino que, presa de un fervor irreprimible, se purifica y anhela cristianizar en profundidad: se multiplican parroquias y monasterios. Al mismo tiempo, la población aumenta, las tierras cultivadas se extienden, las ciudades y el comercio se reaniman mientras se instalan los nuevos marcos de poder político.

En lo concerniente a las nuevas relaciones entre los hombres, la historiografía, muy vasta, ha desembocado en un amplio consenso. ¿Y en cuanto a las mujeres? ¿Han sido estos dos siglos, a la luz del largo plazo medieval, favorables a esta mitad de la humanidad? Las opiniones difieren. La mujer es el máximo común divisor. Osado, Robert Fossier abre un capítulo en el Reino de la mujer. Resumamos su pensamiento. A pesar de la misoginia de los clérigos, los índices concuerdan: este periodo —se sobreentiende que es imposible establecer comparación alguna con el nuestro— representa un apogeo. Se entra en una “fase de matriarcado de la historia de Europa”.

El autor explica esto por una situación demográfica favorable: hay menos mujeres que hombres. La situación económica, jurídica y social les ayuda, sobre todo a las campesinas, o sea a la inmensa mayoría. Además, gozan de una excepcional libertad de costumbres, difícil de explicar. El siglo XII, junto con el XIX, es el campeón del adulterio; la Iglesia se ve desbordada. El autor no se funda en el testimonio de algunas princesas permanentemente sometidas a juicio en obras de dudosa calidad, sino que espera llegar a las capas profundas para aquilatar su “peso real”. Pero su optimismo no es compartido de manera unánime. La imagen dominante —tal como surge de las obras de G. Duby, J. le Goff o D. Herlihy— es precisamente la opuesta.

No sólo se degrada la imagen teológica de la mujer, sino su papel en la sociedad. Ante todo, son demasiadas respecto al número de hombres, lo cual las desprecia. Como se ve, las divergencias no son de grado, sino de signo positivo/negativo. Estas divergencias se explican ampliamente por la mala calidad de las fuentes de la historia de las mujeres, sobre todo en lo referente a estos dos siglos; el periodo siguiente está mejor cubierto. En particular, las mujeres casi nunca hablan; se sigue discutiendo si Eloísa ha escrito las cartas que la tradición le atribuye. Esta historia, por tanto, es difícil y se halla en sus verdaderos inicios. Debería llegarle una ayuda de la arqueología. Si los trabajos futuros lo confirman, por lo menos la salud de las mujeres parece haber mejorado en estos dos siglos.

Los estudios sobre los esqueletos de Saint-Jean-le-Froid, en Aveyron, muestran que la mejora de la alimentación les favorecía más a ellas que a los hombres; después de 1050 son más grandes, menos raquílicas. Por tanto, el flagelo de la miseria habría retrocedido algo antes de que, hacia 1300, volvieran a aparecer las enfermedades.

Con todo, estas diferencias de apreciación no tienen por única causa la insuficiencia de documentación. También desempeñan su papel las opciones filosóficas, políticas y religiosas de los historiadores. Esto se comprueba sobre todo en dos campos. Se sabe que en el siglo XII llega a su apogeo la influencia de la Iglesia. ¿En qué sentido ha operado ésta sobre la condición femenina? Para algunos autores, ha procurado a la mujer una promoción decisiva, gracias sobre todo al culto de la Virgen, que hace su eclosión en esa época. “Muy poco ha podido hacer el cristianismo para mejorar su posición material y moral”, observa, en sentido inverso, Le Goff. Según este historiador, los cultos nuevos de María y de la Magdalena son consecuencia, que no causa, del mejoramiento experimentado en el siglo XI, pero que se detuvo en el siglo XII.

Más vivos aún son los debates para explicar el importante lugar de las mujeres en las herejías de esos siglos, las más graves de las cuales fueron la valdense y la cátara. Los historiadores de inspiración marxista explican ampliamente esta explosión por factores económicos, sociales y jurídicos: la lucha de los sexos es un aspecto de la lucha de clases. La forma religiosa que adopta esta protesta se explicaría de dos maneras: porque la Iglesia está al servicio de una sociedad de órdenes a la cual suministra una ideología que la favorece y porque, en un sistema mental impregnado de religión, la fundación de una contra-Iglesia es la única vía de expresión de la revuelta. Se adivina que no todos los historiadores han adoptado este punto de vista, sobre todo si su propio sistema de valores los mantiene unidos a la herencia tradicional. En efecto, los hay que plantean como axioma el que un fenómeno religioso sólo puede explicarse por lo religioso: la amargura de las mujeres no deberá gran cosa al lugar que ocupan en la sociedad en general. La historia nunca es neutra, y menos aún la de las mujeres. Para abordarla, partamos de una fuente de la época. Ella orientará todo el estudio.



## Complot de mujeres en una casa solariega

San Hugo de Lincoln proviene de un linaje caballeresco de Avallon, cerca de Grenoble. Antes de convertirse en obispo de Lincoln era monje cartujo. Muere en olor de santidad en 1200 y el monje Adam de Eynsham, su confesor y amigo durante tres años, escribe su vida. El proceso de canonización es rápido. El biógrafo se complace en mostrar a su maestro en el ejercicio de la justicia episcopal y cuenta un asunto que fuera motivo de escándalo. Un caballero, Tomás de Saleby, vive en el condado de Lincoln; está ya muy entrado en años y su mujer, Inés, es estéril. Por tanto, la herencia, muy importante, ha de recaer en su hermano. Pero Inés no quiere a su cuñado y teme quedar bajo su custodia cuando enviude. “Con la astucia de la serpiente”, monta una estratagema: con un cojín bajo la ropa, simula estar esperando un niño. Su cuñado sospecha la maniobra, pero, ¿cómo probarla? Por fin, Inés se mete en cama, gimiendo como si estuviera en pleno parto, y luego simula dar a luz a una pequeña a la que se da el nombre de Grace. Inés ha conseguido esta niña de una pobre mujer de la aldea vecina, a quien contrata como nodriza. El hermano del caballero presenta demanda ante la justicia real, pero el obispo reivindica su causa. San Hugo convoca al marido. Según el rumor público, no puede ser padre, pero Tomás no quiere hablar: teme más los reproches de su desvergonzada esposa que la justicia de Dios. Sin embargo, termina por confesar que, enfermo y viejo, hace mucho tiempo que casi ni se aproxima a su mujer; pero ignora lo que ella ha hecho. El obispo lo previene: si no vuelve al día siguiente, será excomulgado. El hombre vuelve a su casa, habla con su mujer, pero Inés le prohíbe volver a ver al obispo. Al día siguiente es Pascua: en el sermón, el obispo denuncia el delito perpetrado por un hombre contra su propio hermano y excomulga a los culpables. A la noche siguiente, el caballero muere en su cama. El comentario está tomado del Eclesiástico (25, 26): “Toda malicia es muy pequeña en comparación con la malicia de la mujer.” Hace falta algo más para intimidar a la joven viuda, pero he aquí que la cuestión toma un cariz distinto.

El rey vela por los herederos de sus vasallos. La pequeña Grace no tiene todavía cuatro años cuando aquél la cede, junto con su herencia, al hermano del principal guardabosque de Inglaterra, Adam de Neville. Temiendo ser desposeído de su tesoro, pues por el momento no tenía más que la custodia, Adam urge el matrimonio. Se interpone el obispo, porque —según precisa el biógrafo— cuida de que no se case a los niños antes de los siete años y sobre todo porque aún no se ha aclarado la historia. Toma la iniciativa y prohíbe a todo sacerdote de la diócesis celebrar la unión, pero su deber lo llama a Normandía. Los parientes y los amigos de Adam aprovechan para convencer a un cura, ingenuo y codicioso, de una parroquia alejada; el matrimonio es bendecido públicamente. “Así se unieron una sirvienta y un noble.” A su regreso, Hugo suspende al sacerdote, confisca su beneficio y excomulga a todos los que han tenido alguna participación en esa historia, que ya había producido un muerto. La

sirvienta de Inés coge miedo y va a confesarse; su confesor la envía al obispo, a quien cuenta todo. Inés capitula y confiesa en público su horrible pecado. Muy poco después, muere de una muerte miserable. Hugo advierte entonces al arzobispo de Canterbury, que es también juez del reino, pues ahora hay que forzar a Neville a que ceda, ya que el cuñado de Inés ha presentado querrela contra él en la corte real. Neville sostiene que, según la ley inglesa, se considera legítimo al hijo que ha sido reconocido por el marido de la madre. Hugo amenaza: si se obstina en convertir a esa campesina en su mujer, no gozará de ello por mucho tiempo. Con sus parientes, Neville ejerce presión sobre los jueces de Londres encargados del proceso. Éste se presenta de la mejor manera para él. Alegre y achispado, Adam de Neville se acuesta; no vuelve a despertar. Entonces, el rey entrega la pequeña y su patrimonio a uno de sus camareros; éste muere. Luego, a un tercer marido, “más malo todavía que los dos anteriores”; Grace tiene entonces once años. Por otras fuentes sabemos que no tuvo hijos y que cuando murió, su herencia recayó en el heredero legítimo, el hermano de Tomás.

El relato que acabamos de resumir brinda una visión concisa de las cuestiones que plantea la historia de las mujeres y de sus dificultades.

La mujer tiene que cuidarse constantemente de distinguir los niveles socioeconómicos. Aquí nos encontramos con cuatro mujeres unidas por un secreto: una castellana, su sirvienta, una sierva y una criatura por nacer, que resulta ser mujer y a quien una conspiración femenina intentará convertir en tráfuga de castas en el espacio y en el tiempo, seguramente calculados con toda precisión, para lo cual la preparan desde el vientre de la madre y la colocan en el lecho de la dama. La historia no puede pasar por alto tampoco el contexto jurídico-político con sus instancias a menudo rivales. En este caso, la ley civil —Common Law—, la autoridad real, el derecho feudal, la justicia eclesiástica competente en materia de matrimonio. Esta última sólo dispone de armas espirituales. Bien manipuladas, pueden matar.

Finalmente, se plantea una pregunta. ¿Quién nos cuenta esta historia? Un hombre de Iglesia. Es una característica del periodo. Las consecuencias de ello son importantes: ve a las mujeres con ojos de hombre y de monje, es decir, desfavorables a priori. Además, hay que asegurarse de que esté bien informado y de que no mienta. Dos exigencias. Adam de Eynsham es inteligente y seguro. Sin embargo, se ve obligado a maquillar la verdad. Escribe un panegírico y carga demasiado las tintas sobre los poderes sobrenaturales del obispo. En los archivos se comprueba que Adam de Neville no ha sido fulminado por la maldición episcopal: por el contrario, Hugo muere en 1200, y es enterrado unos meses antes que Adam.

De estas observaciones extraemos un método. No hay mayor peligro para la historia de las mujeres que la invocación de la invariable y universal naturaleza humana, ésa que constituye a la mujer en pilar anónimo e invisible. En otros tiempos, Grace de Saleby habría sido abiertamente adoptada —¡sin molestar por ello al cuñado!— por Tomás e Inés, ante la carencia de hijos. Por otra parte, ella no habría

sido sierva, porque tal condición no existía... En resumen, todo habría sido diferente. “La mujer no nace mujer; se hace.” La fórmula de Simone de Beauvoir es provocativa. ¿Es verdadera en los siglos XI-XII? Para tratar de responder, habría que hacer como Inés: esperar la criatura que ha de nacer y observar cómo se hace adulta sin perder de vista ninguno de los factores que intervienen para convertir una vida de mujer en un destino. ¿Quiere esto decir que estaría implacablemente determinada? Una de las lecciones que se extraen de la aventura que hemos contado es precisamente que no. En toda situación, una mujer, un hombre, tiene una cierta libertad de maniobra: siempre queda en el engranaje un margen de maniobra para montar el juego propio (¡significativa ambigüedad la de esta palabra!). Inés, demasiado joven como para hacer creer que pudiera procrear, se ve afectada por un marido viejo y manifiestamente senil. La mecánica de su destino habría sido enviudar y quedar bajo el dominio de un cuñado que habría podido casarse con ella. Dado el estado de salud de Tomás, el tiempo urge, los golpes posibles son muy escasos. Podemos tener la certeza de que ha reflexionado sobre ello. En un plano abstracto, ¿qué podía hacer? ¿Podía, para escapar a la tutela de su cuñado, haberse refugiado en un monasterio? Necesitaba el permiso de su esposo. ¿Se lo habrá negado? ¿O no habrá tenido el gusto? En la Edad Media, la esterilidad se imputa siempre a la mujer: ¿se habrá autoconvencido Inés de ello? ¿Era concebible que tratara de quedar embarazada de otro hombre que su marido? Presentaba las apariencias de traer al mundo un hijo de una pareja legítima. Por tanto, cuenta necesariamente con la complicidad, al menos pasiva, de su esposo. ¿Porque todavía es capaz de engendrar? No sabemos nada de sus móviles profundos porque éstos no interesan al biógrafo. Nos quedamos en la superficie de las cosas: Inés ha forjado una combinación para escapar a lo que la espera inexorablemente, como la “pobre mujer” cómplice. Volveremos a encontrarlas.

*“Cuando aparece la criatura... ¡es una hija!”*

¿Hay en los siglos XI-XII menos mujeres que hombres, lo que revalorizaría a las primeras? Para comenzar, observemos que se corre el riesgo de hacer intervenir en este dominio la ley económica de la oferta y la demanda. Y comprobemos que los historiadores están muy mal documentados para afirmar nada. Las cifras que se dan proceden de fuentes poco seguras. Por lo demás, ¿se las puede generalizar a todo el Occidente? En todas las sociedades nacen ligeramente más varones que mujeres. Nada nos prueba que, en los siglos XI-XII, la exposición de niños, el infanticidio o la falta de cuidados a los recién nacidos hayan afectado más a las niñas que a los niños.

En otras épocas y en muchísimas culturas, las mujeres utilizan recetas con las que se considera asegurado un hijo varón. Para nuestra época, faltan pruebas al respecto.

Es probable que, en el momento del nacimiento, una mujer fuera peor recibida que un varón, pero sólo podemos inferir tal cosa de modo indirecto. En la aristocracia predomina entonces el principio de masculinidad. Por tanto, es normal que los

genitores prefirieran un varón para transmitir el patrimonio. Además, al parecer, la disimetría entre los sexos estaba menos marcada en el pueblo, ya que la guerra, vocación noble, excluye más radicalmente a las mujeres que las otras actividades económicas.

Observemos, sin embargo, que el trabajo de la tierra, lo mismo que muchos oficios manuales, también realza el valor de la fuerza masculina. Según todas las probabilidades, también aquí, la distribución sexual de las tareas expresaría una jerarquía masculina de los valores que desprecia las especialidades femeninas. Fundada o no, domina la impresión de que las hijas constituyen cargas: hay que vigilarlas, dotarlas, casarlas. Al fin y al cabo, como la humanidad lo repite desde el fondo de los tiempos, la mujer es inferior al hombre, es un macho imperfecto y dependiente, nacida, según Bossuet, de un hueso supernumerario.

Carecemos por completo de fuentes para conocer las disposiciones psicológicas de las parejas que esperan un hijo, las reacciones afectivas del padre o de la madre ante el nacimiento. Una de las cuestiones clave de la historia de las mujeres podría formularse de la siguiente manera. Ha nacido una niña. Entre todos los factores que, aquí y ahora, quieren determinar la vida, ¿cuál es la importancia del sexo? Es cierto que Suger era de origen servil, pero, ¿hubiera podido conocer un éxito semejante su hermana gemela, con la misma situación jurídica y social, el mismo medio familiar y el mismo patrimonio genético? De entrada hay que excluir que hubiera podido ser consejera de reyes y regente del reino, esto es, acercarse lo suficiente a los grandes como para escribir su historia. Concedido este primer punto, y transferidas las carreras al femenino, ¿se hubiera podido casar con un príncipe, convertirse en abadesa, profetisa y escritora, como Hildegarda de Bingen? De modo espontáneo, sin pruebas al respecto, se tiene la impresión de que, desde el comienzo, la facultad de salirse del molde es una ventaja de los varones. Habrá que volver a examinar la cuestión en cada uno de los niveles del estudio. Desde este punto de vista, la historia de Grace de Saleby permite observar los fenómenos como *in vitro*.

Para hacer creer que daría a luz una criatura, Inés ha tenido que preparar su plan, forzosamente sin conocer el sexo de aquélla. El interés excepcional de este asunto reside en que nos permite, como en una ecuación, aislar una incógnita. Niña o varón, ¿qué importancia tiene? A primera vista, ninguna. El encadenamiento de los hechos habría sido el mismo. Recordémoslo: la cuna, Inés que se disfraza de parturienta, la verdadera madre como nodriza, el padre putativo, el cuñado desconfiado, amenazado con la pérdida de la herencia y que presenta querrela, el obispo que reivindica la cuestión como suya, puesto que se trata de saber si Grace procede de matrimonio legítimo. Aterrorizado a la vez por su mujer y por el obispo, Tomás habría muerto; su corazón habría fallado esa misma noche. Pero, a partir de allí, imaginemos que la criatura hubiese sido un varón. Se lo habría criado como un caballero, según toda probabilidad, bajo la custodia de su madre. Es cierto que el hermano del muerto habría proseguido en Westminster su proceso contra Inés, pero la justicia real era

lenta, venal y estaba mal pertrechada para esta cuestión: el padre era el marido de la madre, pues la criatura había sido reconocida y Tomás había muerto sin desautorizarla públicamente. El obispo tampoco habría podido hacer demasiado: el caballero, por interés, no hubiera confesado la maquinación de su mujer. La cuestión había estallado en 1194 y san Hugo murió en 1200. Un varón, al parecer, hubiera aportado a Inés lo que ella esperaba: un final feliz y libre a su vida, junto al heredero de los Saleby. Da la impresión que sus planes fallaron porque la criatura era mujer.

En el ambiente aristocrático, desde el nacimiento, una niña es más que un partido, es toda una presa: desencadena reflejos y, por tanto, acelera el curso de los acontecimientos. Ante todo, según la costumbre inglesa, la ley debía ocuparse de Grace, heredera de un feudo importante. Había que prever un hombre de su entorno; por tanto, un marido. La caza de la heredera era tan concurrida que el rey cedía a la tentación de iniciarla cada vez más temprano. Siempre lo había hecho, pero el rey Juan había adquirido reputación de negociar más generosamente la cesión de las hijas con feudo. Los archivos reales han conservado la huella de la enorme suma que exigió a los tres maridos consecutivos “para tener la hija y su herencia” (dan cuenta de ello sin ambages). Por tanto, a la edad en que el hijo de Tomás de Saleby hubiera jugado con su caballo de madera, antes de los cuatro años, Grace abandonaba a su madre y era confiada al viejo Adam de Neville, quien la convirtió inmediatamente en su esposa. Precisamente entonces es cuando la historia cambia de rumbo e Inés pierde la partida. Hay boda, muy precoz, y, por tanto, competencia de la Iglesia. San Hugo descarga todo su peso sobre la balanza para malograr los planes de Adam de Neville. El matrimonio tiene lugar de todas maneras, pero el obispo excomulga a los cómplices. Primero la sirvienta, luego la falsa madre, se entregan. Si se mira con detenimiento, jamás ha estado en tela de juicio la verdad: ella había suministrado el bebé y su leche, pero no era sino una mercenaria y de mala sangre.

Nos encontramos aquí con una de las lagunas más graves que afectan la historia de estos siglos. Para poner un poco de carne en estas mujeres nos hubiera hecho falta un testimonio, como, por ejemplo, un diario íntimo. Ya nos hemos interrogado sobre los móviles de Inés. Lo único que sabemos es que murió hundida en la humillación del fracaso, tal vez el remordimiento y el miedo a la condena. Reflexionemos por un momento acerca de Grace, que en este relato tiene tanta alma como un peón de ajedrez. ¿Qué imagen podía tener ella de sí misma y de la vida? Sabía que, por su causa, su falso padre había muerto y, según todas las probabilidades, había ido al infierno; que, para ella, su falsa madre se había convertido en una “criminal”, que era lo que decía san Hugo. Cuando aún jugaba a las muñecas, la casaron. Y, para colmo, tres veces. Una heredera legítima podía sentirse melancólica si medía lo poco que contaba su persona. ¿Cómo no darse cuenta de que las cualidades personales no pesaban nada en la codicia de los hombres que se atropellaban para casarse con ella? Con todo, podía haber interiorizado el sistema de valores aristocráticos como para sentirse orgullosa de identificarse con su función, de sentirse portadora del pasado y

del futuro de un linaje. Tenía precio, un peso social y simbólico, y esto, para ella, hacía las veces de ser. Pero la identidad de Grace era falsa y todo el mundo lo sabía. Era una impostura y sólo sembraba desgracia; por otra parte, todos sus maridos morían uno tras otro. ¿Cómo escaparía al desprecio de los demás y, en consecuencia, a la mala conciencia? Pero también, por su parte, ¿cómo, si tenía una inteligencia normal, no despreciaría a sus tres esposos? Éstos eran nobles y sabían perfectamente que ella no lo era; aparentaban no saberlo. Simplemente, la habían comprado por su fortuna y, para conservarla, compraban al rey y a su justicia.

Se habrá comprobado que la Iglesia que trabaja para la eternidad presta particular atención a lo temporal y, por tanto, a las mujeres que con él tienen una relación especial. Y sobre todo a su programación genética. Las mujeres se hallan en la intersección del tiempo cíclico —el reloj de las menstruaciones, de la concepción— y del tiempo lineal. Cuando se trata de las mujeres, hay que moverse constantemente para conciliar lo inconciliable: esperar que llegue el tiempo, dejarlo hacer y luego darse prisa, porque urge.

### *El tiempo de la infancia*

No es raro que se destaque el hecho de que en la Edad Media, tanto para los varones como para las niñas, la infancia era muy corta; no sólo porque muchas veces la interrumpía la muerte, sino también debido a las condiciones generales. No vemos con claridad a qué edad ni cómo los padres llamaban la atención de la hija pequeña sobre el aspecto sexual de su identidad. Estos dos siglos no nos han dejado ningún manual de educación y la documentación que se ha conservado es poco elocuente. Al parecer, podría afirmarse que la educación mixta está muy restringida, sobre todo en los medios favorecidos, y que muy pronto, y con énfasis, deben los padres persuadir a la niña de que es diferente, no sólo por lo que hace, sino también por lo que es y lo que debe ser. En la aristocracia se encierra a la niña en el gineceo, donde permanece ocupada en trabajos femeninos, o se la coloca en el monasterio, ya definitivamente, ya hasta que se casa. Si se la ha casado mucho antes de la pubertad, a menudo es enviada a la familia de su novio en espera de la consumación de la unión. ¿Qué repercusión podía tener sobre la psique de una niña el sentirse a tal extremo en tránsito, tan precozmente arrancada de su madre y del marco de sus primeros años? ¿Qué relaciones afectivas podía establecer con los padres, la nodriza, los hermanos y las hermanas? ¿De qué se nutrían sus sueños?

A primera vista, la situación parece más favorable en las capas más modestas. Seguramente se casa menos jóvenes a las niñas. Tanto entre campesinos como entre artesanos, es seguro que los hijos se asocian muy pronto a la actividad de los adultos y, lógicamente, el aprendizaje separa mucho menos rigurosamente los sexos que el entrenamiento militar del futuro noble. Se puede suponer que la célula familiar conserva su cohesión y su calor durante más tiempo y que las relaciones de la niña pequeña con su padre y sus hermanos son allí menos distantes.

¿Son amados los hijos? También es menester hacer la historia de los instintos y de los sentimientos. Se sabe que los padres lloran cuando sus hijos están enfermos y se dirigen al santuario para implorar su curación, incluso su resurrección. A la inversa, es imposible no sorprenderse ante la indiferencia, al menos aparente, con que los genitores, y sobre todo las santas, dejan detrás de sí niños muy pequeños. Juette de Huy, que se marcha a hacer penitencia con los leprosos, deja dos hijos de menos de ocho años. No se puede olvidar que muchas cosas pueden obstaculizar o contrariar el amor paterno o materno; para empezar, el nivel de vida. Debe existir, con variaciones según las distintas culturas y las diferentes épocas, un umbral de afecto, particularmente materno. Si la miseria material, fisiológica, psicológica, es demasiado grave, el corazón puede secarse. Para cantar una canción de cuna hace falta un rayo de esperanza y fuerza para amar. ¿No se atrofia el instinto materno en las chozas campesinas sin chimenea, si la madre se ve sobrecargada de embarazos y de trabajo? ¿Por qué la sierva de Lincolnshire, de quien el cronista no nos ha dejado ni siquiera el nombre, se ha liberado de su hijo antes de que naciera, de la misma manera en que los campesinos endeudados o hambrientos venden su cosecha en pie? No se sabe si estaba casada, si era viuda o madre soltera; demasiado pobre para criarlo o codiciosa: se puede suponer que Inés le pagara por cederle el bebé y por amamantarlo luego. A menos que no haya soñado con vengarse de la vida por procuración, viendo crecer a la joven castellana que de tanto en tanto vendría a abrazar a su nodriza. ¿E Inés? El biógrafo nos dice que esta “mujer estéril que no era capaz de dar a luz otra cosa que una patraña”, daba una pista falsa al ocuparse de Grace “como si hubiera sido suya”. ¿Se trataba simplemente de una comedia? En esta complicidad de tres mujeres inclinadas sobre una cuna había sin duda algo más noble que lo que el narrador nos quiere hacer creer, y que se parecería al amor y a una divertida burla al destino. A sus ojos, el destino tenía cabeza de hombre: la del marido, el cuñado, el rey —esos buscadores de oro del siglo XII que corrían tras la heredera— y, sobre todo, el obispo. Ahí estaba él para neutralizar la perfidia femenina que venía a falsear el juego: engañaba a uno, esquilmaba al otro, subvertía todas las leyes, de las que, para san Hugo, la más sagrada era la del matrimonio, garantía del orden social que estas mujeres venían a perturbar. Para indignación general. Por otra parte, la moral quedó a salvo: la herencia volvió al linaje. La falsa madre y la falsa hija conocieron el mismo castigo: fueron estériles.

A las niñas se les enseñaba a serlo. Carecemos por completo de datos como para saber de qué maneras se inculcaban las actitudes, los gestos, los “¡Pórtate bien!” de nuestros días. Cuando la joven Cristina de Markyate se escapa para huir de su marido, tiene vergüenza porque se ha vestido de hombre, monta a caballo como un hombre y recorre el campo como un muchacho. Podemos estar seguros de que la primera pedagogía es la de la mirada. El muchacho mira hacia delante y a lo lejos: coraje y libertad, todo eso expresa los valores masculinos. La muchacha baja los ojos o los eleva al cielo: modestia, dulzura, moderación de gestos y de movimientos: éste

es el adorno de las mujeres. Inmovilidad laboriosa en la rueca o con la aguja, cuidado de los hijos y del hogar, plegaria: imágenes intemporales de la esencia femenina.

¿Cómo adquiere la niña los rudimentos de la religión? Cristina, que nace hacia 1100, ha oído decir muy pronto que Jesús era “bello y bueno y estaba en todas partes”. En su camita, ella le habla en voz alta. Sabe leer y tiene un salterio. Es el libro en el que las jóvenes nobles aprenden a leer, nos dice Hildegarda de Bingen. Sea cual fuere su medio social, estamos seguros de que se les inculca sobre todo el valor irremplazable de la virginidad. Muchas sociedades la valoran antes del matrimonio. La característica del cristianismo ha sido la de colocarla en la cima de la perfección y de proporcionarle bases escriturales. Las recompensas celestes serán mucho más grandes para las vírgenes. Y el Evangelio ofrece a la mujer el arquetipo de María. Esto no es nuevo, pero nunca la Iglesia ha exaltado la excelencia de este estado como en los siglos XI-XII. Todo llevaba a ello: el temor del fin de los tiempos, la irradiación espiritual de los monjes, la reforma del clero y la promoción del culto mariano.

A propósito de la fascinación del modelo virginal, hay varios rasgos que destacar. Cuando se cría una hija, los valores de la virginidad son tanto sociales como religiosos: de ella depende tanto el honor de la familia como la salvación del alma del vástago. Durante toda la infancia se la exhorta a proteger su tesoro. Es sorprendente que en francés las palabras *pureté* (pureza), *vertu* (virtud) y *honneur* (honor) designen la virginidad (el sello intacto del que hablan los textos medievales). Se trata, pues, de una metonimia: estos términos designan una parte del todo. Ahora bien, se puede comprobar que se han deslizado a la metáfora: expresan la esencia misma de la hija. También todo el cuerpo social está de acuerdo en educarla como un ángel y cultivar en ella la inocencia y la actitud defensiva. El riesgo sólo aparece si los padres deciden casarla, entregándola al varón “como una potranca”, para emplear una imagen de George Sand. Si el modelo virginal está perfectamente integrado, debe de ser difícil cambiar de estado, abrazar una condición que los hombres de Iglesia presentan marcada por la corrupción y la deshonra. Son muchos los ecos que tenemos de estos traumatismos, pues remiten a la palabra eclesiástica propiamente dicha.

La mayor parte del tiempo sólo se protegía tan celosamente la integridad de la jovencita con el fin de sacrificarla en el matrimonio. Aquí, para volver a la imagen bíblica, se abría el vaso herméticamente cerrado. Estudiaremos detenidamente los problemas del matrimonio, pero antes es preciso desbrozar un segundo rasgo, particularmente claro en este periodo. Los muchachos son cada vez más mudables de cuerpo y de espíritu. Guerreros, campesinos, mercaderes o clérigos, los cambios de todo orden los invitan a atreverse a tentar suerte. En el siglo XII se multiplican las escuelas urbanas y muy pronto las universidades; la cantidad de estudiantes crece con una avidez de saber y una esperanza de promoción por el saber realmente inauditos. Pero por siglos aún, las niñas no irán a las escuelas ni a la universidad. Si, por excepción, son sabias, como Eloísa, lo habrán aprendido todo en la casa. Tal vez sea en este siglo XII cuando se ha consumado el divorcio de los sexos, y por un milenio o



casi un milenio. La mujer ha quedado encasillada en sus funciones tradicionales, en el servicio a la especie o a Dios, cuando los hombres descubrían maravillados que el mundo era algo a descubrir, que tenían todo por descubrir, todas las aventuras por correr, toda la experiencia por acumular.

*“El segundo caso cuya jurisdicción pertenece a la santa Iglesia es el matrimonio”*

El matrimonio ocupa el centro de esta historia de las mujeres, tanto por razones constantes en la historia, pues perpetúa la raza y representa una conmoción importante en toda vida, como por razones particulares, pues en los siglos XI y XII la Iglesia le da su forma actual. Por tanto, hay que prestarle especial atención. Acaba de consagrarse un amplísimo trabajo de reflexión que, al renovar nuestros conocimientos, ha desbrozado mejor la importancia de estos dos siglos.

En efecto, nunca, desde el triunfo del cristianismo, los pensadores de la Iglesia habían podido dar una definición clara de lo que era el matrimonio en su esencia y en sus finalidades. Y menos aún habían podido lograr el prestigio necesario como para elaborar los principios y velar por su aplicación sin chocar frontalmente —como ha mostrado G. Duby— con las costumbres de los laicos, los únicos a quienes concernía la cuestión, ya que, al mismo tiempo, los sacerdotes tenían prohibido casarse.

Resumamos el sistema de pensamiento que se impuso. El matrimonio es un sacramento. El contenido de este concepto ha sido muy fluctuante hasta el siglo XII. Había que precisarlo antes de asignarle su lugar entre los otros de la lista confeccionada en 1215. La originalidad del matrimonio era desconcertante. Era el único de los siete que existía ya bajo la Ley antigua: había, por tanto, una anterioridad cronológica, pues había unido al primer hombre y a la primera mujer. Pero también había una anterioridad lógica, pues era indispensable para el fundamento de toda sociedad para que los hombres se multiplicasen sin lujuria. En comparación con los otros sacramentos, conservaba una cierta dosis de deshonra, aun cuando Dios lo bendijera: la reproducción sexuada era una consecuencia del pecado original. Por tanto, debía ser indeleble y no realizarse sino en condiciones muy estrictas de pureza: era preciso, sobre todo, evitar el incesto. En este dominio, las precauciones alcanzaron un nivel desconocido hasta entonces: se excluyeron los parientes espirituales, los parientes por afinidad y los consanguíneos hasta el séptimo grado.

El matrimonio tenía otra particularidad; establecía entre Dios y el hombre no un lazo bipolar, sino triangular: Dios, un hombre, una mujer. Era esencial dejar claro quién o qué ataba el nudo. La Iglesia se lo preguntaba desde hacía tiempo. Hay que esperar a la segunda mitad del siglo XII para que se imponga el acuerdo. Había dos respuestas posibles que se oponían a los pragmatistas y a los idealistas: la conjunción de los sexos o la voluntad común. En una época en que la alta Iglesia se resignaba de mala gana a que toda la humanidad no fuese virgen o, al menos, continente, era normal que estableciera como fundamento constitutivo de la unión indisoluble el libre consentimiento de los esposos, que ya había sido la solución romana. Esta elección

tenía la ventaja, entre otras, de presentar como perfecta la unión no consumada de María y José. Sin embargo, para los laicos no conversos al matrimonio blanco había que dar lugar al acto de la carne que, finalmente, venía a completar el matrimonio. El lugar que se daba al consentimiento tenía como consecuencia que no fuera el sacerdote quien realizaba el matrimonio. Pero si no se lo llamaba para que bendijera la unión, ésta, que la Iglesia consideraba clandestina y reprobaba, al menos era válida. Sólo a partir de 1563 es la presencia del sacerdote una condición *sine qua non* de la validez del vínculo.

En niveles inferiores, ¿cuáles era las prácticas? Apenas se sabe algo acerca de los medios más acomodados. El matrimonio es allí una estrategia. No se excluye que lo mismo ocurriera entre los campesinos o el pueblo bajo de las aldeas. Una unión podía servir para completar una parcela o absorber la tienda vecina. Son raras las regiones en que se lo puede aprehender. En los linajes caballerescos, los hijos, y sobre todo las hijas, están al servicio del poder y de la riqueza. Las alianzas endogámicas, los repudios —sobre todo si la mujer es estéril—, los matrimonios en segundas nupcias, crean una “poligamia sucesiva” calculada en interés del patrimonio. Para imponer la monogamia pura que aseguraba la protección del elemento más débil de la pareja — la mujer—, la Iglesia tuvo que batallar más de un siglo. Pero la aristocracia encontró en ello una válvula de escape, más peligrosa aún que el mal que se quería evitar. La prohibición de los matrimonios incestuosos llevaba tan lejos el imperativo exogámico que era tentador, cuando se quería deshacer una unión matrimonial, sostener un lazo de parentesco con el cónyuge. Precisamente para evitar este peligro, en 1215 se redujeron las prohibiciones al cuarto grado de parentesco. Progresivamente, las tensiones entre los grandes laicos y la Iglesia se apaciguaron en los límites de la época que aquí se estudia.

Resumamos. Con una menor tolerancia de Dios ante la voluble pasión, ante el derecho al error o al cambio, triunfa la indisolubilidad del matrimonio; y, a partir de ese momento, la libertad y la igualdad de los esposos en el consentimiento es lo que constituye la unión. Estas palabras de libertad y de igualdad tienen para nosotros una resonancia cuyo contenido, sin embargo, es preciso ante todo matizar.

### *Libertad y matrimonio*

Así pues, en el siglo XII canonistas y teólogos se pusieron de acuerdo y el principio del libre consentimiento penetró ampliamente las prácticas del siglo en este terreno. Los legados pontificios, sustituidos por los concilios, velaron por ello. De esto se concluirá que el caso de la pequeña Grace, casada antes de los cuatro años y tres veces antes de los once, sólo era una monstruosa excepción. Pero la inquietud aumenta cuando se recuerda haber visto intervenir al primado de Inglaterra, a un obispo y al propio rey; cuando se recuerda también que la biografía insiste en el sentido del deber de su obispo quien velaba para que no se casara a los hijos antes de la edad de discreción: siete años. Estas observaciones tienen el interés de mostrar tres

cosas: el desfase entre teoría y práctica; y, más aún, los límites que la Iglesia misma ha fijado en dos sectores diferentes: la extensión de la libertad y las condiciones de su ejercicio.

Las costumbres son siempre empecinadas y mitigan la rotundidad de los mejores principios. El derecho canónico termina por admitir, no sin vacilación, que los siervos podían casarse sin el consentimiento de sus señores. Pero Hugo de Lincoln no soporta la idea de que un noble se case con la hija de una mujer no libre. Los prejuicios de casta son más fuertes que el Evangelio. Mucho más significativas, sin embargo, son las restricciones a la libertad de elección que acompañan a la nueva teoría del matrimonio. A menudo se destaca la apertura de espíritu del cristianismo, que no se pretende universalista. En materia de matrimonio, ¿no hay en verdad ninguna defensa? Ya se sabe que la Iglesia nunca se ha erguido en campeona de la libertad en el sentido jurídico del término. Se ha acomodado a la esclavitud y se apoya aquí en la primera epístola de Pedro (2, 18): “Vosotros, los esclavos, estad sumisos con todo temor a los amos... pues el mérito está en sufrir uno, por respeto a Dios, penas padecidas injustamente.” Puesto que los esclavos eran propiedad de sus amos, para ellos el matrimonio carecía de sentido. La Iglesia prohíbe sobre todo casarse con infiel, y todo contacto sexual con infiel, en particular entre judíos y cristianos, es mucho más grave que la fornicación o el adulterio entre cristianos: se lo asimila a la bestialidad y puede ser castigado con la hoguera. Volveremos a encontrarnos con este problema. El argumento teológico invocado para prohibir las uniones incestuosas era la necesidad de extender al máximo posible sobre la tierra la corriente de amor que un día uniría a todos los elegidos de la Jerusalén celeste. En todo caso, aquí abajo el muro que separaba las grandes religiones era infranqueable. Estas restricciones se explican perfectamente si no se olvidan determinadas finalidades que perseguía la Iglesia, entre las cuales no se hallaba la libertad como derecho fundamental de la persona, sino la salvación de las almas a pesar de ellas y contra ellas.

Veamos ahora cómo concibe la Iglesia la libertad de compromiso de los esposos. Hay un principio de derecho fundamental según el cual todo compromiso exige la capacidad para contraerlo, la aptitud legal, y en particular la edad. El derecho canónico se había preocupado, evidentemente, de fijar la edad mínima de los esponsales, que a la sazón constituían un compromiso muy fuerte de unión. Aunque tampoco aquí sin oscilaciones. Yves de Chartres, cuya reflexión había sido determinante a finales del siglo XI, pensaba que el matrimonio mismo podía celebrarse a los siete años. Se ha podido comprobar que, un siglo después, Hugo pensaba lo mismo. Sin embargo, los canonistas habían mantenido los siete años para los esponsales y los doce para que las niñas se casaran, y los catorce para los varones, umbrales determinados por la pubertad. Pero los decretales del siglo XIII suavizarán la legislación: si la paz entre las dos familias puede restablecerse mediante una alianza, ésta podrá celebrarse antes de dicha edad. Estas reglas prueban con toda evidencia que la Iglesia encontraba normal que los padres casaran a sus descendientes. Pero

entonces, ¿cómo salvaguardar el principio del libre consentimiento? La Iglesia dejaba a los futuros esposos, el día del matrimonio, la capacidad para rechazar el compromiso contraído en su nombre. ¿No hay que ser acaso extremadamente optimista para creer que se trataba efectivamente de la libertad de elección del cónyuge en el sentido en que hoy entendemos esta expresión? ¿Una niña que es prometida a los siete años, y casada a los doce, sabe lo que hace? y, ante todo, ¿qué puede hacer? Dom Leclercq quiere convencernos. Coged el caso de santa Oda, nos dice. No quería casarse. Fue obligada a hacerlo. El día de la ceremonia negó su consentimiento. Imagínese el escándalo. El cortejo se deshace, Oda se mete en su casa y se rompe la nariz para escapar definitivamente al matrimonio, lo que demuestra que era libre. ¿Cuál es el valor de un derecho cuyo ejercicio exige tanto heroísmo?

Puede formularse una objeción, más fuerte en la medida en que se funda en lo que sabemos de las costumbres de la época. Puesto que en la Edad Media la juventud era muy breve, la edad tan precoz que estipulaba el derecho canónico debía de parecer normal a los teóricos: no obraban de mala fe cuando estimaban que esas niñas eran capaces de comprometerse. Recordemos cuán capital es la primera mitad del siglo XII en la historia del pensamiento occidental. Fecundada por la filosofía antigua que transmitieron los árabes, se elabora toda una reflexión en torno a la conciencia, a la responsabilidad. Paralelamente, las nuevas órdenes monásticas, como la Cartuja o el Císter, rechazan entre las instituciones antiguas la práctica de la oblación que enviaba al claustro a niños que, en general, eran malos monjes. Sólo querían hombres ya formados, libres, adultos. Pero entonces, ¿cómo se podía sostener que seres que aún no habían terminado de crecer eran incapaces de comprometerse honesta, seriamente, a servir a Dios y, al mismo tiempo, que sí podían, con pleno conocimiento de causa, unirse de por vida y reproducirse en el matrimonio? ¿Cómo explicar una contradicción tan chocante? Dos razones acuden a la mente. La Iglesia es pragmática. Por tanto, no puede prohibir de una vez para siempre a los laicos. Pone remedio ante todo a lo más grave asegurando la indisolubilidad de las uniones, que arrebatara a las manipulaciones repetidas. Tampoco impedirá que se asegure lo antes posible el futuro de la descendencia. Si este argumento fuera válido, se podría esperar pacientemente: muy pronto, el derecho canónico retrasaría la edad de los casamientos para asegurar mejor el ejercicio de este derecho fundamental de elegir y de consentir. Pero esto no sucedió. La razón más importante hay que buscarla en otro sitio, en la imagen que los hombres de Iglesia se hacen de la mujer. Pues, ¿quién se casa tan pronto? En proporción aplastante, las niñas.

Tampoco aquí es posible estadística alguna, mientras que sí lo es en ciertos casos privilegiados en la Baja Edad Media. Pero los índices concuerdan. En la aristocracia, la diferencia de edad entre los esposos es muy sensible —diez, veinte años, y a veces mucho más— y las muchachas son quienes se casan más jóvenes. Entre el pueblo, también parece darse la diferencia, aunque menos acusada. Por tanto, es sobre todo a

la mujer a quien afecta el problema del libre consentimiento en el matrimonio. Más valdría entonces definir su libertad como la de consentir a la elección de los genitores. Lo cual se explica, pues la mujer no resiste a su sensualidad, es débil de espíritu, su pureza se ve constantemente amenazada. Al marido le corresponde domarla, dice el obispo Yves de Chartres, así como el alma doma al cuerpo y el hombre al animal. Cuanto antes sea puesta bajo la tutela de su señor y dueño, mejor. Plutarco y san Pablo, sin quererlo, concordaban en esta opinión. En el siglo en que se incitaba a los hombres a conocerse mejor a sí mismos antes de unirse, a hacer fructificar su capital intelectual y moral al igual que hacen los comerciantes de las ciudades con el dinero, se comprueba esta enorme incongruencia respecto del matrimonio, objeto incluso de justificación teórica. Las niñas entran muy jóvenes en el matrimonio, así como muy jóvenes siguen entrando en el convento. Los espíritus más lúcidos, los más exigentes, que habían reflexionado sobre el imperativo del “conócete a ti mismo” socrático, no pensaban en las mujeres ni hablaban para ellas.

Al fin y al cabo, ¿a qué se reducía la libertad? G. Duby ha encontrado en la vida de san Arnoul el signo del nuevo espíritu de la Iglesia que recomendaba no compeler a los hijos al matrimonio. Los padres, desamparados, van a ver al santo. Su hija rechaza al marido que ellos han elegido. La joven ama a otro y habla de suicidarse. Volverá a encontrarse esta amenaza de volver la violencia contra sí misma, forma extrema de la impotencia y de la desesperación. Arnoul aconseja respetar la elección de la muchacha. Si la historia se detuviera aquí, se trataría sin duda de una demostración magistral del respeto absoluto a la libertad de elección. Pero la continuación del relato, con mucha mayor habilidad, restablece los buenos principios. Dotado de preciencia, el santo los tranquiliza: su hija, casada según su propio deseo, muy pronto enviudará y entonces se sentirá muy feliz de casarse con quienes los padres le han destinado. Así, los padres sólo debían tener un poco de paciencia hasta restaurar su autoridad con la armonía familiar. Al final de su montaraz amorío, terminaría por reconocer forzosamente que su obstinación era mala, puesto que el matrimonio acababa mal, y que la elección de sus tutores naturales era la buena. Les daría espontáneamente la razón. Arnoul, lo mismo que Hugo de Lincoln, se anticipa al futuro: es lo propio de los santos. Y por eso conocen bien a las mujeres.

Puesto que era la única institución competente en materia de matrimonio, la Iglesia llevó más lejos su celo en hacer respetar la libertad del matrimonio en el sentido en que ella lo concibe. Establece progresivamente los tribunales y el procedimiento para examinar las quejas de las esposas a las que se habría forzado a casarse. Si se probara la acusación, estaba previsto que podía anularse el matrimonio. Hemos aquí nuevamente en las cimas de la teoría, antes de verla en acción. La documentación de que disponemos para el siglo XII es muy escasa, pero se pueden utilizar los resultados conocidos respecto de los siglos XIV y XV. A priori, la disposición es fundamental. ¿Podieron utilizar las mujeres este derecho de hacer anular un matrimonio impuesto? Antes de estudiarlo en las jurisdicciones

episcopales, recordemos la evidencia. Como se verá más adelante, prácticamente la totalidad de las muchachas está bajo tutela a la vez jurídica y económica. Son rarísimas las que, al ganarse la vida y ser independientes, pueden bastarse a sí mismas y disponer libremente de su persona. Los padres, o los hermanos si los primeros han muerto, dotan a las chicas. Si querían casarse con otro joven que el candidato elegido por los padres o si rechazaban a este último, era tentador eliminar su dote, cortarle los víveres. Muchas costumbres, sobre todo meridionales, reconocían formalmente al padre el derecho de desheredar a la hija indócil, y a los señores el de apoderarse de la persona y de los bienes del pretendiente que no fuera *persona grata*. Es difícil subestimar el carácter disuasivo de estas presiones. El miedo al escándalo y al desenlace ha debido de enfriar a más de una.

Imaginemos que, casada a pesar de ella, una esposa no se resigna y utiliza la facultad que le reconoce la Iglesia de protestar ante el tribunal episcopal. Ese paso supone ante todo una violencia a sí misma y un desafío a su modestia, a su familia y, a partir de ese momento, a su marido y a la familia de este último. ¿Cómo acogen estos eclesiásticos a la que se presenta? Nadie lo dice mejor que Hostiensis, el gran jurista del siglo XIII: una muchacha que se opone a la voluntad de los suyos es, a priori, acusada del “vicio de ingratitud”. Imaginemos que su inocencia consigue captar la benevolencia de sus jueces (todos hombres y castos, para entender estas historias miserables de esposas desdichadas). Ellos le preguntarán por qué, casada por la fuerza, no se ha escapado la noche misma de la boda, antes de la consumación del matrimonio. Nosotros nos preguntaremos con ella: ¿para ir a dónde?, ¿y con quién? Si ha cohabitado con su marido después de la consumación, se supondrá que ha terminado por consentir esta unión, lo cual anulará la presión de que ha sido víctima el día del matrimonio (salvo que consiga probar que ha sido violada). Fugarse para escapar a una violación legal: sólo los seres excepcionales son capaces de tal cosa. En esas condiciones, ¿no hay que ser muy ingenuo para regocijarse de que se hayan presentado tan pocas quejas? Lo extraordinario es que las haya habido en absoluto. Una nueva historia vivida nos hará palpar directamente la realidad del matrimonio.

### *El matrimonio de Cristina de Markyate*

Cristina tiene muchas oportunidades cuando nace. Sus padres, de vieja cepa anglosajona, viven en Huntingdon, en la costa oriental de Inglaterra. Su padre es un comerciante rico, el más notable de la gilda local. La red de parentesco se extiende sobre todo el condado. La familia estricta comprende los padres y cinco hijos. La tía materna de la niña ha sido durante mucho tiempo la mujer o la concubina —en este final del siglo XI y comienzo del XII no se sabe cómo decir, pues todo cambia— del primer personaje del reino después del rey, Ranulph Flambard, que en 1099 se convierte en obispo de Durham. Ella le da varios hijos, entre ellos un futuro obispo de Lissieux. Protegido por el rey, Ranulph hace caso omiso de las amonestaciones pontificales y mantiene sus libérrimas costumbres. Sin embargo, termina por

separarse de su compañera, a quien casa —bastante bien— con un burgués de la ciudad, mientras que él conserva estrechas relaciones con la familia de Cristina: cuando va a Londres, a su obispado, se hospeda en la casa de su ex mujer.

Inteligente y seria, Cristina es la preferida de sus padres. Autti, el padre, le ha confiado las llaves de los cofres llenos de oro y de plata. La familia lleva una vida de patricios, con un capellán en su marco doméstico. La pequeña es muy feliz y sus padres están orgullosos de ella: incluso su piedad es promesa para el futuro. Pues quieren casarla. Ella acrecentará aún más la prosperidad del linaje y les dará nietos que se les parecerán. El tío obispo le busca un esposo y encuentra un joven de la ciudad perfectamente adecuado, noble, joven, rico. Sin preguntar siquiera a Cristina qué piensa al respecto, se la promete en matrimonio. Pero el novio tiene prisa, los esponsales se aproximan. Los parientes advierten a Cristina: ella responde que ha hecho voto de virginidad. ¿Reacciones? Risa, luego estupor, cólera, mimos, amenazas, recurso a los filtros, golpes. Nada surte efecto. Desgraciadamente, un día, ante la iglesia, se le arranca el consentimiento. La casan.

La casa de la joven pareja no está terminada y Cristina sigue viviendo con sus padres. Se intenta todo para que ceda a su esposo: se trata de embriagarla, de aprovecharse de su sueño; se zahiere al marido, demasiado fácilmente enternecido. Como éste no se atreve a tomarla por la fuerza, se le trata de inútil, de blando, de afeminado. En efecto, la insubordinación femenina se vive como un desafío al honor viril, al del marido y al del padre, se lo convierte en el hazmerreír de la ciudad. Los más caritativos se compadecen de él; una delegación de notables decide ir a consultar a las autoridades competentes. ¿A quién dirigirse? En todo caso, no a las autoridades civiles. Las leyes de Enrique I, redactadas precisamente en esa época, afirman que el matrimonio es una cuestión privada. Para presionar sobre Cristina, para que ésta acepte la decisión de sus padres —que en esto se resume la libertad de la mujer— hay que dirigirse a los eclesiásticos, y nadie duda de que éstos sabrán hacer razonar a la joven, recordarle sus deberes. Así pues, se producen consultas sucesivas a los canónigos de la ciudad, al obispo de Durham, al obispo de Lincoln, en dos oportunidades. Frente a ellos, los amigos de Cristina que quieren ayudarla a salvar su virginidad, los piadosos ermitaños y reclusos del condado, todos movilizados. Uno de ellos golpea a la gran puerta y va a consultar al arzobispo de Canterbury.

Nos hallamos en 1114, poco antes de la muerte del canonista Yves de Chartres, cuyas obras son bien conocidas en Inglaterra, y una generación antes de la redacción del Decreto de Graciano que establece, hacia 1141, las bases de la futura legislación del matrimonio. Por tanto, es capital para nosotros observar, ante esta cuestión, las reacciones de los prelados consultados. No nos asombremos de que la Iglesia sea impotente: el derecho está en gestación, sus herramientas han de forjarse aún, sus tribunales están todavía por crearse. Este vacío jurídico, precisamente, deja hablar al sentido común. Para estos hombres de Iglesia, el primer punto que hay que verificar es el móvil de la muchacha. ¿Es virgen? ¿Se niega a someterse porque ama a otro

joven? Allí estaría el escándalo que interrumpiría toda discusión, en lo que para nosotros sería la libertad de elección. Es perfectamente normal que el padre eligiera esposo. El propio Autti es el primero en reconocer que él la obligó a consentir el día del matrimonio, pero eso es *peccata minuta*, una simple torpeza. Ella, al obstinarse en su rechazo, deshonor a su familia. Eso se entiende... hasta que Cristina habla de su voto de virginidad. Allí se divide el cuerpo de los eclesiásticos, porque ya no se discute acerca de la libertad de amar a un hombre, sino a Cristo. La única elección que no solamente absuelve de la desobediencia, sino que la impone, al padre o al marido: entonces, esos hombres, llenos de admiración, están dispuestos a admitir una mujer en su campo, el de las vírgenes. ¿Qué dice en particular el arzobispo consultado en secreto por el ermitaño defensor de la muchacha, secuestrada, en peligro de ser violada? “Si es verdad”, dice, “que la madre de Cristina persigue a su hija con más malignidad todavía que el padre” —nada de solidaridad femenina— “¡se le impondrá una penitencia tan dura como la de un homicida!” Bien mirado, no hay ningún medio de presión sobre los padres, ni sobre el obispo de Lincoln, que los apoya. “Pero, entonces, ¿qué debe hacer Cristina?”, pregunta el buen ermitaño. La respuesta del primado es: “¡Huir!” La ley canónica, todavía impotente, no puede aconsejar otra cosa que el monte. Y esta niña, de temple asombroso, huye: su zona libre es una reclusión. La bendición de la Iglesia sólo la acompaña porque la libertad que ella reivindica pertenece al orden de la gracia. Pero en el orden de la naturaleza, ¿dónde está la libertad de amar?

Al plantear el principio del libre consentimiento, la Iglesia no defendía la libertad por sí misma. Tampoco defendía el derecho a la felicidad. Esta reivindicación aparece tarde en la historia de Occidente y no debe nada al cristianismo. Preocupado por la salvación de las almas, el cristianismo consideraría más bien que la felicidad podía hacer olvidar a Dios, distender el esfuerzo para luchar contra el mal. El libre consentimiento de los esposos tenía por finalidad la de poner fin a los vagabundeos de los laicos, que destruían la estabilidad de la célula conyugal, mientras que sólo allí, con el mínimo de pecado, era donde debía perpetuarse la especie. Sin embargo, los teóricos hablan de cariño, de afecto conyugal. ¿Qué hay que entender por eso?

*“Mal acaban matrimonios, si al amor sólo se deben” (Brantôme)*

En las sociedades occidentales actuales, el matrimonio supone el amor, es decir, una relación entre un hombre y una mujer que los comprometa íntegramente, en cuerpo, alma, espíritu. ¿Era lo mismo en los siglos XI-XII? Veamos un caso significativo. El papa Celestino III (1191-1198) es consultado por el obispo de Lincoln, a la sazón san Hugo. John se había casado con Alice, pero había cometido adulterio con Maxilla. Se había arrepentido, luego había sido condenado por la justicia eclesiástica, ya eficaz, a volver a la vida conyugal. Él había traicionado su promesa y veía nuevamente a la concubina. Pero Alice había muerto; ya hacía diez años que vivía con Maxilla; tenían diez hijos y querían casarse. Decisión del papa:



“Tendrán que hacer penitencia pública, pues hay que separarlos. El que hayan tenido hijos agrava el caso. Se vigilará que se repartan el cuidado de criarlos.” En nuestra lógica, la fidelidad de este largo vínculo merecía su recompensa, la del amor, puesto que ningún obstáculo se oponía ya a la regularización. La lógica de la Iglesia no es la misma. Maxilla fue deshonrada definitivamente por el adulterio; cualquier reparación es imposible. Se percibe aquí la repugnancia de los eclesiásticos respecto de lo carnal. Para ellos, lo esencial no es la expansión de los esposos en la comunión de los cuerpos y las almas, y menos aún en la búsqueda del placer. Los Padres, sobre todo san Jerónimo, cuya influencia fue considerable, habían prevenido a los esposos: amarse demasiado ardientemente en el matrimonio es un adulterio. San Agustín había expresado en tres palabras la finalidad de la unión: progeneratura, fidelidad, sacramento. Y el cariño, el afecto que se considera que los esposos deben profesarse, cubre entonces otra realidad que la que nosotros entendemos por amor en la pareja. J. T. Noonan ha mostrado claramente la ambigüedad de la noción de afecto, también ella tomada, por lo demás, del derecho romano. Tan pronto remite a lo jurídico, y entonces permite oponer las uniones legítimas a los concubinatos o designa más o menos la misma realidad que el consentimiento que funda el vínculo. Tan pronto tiene un contenido moral y afectivo, pero el mismo término conviene a los sentimientos que unen padres e hijos, hermanos y hermanas, o incluso a esa caridad en sentido lato de la que habla Cristo cuando prescribe amarse los unos a los otros. Para los teóricos de estos siglos, el amor es, pues, muy distinto del nuestro, tanto por su contenido como por el lugar que ocupa cronológica y lógicamente en la formación del vínculo. No es un dato psicológico que condiciona el matrimonio y lo precede (“Puesto que nos amamos, ¡casémonos!”), sino una prescripción, un precepto moral (“¡Amaos!”). Es evidente que el matrimonio subsiste incluso si el afecto ha desaparecido o se trueca en odio, pues es indisoluble.

Al final del siglo XII, una esposa se había fugado del domicilio conyugal y buscado refugio en casa del hombre al que amaba. Esta mujer prefería morir antes que volver con su marido: su madre, “nueva Herodías”, la apoyaba. El esposo abandonado se quejó al obispo, quien convocó al matrimonio a la iglesia y amonestó a la esposa, “mezclando palabras afectuosas y amenazas”. La llevó al altar y la conminó a dar el beso de la paz a su marido, pero ella, ante la indignación del público asistente, le escupió en la cara. De vuelta en su casa, se endureció en el mal. Murió poco después, el alma arrebatada por los demonios. La única solución que admitía la Iglesia, si los esposos ya no podían soportar la vida común, era la separación, pero sin nuevo casamiento, o bien el retiro de ambos cónyuges al convento.

*¡Belleza, belleza! ¡Cruel preocupación!*

En este dominio de las relaciones entre hombre y mujer hay que dejar un sitio particular para la belleza, principalmente la femenina. Y ésta preocupa mucho a los hombres de Iglesia. El mundo antiguo había exaltado la belleza en las relaciones

humanas —los amores homo o heterosexuales— y en la reflexión filosófica. Nuestro mundo contemporáneo tiene el culto del cuerpo. ¿En qué medida se daba esto en los siglos XI y XII? La literatura en lengua vulgar hace explosión en el siglo XII. De inmediato se constituye en el poderoso resorte del amor e Isolda sigue seduciéndonos: no le habríamos perdonado que fuese fea como Sócrates. En la realidad social, es mucho más difícil medir su influencia. Ciertamente, la bella pastorcita nunca ha tenido ni la más remota posibilidad de verse amada por el príncipe, pero, en total igualdad de condiciones —rango social, fortuna, edad—, seguramente habría tenido algo que decir. Los hombres de Iglesia se quejaban amargamente de que los padres casaran a sus hijas más festejadas y abandonaran al Señor las más feas, a quienes el predicador Bernardino de Siena trataba, sin ningún miramiento, de “vómitos de la tierra”. No hay que creer al pie de la letra en las crónicas nobiliarias de la época: si se les creyera, los matrimonios se deberían íntegramente al flechazo amoroso y nada al cálculo. Pero si, además, la dama era bella, mucho mejor. Añadía placer y una decoración suplementaria a aquel mundo de la distinción. Como siempre, se ignora lo que ocurría en los medios populares.

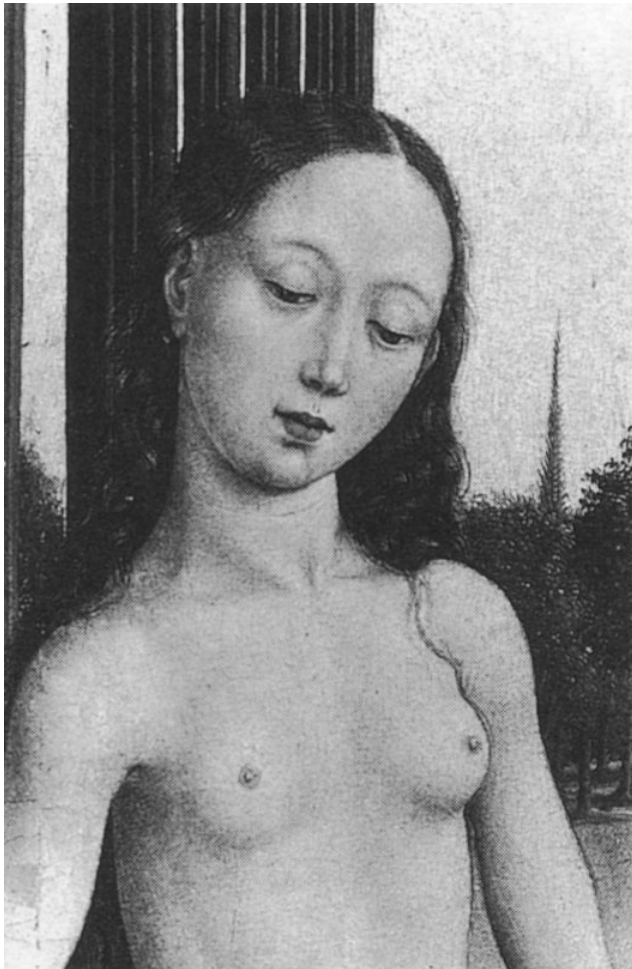
La Iglesia, en la encrucijada del siglo y de la vida consagrada, se veía forzada a reflexionar sobre la belleza. Pedro Lombardo, obispo de París, uno de los grandes pensadores del siglo XII, planteaba incluso el principio de que era uno de los factores que podían constituir las parejas. Habría que cuidarse de esperar un himno a la belleza. Ésta es casi siempre peligrosa y, a veces, funesta.

Ante todo, porque los religiosos corren siempre el riesgo de convertirse en sus víctimas, siendo así que están destinados a la castidad. Les gusta repetirse que esta seducción sólo tiene el espesor de una película que oculta “un saco de basuras”, que es efímera y que, por tanto, no merece la pena detenerse en ella, pero jamás llegan a matar el deseo que ella agudiza. San Hugo había tenido oportunidad de hacerlo. Joven cartujo, ardía; pero una noche había bajado un santo del cielo y lo había castrado. A partir de entonces estuvo más o menos tranquilo. Los Padres del Desierto habían prevenido: el demonio adora disfrazarse de joven hermosa. Gilberto de Sempringham, fundador de una orden femenina en el siglo XII, había pasado por la experiencia. Se hospedaba con una hostelera que tenía varias hijas deliciosas. Una noche, soñó que se le extraviaba una mano en el pecho de una de ellas y que no podía retirarla. Cuando despertó, el recuerdo de esa mano paralizada sobre la redondez de un seno lo convirtió. Se mudó, se entregó a las maceraciones y persiguió despiadadamente la concupiscencia de las mujeres. Uno de sus biógrafos nos cuenta que un triste día, cuando ya era muy viejo, sorprendió el brillo vergonzoso del deseo en los ojos de una de sus monjas. Al día siguiente pronunció un inflamado sermón contra la lujuria y luego se desabrochó el manto. Debajo, estaba completamente desnudo, “descarnado, completamente peludo, salvaje”. Pasó varias veces entre las religiosas y se dirigió al crucifijo: “¡Maldito el cuerpo que ha suscitado el deseo en

una miserable mujer...!” Por tanto, había vencido la tentación. Pero la belleza exigía que se reflexionara sobre ella en general.

Una de dos: o la bella jovencita era cándida o no lo era. Si lo era, nuevamente la dicotomía. Primera hipótesis: atraía a un joven casadero, lo cual era un mal menor, aun cuando el riesgo no dejara de existir, ya que sus atractivos podían atizar en exceso el ardor de su marido o provocar sus celos, pues podían hacer caer en la tentación a otros hombres. Situaciones pecaminosas mal compensadas por un solo aspecto: tal vez el esposo fuera más fiel. Segunda hipótesis: la joven belleza quería casarse con Cristo. Nuevamente, dos posibilidades. O su vocación no era contrariada y sepultaba sus encantos bajo el velo y tras los muros del convento, con lo que tampoco quedaba descartado todo peligro, pues siempre podía arder e incendiar. Así lo demostraba la terrible historia de la monja de Watton. Esta monja vivía precisamente en uno de los monasterios de la orden de san Gilberto, en la época de su fundador. Estaba en el monasterio desde los cuatro años de edad y no se sentía a gusto. Se enamoró de un joven canónigo que aseguraba la asistencia espiritual y quedó embarazada. Las hermanas, doloridas, escarnecidas en su honor colectivo, tendieron una trampa al amante, que había huido y, en presencia de toda la comunidad, obligaron a la culpable a castrar a su cómplice antes de regresar a su prisión. La paz sólo se había restablecido gracias a un milagro. Tenía los pies engrillados e iba a parir. Dos ángeles habían acudido a liberarla del fruto del pecado. Segunda posibilidad: los padres querían casar a la hija contra la voluntad de ésta, como los casos de Oda o Cristina. Entonces era víctima de sus encantos, sin otra salida que la fuga, o bien se agregaba a la larga teoría de mártires que, considerándose culpables de haber despertado el deseo y, con el propósito de desalentarlo definitivamente, no tenían otro remedio que la automutilación. Para la santa condenada a convertirse en verdugo de sí misma, la belleza era una maldición.

Sin embargo, la situación más peligrosa no era ésa, sino aquella en que la mujer sabía que era bella. Si se perdía en la contemplación narcisista, vaya y pase: sólo corría peligro el alma. Pero si la usaba para seducir, era la encarnación del Mal. No sólo se propagaba el incendio; lo más grave era que la razón vacilaba con la serenidad metafísica. En efecto, cuando el alma es tan pura como bello es el cuerpo, Dios no está en discusión, pues la belleza sólo es uno de los atributos de la perfección divina; el hombre sucumbe, es el único responsable. En cambio, si tras un rostro sublime hay un alma perversa, hay incoherencia entre el signo y el sentido, lo que plantea el insoluble problema del Mal en un mundo que el creador ha querido bueno y bello. Ahora bien, dado que reflexionaban sobre el matrimonio, los hombres de Iglesia repensaban sin cesar la pareja primordial, Eva seduciendo al pobre Adán. ¿Por qué la había escuchado? “Porque la amaba”, responde Abelardo una y otra vez. Eva estaba parcialmente unida al diablo: en una ocasión, incluso la serpiente enroscada alrededor del árbol de la Vida tenía la misma cabeza que ella, encantadora. La belleza, pues, podía ser una trampa mortal, “tanto más engañosa cuanto que no lo es siempre”.



Eva de Roger van der Weyden (1347/400-1464). Detalle del *Tríptico de la Redención*. Madrid, Museo del Prado.

Nada es impunemente bello, ni inocentemente seductor. La inocuidad de la belleza es atributo exclusivo de la Virgen.

### *Igualdad y matrimonio. El débito conyugal*

La nueva definición del matrimonio planteaba también la igualdad de los esposos en el intercambio de los consentimientos. Las miniaturas que ilustran el Decreto de Graciano se proponen manifiestamente hacer visible esta perfecta simetría. Pero no se detiene allí. A partir de san Pablo, también está prescrita en las relaciones carnales: los esposos ya no se pertenecen, sino que cada uno tiene derechos sobre el cuerpo del otro. Es además un dominio que postula la reciprocidad: la fidelidad debe ser bilateral. So pena de contrasentido, es menester aportar aquí algunas precisiones.

¿Cuál es el alcance exacto del principio de igualdad de los esposos en el consentimiento? ¿Fundamenta dicho principio las relaciones futuras en la pareja? No. La mujer queda sumisa al hombre, “jefe de la mujer”. Son elocuentes las metáforas de Cristo casado con su Iglesia o de Dios esposo del alma. Hay disimetría de derecho. ¿Por qué, entonces, esta igualdad constitutiva del sacramento? Para eliminar las intervenciones de los parientes que hacían y deshacían las parejas, era necesario transferir la iniciativa constitutiva del vínculo, del padre que entregaba la hija, a la hija misma. Pues, también aquí, se trata de la mujer. Por tanto, era necesario que se convirtiera en parte activa, autónoma, de un contrato bilateral que debía comprometer a los dos compañeros y sólo a ellos. O, más bien, tres: Dios, Adán y Eva. Pero, ¿acaso Dios no había sometido a Eva y Adán? Mejor comparación que el contrato de vasallaje, imposible. El señor es y sigue siendo superior a su vasallo. Entre los dos momentos del ritual, homenaje y fidelidad que expresan esa disimetría, tiene lugar el beso en la boca. Establece la igualdad necesaria para que, por un instante, pueda establecerse un contrato con intercambio de servicios recíprocos. Luego, la desigualdad retoma sus derechos.

¿Cómo comprender ahora la igualdad en las relaciones físicas? Una nueva anécdota de la biografía de Hugo de Lincoln viene en nuestra ayuda. Liberado de las tentaciones, tiene relaciones muy fáciles con las mujeres, para asombro de su

biógrafo. Las recibe a su mesa, las besa; ellas le muestran sus bebés y le confían sus secretos. Un día, una de ellas se queja de que su marido ya no cumple con el deber conyugal. Según el vocabulario paulino, no hace honor a su deuda. Hugo tiene un talento especial para las relaciones sociales: “¿Quieres que tu marido vuelva a hallar sus ardores? ¡Lo haré sacerdote! ¡Desde el momento en que un hombre es sacerdote, arde!” Para atreverse a una broma tan pesada, había que ser irreprochable como san Hugo. Examinemos más detenidamente su contenido. Con gran habilidad, el obispo adopta el punto de vista del laico y de la mujer. No cabe duda de que ésta tiene derecho de exigir que su marido cumpla con el deber conyugal. Y también puede permitirse la crítica anticlerical, pues él pertenece al serrallo; y por encima de ella, pues él es casto. Pero, ¿cómo no advertir que, al hacer recaer la sexualidad conyugal del lado de los que la usan —o sueñan con ella— en el pecado, no hace sino ensuciarla? A partir de entonces, la acusación se desliza del marido a la mujer. Tiene la oportunidad de tener un hombre continente; ¿será tan mezquina o lúbrica como para quejarse de ello? Pues todos los teólogos están de acuerdo: no hay pecado en pagar el débito cuando el compañero lo requiere; pero siempre hay uno, aun cuando no demasiado grave, en reclamarla.

Esta historia muestra que en la práctica de las relaciones conyugales, la igualdad de los derechos debía de ser muy difícil de conseguir, y eso por razones evidentes. Nos invita sobre todo a reflexionar sobre los príncipes. San Pablo había planteado el problema de los intercambios sexuales en el austero terreno del derecho: el débito conyugal entraba en la categoría jurídica de las obligaciones. Sin embargo, se distinguía de estas últimas de modo sorprendente. La deuda clásica compromete la conciencia hasta el momento en que es satisfecha y se puede pagar por anticipado. El sentido común popular es todavía más optimista: ¡quien paga sus deudas se hace rico! Todo lo contrario sucede en el espíritu de los hombres de Iglesia que reflexionan sobre el menos malo de los matrimonios. El mérito del deudor consiste en hacer que se olviden de él el mayor tiempo posible, mientras que el del acreedor estriba en presentar su crédito lo más tarde posible. Puesto que los esposos son al mismo tiempo acreedor y deudor, se debe desembocar, por el honor de la pareja, en una sobreoferta de discreción. La abstinencia borra la cuenta pendiente. El ideal es el matrimonio blanco o, en su defecto, totalmente casto a partir del momento en que ha quedado asegurada la descendencia. ¿Qué era de él en la práctica? Incluso en las hagiografías se expresa cierta nostalgia o mal humor: la de los maridos abandonados en el lecho conyugal por esposas subrepticias que se sustraen al encuentro. ¡La inversa parece rara! Por último, ¿qué pensar de la fidelidad recíproca que la Iglesia trataba de imponer? Iba a contrapelo de las realidades: por razones relativas a la legitimidad de la progenie, forzosamente el adulterio era más grave para la mujer que para el hombre. La exigencia era noble, pero corría el riesgo de quedarse en puro voto piadoso.

El matrimonio y la imagen que de él trataba de imponer la Iglesia eran esenciales para definir el lugar de la mujer. Ahora bien, si se compara la situación con la de la época carolingia tal como la describe P. Toubert, parece mucho menos favorable. La fascinación de la virginidad y del modelo monástico ha depreciado la vida laica, la maternidad, el papel de la esposa al servicio de la célula conyugal.

### *La vida de familia*

Una vez formadas las parejas, sigamos a las mujeres en su hogar. Dos observaciones preliminares. La vida de a dos tiene pocas expectativas de ser larga, pues la esperanza de vida apenas sobrepasa la treintena. La diferencia de edad entre los esposos y los riesgos de morir en los partos explican también la frecuencia de las viudedades y de las bodas en segundas nupcias, así como la crianza de los niños por personas diferentes de sus progenitores; pocos conocieron a sus abuelos. La segunda observación: hay que recordar la cantidad y la dificultad de las cuestiones planteadas. Estudiar el lugar de las mujeres supondría el conocimiento, para cada región de Occidente, de su herencia específica de costumbres, cuya evolución a lo largo de dos siglos habría que seguir al filo de la mera conjetura. En efecto, para cada mujer, habría que saber en qué estructura familiar está colocada —familia estricta o extensa—, cuál es su situación jurídica, su nivel social, sus recursos económicos. ¿Tiene una dote, y en qué consiste? Y el derecho de viuda sobre los bienes del ex marido, ¿qué fracción de esos bienes representaba? ¿Hereda de sus padres o es excluida de la sucesión paterna a partir del momento en que ha recibido dote? ¿Qué capacidades civiles le reconoce el derecho local? ¿Puede promover acción ante la justicia, testar, firmar contratos? ¿Tiene derecho a enterarse de la gestión de los bienes de la pareja? ¿Cuál es su situación cuando enviuda? ¿Conquista su autonomía y obtiene normalmente la tutela de sus hijos? Cuando se haya respondido a estas preguntas, habrá que medir la distancia entre los textos y su aplicación, que puede ser considerable, sobre todo en el caso de los jurídicos. No cabe aquí otra cosa que sugerir algunas aproximaciones, con plena conciencia de todas las incertidumbres que aún quedan. La mayor parte del tiempo, las mujeres son las compañeras invisibles de los hombres que se distribuyen en el interior del cuerpo social. El obispo de Limerick, Gilberto, al describir la sociedad de comienzos del siglo XII recoge el esquema ya clásico que establece la jerarquía de los que oran, los que combaten y los que trabajan, para comentar: “No digo que la función de las mujeres consiste en orar, trabajar o combatir, pero están casadas con los que oran, trabajan y combaten y a ellos sirven.” Antes de ir a su encuentro en cada una de las categorías que distingue el sistema ideológico del tiempo, observemos ante todo una sociedad particular.

### *Mujeres de Islandia*

Islandia, en los confines septentrionales del cristianismo, es un país poco poblado para su superficie, homogéneo y original. Se lo conoce gracias a su código de leyes y

a las sagas que, no obstante, arrojan mucha más luz sobre el grupo de los jefes que sobre el resto de la población. De cristianización tardía, posee ahora el encuadre religioso clásico, del obispado a la parroquia. Es interesante observar lo que las fuentes de los siglos XI-XII nos enseñan acerca de las mujeres, del matrimonio, de su lugar en la familia. Hay tres rasgos sobresalientes: es una sociedad de hombres y muy violenta, la sexualidad no está desvalorizada del todo ni disciplinada, la virginidad y el modelo monástico no encuentran eco en ella. La mujer es inferior al hombre y su estatus “es casi el de bien mueble”; con el cristianismo, su imagen más bien se ha degradado. Los volcanes tienen nombres femeninos y a veces se dan a la mujer apodos poco halagüeños como “yegua de cementerio”. Se la excluye de la herencia paterna y no tiene derecho político alguno. En derecho civil, se recomienda creer más en el hombre que en la mujer. Propiedad del marido, se protege su descendencia. Si queda embarazada sin estar casada, se busca una paternidad.



Sirena con busto femenino y larga cabellera rizada al estilo clásico. Siglos XI-XII. Santiago de Compostela, Catedral, fachada de las Platerías.

Lo más sorprendente es la libertad sexual. Los concubinatos son muy frecuentes, corriente la poligamia y muy numerosos los bastardos. El celibato, en cambio, es muy mal visto. Los sacerdotes y los obispos conocidos están casados. El primer monasterio de benedictinos sólo se construyó en 1186 y, de las monjas que tenemos noticias, muy pocas son vírgenes: han tenido marido, concubinos, hijos. El matrimonio legal existe, aunque no es indisoluble, pero el amor es funesto. Debe disponerse en función del estatus social y es mejor que los futuros esposos no se vean antes. No se exige consentimiento de la muchacha (en 1269, un estatuto episcopal trató de imponerlo: en vano). La joven tiene una dote: el marido le asegura una

cantidad para cuando ella enviude y el regalo de la mañana siguiente a la boda. El divorcio es posible por ambas partes, pero es mal vista la iniciativa sexual de la mujer.

Si comparamos esta aristocracia islandesa con su homóloga continental, quedamos sorprendidos ante su originalidad. Encontramos aquí las grandes casas que agrupan en torno a la pareja señorial una gran cantidad de hijos —legítimos y bastardos—, domésticos, clientes; pero a finales del siglo XII, apenas comienza a esbozarse la evolución mucho más precoz en otros sitios, que ha hecho pasar del “clan” con diversos núcleos conyugales, el linaje en que se imponen el derecho de primogenitura, la exclusión de los bastardos de la herencia y la indivisibilidad del patrimonio. Durante los dos siglos aquí estudiados, el padre elige a su heredero principal como le parece, sin necesidad de que sea un hijo legítimo. Asombra comprobar en Islandia la tranquila impermeabilidad que este pueblo de guerreros, pagano durante mucho tiempo, ha opuesto a los esfuerzos de la Iglesia. Esta última ha fracasado en convencer que la sexualidad fuera del matrimonio era un pecado mortal, que la virginidad era una virtud. Lo más grave era que tampoco los obispos nativos se habían persuadido.

## Los tres órdenes

### *Las que trabajan: en el campo*

Nueve décimos de la población es de campesinos. Las situaciones son muy variadas en todos los planos: son función tanto de las condiciones naturales como del estatus jurídico y el nivel económico. La mujer del campesino sin tierra —si puede casarse— no se parece gran cosa a la de uno de los campesinos ricos a los que más tarde se denominará los gallos de la aldea, que dirige sirvientas y criados. Señalemos enfáticamente que el mundo de la tierra no es inmóvil sobre todo en los siglos XI y XII. Con las conmociones evocadas en la introducción, todo el hábitat rural se remodela: el *incastellamento* en Italia y en Provenza, en otros sitios la formación de células, en España o Europa del este el desplazamiento del frente de colonización, en los bastiones del suroeste de Francia la ordenación de territorios nuevos, todos éstos son ejemplos de mutaciones tales que forzosamente han debido influir en la historia de las mujeres.

En el mundo rural parece predominar la familia estricta, una importante contribución de la mujer a la producción doméstica y la amplitud de sus responsabilidades. Ellas explican en gran parte el optimismo de R. Fossier. Hay motivos para recordar que la conservación de las cosechas en el granero es de su competencia, al igual que el cultivo del huerto, el mantenimiento del fuego, situado ya en el interior de la casa y no fuera, y su indudable participación en los trabajos



pesados. Prestemos atención a los deslizamientos. Del hecho de que la mujer esté presente por doquier o de que su presencia sea indispensable no se sigue que sea la igual del hombre. En las sociedades antiguas, también eran indispensables los esclavos... Se ignora casi por completo qué vínculos afectivos se establecían en la casa, pues el villano y la villana jamás aparecían en persona. En la literatura están desfigurados: son el toque de salvajismo casi animal en el mundo de gentes bien nacidas, constituyen una subhumanidad tan anónima como la sierva de la historia de Inés de Saleby. En esta época, no sabemos prácticamente nada acerca de lo que podía ser el lugar de las mujeres en la vida de la aldea y sus estructuras comunitarias, las tareas colectivas, las fiestas. ¿Proporcionaban ya el lavadero, el horno o el molino la ocasión de memorables encuentros? Cuando, como en Lombardía, existen ya las asambleas de aldea, ¿podían las mujeres asistir, podían hacer uso de la palabra? Disponemos de ciertos datos para los siglos posteriores, pero prácticamente ningún índice para los siglos XI y XII. Para no quedarnos con esta comprobación de carencia, centremos el análisis en regiones mejor documentadas, como la Cataluña que ha estudiado Pierre Bonnassie.

En el siglo XI, esta región está todavía muy cerca del enemigo musulmán. Su campesinado es numeroso y libre, apoya al conde y está menos sometido a la aristocracia que en muchas otras zonas europeas. Hereda también instituciones visigóticas que, en conjunto, aseguran a la mujer una posición relativamente privilegiada. Los bastardos son excluidos de la herencia, pero todos los hijos, comprendidas las mujeres, tienen derecho a la herencia paterna, contrariamente a lo que sucede en la aristocracia, en la que se evita dividir el patrimonio. La familia conyugal es allí casi exclusiva. La esposa es propietaria de su dote y de la parte que el marido le ha constituido para el caso de quedar viuda, y que representa un décimo de sus bienes. La existencia de esto último implica la participación de la mujer en todas las actividades inmobiliarias del marido. En caso de adquisición, a ella correspondía la mitad. Adulta, la mujer parecía gozar de la totalidad de los derechos civiles. Puede presentar demanda, prestar juramento o testimonio, tiene acceso a los tribunales de justicia. En general, el marido, cuando muere, le deja el usufructo y la tutela de sus hijos.

### *En la ciudad*

Tenemos muy poca documentación de estos dos siglos en lo relativo a la vida de las mujeres en la ciudad. Cuando las ciudades surgen un poco por doquier o despiertan de su letargo, este brote se debe, en lo esencial, a la inmigración campesina. Sería muy importante seguir estos desplazamientos. ¿Se hicieron en parejas o los que partieron solteros sólo se casaron después? También aquí habría que poder reconstituir los destinos individuales, pues, se intuye vigorosamente, con las actividades y el modo de vida específico de la ciudad, nace un nuevo tipo de hombres y de mujeres y, por tanto, un nuevo tipo de relaciones. En comparación con el campo,

todo es revolucionario: el marco de vida en el interior de un recinto amurallado, que en Occidente se convierte en regla, la importancia relativa de la población, que se acompañaba a la vez de promiscuidad y de mayor anonimato, premisas del individualismo, el abigarramiento de las condiciones de vida, en particular con la gran concentración de religiosos, mercaderes —y mercaderes de amor—, estudiantes, usureros y ladrones; cambia también el hábitat familiar, el alimento, los gestos y los desplazamientos. Desgraciadamente, salvo en algunas zonas privilegiadas como Italia, casi siempre hay que esperar hasta el siglo XIII para vislumbrar algo de las mujeres. En París, antes del *Libro de los oficios* de Étienne Boileau y los registros de la talla a finales del siglo, es imposible conocer la lista de las actividades que las mujeres podían ejercer, ya con el marido, ya independientemente. Se trata del problema fundamental de una posible autonomía económica que, por tanto, se nos escapa. Se ve, a comienzos del siglo XII, a Cristina niña contratada por su padre para el servicio de copas en la fiesta de la guilda de Huntingdon, o a Julette de Huy, viuda, que presta dinero a interés. También se sabe que, a igual trabajo, los salarios femeninos son inferiores a los masculinos, al menos en París. A comienzos del siglo XII, Guiberto de Nogent cuenta que en la insurrección comunal de Amiens participaron ochenta mujeres, asegurando la defensa de las torres. Pero se ignora casi por completo la esencial: los vínculos nuevos que hayan podido tejerse con la mitad masculina de la comunidad o entre estas mujeres. No sabemos nada de estos dos siglos, ni respecto de las cofradías femeninas, ni de las devociones particulares, ni de los esbozos de solidaridad. Los movimientos de la Paz y de la Tregua de Dios del siglo XI, así como la construcción de hospitales para las mujeres pobres en el siglo XII, muestran bien a las claras que las autoridades toman conciencia de la fragilidad de las mujeres, pero hay que esperar al siglo XIII para aprehender mejor sus efectos. Sin embargo, hay que evocar tres aspectos del problema urbano ligados a la historia de las mujeres: la esclavitud, la prostitución y el antisemitismo.

Los esclavos, aunque muchos menos que bajo el Imperio romano y que en el primer milenio, distan mucho de haber desaparecido, sobre todo en el norte (Escandinavia, Islandia) y en el sur (Italia, España) de Europa. La diferenciación entre los sexos es muy sensible: las mujeres son destinadas a la prostitución y al servicio doméstico, que incluye a menudo su sumisión a los placeres del amo. Se conocen los rebaños de mujeres galesas a las que el obispo de Upsala recomienda no engordar demasiado antes de enviarlas a los harenes de Turquía. En las costas mediterráneas, el esclavo es un elemento familiar de la población urbana durante toda la Edad Media: las fuentes son más abundantes en lo que respecta al periodo posterior, pero bastan ya para probar la vitalidad de la institución.

Más novedosa, sobre todo en esta escala, es la prostitución. La teología de la ciudad, creación de Caín transmitida por la Biblia, es muy negativa. Es normal que, con el crecimiento urbano, ocupe el centro mismo de las preocupaciones de la Iglesia. La ciudad, entre otros males, representa el sexo y el dinero; uno, ya sospechoso por sí

mismo, permite comprar el otro, forzosamente malo fuera del matrimonio. Tampoco aquí se puede comparar la documentación de los siglos XI y XII con la de la Baja Edad Media. A pesar de todo, se comprueba que muchas ciudades tienen su lupanar. Se los conoce en París, en Angers y en Toulouse: la reglamentación de la prostitución era allí anterior a 1201. Ignoramos casi siempre en qué niveles se la recluta. Deben tomarse en cuenta muchísimos factores: psicológicos, económicos, sociales. Muchas prostitutas se encuentran en esas muchedumbres de laicos fascinadas por los grandes predicadores errantes, a veces herejes que constituyen una de las mayores originalidades del periodo. Allí se reivindica la igualdad de los sexos y la participación de las mujeres en los sacramentos. Es posible que las esposas de sacerdotes, expulsadas a partir de 1139, hayan ido a veces a engrosar las filas de aquéllas. Roberto de Arbrissel acoge a algunas en su fundación de Fontevraud. Muy pronto las autoridades locales fundarán casas para darles abrigo.

En una historia de las mujeres es imposible pasar por alto las consecuencias del desarrollo del antisemitismo. El concilio de 1215, que impone el uso de una vestimenta distintiva, quiere impedir que los cristianos se unan a mujeres judías sin saberlo. El endurecimiento de la legislación no hizo más que oficializar las tendencias. Hacia 1100, los verdugos de Cristina se dirigieron a una vieja judía para arrancar el consentimiento a aquélla por medios mágicos. A finales del siglo XII, la hostilidad contra los judíos es perceptible en todos los reinos y los reyes la explotan. Particularmente emocionante es la historia que cuenta el monje cisterciense Cesario, que entró al monasterio de Heisterbach al terminar el siglo.

Un clérigo de Worms, joven y pobre, se enamora de su vecina, una joven judía muy hermosa. La seduce y la deja embarazada. Ella se lo confiesa y tiene miedo de que su padre la mate. Él la tranquiliza: “Si tus padres te interrogan, respóndeles que no sabes cómo ha podido suceder tal cosa, puesto que eres virgen y no has conocido hombre en absoluto.” En el silencio de la noche, él llega hasta la ventana de los padres, pasa una caña por la abertura y habla: “¡Benditos seáis, vuestra hija ha concebido un hijo que será el salvador de vuestro pueblo!” La pareja enloquece de orgullo y la nueva corre por las comunidades judías de las ciudades vecinas. Cuando llega el momento, muchísima gente asiste al nacimiento milagroso. Se adivina la continuación. El Mesías es una niña. Furioso, un judío se apodera de la recién nacida y la aplasta contra una pared.

El comentario puede ser breve. Tenga o no una base de verdad, esta historia está cargada de sentido. Más allá de las cuestiones planteadas por la cohabitación —llena de inquina— de dos religiones, es interesante para nuestro tema. Aquí no sólo se perdona la fornicación del joven —lo que se suma a la indulgencia espontánea para las aventuras masculinas—, sino que se la alaba. Este cristiano se convierte en héroe, en instrumento de venganza contra el pueblo deicida. Pero no es indiferente que se haga sufrir esa deshonra a una mujer antes de descargarla sobre su familia y luego sobre todo su pueblo. Si es cierto que en el siglo XII hubo promoción de la mujer, se

ve en qué consiste: una muchacha que pierde la virginidad es una pérdida a la que se arroja sin una pizca de piedad al lodo, deshonorada. En esta parodia sacrílega de la Anunciación se lee toda la ambigüedad del modelo mariano. Solamente los cristianos tienen el mérito de tener una virgen-madre que trae al mundo a un salvador. Entre los judíos, las profecías mienten, sólo hay mujeres vírgenes que no paren sino niñas, y lo único que este recién nacido se merece es la muerte.

### *En el castillo*

En esta reseña de las mujeres según su posición socioeconómica hay que abordar el estrato más selecto, el más favorecido, el más cargado de mitos: las castellanas.

Las más conocidas de estas damas han adquirido un aura de *star*. Si se eliminan los fantasmas, sólo quedan sombras. A propósito de ellas, principalmente, los historiadores se dividen, tan difícil es medir con exactitud su estatus, su papel, su influencia, sus atribuciones, como demuestra muy bien lo confuso de la terminología del poder que utilizan. Los problemas se reducen a dos. ¿Es posible conocer lo que llamaríamos su vida de mujeres, sus sentimientos (familiares, amorosos, maternos, amistosos, religiosos)? Además, ¿tienen una vida pública, oficial? En este medio es donde se fabrican los modelos culturales. ¿Son personas estas mujeres? Antes de comenzar destaquemos que no sabemos nada de la inmensa mayoría de ellas. Y esto es tan válido para las aristócratas de Europa como para las princesas del Oriente latino. En los casos más favorables, un nombre, una firma al pie de un pergamino, pero, ¿han participado en su elaboración? Por tanto, estamos obligados a replegarnos sobre las pocas figuras de las que se ha hablado, de rostros muy contrastados.

El discurso masculino que ellas han alimentado puede utilizarse en sentidos opuestos: ¿prototipo o excepción? Por ejemplo, destaquemos que, en esos dos signos, ninguna reina francesa ha dejado escrito alguno ni ha sido tema de una *Vita*. Evoquemos, en el umbral de nuestro periodo, la noble estatura de una emperatriz, muerta en 999, Adelaida. Hija del rey de Borgoña, se casa con el rey de Italia, luego se convierte en la segunda mujer de Otón I de Alemania, emperador en 962. Como tantas princesas alemanas antes que ella, responde al canon ideal: muy caritativa, construye iglesias y monasterios, y es muy culta. Su hijo Otón II sucede al padre; ella pierde su influencia y se retira a Borgoña. Renovado el afecto hacia ella, va a gobernar Italia. Su hijo muere antes que ella, en 983, y el heredero sólo tiene tres años. Adelaida vuelve a Alemania para asegurar la regencia. Cuando Otón III tiene la edad legal para reinar, ella se retira al monasterio. Los especialistas en Alemania insisten en la especificidad de esta porción oriental del antiguo imperio de Carlomagno. Fiel al modelo de los obispos del siglo VIII, la imagen de la mujer casada es aquí mucho más favorable, incluso después de la reforma de la Iglesia en los siglos XI-XII. Por tanto, se encuentran aquí grandes damas a las que se deja un lugar efectivo junto a los varones. Observemos, sin embargo, que no ejercen el poder político sino en caso de necesidad y por el tiempo que dure el favor del príncipe. No

obstante, en conjunto son muy privilegiadas en tres planos: el privado, el oficial y el intemporal. La Iglesia ha canonizado algunas reinas por el ejercicio mismo de sus funciones.

En algunos casos, este personaje de mujer fuerte, que gobierna “virilmente”, se vuelve a encontrar en los peldaños más modestos. A menudo se evoca a Ermengarda, la vizcondesa de Narbona, que fue señor feudal durante cincuenta años y detentó el poder efectivo a pesar de sus sucesivos maridos. A la muerte de su padre, en 1134, logró liberarse de la tutela peligrosa del conde de Toulouse y colocó sus bienes bajo la protección del rey de Francia, que tenía la ventaja de estar lejos. La seguimos en sus decisiones de jefe de Estado, que declara la guerra, firma tratados, enriquece las abadías y reúne una corte brillante. Lo mismo que la anterior, esta imagen nos tranquiliza. Quiere verse en ella la prueba de que las dificultades no bastan para obstaculizar la voluntad femenina. Pero hay que ser prudente. Claudie Amado precisa que, si Ermengarda gobernó, fue porque heredó su feudo —a falta de hijos varones— y tenía cualidades personales, pero que nada de esto habría bastado de no haber tenido a sus espaldas todo el poder y la ayuda de su linaje. Sin apoyo, no es muy seguro que hubiera podido tener las riendas. Un ejemplo *a contrario* puede suministrarlo Marie de Montpellier.

### *Las pruebas de una princesa*

Claudie Amado ha reconstruido la vida de Marie de Montpellier. Su padre, Guillermo VIII, poseía ese bello señorío urbano. Se había casado con Eudoxia, hija del emperador bizantino. Cuando ésta es repudiada, la pequeña tiene seis años. Guillermo vuelve a casarse con Inés de Castilla, quien le da ocho hijos en un tiempo récord, y entre ellos los tan esperados varones. Su finalidad es la de transmitir su tierra a un hijo y no a María. Desde el primer momento, esta última choca con dos obstáculos. Por una parte, su madre, princesa lejana, no le presta ninguna ayuda; por otra, ella constituye un estorbo para su padre en el cumplimiento de sus planes. Así, Guillermo la casará lo antes posible, no para servir sus ambiciones, sino para anular las oportunidades de la hija. A los once años, la entrega al vizconde de Marsella, quien muere poco después. Viuda, vuelve con su padre, en Montpellier. Hay que comenzar de nuevo. En 1197 —tiene dieciséis años— su padre la une a Bernardo IV, conde de Comminges, quien acaba de repudiar a dos mujeres sucesivamente. María todavía es muy joven para defenderse contra su padre: éste había hecho especificar en los dos contratos de matrimonio que la muchacha renunciaba a heredar de él. A su vez, el rey tomaba todas las precauciones para que María nunca fuera dama de Montpellier. Bernardo da dos hijas a su nueva mujer; cuatro años después del matrimonio ya no quiere más. Según dicen los textos, ya no siente por ella “afecto marital”. La devuelve. Pero Guillermo muere en 1202. ¿Quién lo heredará? ¿María o Guillermo, el hijo mayor?

Nos hallamos en la época del papa Inocencio III. Todo el esfuerzo de la Iglesia en materia de matrimonio está a punto de producir sus frutos. Es exactamente la época en que san Hugo vigilaba las uniones en su diócesis. Pero para el Papa, Guillermo es un doloroso caso de conciencia. Todo está listo para satisfacer su deseo más caro: transmitir su señorío al hijo, pues, en plena lucha con los herejes cátaros, se ha mantenido ejemplar, del lado de la ortodoxia, fiel vasallo del papado. Por otro lado, Guillermo es bígamo, pues Eudoxia todavía vive. Ya el Papa se ha negado a legitimar su unión con Inés. ¿Se negará también a legitimar a su hijo? Cuando muere el padre de María, queda sin resolver el problema de saber si hay que condenar en bloque la vida privada del hombre o recompensar la fidelidad del vasallo.

La suerte de María está en suspenso mientras se prepara la lucha armada contra el conde de Toulouse, que apoya a los herejes. Pero entonces interviene un nuevo jugador, los burgueses de Montpellier. Tratarán de aprovechar este embrollo sucesorio para arrancar una carta de libertades a su señor. Eligen a María, expulsan a Inés y su descendencia y se convierten en parte activa de las negociaciones que habrán de conducir al tercer matrimonio de su dama con Pedro, rey de Aragón. Muy pronto María da a luz una niña y vuelve a comenzar el drama. Apenas nacida, Pedro la casa con el conde de Toulouse y, bajo amenaza, fuerza a María a dotarla de su herencia, Montpellier. “Crucificada”, dice ella, quien hace registrar una protesta solemne denunciando las presiones que ha sufrido. He aquí un extracto: “Él [Pedro] no quería tener una tierra, un señorío, una mujer ni ninguna otra cosa de que no pudiera disponer a voluntad.” Las relaciones de la pareja son tensas, Pedro quiere repudiar a su mujer. Hace falta un pretexto. Pero siempre se encuentra alguno en el tremendo enredo de estos matrimonios: en 1206 presenta demanda ante Inocencio III acusándola de adulterio (efectivamente, ¡Bernardo de Comminges no ha muerto!). ¿Quién ayudará a la joven? Se teme que el linaje de su padre, a pesar de todo su poder, no levante el dedo meñique, ni tampoco la madre. Su apoyo está en la ciudad: a partir de 1206, se rebela contra Pedro de Aragón. Pero he aquí que los amigos tratan de reconciliar al matrimonio: se ven, ella está embarazada y da a luz un varón, Jaime, en 1208, pero el proceso de repudio sigue su curso. En realidad, el papado está muy ocupado: ese mismo año ha lanzado la cruzada contra la herejía, confiada a Simón de Montfort y a los barones del norte. En 1209, masacre de Béziers. Montpellier, fiel a su tradición, permanece neutral, pero Pedro echa leña al fuego. Casa a Jaime, que a la sazón tiene cuatro años, con la hija de Simón de Montfort y, quitándoselo a su madre, lo envía como rehén a las cruzadas.

El año 1213 comienza bien para María. En enero, el Papa zanja por fin la cuestión de la sucesión. Al declarar legítimo únicamente el matrimonio de Guillermo con Eudoxia, los ocho hijos de Inés resultan ser bastardos. Montpellier vuelve a María. En abril, el Papa rechaza el recurso de anulación que ha interpuesto Pedro. Es demasiado tarde: María muere ese mismo mes, a los treinta años. Su real esposo no aprovecha por mucho tiempo esa circunstancia. Se ha unido al conde de Toulouse

contra Simón de Montfort y resulta muerto en la batalla de Muret. ¿Qué será del pequeño Jaime? María, inquieta, había tenido tiempo de testar y de confiarlo al Papa. Inocencio III se lo hace enviar y lo manda a pasar el resto de la infancia en un monasterio templario: años austeros. Hereda, de su padre, Aragón, y de su madre, Montpellier. Vemos aquí cuánto pesan los sentimientos: el amor filial, conyugal, maternal y paternal. La mujer puede heredar un patrimonio y batirse. Pero raramente se bate con armas iguales y, entre sus tribulaciones, tiene hijos: ¿qué papel puede desempeñar en esta liza? ¿Tal vez la posición de las mujeres fuera más apacible en la aristocracia de menor vuelo? Lo que sabemos de Inés de Saleby no nos tranquiliza.

Es cierto que, como siempre, la felicidad no tiene historia. La vida de castillo no siempre ha debido de desmentir su reputación. La inmensa mayoría de los matrimonios son arreglados; y no hay que excluir que la naturaleza viene graciosamente a comunicar calor a relaciones fundadas en cálculo. Ignoramos en absoluto las fantasías medievales de Cupido y los vértigos del tú-y-yo. La bienaventurada Cristina de Stommel tuvo la misma visión durante seis semanas: un marido, una mujer que jugaba tiernamente con su bebé y le decía: “¡No hay mayor felicidad que la que une un marido a su mujer. No hay mayor felicidad que la que un niño da a su madre!” En esa oportunidad se trataba del demonio que quería tentar a la santa con esta evocación de la felicidad familiar, pero, indudablemente, de algún sitio había tomado la idea. Por otra parte, sólo una santa tenía la suficiente perspicacia como para distinguir entre este trío diabólico y la Sagrada Familia. Por tanto, no nos apresuremos a afirmar que el odio, el temor, el fastidio o la indiferencia reinaban en los castillos. Si bien el amor no era el de las novelas, la dama podía tener sus compensaciones, ocuparse útilmente cuando el marido estaba en la guerra, en el torneo, en la cruzada, llevar su casa, administrar sus bienes y distraerse. ¿Se permitía tantas vacaciones extraconyugales como las que supone R. Fossier? Es bastante dudoso. En todo caso, es inútil establecer una media. Tampoco olvidemos que, junto a las damas, están esas muchachas a las que sólo se percibe a escondidas: hijas bastardas, solteras, sirvientas cuya abundancia ha mostrado G. Duby, mujeres “solas”, que se encuentran ya “en un ángulo muerto de la historia”.

En lo que respecta al papel político que las mujeres hayan podido desempeñar, parece casi siempre precario, adventicio o interino y contingente: la mujer “puede” ser llamada a las cuestiones públicas, ocupar el lugar de un hombre. Nunca es indiferente que sea mujer, sobre todo porque no va a la guerra o no se ha iniciado en las escuelas en especialidades que se desarrollan en el siglo XII: derecho y administración. Por predilección, su historia siempre tiende a reducirla a hacer hijos que harán la historia, puesto que ésa es su naturaleza y su vocación.

### *Las mujeres y el amor de Dios*

Es imposible conocer la proporción de mujeres que, en uno u otro momento de su vida, se han retirado del mundo. La más fácil de localizar está en el convento. Aún

sabemos muy poco del monacato femenino. Desde el origen, los establecimientos femeninos son, en conjunto, más numerosos, están peor dotados, han tenido historias más conturbadas que las de sus homólogos masculinos. A las monjas se las trasladaba permanentemente de un lugar a otro. Muchas casas desaparecieron a finales de la Edad Media con sus archivos. Pero hay otra razón que explica que se las conozca tan mal. En gran medida, la historia monástica fue escrita por eclesiásticos no bien dispuestos a hablar de las mujeres. Sin embargo, las religiosas no son las únicas, y quizá tampoco el grupo mayoritario, que se ven destinadas a la virginidad o a la continencia. Se las encuentra también llevando una vida piadosa en la puerta de los monasterios, como la madre de Guiberto de Nogent, o en ermitas o asegurando el éxito de esos “locos de Dios” del siglo XII, futuros fundadores de órdenes, a veces femeninas, como los ya citados Roberto de Arbrissel o Gilberto de Sempringham. Algunas de estas mujeres se han lanzado a la herejía: las más famosas son las “Perfectas” cátaras. Hay también mujeres con un estilo de vida muy particular: las reclusas. Precisamente en el siglo XII, la Iglesia se ocupa también de ellas, de su estatus y de su dirección. Aelred de Rievaulx, gran cisterciense amigo de san Bernardo y de san Gilberto, escribe un bello tratado para su hermana reclusa. Hildegarda de Bingen ha recibido educación religiosa de una reclusa y Juette de Huy ha pasado la mayor parte de su vida en reclusión. Cristina se ocultó allí varios años antes de dirigir un monasterio femenino (mutación frecuente). Los géneros de vida de las mujeres que se sustraen al matrimonio, al mundo en general, son, por tanto, muy diversos, incluso demasiados para la Iglesia, y plantean muchos problemas para esta historia. Para ordenar las ideas partamos, una vez más, de un texto de la época.

### *El “Espejo de las Vírgenes”*

Este manual de dirección conoció un gran éxito, y poseemos cincuenta y cuatro manuscritos del mismo. Es anónimo y fue escrito hacia 1100 en la región de Colonia. Representa un nuevo testimonio de la fascinación de la época por la virginidad. Su contenido se ordena alrededor de dos temas: la organización de una comunidad de monjas y su vida espiritual. Alude al reclutamiento. Muchas religiosas están en el monasterio a pesar de ellas; allí las han puesto sus padres desde muy pequeñas. Mejor hubiera sido, por cierto, que hubieran ido voluntariamente, pero tienen que resignarse. Que sepan que la voluntad paterna las compromete tanto como su propio deseo y que es mejor salvarse aun contra la propia voluntad que condenarse. El autor invoca a Yves de Chartres: hay que forzar a las vírgenes fugadas a volver al redil. Condena los géneros anárquicos de vida religiosa, que serán prohibidos por el Concilio de 1139; hay que elegir: o el mundo o el claustro y, en el claustro, la clausura estricta, ideal de la vida de las mujeres consagradas. Se hace alusión también a las relaciones en el interior de la comunidad. Es menester abandonar todo orgullo fundado en el origen noble o la riqueza: respetar a las ancianas y llamarlas Señora, aceptar que ellas os llamen Hermana. La verdadera cualidad es la del espíritu.



Una reflexión más amplia concierne a la vida religiosa. No hay que buscar una ascesis inmoderada. Debido a su sexo, las mujeres son más frágiles que los hombres. Su principal interés debe ser la conservación de la virginidad: la caída de la virgen rompería su matrimonio con Cristo, constituiría una marca gravísima de falta de respeto. Corrompida para siempre, sería una vergüenza para la Iglesia entera. Sin embargo, la integridad del cuerpo no basta. Es necesaria también la pureza del corazón. La vida virginal no es resultado de una decisión única, sino que se gana incesantemente, exige una aspiración y un esfuerzo permanentes. Si se entra en un monasterio con vocación, es para escuchar a Cristo, y entonces se convierte en el Jardín de las Delicias. La obra contiene muy pocas indicaciones sobre los ejercicios espirituales, nada sobre la plegaria personal ni sobre la Eucaristía, ninguna invitación a participar en los sufrimientos del Salvador, nada acerca de la necesidad de conocerse a sí mismo.

Sorprende la timidez de este manual adaptado a las mujeres. Lo esencial es permanecer libre de las compulsiones del siglo para expandirse en el servicio del Esposo. El lugar que se otorga a las corrientes espirituales nuevas de esta época es muy reducido: nada de entusiasmo, de impulso místico ni de herida de amor, nada de meditación profunda de la Escritura. En resumen, una piedad de buena ley sin fervor particular, que cultiva, como siempre se ha exigido a las niñas, el repliegue sobre sí mismo, la virginidad preservada. Se ha verificado, lo mismo que para el matrimonio, que la voluntad paterna decidía su suerte. Sin embargo, no habría que deducir de ello que todos los monjes de esa época eran san Bruno y san Bernardo, ni que la oblación de los hijos hubiera desaparecido. A Hugo de Lincoln se lo coloca entre los canónigos a los ocho años; Tomás de Aquino tiene siete años cuando lo conducen a Montecassino.

En los dos siglos estudiados aquí, los monasterios, sin duda más abundantes para mujeres que para hombres, no son únicamente los hogares de la vocación religiosa. No cabe duda de que también representan instituciones sociales indispensables en particular para la acogida de las niñas demasiado numerosas a las que el padre no puede dotar según su rango, ni casar porque padecen de alguna desgracia física o mental. Cumplen varias funciones: establecimientos de educación, refugios para huérfanas o para viudas que allí se retiran, casas de confinamiento discreto para esposas repudiadas. Su multiplicación es espectacular, sobre todo en el siglo XII. La cantidad y la capacidad de acogida de los que habían sobrevivido a las conmociones de todo orden de los siglos IX-X eran a todas luces insuficientes. Se los ve surgir por doquier, tanto en la Inglaterra posterior a la Conquista como en Francia. Pero construir un monasterio y dotarlo es una cuestión compleja y costosa que exige circunstancias favorables y una concertación de voluntades: poder político, nobles que, a cambio, enviarán sus hijas, eclesiásticos —Papa, obispos, monjes—, todos deben unirse para acordar tierras, derechos, privilegios y bendiciones.

Sin embargo, su número sigue siendo muy insuficiente en relación con las necesidades. Ante todo por razones económicas: por doquier, sobre todo en el siglo XII, la aristocracia, tan generosa en las generaciones anteriores, cuida de no debilitarse demasiado. Las consecuencias de esto se advierten más o menos por doquier: elitismo, ante todo en el reclutamiento: la dote se exige de manera casi sistemática, lo que refuerza las tentaciones mundanas que denuncia el *Espejo de las Vírgenes* y explica el divorcio entre principios y realidades. Los hombres de Iglesia querrían que la clausura —que imponía ya Cesáreo de Arles en el siglo VI— se respetara, pero la puerta de los conventos queda bien abierta, sobre todo para las familias fundadoras; los parientes entran, las monjas salen. Un segundo rasgo característico, que en parte es consecuencia del anterior, estriba en la mala voluntad de los monjes, especialmente de los más puros, para asegurar la dirección de las mujeres. Todo esto acentúa más aún la originalidad de la atención, a veces excesiva, que les prestan algunos de los hombres de Dios de la nueva generación. Roberto de Arbrissel funda Fontevraud, Gilberto de Sempringham una orden que agrupa a una quincena de monasterios. Cada una de estas casas gilbertinas reúne cuatro comunidades: benedictina, canónigos que las dirigen, conversos para los trabajos pesados, hombres y mujeres reclutados en las clases bajas. Entre los creadores se comprueba una sensibilidad significativa ante el problema femenino, ante las aspiraciones y el rechazo de las mujeres. Esta atención es excepcional.

A la mayor parte de los jefes del monaquismo o del movimiento canónico renovados les repugna encargarse de las comunidades femeninas. La disimetría entre la facultad de acogida de los monasterios de hombres y los de mujeres es tanto más grande cuanto que las vocaciones masculinas pueden emprender también la vía eclesiástica secular. Hubo que esperar un siglo y medio para que la orden de Cluny fundara Marcigny para las mujeres, en 1055. El retraso y la tibieza son visibles en los canónigos premonstratenses, lo mismo que en el Císter y en la Cartuja. Al respecto es elocuente la negativa de que fue objeto san Gilberto. Éste había hecho el viaje expresamente para asistir al capítulo general de la orden del Císter de 1147, que era presidido por Eugenio III, antiguo cisterciense. Pedía la afiliación de sus fundaciones femeninas a la orden. Ésta estaba muy bien implantada en Inglaterra: habría bastado con coger unos cuantos monjes de los cientos que había e instalarlos junto a las monjas. Su fracaso lo condujo a recurrir a canónigos. La Gran Cartuja se funda en 1084; sólo dos generaciones después, hacia 1140, se acepta el primer monasterio femenino en la orden. La desigualdad se acentúa todavía más en el siglo XIII con el extraordinario éxito de las órdenes mendicantes. Las razones invocadas no presentan sorpresas: las mujeres, a menudo rebeldes, son una carga y un peligro. Incluso en Alemania, donde los monasterios de la bella época otoniana del siglo X eran tan poderosos y tan fervientes, el retroceso es notable a partir de la segunda mitad del siglo XI. El monaquismo reformado, a partir de Cluny o de Gorze, había desarrollado la liturgia de los difuntos. Los fieles estaba muy atados a las misas por la salvación de

los muertos, de las que los monjes pasaban por especialistas. Las monjas no eran sacerdotisas: sus plegarias no valían lo mismo que las de los monjes. A menudo el encuadre espiritual de las religiosas es inestable y mediocre. Naturalmente, no hay orden específicamente femenina. La historia de las religiosas de estos siglos deja la impresión de que son las parientes pobres. ¿Era la cultura de las monjas brillante, al menos en comparación con las mujeres seglares? Siempre se cita el caso de Hildegarda de Bingen o de Herrad de Landsberg, a quien se debe el bello manuscrito del *Hortus Deliciarum*; pero, si se compara el nivel general de los conventos femeninos con el de los siglos VII y VIII, parece haberse producido una degradación. No es por este lado por donde hay que buscar los frutos de la promoción femenina. Las grandes abadesas, Hildegarda o Eloísa, monja a pesar de ella al frente del Paracleto, comienzan por plantear en principio la inferioridad de su sexo. “La debilidad de sus virtudes es la de su sexo”, dice un poco más tarde la gran mística Gertrude de Helfta —lo que sólo puede reforzar la buena conciencia masculina—. Las incapacidades femeninas se mantienen: la mujer no tiene acceso al sacramento de la orden y no toca los objetos del culto. Y hasta se refuerzan. Está prohibido confesarse a la superiora, e Inocencio elimina los pocos privilegios de orden sacerdotal o litúrgico que poseían ciertas abadesas. Por doquier se refuerza la tutela masculina, la del obispo y los abades jefes de la orden. En la inmensa mayoría de los casos, las mujeres no tienen voz, tanto en el sentido propio del término como en sentido figurado, ante la dirección masculina en el capítulo.

Hay un aspecto apasionante y todavía demasiado poco estudiado de la vida de las monjas. Cuando la documentación lo permita, se podrán conocer las tensiones inherentes a toda comunidad, los desfases entre clases de edad, origen étnico o social, distribución geográfica. Estas sociedades, en efecto, presentan una gran desigualdad interna, desde la superiora a las oficiales, las religiosas del coro, las novicias y las conversas de la capa inferior. Tampoco debe olvidarse que estas mujeres están en posición señorial, es decir, están investidas de poderes de mando sobre los campesinos de los dominios, el personal que administra sus bienes temporales, así como que tienen relaciones con los hombres de leyes o los mercaderes. Más interesantes aún, sus indispensables relaciones con los religiosos —el prior, el abad o el jefe de la orden— y sus estrategias ante la “opresión” o, por el contrario, la indiferencia, incluso el desprecio masculinos. Estas mujeres solas, cuyo número total es difícil de calcular, pero cuyo peso social es importante, fueron, en su mayor parte, esterilizadas por la decisión paterna y constituyen un conjunto interesante para estudiar en sus estructuras internas y en sus vínculos con el mundo exterior.

Los monasterios sólo respondieron muy parcialmente a las necesidades específicas de esa época, ya fueran de orden espiritual, ya social. Los beguinajes no aparecen antes del final del siglo XII. Hay que esperar al siglo XIII para que se proponga otra cosa a las mujeres, como la orden tercera o las actividades caritativas en los hospitales. Sin embargo, se debe evocar la reclusión, que a partir del siglo XII y

hasta el final de la Edad Media conoce un éxito asombroso. Esta institución también había sido inventada por los Padres del Desierto, pero en los siglos XI y XII adquiere nuevos aspectos y una amplitud hasta entonces desconocida. En efecto, a menudo este periodo, que a nosotros nos parece animado de una fiebre juvenil, se vivió con la angustia del fin del mundo y la necesidad de hacer penitencia. Los reclusos, en su mayor proporción, son mujeres que se hacen encerrar a perpetuidad y se consagran a la plegaria colectiva a cambio de mantenimiento. Encerradas en una sencillísima choza que se instalaba simbólicamente en los centros vitales de los burgos — murallas, puentes, iglesias, cementerios, leprosarios—, son alimentadas por la caridad de los viandantes. La Iglesia de estos siglos no podía tolerar que estas iniciativas quedaran sin control, pero las aprobaba ampliamente. Reducían con ello la cantidad de mujeres que recorrían las calles y los bosques y que se arrogaban el derecho de predicar o de profetizar. Las devotas de la reclusión, al abrigo de las miradas, redescubrían la vocación femenina: la piadosa inmovilidad. Los rituales de inclusión son redactados en el siglo XII. El obispo celebra una misa solemne, a menudo la de los difuntos, da la extremaunción a la reclusa, la encierra y sella la puerta. Ella no vuelve a comunicarse con el exterior sino a través del ventanuco.

El reclutamiento de estas mujeres es muy largo. Algunas monjas se hacen recluir: siguen hasta sus últimas consecuencias la regla de san Benito. En efecto, éste había colocado la vida solitaria por encima del cenobismo. Sin embargo, la inmensa mayoría de las reclusas son laicas sin preparación religiosa particular, muchachas que no tienen la dote para entrar en el convento, abandonadas de la vida: mujeres solas, huérfanas, esposas de sacerdotes, mujeres repudiadas, viudas, herejes conversas, prostitutas arrepentidas. En esta época se escribe una nueva vida de Thais, que había expiado en la clausura una vida de cortesana. En resumen, muchas mujeres pobres o pecadoras candidatas a la expiación de sus pecados, de los de sus parientes o de la humanidad entera antes del apocalipsis.

Son diversos los estados religiosos femeninos. ¿Qué buscan estas mujeres? Ante todo, la esperanza de la salvación, difícil de asegurar por lo demás. Sin hablar de la fornicación, incluso el matrimonio sólo es un mal menor: las vírgenes tienen el triple de probabilidades de ser salvas que las esposas. La santificación en la vida laica, la conyugalidad y la maternidad eran posibles en la época carolingia o en la Germania otoniana. Los siglos XI-XII son mucho más pesimistas. La vida religiosa es la única, se ha visto, que asegura lo que la Iglesia define como la libertad, la disponibilidad del alma para la contrición y la adoración. Vivir en la intimidad de los santos y del Esposo puede abrir la vía mística; se sabe que es una especialidad esencialmente femenina. Nos ocuparemos de ello aquí, pues es más característico de los siglos siguientes, pero presentaremos un aspecto poco estudiado de este dominio femenino. Para percibirlo en situación, volvamos a Cristina de Markyate.

Enamorada de Cristo desde su tierna infancia, sólo ha podido entregársele en la clandestinidad. Cuando pasa a ésta bajo la dirección del santo eremita que le da

abrigo, ya ha orado mucho, leído el salterio y retenido lo que enseñaban los sacerdotes de su parroquia, de modo que su juicio es muy seguro; pero es muy joven, débil mujer, tiene que aprenderlo todo. Roger desconfía de las mujeres y, por tanto, se había prometido no mirarla nunca. La Providencia decidió otra cosa. Cuando él llega, ella está echada con el rostro contra el suelo: gira la cabeza para no verla y le pasa por encima. Luego cambia de opinión: es responsable de ella; es forzoso que compruebe si ella adopta buena posición para orar, pues la actitud corporal es importante. Por su lado, Cristina quiere observar qué actitud adopta un santo varón. Ambos se giran, se ven y un flechazo espiritual les fecunda el alma. Roger forma a su discípula y la llama afectuosamente su “pequeña del domingo”, porque es su preferida. Unos años después, Roger muere y Cristina sigue viviendo en su retiro, a corta distancia del prestigioso monasterio de Saint-Albans. El abad Geoffrey lo ignora. Un buen día, Cristina recibe un mensaje celeste: debe advertir al abad de que Dios está muy descontento, pues él se ha vuelto orgulloso y lo decide todo sin consultar con sus monjes. Cristina hace prevenir a Geoffrey, quien se burla de la mensajera: ¡pamplinas de mujeres! La noche siguiente, el demonio lo muele a palos y es severamente reprendido por no haber escuchado a Cristina. Va a verla y se produce la conversión: se convierte en su discípulo y, hasta la muerte, no vuelve a dar un paso sin consultarla; ella lee en su alma como en un libro abierto. Inversión de las relaciones hombre-mujer. El sacrificio de su vida de mujer, su reclusión, que podía parecer suicida, restituyen a Cristina un poder que jamás habría podido tener sobre el corazón de un hombre.

La santificación en la pureza sexual puede liberar una asombrosa voluntad de poder y conferir un estatus que únicamente tienen algunos hombres especializados en lo sagrado. Desde el ventanuco de la clausura o desde el fondo del monasterio, la mujer puede hacer milagros y exorcismos, algo que normalmente la Iglesia le prohíbe. Poseemos el salterio personal de Cristina, que se ha conservado en Hildesheim. Por tanto, data de comienzos del siglo XII. Tres de sus miniaturas son particularmente ilustrativas. Una representa a la Virgen el día de la Ascensión: ella está en el centro de los Apóstoles y es mucho más grande que éstos. La segunda escena muestra a Magdalena enfrentando a los apóstoles, pendientes de sus labios; ella les dice que es la única que sabe por qué Cristo la ha elegido como depositaria del mensaje de la Resurrección. Observemos el traspaso de poder fundamental que se realiza aquí de uno al otro sexo. Se trata del dominio del tiempo. Antes que todo el mundo, una mujer sabía y podía conservar a voluntad el saber, retener la palabra que desvelaba el secreto. La santa mujer escapa también al tiempo —y ante todo al suyo—, pues su ciclo fisiológico está fuera de servicio. Liberada, tiene dominio del tiempo lineal: puede conocer el porvenir y profetizar: e incluso hacer retroceder el tiempo y resucitar a los muertos.

La Iglesia desconfía, es de suponer. Un día, Hugo de Lincoln oyó hablar de una mujer que leía en los corazones, descubría a los ladrones y a los criminales. Mandó

que la llevaran a su presencia. Montó en cólera, dice el biógrafo, no contra ella, sino contra el demonio que la habitaba. Ella estaba prosternada a sus pies; él la interrogaba. ¿Dónde había aprendido el arte de la adivinación? Naturalmente, ella no podía responder. Él la hizo encerrar en un priorato y le prohibió que siguiera desvelando los pecados de los demás. Como era santo, operó un nuevo milagro: la mujer se volvió humilde y silenciosa. También aquí se habrá percibido a qué punto la historia de las mujeres está marcada por las disposiciones de la Iglesia: Dios es masculino y quienes interpretan la Palabra son los hombres. Sin embargo, las mujeres son capaces de constituir contrapoderes con Su bendición. En la tercera miniatura del salterio de Cristina a los que hemos aludido, Cristo y ella se enfrentan, sus manos se tocan; detrás de ella, la cohorte de monjes que ella ha elevado hacia el Señor.

## Conclusión

Las mujeres no tienen más existencia que las mónadas. Sólo existen sistemas de representaciones, variables según las sociedades que distribuyen las unidades en un tipo de relaciones y les asignan un lugar. Todos los sistemas del Occidente cristiano de los siglos X y XII tienen en común la inferioridad constitucional de la mujer y, dado que en esta ideología la esencia precede a la existencia, la mujer debe ser conducida. Las zonas culturales donde por más tiempo se mantuvo la herencia germánica, como en Germania, Inglaterra, antes de la conquista normanda o España visigótica, han conservado hasta el siglo XI una concepción mucho más favorable a las mujeres, en particular a las que quedaban en el siglo, pero esta originalidad desaparece en todas partes, y sobre todo en los estratos aristocráticos en los que el principio de masculinidad y el derecho de primogenitura disminuye el papel de las mujeres. La Iglesia, al atribuirse el monopolio del matrimonio, endurece estas concepciones. A los doce años, el cuerpo femenino está maduro; su espíritu es débil y ha alcanzado sus límites. A partir de ese momento la mujer no tiene nada que aprender y todo por arriesgar. ¡Casémosla! Los matrimonios se volvían indisolubles, no para prohibir la intervención paterna, sino para moralizarla. El sistema quedaba cerrado aguas abajo, pero aguas arriba las pujas podían incluso aumentar. La libertad de la mujer en el sentido en que nosotros la concebimos tenía muy pocas oportunidades de expresarse.

La inmensa mayoría de las mujeres debía encontrar normal esta situación, sin duda. No se les imponía la sumisión; eran ellas mismas las primeras en enseñarla a sus hijos, y en la lengua materna, persuasiva, pues es dulce como la leche. Eran ante todo las mujeres quienes reconducían el sistema jerárquico y la rebelión debía de ser rara.

En estas sociedades la iniciativa corresponde a los hombres; las mujeres son pasivas. En los textos de la época aparecen casi siempre como complementos directos

de objeto. El padre casa, da, “monaquiza” a su hija. En la “utilización” que se hace de la mujer nos parece importante señalar una vez más la importancia del factor tiempo. Según los medios sociales, no desempeña el mismo papel. La aristócrata tiene un gran campo visual; el mundo le pertenece, se desplaza mucho y se siente cómoda en todas partes. Su campo temporal también es vasto. Profundo hacia atrás: las grandes familias reconstruyeron su memoria familiar para encontrar la cepa en toda su excelencia. Pero, hacia adelante, la visión se pretende igualmente lejana y osada. Para continuar el linaje, hay que anticipar. El noble que se casa no tiene forzosamente una gran necesidad de una persona del sexo opuesto que cumpla la función de esposa. De regreso de la iglesia donde se había bendecido su matrimonio con Grace de Saleby, Adam de Neville debió de hacer saltar a la pequeña sobre sus rodillas antes de mandarla a jugar. Lo importante eran sus pertenencias, su herencia, su haber. El resto podía esperar. Evidentemente, no tenía necesidad de una compañera ni de una madre para sus hijos: estas capacidades quedaban en reserva.

Sin embargo, semejante desenfado ya no fue posible. Era el precio y la servidumbre del principio dinástico: exigía la reproducción y a veces ésta tardaba. Terminaba entonces el *dilettantismo*. El tiempo podía hacerse opresivo, mezquino como un acreedor e infligir una cruel lección de humildad. El “mejor caballero del mundo”, el rey todopoderoso, se veían entonces reducidos a la debilidad de la criatura, esclavos ansiosos de una Naturaleza tan caprichosa, inclinados sobre la mujer portadora de sus esperanzas. El destino de una raza, el porvenir de un reino, quedaban a merced de un abrazo en el hueco de una cama.

El plebeyo no conocía ni estas grandezas, ni estas miserias. No tenía ni pasado prestigioso, ni mirífico porvenir, y el ojo de su memoria era miope. La mujer de la que tenía necesidad había de estar plenamente desarrollada y no en pimpollo, para poner la copa al fuego, ser su compañera, compartir de inmediato lo poco que tenían, y sobre todo, el trabajo, la mesa, el lecho y los hijos que vendrían. Necesidades vitales, opuestas a la elasticidad de los sueños y de las apuestas, que son un lujo.

Y al fin y al cabo, ¿qué proponía la Iglesia a la mujer laica como código de conducta y razón de la esperanza? Mucho menos que en el periodo precedente. P. Toubert ha hecho notar que ya no había *Espejo de Príncipes*. Los eclesiásticos no se resignan del todo a todas estas virginidades perdidas y no logran concebir una moral accesible a las esposas y las madres en su vida cotidiana. Las mujeres más escrupulosas no pueden evitar el desgarramiento entre lo que deben a Dios y lo que deben al César, pues el ideal de la esposa estriba en darse lo menos posible, en prestarse sin darse.

Se ha destacado la originalidad del deber conyugal, el único que la moral exige satisfacer lo menos posible y con el mínimo de celo. La maternidad misma, que los textos más antiguos presentaban como una de las sedes privilegiadas de la caridad, se ha depreciado. ¿Dónde hallará refugio la mujer del siglo? El poder y el saber se masculinizan. Excluida desde siempre de la guerra y del sacerdocio, tampoco se la

admite en el dominio de los clérigos. Tiene prohibido traducir la Escritura, ya que no sabe el latín: ¿no es también en este dominio una criatura de Dios de segunda categoría? Está, pues, condenada a volverse a los saberes orales, recetas de viejas, poderes oblicuos: filtros y estratagemas, como Inés. A menos que la Iglesia sucumba a la tentación —peligrosa— de recuperar este potencial de seducción femenina para reducir a los esposos rebeldes al deber, como lo demuestran las cartas de orientación espiritual que ha estudiado G. Duby. En el siglo XIII ampliará esta estrategia de la almohada. En este caso, se podría decir que la mujer es el porvenir de Dios. Lo que es más cierto aún si las mujeres, frustradas en su sueño del encuentro a solas, han dado la espalda al mundo.

Los siglos XI-XII han dado una escasa proporción de santas. Hay que esperar al siglo XIII para contemplar una feminización de la santidad. Las vías están ya trazadas. La vida religiosa libera de la servidumbre del sexo a las mujeres que a ella se entregan. La exaltación del matrimonio místico coloca a estas esposas en situación ideal de evasión sin fractura, hacia lo alto, allí donde las relaciones con Dios se inmediatizan y son “sensibles al corazón”. Allí, mejor que en la más sublime de las novelas, Cristo mismo se arrodilla a los pies de la dama, como caballero servidor: “Pídeme lo que quieras. ¡Nada puedo negarte!”, dice a una monja cartuja. Y los hombres, espectadores atónitos, se encuentran cogidos en la trampa más inesperada, la de la metáfora. ¿No han animado ellos a las mujeres a imitar a la más perfecta de ellas, a abandonarse a la voluntad del Señor? Esta fuga en el mundo sobrenatural exige el previo silencio del cuerpo y el rechazo de un vasto sector de la experiencia humana, pero esta mutilación tiene sus dulces compensaciones. No hay viajes, pero sí una peregrinación sin moverse, en que el prender hace las veces del aprender, en que la experiencia singular e incomunicable vuelve irrisorio el lenguaje universal de la razón.



# El modelo cortés

Georges Duby

¿Se puede hablar de promoción de la condición femenina en la época feudal? Los que responden afirmativamente a esta difícil pregunta se apoyan sobre todo en un hecho: la aparición, en la Francia del siglo XII, del modelo de relaciones entre hombre y mujer que los contemporáneos denominaron *fine amour*, esto es, amor sublime, y que desde hace unos cien años, precisamente desde que los historiadores de la literatura medieval estudian con atención esta forma de conjunción sentimental y corporal entre dos individuos de sexo diferente, se llama “amor cortés”.

## *El modelo*

El modelo es simple. Un personaje femenino ocupa el centro del cuadro. Es una “dama”. El término, derivado del latín *domina*, significa que esta mujer ocupa una posición dominante y al mismo tiempo define su situación: está casada. Es percibida por un hombre, por un “joven” (en aquella época, el significado preciso de esta palabra era el de “célibe”). Lo que éste ve de su rostro, lo que adivina de su cabellera, oculta por el velo, y de su cuerpo, oculto por la vestimenta, lo turban. Todo comienza con una mirada furtiva. La metáfora es la de una flecha que penetra por los ojos, se hunde hasta el corazón, lo abrasa, le lleva el fuego del deseo. A partir de ese momento, herido de amor (es preciso prestar atención al vocabulario: “amor”, en su sentido exacto, designaba en esa época el apetito carnal), el hombre no sueña ya con otra cosa que con apoderarse de esa mujer. Inicia el asedio y, para introducirse en la plaza, la estratagema que utiliza, la trampa, es inclinarse, humillarse. La “dama” es la esposa de un señor, y a menudo de su propio señor. En todo caso, es dueña de la casa que él frecuenta. En virtud de las jerarquías que gobernaban entonces las relaciones sociales, ella estaba efectivamente por encima de él, quien enfatiza la situación con sus gestos de vasallaje. Se arrodilla en la postura del vasallo. Habla, compromete su fe y promete, como un hombre sometido a vínculo de vasallaje, no llevar su servicio a ningún otro sitio. Y va más allá aún: a la manera de un siervo, hace entrega de sí mismo.

A partir de ese momento, deja de ser libre. La mujer sí lo es de aceptar o rechazar la ofrenda. En ese instante se descubre el poder femenino. Para una mujer, para esta mujer, el hombre está a prueba, conminado a mostrar lo que vale. Sin embargo, si, al final de este examen, la dama acepta, si escucha, si se deja envolver por las palabras, también ella queda prisionera, pues en esta sociedad está establecido que todo don merece un don a cambio. Calcadas de las estipulaciones del contrato vasallático, las

cuales obligan al señor a devolver al buen vasallo todo cuanto reciba de él, las reglas del amor cortés obligan a la elegida, como precio de un servicio leal, a entregarse finalmente por entero. En su intención, el amor cortés, contrariamente a lo que muchos creen, no era platónico. Era un juego. Como en todos los juegos, el jugador estaba animado por la esperanza de ganar. En este caso, como en la caza, ganar era cobrar la presa. Además, no lo olvidemos, los maestros de este juego eran los hombres.

En efecto, aun cuando, como en el ajedrez, es la dama una pieza mayor, no puede, precisamente por ser mujer —y aquí su poder se detiene—, disponer libremente de su cuerpo. Éste pertenecía a su padre, y ahora pertenece a su marido. Contiene en depósito el honor de este esposo, así como el de todos los varones adultos de la casa, solidarios. Este cuerpo, por tanto, es atentamente vigilado. En las moradas nobles, sin tabiques, sin verdadero espacio para el retiro, donde se vivía en el hacinamiento permanente, tanto de día como de noche, no se puede escapar por mucho tiempo a la mirada de quienes la espían, y prejuzgan que esta mujer es mentirosa y débil como todas las mujeres. Apenas sorprenden en su conducta el menor indicio de desviación, se apresuran a declararla culpable. Entonces se hace merecedora de los peores castigos, que amenazan igualmente al hombre al que se cree cómplice. La atracción del juego residía en el peligro al que se exponían los compañeros. Amar con *fine amour* era correr la aventura. El caballero que decidía lanzarse a ella sabía lo que arriesgaba. Obligado a la prudencia, y sobre todo a la discreción, tenía que expresarse mediante signos, edificar, en el seno del ajeteo doméstico, el recinto cerrado de una suerte de jardín secreto, y encerrarse con su dama en ese espacio de intimidad.

Allí, confiado, esperaba su recompensa: los favores que su amiga estaba obligada a acordarle. Sin embargo, el código amoroso imponía una minuciosa dosificación de tales favores y entonces la mujer volvía a coger la iniciativa. Se entregaba, pero por etapas. El ritual prescribía que ella aceptara primero que se la abrazara, ofreciera luego sus labios al beso, se abandonara después a ternuras cada vez más osadas, cuyo efecto era exacerbar el deseo del otro. Uno de los temas de la lírica cortés describe lo que hubiera podido ser el “ensayo” por excelencia, el *assaig*, como dicen los trovadores, experiencia decisiva a la que el amante soñaba con ser finalmente sometido y cuya imagen lo obsesionaba, le paralizaba la respiración. Se veía acostado, desnudo, junto a la dama desnuda, autorizado a aprovechar esa proximidad carnal. Pero sólo hasta cierto punto, pues en última instancia la regla del juego le imponía contenerse, no apartarse, si quería mostrar su valor, de un pleno dominio del cuerpo. Lo que cantaban los poetas, pues, retrasaba indefinidamente, remitía siempre al futuro, el momento en que la amada caería, en que su sirviente tomaría en ella su placer. Éste, el placer del hombre, estaba desplazado. No residía ya en la satisfacción, sino en la espera. El placer culminaba en el deseo mismo. Es precisamente en esto en donde el amor cortés desvela su verdadera naturaleza: la onírica. El amor cortés

concedía a la mujer un poder indudable. Pero mantenía ese poder confinado en el interior de un campo bien definido, el de lo imaginario y el del juego.

### *Literatura y sociedad*

El modelo de comportamiento cuyos rasgos característicos acabo de esbozar se conoce gracias a poemas elaborados para diversión de la gente de la corte. Los más antiguos, al parecer, son las once canciones que los manuscritos tardíos atribuyen a un tal Guillermo de Poitiers, en quien la tradición reconocía al noveno duque de Aquitania, activo a comienzos del siglo XII, personaje famoso en su época por su tendencia a la broma de tono subido. Si efectivamente es este príncipe el autor de los mencionados poemas, dado su interés en defender la autonomía de la provincia cuya custodia tenía, ante los “francos” de las márgenes del Loira —sus rivales directos— y ante el Capeto, su señor, y por ello preocupado en destacar la singularidad cultural de esta región, no es sorprendente que haya elegido expresarse en el dialecto lemosín, diferente del que se hablaba en Tours y en París, como también en Poitiers. Los herederos de su poder seguirán la misma política, en particular Enrique Plantagenet, el esposo de Leonor, nieta de Guillermo, que, con análoga intención, protegió a los trovadores. Hasta 1160, la obra de estos poetas, en lengua de oc, contiene los únicos testimonios conocidos de eso que hemos dado en llamar amor cortés.

¿Es preciso deducir de la preferencia por este soporte lingüístico —como hacen los fanáticos de Occitania, de los que el más razonable fue René Nelli—, que el *fine amour* fue un invento occitano? En todo caso, nada permite creer que fuera invento de mujeres, que es lo que pretende Nelli, suponiendo, sin la adecuada verificación, que, en estas regiones, su situación era menos deprimida que en el norte. Las investigaciones recientemente realizadas en la región de Toulouse han demostrado justamente lo contrario. Por otra parte, en vida de Guillermo de Aquitania, también Abelardo, si hemos de creer en el relato que se presenta como su autobiografía, cantaba al amor de su amiga en París ante los aplausos del público. Quizá en otro tono. Lo ignoramos: estas canciones se han perdido. En todo caso, lo cierto es que Abelardo no era el único en comportarse de esta suerte, al menos en un medio de intelectuales imbuidos de Ovidio y cuyas meditaciones se sustentaban en la lectura del *Cantar de los Cantares*. Incluso en el orden que respetan las canciones occitanas, describen las poesías de los goliardos las etapas sucesivas que, del intercambio de miradas a las palabras y luego a las caricias, preparaban el feroz ataque al “castillo de Venus”. Es verdad que éstas empleaban la lengua de las escuelas, el latín; precisamente por eso algunas de ellas han llegado hasta nosotros. Son las únicas, pues en las regiones de la lengua de oíl todavía no había costumbre de fijar en el pergamino las palabras en romance, mientras que en el Mediodía, donde la cultura eclesiástica era menos arrogante, quizá se tuviera ya suficiente osadía como para hacerlo. Sea como fuere, estas palabras se salvaron preferentemente en las provincias meridionales. Su conservación fue allí más precoz. Pero, ¿lo fue también su creación?

Una cosa es segura: al norte del Loira el terreno está abonado para la recepción de los temas trovadorescos. En el último tercio del siglo XII se expandieron en las grandes cortes principescas de Normandía, Turena, Champagne y Flandes, donde se colaban en otra forma literaria: el *roman*. Allí, el modelo se fortaleció y se desplegó. Luego, se propagó muy rápidamente por todas partes, bajo sus dos expresiones: la provenzal y la francesa. Se impuso. Al comienzo del siglo XIV, Dante sufre su fascinación. A partir de ese momento, la poesía lírica y el relato novelesco se convierten en agentes de una verdadera intoxicación. De uno a otro extremo de Europa, todo hombre bien nacido y todos los advenedizos que trabajan para hacerse admitir en el mundo distinguido eran invitados por los poetas a tratar a las mujeres como decía hacerlo un Peire Vidal, como se juzgaba que lo había hecho un Lanzarote.

He dicho bien “por los poetas”, por esos hombres de los que la sociedad cortesana esperaba que, al alimentar sus sueños, los llevarían lejos del fárrago y las insidias de la vida cotidiana. El historiador que se pregunta por la situación real de la mujer en esta época no debe olvidar que el *fine amour*, tal como se muestra a sus ojos, es una creación literaria, un objeto cultural cuya evolución se ha dado de manera autónoma, cuyas formas y los valores a él incorporados se enriquecieron y se diversificaron en el curso de las generaciones según su propio ritmo, de acuerdo con las fluctuaciones del gusto y gracias a la aportación de múltiples intercambios. A esto se añade que la mayor parte de estos escritos eran de un refinamiento tal que resulta difícil extraer su sentido; susceptibles de varias lecturas, remiten a un universo simbólico muy complejo cuyas claves, en su mayor parte, hemos perdido; alrededor de ellos se ha extendido, desde hace un siglo, un tejido de comentarios que, antes que aclarar la imagen, la oscurecen más aún. Por último, se trata de una literatura de evasión.

Ante un material cuyo tratamiento exige una extremada delicadeza, el historiador de la sociedad debe defenderse de la impresión de que sus documentos iluminan directamente la realidad vivida. Debe cuidarse de considerar que lo que los trovadores o los héroes novelescos dicen pensar es un reflejo fiel de lo que pensaban o hacían aquellos a quienes les gustaba escuchar estas canciones y estos relatos, debe cuidarse en particular de creer que las esposas de los señores se comportaban generalmente como Ginebra, como Enide o como la imaginaria condesa de Die. El riesgo de desprecio es para él particularmente grave en lo que concierne a la condición femenina, pues en los textos que explota y de los que extrae todo lo que sabe, no es la mujer, sino el hombre, quien ocupa el primer plano. Todos han sido compuestos para solaz de los hombres. Preciso: hombres de guerra, caballeros. Más precisamente todavía: para los “jóvenes”. Jóvenes y caballeros son todos los personajes heroicos cuyas hazañas celebran los novelistas, así como las figuras femeninas que los rodean sólo aparecen allí para revalorizar mejor a estos hombres, para realzar sus cualidades viriles. Y también son jóvenes y caballeros todos los que dicen “yo” en las canciones, y si a veces el discurso se presenta como el de una mujer, todo conduce a pensar que en el siglo XII, en la mayor parte de los casos, fue

elaborado por un hombre que, para dar placer a quienes lo escuchaban, se esmeraba en expresar sentimientos y actitudes que por convención se atribuían a los compañeros del otro sexo. Estos poemas no muestran a la mujer. Muestran la imagen que los hombres se hacían de ella.



Miniatura de un manuscrito de trovas alemanas, siglo XIV. Biblioteca de Heidelberg.

Una vez hemos dejado bien sentado este punto, es evidente que lo que los poetas registraban no carecía de relación con la manera en que las gentes cuya atención ellos trataban de captar conducían su existencia. En efecto, esas obras tuvieron éxito, un éxito inmenso y duradero. La prueba de ello es que no se perdieron todas en una época en que sólo se confiaban a la escritura las palabras esenciales. Fueron bien acogidas, y para ello era menester que el nudo de las intrigas que desarrollaban no presentaran discordancias demasiado notables respecto de las situaciones concretas de las que el auditorio tenía experiencia. Por otra parte, y sobre todo, puesto que sedujeron a ese auditorio, no dejaron de incidir de

alguna manera sobre sus costumbres. Su influencia sobre los comportamientos fue análoga a la que pretendía entonces ejercer la literatura hagiográfica. Al igual que las vidas de santos, los cantares y las novelas ponían en escena seres ejemplares para que se los imitara; esos héroes practicaban ciertas virtudes a la perfección; pero no debían parecer en absoluto inimitables. Debido a tal evidente acuerdo entre poesía y verdad, es forzoso buscar aquello que, en el seno de las estructuras de la sociedad feudal, pudo favorecer la eclosión de la “neurosis cortés” en la Francia del siglo XII, así como su rápida expansión.

### *¿Por qué fue bien acogido el modelo?*

En esta sociedad, los hombres se dividían en dos clases: por un lado, los trabajadores, campesinos en su mayor parte, que vivían en la aldea, los “villanos”; por otro lado, los señores, que se mantenían de los frutos del trabajo popular y que se reunían en las cortes. “Cortés”: fue feliz la inspiración de Gaston Paris cuando

escogió este término para definir el tipo de relaciones amorosas al que aquí nos estamos refiriendo. La corte de los príncipes de la Francia feudal, esas reuniones festivas que todo señor estaba obligado a organizar periódicamente para desplegar en ellas sus larguezas, en donde sus hombres —todos los que le rendían homenaje— debían asistir si no querían resultar sospechosos de traición a su compromiso, reuniones debido a las cuales la casa se hinchaba desmesuradamente por unos días, aglomerando alrededor del patrón a todos sus amigos en una temporaria comensalidad —reuniones sobre las cuales descansaba el mantenimiento del orden y de la paz en la aristocracia—, la corte, efectivamente, fue el lugar donde tomó forma el juego del *fine amour*. Entregándose a este amor cortés, esforzándose por tratar con más refinamiento a las mujeres, demostrando su habilidad para capturarlas, no por la fuerza, sino por las caricias verbales o manuales, el hombre de corte, ya fuera noble o simplemente recibido entre los compañeros del príncipe, quería poner de manifiesto que pertenecía al mundo de los privilegiados, asociados a los beneficios de la explotación señorial o de las exacciones que pesaban sobre el pueblo. De esta manera marcaba netamente sus distancias respecto del villano, sin recursos, relegado a las tinieblas de la incultura y de la bestialidad. La práctica del amor cortés fue, ante todo —e insisto en este punto— un criterio de distinción en la sociedad masculina. He aquí lo que conferirá tanta fuerza al modelo propuesto por los poetas y lo que lo impuso al extremo de llegar a modificar en la corriente misma de la vida la actitud de ciertos hombres respecto de las mujeres.

Al menos respecto de ciertas mujeres, pues la división que separa a los hombres en dos clases se repetía en la sociedad femenina. Trazaba una línea de división igualmente nítida entre las mujeres, aislando, por un lado, la masa de las villanas —a las que el “cortés” estaba autorizado a acosar a su antojo y hacer con ellas su brutal voluntad—, y, por otro lado, las “damas” y las “doncellas”. Invitadas a entrar también ellas en el juego, estas últimas veían que se les reconocía el derecho a consideraciones particulares y un cierto poder sobre su compañero masculino mientras duraba la partida.

No obstante, observemos que Guillermo de Poitiers no habla de amor cortés, sino de “amor de caballero”, lo que designa con mayor precisión a los varones de la corte invitados a servir a las damas. En efecto, la participación social no era binaria, sino ternaria. En el seno de la clase dominante se oponían dos categorías de hombres: los que tenían la función de orar, los clérigos, y los que tenían la función de combatir, los caballeros. Unos y otros se disputaban los favores del príncipe y las ventajas del poder. Esta rivalidad, en un momento de fuerte crecimiento económico, determinó la rápida afirmación de una cultura propia de la gente de guerra, que alardeaba de independencia respecto de la gente de Iglesia. El poema en lengua romance fue una de las expresiones capitales de la cultura caballeresca. Por lo demás, en estas obras literarias se descubren más claramente que en ningún otro sitio los rasgos singulares de esa cultura, basados en la exaltación del amor profano, del deseo masculino y del

placer que procuran las mujeres. Pues la distinción fundamental entre clérigos y caballeros era de orden sexual. A los primeros, en principio, les estaba prohibido el comercio con mujeres, mientras que los segundos tenían el deber de asaltarlas. Excluidas del claustro, las mujeres poblaban la corte.

Sin embargo, en la corte, las costumbres elevaban una clausura que las separaba por completo de los hombres. Es cierto que esta barrera se mostraba menos impermeable que en otras civilizaciones, y sobre todo que en los países del Islam: el príncipe sirio Ouzama confesó su asombro ante la manera, escandalosa a sus ojos, en que los cruzados “francos” exhibían a sus compañeras, conversaban con ellas en los lugares públicos e incluso asistían al *hammam* en su compañía. Sin embargo, la barrera se elevaba lo suficiente como para impedir las comunicaciones entre el universo masculino y el femenino y para introducir incomprensión y desconfianza de una y otra parte. En efecto, la costumbre era sacar del gineceo a todos los varones cuando cumplían siete años, arrancarlos de las faldas de la madre, las hermanas, la nodriza, para incorporarlos a los equipos de hombres que, a partir de ese momento, vivían entre hombres, ya en las “escuelas” donde se formaban los futuros clérigos, ya en las más tumultuosas escuadras, donde el joven aprendía a domar caballos y a manejar las armas. Esta separación favorecía el florecimiento de las tendencias homosexuales. También mantenía, entre los caballeros llamados a jugar el juego del amor, la nostalgia de la mujer inaccesible y consoladora. Los dejaba para siempre intrigados, asustados por lo que las mujeres pudieran tramar entre ellas, los llevaba a atribuirles un poder misterioso, temible, que los fascinaba y los inhibía. La segregación entre los dos sexos instalaba en las conciencias masculinas una inquietud sobre la cual los caballeros se esforzaban en triunfar mediante la jactancia, la afectación de desprecio y la proclamación estruendosa de su superioridad natural. Esto lleva a retener, entre las glosas que, como he dicho, proliferan en torno a la literatura cortés, las recentísimas críticas de inspiración lacaniana, tales como las de Dragonetti, Rey-Flaud o Huchet. Éstas proponen interpretar los fantasmas sobre los que se ha construido el *fine amour* como uno de los artificios del que en determinado momento se valieron los hombres para vencer su temor de ser incapaces de satisfacer a esos seres extraños que todo el sistema de valores reputaba entonces de insaciables y poseedores de una fundamental perversidad. Encontraban defensa en el recurso a pesadas bromas misóginas, en fanfarronadas, en jactancias obscenas que, sin duda, constituyen el contrapunto de la conversación cortés en la obra de Guillermo de Poitiers. Sin embargo, idealizar su deseo, llevarlo, al fin y al cabo, a gozar de sí mismo, a sublimarlo en este placer indecible, el *joy*, al que los poemas de los trovadores se empeñan en aproximarse, era un medio más sutil, más “refinado”, de superar el malestar provocado por el descubrimiento del “punto muerto de la sexualidad” y enfrentar el “insondable misterio del goce femenino”.

Para comprender por qué en el siglo XII la aristocracia feudal adoptó las reglas del amor cortés vale la pena considerar las prácticas matrimoniales en vigor en dicho

medio social, constituido por herederos cuyas prerrogativas se transmitían de generación en generación por la sangre de los antepasados. En consecuencia, toda su ordenación se fundaba en el matrimonio. Ahora bien, aun en vida de Guillermo IX de Aquitania, mientras la Iglesia llegaba a imponer a los príncipes y a los caballeros el respeto por los principios que ella misma proclamaba en materia de conyugalidad, la moral de los sacerdotes se avenía a las de las familias nobles sobre un punto decisivo. Encargado de asegurar la reproducción de la sociedad manteniendo intacta la solidez de su armazón, el matrimonio era una cosa muy seria que había que controlar severamente. Era conveniente que la unión de los esposos se apoyara en el acuerdo de los sentimientos. Pero a este respecto los clérigos hablaban de “afecto”, que en latín se dice *dilectio*. No de *amor*, es decir, la búsqueda apasionada del placer que conducía naturalmente al desorden. Al proclamar que únicamente la intención de procrear justificaba la conjunción de los sexos y le quitaba algo de su carácter inexorablemente pecaminoso, al considerar —puesto que el matrimonio es sagrado— más culpable al marido si solicitaba con ardor excesivo a su esposa que si fornicaba fuera, los eclesiásticos rigoristas incitaban a que la virilidad, de la que tan orgullosos eran los hombres de guerra, se desplegara al margen del marco conyugal, en el campo de la gratuidad del juego.

Por lo demás, todo matrimonio era matrimonio de razón, culminación de largas negociaciones realizadas por las cabezas de linaje. Y éstos, sin otra preocupación que los intereses de la familia, no tenían para nada en cuenta los sentimientos de los prometidos. E incluso para el hombre joven, la niña que se le adjudicaba para que llevara a su lecho, a la que a veces jamás había visto siquiera y que a menudo era de edad demasiado tierna, sólo representaba la ocasión de salir, a través del matrimonio, de su condición dependiente. No deseaban esa mujer; lo único que deseaban era establecerse. En consecuencia, lo que se llamaba amor, el apetito sexual masculino, no entraba prácticamente entre los aspectos que se tenían en cuenta en las conversaciones previas a la conclusión del pacto conyugal. Éste contribuía más aún a desviar a otros espacios las conductas amorosas.

Por último, la política de los linajes nobles, que apuntaba a limitar las divisiones sucesorias, exigía que la nupcialidad de los varones fuera reducida. Se aplicaba a casar bien a uno de ellos, generalmente el mayor; los otros hijos varones, forzosamente arrojados a la aventura, debían arreglárselas solos. Algunos, los más afortunados, conseguían hacerse donar, casi siempre por el patrón al que habían servido, una doncella de buena sangre, sin hermano, heredera, pues, de un señorío en el que pudiera echar raíces su propia dinastía. Pero en su mayor parte se quedaban solteros. En el siglo XII, en su inmensa mayoría, la caballería —es decir, la sociedad de hombres que tanto cantores como novelistas se preocupaban por seducir ante todo — estaba compuesta por “jóvenes”, adultos sin esposa, celosos de los maridos y que se sentían frustrados. No se trata de que la actividad sexual de estos hombres fuera refrenada en lo más mínimo. En efecto, su ardor encontraba fácil liberación con



prostitutas, sirvientas, bastardas de que estaban llenas las grandes casas o con campesinas a las que violaban a su paso. Sin embargo, todas éstas eran presas demasiado fáciles. La gloria sólo tocaba a los ingeniosos que lograban seducir a una mujer de su condición y poseerla: ¿qué adolescente no esperaba llevarse una doncella rica en esperanzas de las barbas mismas de sus parientes? Sin embargo, en el horizonte de los sueños de la “juventud”, la verdadera hazaña consistía en apoderarse furtivamente, por desafío, de la mujer que un hermano, un tío o el señor tenían por la noche en su alcoba, y era una hazaña simbólica, pues equivalía a dar muestras de un raro coraje y a enfrentar un peligro extremo. La prohibición más tajante impedía incluso tocar a esa mujer, pues, dado que la regularidad de las sucesiones dependía de la conducta de la esposa, no sólo era necesario que ésta fuese fecunda, sino también fiel, y que no fuera a recibir en sus entrañas otro semen que el de su esposo.

Los trovadores, sin duda, no celebraron el adulterio tanto como se ha dicho, pero, cuando lo hicieron, supieron tocar una cuerda muy sensible en el fondo de las conciencias masculinas. Además, señalaban el peligro más importante que la disposición de las relaciones entre lo masculino y lo femenino, tal como se desprendía de las estrategias matrimoniales, hacía pesar sobre el orden social. Este peligro provenía de una contradicción: la corte era un órgano de regulación y de control; los dueños del poder esperaban contener su turbulencia reuniendo alrededor de ellos a los varones célibes en quienes la caballería se diera en su plenitud; o bien la corte se presentaba también como el terreno privilegiado de la caza de las mujeres nobles. A falta de poder impedir que se las persiguiera, importaba que al menos la persecución estuviera regulada. Por esta razón, la literatura cortés, que, complaciente respecto de su público principal, atizaba el fuego de los caballeros sin esposa, fue, en compensación, el instrumento de una hábil pedagogía. Su función fue la de promulgar un código de comportamiento cuyas prescripciones apuntaban a limitar en la aristocracia militar los estragos de un desenfreno sexual irreprimible.

A esta escuela que era la corte (*scola*: así designaban los moralistas carolingios a la casa real, modelo de la casa de los príncipes feudales) iban los varones a aprender su oficio junto al señor de su padre o de su tío materno, y los que no conseguían, por casamiento, establecerse en su propia casa proseguían allí, al término de este primer aprendizaje, su formación. A la educación de estos hombres se asociaba naturalmente una mujer, la esposa del patrón, la “dama”. En el sistema jerárquico que gobernaba las relaciones sociales, la mujer estaba sometida a su marido; sin embargo, la pareja que formaban dominaba toda la casa; tenían por misión gobernar a los jóvenes y aconsejarlos, es decir, guiarlos.

Dominante en el centro de la corte, la dama no carecía de poder. De su cinturón colgaban las llaves. Ella vigilaba el guardarropa, la bodega, las reservas de alimentos. Todo lo relativo a las muchachas de la casa estaba puesto bajo su autoridad; ella las juzgaba, las corregía y daba su opinión cuando el señor decidía entregarlas en matrimonio. Además, los eclesiásticos que en el siglo XII dirigían la conciencia de

esas matronas les asignaban un papel semejante al de la Virgen junto a Cristo. Tenían que aportar el buen consejo a su cónyuge, inclinarlo a la mansedumbre, defender junto a él la causa de aquellos que reclamaban sus favores. Protectoras por antonomasia de los mozalbetes que la corte mantenía, así como de los parientes próximos, en su mayor parte del señor, y a los que por esta razón debían atender y mimar, eran para éstos como el sustituto de la madre de las que habían sido brutalmente arrancados al salir de la infancia. Se sentían proclives a confiar en ellas. Éstas los reprendían, les enseñaban. ¿Hay que considerar imaginaria esta posición de iniciadora que a una dama, la Dama del Lago, atribuye el autor del *Lanzarote en prosa*? La muestra revelando los mitos de origen de la caballería a quien se apresta a ser armado caballero en esa compañía. En esta figura literaria se expresa el indiscutible ascendiente que ejercía la esposa del jefe de la casa sobre los hombres más jóvenes que ella y sin experiencia. Ese poder derivaba del hecho de compartir no sólo la alcoba del señor, sino también sus secretos, para no hablar de sus atractivos corporales, de los que, según dicen los biógrafos, los futuros santos sólo podían liberarse arrojándose en el agua helada de las cisternas. Calibrando el valor de cada uno, la dama presidía junto al señor la competición que en la corte oponía permanentemente a todos los hombres sin mujer y sin bienes. Rivalizaban entre sí con la esperanza de conquistar el “amor” del señor, ese amor tan precioso que les permitiría beneficiarse de su generosidad. Así, con toda naturalidad, el “amor” de esos “jóvenes” se dirigía, como la devoción de los cristianos respecto de María, a una mujer, mediadora, para alcanzar, indirectamente, su objetivo final, la persona del señor, detentador del verdadero poder y dispensador de los beneficios. Por tanto, no es sorprendente que en el corazón de un dispositivo pedagógico que apunta a disciplinar la actividad sexual masculina, a reprimir los desbordes de la brutalidad viril, a pacificar, a civilizar —en el progreso general y resplandeciente del siglo XII— la parte más violenta de la sociedad, esto es, el sector de la gente de la guerra, se haya colocado un personaje femenino.

### *Las repercusiones del modelo*

El amor cortés contribuyó al afianzamiento del orden al inculcar una moral fundada en dos virtudes, la mesura y la amistad. Ejercicio de dominio, invitaba al caballero a dominarse a sí mismo, a contenerse, a la “continencia”, a controlar sus pasiones, y las más turbulentas, las caldeadas por las pulsiones de la carne. Al prohibir la captura brutal, sustituyendo la violación, el rapto, con las etapas medidas del cortejo, su ritual instauraba una manera “honesta” de conquistar a las mujeres de la buena sociedad. Introducía las potencias de la razón en el vasto dominio abierto a los extravíos de la “locura”. Contribuía a reprimir esa perturbación que en general tenía su origen en las mujeres, y de las cuales la corte, puesto que estaba llena de mujeres, se veía especialmente amenazada, con su obsesionante presencia en el seno

de las reuniones cortesas que entonces, a ojos de todos los varones, clérigos o laicos, eran el germen más virulento de desorden.

Al comienzo mesura, luego amistad: en el lenguaje del trovador Marcabru, la palabra *amistat* acude sin cesar a contrapesar el término *amor*, y todos los caballeros que se esforzaban en imitar a Gauvain llamaban *mie*, amiga, a la dama a la que habían decidido servir. Para conquistarla, se imponían el olvido de sí mismos, la fidelidad, la abnegación en el servicio. Ahora bien, éstas eran las mismas virtudes que el señor esperaba de su vasallo. Los poemas contruidos sobre el tema del amor cortés agravaban aún más la restricción, puesto que el amante no debía servir a un hombre, su igual, sino a un ser al que consideraba inferior, una mujer. De esta suerte venían a reforzar la ética vasallática sobre la cual descansaba todo el edificio político de la época. Consolidaban las bases de sustentación de la sociedad feudal. Todo hace pensar que fueron conscientemente integrados en el sistema de educación caballeresca. No cabe duda de que, medio siglo más tarde, los grandes príncipes mecenas —el duque de Aquitania, Guillermo, Enrique Plantagenet, duque de Normandía, conde de Anjou y marido de Leonor, cuyas fastuosas cortes daban el tono y lanzaban las modas, que protegían a los poetas y que, frente a la austeridad capeta y a las pretensiones de la Iglesia, favorecían la expansión de una cultura profana, pero que trabajaban también en la reconstrucción del Estado, preocupándose por la paz, esto es, por la expansión de una moral que hoy llamaríamos cívica— suscitaron o, por lo menos, alentaron, la construcción del ritual del amor cortés y contribuyeron ampliamente a su difusión. En efecto, servía a su política.

Es evidente que los ejercicios del *fine amour* apuntaban ante todo a realzar los valores de la virilidad. Llamaban a los hombres a redoblar su coraje, a desarrollar virtudes específicas. Sin embargo, en las exhibiciones de la cortesía, lo mismo que en el torneo, se sometía a prueba al caballero. Por tanto, era menester que chocara con resistencias de su compañero, que éste, de entrada, se colocara en posición dominante, que la mujer saliera por un momento de su condición normal de pasividad, de docilidad, a fin de desempeñar el papel que se le había asignado, un papel de cebo, de carnada, firmemente sujeto como los peles, los maniqués que, el día en que se armaba caballeros a los jóvenes, éstos, para demostrar su pericia, tenían que abatir con un golpe de lanza. Sólo se le concedía tanto poder para que lo agregara a las dificultades del asalto e hiciera más gloriosa la victoria. Pues no había ninguna duda acerca del resultado. El juego estaba reglamentado a la manera de las corridas de toros. Al hombre correspondía conducir el ataque, aturdir al adversario con sus pases y sus vueltas, para terminar matándolo. Lo mismo que el toro en la arena, la dama no podía, sin romper el orden de las cosas, escapar a la caída. Sin embargo, el juego exigía que fuera “brava” y que cayera “honestamente”, con honor. El código, pues, requería también de ella coraje y prudencia, dominio de sí misma. Debía reprimir sus impulsos, corregir sus defectos de mujer, la ligereza, la duplicidad, la codicia excesiva. Desde el momento en que entraba en el juego no podía infringir las

leyes so pena, si se sustraía obstinadamente o si se entregaba demasiado rápido, de dejar de ser “cortés”, de caer en desgracia y ser degradada, excluida de la corte por el juicio de otras mujeres, sus rivales, que no le quitaban la mirada de encima. Así, en la alta sociedad, el amor cortés sirvió igualmente para formar a las mujeres, para reprimir lo que les volvía inquietantes a los ojos de los hombres, encerrando los gérmenes de su nocividad en el desarrollo de figuras preestablecidas, trasplantándolos a la gratuidad de la diversión. En efecto, el juego de amor no pretendía de ninguna manera subvertir las relaciones jerárquicas que subordinan lo femenino a lo masculino en el seno de las relaciones sociales cuya armazón contribuía a fortificar. Cuando tocaba a su fin, cuando la vida se tomaba nuevamente en serio, la “amiga” retornaba al rango en que Dios había colocado a su especie, su “género”, esto es, volvía a estar bajo el control del hombre del cual —en calidad de esposa, de hija o de hermana— dependía. Sin embargo, en el curso de la partida, ella misma había mejorado. Accesoriamente, pero de manera decisiva, el *fine amour* contribuyó a la educación de damas y de damiselas, y por este motivo se puede hablar de su “promoción”.



En la ilustración, anunciado por un heraldo, llega el caballero. La princesa le recibe desde su fortaleza. Tabla de un techo pintado, obra posiblemente aragonesa. Barcelona, Museo de Arte de Cataluña.

La utilidad que reveló poseer la práctica del amor cortés fue tal, que su campo no tardó en ampliarse. Construido para placer de los caballeros sin esposas, en sus formas más primitivas, al menos en las más antiguas de las que nos son accesibles, el modelo enfrentaba comúnmente a un hombre soltero y a una mujer casada. Como consecuencia de la recepción de la literatura cortés y de la refracción de sus temas en los comportamientos vividos, muy pronto el juego se abrió a las doncellas y a los

maridos. Desde el último tercio del siglo XII, en la Francia de los capetos, los ritos de la cortesía habían ocupado su lugar entre los comportamientos que preludian el matrimonio. Parecía conveniente que la joven, tras la conclusión del pacto de esponsales, fuera objeto de atenciones amorosas de parte de su prometido, y que éste, en espera de tomar posesión de su cuerpo la noche de bodas, conquistara poco a poco su corazón: en el primer *Roman de la rose*, la flor que el amante desea recoger está todavía en estado de pimpollo. En cuanto a los hombres que disponían de una esposa, los hábitos les permitieron elegir una “amiga” y servirla como los jóvenes. A partir de entonces, la sociedad de corte en su conjunto comenzó a cortejar. La consecuencia de la generalización de esta diversión que distinguía a la gente bien de la gente común —esos villanos de quienes se pensaba que hacían el amor a la manera de las bestias— fue el colocar en el nivel de las exigencias del saber vivir aquello que los poetas habían descrito otrora como una hazaña tan peligrosa que parecía fuera de alcance. Lo esencial era mantener la medida. Pero justamente eso, es decir, reforzar la soberanía del individuo sobre su cuerpo, era, en su progresiva sofisticación, lo que las reglas del amor cortés tenían la misión de enseñar a los hombres y las mujeres del mundo distinguido.

A esta altura, vale la pena volverse hacia una obra literaria, no ya de ficción, sino normativa. Me refiero al *Tratado del amor*, compuesto en París, en las cercanías del año 1200, en latín, en la lengua de las escuelas, por Andrés el Capellán. La interpretación es difícil. Hay que estar perfectamente al tanto de las sutilezas de la retórica, no extraviarse en los meandros de una dialéctica de los pros y los contra, y, por último y sobre todo, otorgar su parte, fundamental, a la ironía. Semejante complejidad explica el exuberante florecimiento de comentarios contradictorios de los que esta suma no ha dejado de ser objeto, antes de que, hace muy poco, Alfred Karnein dejara claro que lo que proponía no era un modo de empleo del amor cortés, sino una crítica.

Efectivamente, Andrés era un clérigo, un hombre de estudios, de saber prodigioso, instruido en todo —derecho canónico, derecho romano, medicina y todas las ciencias de la naturaleza— y que conocía perfectamente lo más reciente que se cantaba en la corte y en las calles, en lengua de oc y en lengua de oíl. Dice que escribe esta obra de moral dirigida a los hombres, y más exactamente a esos jóvenes cultísimos que proseguían su aprendizaje en la casa real. No han salido aún de ese periodo de la vida en que las conveniencias obligan a consagrarse al amor. El autor expone para ellos, en detalle, qué es el *fine amour*, cómo se conduce el juego y les recuerda la necesidad de dominar un día esta pasión, esta tendencia, anclada en lo carnal, que inclina al hombre a pecar. Pues él considera el amor como una enfermedad, como una fiebre de crecimiento. Es una experiencia de la que el hombre, si pasa bien por ella, sale aguerrido. Pero debe superarla valientemente, so pena de debilitarse, de volverse, como dice Chrétien de Troyes, “recreador”, nuevamente plegado, como un niño, bajo el yugo de las mujeres. Es fácil advertir que el discurso

no se dirige a estos últimos. En la última parte del libro, Andrés los vitupera de todo corazón al tiempo que denuncia sus innumerables defectos y muestra, mediante la acumulación de sus sarcasmos, los remedios propios para restablecer la virilidad de su dominación absoluta, conforme al orden del mundo.

Mientras ríe para sus adentros, el Capellán se dedicaba en verdad a responder a las múltiples y difíciles preguntas que planteaba, en el entorno del Capeto, la adopción de las costumbres galantes propagadas desde las cortes de los príncipes feudales. Burlándose, en nombre de la razón, de los extremos del refinado amor trovadoresco, promulgaba las reglas de una sana gestión del placer masculino. El que este tratado, de éxito rápido y duradero, haya sido la única obra profana que por entonces se conservara en los registros de la cancillería real permite pensar que se la juzgaría útil al Estado. Y en efecto, lo era. Los preceptos que promulgaba invitaban, en el seno de la corte, a respetar las prioridades, a distinguir lo que conviene respectivamente a los laicos, a los advenedizos, a la pequeña nobleza, a la más alta, todo lo cual ayudaba al soberano a mantener mejor, en el corazón de la organización política, las riendas del numeroso, heterogéneo y agitado tropel de comensales. Proponía, sobre todo, limitar los desbordes de la sexualidad extraconyugal mediante una legislación cuya perfecta simetría con la legislación matrimonial ha sido demostrada por Rüdiger Schnell. Por último, si hemos de creer a Danièle Jacquart y Claude Thomasset, este libro farragoso y plagado de alusiones ocultas —aunque más evidentes en las adaptaciones en lengua vulgar que luego se hicieron del mismo— a la disciplina corporal cuya aplicación evitaba que la aventura cortés turbara la paz social. A quien todavía no ha logrado renunciar al placer, Andrés recomendaba, a falta de amor “puro”, el amor “mezclado”, es decir, la adopción, durante el coito, de posturas y de técnicas gracias a las cuales la aproximación de los cuerpos, sin dejar de ser placentera, corría menos riesgos de dar a luz, fuera del matrimonio, herederos ilegítimos.

Sin embargo, lo importante para nuestro propósito es que, al leer esta obra, se percibe mejor el verdadero papel que desempeñó el amor cortés en la promoción de la condición femenina. Ante todo observemos que Andrés el Capellán, como contrapartida de las proclamaciones misóginas cuyo exceso mismo arrojan dudas sobre su plena sinceridad, es uno de los primeros en dar la palabra a las mujeres y en atribuirles, en algunos de los diálogos que inventa, opiniones cuyo peso supera netamente al de los hombres. El tratado revela, por otra parte, el beneficio que pudieron extraer las mujeres de la extensión de tantos usos y prácticas que hacían del asalto sexual algo menos brutal y menos peligroso. La disciplina que la literatura amorosa invitaba a practicar les valió el verse, poco a poco, menos rigurosamente vigiladas por su marido o por su padre. Las reglas del juego imponían el relajamiento de esta tutela y es posible pensar que fue en el encuentro a solas entre el amante y la amada, en el seno del espacio de libertad que así se abría en los niveles más altos del edificio social, tan limitado, tan efímero, tan estrechamente controlado como estaba

por los hombres, donde el poder femenino comenzó a desbordar fuera de los límites del gineceo. Pero hubo más. El progreso general, que alcanzó su mayor intensidad en Francia durante el paso del siglo XII al XIII, liberaba a la persona de las trabas colectivas que la encadenaban. Estoy totalmente de acuerdo con Daniel Rocher cuando recuerda que los ejercicios del amor cortés liberaron de gran parte de su tosquedad al comportamiento de los varones y a la política matrimonial de los linajes. Al escuchar los cantares y las novelas, los hombres que se pretendían civilizados tuvieron que reconocer que la mujer no sólo es un cuerpo del que apoderarse para gozar un instante de él o al que fecundar con el fin de que produzca descendientes y prolongue la duración de un linaje. Aprendieron que también importa conquistar su corazón, es decir, asegurarse su buena voluntad, y que para ello hay que tomar en cuenta la inteligencia, la sensibilidad y las virtudes singulares del ser femenino. Sin duda, a través del *fine amour*, la cultura caballeresca afirmaba su autonomía ante la cultura de los sacerdotes. Sin embargo, los preceptos del código amoroso concordaban con la enseñanza de la Iglesia cuando ésta se esforzaba en hacer admitir que las mujeres disponen de un derecho igual al de los hombres no sólo en el lecho conyugal, sino también en el intercambio de consentimientos por el cual se sellaba la unión de la pareja. ¿Es una casualidad que los modos cortesés triunfen precisamente en el mismo momento alrededor del año 1200, en que los predicadores abrían por fin los ojos, en que éstos tomaban conciencia de lo que las mujeres esperaban, de sus necesidades espirituales, en que se aplicaban a favorecer la expansión de una espiritualidad específicamente femenina?

No cabe duda: lo que no era otra cosa que un juego y un juego de hombres ayudó a las mujeres de Europa feudal a levantarse por encima de su humillación. Y tampoco cabe duda de que el movimiento de las estructuras trajo consigo, y al mismo ritmo, la promoción de la condición masculina, si bien el desfase jerárquico entre ambos sexos no se redujo de manera notable. Sin embargo, para medir exactamente las repercusiones del amor cortés sobre las prácticas sociales no hay que referirse al modelo, a ese poder ilusorio y precario que la literatura atribuye al compañero femenino en la justa amorosa, ni tampoco a las figuras emblemáticas de princesas que los poetas halagaban, a quienes dedicaban sus obras y a quienes representaban, para atraerse su buena voluntad, presidiendo imaginarias cortes de amor, dictando allí sentencias como lo hacía su esposo en medio de sus vasallos. Mucho más importante es el hecho de que el modelo haya tenido seguidores, que la sociedad de esta época haya estado tan bien dispuesta a hacer suyas las maneras de tratar a las mujeres que la literatura de entretenimiento describía. Estas maneras se instalaron. Otros cantares, otros relatos y toda una hormigueante imaginería expandieron en el curso de las edades el uso de palabras, gestos y, por ende, actitudes espirituales en círculos cada vez más vastos, como consecuencia de esta dinámica que hace que los modelos culturales forjados en los medios aristocráticos se infiltren poco a poco hasta llegar a las capas más profundas de la formación social. Así, las relaciones entre lo masculino

y lo femenino tomaron un cariz singular en la sociedad de Occidente. Todavía hoy, a pesar de las enormes conmociones en las relaciones entre los sexos, los rasgos que derivan de las prácticas del amor cortés pertenecen a las características que más tajantemente distinguen nuestra civilización de las otras.



# Vida cotidiana de las mujeres en la Baja Edad Media (1250-1500)<sup>[10]</sup>

Claudia Opitz

## Introducción

Que la sociedad medieval fue una sociedad masculina o, digámoslo de otro modo, una sociedad esencialmente influida por lo masculino, es algo indudable. Sus manifestaciones culturales llevan el sello de la dominación masculina, de las luchas por el poder y de los prejuicios propios de los hombres. Si se atiende a las fuentes, las mujeres sólo figuran en esta sociedad como ideas, ídolos, o como enemigas, es decir, en calidad de fantasías masculinas.

Sin embargo, sería un error “olvidar a las mujeres, por encima de los numerosos hombres que anunciaron en alta voz sus actos y sus sueños”, como suele hacerlo la historiografía tradicional. A fin de cuentas, se ha hablado mucho —y se ha escrito casi tanto— de ellas, del “otro sexo”, de las hijas, madres, esposas, de las santas y de las menos virtuosas. Fue necesario que surgiera el “Nuevo movimiento femenino” y un interés por parte de las mismas mujeres para elaborar, a partir de las “fantasías masculinas” de la Edad Media, una “historia de las Mujeres” que se propuso descubrir a las mujeres que había detrás de todos aquellos hombres y reconstruir su forma de ver las cosas, sus experiencias y necesidades, sus deseos y actividades.

Pero ésta no es empresa fácil por mucho empeño que se ponga en ella: las fuentes, eminentemente androcéntricas, son muy irregulares en cuanto al tipo y cantidad de información relativa a la situación de las mujeres, variando según la época, el estatus o la forma de vida de éstas. Por lo general resulta muy difícil encontrar afirmaciones auténticas procedentes de la mano o la boca de las mujeres en las fuentes medievales, si bien la oscuridad que envuelve a prácticamente todas las hijas de Eva durante los primeros siglos de la Edad Media va disolviéndose progresivamente, y especialmente hacia el final de la época, no sólo porque en algunas ocasiones las propias mujeres llegan a echar mano del pergamino y de la pluma —recordemos a la famosa escritora franco-italiana Christine de Pizan, muy preocupada por la “cuestión femenina”—, sino porque, a partir del siglo XII, se da un importante incremento de la producción escrita y de la calidad de la conservación de tales escritos, porque a partir de ese momento también aumenta el número de personas —y entre ellas especialmente el de las mujeres de las clases pudientes— que participan en la vida espiritual e intelectual; y, en último término, porque a partir de

entonces las mujeres empiezan a desempeñar un papel más importante y a influir de un modo directo en la representación escrita y en la conformación de la vida medieval en calidad de oyentes, de lectoras y mecenas, pero también de dueñas y transmisoras de grandes herencias, viudas y tutoras, y esto en mayor número y abarcando un espectro social mayor que en los siglos anteriores.



Dos mujeres portadoras de libros conversan doctamente. Su cultura remite al tema central de la tabla: la presentación de María en el templo (de Agnolo Gaddi, siglo XIV. Prato, Catedral).

Sin embargo, las mujeres siguen sometidas a la hegemonía masculina, y esto no sólo en el terreno cultural, sino en todos los ámbitos sociales. Los testimonios sobre sus experiencias cotidianas deben interpretarse aún —y también más adelante, una vez superada la frontera que separa a la Edad Media de la época moderna— a la luz de las idealizaciones y desprecios masculinos; con frecuencia, sus deseos y sus ideales sólo pueden adivinarse, ocultos tras el velo de la tutoría y la reglamentación impuesta por padres, esposos y confesores. Su comportamiento continúa sujeto a las limitaciones de las normas y los controles sociales. Sin embargo, la Baja Edad Media se muestra como una época de ruptura y de modernización, no sólo para los miembros del sexo femenino, a pesar de ser una época llena de catástrofes y de conflictos —baste pensar en la peste o en

la Guerra de los Cien Años—, marcada por el milenarismo y por los excesos religiosos, por las crisis económicas y la crítica cultural. Durante este tiempo las mujeres no sólo sufrieron a causa de las diversas crisis económicas y epidemias. También se beneficiaron de las posibilidades que les brindó una mayor movilidad social, participaron en los nuevos inventos técnicos que influyeron en la vida del campo y de la ciudad, y por último también tomaron parte en los cambios culturales y religiosos, a pesar de que precisamente en este campo sus logros resultaron extremadamente frágiles y vulnerables. Tampoco debemos olvidar que la reestructuración del mundo europeo que tuvo lugar a finales de la Edad Media tuvo consecuencias especialmente negativas para el sexo femenino debido a la brutal caza de brujas y a la mortífera locura que se desató en torno a las mismas.

Esto resulta especialmente evidente en lo que se refiere a la evolución del derecho en la Baja Edad Media. Quizá resulte pretencioso tratar de explicar en pocas palabras la situación del derecho en el ámbito regional y en cada uno de los estamentos —

incluso si nos limitamos a lo que concierne a las mujeres—; sin embargo, quizá sea posible consignar ciertas tendencias que reflejan la evolución que acabo de citar. Pero al hacerlo no debemos olvidar que las formulaciones legales medievales, a pesar de su inclinación por la enumeración de los “derechos comunes”, es decir, por los derechos probados en la práctica cotidiana y las reglas que de ésta se derivan, tienen un carácter más prescriptivo que descriptivo, y que por ello expresan más un ideal, el deseo de los legisladores, que la realidad, siendo este principio especialmente válido en lo que se refiere a la situación de las mujeres, que por lo general no participan de ningún modo en la redacción de dichos códigos legales y a las que no se les preguntó su opinión el respecto. Encontramos aquí otro elemento esencial de la vida cotidiana femenina, quizá más sujeto a la “dominación masculina” que ningún otro. Por esta razón deseo comenzar esta exposición sobre las experiencias cotidianas de las mujeres refiriéndome a su situación legal que, como es sabido, resulta enormemente desventajosa para ellas, al despojarlas de su derecho a la autodeterminación, para constatar más adelante de qué modo supieron las mujeres manejar este marco y en qué momentos fueron capaces de escapar a él, y, finalmente, dónde y cómo trataron de alterarlo.

### *La minoría de edad del sexo femenino*

La situación legal de los miembros del sexo femenino durante la Baja Edad Media venía, como en el caso de los hombres, determinada por una serie de normas independientes, derechos especiales y privilegios. El origen regional y social desempeñaba en este caso un papel preponderante, y en el caso de algunas mujeres como, por ejemplo, las judías, también su adscripción étnica y religiosa: las mujeres que vivían en ciudades estaban sujetas en lo fundamental a los “derechos municipales” codificados a partir de los siglos XII y XIII, a excepción de las mujeres pertenecientes al estamento eclesiástico, que debían regirse por el derecho canónico. La población campesina de la región europea central en principio dependía de los llamados “derechos gentilicios” como, por ejemplo, el “Código de Sajones”, redactado hacia 1260, que tenía validez en la región correspondiente al norte del Reino alemán; en el sur se aplicaba el llamado “Espejo de Suabos”. En la mayor parte de las regiones mediterráneas se aplicaba el derecho romano; sin embargo, en el norte de Francia se consideraban prescriptivas a las llamadas *coûtumes*, es decir, los derechos consuetudinarios codificados. Debido al perceptible aumento de la movilidad social que tuvo lugar en la Baja Edad Media, dichos sistemas legales se mezclaron y solaparon dando pie a una situación legal confusa que en Francia, por ejemplo, no pudo ser regulada hasta la revolución de 1789-95 —y sólo parcialmente— de acuerdo con los principios de libertad e igualdad.

También las mujeres estaban sujetas a este sistema. Y, sin embargo, casi todos los códigos legales incluían ciertas normas específicas concernientes al sexo femenino: por lo general se trata de leyes que restringen sus derechos tanto dentro como fuera

de la familia, en el derecho “privado” y en el “público”, según la denominación actual.

La expresión legal más llamativa de la “inferioridad” de las mujeres la constituyó la institución de la tutoría ejercida por el sexo masculino sobre el femenino, presente en casi la totalidad de los sistemas legales, que supone una merma de su capacidad legal. Los derechos gentilicios, por ejemplo, excluían a las mujeres libres de todos los asuntos públicos. No estaban autorizadas a acudir solas a un juicio, sino que debían dejarse representar por un hombre, su “mentor”. En el caso de las mujeres solteras éste solía ser el padre, en el de las casadas, el esposo. Si éstos fallecían, su representación recaía sobre el pariente varón más próximo perteneciente a la familia paterna. Dicho mentor, además de hacerse cargo de la representación judicial de su protegida, ejercía el derecho de disposición y disfrute de su patrimonio, así como el poder de castigarla, pudiendo llegar en caso extremo a matarla. También le correspondía la decisión sobre su matrimonio, e incluso el derecho a venderlas.

Esta “tutoría basada en el sexo”, que determinó un acceso muy limitado de las mujeres a los cargos políticos —como, por ejemplo, el de señora feudal o reina, a pesar de que durante la Baja Edad Media y en toda Europa hubo princesas y reinas—, así como una “capacidad comercial muy limitada”, empezó a desaparecer hacia el final de la Edad Media, especialmente en Europa central y occidental. En estas regiones las mujeres, sobre todo las solteras, recibieron ciertos derechos propios. Los textos legales del siglo XIII conceden a las solteras y a las viudas una mayor libertad de decisión y de actuación comercial con respecto a lo que era usual en la época en la que prevalecía el derecho gentilicio. Por lo que respecta al derecho privado, se les permitió disponer de sus bienes, así como representar a sus hijos menores de edad, entre otros derechos.

Por el contrario, las mujeres casadas continuaron sujetas a la tutoría, al “patronazgo marital” ejercido por sus esposos, a excepción de las mujeres que se dedicaban al comercio. A medida que la familia en sentido estricto y el matrimonio comenzaron a desempeñar un papel predominante hacia el final de la Edad Media, el “estado civil” de las mujeres —lo que equivale, en cierto sentido, a su relación con su esposo— ganó en importancia con respecto a su posición social y a su ámbito de actuación. Es cierto que en la Baja Edad Media no puede desligarse a la persona —ya sea hombre o mujer— del contexto familiar extenso; incluso en la ciudad, en la que la convivencia conyugal y la “unidad familiar estricta” —es decir, la “familia compuesta de dos generaciones”, en la que los padres y los hijos viven en la misma casa— se imponen como forma de vida, los lazos familiares y la pertenencia a una familia extensa siguen siendo relevantes en lo que respecta a las cuestiones económicas y políticas. Sin embargo, la convivencia de los sexos y la situación de la mujer tanto dentro como fuera del hogar pasó a depender más que nunca del matrimonio y de su relación con el esposo.

### *Datos demográficos sobre la vida de las mujeres*

Antes de ocuparnos de las condiciones de vida de las mujeres bajo el “patronazgo marital” debemos tocar un punto crucial que constituye un marco no menos determinante para la vida cotidiana de las mujeres del último Medievo: me refiero a las condiciones demográficas de la vida de las mujeres.

Es cierto que resulta imposible derivar, a partir de las defectuosas fuentes de que disponemos, así como de los estudios especiales puntuales realizados, afirmaciones generales acerca de la esperanza de vida, el estado de salud, la fertilidad, incluso acerca del porcentaje numérico de mujeres en comparación con la población masculina, pero sí podemos ilustrar ciertas hipótesis que pueden ser relevantes en relación con ciertos procesos en los ámbitos del derecho, la economía, las características psicosociales, así como de la evolución de las mentalidades.

De acuerdo con ciertas estimaciones recientes, la población europea se redujo, durante el periodo de tiempo que nos interesa, aproximadamente en un tercio. Ello produjo no sólo una considerable reducción de las fuerzas de trabajo y, en consecuencia, una modificación de la relación existente entre los señores feudales y los contribuyentes —la Baja Edad Media es también una época de revueltas campesinas y de inquietud social en las ciudades—, sino también una ruptura en la situación marital, entre otras cosas: un mayor número de mujeres no casadas y un aumento de la edad de celebración del matrimonio fueron las consecuencias de tal situación.

Que los cambios observados en el comportamiento ante el matrimonio deban atribuirse, como se hizo en las investigaciones tradicionales, a un mayor porcentaje de población femenina —es decir, a factores demográficos— es algo que, de acuerdo con las investigaciones más recientes, resulta dudoso, sobre todo porque hay razones para suponer que la proporción de niños varones y hembras respondía al patrón actual (104:100) y que las probabilidades de supervivencia de las niñas durante sus primeros diez años de vida eran en todo caso menores que las de los niños. Resulta muy difícil establecer la proporción numérica existente entre hombres y mujeres adolescentes y adultos por medio de métodos demográficos, ya que la movilidad de los jóvenes de ambos sexos y de cualquier clase social entre la ciudad y el campo era muy variable. Lo mismo sucede en lo que se refiere a su movilidad entre varias ciudades. En las ciudades de marcado carácter patricio había más muchachas, en las ciudades industriales más oficiales y aprendices artesanos varones. Lo mismo puede decirse de la proporción de sexos en lo que respecta a los adultos. En general, las ciudades parecen ejercer una atracción especial para las mujeres solas, quizá en su calidad de mercados de trabajo o como lugar de retiro para las viudas, como centros de comercio e industria, pero también como centros neurálgicos más proclives a experimentar cambios y novedades en el terreno tanto religioso como social.

Por lo que respecta a su esperanza de vida, hay que decir que en este caso los factores relativos a los estamentos y a las regiones resultan determinantes.

Probablemente, los efectos de las hambrunas y epidemias difieren más según la pertenencia de los individuos a los diversos grupos sociales o las diversas regiones que de acuerdo con una distinción basada en el sexo. Incluso una epidemia tan común como la peste afectaba en mayor medida a las personas pertenecientes a ciertas profesiones como, por ejemplo, los sacerdotes, es decir, personas que se ocupaban de los enfermos, y los panaderos, que por las características de su trabajo se veían más expuestos a los transmisores de la enfermedad, las ratas. Asimismo, el factor edad desempeñaba un papel más importante que el sexo: las personas de edad presentaban una mayor resistencia debido a la inmunidad, mientras que por lo general los niños y los adolescentes solían verse afectados por la epidemia con mayor frecuencia.

Se ha llegado a determinar que uno de los riesgos más importantes que concernían a las mujeres eran el embarazo y el parto: la demografía lo denomina “índice de supervivencia” de las mujeres durante su periodo de vida fértil. Esto no sólo significa que la proporción numérica entre ambos sexos dentro del grupo de población activa de los que cuentan entre veinte y cuarenta años —periodo que coincide, además, con la “edad de merecer”— debía favorecer a los hombres. Los casos en que se ha detectado un número mayor de mujeres en ciertas ciudades o comunidades de Europa central probablemente se deben —además de a ciertos problemas planteados a raíz de lo incompleto de las fuentes— a que la esperanza de vida de las mujeres que habían superado los riesgos relativos a la maternidad era notablemente mayor que la de sus coetáneos varones. Éste es un descubrimiento cuya validez puede demostrarse a partir del siglo XVI, pero que también parece plausible aplicar a las condiciones de vida tardomedievales. Otro motivo importante es el hecho de que el riesgo que suponían el embarazo y el parto afectaban en principio únicamente a las mujeres casadas. Un número nada desdeñable de mujeres no casadas, a saber, aquellas que vivían en comunidades religiosas, pero también las criadas, que en muchas regiones de Europa permanecían solteras de por vida, marcaron de un modo decisivo la estructura de la población medieval, así como su evolución.

De esta forma, el matrimonio y la familia parecen haber sido dos categorías fundamentales de la vida de la mujer en los últimos siglos de la Edad Media. En la segunda parte de mi exposición demostraré que también resultaron determinantes en el área económica y en lo relativo al tipo y volumen del trabajo femenino. Pero antes ilustraré las condiciones de la existencia y los límites impuestos a la mujer medieval a la luz de la vida matrimonial.

## **El “lugar de las mujeres”: matrimonio y familia**

El matrimonio y la edad a la que solía celebrarse no dependían únicamente de la dinámica de los procesos económicos y demográficos —como, por ejemplo, del hecho de que a partir del siglo XIV cada vez más asalariados estuvieron en condiciones de fundar una familia—, sino también de ciertas estrategias de concertación de alianzas propias de cada clase social practicadas por las familias. En tales procedimientos quedaban reflejados ciertos valores religiosos y de mentalidad, así como las modificaciones de dichos valores, y especialmente el empeño de la Iglesia medieval de ejercer cierta influencia sobre el comportamiento matrimonial y la “moral” de los creyentes.

Como ha demostrado Georges Duby, se produjo una aceptación cada vez mayor, incluso en la sociedad laica mundana que en principio practicaba otras costumbres, de una relación monógama indisoluble fundada en Dios y basada en representaciones y valores teológico-eclesiásticos. Por ello, a partir del siglo XIII es lícito hablar de un “modelo matrimonial cristiano” que continuó vigente hasta muy entrada la edad moderna: un matrimonio de por vida, indisoluble y basado en la mutua inclinación de ambas partes, en el “consenso” de los cónyuges. Este modelo logró no sólo desplazar la relación del vasallo con respecto a su señor —el matrimonio consensual subrayaba su “capacidad de autorrepresentación” frente a la tutoría feudal—, sino que también influyó en las relaciones existentes entre los sexos y las generaciones: para los hombres, un único matrimonio suponía la limitación del número de hijos legítimos —y con ello el de los herederos legítimos—, para la generación de más edad; sin embargo, el matrimonio por consenso supuso una provocación y la disolución de la estructura jerárquica imperante. En siglos anteriores los matrimonios respondían a acuerdos concertados ente los grupos o familias afectados. ¿Acaso se iba a permitir ahora que los futuros cónyuges eligieran por sí mismos a sus compañeros de vida? ¿Acaso iban a poder influir las hijas no responsables y futuras esposas en el difícil negocio de la planificación y negociación matrimonial, y decidir si querían casarse y con quién? ¿Admitirían que las esposas pasaran a gozar de los mismos derechos que sus maridos en todos los asuntos?

### *Concertación de matrimonios desde la perspectiva femenina*

La libre voluntad y la capacidad de decisión en el ámbito matrimonial tal y como se han descrito tenían pocas posibilidades de imponerse en una sociedad como la del último Medievo, autoritaria y centrada en la familia. La enorme importancia concedida a la concertación de matrimonios —como medio de adquirir y mantener estructuras de poder y bienes— impedía a las jóvenes influir en los planes de boda trazados por sus mayores, especialmente en las clases altas formadas por nobles y propietarios. A pesar de la doctrina del consenso entre los cónyuges defendida por la Iglesia, los padres, amigos y parientes se ocupaban de determinar el futuro de sus hijas, sobrinas y nietas, y tampoco los muchachos gozaban de un mayor grado de participación que sus coetáneos, especialmente los herederos. Únicamente en las

clases socialmente más bajas tanto de la ciudad como del campo es posible encontrar una mayor libertad en este aspecto, así como decisiones libres y resistencia frente a la tutoría paterna.

La “libertad de elección del cónyuge” no puede considerarse, por tanto, como un parámetro unívoco del nivel de opresión y limitación específicos padecidos por las mujeres en la sociedad medieval. Se trata más bien de un rasgo propio de la organización familiar en las clases altas durante la Alta y la Baja Edad Media, de un factor capaz de restringir en igual medida la libertad de todos los “menores de edad”, es decir, tanto de hombres como de mujeres, niños y criados.

La opresión específica de la mujer por medio de la concertación de matrimonios reside más bien en la reducción de su existencia a una vida al lado de un hombre para atender a sus intereses y necesidades, en el control de la sexualidad y del cuerpo femeninos y en la deformación psíquica de la esposa, a la que se considera una “extraña”. Sin embargo, las mujeres han tratado una y otra vez de influir en esta decisión, ya sea solicitando posteriormente la anulación eclesiástica del matrimonio, o refugiándose tras los muros de un convento y el voto de castidad para huir de la política matrimonial de su familia, como Agnes de Bohemia a mediados del siglo XII, así como la princesa francesa Isabel, hermana de Luis el Santo.

La costumbre de la “patrilocalidad”, que durante la Edad Media fue la norma en el caso de la nobleza y muy extendida entre los patricios urbanos, garantizaba a los jóvenes y a los adultos varones ya prometidos un entorno psicosocial conocido, que las muchachas y las mujeres adultas sacrificaban debido a la costumbre de “enviar” a las novias a vivir dentro del ámbito de influencia o la casa de su futura familia política. Una vez acordado el matrimonio, la novia, que frecuentemente no era más que una niña, debía abandonar su casa. En ocasiones pasaba a residir en un convento que debía ocultar el valioso tesoro, la prenda que representaba a intereses políticos y/o económicos, o a la corte o la casa del futuro esposo. La joven prometida debía acostumbrarse a la nueva familia o a la nueva comunidad y se le trataba como un miembro más de la misma.

Es posible que dicha experiencia no fuera desagradable para las jóvenes prometidas, y por ello muchas mujeres consideraban que el matrimonio constituía la forma de vida más ventajosa para ellas, y que debían ocuparse a tiempo de que sus propias hijas se casaran. De este modo se legitimaba la costumbre de los matrimonios infantiles, tan extendida entre las clases altas. Entre las familias patricias y las de la baja nobleza también se consideraba a las muchachas de entre doce y quince años como “casaderas”. Sin embargo, de este modo se reducían las probabilidades de imposición del propio criterio en la celebración del matrimonio.

De las fuentes de la época se desprende que alcanzar la mayoría de edad antes del matrimonio era el primer presupuesto para una mejora de la “posición negociadora” de la mujer en estas cuestiones, aunque esto tampoco garantizaba la consecución de los propios intereses. Ciertos ejemplos, procedentes de la literatura, pero también de



algunos litigios históricos documentados, demuestran que tan sólo a las viudas se les concedía el derecho a intervenir en la concertación de un matrimonio: se les permitía elegir entre varios pretendientes.

Ni siquiera una alianza con algún representante de la Iglesia podía impedir un matrimonio no deseado. El mismo Papa recomendó a la princesa francesa Isabel († 1270) la celebración de una unión que ella misma había rechazado por motivos religiosos, “debido a la provechosa influencia que una dama virtuosa podía ejercer sobre su esposo”.

De este modo, las jóvenes que deseaban escapar al férreo puño de los planes matrimoniales familiares sólo podían contar con tretas, mentiras y con la ayuda divina, como se desprende de sendas biografías de algunas mujeres que vivieron a finales de la Edad Media: por ejemplo, el caso de Clara de Asís, eminente fundadora de un convento y una orden, y de su hermana menor Agnes, que huyeron de noche de la casa paterna y se refugiaron con Francisco y sus hermanos y que, según refiere su hagiógrafo, si no hubieran contado con la protección divina, jamás hubieran podido sobrevivir a las amenazas, insultos y golpes que les propinaron sus familiares varones.

La prueba de que tales relatos no responden a ficciones edificantes es que, entre otras cosas, ciertos conflictos provocados por matrimonios no admitidos tuvieron que dirimirse apelando a los tribunales. No hay que olvidar que los matrimonios celebrados en contra de la voluntad de los padres se consideraron nulos hasta mucho después del Concilio de Trento (1546-62), y en Francia hasta la Revolución. Aquellos que se casaban sin el consentimiento de los padres podían ser desheredados por éstos o por la familia. Estos casos se refieren fundamentalmente a jóvenes varones, una prueba de que dicha política familiar y matrimonial autoritaria podía afectarles negativamente. Pero esto también demuestra que las mujeres debían someterse a principios legales diferentes y que sus acciones se medían por un rasero distinto al aplicado a los varones. Es posible encontrar casos en los que toman decisiones a la hora de elegir esposo cuando se trata de “bodas por raptó”: de acuerdo con la visión de los contemporáneos, las mujeres eran más bien víctimas del “deseo” y de la agresión de los hombres, antes que sujetos de sus propias decisiones. En consecuencia, sus acciones se consideraban “seducciones” o “raptos de la novia”, es decir, actividades masculinas unilaterales. Sin embargo, la mayor parte de estas uniones no habrían podido realizarse sin la colaboración de las jóvenes.

Concertar una boda prematuramente, convencer o incluso forzar a la interesada o interesado hasta llegar al uso de la violencia, o persecución judicial en caso de resistencia: tales eran los métodos que utilizaba la generación anterior para asegurarse el sometimiento y la obediencia de sus hijos, y, especialmente, de sus hijas. Pero, ¿de qué modo experimentaban todas esas jóvenes y adultas la vida diaria junto a un hombre al que por lo general apenas conocían y al que por ello, en la mayor parte de los casos, tampoco podían amar?

### *El poder del esposo, amo y señor del matrimonio*

La doctrina del matrimonio por consenso defendida por la Iglesia tampoco logró imponerse frente al reparto de poder sancionado por la sociedad, e incluso es posible que ésta tampoco lo pretendiera. La relación entre esposo y esposa no debía modificarse y convertirse en una relación entre iguales: “Y como la Iglesia está sujeta a Cristo, así las mujeres a sus maridos en todo...” (Efesios, 5.31). Esta frase del Nuevo Testamento no perdió validez en las postrimerías de la Edad Media. De acuerdo con la doctrina moral de la Iglesia, un buen matrimonio sólo era tal cuando en dicha sociedad formada por un hombre y una mujer el hombre “gobernaba” y la mujer obedecía —incondicionalmente—. En algunas biografías religiosas de mujeres que vivieron hacia finales de la Edad Media encontramos a menudo formulaciones relativas al sometimiento de la esposa: a la madre de Clara de Asís se la denominaba “maritali jugo subdita”, esclava del yugo marital, y la duquesa Hedwig de Silesia († c. 1240) se encontraba “sometida al poderoso duque Enrique de Silesia de acuerdo con lo dictado por la Ley”. Los esposos, por el contrario, se destacaban por hacer uso de una violencia inusitada y ejercer un control mezquino sobre las prácticas religiosas y la forma de vida de sus esposas. Algunos las repudiaban por sentir rechazo insuperable o a causa de su esterilidad. Pero veamos cómo era en realidad esta vida en común marcada por el poder y la sumisión.

Si nos remitimos a las actas del tribunal de oficio de París pertenecientes a los siglos XIV y XV, en concreto a una instancia legal episcopal que se ocupaba principalmente de “asuntos de familia”, comprobaremos que la mayor parte de los litigios se referían al ejercicio de la violencia en el seno del matrimonio, un indicio de que, incluso en los círculos no nobiliarios, reinaba el convencimiento de que los esposos podían hacer uso de un derecho ilimitado que les permitía educar y domesticar a sus esposas, gozando de una posición casi señorial. El hecho de que estos casos fueran denunciados ante un tribunal por las propias esposas o por sus familiares en el siglo XIII —en ocasiones junto con la solicitud de separación o incluso anulación de la sociedad marital— resulta sorprendente y prueba, por otra parte, que las esposas no admitían voluntariamente el yugo del matrimonio como preconizaban los teólogos y los moralistas laicos.

Por otra parte, el hecho de que un gran número de mujeres casadas fueran llevadas a juicio por insultar y maltratar a sus maridos refuerza nuestra sospecha de que las discrepancias matrimoniales también podían deberse a la iniciativa y al egoísmo de las esposas, quienes, en caso de necesidad, trataban de imponer su criterio haciendo uso de la violencia. Sin embargo, este último método parece no parece haber sido un comportamiento usual: oponerse, ignorar o despreciar la voluntad de su señor, así como el uso de secretos y artimañas fueron los medios más utilizados por las mujeres para preservar sus intereses. En estos casos, los tribunales de oficio solían recordar a las mujeres que debían obediencia a sus maridos, una exigencia que aparentemente no solían respetar en su vida cotidiana.



Miniatura del siglo XV. Chantilly, Museo Condé.

De hecho, tanto la posición de dominación absoluta por parte del hombre como el propio matrimonio, en la versión apoyada por las autoridades eclesiásticas y laicas, representan una imagen ideal producida por una sociedad masculina. Sin embargo, esta ideología constituía en parte un marco extraordinariamente represivo que influía extraordinariamente en la vida cotidiana y en los métodos utilizados por las mujeres en la superación de los conflictos, tanto dentro como fuera del matrimonio. Dicha estructura de poder, puramente patriarcal, imponía unas condiciones de vida tan duras para la mujer como para que puedan atribuírsele algunos asesinatos. Así, se castigó con penas especialmente duras a

aquellas mujeres que trataron de deshacerse de sus esposos por medio de prácticas de hechicerías o del uso de veneno, de “armas veladas”. Con toda probabilidad, las condiciones de la vida marital y las relaciones de poder a las que se encontraban sometidas resultaban insostenibles para las mujeres; y, sin embargo, prácticamente no había ninguna forma de escapar al “yugo marital”.

Los maridos constituían la primera instancia de control social de las mujeres, como prueban las disposiciones legales del siglo XIII, aunque no la única. Los decretos canónicos, que convierten al esposo en mentor de su mujer, subrayaban asimismo su responsabilidad y los métodos que podía adoptar el “señor del matrimonio” para dominarla. Este monopolio de poder encuentra su expresión más perfecta en el derecho de castigo concedido al esposo aprobado por las autoridades eclesiásticas y laicas, así como en el privilegio del que gozaban de romper el matrimonio sin consecuencia alguna.

### *Sexualidad matrimonial y extramatrimonial*

“No puedes ir a menudo donde tu Señora y, con tu juventud, te es difícil permanecer casto. ¿Por qué no vas con otras muchachas?” Con estas palabras se burlaban los consejeros de Luis de Turingia de su señor, como consta en su biografía.

Esta frase no se refiere únicamente al derecho explícito de los señores de disponer de las criadas de la corte, sino también al “derecho de señorío” del que goza el marido con respecto a su esposa: mientras que la norma legal y la mentalidad castigaban a las adúlteras con la muerte, los esposos permanecían exentos de todo castigo. Y por lo que se refiere a las visitas a las “casas de mujeres”, es decir, al burdel público, que pueden encontrarse en todas las ciudades a partir de finales del siglo XIV, debían servir para canalizar las necesidades sexuales de los aprendices y artesanos solteros —excluyéndose a los eclesiásticos, a los casados y a los judíos—. Sin embargo, cuando se descubría a un hombre casado haciendo uso de las mismas se le penalizaba con el pago de una cantidad de dinero pequeña, mientras que a los “clientes” judíos se les solía expulsar de la ciudad, generalmente de por vida.

Porque, aunque el matrimonio fuera, de acuerdo con la doctrina de la Iglesia, el único lugar en el que podía practicarse la sexualidad de forma legítima, la ética laica permitía al marido una libertad mucho mayor que la concedida a la esposa. El fin del matrimonio era la concepción y crianza de herederos legítimos y, por ello, el cuerpo femenino debía ser cuidadosamente controlado; debía reservarse para la “fecundación” por parte del marido, su amo y señor.

“Mes moult doit preundefeme souffrir et endurer avan qu’elle se met hors de la compagnie de son mari”, era la opinión del autor de las *Coûtumes*, el derecho consuetudinario del Beauvaisis en el siglo XIV. Los deberes conyugales recaían principalmente sobre la mujer. Uno de los rasgos que caracterizaban a las mujeres casadas —y a las que iban a casarse— era no tener control sobre el propio cuerpo. Y, sobre todo en la nobleza, se prestaba especial atención a la descendencia femenina y a su virtud; la mayoría de las hijas de nobles y patricios de las postrimerías de la Edad Media pasaban los últimos años que precedían a la —prematura— boda en el convento. Pero también las viudas casaderas estaban sometidas al control ejercido por la familia sobre su cuerpo: como se desprende del proceso de canonización de la condesa Dauphine de Puymichel († 1316), una joven viuda de dieciséis años y oriunda de Provenza no podía satisfacer sus necesidades eróticas más que por medio de una nueva unión. De acuerdo con los análisis de G. Duby, cada vez que una viuda trataba de escapar a esta regla, su comportamiento era motivo de escándalo tanto en su familia como en su entorno.

Únicamente las mujeres pertenecientes a estratos más modestos disfrutaban de un control menor; sin embargo, en este caso la línea que separaba la satisfacción de sus deseos sexuales y la prostitución inducida por la pobreza solía ser muy fina. Así, por ejemplo, se llegó a acusar ante ciertos tribunales episcopales normandos a algunas esposas de “lascivia” extraconyugal, siendo éstas mujeres que habían practicado la prostitución con la connivencia de sus maridos. Sólo los eclesiásticos más severos consideraban a otras relaciones sexuales —las prematrimoniales— entre los jóvenes campesinos como “relaciones extramatrimoniales”. Sin embargo, los jóvenes se consideraban “prometidos”, y sus contactos, incluyendo los de tipo sexual, no eran

más que una preparación para su futuro matrimonio. Por lo demás, todas estas formas de “amor libre” tuvieron que ceder, hacia el final de la Edad Media, a la creciente presión ejercida por la nueva moral “burguesa”, y esto también en el caso de las mujeres, siempre expuestas al peligro de un embarazo extramatrimonial y, por ello, no deseado: no hay que olvidar que, en el siglo XVI, se condenaba a las madres solteras o adúlteras a la pena de muerte y, en concreto, a la muerte por ahogamiento. A pesar de estas circunstancias desfavorables, no todas las mujeres estaban dispuestas a renunciar a una relación que no fuera la conyugal. Parecen haber mostrado una especial preferencia por los clérigos y sacerdotes. Al menos, las biografías de mujeres del último Medievo están llenas de anécdotas sobre sacerdotes viciosos que, pretextando una preocupación por el alma femenina, comienzan por ganarse la confianza de sus hijas espirituales obteniendo, finalmente, su amor, como solía hacer el “tremendamente emprendedor Pierre Clergue”, sacerdote de Montailou y conocido mujeriego. La literatura de la época gusta también de narrar historias sobre clérigos que persiguen con gran sutileza y premeditación sus intereses eróticos acercándose a sus amadas en calidad de confesores. A menudo, sus “víctimas” les correspondieron, a pesar del control al que estaban sometidas las mujeres casadas. Parece que, tanto para las mujeres como para los eclesiásticos, resultaba difícil distinguir entre el “amor espiritual” profesado por el confesor con respecto a su protegido espiritual y el “amor libidinoso” del hombre por la mujer religiosa. La amplia difusión, a partir del comienzo del siglo XIII, de las imágenes e ideas místicas del *Minnesang* logró crear un ambiente propicio en el que el miedo a las consecuencias del adulterio terminó por ceder ante la labia religiosa de los clérigos y el entusiasmo libidinoso de las mujeres.

Por lo general, en estos casos las mujeres trataban de ocultar sus relaciones extramatrimoniales con tanto ahínco como el mostrado por la noble occitana Beatriz de Planissolles, por miedo a ser descubiertas *in fraganti* y castigadas junto con sus amantes, en ocasiones, incluso a la pena de muerte. Y, a pesar de todo, algunas de estas “adúlteras” fueron descubiertas y acusadas públicamente. Como observa Jean-Philippe Lévy, un número importante de diligencias episcopales parisienses de la época tratan de casos de infidelidad por parte de las esposas: de los 19 casos de adulterio, seis se referían a los esposos y 13 a mujeres. Esto no significa necesariamente que las mujeres buscaran con mayor frecuencia mantener relaciones fuera del matrimonio, sino que parece revelar que la fidelidad conyugal como deber se aplicaba con mayor rigor a las mujeres que a los hombres, idea que también queda reflejada en los preceptos del derecho consuetudinario y regional, según los cuales el adulterio por parte de la mujer podía llegar a castigarse con la muerte de la culpable y de su amante, mientras que la mujer que había sido engañada no podía ejercer ningún derecho contra su esposo.

*Vida conyugal en la nobleza*

Las biografías de mujeres de los tres últimos siglos del Medievo trazan un cuadro claramente unívoco. La duquesa de Silesia, por ejemplo, tenía bajo su mando a una enorme cantidad de criados de ambos sexos, y no sólo se caracterizaba por su autoridad, sino también por su volubilidad, hasta llegar a la violencia. Incluso la humilde y atenta Elisabeth de Turingia († 1231) imponía sus deseos por medio de la fuerza, si era necesario. En una ocasión ordenó a una mendiga que se confesara y, como ésta prefiriera dormir, “la santa Elisabeth la obligó a golpes de vara convenciéndola de que acudiera al confesor”.

Ciertas actitudes de algunas nobles, autoritarias y suficientes —citadas también en otras fuentes—, parecen contradecir la imagen de la esposa subordinada. Pero no debe olvidarse que en este caso la que actúa no es la esposa, sino la aristócrata o la patricia: no se trata de la vida conyugal, sino la actitud que se adopta frente a subordinados o a pobres.

Por otra parte, el ámbito de actuación de las mujeres de las clases superiores venía determinado por su poder económico, del que no cabe duda que podían disponer, incluso casadas. Éstas ejercían un control casi ilimitado sobre todo lo que fueran “bienes muebles”, dinero, joyas o vestidos procedentes de la dote o del ajuar, así como sobre los objetos de la casa o los producidos en el ámbito doméstico. Incluso las fuentes jurídicas medievales les conceden el llamado “poder de llaves” y cierta capacidad de comerciar. Algunas mujeres pertenecientes a la nobleza incluso administraban sus bienes y terrenos, aunque en ocasiones se apoyaran en albaceas profesionales. En el transcurso del bajo Medievo llegó a imponerse en las cortes europeas más importantes la costumbre de que marido y mujer gobernarán la casa de forma independiente, a pesar de que la corte y la caja del príncipe solían estar mejor provistas que las de su esposa. Pero ella podía disponer de personal y de un cierto número de subordinados a la manera feudal, así como algunos edificios o dependencias, lo que le concedía cierta libertad de movimientos: en la figura de la casada de la alta nobleza se concentraban señorío y sumisión en combinaciones muy variadas.

Sin embargo, la vida conyugal de la nobleza se caracterizaba, a finales de la Edad Media, por una intensidad muy limitada en cuanto a tiempo y emociones: la “intimidad” conyugal consistía en lo fundamental en el uso común del dormitorio, y a veces ni siquiera de forma regular.

De la biografía del conde Elzeario de Sabrano, miembro de la corte de Carlos I de Anjou a comienzos del siglo XIV y casado con la rica heredera provenzal Dauphine de Puymichel, se desprende que una pareja perteneciente a la alta nobleza con frecuencia vivía separada durante años, cuando sus asuntos o la voluntad de su señor así lo requerían. En una ocasión, Elzeario permaneció durante cinco años en la corte siciliana, mientras su esposa vigilaba las posesiones familiares de Provenza.

La biografía del landgrave turingio Luis († 1224), esposo de santa Elisabeth, prueba lo poco intensa que era la vida de una pareja cuyo amor y respeto mutuos

resultaban especialmente llamativos. Su matrimonio se celebró probablemente en 1221. Apenas un año y medio más tarde, en agosto de 1223, Ludwig dirigió una campaña militar contra el conde de Orlamunde. En septiembre de ese mismo año se encontraba en la Dieta celebrada en Nordhausen y a principios de 1224 se dirigió con toda su tropa a Neuenburg para asistir a la fiesta en conmemoración de la audiencia provincial de la Marca de Gross-Gösch. Entre el 12 de enero y finales de febrero se encuentra de camino para visitar a su hermana Jutta para, tras una breve estancia en Neuenburg, residencia de la familia, emprender una nueva campaña en la Marca. Tras pasar la Pascua en Dresde, asistió a una audiencia provincial en Delitsch. Hasta julio no regresó a Neuenburg, y en agosto emprendió una nueva expedición, esta vez rumbo a Polonia, que duró aproximadamente un mes. A finales de septiembre se encontraba de nuevo en la Dieta de Bardewik, al norte de Lüneburg, y en octubre en el campamento militar de Blekede. En el invierno de ese año tuvo ocasión de permanecer cierto tiempo en la residencia familiar, en Neuenburg.

En ocasiones, Elisabeth acompañaba a su marido en sus desplazamientos, a la corte o a alguna audiencia provincial, pero los caballeros y príncipes no solían llevar a sus esposas en las campañas militares, teniendo en cuenta, además, que ellas también debían cumplir con ciertas obligaciones. Elisabeth, al menos, trajo, durante el periodo comprendido entre 1221 y 1227, tres hijos al mundo, uno de los cuales nació mientras su esposo viajaba en misión diplomática a Cremona y Praga. De modo que la *cohabitatio* de los landgraves no pudo realizarse durante un periodo que comprendía entre un tercio y la mitad de los siete años en que duró su matrimonio debido a los numerosos viajes y campañas del esposo.

A ello contribuía en ocasiones la, por lo general, corta duración de la comunidad conyugal, condicionada entre otras cosas por la “supervivencia” de las esposas durante sus años fértiles. Las mujeres que morían en este periodo de sus vidas solían dejar a hijos menores de edad. Éste era uno de los principales motivos por los que los viudos volvían a casarse con cierta celeridad. Dado que éstos a menudo preferían a las mujeres jóvenes, solían constatarse grandes diferencias de edad entre los esposos. Sin embargo, la situación volvía a cambiar cuando el esposo fallecía antes que su segunda (y a veces tercera) mujer. Ésta entonces se casaba con un hombre joven, en parte por su propia voluntad, en parte por necesidades profesionales o corporativas como, por ejemplo, en los casos de las viudas de maestros de talleres artesanos.

El problema de la asimetría entre los cónyuges se ha representado en numerosas ocasiones en el arte y en la literatura: sin embargo, de estas mismas representaciones no se desprende que el matrimonio debiera convivir “de por vida”. A pesar de la dificultad de presentar datos fiables sobre la duración de los matrimonios y de la vida de cada uno de los esposos, el análisis de ciertas genealogías de la nobleza de la Baja Edad Media demuestra que un gran número de matrimonios no duraba más de diez o quince años, lo que justifica la tendencia a considerar esta institución como una unión temporal.

Por ello, la relación matrimonial solía implicar cierta distancia. La vida conyugal era, y no sólo para la nobleza de finales de la Edad Media, más bien una forma de vida y un asunto cuya utilidad residía en la reglamentación de las relaciones sociales, una institución cuyo ámbito de influencia se extendía hasta la vida pública y que también afectaba al futuro, sin implicar la existencia de una comunidad espiritual entre los dos individuos.

Es cierto que la doctrina matrimonial promulgada por la Iglesia trataba de imponer, además de la indisolubilidad de la comunidad matrimonial, el “amor conyugal” (*dilectio* o *caritas*) como base del matrimonio cristiano. Pero incluso esta desesperada búsqueda de una definición de dicho sentimiento demuestra lo poco que tenía que ver el amor con el matrimonio.

Los clérigos, confesores y juristas con mentalidad práctica solían conceder poco valor al amor matrimonial. La falta de amor no era razón para que un matrimonio se separara, ni el amor por sí solo servía para que una unión se considerara válida: los hijos y la fidelidad constituían lo esencial del sacramento matrimonial; el resto corría a cargo del propio creyente. Que, a pesar de todo ello, hubiera algunos matrimonios en la Edad Media que se amaran, y que no todas las esposas eran infelices lo demuestran numerosas fuentes de múltiples maneras. La institución del matrimonio celebrado entre niños, por ejemplo, que parece suponer un factor de represión importante especialmente para las jóvenes novias, servía, sin embargo, para que los futuros esposos se conocieran y aprendieran a valorarse desde muy temprano. Los esposos Salomea y Coloman, por ejemplo, que vivieron hacia finales del siglo XIII en la corte húngara, recibieron su formación juntos, contando ambos la misma edad. Elisabeth y su esposo Luis, de los que ya hemos hablado, se conocieron desde pequeños.

Por ello debemos desechar, al menos en parte, la idea, que en un principio puede parecer absurda, inconsecuente e incluso engañosa, de la contradicción existente entre la exigencia de basar la convivencia matrimonial en el amor y la costumbre, tan extendida en Europa, de los matrimonios concertados, pues el amor conyugal se consideraba más bien como el resultado de una vida en común que como fundamento del matrimonio. El amor constituía un don agradable que la providencia y el esfuerzo realizado en la convivencia diaria concedían, y no un presupuesto esencial para la buena marcha de una comunidad matrimonial.

### *Vida conyugal en las ciudades*

Dichos principios también tenían validez en el resto de los matrimonios, a saber, los matrimonios de la burguesía urbana. Es cierto que las costumbres matrimoniales y la vida familiar de dicha clase resultaban menos represivos para las mujeres. En el norte y centro de Europa, la edad de celebración del matrimonio era más alta en el caso de las mujeres, y lo fue aún más a finales de la Edad Media, lo que probablemente contribuyó a aumentar la capacidad de decisión de las mismas.



Aparentemente, disfrutaban de mayores derechos, en lo legal y lo económico, que las mujeres de la nobleza. Sin embargo, también aquí el sometimiento a la voluntad del esposo constituía un mandato esencial.

Pero también en estas clases la vida matrimonial ofrecía aspectos muy atractivos para las mujeres: en su calidad de *materfamilias* se les permitía disponer de los ingresos correspondientes al *domus* —al menos en el marco de la economía doméstica—, así como de un grupo de criados más o menos numerosos de acuerdo con las actividades y riqueza de la familia en cuestión.

Por lo general, la situación económica era mucho menos favorable en el ambiente de la burguesía urbana. Sus posibilidades económicas no admitían tantos caprichos personales como los que disfrutaba la nobleza: mientras que entre la nobleza ganaba influencia la costumbre de la doble economía, en la que las damas asumían la función de administradoras de sus esposos, en las ciudades regía una organización doméstica común orientada hacia los intereses de la familia en la que cada ochavo debía gastarse con cuidado.

En este caso, la presencia del esposo debía ser más notable, a excepción de los padres de las grandes familias comerciantes, que debían viajar a menudo, sobre todo teniendo en cuenta que, por lo general, el hogar familiar y el taller solían reunirse en un mismo espacio. De numerosas biografías de mujeres de la época se desprende que en las familias nobles y en las cortes, el control social de las esposas está también a cargo de los parientes, damas, criados y del resto de las personas que habitan con ellas. En el ambiente de la burguesía urbana, por el contrario, sólo los maridos se consideraban autorizados a criticar y a ejercer un control sobre sus esposas.

Por otra parte, la importancia económica de estas mujeres —ya fuera en el campo o en el taller urbano— era mucho mayor debido a su participación en el negocio familiar que la de las damas de la nobleza, que tan sólo resultaban imprescindibles a la hora de garantizar la continuidad de la herencia familiar.

Se calcula que —al menos en las ciudades de Centroeuropa— aproximadamente entre un tercio y la mitad de todos los maestros artesanos trabajaban sin oficiales, de modo que los miembros de la familia, en especial las esposas, y en ocasiones también los hijos, debían hacerse cargo de parte del trabajo y sobre todo de las tareas de mensajería, así como de la venta del producto elaborado. La idea de que las mujeres pertenecientes a la burguesía urbana de la Baja Edad Media se ocupaban casi exclusivamente de las tareas domésticas no es, por tanto, acertada, al menos por lo que respecta a la región europea al norte de los Alpes. El ingente número de artesanos dedicados a productos de primera necesidad, como panaderos, carniceros, zapateros, sastres, etc., contradice la imagen de un gobierno doméstico autárquico medieval bajo la férula de las mujeres. Las esposas de los artesanos debían asumir, aparte del gobierno de la casa, que consistía en el suministro de vestidos y alimentos, toda una serie de trabajos para obtener unos ingresos familiares suficientes: hilar y tejer para vender luego en el mercado o a “distribuidores”, es decir, comerciantes itinerantes de

telas y tejidos que escapaban a los controles y a la vigilancia ejercida por los gremios; la preparación de alimentos y de cerveza, así como del comercio menor, entre otras tareas. Ciertas labores domésticas se encargaban a otras personas a cambio del pago de un salario poco importante, si se consideraba que la mujer ganaba más con el resto de los trabajos. Incluso los embarazos y el parto limitaban menos el tiempo dedicado por las esposas de los artesanos a dichas tareas de lo que hoy nos puede parecer necesario. Las amas, las criadas, los hermanos mayores y los parientes solteros asumían en estos casos las tareas de vigilancia y cuidado de los niños.

El aumento de los conflictos en las relaciones entre los sexos puede atribuirse por ello a la creciente importancia económica de las esposas —al menos entre los artesanos—, y a que la “hegemonía” jurídica y social del esposo siguiera considerándose válida. La “guerra por los pantalones” comenzó hacia el final de la Edad Media. Éste es precisamente el trasfondo social que dio pie al gran número de *Schwänke* e historias groseras, por lo general desfavorables para las mujeres, que se escriben y difunden en esta época, relatos sobre maridos engañados, mujeres gruñonas y padres ridículos.

## **Maternidad y amor maternal en la Baja Edad Media**

La maternidad era un factor tan importante para la vida cotidiana y la posición de la mujer dentro de la sociedad medieval como podían serlo la celebración del matrimonio y la situación familiar. Concebir y educar a los hijos era una de sus principales tareas, la “profesión” de las esposas, especialmente en la región mediterránea de Europa, a pesar de la poca importancia que se concedía en la vida diaria al embarazo y a la educación de los niños, tanto en las familias artesanas urbanas como en la nobleza. El importante aumento de la fertilidad que se constata en ambas clases a partir del siglo XII debe atribuirse al hecho de que se encomendara el cuidado de bebés y niños a las amas, y no a sus madres.

Que los compiladores medievales de textos legales, así como los poetas, se ocuparan tan poco de las madres, como observa Shulamith Shahar, no se debe tanto a que la sociedad medieval prestara poca atención a su descendencia, como afirmó hace tiempo Philippe Aries, como a que los autores, ya fuesen religiosos o cortesanos, no solían tratar, y si lo hacían, era con desconfianza, la “productividad femenina”, territorio que competía exclusivamente a las mujeres.



Fresco de estilo gótico internacional, siglos XIV-XV. Mantua (Asti), Castillo de los duques de Saluzzo, Salón Baronal.

Al hombre medieval le resultaba tan evidente y tan natural este estado de cosas que el propio Tomás de Aquino atribuye en su muy citada y criticada frase de la *Summa Theologica* la aparición de la mujer en la creación exclusivamente al hecho de que el hombre no puede prescindir de su capacidad reproductiva en la producción de descendientes, es decir, en la *procreatio*:

Tal y como dicen las escrituras, fue necesario crear a la hembra como compañera del hombre; pero como compañera en la única tarea de la procreación, ya que para el resto el hombre encontrará ayudantes más válidos en otros hombres, y a ella sólo la necesita para ayudarle en la procreación.

Incluso la sociedad noble mundana compartía la idea de que las mujeres y la bendición de los hijos estaban íntimamente asociados, y de que Dios había creado a las primeras con el solo propósito de traer hijos, es decir, herederos, al mundo. En consecuencia, en las genealogías, que comienzan a proliferar a partir del siglo XII, aparecen preferentemente aquellas mujeres que han destacado por su dedicación a la maternidad —y en la nobleza esto equivale a dar a luz a numerosos hijos—. Un buen matrimonio incluía muchos hijos, una buena esposa sólo era tal si tenía hijos, y cualquier otra opción se consideraba anormal, a pesar de que los canonistas y los teólogos abogaban por que se considerara al matrimonio no consumado o al matrimonio sin descendencia como un sacramento bendecido por Dios, siempre que los esposos se mostraran unidos por un amor mutuo y temerosos de Dios. Durante la

Baja Edad Media se llegó incluso a “elevar a los altares” a los matrimonios virginales, no consumados, o exentos de descendencia, y a santificar a esposas estériles.

### *Fertilidad y esterilidad*

Pero los esfuerzos realizados por la Iglesia tuvieron poco éxito entre los laicos. En el siglo XIII no era inusual que se repudiara a una mujer por haber permanecido estéril durante un cierto número de años de vida conyugal. Un caballero de Asís, por ejemplo, envió a su esposa a vivir de nuevo con sus padres porque no le había dado hijos, de acuerdo con el relato del proceso de canonización de Clara de Asís († 1256). Tras esto vivieron separados durante veintidós años y, tras una revelación de la futura santa, él aceptó admitirla de nuevo: Clara profetizó que le daría un varón en breve. Y cuando no lo hacía el esposo, como en el caso del matrimonio provenzo-italiano de Elzeario y Dauphine, sus parientes se encargaban de enviar a la esposa estéril al lugar que le correspondía, la casa paterna.

Pues incluso los extraños mostraban un gran interés por la descendencia de los matrimonios ilustres. Un franciscano de Cracovia, por ejemplo, llegó a preguntarle a su patrona, santa Salomea, “si el duque Boleslaus, su hermano, y la duquesa de Cracovia y Sandormin, doña Kynga, su esposa, tendrían hijos...”. Pues de la existencia de hijos dependía no sólo la herencia y los bienes familiares, sino también la relación de fuerzas en el ámbito político y la estabilidad de los grupos de poder: la ausencia de un heredero al trono provocaba un sinnúmero de disputas, conflictos internos y externos, guerras, carestía y sufrimiento.

No resulta, por tanto, sorprendente que las mujeres de finales de la Edad Media, especialmente las pertenecientes a las clases superiores, únicamente se preocuparan por el tipo, número y ocasión de los embarazos cuando su unión no era bendecida con hijos.

La portadora de esta carta es... una mujer de la nobleza, esposa de un hombre muy amado. Acude a ti con la mayor piedad y haciendo gala de gran sencillez, a pesar de que podría viajar a caballo y con un gran séquito. El motivo de su visita es el siguiente: desde hace mucho tiempo permanece estéril, a pesar de que hace algunos años trajo al mundo a varios varones.

Pero al morir éstos y no concebir más hijos, su marido y ella son presas de gran inquietud. Por ello te pide a ti, sierva y confidente de Cristo, protección, para que por medio de tus méritos y ruegos Dios le conceda fertilidad y que el fruto de su vientre pueda servir para perpetuar su especie. Por ello te rogamos, en nombre de ella y de su esposo, que intercedas en este asunto ante Dios, para que se les conceda lo que tanto desean.

Este escrito, enviado por cinco abades cistercienses burgundios a la conocida vidente y curandera Hildegarda de Bingen, lo transmitió hacia mediados del siglo XII nada menos que Beatrix, heredera del reino borgoñés y esposa de Federico Barbarroja. El poder espiritual y el humano se aliaban para tratar de remediar la infausta esterilidad de la casa imperial. Hildegard, por su parte, aconsejó el rezo humilde, como prescribe la teología. Pero muchas mujeres, también estériles, no se

conformaron con tal remedio. Además de peregrinaciones y promesas, oraciones y ofrendas dedicadas a la Virgen María y a todos los santos relacionados con la fertilidad, echaron mano de remedios mágicos no sancionados por la Iglesia. Desgraciadamente, no sabemos mucho sobre ellos. Pero teniendo en cuenta que hasta el comienzo de la Edad Moderna se practicaron rituales y ceremonias encaminados a conceder fertilidad, podemos suponer que las mujeres estériles de la Edad Media se reunían en fuentes para presentar ofrendas al hada que habitaba en las mismas y que les enviara un hijo, como solía hacerse aún en la Borgoña del siglo XVIII. O bien tocaban al pasar y en secreto una piedra erecta, símbolo del falo y de la esperanza de que por fin se unieran las semillas del hombre y de la mujer, como todavía hacían, hace tan sólo un siglo, las mujeres del sur de Francia. Seguramente también trataban de deshacerse de la “maldición” que pesaba sobre ellas por medio de baños con hierbas aromáticas, con curas y tintes.

Probablemente, ninguna de ellas podía aceptar su esterilidad sin más, sobre todo porque concebir, educar y vigilar a los hijos no suponía, para la mayoría de las mujeres, ningún problema, ya que no se les exigía dedicarse por completo, física y espiritualmente, a su prole. Para todas las tareas “menores”, como limpiar, bañar y vestir, por ejemplo, pero también alimentar y vigilar, se contaba entre la clase alta con criados y amas. Esto, y el hecho de que las mujeres nobles se desposaran a tan temprana edad, dio como resultado un gran número de embarazos y partos: se habla de una media de 8 a 10 hijos por mujer.

En las familias de artesanos y campesinos, las criadas, parientes y los hermanos mayores colaboraban en la vigilancia y cuidado de los niños y bebés, si bien en estos casos la aportación de las madres al cuidado y alimentación de los niños era mucho mayor que la de las madres pertenecientes a la nobleza. A las madres les correspondían tareas como alimentar, poner pañales y lavar a los bebés: ésta es una de las razones por las cuales el número de hijos era menor en las familias de artesanos y campesinos que en la nobleza. En ocasiones, las madres debían asimismo simultanear estas labores con otras obligaciones pues, por lo general, el trabajo se consideraba más importante que atender a los niños. Como ha demostrado Barbara A. Hanawalt en lo que respecta a la Inglaterra bajomedieval, los niños de entre dos y cuatro años a menudo eran víctimas de algún accidente en sus primeras excursiones por la cocina, el patio, el jardín y la casa, hiriéndose, debido a la poca atención que se les prestaba, con el fuego, o cayéndose a algún pozo o a riachuelos. Los animales salvajes constituían una amenaza para los niños que las madres dejaban en la linde del campo para poder tenerlos cerca y alimentarles. También podían ser víctimas de accidentes domésticos, cuando sus madres o las personas que los vigilaban los “depositaban” demasiado cerca del fuego o del ganado. El problema de compaginar el trabajo con el cuidado de los hijos perjudicaba por lo general a los niños pequeños.

Por otra parte, a los niños de más edad —a partir de los cuatro años, aproximadamente— se les obligaba a trabajar en la casa o en el jardín, en el ámbito

de trabajo de la mujer; por tanto, desde muy temprano asumían parte del trabajo asignado al resto de la familia. Pero para las mujeres de la Edad Media, los hijos no sólo servían para aliviarles de parte de sus trabajos, sino para asegurarles su vejez, teniendo en cuenta que, al menos en el centro y en la parte occidental de Europa, la solidaridad de la familia extensa se encontraba en retroceso frente a la unidad familiar central. La vida de una viuda de edad podía beneficiarse en gran medida gracias al apoyo de sus hijos e hijas. Por todo ello, tener hijos suponía, especialmente para las mujeres de la Baja Edad Media, una inversión muy útil para asegurarse la vejez.



Miniatura del *Oficium Beato Mariae Virginis*, siglo xv. Madrid, Biblioteca Nacional.

Pero la alineación funcional de maternidad y sentido maternal mediante la obligación de la fertilidad y la necesidad de asegurarse la vejez no suponía ningún impedimento para que se diera una fuerte unión afectiva entre madre e hijo. Sobre todo entre las clases bajas, la cercanía física de ambos, impuesta por la obligación de darle el pecho y de que la mujer o los padres durmieran con su hijo, resulta llamativa.

“... y entonces encontré a mi segundo hijo muerto en mi cama”, contaba una campesina húngara a los inquisidores hacia 1270, “y entonces cogí sus pies y me levanté de la cama y empecé a gritar y a llorar por él. Toqué su cuerpo, pero no se movía, estaba como muerto. Entonces sentí una gran tristeza y un gran dolor, porque mi hijo estaba muerto, como mi anterior vástago [una hembra] y rogué a santa Margarita que devolviera la vida a mi hijo...”.

Existen testimonios de otras madres afectadas por la muerte o la enfermedad mortal de sus hijos. La madre de un joven fallecido en un accidente, tal vez, “se lamentaba de tal modo y su dolor era tan grande, que todos los que la rodeaban comenzaron a llorar y a quejarse...”.

Pero tampoco era necesario llegar a estos extremos para que las madres expresaran sus sentimientos: Juette de Huy, hija de ministerial y madre de dos varones († hacia 1230) no podía separarse de sus hijos por mucho tiempo, según se refiere en su biografía, y la que más tarde sería santa Elisabeth de Turingia se impuso el doloroso sacrificio de renunciar a convivir con sus hijos cuando decidió incorporarse a las beguinas y dedicarse al cuidado de los enfermos “con el propósito de servir a Dios”.

### *De la anticoncepción al infanticidio*

Pero no todas las mujeres llegaban a ser abnegadas y amantísimas madres, y no todas querían tener hijos. Muchas de las biografías de mujeres que surgieron en calidad de hagiografías durante los tres últimos siglos de la Edad Media muestran un carácter “antimaternal”. La mística y visionaria Angela da Foligno († 1309), por ejemplo, agradece en sus escritos a Dios por haberse llevado, tras una enfermedad, a su madre, esposo e hijos, puesto que así podrá dedicarse enteramente a servirle. La visionaria Umiltá († 1310), en la vida civil Rosanensis, que antes de ingresar en un convento llevó una vida enteramente normal como esposa y madre, dejó a su familia sin experimentar dolor ni remordimiento alguno para entregarse a la vida religiosa. La pecadora arrepentida Margarita de Cortona († 1297) descuidó a su hijo ilegítimo “sin mostrar el menor sentido maternal” y se dedicó por entero al cuidado de los pobres por amor a Cristo.

En el caso de estas santas, la separación de los hijos servía fundamentalmente a fines edificantes y suponía una prueba de su capacidad de entrega, sacrificio y sufrimiento. Pero también hay otras fuentes que incluyen relatos sobre ciertas mujeres que no deseaban de ningún modo un embarazo o que estaban dispuestas a librarse de la bendición de los hijos.

La cuestión de la anticoncepción, de los medios y posibilidades de evitar tener hijos cuando no se deseaban se ha planteado una y otra vez en los últimos años. Pero sigue sin saberse con certeza en qué medida y con qué frecuencia se llevaba a cabo la anticoncepción y el aborto. Por lo que se desprende de los textos sobre el tema redactados por clérigos, confesores y teólogos, es posible suponer que existía, entre los creyentes medievales —y especialmente entre las mujeres— el deseo de controlar los nacimientos, sobre todo en los casos de las relaciones que se establecían por placer, en las casas de mujeres y en las relaciones extramatrimoniales. En estas mismas fuentes se mencionan, aunque veladamente, los métodos que podía utilizar una mujer para evitar las consecuencias de sus relaciones amorosas o de su actividad profesional: drogas abortivas o tinturas esterilizantes, además de —o junto con—

ciertas prácticas mágicas, como el uso de amuletos, como el que Pierre Clergue de Montailou colgó del cuello de su amada Beatrice de Planissolles.

Sin embargo, estos escasos indicios y la polémica que los clérigos instigaron, dirigida fundamentalmente contra las mujeres, no permiten concluir que las mujeres de la época contaran con amplios conocimientos sobre anticoncepción —y, por ello, con cierta autonomía en lo que concierne a sus relaciones amorosas—, como se ha venido haciendo en los últimos años. Sin duda puede decirse que el embarazo, el parto y todos los conocimientos y prácticas relacionados con los mismos constituían aún en la Baja Edad Media un dominio reservado a las mujeres. Los hombres no tenían en este campo ni experiencia, ni derecho a opinar. El acceso al paritorio se ocultaba tras un velo de pudor y les estaba prohibido: ésta es precisamente una de las razones por las que sabemos tan poco sobre las prácticas y procedimientos que se utilizaban en dicho lugar. Pero una cosa es cierta: los conocimientos y habilidades de las comadronas y parteras que se repartían las tareas de asistencia en el parto —y que por ello también conocían todo lo relativo a la fertilidad y a la esterilidad— no eran tan amplios como se supone hoy en día. Esto se desprende sobre todo de las descripciones de partos difíciles incluidos en numerosos relatos milagrosos del último Medievo, en los que, entre otros datos, se da cuenta del pavor que embargaba a las mujeres de la época —de cualquier clase social— ante la idea del parto. En una de estas fuentes se refiere cómo Ortulana, madre de santa Clara, se dirigió en avanzado estado de gestación a la iglesia de su ciudad natal, Asís, para rogarle a Dios con el mayor fervor “que le permitiera sobrevivir al parto sin gran daño”. Esta jaculatoria sin duda resultaba oportuna en vista de lo limitado de los métodos que podían utilizar las comadronas, y también en las múltiples complicaciones que podían surgir en cualquier parto. Los medios con que contaban las parteras y “madres de dolores” en estos casos eran muy escasos, entre otros motivos porque las cesáreas, por ejemplo, no podían efectuarse hasta el siglo XIII más que en raras ocasiones y sólo en mujeres ya fallecidas. Por todo ello, el número de primerizas que morían durante el parto era relativamente alto. Aparentemente, no se conocían aún otros métodos más sencillos, como la episiotomía, las sustancias oxitócicas, que permiten acelerar el parto, o el fórceps.

Bástenos con entresacar un solo ejemplo de los numerosos casos documentados: hacia mediados del siglo XIII, durante el parto de Floriana, una noble polaca, que se presentó muy difícil ya que la cabeza del niño se quedó atascada, las parteras decidieron finalmente encomendarla a su suerte “y a la misericordia del Señor, pues tan sólo la mitad de la cabeza del niño se encontraba fuera del cuerpo de la madre, y no era posible hacerla avanzar ni retroceder. Floriana tuvo que permanecer en esta terrible situación entre la hora nona [aproximadamente las tres de la tarde] y la vespertina [las seis de la tarde]”. De modo que, debido a la ausencia de métodos adecuados, incluso una mujer perteneciente a los círculos sociales más elevados tuvo



que ser abandonada, en la Cracovia medieval, a su suerte, lo que equivale a dejarla morir.

También en lo que se refiere a las prácticas abortivas se contaba con unos conocimientos limitados. Un problema especialmente difícil era en este caso el reconocimiento temprano de la existencia de un embarazo. La comprobación de la misma dependía en gran medida del cálculo de la propia mujer, y ésta sólo podía estar segura tras notar que el feto se movía. Incluso las especialistas debían esperar mucho tiempo antes de poder cerciorarse de la veracidad del mismo. En la mayor parte de los casos, el abultamiento del vientre y, en ocasiones, una exploración del cuello uterino, eran los únicos métodos que permitían establecer un diagnóstico seguro, aunque relativamente tardío. Ciertas actas judiciales de la época correspondientes a mujeres condenadas a muerte incluyen diagnósticos similares, puesto que éstas solían ser sometidas a tales exploraciones para evitar que se pusiera fin a la vida de un inocente junto con la suya.

Agace la Françoise y Jehanne la Riquedonne, comadronas reales juradas, presentaron en 1392 un dictamen ante el tribunal de Chatelet, en París, exponiendo que “habían visto y registrado concienzudamente a la presa Marion de la Court, tocándola y explorándola íntimamente”. Al hacerlo comprobaron que no estaba embarazada, puesto que “su vientre está plano y, debido a la excitación que mostró durante la visita y la exploración del mismo, ambas consideran que, de acuerdo con sus conocimientos y buena fe, de ningún modo está encinta o en estado de gravidez”.

Las posibilidades de reconocer un embarazo en su estadio inicial y de poder interrumpirlo de forma eficaz eran, por tanto, prácticamente nulas. Con el transcurso del tiempo aumentaba el riesgo que un aborto conllevaba para la embarazada. La sustancia abortiva de uso más extendido, el cornezuelo de centeno, resultaba extremadamente peligrosa si se utilizaba en grandes dosis en los casos en que el feto ya estaba bastante desarrollado. A menudo morían tanto la mujer como el fruto de sus entrañas.

Un método menos peligroso, en cambio, era el asesinato o el abandono de los recién nacidos. Los textos jurídicos que se conservan indican que ésta era una práctica específicamente femenina en el caso de los hijos no deseados. Dichos textos la presentan siempre en relación con hechos delictivos perpetrados por mujeres. Es posible que dichos testimonios no se deban únicamente a prescripciones legales formuladas por hombres de mala fe. Porque, mientras se consideraba que los bastardos, es decir, los hijos ilegítimos por parte de padre y pertenecientes a la nobleza, podían contribuir a la riqueza de una estirpe, este tipo de fertilidad extramatrimonial se condenaba en las mujeres e incluso se penaba con la muerte, si bien debemos reconocer que resultaba muy difícil demostrar que se había perpetrado adulterio cuando los hijos nacían en el seno del matrimonio.

Matar a los recién nacidos también resultaba peligroso, puesto que la legislación religiosa y la civil lo consideraban un delito importante sancionado con penas muy

severas. Tan sólo la pobreza de la madre se admitía en ocasiones como atenuante, mientras que una “asesina de niños” que hubiera actuado por egoísmo o por placer era condenada y castigada sin ninguna consideración tanto por jueces espirituales como mundanos. Los tribunales civiles la condenaban invariablemente a la pena de muerte.

El hecho de que el número de testimonios sobre el asesinato de niños entre 1250 y 1500 sea tan reducido no prueba que las mujeres estuvieran siempre dispuestas a tener los hijos que concebían, o que la dureza de las penas les impidiera matarlos, sino que demuestra las dificultades que entrañaba, para las instancias legales y morales, el control de la “vida privada” de la población. Pues, en el caso de la muerte de los niños, la línea divisoria que separaba un accidente y un asesinato era extremadamente fina. El citado estudio de Hanawalt prueba que aproximadamente el 30 por ciento de los niños de menos de cuatro años perdían la vida en accidentes mortales.

Ello explica las amonestaciones, cada vez más apremiantes, que las autoridades eclesiásticas dirigían a las madres y nodrizas para que trataran a los lactantes con mayor cuidado. La suerte del bebé fallecido recaía sobre la conciencia de la madre o nodriza. Dichas reflexiones encontraron también eco en los códigos legales: mientras que en los *Établissements* de Saint Louis, del siglo XIII, aplicados en París y en la *Île de France*, tan sólo se penaba a la mujer que ocasionara la muerte de varios niños por su negligencia, las normas se recrudecieron durante los siglos posteriores. El apresamiento de asesinas de niños supuestas o reales también se facilitó al aumentar en el siglo XV el número de acusaciones y juicios por dicho delito.

El abandono de los niños parece haber constituido el último recurso de los pobres y un método muy utilizado en las ciudades. En Basilea, por ejemplo, las mujeres que no podían o no deseaban criar a sus hijos “los abandonaban delante del ayuntamiento o a la puerta del hospital”, según refiere una crónica de la época. Ni siquiera los castigos draconianos que recibían las acusadas, como ser ahogadas en el Rin, ser enterradas en vida o quemadas, lograban poner fin a aquella plaga. La pobreza de las clases bajas urbanas, entre las que el número de mujeres era notable, era demasiado importante, pero la “opinión pública” era también demasiado comprensiva con respecto a aquellos cuya miseria obligaba a contravenir la ley y las buenas costumbres. Sabemos que, a finales del siglo XV, en Estrasburgo, entre seis y veinte expósitos “pobres, hijos de gentes que no tienen ellos mismos qué comer y que por ello no pueden criarlos” eran abandonados ante la catedral. El predicador popular de la misma, Geiler von Kaysersberg, que en sus sermones se apiadaba de estos miserables, no ocultaba su parecer de que un padre expuesto a la mayor de las miserias estaba incluso autorizado a vender a su hijo. La “protección de la vida” comenzó a articularse en esta época, si bien moderadamente: antes que matar era preferible garantizar la subsistencia de los descendientes. La opinión de este gran predicador coincide con lo expuesto en el derecho regional válido en la zona, el

“Espejo de Suabos”. También aquí se anteponía la vida y el bienestar de los padres a los de los hijos, y las parteras, comadronas y “mujeres sabias” actuaban de acuerdo con el mismo principio: si había que elegir entre la vida del recién nacido y la de la madre, primaba la de esta última.

Como consecuencia de las crisis originadas por los años de hambruna y de peste, y de la enorme reducción de la población que provocaron, el asesinato y el abandono de niños se vieron sustituidos en el siglo XIV por un mayor cuidado y atención a los niños: en las ciudades se fundaron una serie de instituciones para atender a expósitos y huérfanos. Se fundaron hospicios y asilos para niños abandonados y huérfanos, primero en las grandes ciudades como París, Londres y Estrasburgo, y más adelante en comunidades más pequeñas.

Sin embargo, la desconfianza con respecto a posibles faltas cometidas por las madres perduró, e incluso se reforzó en el marco de la Reforma y de la “nueva moralidad”: los estatutos de París, por ejemplo, prescribían que tan sólo los huérfanos “legítimos” debían ser aceptados en dichas instituciones, “con el fin de no animar a los adultos a adoptar costumbres ligeras”. A pesar —o quizá a causa— de unas mayores posibilidades de casamiento, la desconfianza frente a los solteros y su ilegítima e incontrolable sexualidad aumentó hacia finales de la Edad Media, también en el caso de los miembros de las clases inferiores.

## **La lucha por el pan de cada día: el trabajo femenino**

Las condiciones del trabajo femenino durante la Edad Media han sido objeto de un importante esfuerzo de investigación, especialmente por parte de historiadoras e historiadores americanos y alemanes que, desde finales del siglo pasado han llamado la atención en repetidas ocasiones sobre el hecho de que la exclusión de un gran número de mujeres de la artesanía, la industria y la producción constituye un fenómeno específico del burgués siglo XIX y que, por tanto, la actividad productiva femenina no debe considerarse como una excepción dentro de la economía de los siglos anteriores, sino como la regla.

Las mujeres participaron de forma activa, especialmente en el desarrollo económico de las ciudades medievales, constituyendo una fuerza de trabajo importante. Asimismo, no es posible concebir la economía de la Alta Edad Media sin la aportación de las mujeres y, sin embargo, a partir del comienzo del siglo XII y del desarrollo de la economía urbana en Europa se produjeron una serie de transformaciones muy relevantes dentro de la organización laboral que afectaron fundamentalmente al tipo y volumen del trabajo realizado por las mujeres. Con el importante incremento de la población europea durante el siglo XII surge un nuevo modelo de relación entre el trabajo y la vida estrechamente vinculado con el

desarrollo de las ciudades y de los asentamientos rurales de mayor densidad, así como con la posibilidad de contraer matrimonio de numerosos hombres y mujeres. La pareja, en cuanto matrimonio y sociedad laboral, se constituyó en el centro de la nueva organización económica basada en negocios familiares autónomos de artesanos, comerciantes y campesinos. Por su parte, la familia pasó a reducirse a su “núcleo”, es decir, padres e hijos, la familia de dos generaciones. Estos negocios familiares urbanos —y muy pronto también campesinos— comenzaron a producir para una demanda regulada por el mercado. Con ello se disuelve la antigua economía feudal, en la que las necesidades de un número relativamente pequeño de señores terratenientes determinaban la vida y el trabajo de las familias campesinas que dependen de ellos, así como de un número importante de hombres y mujeres solteros que viven en el feudo. Una persona sola no podía “emanciparse” de dicha dependencia. Tan sólo una pareja que llevara una vida común tanto conyugal como laboral tenía ciertas posibilidades de lograrlo. Los que no se casaban seguirían dependiendo, temporalmente o de por vida, de alguna familia, ya que no se contaba aún con un Estado que garantizase su protección.

Hacia la misma época comenzó a desarrollarse en las ciudades un artesanado especializado y autónomo; las redes comerciales transregionales e internacionales contribuyeron a su vez a una mayor especialización, así como a una progresiva división del trabajo. Una de las consecuencias de este proceso fue la ampliación del cultivo del grano y la intensificación de la productividad agraria. Esto supuso a su vez una especialización de la agricultura en la que se impusieron restricciones a la realización de trabajos artesanos secundarios. La ciudad y el campo comenzaron por ello a diferenciarse enormemente en lo que se refiere a su actividad económica y al espectro social y, por otra parte, su imbricación e incluso su mutua dependencia llegó a acrecentarse debido a su especialización.

Dicho proceso afectó a las relaciones entre los sexos: la intensificación y especialización del trabajo tanto en la ciudad como en el campo condujeron a la ya citada economía familiar, basada en un matrimonio unido en lo laboral con sus correspondientes formas de trabajo asalariado que ampliaban las posibilidades creadas por la división del trabajo en dos ámbitos, campo y ciudad. Asimismo, se crearon “campos de actividad” específicos para hombres y mujeres. La segunda debía ocuparse de lo “interior”, es decir, de la casa o caserío, el huerto, el cuidado de los niños, criados y ganado, así como del sector correspondiente al comercio efectuado con productos textiles y alimentarios, así como del comercio menor. Dicha especialización se reflejó asimismo en la literatura tanto religiosa como mundana. Así como el predicador minorita Andreas de Ratisbona († 1271) afirmaba que la actividad de una mujer fuera de su casa era tan útil como el vuelo de una gallina por encima del seto, en los *Schwänke* escritos en bajo alemán y francés antiguo durante las postrimerías de la Edad Media se ridiculiza con frecuencia a los maridos que se quedan con las gallinas: el *tête poule* equivale al concepto medieval de calzonazos.

A pesar de todo ello, tampoco puede hablarse de una división del trabajo rigurosa y lógica en esta época: ni los hombres encomendaban enteramente el ámbito del trabajo específicamente “femenino” a las mujeres, como, por ejemplo la producción o manufacturación de textiles o la producción de alimentos, ni el trabajo que éstas desempeñaban se limitaba al “trabajo reproductivo” en sí mismo: ayuda al parto, atención a los niños, maternidad, obtención y preparación de alimentos, administración del hogar, etc. La base de la economía familiar la constituía la maximización de los ingresos familiares —que, en el caso de las familias de clase media y baja no pasaba de garantizar la supervivencia de sus miembros— es decir, de las aportaciones de todos los miembros de la familia, especialmente la pareja, de acuerdo con sus fuerzas. En consecuencia, si la esposa podía ganar más empleándose en trabajos textiles o en el comercio menor que en la preparación de alimentos, dicha tarea se encomendaba a extraños en calidad de trabajo asalariado barato. Este sector llegó a desarrollarse enormemente hacia el final de la Edad Media como forma de producción externa, como demuestra la variedad del comercio con productos alimenticios que existía en las ciudades.

### *Trabajo femenino en el campo*

El sector agrícola era el que mayor número de mujeres empleaba a pesar de que aquí las posibilidades de trabajo asalariado eran menores que las que ofrecía la ciudad. Este trabajo solía constituir un “trabajo estacional”. La intensificación del cultivo del grano, así como la especialización y ampliación del cultivo de las llamadas “plantas comerciales” como el lino, la rubia o el glasto, imprescindibles para la producción textil urbana, y, sobre todo, el aumento de la producción vitícola, crearon una nueva demanda de fuerzas de trabajo disponibles. Pero también el aumento de la producción ganadera —y especialmente en el sector lácteo— en algunas regiones europeas hizo que se requiriera la presencia de fuerzas de trabajo “libres” —es decir, no dependientes del lugar— de ambos sexos en el campo, aparte de “la pareja conyugal y laboral” (H. Wunder), lo que influyó ciertamente en las características de la economía familiar campesina.

En el seno del negocio familiar campesino sí se puede observar una división del trabajo por sexos relativamente definida: dentro de las responsabilidades de la mujer se encuentra fundamentalmente la casa con la consiguiente producción láctea y ganadera —a excepción de ciertas regiones con una economía basada en la leche, como Suiza oriental, donde los pastos y la producción de queso son tareas masculinas —, así como el cuidado del huerto. Entre estas responsabilidades se incluyen las tareas correspondientes a la economía de acopio, como, por ejemplo, la fabricación de pan y cerveza para el consumo diario, así como la producción de vestidos y sábanas, al igual que su limpieza y cuidado. La preparación de los alimentos de consumo diario, la limpieza de la casa y la educación de los hijos eran tareas secundarias, al igual que en la ciudad, ya que debido a la especialización del sector

agrícola, la participación de la mujer aumentó considerablemente, sobre todo durante la época de cosecha. Arar y sembrar solían ser tareas reservadas a los hombres, pero la cosecha de grano y la siega de heno constituían trabajos no especializados, en muchas regiones hasta el comienzo del siglo xx, que podían ser desempeñados tanto por hombres como por mujeres. Lo mismo puede decirse del cultivo de la vid: hombres y mujeres se repartían las tareas propias de la cosecha y en la mayoría de los casos recibían un jornal equivalente.

Esquilar ovejas, remover y escardar la tierra del huerto, recoger el lúpulo o segar la hierba eran tareas remuneradas mediante jornal y específicamente femeninas, así como lavar la ropa y ayudar en la cocina. Éste constituye también el ámbito de las criadas, quienes, sobre todo en el campo, consideraban su soltería como un periodo de preparación antes de fundar su propia familia. Como puede suponerse, la fluctuación del personal dedicado a este tipo de trabajos era considerable.

El número relativamente alto de jornaleros que dependían de un caserío, así como el salario que recibían los criados, demuestran la creciente importancia de la economía monetaria, incluso en el marco de la economía campesina. En el medio rural, las mujeres también se esforzaban para poder contribuir a los ingresos familiares, más allá de sus tareas domésticas y de las labores que realizaban en el campo. Y lo hacían, fundamentalmente, mediante la venta de los productos que elaboraban dentro del ámbito propio de sus tareas, como mantequilla, leche, queso, huevos o ganado menor, así como bayas, fruta, verdura, en ocasiones paño de lino y jabón, pero también mostaza, entre otros productos, lo que, junto con la venta de la propia cosecha, aumentaba considerablemente la riqueza familiar.

### *Las mujeres y el comercio*

Un gran número de mujeres practicaba el comercio menor en la ciudad vendiendo productos elaborados por ellas o bien comprados, es decir, importados. Ya he mencionado con anterioridad que precisamente en este campo la “tutoría basada en el sexo” ejercida por el marido se limitó muy pronto en favor de una, si bien reducida, capacidad mercantil de las “mercetrices”, “chamarileras”, “recatomas”, o como quiera que se denominase a tales comerciantes. El volumen de ventas de tales negocios era muy variable, pero por lo general se trataba de vendedoras asociadas a una corporación que en ocasiones dejaban herencias relativamente cuantiosas. Así, entre los testamentos pertenecientes a los burgueses de Lübeck figura por ejemplo el de Mechthild de Bremen, de abril de 1353, por el que lega, además de algunas joyas, 30 marcos contantes y sonantes, así como un resto indeterminado. Otra mujer comerciante, Alheyd de Bremen, dejó a su marido la importante suma de 400 marcos, además de una serie de joyas muy valiosas y una vajilla de plata, e incluso su propia casa.

La adquisición de mercancías conllevaba un riesgo considerable, sobre todo aquellas que se traían de lugares lejanos. Por ejemplo, en Basilea varias vendedoras

perdieron sumas importantes al ser asaltado un cargamento cuyo contenido se sustrajo, junto con la carreta y los caballos. Entre los 61 comerciantes afectados por el robo se contaban 37 mujeres, entre las que figuraba Cristina Oflaterin, que había invertido 501 florines, así como la viuda del farmacéutico, que había adquirido mercancías por valor de 270 florines. Además, un gran número de chamarileras, propietarias de pequeños puestos, sufrieron pérdidas graves, al haber participado en el cargamento con sumas de entre siete y ocho florines.

Se comerciaba con toda clase de productos de consumo diario. La ganancia dependía del “mercado”, a pesar de que los gremios constituidos tanto en el campo como en la ciudad se ocupaban de controlar no sólo la calidad de los productos más caros, sino el volumen del comercio con productos y con dinero.

Las vendedoras no necesitaban especializarse en un producto o en un grupo de productos. La comerciante Czachmannin, oriunda de Görlitz, vendía, hacia 1420, fiadores de ballesta, bolsillos para sillas de montar, bridas, cinturones, espuelas, estribos, cabestros y pretales, pero también azufre, extracto de cobre, cardenillo, aljabas, jabón, pergamino, cera, papel y especias.

Durante cierto tiempo no se estableció ninguna limitación en cuanto al volumen de ventas de los comercios. Tanto la venta al por mayor como al detalle solía estar en manos de la misma familia; en la mayoría de los casos las mujeres dirigían las ventas al por menor, mientras que los maridos viajaban con motivo de los negocios de mayor volumen. Sin embargo, también se dieron muchos casos de mujeres que practicaron el comercio a distancia bajo su propia responsabilidad. Ya a comienzos del siglo XIII encontramos a algunas de ellas establecidas en los grandes centros comerciales del norte de Italia, como, por ejemplo, la genovesa Mabilia, que en 1206 firmó un contrato con Rubaldus Galetta, posiblemente a instancias de su hijo. Galetta le compraba paño de lino suabo así como de otros tipos por 88 libras y 7 chelines, y los vendía en Sicilia con unas ganancias que suponían un cuarto de su valor.

Pero el número de comerciantes a distancia europeas no aumentó de forma considerable hasta los siglos XIV y XV, momento en el que se da asimismo un incremento de los testimonios sobre la participación de las mujeres en todo el resto de las actividades comerciales. Así, por ejemplo, la baratillera de Lübeck Mechthild de Bremen menciona un contrato comercial de este tipo en su testamento, redactado en 1353. Druitgen Koller, de Colonia, también fundó una sociedad con otra persona. Fabricaba para ella paño de cólquico en la Alta Alemania. Otras cuatro burguesas radicadas en Colonia se comprometieron entre 1435 y 1505 con asociados, que solía ser uno en cada caso. Pero, a pesar del número relativamente alto de menciones de sociedades y contratos comerciales con participación femenina, ésta seguía siendo una forma poco usual de comercio y de relación laboral en el caso de las mujeres, sobre todo porque solían limitarse a los grandes centros comerciales y de producción de mercancías destinadas a la exportación. El motivo de esto es, entre otros, que durante el bajo Medievo, el trabajo femenino solía estar ligado al ámbito doméstico

con el fin de que las esposas pudieran compaginar sus deberes familiares con un trabajo productivo o con tareas remuneradas.

La estructura, eminentemente urbana, adoptada por las comunas y asentamientos pequeños determinó en buena medida que se dedicaran al comercio al por menor y al comercio con productos pequeños, vendiendo, con dedicación exclusiva o parcial, productos procedentes de la propia región, en la mayor parte de los casos víveres u objetos relativos a la vida cotidiana por poco dinero. Por tanto, puede decirse que la figura de la baratillera predominaba.

Ser “recatomas” suponía, por otra parte, una vía comercial no organizada y por ello no sometida a limitación ni a protección alguna. La competencia era libre, y el “mercado” determinaba las posibilidades comerciales y sociales con las que podía contarse. Por este mismo motivo, las probabilidades de obtener sustanciosas ganancias eran muy escasas. La facilidad con la que podía ejercerse este tipo de negocio guardaba cierta proporción con lo reducido de las ganancias que se obtenían por este método si se procedía de forma legal. Por todo ello, en las listas de tributarios, las baratilleras solían incluirse en el grupo de las personas que no estaban obligadas a tributar, puesto que no poseían nada.

### *Las mujeres en la docencia y en la sanidad*

Además de las diferencias existentes en el terreno económico, es posible constatar una separación de tipo “profesional” entre las baratilleras no organizadas y las vendedoras protegidas y controladas por el gremio, basada fundamentalmente en su nivel de preparación y de formación. Los negocios que debían dirigir las mujeres comerciantes, en parte muy complejos y que incluían el pago o el cobro de grandes sumas de dinero, requerían ciertos conocimientos, aunque no fueran más que rudimentarios, lo que les llevó a aprender a leer, escribir y a multiplicar, conocimientos de los que las baratilleras podían prescindir. Por ello, en Inglaterra, las comerciantes a distancia y a gran escala debían someterse a un aprendizaje de varios años de duración antes de poder ingresar en una corporación. Pero éste constituye sin duda un caso excepcional. En el resto de Europa las vendedoras debían formarse por su cuenta y riesgo. Sin embargo, en los grandes centros comerciales de Europa como Flandes existían escuelas urbanas para muchachas ya en el siglo XIII. Así, la futura abadesa del monasterio cisterciense Nazareth, la patricia Beatrix van Tienen, ingresó en una *universitas* o escuela de latín a la edad de siete años. Antes había recibido clases de su madre, una comerciante de principios del siglo XIII. También la cisterciense Ida de Nivelles asistió hacia finales del siglo XIII, junto con otros chicos y chicas de su edad, a una *universitas*, terminando por convertirse en uno de los puntales del famoso *scriptorium* de su convento, La Ramée.

París, en su calidad de metrópoli económica especialmente “progresista” y abierta, ya contaba, a comienzos del siglo XIII, con 21 profesoras y tutoras en escuelas elementales femeninas. Además de esto, a partir de principios del siglo XIV se fundan



escuelas mixtas. Sin embargo, a mediados del mismo siglo se ordena la separación de ambos sexos. En las grandes ciudades del norte de Italia dedicadas al comercio, y también a partir del siglo XIII, se fundan numerosas escuelas, algunas también para chicas. Pero tanto aquí como en otras regiones, los niños de clase alta reciben formación en sus casas por medio de profesores particulares.

En el ámbito de lengua alemana las escuelas públicas no se desarrollaron hasta el siglo XIV, al imponerse el alemán como lengua escrita. En estas escuelas se formaba no sólo a las niñas, sino a mujeres adultas. Dicha educación corría a cargo de beguinas o de hermanas pertenecientes a las “Nuevas Órdenes” que deseaban ofrecer la educación impartida en sus conventos a los niños, en este caso a niñas, o que simplemente se ganaban la vida con ello. Con mayor frecuencia se encomendaba la formación impartida en las escuelas urbanas a mujeres casadas, o bien podía suceder que un matrimonio fundara una escuela, como en Bamberg, donde existía una ordenanza escolar que prescribía que los maestros y maestras “debían estar unidos en matrimonio”.

La situación económica de las mujeres que trabajaban en tales escuelas dependía fundamentalmente del lugar en el que éstas se encontraran. Las mujeres contratadas por el municipio para impartir clases en las escuelas urbanas recibían un salario fijo compuesto por dinero en efectivo y remuneración en especie, además de vivienda y alimentos.

Las “maestras” independientes disfrutaban de unos ingresos menos regulares que los alumnos y alumnas debían abonar, a menudo también en especie. Por ello no es extraño que se asociaran en comunidades (como las beguinas) o que consideraran las clases que impartían como una actividad añadida al resto de sus obligaciones —domésticas o de otra índole—, así como que las autoridades del consejo a menudo prescribiesen la exclusiva admisión de matrimonios en las instituciones escolares. También en este caso, la solución consistente en “pareja conyugal y laboral” se consideraba aceptable desde el punto de vista económico y social.

La actividad desplegada por las mujeres en el ámbito de la medicina y de la terapéutica aplicada a las mujeres fue considerable. Este último campo se encomendaba en exclusiva a la habilidad y a la experiencia femeninas, pero muy pronto las mujeres estuvieron también en condiciones de competir con los curanderos varones ya organizados y con formación académica en lo que se refiere a la terapéutica en general y a la asistencia y tratamiento especializados de enfermos, como, por ejemplo, la cirugía, a pesar del celo que éstos ponían en proteger un saber que comenzaba a extenderse a partir de la fundación de las facultades de medicina en el marco de las universidades medievales, y de sus esfuerzos por salvaguardar su estatus profesional frente a cualquier competencia, especialmente la femenina. La aprobación, en 1321, de la cirujana titulada Francesca, esposa de Mateo Romano, por parte del duque Carlos de Calabria, es una de las pocas excepciones que confirman la regla. Sobre todo la facultad de medicina de París, uno de los centros universitarios

más importantes de Europa en su época, trató de impedir que las mujeres practicaran la medicina sin atender a los argumentos con los que se intentó combatir dicha medida. En esta misma ciudad se acusó en 1322 a Jacqueline Felicie de Alemania, que a la sazón contaba treinta años, de practicar la medicina de forma ilegal, ya que no poseía título universitario. Johanna Belota, judía, y Margarete von Ypern, ambas conocidas como cicatriceras, fueron objeto de idéntica prohibición.

En otras regiones de Europa, donde la presión ejercida por los académicos era menor, las mujeres médicos gozaban de gran prestigio y contaban con una clientela muy numerosa. Hacia 1394, el consejo de Francfort del Meno concedió en dos ocasiones a la hija del médico de la ciudad, ya fallecido, una gratificación por la atención y curación de varios mercenarios heridos. De acuerdo con las fuentes, en esta misma ciudad había 16 médicos mujeres en el siglo xv, en gran parte judías especializadas en enfermedades y operaciones de ojos. Que el número de curanderas, bañistas y asistentes en medicina que practicaban su oficio en las ciudades europeas debía ser elevado lo demuestra el hecho de que, hasta muy entrado el siglo xix, hubo en Europa muchos bañistas y cicatriceros sin titulación y exentos de cualquier tipo de control. Los documentos de la época tan sólo permiten hacer estimaciones sobre los terapeutas contratados por los concejos o por personas con algún cargo en los mismos, así como sobre los médicos judíos, tanto hombres como mujeres, que fueron expulsados de la ciudad de Francfort hacia finales del siglo xv o a los que se les prohibió seguir practicando su oficio. Pero entre estos grupos encontramos también a algunas mujeres, incluso en la Baja Edad Media y en puestos como el de médico de campaña, dedicadas al cuidado de soldados, aunque siempre, y en todas partes, en calidad de minoría.

Sin embargo, hay un campo dentro de la medicina que, como ya se ha dicho, continuó a cargo de las mujeres durante toda la Edad Media: la ayuda al parto. La moral tradicional imperante prohibía a los hombres explorar a las mujeres. Se ha demostrado que algunos académicos y teólogos realizaron algunos estudios en esta materia, como en la Universidad de Salerno, por ejemplo, pero siempre circunscribiéndose a la mera teoría.

Las parteras, que la literatura especializada de la época denominaba *matronae*, *obstetrices*, *sages-femmes*, “madres de dolores”, o, simplemente, comadronas, se caracterizaban, sin embargo, por realizar un trabajo eminentemente práctico. En este terreno sobresalían especialmente las mujeres que combinaban experiencia con habilidad. Transmitían sus conocimientos a las jóvenes, las “aprendizas” o criadas, por medio de la práctica, como solía ocurrir en todo el resto de los trabajos artesanales. Pero también es cierto que, hacia finales de la Edad Media, se trató de fundir los conocimientos teóricos —impulsados sobre todo por la lectura de autores árabes y griegos— con la experiencia práctica. Prueba de ello es que en el siglo xiii ciertos textos médicos mencionan la cesárea, práctica hasta entonces desconocida en

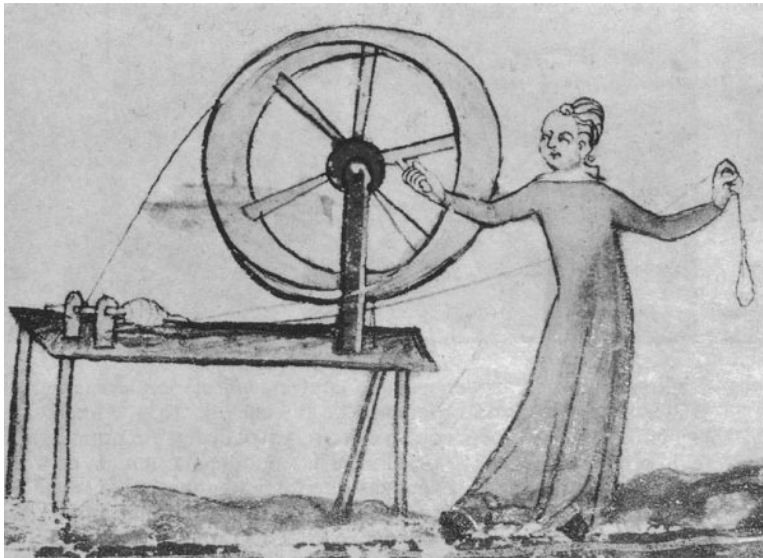
Europa. La lectura y traducción, a partir del siglo xv, de la obra medieval más importante sobre terapéutica femenina, el legendario *Liber Trotula*, también apoyan la tesis de este tipo de evolución. Sin embargo, su desarrollo aún no ha sido investigado en profundidad.

La sistematización y profesionalización de las actividades realizadas por las comadronas se vieron favorecidas por la política adoptada por las ciudades, que pretendía normalizar la asistencia que sus burguesas recibían en el parto. A finales del siglo XIII se creó un servicio médico en cada ciudad, con un cierto número de médicos y comadronas que debían garantizar la asistencia médica de la población. A estas personas se les eximía de toda obligación fiscal o de vigilancia y se les suministraba madera; en ocasiones, se concedían tales privilegios a toda su familia. En algunas grandes ciudades, las comadronas a las que el concejo tomaba juramento eran recompensadas con un salario regular. La ciudad de Núremberg, por ejemplo, les entregaba un florín al trimestre. Las comadronas de Brujas recibían un sueldo de 12 gros diarios y trabajaban 270 días al año. En otras ciudades, por el contrario, debían conformarse con lo que les pagaba la puérpera, lo que implicaba que las mujeres de las clases bajas a menudo no eran atendidas o se les atendía mal. Finalmente, los municipios dispusieron que debía regularse el tipo y cuantía de las actividades realizadas por las comadronas. También la cualificación y los conocimientos de las mismas fueron objeto de codificación, las ordenanzas de parteras, cuya existencia puede demostrarse en casi todas las ciudades europeas de la Baja Edad Media. Estas ordenanzas no sólo regulaban la formación y las tareas desempeñadas por las comadronas, sino también ciertas funciones de vigilancia que las constituyeron en un órgano más dedicado al control urbano, especialmente en lo que se refería a las madres que concebían fuera de la institución matrimonial, las potenciales “asesinas de niños”.

### *Las mujeres y la artesanía*

La gran mayoría de las mujeres que ejercían algún tipo de actividad laboral en las ciudades se ocupaban en talleres artesanos, si bien en puestos de mayor o menor importancia y con un rendimiento muy variable. No se trataba tan sólo de “familiares que prestaban ayuda” en un negocio particular, sino también de personas independientes o dependientes con un puesto en el gremio o en un taller no afiliado al mismo.

Los artesanos encargados de la confección de vestidos y de productos de lujo solían constituirse en gremios que admitían a mujeres en calidad de aprendices, oficiales o maestras artesanas. Esto ocurría sobre todo en los talleres que fabricaban paño de cañamazo o lana, pero también las empleaban los sastres, los peleteros y bordadores de oro y seda —estos últimos solían ser talleres dirigidos por mujeres que en ocasiones llegaron a fundar gremios exclusivamente femeninos, como los de París y Colonia.



Miniatura del manuscrito Royal, siglo XIV. Londres, British Museum.

Uno de los primeros gremios que concedieron los mismos derechos a hombres y mujeres fue el de los peleteros de Basilea, fundado en el año 1226. Las mujeres que pertenecían al mismo estaban autorizadas a trabajar, a comprar y a vender en las mismas condiciones que los hombres. Ciudades como Colonia, Francfort del Meno, Ratisbona, Lübeck y Quedlingurg contaban con gremios de peleteros que admitían a mujeres como

miembros de pleno derecho. Lo mismo puede decirse, si bien en algunos casos se daban variaciones, de los gremios de la mayoría de las ciudades centroeuropeas del bajo Medioevo correspondientes a las industrias dedicadas a los productos textiles que se han mencionado.

Otro sector con una acusada presencia femenina fue la industria de víveres, como las tahonas, con sus diversos productos (tahonas de pan, pasteles, tortas o pastas), las carnicerías, las pescaderías, las almazaras, los viveros y las fábricas de cerveza. Éstas eran las ocupaciones en las que se emplea a las mujeres con mayor frecuencia, aparte de la industria del textil, a pesar del esfuerzo físico que requería la producción de cerveza y la venta de este tipo de productos. La presencia de mujeres en otros oficios que implicaban un gran esfuerzo físico también era considerable: además de las tareas de lavar y blanquear ropa, que hoy en día se encuentran entre las ocupaciones específicamente femeninas, ejercían lo que hoy parecen ser “profesiones típicamente masculinas” pertenecientes al sector de la metalurgia y la construcción.

Entre 1439 y 1477 hubo, en la parroquia de San Sebald de Núremberg, nueve herreras de cobre y bronce, siete batidoras de latón, una cuchillera, una fabricante de dedales, una trefilera, tres hojalateras, una compasera y seis vidrieras. En las grandes ciudades de Europa, como Colonia o Francfort del Meno, se encuentran en número similar. Muchas mujeres trabajaban también en el sector de la construcción, como por ejemplo en Basilea, donde se las admite como miembros de los gremios de albañiles, estuquistas y carpinteros. Pero ciertos indicios parecen apuntar a que esto constituía más bien un acto fraternal con respecto a las esposas y parientes femeninos de los miembros del gremio, y que las mujeres no participaban activamente como maestras artesanas. Pero sí es cierto que en dicho sector se empleaba a mujeres, incluso en trabajos pesados, como peones, encargadas de la mezcla del mortero, tejedoras y también en trabajos de vidriería. Se les contrataba como jornaleras aunque se les pagaba un sueldo menor que el percibido por los jornaleros varones. Hacia finales del

siglo xv, los jornaleros empleados en las construcciones de Wurtzburgo recibían una media de 11,6 peniques, mientras que las mujeres obtenían una media de 7,7. Por este motivo el número de las mujeres empleadas era relativamente alto: entre 1428 y 1524 se registraron 2500 trabajadoras y tan sólo 750 trabajadores. Tales condiciones de trabajo les impedían naturalmente acceder a una formación avalada por algún gremio o constituir su propio taller.

En muchos otros gremios se les permitía convertirse en maestras artesanas independientes, tanto si eran solteras como casadas, hijas o viudas de maestros, pero para ello debían someterse a un aprendizaje que duraba varios años. Como miembros del gremio contaban con los mismos derechos y estaban sujetas al mismo control y a los mismos deberes y obligaciones tributarias que los hombres de la comunidad — como el servicio militar y servicio de vigilancia, que las maestras artesanas debían encomendar a uno de sus oficiales, o sustituir por el pago de cierta suma de dinero—. Aunque el número de maestras artesanas empleadas en ciertos talleres —sobre todo los dedicados a la manufacturación de textiles, y, dentro de éstos, los de oro y seda, es decir, los “talleres de lujo”— era considerable, la mayor parte de las mujeres ocupaban puestos de menor categoría, como, por ejemplo, los de oficiala o jornalera. También había un gran número de criadas que, además de trabajar en una casa, ayudaban en el taller o bien se empleaban directamente como artesanas.

Muchas trabajadoras no contaban con asociaciones, como, por ejemplo, las tejedoras de oro de Núremberg, cuya actividad no se registró oficialmente hasta 1526 y que durante los siglos precedentes, por tanto, no se habían sometido a ningún control por parte del ayuntamiento. Por el contrario, en Estrasburgo hubo un taller de lana muy importante no afiliado dirigido por mujeres. Ello provocó un conflicto entre estas mujeres y el gremio correspondiente, que llegó a protestar por sus actividades ante el ayuntamiento de la ciudad. Resulta curioso que fueran precisamente los tejedores asociados quienes denunciaran a sus rivales femeninos ante el concejo y les obligaran a abonar cierta suma al gremio en concepto de aportación o bien a renunciar a su actividad. En estos casos los gremios aprovechaban la debilidad de las mujeres, que a menudo no estaban en situación de ingresar en el gremio debido a sus bajos ingresos. Como resultado de estos conflictos, muchas mujeres decidieron trasladarse fuera de la ciudad o trabajar en otros sectores, habida cuenta de que una y otra vez se les denegaba o se anulaba su derecho a recibir una formación de “aprendizas”. No se ha encontrado ningún documento que registre la participación de mujeres en los talleres de lana de Estrasburgo a partir de 1500. Pero las mujeres se resistían a ser relegadas, como demuestra la queja que presentaron ante el gremio las talabarteras de Núremberg, a principios del siglo xvi, tras serles denegada la contratación de una criada en su taller en virtud de la ordenanza de oficiales de 1530. Finalmente, ganaron la batalla, pero con un éxito relativo: el decreto promulgado por el concejo en 1540 permitía a las mujeres continuar con sus actividades, pero sólo a aquellas que hubieran aprendido su oficio de forma regular; toda formación ulterior

quedaba prohibida, así como la contratación de criadas, con o sin formación previa. Con ello se limitaba considerablemente la capacidad laboral de las talabarteras, que ya no podían competir con los maestros.

Estas disputas laborales destinadas a reducir la competencia indican que probablemente podía ganarse mucho dinero por medio de los talleres independientes, es decir, asociados al gremio. En Ratisbona, por ejemplo, Cecilia Wollerin se hizo cargo del negocio de su padre siendo soltera, legando en su testamento, redactado en 1341, una fortuna inmensa. En épocas de crisis, la competencia entre los diversos grupos de interés era aún más acusada. Los oficiales desempeñaron un papel muy importante, al tratar de limitar el número de criadas y aprendizas contratadas, cuyos servicios se requerían con frecuencia, y no sólo en los talleres textiles, ya que su sueldo suponía un tercio menos que el que recibían los hombres.

Incluso se llegó a poner en tela de juicio la colaboración de las mujeres en los negocios familiares. En 1566, un maestro talabartero de Estrasburgo fue denunciado por emplear a sus dos hijas en su taller. Dos oficiales presentaron queja basándose en el derecho artesanal, según el cual un oficial no estaba obligado a trabajar con mujeres. Como el maestro talabartero no quisiera prescindir de ellas, éstos se negaron a trabajar y con ellos todos los oficiales talabarteros de la ciudad. El asunto se debatió en la unión de municipios de Augsburgo. El maestro se vio obligado a ceder y sus hijas perdieron sus empleos.

### *¿El fin del trabajo femenino?*

“De acuerdo con la ley, ninguna mujer está autorizada a ejercer una actividad artesanal, aunque esté tan capacitada para ello como un hombre...” Esta frase, procedente de la versión ilustrada del derecho artesanal de Adrian Beier, del año 1688, parece confirmar definitiva y claramente el desplazamiento de las mujeres de las actividades artesanales durante la Edad Media. De hecho es posible constatar una creciente misoginia en los derechos de gremios hacia finales de la Edad Media. El trabajo autónomo realizado por mujeres fue objeto de represión y boicot en muchos lugares a comienzos del siglo xv. Prueba de ello son los conflictos planteados entre oficiales y aprendizas, artesanos formados y jornaleras y criadas en proceso de formación, entre maestros asociados a gremios y artesanas no organizadas. Así, hacia finales del siglo xvi, en el gremio femenino de sedería de Colonia predominaban los hombres. Los tejedores de Rochlitz y de Leipzig prohibieron hacia mediados del siglo xv la admisión de mujeres en sus talleres. A partir del siglo xvi no hay indicios de mujeres trabajando en la producción de paño de lino o de lana en los talleres de Estrasburgo, un centro textil de primera magnitud. Podrían citarse numerosos ejemplos similares.

En el marco de las investigaciones sobre la mujer, esta observación ha dado pie a la tesis del “desplazamiento de la mujer fuera de la vida laboral”, que provocó, de

forma automática, una dependencia y “domesticación” del trabajo femenino en los siglos XIX y XX.

Pero esta interpretación de la evolución del trabajo femenino no tiene en cuenta que los siglos XV y XVI no fueron determinantes para las mujeres dedicadas al comercio al por menor y a distancia. Ya en el siglo XIII se adoptaron una serie de medidas que limitaban o incluso prohibían el trabajo femenino. Las ordenanzas del comercio pesquero de Núremberg redactadas en 1300 dictaminaban que las mujeres sólo podían hacerse cargo de su puesto de venta en ausencia del hombre a su cargo. Ciertas ordenanzas municipales prohibían a las mujeres practicar el comercio al por menor. Incluso en los gremios se limita la actividad de las mujeres a partir del siglo XIV: las sastras de Francfort sólo podían ejercer su oficio en ausencia de sus maridos.

Los defensores de la “tesis del desplazamiento” también olvidan que los talleres asociados a gremios no constituyeron nunca, y especialmente a comienzos de la Edad Moderna, el único marco en el que las mujeres podían ejercer su actividad laboral. Desde siempre, las mujeres habían tejido, hilado y cosido sin acogerse a los gremios. La evolución económica constatada en el siglo XVI no hace más que reforzar una tendencia que ya existía en la Baja Edad Media.

El desplazamiento de la primacía económica desde el norte y centro de Europa hacia el suroeste a causa del descubrimiento de América y de la nueva ruta hacia India provocó un cambio y una ampliación del mercado de consumo. Pero tales cambios tan sólo afectaron al comercio y a la industria editorial en expansión; los artesanos asociados a los gremios, por el contrario, reaccionaron aplicando medidas represoras y prohibiendo la utilización de nuevas técnicas de producción. Por ello, el trabajo femenino se circunscribió a la esfera del trabajo asalariado y de jornal, especialmente en el sector de la edición. Esta evolución resulta especialmente evidente en lo que se refiere a la industria textil. El número de tejedoras urbanas se redujo considerablemente, aumentando el de hiladoras que trabajaban en regiones limítrofes. Los talleres de hilado de lino, algodón y lana fueron desplazados al campo de forma sistemática, ya que un tejedor debía emplear, según el tipo y calidad del hilado, hasta 15 hilanderas para poder trabajar regularmente y obtener ganancias. Esta demanda de hilo que las hilanderas urbanas no podían satisfacer creó nuevas posibilidades laborales para las mujeres, pero sólo en el campo. Las mujeres trabajadoras de las ciudades fueron las principales víctimas de un proceso de transformación económica general, y esto no sólo por su posición social inferior.

En cualquier caso, hasta los comienzos de la Edad Moderna, las posibilidades laborales y económicas de las esposas no se redujeron, aunque sí fueron objeto de ciertas limitaciones. Las mujeres solas, en cambio, podían aspirar a obtener ganancias mayores. Durante la Edad Media, las esposas y madres que vivían en la ciudad —y, en ocasiones, las del campo— habían disfrutado de una situación más favorable en cuanto a la remuneración de su trabajo, a pesar de no tener acceso a las actividades más prestigiosas y de mayor responsabilidad. Pero, a partir del último Medievo, el

sector editorial favoreció a las fuerzas de trabajo más flexibles y de mayor movilidad. A partir de entonces, las obligaciones familiares propias de una madre y esposa supusieron una limitación para su capacidad laboral.

No cabe duda de que el volumen de trabajo realizado por mujeres independientes y el número de empresarias dedicadas a la industria y a la artesanía se redujeron. Y que en los ámbitos en los que la formación escolar y profesional permitió la creación de puestos de trabajo, en los cargos públicos municipales y aquellos creados por los príncipes, en la asistencia sanitaria y en las escuelas, las mujeres jugaban con desventaja. Su formación se limitó cada vez más a la esfera de la familia y de la economía doméstica. Sus posibilidades de recibir una formación profesional o clases teóricas eran prácticamente nulas.

“...Las muchachas están destinadas a casarse y no sabemos con quién; una zapatera no será de ninguna ayuda para un herrero”, explicaba el mencionado Adrian Beier hacia finales del siglo xvii, resumiendo así una tendencia que ensombreció la imagen de las mujeres y sus posibilidades de empleo a principios de la Edad Moderna gracias a su “exclusión” de los gremios y de las nuevas profesiones. A partir de ese momento, las mujeres sólo podrían “ayudar”, bien a su marido o a cualquier otro patrón. Los esfuerzos realizados por alcanzar cierta independencia social y profesional, que la economía urbana y familiar medievales favorecieron, terminaron por fracasar debido a las limitaciones económicas, políticas e ideológicas de la época.

## **Mujeres solas: ¿emancipadas o marginadas?**

A pesar de que los vínculos familiares y la vida conyugal ganaron en importancia hacia finales de la Edad Media, el número de personas solteras que vivían en ciudades seguía siendo considerable: así, a principios del siglo xiv, las personas casadas constituían aproximadamente el 32,4 por ciento de la población urbana adulta de Basilea, en Ypres el 34,6 por ciento, en Friburgo el 38,7 por ciento, y en Dresde como máximo el 50 por ciento. En el campo, el porcentaje de casados era por lo general más alto: durante el periodo marcado por la peste, la cifra máxima alcanzaba el 55 por ciento. Ello se debe, entre otras cosas, a que durante la Baja Edad Media los conventos y comunidades religiosas compuestas por célibes se asentaron preferentemente en zonas urbanas.

A pesar de que había más hombres solteros —temporalmente o de por vida—, muchas mujeres permanecían solas durante cierto tiempo, en ocasiones debido a viudedad o durante el periodo prematrimonial, o bien no se casaban nunca. Solían vivir en las ciudades —especialmente en Europa central y en Inglaterra—, donde podían contar con un mercado laboral importante siempre que tuvieran la fuerza y la habilidad necesarias. Se ganaban el sustento comerciando al por menor, como



jornaleras o trabajadoras asalariadas, como Elisabeth de Turingia quien, al enviudar, renunció a la vida cortesana que llevaba en Marburgo y se trasladó a la ciudad: se dedicó a tejer lana, un trabajo basto y poco rentable, en opinión de sus criadas.

Las mujeres solas solían dedicarse a trabajos previos a la producción textil, como queda reflejado en la lengua inglesa, por ejemplo, en la palabra *spinster*, cuyo significado actual es el de “solterona”, ya que este tipo de actividades no estaban sometidas a control alguno por parte de los gremios y debido a que prácticamente todas las mujeres las conocían. Estas mujeres eran independientes tanto legal como económicamente, aunque su situación social no era muy ventajosa. Mientras los hombres se ganaban el sustento con su trabajo, en parte por recibir un sueldo mayor, las mujeres solas que no contaban con ningún tipo de ayuda solían rayar la indigencia. Muchas optaron por ciertas “actividades marginales” económicamente más rentables, como el hurto o la alcahuetería, pues las mujeres con varios hijos a su cargo estaban dispuestas a arriesgar su salud y su libertad para obtener un poco de pan o de trigo. Muchas de ellas fueron apresadas y acusadas ante los tribunales de la ciudad. Pero la miseria de gran parte de las mujeres solas era tan notoria que en muchas ocasiones los jueces se apiadaban de ellas imponiéndoles penas poco severas por este tipo de “hurtos famélicos”.

Pero, más que con el hurto y la mendicidad, a las mujeres solas se las solía relacionar con la prostitución y con el delito de inmoralidad. Las criadas solteras y las jóvenes viudas solían ser objeto de sospechas, y en ocasiones, de persecuciones, cuando no contaban con bienes ni protección alguna. Así, hacia mediados del siglo XIII, el predicador popular Humberto de Romans advierte a las “pobres mujeres de las ciudades” que no practiquen la magia y que no caigan en la superstición ni provoquen rencillas, siendo todos éstos “pecados” que nacen de la miseria de los más pobres; pero, sobre todo, debían estar en guardia y no caer en la lujuria, pues pobreza y promiscuidad son primas hermanas.

Sin embargo, la “propensión” de las mujeres pobres a la “inmoralidad”, o, mejor dicho, a la prostitución, no respondía necesariamente a las fantasías originadas por una polémica eclesiástica misógina, sino a una terrible realidad social. Hacia finales de la Edad Media, la prostitución se desarrolló en las ciudades no sólo en calidad de fuente de ingresos de proxenetas y caciques urbanos, sino como una técnica primaria de subsistencia utilizada por las mujeres pobres, y, por lo general, solas.

### *¿De la casa de placer al convento?*

En este contexto, cabe distinguir entre la “prostitución ocasional” practicada por las “mujeres ocultas” de la actividad realizada en los burdeles o “casas de placer”, que durante los siglos XIV y XV “sirvieron” al ingente número de artesanos solteros, de acuerdo con el criterio de los preocupados patricios, quienes conocían la estrecha relación entre pobreza, prostitución y criminalidad tan bien como las mujeres que ofrecían su cuerpo en las casas de huéspedes o en la calle.

Pero la protección que tales mujeres encontraban en estas casas frente a la violencia o la falta de pago por parte de sus “clientes” quedaba anulada, al menos en lo que atañe a Alemania (en Francia, sin embargo, muchas “casas de placer” contaban con una organización similar a la de las comunidades religiosas, y eran dirigidas por una “abadesa” como directora) por el poder y la codicia de los “caseros de putas”, las personas encargadas de la vigilancia y control de los burdeles. Allí percibían un salario menor y debían pagar más por la comida y la cama, y sobre todo, por los vestidos y joyas con los que debían atraer a sus clientes: la prostitución organizada tampoco garantizaba a las mujeres del “negocio horizontal” cuantiosas ganancias. Muchas de ellas tenían tales deudas que llegaban a convertirse en esclavas de los “caseros de putas”, situación que las autoridades prohibían, pero que en realidad conducía al comercio con mujeres.

Las prostitutas ocasionales o “mujeres ocultas” también estaban expuestas a grandes peligros, pues a menudo eran víctimas de actos violentos o de robos por parte de sus “clientes”.

Cuando una mujer pobre deseaba dejar la prostitución, lo que solía suceder por motivos de edad, se veía obligada a recurrir a la mendicidad o la alcahuetería. Muchas de ellas no podían “retirarse” a causa de sus deudas. Sus posibilidades de contraer matrimonio o ingresar en una comunidad religiosa (como la prostituta Adelheid de Thermannkirchen, quien, a mediados del siglo XIII, decidió entrar en el convento de las Arrepentidas tras escuchar un sermón de Berthold de Ratisbona) eran muy escasas debido a la penosa situación económica de las prostitutas, ocasionales o no, así como por el desprecio del que eran objeto. Ya en el año 1198, Inocencio III había declarado que casarse con una prostituta constituía una buena obra, pues de este modo se le ayudaba a abandonar una vida pecaminosa. Por este motivo, y a raíz del convencimiento de que tan sólo por medio del matrimonio o de la elevación de sus ingresos podía una mujer abandonar la prostitución, durante la Baja Edad Media se crearon numerosas fundaciones como la de Halle, a través de la cual “píos muchachos tomaban en matrimonio a una pecadora” por amor a Dios. En Viena, tres burgueses fundaron en 1384 una casa para alojar en ella a las “pobres mujeres libres que deseaban corregirse”. A principios del siglo XIII se fundó, en el marco de ciertos movimientos religiosos, la orden de Magdalena, en cuyas comunidades las pecadoras arrepentidas —sobre todo prostitutas— debían hacer penitencia e iniciar una nueva vida. Todos los papas de finales de la Edad Media apoyaban la fundación y toda ayuda prestada a las comunidades de “arrepentidas”, como se denominaba a los miembros de la orden de Magdalena en Alemania. Toda comunidad que admitiera a antiguas prostitutas, aunque no se tratara de la orden de Magdalena, recibía contribuciones de toda clase de personas, incluso por parte de las personalidades más destacadas. La casa ocupada por dicha orden en Viena, la llamada “Casa de las Almas”, tuvo especial relevancia. Su organización era similar a la de un convento, pero sus miembros no estaban obligados a hacer voto de castidad. Algunas de las

mujeres que se refugiaron en ella huyendo de la prostitución abandonaron la “Casa de las Almas” como honradas prometidas de respetables burgueses.

Pero todas estas instituciones tan sólo liberaban a un número relativamente reducido de mujeres pobres del “pecado de la lujuria”. Los esfuerzos realizados por la Iglesia y por las autoridades —en parte no muy sinceros— por terminar con la expansión de la prostitución en las ciudades medievales no tuvieron éxito. Incluso en el campo, la prostitución “secreta” continuó aumentando, sobre todo en la Francia empobrecida y arrasada por la Guerra de los Cien Años, donde muchas viudas jóvenes y mujeres solas tuvieron que recurrir a estas prácticas para sobrevivir.

El empobrecimiento específico de las mujeres solas no se debía tan sólo a su situación económica, sino a la poca seguridad que les brindaba su posición social en un mundo de hombres. Este hecho se refleja claramente en la biografía de Odilia († hacia 1220), quien, tras enviudar muy joven, se trasladó a vivir con su hijo a Lieja a comienzos del siglo XIII aceptando la ayuda de un hombre supuestamente santo, de un sacerdote, que le ofreció alguna limosna, buenas palabras y consejo, pero sólo mientras no se resistiera a sus tentativas de seducirla. Cuando ella le rechazó, le exigió la devolución del dinero que le había entregado, “más los intereses y los intereses de éstos”, como consta en su *vita*, y sólo la ayuda de Dios permitió a la virtuosa viuda liberarse de semejante tiranía. Pues no todas las mujeres solas podían esperar una ayuda semejante por parte de las altas instancias: de ciertos autos judiciales episcopales del norte de Francia se desprende que precisamente las jóvenes viudas se veían expuestas a sufrir engaños machistas. Los jóvenes varones de las aldeas las llamaban “ganado salvaje”. En ocasiones se reunían y organizaban expediciones para demostrar a las mujeres solas que necesitaban un protector urgentemente: rompían las puertas y ventanas de sus casas, y entraban en las habitaciones de las jóvenes para violarlas y maltratarlas.



Detalle del *Mes de julio*, fresco anónimo, siglo XV. Trento, Castillo del Buonconsiglio, Torre del Águila.

En algunos trabajos de investigación, estas violaciones en grupo o *charivaris* reciben el nombre de “ritos de iniciación”, lo que constituye, bajo mi punto de vista, una interpretación un tanto cínica, aunque correcta, de dichas prácticas, puesto que su objetivo era demostrar a las mujeres libres lo segura que resultaba la vida matrimonial, aunque se tratara de un matrimonio no deseado.

### *¿Libertad en la viudedad?*

A partir del siglo XIII, las mujeres solas, y especialmente las viudas, comenzaron a liberarse progresivamente de la tutoría basada en el sexo ejercida por la propia familia o por la familia política. De este modo, con la muerte del marido perdían — desde el punto de vista jurídico— a su amo y señor. Pero esto no significaba que fueran más libres: seguían tropezando con limitaciones debido a la existencia de nuevas normas jurídicas o a rituales de amonestación y castigo ancestrales precisamente en todo lo relativo a su capacidad de decisión en cuanto a la posibilidad de volver a unirse en matrimonio, asunto sobre el que sus parientes varones deseaban seguir ejerciendo cierto control. Es cierto que las viudas, sobre todo las pertenecientes a la nobleza, tenían mayor libertad en la elección de su futuro marido que las “doncellas”, pero ésta se limitaba a poder optar por uno entre dos o tres candidatos nombrados por la familia. Las viudas casaderas jamás permanecían mucho tiempo sin un marido, al menos cuando poseían bienes o tierras. En ocasiones, las mujeres de edad no fértiles podían confiar en que se les permitiese vivir solas durante los últimos años de su vida.

Pero, ¿podían y querían las mujeres solas decidir si deseaban contraer matrimonio o no? La pobreza que padecían las mujeres solas en las ciudades permite suponer que muchas mujeres no debían considerar dicho estado como una situación deseable. Precisamente el caso de las viudas del norte de Francia al que he hecho referencia, a quienes el tribunal episcopal de Cerisy condenó por inmoralidad, demuestra que la mayoría de las mujeres solas hacían todo lo posible —llegando incluso a exponerse a importantes riesgos, como las citadas amonestaciones colectivas— por atraerse a un protector, aun a costa de la tutoría basada en el sexo y de las restricciones que el matrimonio imponía a su libertad. Si no se sometían al yugo del matrimonio y dado que las pequeñas preocupaciones de la vida diaria las acuciaban, no podían aspirar a disfrutar de la “libertad de servir a su rey como la doncella y la viuda” más que tras los muros de los conventos, y esta solución tan sólo estaba al alcance de las mujeres con suficientes medios económicos como para ingresar en las exigentes comunidades de benedictinas, cistercienses y, más tarde, de dominicas. Ni las jóvenes viudas sin dinero, ni las mujeres solas sin recursos, tanto del campo como de la ciudad, podían ingresar en ellos. En el mejor de los casos, podían servir en ellos como criadas o como “hermanas laicas”. Pero esto no les aseguraba una mayor libertad personal: en este caso debían someterse a la voluntad de los nobles acostumbrados a mandar. Por el contrario, las viudas adineradas y con una buena posición social tenían muchas posibilidades de celebrar un nuevo matrimonio provechoso para ellas. Pero precisamente en estos casos muchas mujeres se inclinaron por una “casta viudedad” que la Iglesia alentaba y favorecía; pero no siempre lograron imponer su deseo. Por lo general, esta forma de vida era contraria a la voluntad de la familia, que, en los casos de jóvenes viudas “casaderas”, consideraba esta opción como prueba de un desmesurado egoísmo y como una falta con respecto a los intereses de los parientes, sobre todo si atentaba contra la integridad de las propiedades familiares, que no debían “perdersé” entregándolas a instituciones religiosas. De hecho, la auténtica “libertad de la viudedad” consiste en su capacidad de decisión en este terreno. Pues una de las características de la viudedad, de acuerdo con los preceptos legales promulgados en el siglo XIII y posteriormente, era la posibilidad de disponer libremente de su dote y de los bienes adquiridos durante el matrimonio, debiendo nombrar a un interlocutor varón —que con el tiempo pasó a ser un abogado titulado— tan sólo en caso de disputa o trámite legal. Ahora eran ellas las responsables de sus hijos e hijas, y no los hijos los mentores de sus madres viudas. Incluso en aquellas regiones en las que primaba el derecho consuetudinario, como en el área de Lyon, la institución del mentor perdió fuerza frente a ciertas normas individuales, como, por ejemplo, en los testamentos en los que el heredante testaba en favor de sus esposas y de su “libertad de viudas”. La aportación femenina a la economía familiar, la creciente importancia de las esposas en los negocios familiares o en la gestión de la casa quedaron de este modo reflejados en un derecho sucesorio y de disfrute más benigno con las viudas que poco a poco fue ganándole terreno al derecho normativo

que las excluía.

Esta tendencia encontró finalmente eco en los preceptos legales que regulaban la actividad de los gremios e industrias urbanos, ya que, al menos durante los siglos XIII y XIV, muchos de ellos permitían a las viudas conservar los derechos de representación propios de la esposa. En estos casos, la muerte del marido suponía la posibilidad de disponer libremente de los bienes de la familia, así como de los hijos. Pero, ¿a qué precio? El negocio familiar constituido con la colaboración del hombre y de la mujer no podía seguir funcionando sin más tras la muerte de uno de los miembros de la pareja. Los derechos gremiales hacían hincapié en que todo hogar y negocio en el que faltara un hombre debía ser completado a la mayor brevedad con el soltero que estuviera más a mano. El gremio —que sin duda pretendía favorecer los intereses de los varones— se arrogaba el mismo derecho que en tiempos habían ejercido los varones de la nobleza, el de obligar a las mujeres solteras, viudas o huérfanas, a casarse con el fin de que pudieran disfrutar de la posición que les correspondía dentro del gremio, es decir, la de esposa subordinada al marido.

Con toda probabilidad, eran las propias mujeres artesanas las que mayor interés mostraban en volver a casarse. La amenaza que suponía la pérdida de su posición económica y el miedo a la pobreza posiblemente ejercían una influencia mayor en ellas que cualquier fórmula legal esgrimida por los gremios.

Sin embargo, ciertas fuentes atestiguan que algunas mujeres deseaban fervientemente la muerte de su esposo y que llegaron a experimentar la viudedad como una liberación del control y mentoría a los que se habían visto sometidas.

Un ejemplo de ello es el caso de Humiliana, la esposa de un burgués italiano que tuvo que casarse hacia el año 1300 con un hombre de avanzada edad. Durante el tiempo que duró su matrimonio, éste vigiló estrechamente todas sus acciones, impidiéndole seguir sus inclinaciones religiosas y caritativas en la medida en que consideraba correcto. Por la noche tejía a escondidas lana y lino para regalar las ganancias de su venta a los pobres. La ropa que poseía era demasiado escasa, y el control ejercido por su esposo sobre los ingresos familiares demasiado estricto como para poder realizar las donaciones que deseaba. La temprana muerte de su esposo supuso para ella un alivio, puesto que a partir de entonces nadie pondría en tela de juicio sus decisiones ni la disuadiría de sus propósitos mediante amenazas, insultos y golpes. A partir de ese día invitó a su casa a tantos mendigos y pobres como quiso. Pero este periodo de libertad no duró mucho. Poco más tarde se vio obligada —mediante engaños, según su biógrafo— a renunciar a sus derechos de viudedad y a regresar a la casa de su padre. Si Humiliana hubiera sido una mujer “normal”, esto no hubiera sucedido: su “irreflexivo amor al prójimo” hizo que sus parientes decidieran tomar cartas en el asunto.

Elisabeth de Turingia también se vio privada de su libertad de viuda. Con veinte años, y ya viuda y madre de tres hijos, decidió dejar la corte así como a su familia y renunciar a sus bienes para vivir castamente y entregada a los demás. Su propia

suegra se había retirado del círculo familiar hacía siete años, exigiendo el pago de su dote y de sus derechos de disfrute para poder ingresar en el convento de Santa Catalina. Pero Elisabeth no tenía intención de ingresar en un convento para llevar una vida tranquila y ociosa. Deseaba fundar un hospital para trabajar como enfermera y atender a los pobres, un hospital que continuaría existiendo tras su muerte. Para ello necesitaba un terreno, por lo que decidió convertir sus derechos de disfrute, de los que podía disponer en virtud de su “libertad de viuda” en derechos de propiedad y de enajenación: en su testamento niega el hospital fundado por ella en Marburgo, tanto el edificio como el terreno sobre el que se construyó —contraviniendo la voluntad de sus parientes—. Las quejas de sus cuñados alcanzaron incluso al Papa. Pero no tuvieron éxito: Elisabeth había donado el hospital a la poderosa orden de Malta. Había actuado sabiamente tratando de asegurar la pervivencia económica e institucional de su fundación. Sin embargo, una de las consecuencias de semejante decisión fue la enajenación definitiva de ciertas posesiones familiares y un encarnizado conflicto entre los parientes de Elisabeth y los usufructuarios de su testamento. El caso de Elisabeth no constituye una excepción: una parte importante de las posesiones eclesiásticas y monásticas procedía de donaciones hechas por mujeres creyentes.

No resulta sorprendente, por tanto, que los legisladores medievales se ampararan en aquellas normas más desventajosas para las esposas actuales y futuras, y para las viudas en todo lo relativo a sus derechos de sucesión y propiedad, y que en aquellos casos en los que se les concedían tales derechos trataran de fortalecer la institución de la mentoría basada en el sexo o medidas semejantes. Con ello pretendían evitar la disgregación de los patrimonios, la adquisición de propiedades por parte de la Iglesia, así como la aparición de conflictos en el seno de las familias.

Incluso en los círculos no pertenecientes a la nobleza, que admitían una mayor participación de la mujer en lo concerniente a las responsabilidades de la familia, de la casa y del negocio, se detecta cierta desconfianza que se activaba en el momento adecuado, a saber, en épocas de crisis, traduciéndose en medidas restrictivas y discriminatorias. La acumulación de capitales por parte de viudas ricas en algunas ciudades medievales, sobre todo en las prósperas metrópolis comerciales italianas, despertó las sospechas de las autoridades con respecto a las “reservas de capital ocultas” que lograban escapar al control público en la medida en que se concedía mayor libertad a las mujeres solteras y viudas, y de acuerdo con su grado de independencia a la hora de elegir esposo o realizar donaciones. No es casual que, en el transcurso del último Medievo, las ciudades comenzaran a interesarse por las viudas y huérfanos que antes tan sólo habían podido aspirar a la protección de la Iglesia. Los municipios trataron entonces de ejercer cierta influencia sobre los ricos “desprotegidos” y comenzaron a mezclarse en los asuntos financieros de las viudas ricas, como solían hacer las familias nobles con sus parientes. En Estrasburgo, por ejemplo, se llegó a establecer en el transcurso del siglo xv cuánto dinero podían

donar las viudas ricas a las instituciones eclesiásticas y a cuáles. Esta medida, que limitaba la libertad de las viudas, recibió la misma justificación esgrimida por la familia de Humiliana: debía impedirse que dilapidaran sus bienes en donaciones caritativas, puesto que ello suponía un perjuicio para sus herederos.

Dicha preocupación por la continuidad y el control del orden estamental y económico existente provocó no pocos conflictos familiares. Las ciudades empezaron a asumir ciertas funciones relativas a la asistencia y a la representación, y se promulgaron nuevos preceptos jurídicos que legalizaban su injerencia en el ámbito de actuación de las viudas. La eliminación de la mentoría basada en el sexo a la que muchas mujeres, tanto burguesas como campesinas, mundanas o religiosas, habían contribuido por medio de su actitud y de la defensa de sus intereses reforzó la barrera existente entre los sexos. Con motivo de la crisis experimentada hacia finales de la Edad Media y comienzos de la era moderna se trató de frenar esta evolución: en Italia, en el siglo XIV, y en el resto de Europa ciento cincuenta años más tarde, la legislación volvió a adoptar la “mentoría basada en el sexo”. La imagen de la mujer y las relaciones entre los sexos se sometieron a la ideología “burguesa” que ensalzaba a la mujer doméstica virtuosa que sólo vive para su esposo y sus hijos, y que depende de un “proveedor”, sin participar en la gestión de los negocios de la familia.

## ¿Movimiento femenino en la Edad Media?

A partir de comienzos de la Edad Media, tan sólo los conventos garantizaban la manutención y una vida digna a las mujeres solas. En Inglaterra éstas contaban con los dúplices, espiritualmente ambiciosos y de orientación misionera, y en el continente, a partir del siglo VI, con las fundaciones carolingias. En la época feudal se fundaron en toda Europa casas conventuales y beaterios para la alta nobleza y algunos conventos de canónicas para mujeres solteras o viudas. El número de “instituciones asistenciales” dedicadas a las mujeres solteras era muy reducido: tan sólo las damas de alcuña podían aspirar a encontrar aquí un lugar adecuado para su vejez. El surgimiento de nuevos grupos y clases sociales a partir del siglo XII y la creciente influencia de la familia en la sociedad debido a las nuevas formas de vida y a los cambios producidos en el ámbito económico crearon nuevas estructuras y necesidades, así como una mayor “clientela” de la vida monástica.

### *¿Beguinas como “institución asistencial”?*

Por ello, a partir del siglo XIII, el número de conventos y órdenes religiosas femeninas se multiplicó. Las primeras en fundarlos fueron las cistercienses, luego las dominicas y franciscanas; el primer convento dominicano fue el convento para mujeres de Prouille, en el suroeste de Francia. Se llegó incluso a crear una nueva



forma de vida religiosa específicamente femenina, el beguinaje, cuyas comunidades prosperaron fundamentalmente en los centros textiles y de comercio a distancia de la región del Rin, en Flandes y Brabante. Sin embargo, no contamos con cifras exactas sobre el alcance y el número de mujeres admitidas a estas comunidades recién fundadas, pero las estimaciones que se han realizado resultan muy reveladoras: hacia el año 1300 había en Alemania 74 conventos de dominicas (dicha orden comenzó con su misión en territorio alemán tan sólo cincuenta años antes) con un número muy elevado de mujeres, como sucedía con casi todas las casas del resto de las “nuevas órdenes”, como la de los franciscanos, es decir, las clarisas, y las cistercienses. El número de comunidades femeninas semirreligiosas era aún mayor. Colonia contaba, hacia mediados del siglo XIV con 169 conventos de beguinas que albergaban a 1170 mujeres; en Estrasburgo existían, en la misma época, alrededor de 600 beguinas. El porcentaje de mujeres dedicadas a la vida religiosa llegó a suponer aproximadamente un 10 por ciento de la población femenina.

El hecho de que las beguinas vivieran de realizar trabajos manuales y atender a los enfermos ha reforzado la idea, expresada en investigaciones de cierta antigüedad, de que la población femenina del bajo Medievo era muy numerosa, y que por ello a muchas de ellas no les resultaba fácil ganarse el sustento —incluso se ha llegado a hablar de la “cuestión femenina”—, situación que sólo podía olventarse por medio de la creación de numerosas comunidades religiosas destinadas a mujeres.

Muchos datos apoyan tal interpretación. Uno de los motivos lo constituía, sin duda, las dificultades de tipo social y económico a las que debían enfrentarse las mujeres solas, dificultades que ya he descrito. También es cierto que, durante los siglos XIII y XIV, las comunidades y casas de beguinas ofrecían a la población más necesitada cobijo y trabajo en mayor medida que todo el resto de conventos femeninos. Además, las beguinas estaban sometidas a las autoridades municipales y se regían por los preceptos legales y normas de comportamiento que éstas dictaban —como sucedía con los asilos y hospicios, e incluso con las “casas de mujeres” que en Francia contaban con “abadesas” y con la protección y vigilancia especial del municipio—. No se trataba, por tanto, de conventos normales sometidos a la autoridad de una orden o de la curia. Además, el ingreso en una comunidad beguina no obligaba a las mujeres a renunciar al matrimonio de por vida. De acuerdo con las reglas establecidas por la comunidad de beguinas de Estrasburgo, tan sólo se admitían a la misma mujeres de conducta intachable y vírgenes, pero no se les exigía el voto de castidad. Podían permanecer en ella durante dos meses con el fin de comprobar si aquélla era la vida más adecuada para ellas, y luego debían adoptar una vestimenta gris muy sencilla, hacer voto de obediencia y de castidad —de validez temporal— y someterse a las estrictas normas de trabajo establecidas por la comunidad. Por lo demás, conservaban todos sus derechos en cuanto a la administración de las ganancias que pudieran obtener, lo que en ocasiones condujo a importantes diferencias y tensiones sociales en el seno de las comunidades.

En un principio, las beguinas se dedicaron a trabajos de asistencia social mal remunerados: desde el cuidado de enfermos y pobres hasta la preparación de cadáveres para su enterramiento, así como la formación de niñas, y en ocasiones también de niños, como en Maguncia, Colonia o Lübeck. Hacia finales de la Edad Media algunas de las comunidades de beguinas se sometieron a una organización más estricta, encomendándoseles la limpieza de asilos. En épocas de peste el municipio podía obligarles a asistir a enfermos aun en contra de su voluntad.

Asimismo, se ocupaban de ciertos trabajos artesanales, especialmente en el sector textil, como solían hacer la mayoría de las mujeres solas. Y a veces obtenían cuantiosas ganancias con ello, sobre todo en las grandes metrópolis textiles, en Flandes y en Renania, llegando a encargar trabajo a cambio de un jornal a criadas y mujeres solas, como hacían las grandes sociedades comerciales y los editores, lo que les llevó a enfrentarse una y otra vez con los gremios.

Pero, a pesar de esta aparente relación entre el exceso de mujeres y la creación de numerosas instituciones asistenciales en las ciudades, como las comunidades de beguinas durante el siglo xv, dicha explicación de la proliferación de comunidades religiosas femeninas durante el bajo Medievo ha tenido detractores. El especialista en historia de la Iglesia y de órdenes religiosas Herbert Grundmann ha hablado en este sentido de un “movimiento femenino religioso” análogo a los movimientos sociales y religiosos que determinaron el clima social y espiritual de Europa a partir de la Baja Edad Media.

### *Místicas: ¿santas o herejes?*

De hecho, a partir del siglo xii, y especialmente en el xiii, cabe constatar una “profunda inquietud religiosa” que llevó a muchas personas a rechazar las formas tradicionales de devoción y a buscar, por lo general formando grupos, la salvación de su alma por vías no prescritas por la Iglesia y en ocasiones incluso prohibidas por ésta, que fueron tildadas de herejías y perseguidas. En la región situada al norte de los Alpes fueron las mujeres quienes protagonizaron tal ruptura, hasta el punto de provocar, hacia mediados del siglo xiii, la protesta algo burlesca del poeta Ulrich de Lichtenstein sobre el atuendo adoptado por las mujeres, que, envueltas en un velo y con el rosario en la mano, no dejaban la iglesia ni de día ni de noche, olvidando a los caballeros y no prestando oídos a sus requerimientos. Este movimiento, que se extendió por todo el continente europeo afectando especialmente en las ciudades económicamente más desarrolladas de Italia, Francia, Flandes y a todo lo largo del Rin, tenía varios objetivos, pero sobre todo preconizaban la necesidad de una renovación religiosa de la cristiandad y la vuelta a ciertos valores ascético-apostólicos como la pobreza, la humildad, la castidad y, finalmente, el trabajo, ensalzando la llamada *vita activa*.

Animadas por los predicadores que recorrían el país conminando a la población a abjurar de la adoración del becerro de oro y a renunciar a la vida muelle y a la usura,

pecados que en su opinión encontraban terreno fértil en las florecientes ciudades, las mujeres se reunían en casas particulares o en chozas situadas en las afueras de la ciudad para llevar una “vida apostólica” predicando y mendigando. El amor al prójimo pasó a constituir uno de los puntales de esta nueva vida, más agradable a los ojos de Dios. Todo ello constituía un propósito casi inalcanzable en una sociedad más dispuesta a considerar a las mujeres no organizadas y no sujetas a control alguno que vagaban por las calles como prostitutas que como santas. La creciente presión social logró finalmente restringir y condenar esta forma de vida, que constituía la aspiración de mujeres como Clara de Asís, Elisabeth de Turingia o Mechthild de Magdeburgo. Cuando se constató que no era fácil reprimir este movimiento y que cada vez más mujeres de toda condición y clase social adoptaban esta nueva forma de vida religiosa, se intentó dividirlo y canalizarlo.

Por otra parte, los grupos y comunidades que lograban reunir los bienes necesarios para comprar una casa recibían la aprobación y el reconocimiento de sus conciudadanos. Los grupos y comunidades, que continuaron viviendo de la mendicidad y vagando, en ocasiones formando grupos mixtos, por plazas, calles y caminos, eran considerados como “herejes”, como perturbadores del orden cristiano y promulgadores de doctrinas ofensivas para Dios, sobre todo porque con frecuencia defendían ideas anticlericales y contrarias a la Iglesia. Durante el siglo XIV, estos “hermanos y hermanas del Libre Espíritu” constituyeron el principal objetivo de las persecuciones instigadas por la Inquisición. Muchos de ellos, como la mística y autora del tratado del “Espejo del alma divina”, Marguerite Porète, en París, en 1315, fueron llevados ante el tribunal de la Inquisición y quemados en la hoguera. El interés que muchas comunidades de mujeres demostraban por los asuntos teológicos provocaron el malestar y la ira de sus coetáneos. Tal interés se reflejó en los textos de inspiración mística que se redactaban y propagaban en los círculos de comunidades religiosas femeninas, como los versos de Hadewijch (c. 1230), la autobiografía de Beatriz de Nazareth o la “Luz fluyente de la Divinidad”, de Mechthild de Magdeburgo (c. 1250). Todo ello supuso un florecimiento cultural femenino desconocido hasta entonces en Europa, lo que provocó el desconcierto incluso en los coetáneos más liberales.

El franciscano Lamprecht de Ratisbona constató con sorpresa hacia finales del siglo XIII, que “hoy en día incluso las mujeres opinan en materia de teología, y algunas saben más de cuestiones religiosas que los hombres más doctos”. Y a continuación explicaba este fenómeno alegando que: “Pues cuando una mujer trata de llevar una vida agradable a los ojos de Dios, su dulce corazón y su fuerza de voluntad, menor a causa de sus escasas dotes intelectuales, le hacen comprender la sabiduría divina con mayor facilidad de lo que cualquier hombre, por naturaleza más duro, podría esperar, puesto que no está preparado para ello.” Tal explicación resulta incorrecta ya que de ningún modo podía considerarse que las autoras místicas estuvieran “menos dotadas” intelectualmente que sus coetáneos varones, y dado que

muchas de ellas contaron con una formación teológica relativamente amplia. El tratado de Marguerite Porète, así como los escritos de Hildegarda de Bingen († 1196) o de Catalina de Siena, prueban que conocían muy bien la Biblia y los textos eclesiásticos fundamentales, así como su voluntad de desarrollar ciertos problemas teológicos desde una “perspectiva” diferente. Pero la doctrina paulina sobre la hembra, sin voz ni voto en la comunidad, también regía para la mujer de la Baja Edad Media. El sacerdocio les estaba vedado y con ello también el acceso a la teología y a la predicación. Por ello, las mujeres con inquietudes religiosas tuvieron que optar por la “predicación mística”. Hildegard de Bingen se definió a sí misma como “receptáculo del Espíritu Santo”, una imagen adoptada más adelante para otras místicas que de este modo se consideraron a sí mismas “instrumentos de Dios” y tuvieron ocasión de dirigirse a los creyentes, confundidos a causa de la terrible situación en la que se encontraba la “Iglesia papal” dividida en múltiples fracciones y grupos con intereses contrapuestos. El gran cisma que padeció concluyó con la “conciliación” temporal pactada en el Concilio de Constanza (1414-1418).

De hecho, las mujeres adoptaron un papel muy activo durante toda la Baja Edad Media, incluso en los momentos de mayor conflictividad política. Entre las más conocidas se cuentan Catalina de Siena y Brigitte de Suecia. Ambas trataron de poner fin al cisma. Pero no fueron las únicas. En el sur y en el suroeste de Alemania hubo varias mujeres religiosas que no se limitaron a describir sus experiencias y revelaciones místicas, sino que llegaron a participar activamente en la resolución de ciertos conflictos sociales. Algunas de ellas incluso con éxito, como por ejemplo la suiza Margarita Ebner o su tocaya Christine Ebner, de Núremberg (ambas hacia 1350). En Italia encontramos, además de Catalina de Siena, a toda una serie de mujeres famosas, como la mística Angela da Foligno, o Clara da Cruce († 1308). Incluso en la Francia arrasada por la Guerra de los Cien Años, muchas mujeres se sintieron llamadas a salvar país, Iglesia y cristiandad: la libertadora Juana de Arco, la “Viuda de Rabasten” (ambas hacia 1350), o Jeanne-Marie de Maillé (1331-1414), de Turena, no fueron más que algunas de las numerosas “enviadas del Señor” que causaron serios problemas a la Inquisición.

Durante la Baja Edad Media, las mujeres ejercieron una influencia considerable, en lo relativo al ámbito político y religioso. El número de mujeres canonizadas durante los tres últimos siglos de la Edad Media es incomparablemente mayor que el correspondiente a cualquier otro periodo: casi un cuarto de los santos recién canonizados eran mujeres, y muchas de ellas mujeres casadas y madres. Jamás, ni antes ni después, se dio un mundo de creencias tan “feminizado” como éste, a pesar de que en ningún momento se consideró seriamente la posibilidad de permitirles acceder al sacerdocio.

Porque, si en el ámbito laboral las mujeres no se preocuparon de afianzar su posición modificando las disposiciones legales e institucionales, de acuerdo con la opinión de la historiadora americana Martha C. Howell, las visionarias, místicas y

mujeres religiosas no lograron mejorar su situación dentro de la institución eclesiástica, sino que confiaron en el carisma de la mística, es decir, en la fuerza jerárquica y emanadora de autoridad del espíritu divino.

Exceptuando algunos casos, como el de Brigitte de Suecia y Catalina de Siena, que adoptaron una actitud más prudente y buscaron la protección de la curia y de alguna organización monástica para luchar por sus intereses políticos y difundir sus ideas, en el transcurso del siglo xv la desconfianza frente a la “vocación milagrosa femenina” fue creciendo progresivamente, y no sólo en el círculo de los teólogos. Una y otra vez se procedía a desenmascarar a las mujeres como “falsas profetas”. Roma llegó a denegar la canonización a ciertas místicas y visionarias a las que se consideraba como santas —entre ellas a Juana de Arco—. Ya antes de la aparición de la Reforma y su crítica de la santificación, las posibilidades con que contaban las mujeres de influir en el terreno teológico, tanto en este mundo como en el otro, se redujeron considerablemente. El final de la Edad Media supuso también el fin de la relevancia de mujeres y santas. Ya en el siglo xvi, en el marco de las disputas entre reformadores y contrarreformadores, los hechos y argumentos, los conocimientos y la formación teológica concreta comenzaron a ganar importancia frente a la mera inspiración y al amor divinos. En consecuencia, el número de mujeres canonizadas o adoradas en calidad de santas se redujo de forma espectacular. En el siglo xvii, la espiritualidad femenina, el “dulce corazón” de las místicas y su “menor fuerza de voluntad debida a sus mermadas dotes intelectuales” sólo despiertan sospechas. ¿Acaso no podía pensarse que era el diablo quien las inspiraba, o incluso “penetraba”? A partir de entonces, la espiritualidad femenina que no respondiera a los cánones al uso se confinó a las cámaras de tortura y, finalmente, a las piras de la Inquisición. El éxtasis de las místicas dio paso a la pesadilla de la caza de brujas.

## Conclusión

Trataré ahora de resumir brevemente los rasgos esenciales de la evolución de las experiencias cotidianas de las mujeres, tal y como se reflejan en los textos e imágenes de la época. La Baja Edad Media se nos presenta, por lo que respecta al trabajo femenino, pero también a la religiosidad de las mujeres, como una fase de enormes cambios y rupturas que la época moderna en parte consolidó, sometiéndolas a una transformación desventajosa para ellas. Todos estos procesos ayudaron a conformar y a modificar las experiencias y la posición de las mujeres al influir sobre los aspectos económicos, legales, religiosos e ideológicos de la relación entre los sexos.

Un hecho innegable es que durante los tres últimos siglos de la Edad Media, las mujeres —tanto en el marco de la economía urbana marcada por la actuación de los

gremios, como en lo que se refiere a su situación legal de “menores de edad”—llegaron a ampliar su campo de acción, abriendo algunas brechas en la estructura patriarcal del “masculino Medieval”. Por todo ello, las relaciones entre los sexos parecen haber sido más complejas hacia el 1500 que en ninguna otra época. Buena prueba de ello es la polémica suscitada por Christine de Pizan contra la misógina tradición educativa y religiosa que la autora francoitaliana describió en su *Libro de la Ciudad de las Mujeres*, contraponiéndola a una “vindicación del sexo femenino”. Pero también queda patente en los ataques contra el sexo femenino protagonizados por los maestros y oficiales de los gremios, empeñados en anular a sus rivales mujeres. Las dos caras de la medalla son, por tanto, ruptura y peligro, valor y humillación. Éste es el legado de la sociedad medieval a la “época nueva”: la lucha por la dignidad y por la mejora de la posición social de las mujeres, la *querelle des femmes*, que ya nunca cesará, ni siquiera en los “oscuros años de la caza de brujas”.

# **Huellas e imágenes de las mujeres**

Ni nos contentamos con el discurso invasor que los hombres sostienen sobre las mujeres, ni con acechar en los pliegues de un texto o de un relato, las reacciones que las identifican. Queremos, por el contrario, esbozar la figura de estas mujeres, reconocer sus siluetas, sus gestos, a través de los objetos que las representan o que ellas han manejado o creado. Tomando como hilo conductor la consideración de artefactos, esta parte se dirige a las disciplinas anexas de la historia —la arqueología, la iconografía— que los reúnen y los estudian.

¿Qué nos dicen de la vida de las mujeres? Ésta es la primera pregunta que se planteará espontáneamente todo historiador. Pues, ¿por qué no nos hablarán, no nos describirán una sociedad del pasado como cualquier otro documento? Pero si el historiador no se despoja de sus convicciones metodológicas y de sus reflejos habituales, corre el riesgo de abordar con mal pie este universo de imágenes y de huellas.

Porque aquí hay que inventarlo todo, nada se puede interpretar con sus técnicas ordinarias. La imagen, por ejemplo, transcribe representaciones comunes o eruditas, pero las filtra a través de un lenguaje formal cuyo vocabulario y sintaxis le son propios. La recuperación de modelos y de fórmulas es tan sorprendente como en el dominio de la escritura —que se ha analizado en los primeros capítulos— la imitación o la paráfrasis de las “autoridades” literarias, pero sigue canales de transmisión y procesos de reelaboración específicos. La imagen plantea de lleno el problema de la innovación, de la invención de motivos iconográficos y de estructuras formales originales. Estas opciones estéticas o iconográficas no son, naturalmente, reflejo inmediato de cambios sociales o mentales; sin embargo, de una o de otra manera, a ellos remiten. Precisamente en esta delicada relación entre las imágenes concretas, por un lado y, por otro, las representaciones mentales o literarias y la propia realidad es donde surge la dificultad de toda interpretación, tanto más claramente cuanto más realista, incluso naturalista, se pretenda la imagen. ¿Qué es lo que expresa la aparición de una figura nueva de mujer, de una actividad que hasta entonces los artistas ignoraban, de una actitud que antes jamás habían reproducido? ¿Se debe a que, a partir de ese momento, ellos, o su público, la ven o la juzgan digna de ser ilustrada? ¿Por qué se elegirá tal o cual color, halagador o desfavorable, tal o cual composición inhabitual que iluminará con nueva luz las relaciones entre personajes y objetos?

El mundo de las imágenes medievales es inmenso. Chiara Frugoni nos muestra, con una perspectiva forzosamente limitada —y, según hemos querido, personal—, la amplitud de las cuestiones de método y de interpretación que suscitan. Entre éstas, la del lugar que las mujeres ocuparon en la producción de tales objetos, de tales imágenes. No se trata de un problema que haya despertado demasiado interés ni entre los arqueólogos ni entre los historiadores del arte o los iconógrafos. Dan testimonio de ello —nos dirá Françoise Piponnier— la frecuencia con que los primeros se olvidan de consignar si los artefactos recogidos en una sepultura



*acompañaban en el más allá a un muerto o a una muerta, y también su indiferencia ante lo que podría indicar el papel de las mujeres en la producción y la utilización de objetos cotidianos. En cuanto a los segundos, ¿se han interrogado verdaderamente, por ejemplo, sobre la eventual especificidad de los productos de un taller, de un scriptorium monástico femenino, sobre las representaciones de sí mismas que las mujeres respaldaban o corregían, sobre el sentido que se debe dar a la reivindicación que las “autoras” hacían de su creación, aquí más velada, allá mejor afirmada, más manifiesta que la de sus émulos masculinos?*

*De esta manera se plantea el vastísimo problema del encargo y de su influencia sobre las elecciones implícitas de la imagen. Paulette L’Hermitte-Leclercq ha evocado anteriormente el salterio personal de Cristina de Markyate. ¿Cómo no soñar, también nosotros, con las miniaturas del libro con el que la santa nutría sus meditaciones, con aquella, ante todo, en que, delante de Cristo, aparece singularmente privilegiada por los hombres que la escoltan? ¿Cómo no imaginar que, aquí, la imagen remite y amplía esas esperas de mujer? Sin duda, lo comprobarían otros muchos testimonios, raramente reunidos en un haz convincente, si los especialistas quisieran interrogarlo escogiendo como perspectiva las relaciones entre lo masculino y lo femenino. Es lo que se trata de hacer en las páginas siguientes. Esperamos que sirvan de estímulo para la multiplicación de trabajos en este campo tan vasto e inexplorado.*

Ch. K.-Z.

# El universo de la mujer: espacio y objetos

Françoise Piponnier

En la Edad Media se piensa que las mujeres, físicamente débiles y moralmente frágiles, son seres que hay que proteger de los demás, pero también de sí mismos. Ya pertenezcan por nacimiento al mundo de los guerreros o al de los trabajadores, ya, por elección, al mundo de los que oran, están sometidas a la vigilancia y a la dirección de los hombres de su “orden” respectivo. El mundo de la gente de Iglesia es el único que ha recurrido al encierro completo, la clausura, de las mujeres consagradas a Dios. En la clase de los guerreros, aun cuando también vigiladas y controladas por los varones del clan, las mujeres se asocian a una vida que se extiende a espacios mucho más abiertos. En el tercer orden, el de los trabajadores, que constituyen la enorme mayoría de una sociedad fuertemente jerarquizada, la situación de la mujer es más variable, sin duda, y presenta una notable evolución a lo largo de los tiempos medievales. En la economía señorial los campesinos y los artesanos están casi en la misma situación: en ella, hombres o mujeres de estatus servil están fijados al dominio y desarrollan toda su vida en este restringido marco geográfico, con la obligación de permanecer y casarse allí. Más o menos precozmente según las regiones, la emancipación de los siervos y el auge urbano crearon la posibilidad de una movilidad cada vez mayor, aunque más para el hombre que para la mujer: por ejemplo, los artesanos que se desplazan a voluntad de los grandes talleres de construcción son hombres. Cuando los archivos urbanos de finales de la Edad Media entregan las listas de mercaderes que participan en las ferias, se comprueba que a éstas acuden con frecuencia mujeres, seguramente viudas. Sin embargo, son menos que los mercaderes y probablemente sus movimientos sean más limitados. Incluso las más desarraigadas de las mujeres, las esclavas, sobre quienes los archivos italianos contienen una riquísima información, se quedan en el mismo sitio cuando son emancipadas. En todos los niveles de la sociedad, la mujer dispone de mucha menos libertad de desplazamiento y de acción que el hombre.

## *Lugar de trabajo*

Las fuentes anteriores al siglo XIV de que disponemos para hacernos una idea exacta de la actividad de las mujeres son muy dispersas y a menudo puntuales y demasiado sucintas.

La producción agrícola, a la que se consagraba una aplastante mayoría de la población, debía de ser un trabajo puramente masculino, siempre que confiemos en las representaciones de los calendarios tallados de los siglos XI-XII. Pero a medida que se desarrolla la iconografía, que se diversifican sus soportes, la mujer aparece también asociada a muchas tareas que se desarrollan en los campos y en los prados: participa en la henificación y también en las cosechas. Jamás se la ve manejar la guadaña, pero parece que, en Europa del Norte, no se vacila en confiarle, al igual que a los hombres, la siega de granos con la hoz; la iconografía francesa e italiana permite pensar que se le reservaban las tareas más ligeras: la henificación, con grandes rastrillos de madera, y la construcción de hacinas con una horca; el atado de las gavillas cosechadas y, en la zona de trilla, la manipulación de la paja con ayuda de horquillas. Gracias al estudio de los esqueletos, la arqueología está en condiciones de aportar indicaciones sobre la estatura comparada de hombres y mujeres en una misma aldea: en Saint-Jean-Le-Froid, en Rouerge, se ha encontrado que las mujeres eran mucho más gráciles que sus compañeros, dotados, ellos sí, de vigorosa musculatura; a estas campesinas se les ahorraban los trabajos más duros.

Las vides, que por entonces se daban en regiones mucho más septentrionales que en época contemporánea, eran atendidas por mujeres durante la sarmentera, el atado de los sarmientos a los rodrigones y el despampanamiento, antes de la vendimia. La cantidad de podaderas y cuchillos de viña que se ha encontrado en una sola casa aldeana incendiada en Borgoña viene a confirmar los datos de la iconografía. La cosecha de los frutos atraía a muchas mujeres al exterior, a los olivares de las regiones mediterráneas, o a las huertas frutales que rodeaban las residencias señoriales y hasta las simples aldeas. Las mujeres reunían en cestos, en un lienzo o en un mandil los frutos recién cosechados —con la mano o haciéndolos caer en grandes telas— para que fueran transportados al sitio donde se prensarían o conservarían. Tardíamente, los manuscritos presentan imágenes de mujeres que recogen diversas legumbres, incluso plantas medicinales, pero es indudable que hacía ya tiempo que realizaban estas tareas. La aparición tardía de imágenes de la actividad femenina se debe, seguramente, al peso de la cultura clerical, a su repugnancia a representar a la mujer de otra manera que en sus aspectos morales estereotipados de santa o de pecadora.

Antes aún aparece la mujer en los cuidados de la crianza de animales domésticos, dando de comer a los cerdos y a las aves del corral, vigilando los corderos, esquilándolos con tijeras de hierro. Es también ella quien se ocupa de las vaquerías; durante el ordeño, recoge la leche en cubos de madera o en escudillas. Y a ella le corresponde el descremado, el batido de la mantequilla y la preparación de quesos. Pero, dada su naturaleza y su proximidad al domicilio, estas actividades, lo mismo que las del huerto, tienen mucho de tareas domésticas. Puesto que la ganadería se desarrolla lejos de la casa, su vigilancia recae en el hombre, lo mismo que el apacentamiento de puercos en el bosque o incluso la trashumancia de rebaños ovinos.

Así, en este universo de pasturas de montaña, el ordeño y la preparación de quesos se convierten en tareas de hombres, aun cuando la mujer no está del todo ausente, al menos si creemos en los testimonios de los habitantes de Montaignou, sino que su participación es marginal.

Aunque útiles, las imágenes también pueden ser engañosas si se las interpreta mal, extraídas de su contexto. Las espléndidas miniaturas que adornan los manuscritos de la utópica ciudad de las damas de Christine de Pizan no deben tomarse como testimonios verídicos de la práctica del trabajo de la forja o de la albañilería por las parisinas de la Edad Media; ningún texto confirma estas imágenes para París o Francia. En cambio, tal como lo recuerda Claudia Opitz, hay documentos que dan fe de que en las ciudades alemanas las mujeres desempeñaban muchos oficios más.

Los reglamentos de oficios se refieren sobre todo a los artesanados más “nobles”, los que son ejercidos por hombres, y al trabajo de los “maestros”. En su mayor parte, sólo autorizan el ejercicio de estos oficios a las viudas de los maestros, secundadas por criados que conocen bien el oficio. Gracias a los registros fiscales, en los que el nombre de los contribuyentes iba unido a la indicación de oficio, descubrimos una vasta gama de artesanados que practicaban las mujeres. Los registros de la talla de París, por ejemplo, dan una idea de su variedad. Pero, incluso allí, parece ser que el escrito menciona únicamente a la mujer sola, soltera o viuda. ¿Qué ocurre con la mujer casada? ¿Permanece al margen de toda actividad profesional independiente? ¿Al margen de la actividad profesional y del taller de su marido? Es completamente improbable. La iconografía fiable permite pensar que la esposa del artesano desempeñaba un papel esencial en la comercialización de los productos. Aun cuando el instrumental y los procedimientos de producción le fueran extraños en la mayor parte de los casos, debía tener un conocimiento suficiente de las materias primas y de los productos acabados como para que los reglamentos le acordaran el derecho de continuar con la tienda tras la muerte del marido. En muchos oficios podía desempeñar un papel al menos subalterno, ya en el trabajo de acabado, ya en caso de pedidos importantes y urgentes. Las huellas de dedos delgados que los arqueólogos han recogido en ciertos vasos no significan necesariamente que las mujeres o los niños hayan torneado esos cacharros, pero sí que al menos intervinieron en la manipulación de los productos antes de su cocción.

Hubo sectores de la producción artesanal que, por lo menos en parte, permanecieron en el ámbito femenino durante toda la Edad Media: el textil. Naturalmente, las modalidades y, por cierto, el lugar donde este trabajo se desarrollaba, eran variables según las épocas y las categorías sociales. Gracias a los textos conocemos bien el gineceo de la Alta Edad Media, donde las mujeres trabajan bajo la dirección de la esposa del amo: allí se hila, se teje, se preparan las fibras. La arqueología ha sacado a luz, para la misma época, talleres aldeanos de tejido, simples cabañas, distintas de la casa, donde se instalaba el telar vertical. Cuando la

producción de paños se concentra en las ciudades y se difunde el telar horizontal, parece que el tejido de la lana escapa a las mujeres y que a éstas se reservan no las tareas más ingratas, como la exudación o el teñido, sino las más fáciles: selección, cardado, hilado, devanado, tramado. En Italia, donde el trabajo de la seda adquirió una importancia considerable a partir del siglo XII y, sobre todo, del XIII, el cultivo de gusanos de seda, la preparación de los capullos, el devanado y la torcedura de la seda se confían a jovencitas y a mujeres. Los trabajos se realizan fuera del hogar, en talleres pertenecientes a un empresario.

Aun cuando muchas veces el producto acabado se destinaba al mercado, el apresto y el hilado de las fibras vegetales adquirieron gran difusión y, lo mismo que el hilado de la lana, se realizaba casi siempre en el marco doméstico. Las múltiples informaciones en torno a este tema se superponen: los hallazgos arqueológicos más recientes son las torteras de terracota, pero los suelos húmedos entregan abundantes husos y ruecas. A veces, estos objetos sin gran valor figuran también en los inventarios de mobiliario; pero más a menudo las fibras, en diversas etapas de elaboración, confirman las incontables representaciones de mujeres hilando: en sus casas o mientras inspeccionan sus ovejas, y esto en todas las clases sociales, como lo prueban las miniaturas, y también el inventario de uno de los castillos del duque de Borgoña, en el que figura la rueca de la duquesa, objeto de arte sin duda más simbólico que utilitario. La iconografía presenta muchísimos ejemplos de ruecas decoradas, clavadas sobre pedestales, pero es seguro que con mayor frecuencia se trataría de un objeto muy simple, una barra a la que se fijaba la lana peinada y que la campesina solía llevar enganchado en su cinturón. El torno, menos fácil de transportar que la rueca y el huso, sólo aparece tardíamente, primero en la ciudad y destinado al hilado de la lana.

El trabajo de costura también sería una especialidad femenina, si hemos de creer a ciertos textos. A mediados del siglo XI, el abad de una importante abadía alsaciana reconocía la imposibilidad de prescindir de sus servicios, en particular “para ocuparse de la vestimenta de todos”. Sin embargo, en el mundo urbano del siglo XV, el oficio de sastra o de costurera pasó a manos masculinas. Por otra parte, los descubrimientos de pequeñas tijeras y de dedales apropiados a dedos femeninos que se han realizado en los yacimientos arqueológicos de entorno habitacional demuestran, en el medio rural, la amplísima difusión de la práctica de la costura entre las mujeres. La literatura novelesca representa a damas y damiselas nobles con descollantes habilidades en todos los trabajos de bordado y de tejido de fajas. Es probable que utilizaran para ello las tablillas, algunos de cuyos ejemplares, o de sus productos, nos ha ofrecido la arqueología. Esta técnica, que se emparenta con el trenzado, permitía realizar galones decorativos, que en la Alta Edad Media se empleaban a menudo para decorar la vestimenta y, luego, también las fajas.

Mucho menos comprobado está el tejido de punto, a pesar de que, en los siglos XIII y XIV, las representaciones de María, donde se la ve confeccionando la túnica

inconsútil con cinco agujas, van desde Alemania septentrional a la Península Ibérica. Con todo, los inventarios del siglo xv de merceros de Dijon sólo contienen una pequeña cantidad de agujas “calcetinas”, y las únicas vestimentas de tejido de punto de que tenemos noticias gracias a material escrito o a la arqueología son gorros de adultos o de niños, calcetines para niños y guantes litúrgicos.

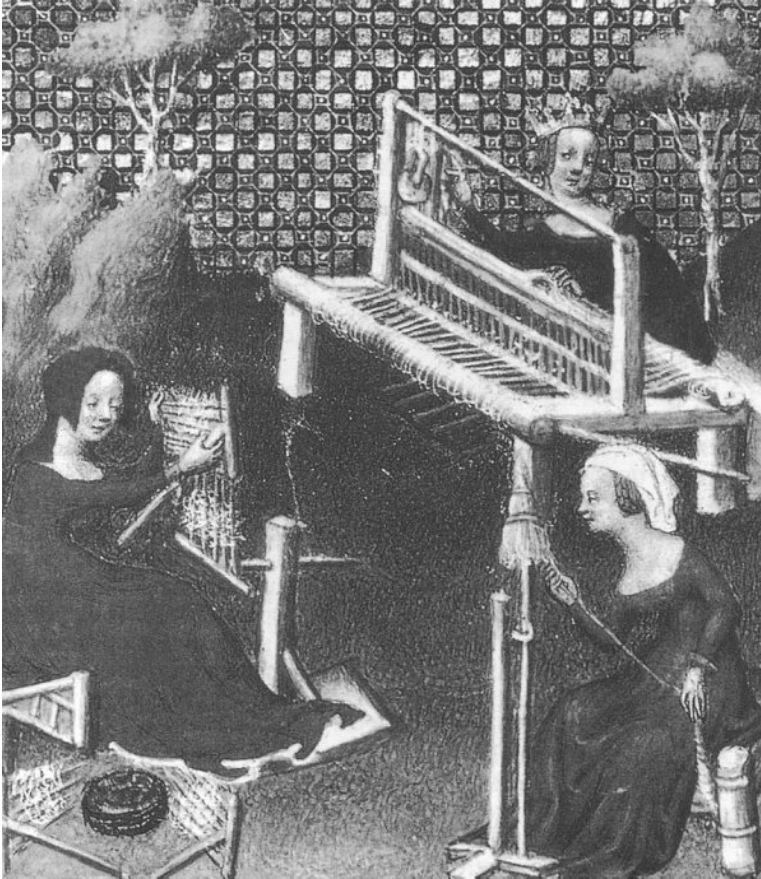
Es difícil determinar qué parte de este trabajo textil estaba destinada al mercado y qué parte lo estaba al consumo doméstico. A finales de la Edad Media, el tejido doméstico prácticamente había desaparecido. La gama de tejidos de lana o de mezclas que ofrecen los mercaderes es muy diversificada para responder a las posibilidades de todas las clientelas. Pero está bien comprobado que, tanto en la ciudad como en el campo, el tejido de fibras vegetales que proporcionaba el cliente, así como ciertos inventarios de bienes muebles permiten comprobar que en Bretaña este trabajo lo realizan indistintamente tejedoras y tejedores.

### *El oficio de la mujer*

Sea cual fuere su estatus o su fortuna, el papel principal que se asigna a las mujeres es el de ocuparse de los miembros de la familia a la que pertenecen o a la que se han comprometido a servir, y velar por los bienes del grupo familiar.

El cuidado de las personas las lleva ante todo a una multitud de tareas que se repiten indefinidamente. En persona, o, si tiene los medios para ello, por intermediación de una nodriza, el ama de casa debe alimentar, lavar, acunar y criar a los niños que lleva en su seno y que trae al mundo al ritmo de una fecundidad “natural”. No todos descansan, por supuesto, en las cunas que se ven en los interiores burgueses o en las obras maestras de escultura y de pintura destinadas a los niños principescos. Muchos más debían de ser los que compartían, como el Niño Jesús de las Navidades campesinas, el simple jergón sobre el suelo en el que duermen sus padres. Sin embargo, las huellas que han encontrado los arqueólogos de Brebières, en una casa de la Alta Edad Media, han podido interpretarse como resultado del balanceo de una cuna.

La función nutricia de la mujer no se limita al amamantamiento de los recién nacidos, directamente o con ayuda de biberones de asta o, luego, de vidrio. A ella corresponde la preparación de los alimentos de toda la casa y su distribución. Para hacerse una idea exacta de la amplitud de esta tarea hay que recurrir a los datos de la arqueología: la disposición de los hogares, pero también a los utensilios culinarios de terracota y de madera. Hacia finales de la Edad Media, las listas de objetos contenidos en los inventarios de bienes muebles completan el inventario arqueológico con el equipo metálico del hogar. A veces también se ve figurar allí las reservas de combustible. Las imágenes, de la misma manera que los textos relativos a la aldea cátara de Montaillou, recuerdan que a las mujeres, con ayuda de los hijos demasiado jóvenes para trabajar, les toca ocuparse de recoger la madera muerta y llevarla a la casa.



Tres mujeres ocupadas en tareas relacionadas con el tejido. De *Le livre des femmes nobles et renommées* de Boccaccio, siglo XV. París, Biblioteca Nacional.

Encender y mantener el fuego son las tareas que incumben con exclusividad a las mujeres de la casa. El hogar abierto, en tierra batida, desprovisto de conducto para el humo, predomina aún ampliamente en la aldea y en las casas urbanas más pobres de finales de la Edad Media. Las chimeneas hicieron su aparición primero en las comunidades religiosas y en los castillos, luego en las pequeñas casas señoriales y en las casas de la burguesía urbana. Las trébedes de hierro están muy difundidas, pero los lares son exclusivos de los campesinos ricos y de los habitantes de la ciudad, con excepción de los miserables. Estufas y braseros de hierro o de bronce se encuentran casi por

doquier; su cantidad y sus dimensiones varían en función de las posibilidades económicas.

La cerámica culinaria es de uso cotidiano, incluso en los interiores más ricos; se la prefiere al metal para la preparación de guisos. Para la papilla de los niños, en cambio, una gran cantidad de equipos de cocina poseen una pequeña cacerola de bronce reservada para este uso. A menudo, sobre todo en los inventarios burgueses, figuran utensilios más especializados, para hacer tartas o *pâtés*, barquillos, para asar carne o pescado.

Tanto para la bebida como para la cocción de legumbres, el aprovisionamiento de agua también es obligación de la mujer. Según las regiones y según la proximidad de la fuente o del pozo, los recipientes para su transporte varían. En las regiones mediterráneas, la cerámica desempeña un papel esencial con las ánforas de diversos tamaños destinadas también a la conservación de las aguas surgentes en la casa. En las regiones más septentrionales, como en Borgoña, los cántaros de agua son más pequeños y a menudo los inventarios mencionan los cubos rodeados de hierro de los que, con ayuda de unas especies de cucharones, los “cuencos de beber”, se puede coger el agua para beber.

A pesar del desarrollo del oficio de panadero, y también de la importación —en algunas grandes ciudades, como París— de pan fabricado fuera de la ciudad, la

elaboración del pan sigue siendo en gran parte tarea de mujeres. El desarrollo del molino hidráulico, y luego del eólico, ahorró el trabajo de molienda en el mortero de mano, aunque no las idas y venidas para hacer moler el grano. Abelardo considera natural que una abadía masculina se valga de “hermanas” para amasar el pan, ponerlo en el horno y sacarlo de allí una vez cocido. En el campo, donde se emplea el sistema de horno común, y en la ciudad, donde todavía en el siglo xv los horneros, e incluso los panaderos, cuecen los panes amasados en la casa, esta tarea concierne al ama de casa; así lo confirma con creces la iconografía.

Una vez preparado, el alimento casi siempre lo sirven las mujeres. La iconografía representa festines señoriales o principescos con preferencia a la comida cotidiana de una familia burguesa o campesina. ¿Come toda la casa al mismo tiempo? En Montailou, las escenas de comidas ofrecidas a los herejes de paso, que son llevados al tribunal de la Inquisición, muestran que únicamente los varones adultos se sientan a la mesa, el ama de casa y las hijas sirven; los hijos varones menores comen sentados en un rincón, junto al fuego. Sin embargo, seguramente había variantes regionales en la manera de la mesa, lo mismo que en la gama de objetos que se relacionan con la comida. La mesa, que en Europa meridional parece de uso corriente, y no exclusivo de las cortes principescas, apenas es citada en los medios populares de la Borgoña del siglo xiv. Un mueble pequeño que semeja una mesilla de noche, suerte de “credencia para comer en ella”, sirve para poner la escasa vajilla que poseen estas categorías sociales.

Mientras que las regiones mediterráneas conocen desde el siglo xiii una abundante cerámica decorada de mesa, desde el gran plato a las escudillas individuales, en Europa del Norte sólo se utilizan unos pocos tipos importados. Allí, hasta el final de la Edad Media, se siguen utilizando recipientes de madera, platos, tabla de trinchar, escudillas de todo tamaño, vasos trabajados e, incluso, en los países germánicos y eslavos, copas hechas de pequeñas duelas. En Francia, durante el siglo xiv, el empleo del estaño penetra hasta en el medio campesino, y las casas burguesas cuentan por docenas los platos, los potes, las escudillas y las salseras de este metal. En cambio, es muy limitado el uso de la plata. El vidrio se difunde a partir del siglo xiii en toda la Europa mediterránea y luego en el Norte, donde se encuentra con la competencia del gres; en Borgoña, las excavaciones realizadas en el emplazamiento de la aldea de Dracy han mostrado que, en la segunda mitad del siglo xiv, todavía era prácticamente desconocido.

La limpieza de toda esta vajilla era, naturalmente, tarea femenina, pero las técnicas que se empleaban, el lugar donde se efectuaba, los accesorios que se utilizaban, todo eso es aún tema de conjeturas. Y no es mucho más lo que se sabe de otras actividades de limpieza de las que las mujeres estaban encargadas: cuidados corporales, limpieza de ropa y de la casa. Estas tareas debían parecer a la vez tan evidentes y tan extrañas a los hombres que sus escritos apenas si se refieren a ellas; incluso el burgués parisino que redactó en el siglo xiv un tratado para uso de su joven



esposa no menciona casi otra cosa que los procedimientos propios para desembarazarse de las pulgas y de otros insectos perjudiciales. Novelas, escritos judiciales, inventarios de bienes muebles, iconografía, sólo dan una visión parcial de ello, aun cuando las escenas sean a veces muy vivaces. Las mujeres no sólo espulgan al prójimo entre los campesinos de Montaignou; también se ve en una novela cómo un señor va a la habitación de las doncellas y se quita la camisa para que lo rasquen; entonces entran en acción cepillos que semejan escobillas y los peines con doble fila de dientes, en madera, hueso, a veces marfil, que tan bien conocen los arqueólogos. En las ciudades, las salas de baño, públicas o privadas, pueden asegurar a los ricos la limpieza, secundadas por el empleo de fina ropa de casa y las atenciones de las sirvientas, la esposa o las hijas de la casa. Pero entre las gentes llanas de las ciudades, que, en el mejor de los casos, poseen un cubo de lavar y una jofaina para asearse la cara y las manos, o incluso en las casas campesinas, donde las toallas son una rareza, es indudable que el ama de casa no dedica demasiado tiempo a la limpieza de la casa.

El mantenimiento de la ropa de tela, sin duda más amplia y precozmente difundida de lo que se cree, es cómodo. Si bien los grandes recipientes de lavar, muchas veces de piedra, figuran con regularidad en los inventarios de las casas de Dijon durante los siglos XIV y XV, es raro, en cambio, encontrarlas representadas en imágenes. La técnica, que utilizaba ceniza, ha de ser la misma que perduró en el campo hasta comienzos del siglo XX. En cuanto a la ropa de paño, los inventarios y las miniaturas dan fe del empleo de pequeños cepillos destinados a quitar el polvo a las túnicas, pero los eventuales procedimientos para eliminar las manchas o la posibilidad de que esta vestimenta se lavara alguna vez son puramente hipotéticos.

El mantenimiento de la casa sólo incumbe a la mujer en el estricto sentido de limpieza; escapa en cambio a sus atribuciones todo lo que concierne a la conservación y reparación de la estructura: paredes, techos, cierres. Tampoco le está confiado el cuidado de ciertos espacios edificados donde se ejerce la actividad masculina: caballeriza, establos, taller de artesanos... No cabe duda de que la tarea es muy distinta según el tipo de casa, según que la mujer esté sola o disponga de sirvientas que la ayuden. Pero, en todo caso, los instrumentos son sencillísimos: escoba y trapos.

### *El marco doméstico*

Aun cuando tenga que ganarse el pan, contribuir a solventar los gastos de la casa con un trabajo a domicilio, la mujer consagra la mayor parte del tiempo a lo que un amplio consenso define como su rol natural: el cuidado de la familia a la que pertenece por nacimiento, por matrimonio o por servidumbre. Esta actividad se desarrolla esencialmente en la casa y en sus inmediaciones. Una casa cuyas dimensiones y cuya naturaleza varían según las épocas, las regiones y los medios sociales. Gracias a las investigaciones arqueológicas actualmente multiplicadas en toda Europa, el conocimiento que tenemos no sólo se desprende de la observación de

castillos y de casas que se han conservado, en las que muchas veces se han introducido muchas modificaciones y que, en todo caso, sólo dan testimonio de la vida de las categorías sociales más favorecidas. Al consagrar muchas investigaciones a las aldeas, a los barrios urbanos donde vivía el pueblo llano y a las casas fortificadas de los pequeños señores, los arqueólogos han puesto al día los edificios más modestos, y también más diversificados, en que se desarrollaba la vida familiar de la mayoría, y sobre todo de las mujeres.

Durante mucho tiempo predominó la casa sobre pilotes y con paredes de adobe, principalmente en la Europa septentrional; no le faltaban espacios diversificados, ni una instalación cuidadosa. En los países meridionales primero, y luego en la mayor parte de Europa, se reemplaza la madera por materiales más sólidos: piedra o ladrillo. Aun cuando, todavía en el siglo XIII, veamos en Montaillou que los aldeanos indiscretos levantan el borde de un techo para espiar lo que pasa en la casa de los vecinos, la casa medieval, incluso la pobre, ya no corresponde al cliché acuñado por ciertas representaciones miserabilistas de la civilización medieval; los hallazgos arqueológicos contradicen la idea caricaturesca que algunos se hacen de un abrigo precario en donde se amontonan mezclados animales y seres humanos.

La arquitectura de la casa medieval ha dado lugar a muchos estudios; más raros son los intentos realizados para traspasar su umbral y reconstruir, en su interior, las actividades, los seres, la vida que la habitaba. Los índices materiales son difíciles de observar y de interpretar en el caso de edificios complejos, como los castillos, las casas urbanas o las casas rurales de planta alta. Sin embargo, hay textos que describen la vivienda con suficiente precisión como para ubicar en el espacio doméstico la parte dedicada más particularmente a las mujeres de la casa. Tal es el caso de la célebre descripción de Lambert d'Ardres del castillo de madera sobre terraplén, construido por Arnoul II, señor de Ardres. En este conjunto compuesto por una multitud de cuartos, cámaras, almacenes, graneros y bodegas, el cronista muestra la situación central de la cámara conyugal "del señor y de su mujer", flanqueada de varias habitaciones con marcada connotación femenina: habitación reservada a las damas de compañía; dormitorio de los hijos menores; una parte de la gran cámara señorial, retiro donde se encendía el fuego, e incluso reservada al cuidado de los enfermos y al amamantamiento de los niños, colocada, por tanto, bajo el gobierno de la dama y de sus doncellas.

Incluso en presencia de espacios menos diversificados y menos especializados, a veces la arqueología permite restituir el empleo del espacio doméstico a partir del análisis de la dispersión de los descubrimientos en las casas incendiadas, en donde al menos una parte de los objetos cotidianos han quedado exactamente en el lugar en que se los guardaba o se los empleaba.

En el hábitat fortificado siciliano de Brucato, lo mismo que en la aldea de la Borgoña vitícola de Dracy, en el siglo XIV, la casa tipo se compone de dos piezas, una que da directamente a una calle o a un patio, mientras que a la segunda sólo se puede

acceder a través de la primera. En la casa siciliana, la primera habitación parece estar destinada exclusivamente a la preparación y al consumo de alimentos. Así lo prueban los hogares, a menudo dos: uno, de pequeñas dimensiones, a ras del suelo, y otro que puede ser un horno o una solera de ladrillo adecuada para cocer hogazas. Los utensilios o fragmentos de utensilios que se han hallado en las proximidades — trébedes, sartenes, coladores, cuchillos de mesa, potes para cocer o moldes para tortas — permiten restituir los gestos del ama de casa, inclinada ante el horno o el hogar elevado, o bien en cuclillas ante la estufa o el pote que se cuece lentamente en el hogar a ras del suelo. En el ángulo opuesto al hogar, clavos y vestigios óseos indican el lugar de la comida, y la vajilla de terracota señala el sitio donde se almacenaban los recipientes de mesa: jarros, escudillas o platos decorados, pero también ánforas de todas dimensiones para el transporte y la conservación del agua. Mantenimiento del fuego, cocción de los alimentos, aprovisionamiento de agua, tareas todas correspondientes a las mujeres, confieren a esa primera habitación una marcada connotación femenina, confirmada todavía por la presencia de pequeños utensilios del artesanado textil (torteras, dedales) y objetos de adorno, broches, botones, pertenecientes, casi siempre, a la vestimenta femenina.

Sólo una puerta parece separar la segunda habitación, que no se comunicaba más que con esta cocina-comedor y estaba tal vez a oscuras. Diferentes índices muestran que el animal de tiro debía descansar allí por la noche, como también que por allí circulaban libremente perros y gatos, que iban a roer los huesos que habían caído de la mesa. Muy cerca del vano de la puerta, una piedra recortada que servía de asiento y un fuego secundario demuestran la integración de esta habitación en la vida cotidiana. La presencia de cofres, de grandes contenedores de terracota, de reservas de cereales y de herramientas la convierten también en un trastero.

En la misma época, la casa del campesino borgoñón, en la costa vitícola, presenta una estructura semejante, con sus dos habitaciones en hilera. Está equipada más pobremente, con un único hogar a ras del suelo, pero cuidadosamente construido con tierra batida y apoyado a veces sobre una base de piedras pequeñas puestas de canto. Las huellas de tejidos carbonizados han revelado, en el ángulo opuesto al hogar de una de las habitaciones, el emplazamiento de una cama muy simple.

El arreglo del umbral interior, la presencia de una cerradura y de bisagras, denuncian claramente una neta separación entre la habitación de estar y el trastero. En el segundo cuarto, en efecto, predomina la función de almacenamiento: sin duda, allí se conservaban cereales y nueces en cofres. Junto a los toneles, cántaros, jarros y copas evocan la conservación y el consumo de vino. En este local se han hallado herramientas agrícolas, al igual que bienes a los que la familia debía de asignar una importancia especial: bolsa con diversas piezas de moneda, pequeños anillos de matrimonio, manojos de llaves. Muy cerca de la puerta de comunicación se disponían objetos de uso corriente para las mujeres de la casa, pequeños dedales, peines de cáñamo y también toda una serie de potes de cuero.

Sólo excepcionalmente la arqueología nos ofrece muebles: únicamente se han hallado en terrenos húmedos o sumergidos. Afortunadamente, para los últimos años de la Edad Media, los inventarios de casas rurales o urbanas permiten hacerse una idea más precisa del contenido de las casas y, por tanto, de los objetos de los que se sirven las mujeres diariamente y que aseguran el mantenimiento y la custodia. Si es cierto que las pobres deben contentarse con un jergón directamente sobre el suelo, en los medios más acomodados se difunde la cama rodeada de cortinas, con su colcha de colores, incluso forrada de piel. Todavía son raros los bancos giratorios que permiten sentarse ante una chimenea, ya sea de frente, ya sea de espaldas a ella, como las chimeneas mismas, por otra parte; pero ya están muy extendidas las sillas y, sobre todo, los bancos sin respaldo y los taburetes. La mesa, formada todavía casi siempre por una tabla y caballetes, está bien representada en la ciudad, pero aún no forma parte de los muebles de todas las casas campesinas, donde casi siempre se encuentran tan sólo pequeñas “credencias” sobre las cuales se coloca la escudilla y el pote con la bebida. Sin embargo, parece que la mesa de una sola pieza se hallaba más difundida en las regiones mediterráneas que en Francia septentrional. El mueble de guardar por excelencia es el cofre, simple o a veces pintado o esculpido. A menudo encierra cereales y otras provisiones alimentarias, la vajilla de barro o de estaño, lencería, ropa y, en las casas de artesanos, herramientas, balanzas y materias primas. Únicamente los habitantes más ricos de las ciudades disponen de auténticos aparadores para presentar la vajilla de estaño o de plata.

### *Mas allá de las paredes*

Muy a menudo la mujer se ve llevada a salir de su casa durante el curso de las actividades más cotidianas. Para mantener vivo el fuego es forzoso el acarreo de madera, al menos para las aldeanas. A pesar de ser un elemento de uso doméstico indispensable, muy pocas veces, y sólo en la ciudad, se puede disponer de agua en el interior de la casa gracias a pozos incluidos en la construcción. Las fuentes o los manantiales son el objetivo de salidas que se repiten sin cesar; las mujeres y los niños se encuentran allí, se cruzan, marchan juntos cargados de cántaros vacíos o llenos, de vajilla y de potes o de ropa para lavar. Más cerca de la casa, los cuidados del huerto también requieren largos ratos fuera de la casa: plantaciones, escarda, cosechas, pero también la estercoladura con desechos domésticos y cenizas, como lo confirman los hallazgos arqueológicos.

Los habitantes de Montailou viven una parte de su jornada en el exterior, sobre los techos o ante las casas, en esas calles en que campean mujeres y niños, debido a la ausencia de hombres, que se han marchado a trabajar en el campo. La exploración arqueológica de ciertas aldeas francesas ha puesto de manifiesto la existencia, ante las viviendas, de patios privados o comunes a varias casas, que corresponden a una necesidad de espacio intermedio entre las casas “oscuras y llenas de humo” y la calle o el camino abierto a todos; zonas de sociabilidad femenina privilegiada, donde los

encuentros sean compatibles con la vigilancia del fuego, los hijos pequeños, la casa y su contenido. Algo distinto es lo que ocurre en el burgo siciliano de Brucato; allí las casas se abren directamente a las vías de circulación y muchos hallazgos evocan el secado o remiendo de redes de pesca, lo que da fe de una presencia masculina más afirmada y constante, como ocurre habitualmente en el medio urbano.

Sin duda, Montailou presenta un caso límite, con parte de su población masculina ausente todos los años durante los meses de veranada; sin embargo, las observaciones realizadas a su respecto recuerdan que la actividad esencial del aldeano se desarrolla fuera de la casa e incluso de la aldea: por tanto, la dominación masculina sobre la casa campesina se ejerce sólo a tiempo parcial. Muchos habitantes urbanos, labradores o minadores, llevan pues, a finales de la Edad Media, el mismo tipo de vida que los campesinos. La presencia de una cantidad mucho mayor de artesanos, de mercaderes, de hombres que ejercen profesiones de tipo terciario y que a menudo trabajan a domicilio en su «taller» o su «escritorio», determina un contraste menos acusado entre espacios y tiempos masculinos y femeninos en la casa, pero no sólo en ella, sino también en el conjunto de la ciudad.

\* \* \*

Los escritos de la Edad Media reflejan con más frecuencia la imagen de la mujer que ha elaborado el imaginario masculino, antes que la realidad de las actividades, las preocupaciones y las inspiraciones femeninas. Las representaciones plásticas en pintura y escultura también asumen los estereotipos de la mujer santa o pecadora; sin embargo, en los últimos siglos de la Edad Media, las escenas profanas más frecuentes, y a veces también los temas religiosos muestran a burgueses, o incluso a campesinos, en el marco y los gestos de su vida cotidiana. Los datos arqueológicos, fuentes completamente involuntarias, y por ello no deformadas por los prejuicios del escritor o del artista, restituyen concretamente muchos aspectos de estas realidades: volúmenes y calidad del espacio habitado, disposiciones del hogar, objetos tanto más preciosos cuanto que son pocos en número y a menudo costosos en relación con los medios financieros de su usuaria. Ya sea que se los utilice todos los días o que estén reservados a las grandes ocasiones, su ornamentación está llena de significaciones: simbólicas, afectivas, profilácticas... En los objetos, o en el suelo, las huellas de utilización hablan también de tareas banales, repetitivas, que ningún texto soñaría en registrar, pero que representan lo esencial de vidas femeninas tan discretas como su eco en la escritura o en las imágenes.

# La mujer en las imágenes, la mujer imaginada

Chiara Frugoni

## El punto de vista de la Iglesia

En el *Génesis*, la maldición de procrear golpeó a Eva y sólo a Eva: la convirtió en protagonista culpable de la unión carnal y marcó pesadamente su destino —y el de sus descendientes— de esposa y de madre. El sudor de la frente de Adán, en cambio, puede convertirse en alegría, como se dice en el versículo 3, 13 de *Eclesiastés*: “si el hombre come y bebe y extrae alegría *de su trabajo*, esto también es *don de Dios*” y medio para volver a abrir la puerta cerrada del paraíso.

La boda, como subraya san Jerónimo en sus obras, va unida a la condición humana posterior al pecado: la virginidad pertenece al estado paradisiaco del cual gozaron nuestros progenitores y que el cristiano, y sobre todo la cristiana, deben, con todas sus fuerzas, tratar de reconquistar. A Eva, tan activa en el pecar, se contrapone la Virgen, de quien se exalta la pasividad con que acepta el papel de intermediaria de la redención: el *Ave* del ángel de la Anunciación, como se explica en un canto anónimo que pertenece, probablemente, al siglo IX, ¡es la inversa de *Eva*! María, que pare sin perder la virginidad, y que puede ser exaltada a la maternidad únicamente con su sexo, precisamente porque el cuerpo no conoce la unión del matrimonio, constituye el modelo que toda mujer debe tratar de imitar, según una propuesta que niega ante todo el cuerpo femenino y sus funciones. Es natural que de los tres estados en que la Iglesia divide a la humanidad —casados, viudos, vírgenes—, estos últimos ocupen siempre el primer puesto. San Ambrosio aplicó a las vírgenes (ciento por uno) la parábola evangélica de la semilla que, si cae en tierra fértil, produce el ciento, el sesenta o el treinta por uno (*Mat*, XIII, 4-9), mientras que san Jerónimo, con una comparación que gozó de gran fortuna, la aplicó a los tres estados: el rendimiento menor corresponde a los casados.

En el siglo XII, un poema titulado *Speculum virginum* analiza minuciosamente esta parábola, para componer un cuadro riquísimo de ejemplos, bíblicos y profanos, en que los tres estados están dispuestos según un grado creciente de perfección.

La elección que la Iglesia occidental hizo de la castidad para su clero se traduce, sobre la base de las palabras de san Pablo (*I Cor*, 7, 6-9), en una visión negativa del matrimonio, a tal punto que san Agustín tiene que tranquilizar a los fieles diciéndoles que no han de temer la condenación por eso. También es difícil encontrar un modelo

con autoridad que ofrezca una alternativa. María es hija de progenitores muy viejos, y lo mismo Juan Bautista. Ni Ana y Joaquín, ni Isabel y Zacarías, serán nunca modelos de pareja fundadora de descendencia en la boda. Su unión será “desplazada”, visualmente, a escenas que le son simbólicamente equivalentes: el encuentro en la *Puerta Áurea*, el encuentro de María e Isabel. No forman una familia que se constituye según el ritmo de la vida humana, sino a través de un acontecimiento independiente, extraño, tardío.

En cambio, en la Antigüedad clásica era frecuente representar la boda en los sarcófagos, para conservar memoria de un momento esencial de la biografía del difunto, junto con la victoria sobre el enemigo, el perdón al vencido y el sacrificio a los dioses, dado que estas cuatro acciones simbolizaban las cuatro virtudes esenciales para el buen ciudadano romano: *concordia*, *virtus*, *clementia*, *pietas*. También la pareja imperial se mostraba, por ejemplo, en las monedas, en el gesto de la *dextrarum functio* (la unión de las manos): la concordia de su estabilidad en la esfera privada se convertía en garantía de concordia en la pública. Por el contrario, la Iglesia tiene dificultad para evaluar positivamente el matrimonio: basta pensar cuán pocos son los santos casados.

Más evidente aún es el malestar que muestra la Iglesia ante José y María: el esposo es obligatoriamente viejo; en las escenas de la Navidad, casi siempre se lo representa dormido o de espaldas. En época antigua tardía, el nacimiento fabuloso de Alejandro Magno —de Olimpia y la serpiente-mago— queda indicado en la posición de Filipo, que vuelve decididamente la espalda a la mujer: así lo muestra un mosaico de pavimento del siglo IV d. C. que se ha conservado en el Museo Baalbek de Beirut. La posición de José no es irreverente: recoge la iconografía antigua del desconocimiento de la paternidad y deja, con discreción, que sea el Espíritu Santo quien ilumine al niño divino.

Hasta el siglo XI, son rarísimas las representaciones de la boda de José y María. En una miniatura extraída de un *Leccionario* de aproximadamente el año 1100, el sacerdote posa la mano sobre la de María como para anticipar la unión de los esposos. Merece la pena observar que ambos están sin nimbo; no ocurre lo mismo en la escena inferior, que representa el nacimiento de Cristo. La iconografía del matrimonio tiene por sí misma un valor tan inmediatamente negativo, que con toda naturalidad se la puede emplear en una escena de tentación diabólica, como muestra un capitel de la iglesia de la Madeleine en Vézelay (fig. (a)) del siglo XII: se ha sustituido el sacerdote por el diablo, que, con idéntico gesto, presenta una mujer a san Benedicto. El “matrimonio” que el diablo sugiere es un matrimonio infernal. La victoria del monje queda indicada por el libro sagrado que aquél levanta como un escudo para protegerse el pecho, pero, en el relato de Gregorio Magno, Benedicto tiene que rodar sobre espinos para curarse de las heridas de la mente. No obstante, los escritos que identifican los tres personajes dicen: *Sanctus Benedictus*, *diabolus* y de nuevo *diabolus*: el diablo y la mujer son perfectamente intercambiables, la figura con



Nacimiento de *Alejandro Magno*, mosaico (siglo IV d. C.). Beirut, Baalbek Museum. Museo de Baalbek, Beirut

su símbolo (Gregorio Magno siempre afirmaba: “¿Qué se debe entender por ‘mujer’, sino la voluntad de la carne?”). Muy similar al significado que se indica en el capitel de la Madeleine de Vézelay es el que sugiere el capitel de la iglesia de Civaux (Vienne) (fig. (b)), a comienzos del siglo XII: aquí se muestra el matrimonio como una peligrosísima capitulación ante la tentación. La pareja, unida en la *dextrarum iunctio*, se halla junto a la sirena, símbolo tradicional de lujuria y de seducción, que hace que el hombre caiga de la barca a las olas del mar. El significado es

evidente: aquellos que, sin la fuerza suficiente como para resistir a las pasiones, se han visto obligados a recurrir al matrimonio, se encaminan a la perdición. En un texto que en el pasado se atribuyó a san Bernardo, éste compara precisamente una mujer casada con una sirena.



*Boda de María* (ca. 1100). Utrecht, Aartsbisschoppelijk, ms. 1053, *Leccionario*, f. 7 v.

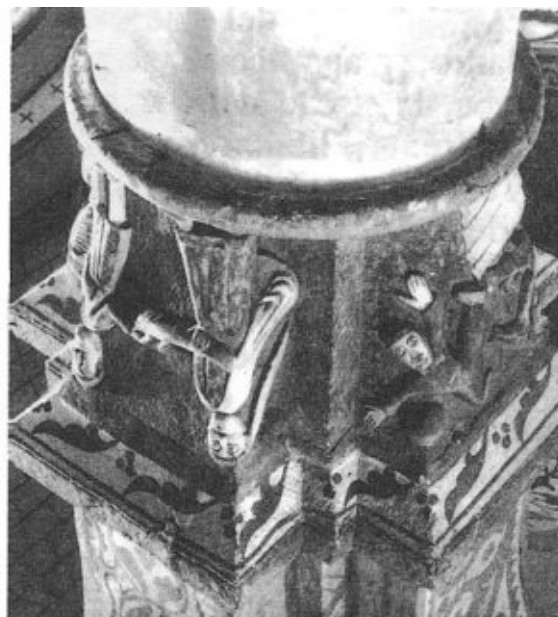
Sin embargo, al cuadro que hemos trazado hasta aquí, de colores tan netos y contrapuestos, es menester agregar zonas más difuminadas. A partir del siglo XII, la Iglesia, al proclamar el sacramento del matrimonio, se reserva la facultad para reglamentarlo. Así culmina un proceso que había durado siglos, con la finalidad de espiritualizar la concepción de la institución matrimonial. No sólo, por ejemplo, trata de prohibir toda forma de violencia a la voluntad de los esposos — esto es, de la esposa—, de delimitar los grados de consanguinidad, de sancionar la indisolubilidad de la relación, sino también, y sobre todo, de acrecentar la dignidad del contrato jurídico, acompañándolo de bendiciones especiales hasta elevarlo, como se ha dicho, a la



categoría de sacramento (aun cuando quede intacta la doctrina de la boda como “mal menor” respecto de la elección, privilegiada por lo demás, de la virginidad y de la castidad).



(a) *La tentación de san Benito*, capitel (siglo XII). Vézelay (Francia), Sainte Madeleine. CESC, Poitiers.



(b) *Las sirenas; el matrimonio*, capitel (comienzos del siglo XII). Civaux (Francia), Saintes Gervaise et Protaise. CESC, Poitiers.

De un estudio exhaustivo del *Index of Christian Art*, de Princeton, resulta que, mientras que hasta el siglo XI sólo hay tres miniaturas con el tema de la boda de José y María, en los siglos XIII y XIV, en cambio, los ejemplos se multiplican extraordinariamente, señal de una propuesta consciente de reflexión sobre el valor del nuevo sacramento. Eco de esta revalorización del matrimonio es el grupo escultórico de madera que representa casi con seguridad al conde Hugo I de Vaudémont y a su esposa Ana, si bien, como escultórico, es bastante excepcional para la época en que fue realizado. Hugo, que se había marchado a la Cruzada en 1147 y volvió, muchos años después, en calidad de pobre peregrino, murió al poco tiempo de su regreso a la patria, entre 1161 y 1163.

En este abrazo, cuyo protagonista es la esposa, termina la aventura de un cruzado, experiencia religiosa y militar individual, finalmente compartida en un gesto que expresa la fuerza de un afecto duradero y recíproco.

### *En compañía del diablo*

El travestismo del diablo en una muchacha que, en la biografía de un santo, se aparece en cierto momento para poner a prueba, a dura prueba, la virtud del protagonista, es un tópico en el cual no me detendré: me limitaré a un único ejemplo, un detalle del fresco de *La Tebaide*, atribuida a Buffalmacco en el Camposanto de Pisa, alrededor de 1343. Narra el dominico Jacopo Passavanti que el maligno adoptó

un día el aspecto de una peregrina, la cual, con su llanto, consiguió conmover a un monje (¡la noche era oscura y estaba llena de bestias feroces!). Una vez en la casa, comienza la obra de seducción, en la que el eremita no cae porque reconoce el engaño. En el fresco vemos los dos momentos esenciales: primero, el gesto afectuoso del monje, que coge la mano de la viandante, particularmente bella y de mirada intensa (pero cuyas pezuñas negras denuncian su verdadera naturaleza) mientras se dispone a hacerla pasar al interior de la gruta, donde, imprudentemente, se ha quitado el cerrojo a la puerta. Luego sigue la derrota del maligno: el eremita se asoma a un saliente de roca que en parte lo protege —también el paisaje se adecua a la mutación de las emociones— y expulsa con el bastón a la falsa peregrina, mientras un demonio, afrentado, observa la escena desde lo alto, precisamente encima de la gruta. El observador debe deducir que la presencia del demonio es continua: hasta un gesto de caridad puede convertirse en ocasión de pecado, pero la victoria está asegurada si se mantiene una vida ascética, evitando cualquier encuentro con las mujeres.



Buffalmacco, *La Tebaide*, detalle: *El diablo disfrazado de peregrina* (ca. 1343). Pisa, Camposanto monumental. Foto Alinari.

Igualmente habitual en la biografía de un santo es el acto de exorcismo. La presencia harto más numerosa de poseídas, antes que de poseídos, se explica mediante la conocida relación mujer-diablo, que con tanta frecuencia llevaba al espectador a considerar perfectamente natural el hecho de que el habitáculo preferido del demonio fuese el género femenino. “Del lado de las mujeres”, la larga teoría de poseídas podría descifrarse como un síntoma de alienación e insatisfacción por el papel que la sociedad les había asignado. El

momento de la posesión diabólica señala la posibilidad mágica de una liberación, aunque sin consecuencias: todo exceso es atribuido al demonio y el exorcista reparador asegura el final feliz. Por un instante la mujer es importante, protagonista de un advenimiento esencial, mientras que al instante siguiente es una vida olvidada.

### *La condenada y su casa*

La misoginia que inspira la composición del gran *Juicio Universal* del tímpano de la iglesia de San Lázaro en Autun (siglo XII) se destaca incluso por un hecho cuantitativo: entre los elegidos hay dos mujeres, mientras que entre los condenados figuran cuatro.

Únicamente mujeres alimentan *El Infierno*, una desmesurada cabeza de lobo de afiladísimos dientes, que las lleva en sus fauces, mientras diablos armados de tridentes pinchan a las condenadas en la insaciable garganta (fresco de Santa Maria Maggiore en Toscana [Viterbo], a comienzos del siglo XIV). El pintor ha sabido aprovechar el escaso espacio del pináculo del arco triunfal, colocando verticalmente la cabeza del monstruo, que de esta manera resulta más fiero y agresivo. Particularmente destacados están los gestos de desesperación de las mujeres, cuyo velo blanco denuncia su calidad de monjas. Se lacerarán las mejillas en un intencionado llamamiento a la emotividad del observador, que las contempla con horror, traspasadas y torturadas por los tridentes omnipresentes. Ocupan el lugar más profundo, porque han traicionado su opción de vida y el castigo es proporcional a la enormidad de la transgresión. Habían creído poder hacer una elección exclusiva y rigurosa, diferenciándose decididamente de quienes habían preferido el matrimonio; pero al haber pecado, deben ser castigadas con dureza, casi como ángeles rebeldes, pues su derrota arrastra consigo la validez del modelo propuesto: un comportamiento particularmente virtuoso en el cumplimiento de una serie de reglas ascéticas y de renunciaciones. Se trata de un fresco dirigido a un público de fieles, de laicos sobre todo, de hombres y de mujeres. La presencia de las monjas en lo más profundo del Infierno nos habla de la presión ejercida sobre los destinatarios del programa, incitados a la misoginia, si eran varones (las mujeres, incluso las de más santa apariencia, fingen y mienten), o bien, si eran mujeres, a la aceptación de una imagen negativa de sí mismas (no obstante, la que rehusa el matrimonio y escoge la vía de la penitencia está segura de alcanzar el paraíso).



*El Juicio Universal*, detalle: *El Infierno* (segunda mitad del siglo XI). Ciudad del Vaticano, Pinacoteca Vaticana, tabla, inv. N. 526.

Tomemos en cambio la solicitud de las mujeres respecto de otras mujeres, tal como se expresa —cosa rarísima— desde el punto de vista femenino, en un detalle de

la gran tabla con *El Juicio Universal* que se conserva en el Vaticano, de datación incierta, tal vez de la segunda mitad del siglo XI. Se ha identificado a la donante, Constanza, como la abadesa del monasterio benedictino de Santa Maria in Campo Marzio, Roma; se la ve (*Constantia abatissa*) junto a *Do[(m)n]a Benedictina ancilla D(e)i* ante la muralla de Jerusalén Celeste, donde, no por casualidad, aparece la Virgen circundada por dos santas. En cambio, a punto de entrar encadenado en el Infierno, arrastrado de los pelos por el ángel, está *q(ui)/ patre/ v(e)l/ matre/ maledi/ xit*; ya dentro, empujados por los tridentes que otros ángeles sostienen, se ve a los *periu/ros, homi/cidas, mulier / qui in [e]/clesia / loc(u)t(a), mere/trici- sa/velata*.

Mientras las largas inscripciones que comentan las diversas escenas del panel están en correcto latín, algunas en versos leoninos, el latín de las inscripciones infernales es tan sólo aproximativo, afín al italiano. Me parece oír aquí las voces de los comitentes que se preocupan por el destino de las mujeres, en primer lugar en sus correligionarias: en efecto, el registro lingüístico se ha hecho más vulgar (condicionado por el impacto con la realidad: el futuro de horror representado, espejo de una conducta de vida errónea, es vivido en el presente por quien observa la pintura). Estas mujeres, que han escogido una vida casta, en el silencio y en la plegaria, deben temer más que nadie los pecados contrarios a las virtudes que están llamadas a poner en práctica. Por eso se carga con tanta insistencia el acento en los pecados de la lengua, en el uso perverso o incontrolado de la palabra; ¡ay de quien blasfema!, ¡ay de la mujer que habla en la iglesia! (aquí la mirada de la abadesa se ha desplazado para contemplar a las monjas reunidas para las funciones litúrgicas). Incluso desde el punto de vista de la composición, la representación del Infierno es excepcional por la preponderancia absoluta, visible, del componente femenino: en lo alto, el perjuro y el homicida. Luego, en la zona inferior, en primer plano, dos grupos distintos que los escritos especifican exclusivamente femeninos. A la izquierda, el conjunto compacto de las meretrices, desnudas entre las llamas, una de ellas mordida por una serpiente: la prostituta que vende su cuerpo es el reverso exacto de la monja que ha renunciado por completo al mismo; a la derecha, junto a la *mulier* charlatana, una joven de largos cabellos y un hábito oscuro hace un gesto de dolor llevándose una mano a la cabeza (en el fondo, unos hombres la miran fijamente). La inscripción presenta lagunas: *...sa/ velata*. En la primera carta a los Corintios, en un pasaje en el que se refuerza el sometimiento de la mujer al hombre (14, 34-36), san Pablo había ordenado que aquélla callase en las asambleas: *turpe est enim mulieri loqui in ecclesia* (en la inscripción, junto a la mujer que habla, se encuentra un eco de este versículo); poco antes (11, 5-6) la misma carta había prescrito que la mujer estuviese cubierta por un velo mientras oraba, pues en caso contrario debía cortarse el pelo: *nisi velatur mulier, tondeatur*. El pintor, para aclarar el significado de la mujer de larga caballera, habrá recordado este último versículo paulino, dada la proximidad del versículo precedente, y lo habrá acoplado a un significado distinto. Por tanto, tal vez la palabra lacunar pueda completarse así: *intonsa velata*. Esto es, que la monja que

lleva velo debe cortarse el pelo y tener la cabeza siempre cubierta. En este caso, la condenada, que en vida no había querido sacrificar la cabellera, la exhibe como signo de su vanidad y de su pecado, a la vez que ocasión de pecado incluso para los hombres que por ella se sienten atraídos.

### *El cuerpo seductor*

En la *Scala delle Virtù*, una miniatura extraída del *Hortus deliciarum* de Herrad de Landsberg (siglo XII), muestra una escalera a la que los cristianos, representados según su opción de vida, tratan desesperadamente de subir, y de la que la pareja casada es precisamente la primera en precipitarse. Veamos en detalle esta composición que las inscripciones completan. En la parte inferior están dibujados los bienes materiales, es decir, todo lo que reviste poder de seducción: ropas lujosas, una mesa bien servida, objetos preciosos, armas, una hermosa ciudad. Al pie de la escalera, un dragón con las fauces abiertas acecha el ascenso. Del escalón inferior caen inmediatamente la *laica* y el *miles* y la didascalia explica: “este caballero y su mujer (*laica mulier*) representan a todos los laicos privados de fe, que, amantes de las variadas delicias del mundo, aficionados a la fornicación, avaros y soberbios, se ven atraídos a la tierra y muy raramente se elevan a contemplar la recompensa celeste (*coronam vitae*)”.

Del travesaño superior se precipita el clérigo, atraído por su amiga (*amaica clerici*), una mujer elegante que lo llama desde la ciudad. El mismo destino corresponde a la monja, sensible a los ofrecimientos de oro y monedas del sacerdote seductor. El monje, el recluso y el ermitaño, que ocupan, según este orden, los escalones superiores, se hunden en cambio atraídos por el poder del dinero, el deseo de un lecho mullido y, por último, por la excesiva solicitud en la atención del huertecillo. Únicamente una doncella merece recibir la corona de vida eterna que la mano de Dios le ofrece, pero, ¡ay!, es una figura simbólica: representa en realidad la virtud de la caridad. No sólo las mujeres ocupan los escalones más bajos de la escalera y, por tanto —sugiere Herrad—, son las presas más fáciles del demonio, sino que, además, encarnan la tentación. De los seis motivos de caída, tres se deben a la presencia femenina: la ocasión del pecado es siempre de la misma clase, la que se vale de la debilidad de la carne. En el Apocalipsis, la tentación más peligrosa es “obviamente” el cuerpo femenino que “la gran prostituta” ofrece montada sobre el dragón, como muestran las múltiples miniaturas del Apocalipsis. En la literatura religiosa masculina, sobre todo en la monástica, la mujer es despojada de toda humanidad, de toda riqueza psicológica: no es otra cosa que la proyección del deseo (culpable) del hombre. Una prueba evidente es la representación de la serpiente tentadora que, en la escena del pecado de Adán y Eva, puede mostrarse con una bella cabeza de muchacha. El artista habrá querido explicar cómo habría hecho una bestia para susurrar las palabras de la tentación, recordando por ello las sirenas seductoras de la Antigüedad, mitad mujeres y mitad pájaro, que con su canto hacían naufragar a

los marinos. Se trata de una convención que fue recogida y mantenida por el teatro religioso medieval, donde, evidentemente, era más sencillo poner en escena y hacer hablar a un ser humano disfrazado de serpiente (nos han llegado didascalias que establecen que el reptil tenía incluso pecho de mujer). Una de las miniaturas que constituyen una suerte de prefacio a un salterio inglés (1270-1280), muestra, en una única secuencia, la tentación y la caída. La serpiente está antropomorfizada casi por entero. De la moda de las mujeres de la época ha extraído la hermosa cofia con cuello; extiende con gesto insinuante el fruto prohibido a Eva, quien lo pasa a su compañero. Un ciclo de miniaturas como éstas podía emplearse con una finalidad educativa; los salmos servían a los niños para aprender latín y para construir frases que luego se adaptaban para exponer el contenido mismo de las miniaturas: así, la peligrosidad del sexo femenino se aprendía junto con los primeros rudimentos de la lengua.



*La Magdalena penitente*, detalle (siglo XII). Toulouse, Museo, capitel procedente del claustro de San Esteban.

El haber atribuido un rostro de mujer a la serpiente tentadora puede ser un índice claro del modo en que se vivía el pecado desde un punto de vista exquisitamente masculino y cómo se lo representaba de acuerdo con ese enfoque, incluso a riesgo de incurrir en incoherencia. En efecto, para Eva, sin duda, habría sido más atractivo el rostro de un bello joven que el de una mujer.

Eva no supo hacer uso correcto del don del lenguaje, y fue la primera en responder a la serpiente; esta debilidad se prolonga en sus descendientes, que, incluso en la iglesia, donde debieran dedicar toda palabra a Dios, sueltan vanas charlas,

azuzadas por el maligno: éste es el significado de una vidriera coloreada y caída de la iglesia parroquial de Stanford (Northamptonshire), de alrededor de 1325-1340: un grupito de tres mujeres —la que está en primer plano ostenta el rosario inutilizado— tiene, como siniestra cornucopia, dos jubilosos demonios.

Los largos cabellos son un símbolo tradicional de la seducción femenina y señal del peligro que las mujeres representan. Las sirenas-ondinas siempre tienen cabellos largos (la sirena-pezuña es un invento medieval), y larguísima es la cabellera de la Magdalena al pie de la cruz, otro invento medieval, dado que su vida condensa la de

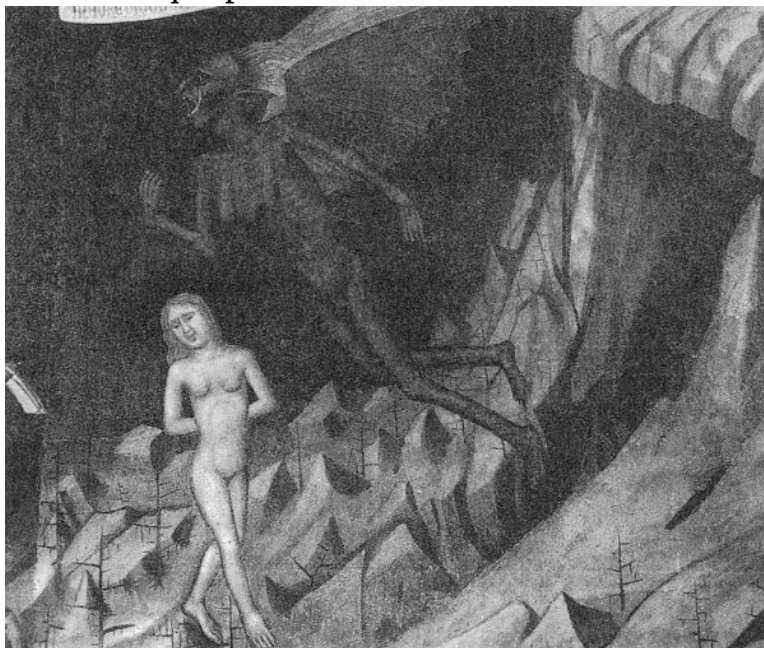
las diversas Marías del Evangelio, y, en algunos de sus rasgos, también la de María Egipciaca. Esta última, la cortesana arrepentida, lleva, naturalmente, una larguísima cabellera y expía su borrascoso pasado con la penitencia y la soledad. En un capitel del siglo XII, proveniente del claustro de San Esteban en Toulouse, se asiste a la metamorfosis de la mujer. En el detalle reproducido, todavía vestida con los lujosos vestidos de pecadora, recibe, a la derecha, de un desconocido enviado de Dios, tres denarios para comprar el pan necesario para el viaje por el desierto, y, a la izquierda, se suelta el pelo, que llega a los pies, en las aguas del Jordán, primer paso en el camino de la purificación. Del otro lado del capitel están representados el encuentro con el abad Zosima y la extraordinaria sepultura, para lo cual un león excava la fosa.

Según el relato de Domenico Cavalca, la primera vez que la santa se apareció a Zosima en el desierto, éste ni siquiera había comprendido que se tratara de una mujer, pues la había confundido con “un gran santo Padre antiguo [...] una persona desnuda con el cuerpo negro y seco por el sol y con canas blancas como lana, no largas, sino hasta el cuello.” Los cabellos, sin ser ya un índice inequívoco de lujuria, cambiados por los de un hombre, se convierten en cortos y blancos, aunque en otras variantes de la historia son largos, pero con la única finalidad de cubrir, como la piel de una oveja, el sexo de la mujer.

El mensaje que la Iglesia transmite a los fieles y que alimenta su imaginario —a la vez que, dialécticamente, influye sobre lo masculino respecto de la mujer y sobre lo femenino en la imagen que la mujer tiene de sí misma—, es un mensaje de profunda diversidad en el tratamiento de los varones y de las mujeres: los primeros son pecadores debido al uso excesivo de sus capacidades e iniciativas o porque son incapaces de controlar impulsos y sentimientos; en cambio, las últimas no deben esforzarse en nada, porque su cuerpo mismo las empuja inexorablemente a la transgresión, *no son un sujeto pecador, sino un modo de pecar, ofrecido al hombre*.

Eva se ha dejado seducir por el demonio y con él entra en el mundo el pecado original, la muerte, la condenación eterna. Su fatal debilidad la vuelve particularmente vulnerable y culpable —¡ella es el origen de tantos males!— y así serán todas las mujeres, con excepción de la Virgen. Cuando, hacia 1340, se representa por primera vez a la Muerte, como concepto abstracto, símbolo de la condición humana que domina el destino del individuo (*la Muerte*, no *el* muerto), la híbrida figura tiene el aspecto de una horrenda vieja con manos y pies en forma de garras y alas de murciélago. En los rasgos que para ella se ha tomado prestados de la iconografía del demonio, se demuestra la relación tristemente privilegiada con el mundo infernal y sus habitantes; en los de mujer devastada por la edad, la pecaminosa voluntad de seducción, estigmatizada por la derrota de los años. (Muy lenta será la marcha de la iconografía de la muerte hacia la imagen de un esqueleto asexuado.) Esta actitud mental relativa a la mujer se expresa de modo articulado en el fresco posterior de la iglesia parroquial de San Miguel Arcángel, en Paganico, Siena, pintado en 1368 por Bartolo di Fredi. El Infierno es un paisaje despojado, rocoso,

lleno de espinas, donde una única pecadora, atrayentemente desnuda, con las manos atadas detrás de la espalda, se encamina hacia el antro negro de una gruta, de la que acaba de salir un horrible ser alado. El largo cuerpo es esquelético; el rostro, diabólico; en las manos lleva una cadena que en otro tiempo debía de fijar a las manos de la condenada, dos senos flácidos y resecos, unos cuantos pelos blancos y largos, subrayan la repugnante feminidad que el rollo ilustra: “Soy enemiga mortal de todo bien, sierva del diablo, mujer del infierno, madre de dolor sempiterno.” La muerte del cuerpo, la muerte espiritual, el mal, el diablo, han engendrado este monstruo que podría definir la eternidad de los sufrimientos infernales.



Bartolo di Fredi, *Infierno* (1368). Paganico (Siena), iglesia de San Miguel Arcángel, pared derecha, registro inferior. Foto Superintendencia BAS, Siena.

En el fresco de Santa Maria dei Ghirli, en Campione de Italia, Lombardía, de Franco y Filippolo de Veris en 1400, bien vista es una mujer que estrangula un niño, esto es, una infanticida. La asfixia, como medio de control demográfico, era una práctica bastante extendida, aun cuando, naturalmente, la Iglesia no la admitía. Lo sabemos por las fuentes textuales, o así lo proclama esta pintura; en efecto, el carácter ejemplificador de toda condena remite a la tipología de los pecados más difundidos. La mujer, por eso, es ocasión de

seducción para el compañero y, en la única actividad que se le concede, la procreación, encuentra otro incentivo para aumentar sus propias culpas, cuando rehusa criar a la prole: no sale por ello del círculo que la pertenencia al género femenino cierra a su alrededor.

A primera vista podría parecer que la vida de la Virgen se ofreciera a la meditación de los fieles y de las fieles como modelo alternativo. El cuerpo de María, sin embargo, no sigue las reglas de un cuerpo humano: semejante excepción termina por reforzar los juicios misóginos tradicionales. La vida de la Virgen, fuera de la ascensión al cielo, es festejada, en la liturgia, por advenimientos que, en su totalidad, han guardado alguna relación con la procreación, muchos de ellos en clara oposición al destino de Eva. La Inmaculada Concepción establece que María sería el único ser exento del estigma del pecado original, aun cuando esta idea sea objeto de apasionados debates a lo largo de toda la Edad Media. La Anunciación y la Visitación subrayan la concepción espiritual, el Nacimiento de Cristo, el mantenimiento del estado virginal, la Purificación del Templo, la humildad de la Virgen: a pesar de la



impureza que toda mujer contrae con el parto, María se somete al rito. No hace falta detenerse, pues salta a la vista, en el hecho de que, al ser la Virgen representada siempre, en calidad de imagen devocional, junto con el Niño, perviva en el corazón de los fieles como la madre por excelencia, en un binomio inescindible, y que, en la actitud melancólica y resignada, presagie el futuro suplicio del hijo. Así, pues, el mensaje de la imagen niega su contenido en el mismo momento en que lo afirma, pues María es una propuesta inimitable.

### *La mujer como símbolo*

La eterna lucha entre el bien y el mal se formaliza en un género literario preciso, *La Batalla de los vicios y las virtudes*. En dos páginas distintas de un manuscrito de finales del siglo XI, que ilustra precisamente *La Batalla de los vicios y las virtudes*, de Ambrosio Autperto, vemos cómo se contraponen, por parejas, un vicio y la virtud correspondiente. En la primera, *Avaritia*, un hombre está absorto vaciando una bolsa de dinero en una jofaina; con un pie aplasta a un campesino (*rusticus*) que, encorvado, trabaja con la zapa. Un pobre, en actitud de súplica, los pies desnudos, con una vestimenta cortísima, trata de encontrar la mirada de *Avaritia*, que lo pasa por alto, obsesionado como está por la cascada de oro. Le vuelve la espalda *Misericordia*, con una palma en la mano, quien se dispone a socorrer y vestir a un hombre enteramente desnudo. En la segunda página, vemos a *Luxuria*, una mujer bellísimamente vestida, a la que un diablo corona. Su pedestal es un monstruo de dos cabezas que le tiene bien cogido el pie con una tenaza, al tiempo que, la boca abierta de par en par, la zahiere con sus llamas. La mujer, con las manos sobre el cinturón, que se afanan en soltar, mira intensamente a un hombre con la ropa lúbricamente levantada. También *Castitas*, que da la espalda a *Luxuria*, tiene por pedestal un demonio, pero completamente vencido. En las manos sostiene una palmeta.

El que se hubiera elegido un hombre para simbolizar la avaricia excluye el condicionamiento de los vicios por el género gramatical de la palabra que los designa; para estas abstracciones, el poder de inercia que ejerce el género gramatical se termina cuando se somete al símbolo una realidad vigorosa; entonces, se pierde la conexión tradicional: *Avaritia*, repito, es efectivamente un hombre. La caridad y la castidad son virtudes de las que puede jactarse una mujer; por otra parte, la lujuria sólo puede ser representada por una mujer, pues es provocación continuada al pecado, naturalmente, del hombre. En cambio, allí donde la actividad y la iniciativa, incluso cuando deformadas por la meta prefijada, pueden producir riqueza y ganancia, vemos en acción una figura masculina. Mientras que, en general, para la representación de los vicios se necesita un atributo característico, para la de la Lujuria basta con el cuerpo de la mujer, en sí mismo ya toda una alegoría.

Una imagen femenina puede ilustrar un concepto, una institución, las *Artes Liberales*, las *Artes Mecánicas*, lugares geográficos, ciudades, o, como hemos recordado antes, los *Vicios y las Virtudes*.

Un binomio que conoció una gran fortuna en el Medievo fue el de *Ecclesia/Sinagoga*, la religión cristiana, la religión de los hebreos; de imagen de dos mundos vecinos con ocasión de la llegada de Cristo se transforma, a lo largo de los siglos y junto con la afirmación de un decidido antisemitismo, en la comparación/enfrentamiento de ambas religiones, sellado con el éxito definitivo de una victoria aplastante y una humillada derrota. En un detalle del altar portátil en esmalte *champlevé* de Stavelot (Bélgica), debido al taller de Godofredo de Claire (1155-1160), *Sinagoga* todavía está sola, sin su rival. Sin embargo, tiene los ojos obstinadamente cerrados, por no haber querido reconocer al Mesías; ostenta temerariamente los signos de la crucifixión de Cristo, la esponja, la lanza, la corona de espinas; a ellos, es decir, a los hebreos de los que es símbolo, se ha cargado con la responsabilidad, que continúa con el tiempo, de la muerte del Redentor. En cambio, en una miniatura de comienzos del siglo XII, sacada del *Liber Floridus* de Lambert de Saint Omer, *Sinagoga*, se la ve en la representación destinada a convertirse en la iconografía más habitual, vencida por la Iglesia; sólo falta la venda que la deja ciega. La Iglesia, junto a una gran pila bautismal, se acerca a Cristo con el estandarte desplegado, y de Cristo recibe la corona, al tiempo que en un cáliz recoge la sangre preciosa que mana de su pecho. Del otro lado se encuentra *Sinagoga*, aplastada por el Redentor: la corona cae a tierra y el estandarte está roto; el Infierno la espera con la boca abierta de par en par. La didascalía confirma: “la Sinagoga, al negar a Cristo, Hijo de Dios, no ha creído en los profetas; al alejarse de Dios, pierde su corona, rompe la bandera y se precipita al abismo hacia el Infierno”.



La Sinagoga, detalle del altar portátil de Stavelot, taller de Godofredo de Claire (1155-1160). Bruselas, Musées Royaux d'Art et d'Histoire. Foto ACL. Bruselas.

La mujer, sin embargo, siquiera sea como personificación de la Iglesia mantiene intacta la positividad de su símbolo, dado que a partir del siglo XIII ya está muy difundida la leyenda de la papisa Juana que, disfrazada de hombre, habría ocupado el solio pontificio en 855. Habría sido descubierta gracias a que, durante una procesión que se dirigía a San Giovanni in Laterano, la asaltaron los dolores de parto. De ahí el rito imaginario de verificar la virilidad del papa cada vez que se elegía uno.

Lo que más me interesa observar en la leyenda de Giovanna (leyenda en su núcleo original, pero auténtica historia en su utilización) es la persistencia de una obsesión, el miedo de que la mujer pueda ejercer las prerrogativas masculinas —y de



Lambert de Saint Omer, *Liber Floridus*: la Iglesia y la Sinagoga (comienzos del siglo XII). Gante, Bibliothèque de Rijksuniversiteit, m. 92 f. 253 r. Bildarchiv Marburgo.

ahí que Juana sea sacrílega—, el miedo ante un cuerpo cuya perversa seducción se teme, y de ahí que Juana sea desenmascarada por el fruto de su culpa.

## La mujer en la vida privada y cotidiana

### *La mujer en la pareja*

Hasta la Baja Edad Media, el arte es casi exclusivamente eclesiástico; las imágenes que nos han llegado de esta época son hasta cierto punto distorsionadas, pues reflejan el punto de vista de la Iglesia. Aun cuando la encargara un laico, éste aparece siempre en relación con la institución religiosa, pues se tratará de un benefactor o de un fundador. En una pareja, el marido es quien ordena la representación; sin embargo, mientras que el hombre podía tener otros títulos para hacer que se le recordara —es decir que podría hacerse representar solo—, la mujer, y sólo cuando tuviera un rango social elevado, podía pedir que se conservara memoria de ella gracias a su vinculación con la del hombre. Por eso resulta bastante extraña la miniatura de los Evangelios que Judith de Flandes mandó hacer a mediados del siglo XI y que regaló a la abadía de Weingarten, en donde se la ve (de todas maneras, una condesa) abrazada a los pies de la cruz en el lugar de la Magdalena. Además, según una iconografía de la *Ecclesia* que se va afirmando precisamente en este periodo, se representa a la Virgen, al igual que a san Juan, con un libro en la mano, atributo tradicionalmente masculino.

Por otro lado están los valores que importan, la fuerza, el poder, la lealtad de la relación feudal, cuando la violencia, la guerra y la tropelía constituyen el modo de actuar dominante. En el matrimonio, unión fundada principalmente en el interés, variable de acuerdo con los cambios de circunstancias, la mujer es el objeto silencioso de un don o de un intercambio entre el padre y el pretendiente.

Es posible que, a veces, en la transmisión de la imagen de la pareja —es decir, para lo que ahora nos interesa, también de la mujer— haya influido la solicitud por un hijo importante. Éste es el caso de los padres de Ecberto, arzobispo de Tréveris, que, orgullosos, lo recuerdan, junto a sus propios nombres —la esposa es mencionada de un modo subordinado—, en el pliego de dedicatorias del evangelio que Egmont donó al monasterio entre 940 y 970: el conde Dirk II de Holanda y la condesa



Evangelio de la Condesa Judith de Flandes, *Crucifixión* (mitad del siglo XI). Nueva York, Pierpont Morgan Library, ms. 709, f. 1 v.

Hildegarda se hicieron representar en el mismo pliego. Los cónyuges ocupan un puesto bajo los dos grandes arcos de la iglesia del monasterio, uno frente a otro, y mantienen abierto el manuscrito donado. La ofrenda es el centro de la composición. El evangelario, sobre el fondo del rico altar que recuerda un torno, ha sustituido al soberano, y a él ambos condes se declaran sus fieles acólitos. La molestia de representar personas reales en el gesto de un momento preciso se pone de manifiesto en el plano abstracto en que ambos personajes posan los pies, una superficie ondulante y agitada. Se sintió la necesidad, a falta de ángeles o de personajes sagrados o directamente divinos, de introducir un detalle completamente irreal, a fin de fijar la escena en una visión sin tiempo, que trascienda la historicidad de la pareja. Otra miniatura, de alrededor de 1040, muestra

una vez más la donación de un manuscrito; el destinatario es directamente Cristo en majestad, junto a quien está san Miguel Arcángel, a quien se dirige la pareja de Werner e Irmengarda. La composición repite exactamente la del emperador, vigilado por el dignatario armado, cuando da audiencia a sus súbditos: Irmengarda, semiescondida detrás de la espalda del cónyuge, expresa muy bien su doble condición de súbdita, del marido y de la divinidad: se une en el gesto de la ofrenda, apoyando tímidamente la mano en el brazo de Werner, quien levanta el manuscrito para que se vea bien.



*El conde Dirk II de Holanda y su mujer Hildegarda ofrecen el manuscrito al monasterio de Egmont (entre 940 y 970). La Haya, Koninklijk Bibliotheek, ms. 76 T 1, f. 214 v.*



*Evangelario de Saint Michel, Werner y Irmengarda ofrecen el Evangelario (ca. 1040). Lille, Bibliothèque Central, f. 253 v.*

En el Medievo, la mujer no tiene una fisonomía propia, a no ser que rehúse el matrimonio y se consagre al esposo celeste, ya viuda o, en cualquier caso, sola.

### *Encantar, curar*

El temor a que la mujer pudiera asumir las prerrogativas masculinas, el miedo de un cuerpo cuya perversa seducción se teme: dos aspectos, no los únicos, por cierto, presentes en la obsesión de la bruja (no es casual que se hayan quemado muchas más brujas que brujos), otro mito que se va construyendo lentamente en la Edad Media, al que san Bernardino de Siena dará impulso (1380-1444), enviando a la hoguera una buena cantidad de desventurados y construyendo y divulgando, a través de las prédicas, muchos de sus hábitos más característicos. Precisamente en la iglesia de San Bernardino en Triora (Imperia), un fresco de finales del siglo xv muestra un grupo de brujas en el horno infernal. Las condenadas, que reciben los pinchazos de horca de los demonios y el calificativo de *fatucerie* (hechiceras) de la inscripción, tienen una mitra en la cabeza, sobre la cual llevan pintado un diablo negro diablo cuya ayuda han invocado en vida, símbolo de su fe ciega. En la biografía de la bruja se insiste particularmente en las relaciones sexuales con el demonio (que degeneran en orgías), o bien el aspecto obsceno, de vieja repugnante, expresión de una escisión masculina que desea y rechaza la belleza femenina, su encarnizamiento con los niños recién nacidos, cuya muerte provoca bebiéndoles la sangre, la capacidad para fabricar ungüentos. En la realidad, estos dos últimos aspectos remiten a la familiaridad de las mujeres con la asistencia en los partos y con la intervención con prestaciones de tipo médico para muchas enfermedades femeninas (dada la altísima mortalidad infantil y puerperal es fácil comprender cómo ante el dolor se endilgase la responsabilidad del deceso a quien se había ocupado del niño y de la madre).



En todas las escenas de la *Natividad* de María o de Cristo encontramos siempre en el lugar del parto, como es obvio, mujeres y sólo mujeres. Su presencia era tan natural que en un evangelio apócrifo (protoevangelio de Santiago, caps. XIX-XX) se sintió la necesidad de construir una pequeña historia, ausente en los Evangelios canónicos, luego muy extendida por el teatro medieval y la *Legenda Aurea* del dominico Jacopo da Varazze. La comadrona Salomé, obstinadamente incrédula, tras haber querido

*El Infierno*, fresco, detalle: *Las brujas* (finales del siglo XV). Triora (Imperia). San Bernardino, muro derecho de la nave.

comprobar personalmente la virginidad de María, tuvo el brazo paralizado hasta que,

profundamente arrepentida, recuperó su uso.

Un maestro anónimo pintó hacia 1372, en una representación bastante insólita, una María que se deja imaginar completamente desnuda: saca medio busto fuera del lecho de parturienta (incluso en su desesperada lucha contra las pulgas y todo otro tipo de insectos, dormía enteramente desnuda y dejaba la ropa en otra habitación). Aquí, en cambio, el pintor ha colocado las largas medias y el vestido bien plegado al fondo, a los pies de la virgen, para indicar que se había despojado de ellos ex profeso con motivo del nacimiento. La Virgen se ocupa tiernamente de Cristo recién nacido, que flota en la tina que se halla junto al lecho, en su primer baño. José da la espalda, profundamente dormido, mientras la partera, acurrucada sobre una banqueta baja, coge un jarro con agua caliente para ayudar a lavar al niño. El aspecto virginal de María queda subrayado en su apariencia de niña y en su larga cabellera, no cubierta por velo alguno; por el contrario, en el velo que le envuelve la cabeza y en el cuello, así como en su apariencia de mujer madura, la comadrona demuestra ser una mujer casada y da prueba de la experiencia de su edad.

La acusación de fabricar ungüentos mágicos y maleficios remite al conocimiento, a menudo celosamente transmitido de madre a hija, de las hierbas y de sus propiedades, precisamente porque las mujeres, encerradas en la casa y destinadas a criar los hijos y cuidar de la familia, estaban “funcionalmente” obligadas a conocer remedios y pociones. En la persecución de la bruja confluye también el resentimiento de la medicina docta y masculina respecto de otra, popular, femenina y rival.



Jean Bondol, *Histoire ancienne jusqu'à César*. Mujer que realiza un parto cesáreo (1375). Spikkestad Coll. Martin Schogen, vol. 2, f. 199, detalle.

En una extraordinaria miniatura tomada de la obra de Jean Bondol, *Histoire ancienne jusqu'à César*, de 1375, vemos a tres mujeres ocupadas en un parto con cesárea. Una cirujana y dos asistentes extraen de la madre una criatura de largos cabellos rubios: la escena es extraordinariamente serena y compuesta; únicamente los dedos de las manos de la parturienta, crispados sobre la sábana señalan el dolor de la operación (esto es lo que sugiere la imagen, aun cuando sabemos que, en la realidad, la operación se ejecutaba siempre en la mujer

En una extraordinaria miniatura tomada de la obra de Jean Bondol, *Histoire ancienne jusqu'á César*, de 1375, vemos a tres mujeres ocupadas en un parto con cesárea. Una cirujana y dos asistentes extraen de la madre una criatura de largos cabellos rubios: la escena es extraordinariamente serena y compuesta; únicamente los dedos de las manos de la parturienta, crispados sobre la sábana señalan el dolor de la operación (esto es lo que sugiere la imagen, aun cuando sabemos que, en la realidad, la operación se ejecutaba siempre en la mujer muerta).

Hasta en los procesos de canonización encontramos noticias sobre la habilidad de las monjas en el manejo de instrumentos quirúrgicos: son precisamente las hermanas compañeras de Clara de Montefalco (1268-1308) quienes se encargan de encontrar en su corazón la cruz y los instrumentos de la Pasión de Cristo que su abadesa había dicho siempre que llevaba encerrados en el pecho.

Aquí quisiera abrir un pequeño paréntesis sobre las relaciones e influencias recíprocas de visiones e imágenes, cuya frecuentación, estimulada por la meditación previa, forma parte de la experiencia cotidiana de la mística. La ascesis mística procede por visiones y, por tanto, fundamentalmente por imágenes, imágenes que a su vez suministran las palabras para describir experiencias que, de otra manera, eran intraducibles. La figura y su descripción es, por ello, un lenguaje, un vehículo lingüístico común a la “biografía” de una mística (es decir, el modelo de vida propuesto por el amanuense de la Vida) y el público al que está destinada. Por una parte, toda una serie de actualizaciones iconográficas se transmite habitualmente en las visiones de las descripciones (por ejemplo, los clavos de la cruz se reducen de cuatro a tres, siguiendo la evolución cronológica paralela de la imagen de la cruz); por otra parte, a menudo, las visiones de las místicas fundan iconografías diversas: me refiero, por ejemplo, a cómo se representa todavía hoy el Pesebre, sobre la base de la visión de santa Brígida.

Este papel fundamental de la imagen en la experiencia claustral y mística es la razón que lleva a las compañeras de Clara a creer que la metáfora que emplea la santa pudiera concretarse en su corazón. En el relato, lleno de contradicciones, de las hermanas llamadas a atestiguar la fatigosa búsqueda, tantas veces reemprendida, el corazón, en una secuencia temporalmente bastante extendida, entregó las pruebas que previamente se habían supuesto, no obstante la valiente y apasionada desmentida de Tomasso da Foligno. Como en un bargueño de dos postigos, se fueron encontrando, de un lado, la cruz, los tres clavos, la lanza, la esponja y la caña; del otro lado, la columna, el látigo de cinco cuerdas y la corona. La explosiva multiplicación de milagros y el concurso de pueblo y peregrinos fueron inmediatos.

Las imágenes que nos muestran a la mujer —la mujer que no es religiosa ni “sola”, a menudo por viudedad— en algunas ocupaciones, la cogen casi siempre en actividades conexas al ámbito familiar: puede ser directamente la Virgen que da el buen ejemplo, que teje la malla. Las virtudes domésticas se transfieren también a una



presencia de la mujer, no ya exclusivamente las de elevado nivel social, en la familia o en el monasterio, o santa. Podemos ver entonces en las miniaturas de un *Tacuinum sanitatis*, de 1385, mujeres que venden pescado, pan; o bien, en la miniatura de otro *Tacuinum*, siempre del siglo XIV, mujeres que se dedican a coser vestidos, como aprendices, junto a compañeros de trabajo varones, en la tienda de un sastre; son innumerables las representaciones en las que se muestra a la mujer en un hospital-hospicio, dispuesta a llevar alivio a los enfermos haciéndoles la cama, ayudándoles a alimentarse o curándolos.



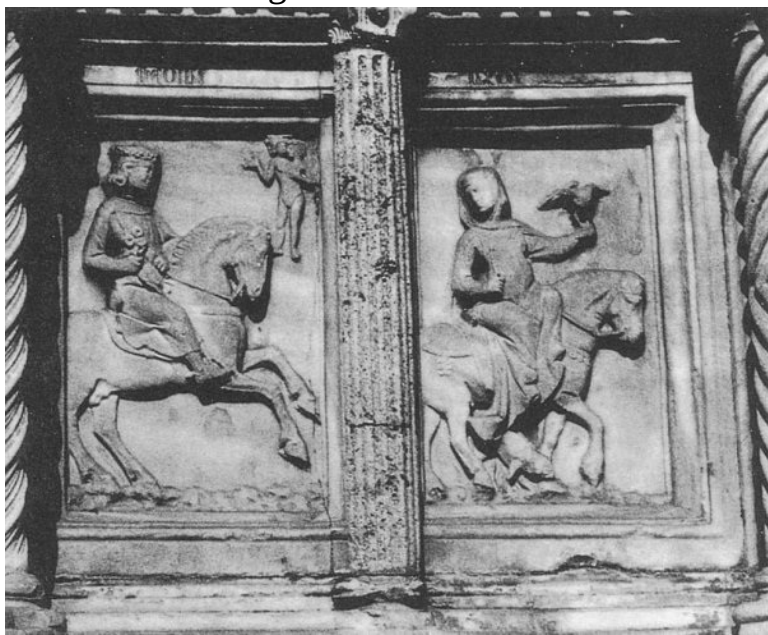
Meister Bertram, *Buxtehuder Altar*, detalle, *María haciendo la malla* (ca. 1400). Hamburger Kunsthalle. Foto Elke Walford.

Incluso en el paisaje agrícola, el más conservador, podemos registrar novedades si nos trasladamos a la palpitante vida de una ciudad del siglo XIII: la mujer aparece como *uxor* en el ciclo de los *Meses* —en donde a menudo estaba prohibida— en la Fontana Maggiore de Perugia (1278), obra de Nicola y Giovanni Pisano. El complejo programa expresa el sentido de la utilidad social del esfuerzo, en la interacción de la ciudad y el campo; el campesino no debe recordar el sufrimiento del pecado de Adán, y sobre la mujer no recae la culpa de Eva: por eso puede dedicarse, con su consorte,

a las ocupaciones agrícolas.

Si el saber, la capacidad para competir en una actividad masculina, no tiene como garantía un modelo de actividad ejercida en el convento o no está en conexión con los cuidados familiares de la vida doméstica, se convierte en un valor ambiguo: o bien se desliza en representaciones de una actividad inútil, ocasión de pecado y de perdición; o bien se vuelve pura representación alegórica, en el grupo de las muchachas que tocan y danzan en el fresco de *El Buen Gobierno*, de Ambrosio Lorenzetti, de 1337-1339, en el Palacio Público de Siena. La profesión de la juglaresa, la bailarina o la música giróvaga (detrás de la cual se trasluce también la peligrosa figura de Salomé, con sus danzas encantadoras, capaz de conseguir que el remiso Herodes le concediera la cabeza del Bautista). En un capitel de la iglesia de Thines (Ardèche), del siglo XII, un demonio alado acompaña con un instrumento de arco la exhibición que realiza un acróbata de larguísima cabellera: como el cazador que caza valiéndose de un pajarito amaestrado que sostiene con una cuerda o con la red y que, cantando y moviendo las

1339, en el Palacio Público de Siena. La profesión de la juglaresa, la bailarina o la música giróvaga (detrás de la cual se trasluce también la peligrosa figura de Salomé, con sus danzas encantadoras, capaz de conseguir que el remiso Herodes le concediera la cabeza del Bautista). En un capitel de la iglesia de Thines (Ardèche), del siglo XII, un demonio alado acompaña con un instrumento de arco la exhibición que realiza un acróbata de larguísima cabellera: como el cazador que caza valiéndose de un pajarito amaestrado que sostiene con una cuerda o con la red y que, cantando y moviendo las alas, da la impresión de estar en libertad, así también el diablo lleva a la danza a una juglaresa que conozca canciones, para que arrastre a otros “consigo”, se afirma en un manuscrito del siglo XIII.



Nicola y Giovanni Pisano, Fontana Maggiore. Mayo: el caballero y la mujer de cacería, con el halcón (1278). Perugia.

## La mujer sabe leer

De la mano de una miniatura (1470) perteneciente al cuarto volumen de la *Historia escolástica* de Juan de Ries penetramos en una casa flamenca. Un anciano enfermo duerme en una especie de diván-caja de madera. La criada, que tiene en las manos una gran escudilla de peltre, se desplaza hacia la patrona para recibir la poción

recién preparada. La mujer del enfermo está sentada junto a la chimenea, en un banco bajo, y se ha levantado la túnica para sentir mejor el calor del fuego. Sobre las llamas vivaces y chisporroteantes, un caldero colgado de una vara. Con una cuchara, la mujer vierte una sustancia medicamentosa del caldero en un recipiente colocado junto al fuego (de la misma forma que los que usaba la maga Circe), mientras con la mano libre sostiene sobre el regazo un libro donde figura la receta a cuyas instrucciones se atiende. Puesto que el miniaturista ha querido sin duda representar a la mujer del enfermo, cabe destacar que se trata de una laica, es verdad que de una clase acomodada, pero siempre de una laica, en condiciones de utilizar la palabra escrita.

Es probable que el saber leer estuviera más difundido de lo que generalmente se ha admitido.

En una serie de imágenes cuyo objeto es el tema tradicional de la madre podemos aprehender, además, su función de “primera maestra” en la alfabetización de la prole. En una tabla del siglo XV que se ha conservado en la iglesia de Santa María en Capraia di Sillico, en Pieve Fosciana, Lucca, atribuida, no sin dudas, a Pietro da



J. de Ries, *Quart volume de l'Histoire scolastique. Mujer preparando una receta con el libro en la mano* (1470). Londres, British Library, ms. Royal 15 D 1, f. 18.

cambio, en un panel con escenas de la vida de la Virgen, de alrededor de 1335, es ella la que aprende, de pie y ya adolescente, a leer en un salterio (colección de salmos), apoyado sobre un atril alto, mientras la madre, Ana, de espaldas, le muestra la línea a deletrear, que es el versículo, bien elegido, del salmo 44, 11-12, en el que se invita a aceptar la voluntad divina. María, al aprender a leer, aprende al mismo tiempo su destino; en este caso, la escritura tiene la función de ampliar la imagen sugiriendo al lector la voz del ángel de la Anunciación. En efecto, en el salterio se lee: “oye, hija, mira, inclina tu oído [y olvida tu nación y la casa de tu padre] y el rey te abrazará por tu hermosura [pues él es tu Dios y tu Señor]” (*audi, filia, et vide, et inclina aurem tuam [et obliviscere populum*

*tuum et domum patris tui] et concupiset rex decorem tuum [quoniam ipse est Dominus Deus tuus]*).

### *El scriptorium familiar*

En una ciudad universitaria con un mercado del libro en ebullición, como es la Bolonia de los siglos XIII y XIV, se ha rastreado, en los recibos de pago o en contratos, el nombre de muchas miniaturistas y calígrafas que, muchas veces para aprender, trabajan junto al marido o al padre, de quienes aprenderán el oficio. Veamos una lista: Donella *miniatrix*, esposa de un miniaturista, es recordada en 1271 por la venta de una casa; en 1271-1272 la calígrafa Montanaria, mujer de Onesto, recibe el trabajo de manos del bibliotecario florentino Bencivenne; en 1275, en cambio, es un padre, Rodolfo Gandolfo, quien se preocupa por hacer copiar a su hija Antonia; en 1279, Allegra, esposa de Iván, promete a un carmelita copiar una Biblia entera; y además se puede recordar, siempre en Bolonia, a Flandina di Tebaldino, calígrafa, activa en 1268; en 1289, a Uliana di Benvenuto da Faenza, calígrafa; en 1329, al matrimonio formado por Branca y Anastasio, *qui faciunt artem scribendi*. El fenómeno de la

una casa; en 1271-1272 la calígrafa Montanaria, mujer de Onesto, recibe el trabajo de manos del bibliotecario florentino Bencivenne; en 1275, en cambio, es un padre, Rodolfo Gandolfo, quien se preocupa por hacer copiar a su hija Antonia; en 1279, Allegra, esposa de Iván, promete a un carmelita copiar una Biblia entera; y además se puede recordar, siempre en Bolonia, a Flandina di Tebaldino, calígrafa, activa en 1268; en 1289, a Uliana di Benvenuto da Faenza, calígrafa; en 1329, al matrimonio formado por Branca y Anastasio, *qui faciunt artem scribendi*. El fenómeno de la colaboración familiar no se limita a Italia: a título de ejemplo recuerdo, en Colonia, en el siglo XIII, a la viuda Tula *rubeatrix*; en el siglo XIV, Hilda o Hilla, mujer del miniaturista Johann, pintora; y, en París, a finales del siglo XIII, una pintora, que colabora con su marido, Richard de Verdun, en la escuela de miniaturas fundada por el padre Maestro Honoré; e incluso la miniaturista Thomasse que en 1292 vivía, seguimos en París, en la rue de Foin; y la miniaturista Bourgot, que, junto a su padre, Jean le Noir, también él miniaturista, vivía, alrededor de 1358, en la rue Troussevache, en una casa que les había sido otorgada por el rey.

Más acabado recuerdo de sí misma nos ha dejado la miniaturista Claricia, que se ha representado con su firma en un salterio de alrededor del año 1200, en el cual su sutil figura de jovencita de larga cabellera suelta y hermoso vestido con mangas amplias, forma parte, con gran elegancia, de una Q inicial, de la que constituye la virgulilla; inclina graciosamente la cabeza alrededor de la cual se despliegan, discretas, las letras de su nombre, sosteniendo la maraña de ramajes entrelazados.



Mujer que pinta al fresco (siglo XV). Giovanni Boccaccio, *Le livre des cleres et nobles femmes*, París, Biblioteca Nacional, ms. fr. 599, f. 53 v.

Naturalmente, no puedo pasar por alto a Christine de Pizan, la más conocida de las escritoras laicas del medievo, autora de muchas obras espléndidamente iluminadas, y ella misma copista, que logró, una vez viuda, mantenerse y mantener con su actividad a su numerosa familia: sus clientes eran miembros de la casa real o, en cualquier caso,

personajes que se movían en el ámbito de la corte. En muchas miniaturas se la ve trabajando mientras escribe y compone. Ya unos cuarenta años antes el *De claris mulieribus* de Boccaccio (escrito entre 1360 y 1362) había ofrecido —con sus ciento cuatro biografías de mujeres famosas a partir de Eva— un amplio material para

fin a la losa funeraria de una bella muchacha, otra que pinta al caballete un icono de la Virgen, mientras un ayudante (¡hombre!) le prepara los colores. ¿Son estas dos últimas imágenes una simple ilustración del texto? ¿O guardan alguna correspondencia con la realidad? Creo que la duda se puede resolver inclinándose por la segunda solución, dado que la miniatura del *Tacuinum sanitatis*, que reproduce una escena de la vida cotidiana por cierto no condicionada por modelo iconográfico alguno, muestra la presencia simultánea de hombres y mujeres en el trabajo. Por otra parte, una gran cruz procesional de plata, española, de comienzos del siglo XII, con figuras en relieve, nos brinda un testimonio de la actividad de orfebre y escultora de una mujer. En efecto, *Sancia Guidisalvi* ha esparcido las letras que la proclaman autora a mayor gloria del Salvador, como un delicado racimo en espiral a lo largo de toda la cruz, que retiene largamente la atención del observador.



Mujer que esculpe (siglo XV). Giovanni Boccaccio, *Le livre des cleres et nobles femmes*, París, Biblioteca Nacional, ms. fr. 599, f. 58.

## Las esposas de Cristo

### *Una habitación propia*

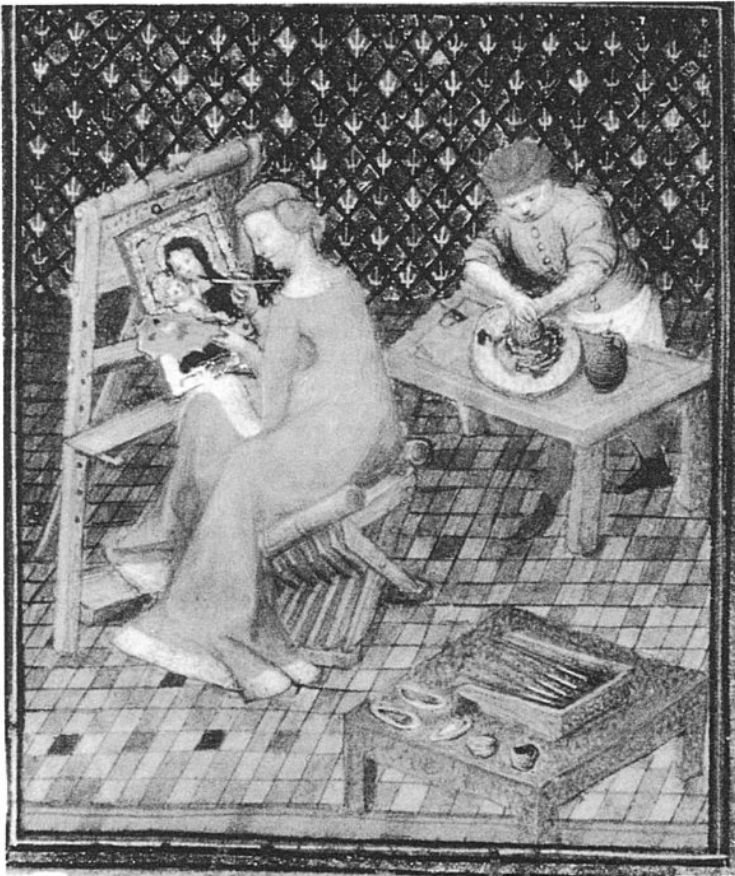
Es frecuente en la literatura hagiográfica el tópico de los esposos vírgenes o el de la esposa que se esfuerza por vivir castamente incluso contra la voluntad del marido. Radegunda, mujer de Clotario (497-561) —el rey le había

impuesto el casamiento después de exterminar a la familia en la masacre de Turingia —, abandonó el lecho marital para pasar la noche rezando hasta que logró huir de su consorte y triunfar. Funda por sí misma un convento, a partir de lo cual inicia su vida pública de santa, dedicada a los pobres, a los trabajos más humildes y a los milagros. De ello nos enteramos por la biografía que escribió Venanzio Fortunato, quien tomó como modelo la de san Martín, biografía, esta última, destinada a ejercer influencia durante muchos siglos.

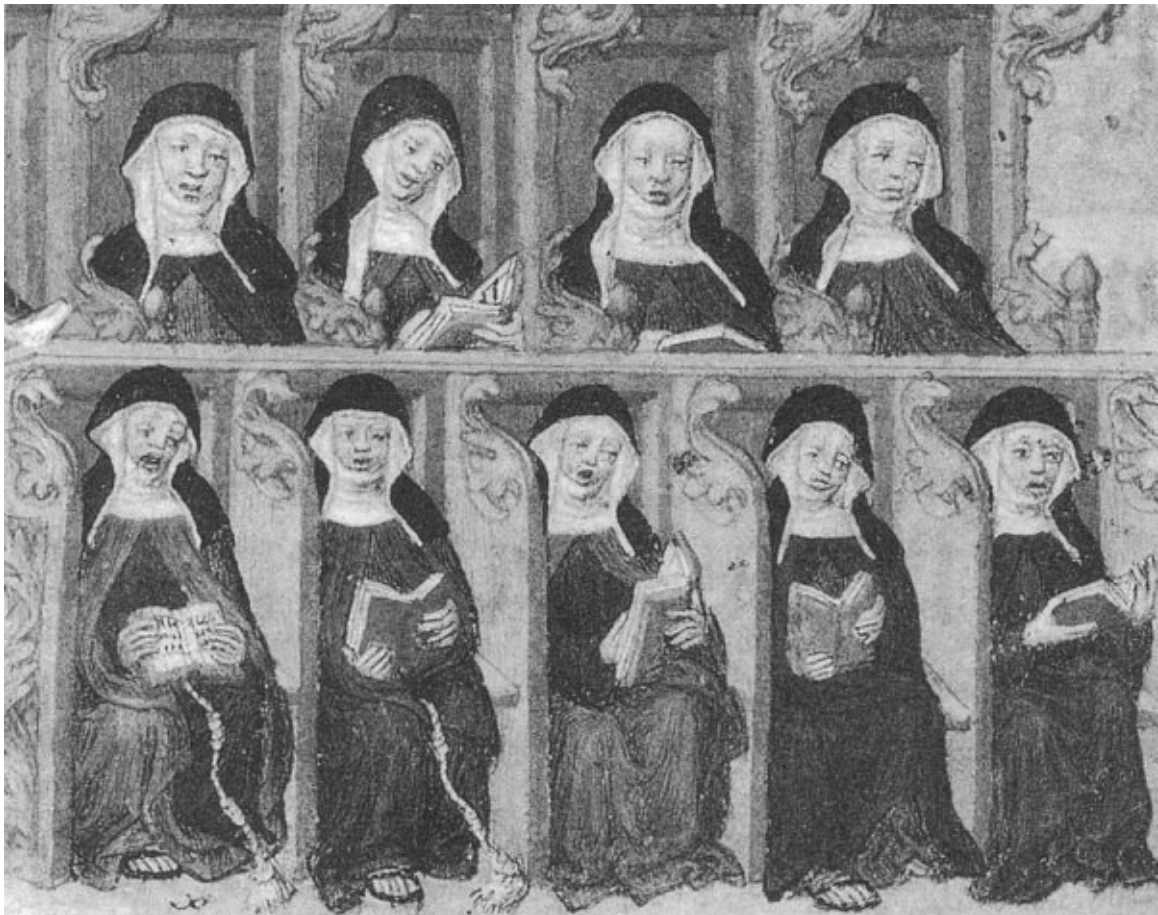
El lugar donde, por fin, una mujer tiene, en palabras de Virginia Woolf, “una habitación propia”, es la celda del convento. A menudo se entraba allí niña, aún deseosa de juegos y de caricias maternas. Dentro de los muros que la separan de la sociedad humana, y en primer lugar de los hombres, la mujer se les une en la cultura dedicándose a la oración y la meditación, para lo cual es necesario leer, escribir,

como modelo la de san Martín, biografía, esta última, destinada a ejercer influencia durante muchos siglos.

El lugar donde, por fin, una mujer tiene, en palabras de Virginia Woolf, “una habitación propia”, es la celda del convento. A menudo se entraba allí niña, aún deseosa de juegos y de caricias maternas. Dentro de los muros que la separan de la sociedad humana, y en primer lugar de los hombres, la mujer se les une en la cultura dedicándose a la oración y la meditación, para lo cual es necesario leer, escribir, estudiar, meditar: en esta actitud se muestra, en una miniatura del siglo xv tomada del “Salterio de Enrique VI”, a una doble fila de clarisas, disciplinadamente reunidas en el coro, cada una con el libro de los salmos abierto, cantando u orando. No es casualidad que la inmensa mayoría de las mujeres de personalidad sobresaliente sean monjas: después de Radegunda, inspiradora, amiga y comitente de Venanzio Fortunato, podemos mencionar, todavía en la primera mitad del siglo x, a Roswitha, quien no sólo conocía a Terencio, sino que era también cronista e historiadora de su época. En efecto, escribió los *Primordia Coenobi Gandershemensis* y el *Carmen de gestis Odonis*. Luego, en el siglo xii, la monja alsaciana Herrad, abadesa de Hohenburg, muerta en 1195, de quien ya he recordado su bien conocida obra *Hortus deliciarum*, una suerte de enciclopedia religiosa dedicada a las hermanas de su orden (que, por cierto colaboraron en la transcripción e ilustración del manuscrito), en que el texto, las miniaturas y las didascalias están relacionadas con un nexo inescindible. Del mismo modo que Clara de Montefalco, la gran Hildegarda de Bingen (1098-1179) había entrado muy pronto al convento (a los ocho años); monja benedictina, escribió, además de obras de edificación religiosa, sobre medicina y ciencias naturales, multitud de cartas y una autobiografía, que nos ha llegado fragmentariamente. Muchos manuscritos de sus libros más famosos, el *Liber scivias* (*sci vias lucis*, conoce las vías de la luz) están adornados con espléndidas y complicadas miniaturas. En una de las muchas miniaturas de otra obra suya, también ricamente iluminada, las *Revelationes*, Hildegarda, con el estilo en la mano y el rostro dirigido al cielo, de donde extrae la inspiración, traduce en palabras la visión de Dios que da cuerpo al universo y luego a la tierra, ya poblada de iglesias y ciudades.



*Pintora con ayudante hombre* (siglo XV). Giovanni Boccaccio, *Le livre des cleres et nobles femmes*, París, Biblioteca Nacional, ms. fr. 12420, f. 86.



En el convento, la hermana puede ser comitente autónoma y como tal quiere ser representada, en primera persona, en un papel muy distinto del de la sometida figura de esposa, que deja al marido el papel principal y la iniciativa del encargo. En el Evangelionario (comienzos del siglo xi), *Hitda abatissa*, de igual estatura que la dedicatoria, se destaca en un escenario vacío que comparte tan sólo con la santa fundadora, *sancta Vualburga*, a quien ofrece el manuscrito. Lo mismo puede repetirse respecto de otra miniatura contemporánea, en que la abadesa Uta de Niedermünster, en calidad de donante y de comitente, se arrodilla a los pies de la Virgen. La monja se convierte en destinataria de una obra, como en una miniatura de alrededor del 800, en la cual Isidoro de Sevilla ofrece su libro *Contra Judaeos* a la hermana Florentina, monja. La dedicatoria es afectuosa: *soror mea Florentina accipe codicem quem tibi composui feliciter, amen* (hermana mía, Florentina, recibe este códice que compuse para ti con la mejor disposición de ánimo posible; te deseo que estés bien, amén). La presencia masculina hace que las palabras no sean suficientes para invertir el papel tradicional que coloca a la monja en la situación de humilde donante; en efecto, Isidoro, quien está sentado en un sillón alto, ofrece el libro a Florentina, casi de rodillas ante él y notablemente más pequeña que el hermano.

Cuando se piensa en un códice miniado, es casi automático asociarlo a una mano masculina en el silencio del monasterio. En cambio, tendremos que abrir paso a otra imagen mental: la de generaciones y generaciones de monjas silenciosas, consagradas a copiar, comparar, miniar, componer. A ellas puede aplicárseles la descripción del biógrafo de Ida von Leuwn, una copista del siglo XIII: “con todas sus facultades dedicadas siempre a escribir, a copiar con atención los libros de la Iglesia, a corregir un libro no pequeño, que ha de usarse en los días laborables, en los que se leen las Lecciones de los Matutinos, dejó su nombre en muchísimos otros manuscritos, copiados con extremada diligencia”.

En esta multitud olvidada se encuentran, sin embargo, algunos nombres.

A la genialidad de una mujer de finales del siglo x, muy probablemente una monja, la miniaturista Ende, debemos las insólitas composiciones de brillantes colores de las miniaturas que ilustran un manuscrito de Gerona, de 975, con el Apocalipsis del Beato de Liébana. El texto fue copiado por el monje *Emeterius*, pero la mujer quiso firmar su parte de trabajo: *Ende pintrix et Dei a(d)iutrix*. (Ende pintora y sierva de Dios.) El tema del manuscrito, el fin del mundo, particularmente presente en el siglo x, atrajo la viva imaginación de la pintora que llenó los folios de terribles dragones, demonios y escenas catastróficas, pero también de santos y ángeles compuestos y estilizados, con vivísimos colores sobre fondo homogéneo, según aproximaciones fantasiosas, a tal punto que este códice, que puede aún admirarse en el archivo de la catedral de Gerona, constituye una obra maestra que se cita en todo manual de historia del arte.





*Homilia super Evangelia. Autorretrato de la monja Guda (segunda mitad del siglo XII). Frankfurt. Stadt- und Universitätsbibliothek, ms. lat. 13601, f. 2 r.*

En un homiliario (colección de prédicas) proveniente de un monasterio renano de la segunda mitad del siglo XII, dentro de la inicial D(ominus), vemos pintada una figura con velo, acompañada de la inscripción: *Guda, peccatrix mulier, scripsit et pinxit hunc librum* (Guda, mujer pecadora, escribió y pintó este libro). Una mano coge las volutas de la letra mientras la otra se alza en el gesto de quien presta testimonio para confirmar la veracidad de la afirmación. Nosotros, observadores modernos, nos detenemos en estos dedos, desproporcionadamente grandes, de acuerdo con una convención de la época,

que se muestran con tanta confianza como para recordar el prolongado esfuerzo. Es uno de los más antiguos testimonios de un retrato de artista firmado, y sin duda, el más antiguo de una artista mujer.

### *Un tiempo para pensar*

Una tabla del siglo XIV, que representa a la beata Umiltà muerta en 1310, junto con historias de su vida, ilustra muy bien la vida de un convento, escandida por la lectura, la enseñanza docta, la escritura. Se ve a la beata, abadesa y fundadora de las hermanas vallombrosanas, retratada leyendo en su celda, luego en el refectorio mientras lee a las hermanas, desde el púlpito, un libro edificante y, por último, ocupada en dictar sabias enseñanzas a dos de ellas que, en cuclillas, escriben con diligencia. Es digno de observar que en esta escena situada en el centro de la tabla, donde se representa a Umiltà de pie con la pequeña comitente, ésta tenga en la mano un libro, lo cual, en los siglos anteriores, era un atributo habitualmente masculino.

A Catalina de Siena (1347-1380) se atribuye incluso la triple aureola o corona. Esta santa, relacionada con la orden dominica, es interlocutora de pontífices: además de virgen y mártir (por los sufrimientos padecidos y las tentaciones vencidas), también es “predicadora”, haciendo caso omiso de la prohibición paulina, según la cual la mujer debe guardar silencio en público. Sus biógrafos, Raimundo de Capua y Tomás de Antonio de Siena, los “Caffarini”, subrayaron la autenticidad de la misión profética, la gran doctrina de la santa y las analogías con Juan, que predicó la buena nueva y la compendió en el Evangelio. Este reconocimiento, la aureola de los doctores y los predicadores, se extiende también en el plano textual a la santa homónima, Catalina de Alejandría, cuyo culto conoció una imprevista difusión en Occidente gracias a los contactos que los cruzados establecieron con tierras de ultramar. Un rasgo que las imágenes nunca dejan de destacar es la capacidad

dialéctica de la santa reina, la habilidad para predicar y convencer, gracias a su cultura, a los filósofos paganos incrédulos con quienes sostiene una triunfal disputa. Así la vemos, en el fresco del siglo xv de Pizzocorno, de la abadía de San Alberto de Butrio, allende el Po paviano, segura de sí misma con el libro en la mano y el gesto admonitor, enfrentarse ella sola al rey y al grupo de filósofos que inútilmente agitan, derrotados, otros libros. Catalina de Siena, como prueba de su compromiso religioso, eligió ser hermana de la penitencia, en la orden tercera de los dominicos, orden que había hecho de la cultura el arma principal para convencer y derrotar a los herejes, y en la cual la santa encontró el espacio y la posibilidad de desarrollar sus grandes dotes, en sintonía con la elección de la orden misma. La difusión de la imagen de Catalina de Siena contribuyó a afirmar las prerrogativas de la santa, que se aceptan a pesar de tratarse de una mujer. La otra Catalina, empeñada en polémicas victoriosas contra los cultos —pero perdidos— filósofos paganos, refuerza en el imaginario colectivo la idea de una mujer activa en el campo del saber y capaz de afirmarse, no sólo mediante el repliegue sobre sí misma en la humillación y la obediencia.



Pietro Lorenzetti: *Storie della Beata Umiltà: Umiltà leyendo en el refectorio y Umiltà dictando a la monja* (siglo xiv). Florencia, Uffizi. Foto Alinari.

### *La santa patrona*

El despegue de la era comunal italiana tuvo como consecuencia, entre otras, el nacimiento de una religiosidad cívica, que lleva a los altares santos nuevos a los que se reconoce un mayor poder para actuar e influir en la vida de la ciudad y a los que ahora los fieles pueden invocar como a compatriotas. Junto a santos (de sexo masculino) se canonizan muchas santas (de sexo femenino), o, a falta de un verdadero proceso canónico, la devoción popular las proclama como tales: incluso



*Prédica de Catalina de Alejandría* (siglo XV). Pizzocorno, Abadía de San Alberto de Butrio, frescos. Foto Cariplo.

santas locales, a veces laicas, que a menudo tienen un culto limitado dentro de las murallas de la ciudad pero que concentran la seguridad que otrora se pedía sin más a las simples murallas, como santa Bona (muerta en 1208) en Pisa, o santa Fina (muerta en 1253) en San Gimignano. Éstas —y nos encontramos ante un hecho nuevo— se convierten en símbolo condensado de conciencia cívica.

En la tabla que pintó Niccolò Gerini en 1402 y que se conserva en el Museo de San Gimignano, se representa a santa Fina en el centro con la reproducción en pequeño de la ciudad, en tanto que a los lados se ilustran acontecimientos biográficos y milagros que muestran en qué

medida estaba la santa involucrada en la vida de San Gimignano, del que se hace patrona tras minar la fama del patrono anterior, Gimignano, que tal vez fuera un obispo, pero foráneo. Pero esta tabla no es un ejemplo aislado.

En los escudos, las torres, las banderas, la insignia de Treviso que flamea sobre la torre más alta, en la construcción de una iglesia todavía inacabada, en la gran campana que escande el trabajo, la oración y las decisiones de la ciudad, se lee todo el vigor de la vida ciudadana. Incluso un denso grupo de ciudadanos se asoma a la muralla con actitud suplicante. No se trata tan sólo de comitentes de una imagen de devoción que tenga como tema a la santa protectora de la ciudad, sino que también ellos han entrado en la pintura, fijando para siempre su propia confianza y su propio pedido de protección. Sin embargo, la imagen expresa también el nuevo concepto de ciudad en el fortísimo nexo entre hombres y piedras, entre la activa presencia de los habitantes y los edificios que la constituyen, pero también entre la santa y la ciudad a la que está llamada a proteger.

A mi parecer, en este surgimiento de figuras femeninas se puede advertir una lenta mutación de la condición de la mujer, que en la nueva “época de los mercaderes” desempeña un papel más activo y participante en el pulso de la vida cotidiana; por eso Catalina, invocando a Dios con gesto seguro, proclama “suya” a Treviso.

Después de tantos siglos en los que el camino parecía cerrado, la mujer comienza, en pleno medievo, a conocer, no sólo en el cielo sino también en la tierra, “la vía que lleva a la ciudad” (*Eclesiastés*, 10, 15).

# **La palabra de las mujeres**

*Una voz ahogada. Prisionera de una ética que asimila el pecado de la lengua a la glotonería, puerta de otros vicios, introductora de la lujuria y del orgullo. Pecado tanto mayor cuanto proviene de mujeres y éstas pretenden hablar en público. Su palabra incurre así en una doble condena, la cual se precisa en el siglo XIII: ¿será que en ese momento las mujeres comienzan a hablar?*

*En efecto, quizá a finales de la Edad Media resulte posible una multiforme expresión de la palabra femenina; y quizá haya que ver en eso el progreso más claro de las mujeres. Son raras las que, como Christine de Pizan, lo imponen con su saber, su coraje ante las resistencias sociales, la desconfianza o la burla. Otras roban este derecho a hablar para decir aquello que saben que son las únicas que pueden decir: la experiencia del abandono y la fusión místicos. Para atreverse a franquear el umbral de la palabra y de la escritura es menester que se vean arrastradas por una gran conmoción de los sentidos, de la inteligencia, del orden y de las jerarquías habituales.*

*Si bien las mujeres cultas como Christine o aquellas primeras humanistas del siglo XV que luchan duramente en el campo cerrado de las letras, saben muy bien a quiénes se dirigen y cómo conmover a su público, no ocurre lo mismo con las místicas. ¿Con qué palabras transcribir lo inefable? Muchas de estas mujeres no saben escribir, por lo menos la lengua de los clérigos. Para revelar, preferentemente en buen latín, su embarazoso mensaje a otras almas enamoradas de lo absoluto, deben valerse de un escriba, maravillado o lleno de dudas, fiel a sus palabras o ingenuamente perfeccionista. Pero ¿piensan acaso en un auditorio, en un círculo determinado de lectores, cuando dejan fluir su voz? El hacer público su testimonio ¿no equivale ya a prestarle una fuerza revolucionaria? Escuchemos estas voces: pocas épocas hay en que se hayan sobrepasado tanto los límites de la feminidad como para atreverse a decir esto.*

Ch. K.-Z.

# Voces literarias, voces místicas

Danielle Régnier-Bohler

*¿A quién, entre los hombres, le fue otorgada  
la primera palabra? ¿Cuál fue la primera  
que ese hombre pronunció? ¿A quién, dónde,  
cuándo y en qué lengua saltó al aire su primer  
enunciado?*

DANTE, *De vulgari eloquentia*

Resucitar, sacándola del silencio de las fuentes, la palabra de las mujeres... En verdad, la mujer, primera en hablar en el Paraíso, se halla en el centro, en el nacimiento mismo de la palabra. Primera también en establecer una relación con el otro —únicamente la había precedido el diálogo de Adán y el Creador, intercambio contractual y fundador—, la mujer expresa desde el primer momento su papel de nacimiento en el seno de lo social. Eva, la madre de los seres humanos que evoca Dante en su *De vulgari eloquentia*, inaugura la palabra originaria. Y también inaugura, por el fruto de la amargura, la desdicha de los hombres. En su nombre reúne los vagidos de quienes nacen para una tierra que ya no es el Paraíso, la tierra de los hombres.

Vínculo crucial de la mujer con la palabra: Eva significa *vida*, pero, sobre todo, Eva anuncia el lamento de la humanidad. Al nacer, el niño grita *a*, mientras que la niña grita *e*:

*Omnes dicunt e vel a  
quotquot nascuntur ab Eva.*

De esta manera, el desfase de los sexos se inaugura con estos primeros gritos asociados a Eva, y la mujer introduce una cesura en el tiempo. Ya para los teólogos de la Edad Media, ante la palabra de la mujer, Adán se mostró débil, más débil que Job. Y el silencio de las mujeres ya no abandonará el dominio de las prescripciones.

Pero la ambivalencia es aquí soberana: la antífrasis acecha en cada recodo de los textos. En verdad, en el centro mismo de las palabras. De este vínculo de la mujer con la palabra emergen ciertas imágenes sorprendentes, extraídas de un imaginario de gran fuerza para el lector moderno. Vínculo bienhechor para la palabra: el primer milagro de Ida de Boulogne dará a la pequeña sordomuda los medios para la fundación de su ser en lo social, así como el acceso a la palabra. Acurrucada dentro de sus vestidos, la niña nace al lenguaje: sus primeras palabras son *Mater, mater*. Por

otra parte, está el gesto emblemático y maravilloso de la Virgen, en los *Milagros de Nuestra Señora de Chartres* de Jean Le Marchant, quien en un dúplice don restituye, al niño charlatán al que han cortado la lengua, primero el poder de la palabra, y solamente después la lengua, el órgano de la palabra. Frente a esto, en un relato originario de Ovidio y atribuido a Chrétien de Troyes, a la desdichada Filomena se le mutila la lengua, no por exceso en su uso, sino para condenarla a la afasia, a la interdicción de la denuncia de la violación incestuosa de que ha sido objeto. Privada de la palabra, inventa otro lenguaje: el del gesto. En efecto, narra su drama y su exilio con trazos de hilo.

Se sabe qué significa la palabra, qué implica de compromisos sociales, de consenso, de rituales, tanto en las prácticas comunitarias como en las relaciones con lo sagrado. Para esas lejanas épocas en que lo oral se nos escapa, explorar el campo de la palabra es abordar un terreno doble: por un lado, la palabra de las mujeres es ante todo lo que se deja oír de las mujeres, la palabra que se les atribuye, ampliamente deudora —como tantas veces se ha dicho— del discurso masculino, yugo que la mujer que habla pone en evidencia; por otro lado, equivale a confiar en el ser de carne y hueso que emite la palabra, se expresa, se lamenta y grita, habla y escribe. Pero, aunque provista de voz, la mujer parlante no nos permite conocer su verbo si no es a través de los ecos de lo escrito. De esta paradoja realmente fuerte, es menester extraer la palabra de las mujeres.

Cuando los textos pretenden poner en escena una palabra de mujer, muy a menudo se evalúa esa palabra —que, al igual que una piel, es la de la relación con los otros— en su poder maléfico. Eva inauguraba para sus hijas, para la arborescencia de las generaciones venideras, una relación con dificultades para usar la lengua. La palabra primigenia, el diálogo en torno a la manzana, instaura en realidad el devenir de una humanidad que, habiendo perdido el Paraíso, avanza hacia los tiempos de una Historia. La mujer que habla dará cuenta, a través de sus hermanas en el lenguaje, de ese diálogo imprudente.

Esto equivale a salir al encuentro de la censura que, en la educación y la comunicación, integra ampliamente el control de la palabra; pero en este dominio las limitaciones impuestas al hombre conciernen casi exclusivamente a la medida propuesta al ser social que él debe ser. En cambio, es múltiple la palabra de los hombres que quiere regir la palabra de las mujeres: como una polifonía obsesiva e inarmónica, produce inquietud. Pues el temor que provoca la palabra de las mujeres se une al temor de su carne y de su deseo. Transgresora por su palabra, como lo pretende la sentencia masculina, la mujer no escapa a su suerte: la culpable es fabricada por la palabra temerosa de los hombres. Es pecaminosa por adelantado, gracias a la palabra que usurpa al hombre, esa palabra que invade el espacio doméstico y público; peligrosa también por la palabra carismática y profética que contiene, la de una relación nueva con lo sagrado, tal como la que las mujeres reivindicarán a partir del siglo XIII. En efecto, la intensidad de ciertos acentos no



engaña; en el dominio de la espiritualidad, un discurso femenino está comenzando a hacer oír su voz.

Respecto de las modalidades del eje misógino, no se trata siempre de las severas reprimendas de los moralistas, de las que ya nos han hablado los historiadores. A veces, como en *Mirouer aux dames*, un contexto verbal opone el compromiso de una defensa, lo cual prueba que el mundo sólo existe gracias a ese enfrentamiento, temible o burlesco, en el plano de la palabra: el autor reintroduce el orden en los adornos excesivos de las mujeres, y en particular en las “vestimentas que pertenecen a los hombres”. Ahora bien, aquí la mujer se presenta discursiva, encuentra “argumentos” y “razones” que se valen de los ejemplos bíblicos de Esther o de Judith, damas de gran mérito que son sus “precursoras”. Pero el hombre vigila:

... en consecuencia, se trata de un lenguaje desprovisto de razón, y si la tiene, es una razón desordenada que no sabe adaptarse a las circunstancias.

Los ejemplos bíblicos se ven reducidos a su auténtica verdad. Enmendar a la mujer es ante todo llegar a ella con la palabra justa...¡Y refutar la suya! En un plan vivaz, bien ensamblado sobre una rígida tradición, estas perversas voces femeninas se atreven a extraer de la Biblia las grandes figuras de sus hermanas ejemplares para consolidar el dominio de su seducción. ¡Abogadas de su sexo!

La manera en que las mujeres ejercen el uso de la palabra es variado, rico, matizado, vehemente: de lo oral a lo escrito, de lo escrito por los hombres sobre la palabra de las mujeres a lo escrito por las mujeres que reclaman el derecho a la palabra, por medio de lo que lo escrito evoca de la palabra oral de las mujeres. Para descubrir una “realidad” de la mujer en el acto de usar la palabra, el enigma del peso del código literario constituye un obstáculo. ¿Habla como mujer una *trobairitz*? ¿Dónde se expresa su individualidad? ¿En los signos dibujados de un manuscrito, sobre los cuales el lector se detiene y sueña? Sin embargo, la palabra femenina medieval sólo necesita abrirse, y si se reconoce la existencia de algunas mujeres trovadoras, si se admite la existencia de una tal María de Francia, si se siguen las huellas todavía poco conocidas, pero bien afirmadas, de una Christine de Pizan, se penetra en el campo de la mujer culta, y más ampliamente aún en el de la espiritualidad femenina. En este último dominio, para los historiadores de la literatura, la palabra de las mujeres podría suscitar la exploración de un imaginario al que ni Bachelard, en busca de “la raíz misma de la fuerza imaginante”, ni Georges Poulet, al acecho de los signos de un tiempo interior, habrían dejado de prestar atención.

Cuando se recorren los discursos de los teólogos, tan preocupados por la palabra de Eva, cuando se enfrentan las normas de los moralistas, tan puntillosos en la avara limitación de la palabra a las mujeres, se desea —a riesgo de encontrar el enigma, el de Eloísa, por ejemplo— prestar oídos a lo que los escritos de la ficción o de la mística han puesto en boca de las mujeres, a esas endebles siluetas de contextos

epistolares, narrativos, o incluso líricos, elaborados por un código cultural que alimenta la génesis de las obras. Hasta una Christine de Pizan, tan ansiosa por afirmarse a través de una palabra pública —“Yo, Christine...”— queda profundamente impregnada de ellas. Escuchemos, pues, lo que tal vez no sea otra cosa que una representación teatral de la palabra en que hablan “actrices” literarias que llegan a las márgenes mismas de nuestra audición. Pues también en ese caso se trata de una voz.

Punto crucial, umbral esencial del ejercicio de sí mismo, de la proyección del Yo hacia los otros: con una perspectiva antropológica, lo que debe abordarse es un gesto total, y el gesto verbal se lee, se oye y se ve tanto como la sintaxis de los gestos. La palabra llega a ser escuchada, se hace sentir como una caricia y también puede asesinar como un arma. La envoltura narcisista del ser comporta también una envoltura sonora, la “piel de las palabras”. En ello es fundamental lo que está en juego.

Adoptaremos aquí cortes temáticos transversales que, antes que traspasar la opacidad de los documentos, plantearán problemas: la distribución antinómica de la palabra, el eterno “cacareo” de las mujeres, el desorden a que da lugar, el peligro de la posesión del otro, y, frente a esto, la buena palabra, la de María la intercesora, la de santas —que, sabias o extravagantes, dan testimonio de que poseen una palabra poderosa, rival de la de los hombres— y esa palabra más profana, palabra mítica de las mujeres que en *La Cité des Dames* preside la invención del mundo, el saber del gesto fundador y el saber de la palabra eficaz y elocuente. Palabra de mujeres; mal o buen uso de la palabra, difícil de controlar, puesto que la mujer es, por naturaleza, desborde, río que inunda y no fertiliza. Pero a esta palabra insensata que nada puede detener, responde la solemnidad de la palabra de Christine, que despliega bajo la metáfora de su ciudad utópica todas las virtudes de las mujeres del pasado, de la Biblia y de los mitos, según el *De claris mulieribus* de Boccaccio. La invención del mundo pasa por las manos y por la palabra de las mujeres.

Así, pues, en su ser mismo, ya se trate de las tímidas prescripciones de moralistas y predicadores, ya de las audacias de la pluma de una mujer culta, la mujer plantea —y esto, hoy en día, compete a la sociolingüística— las dimensiones fundamentales de la palabra: su utilidad para la dominación y para la evaluación del Yo. En el horizonte, una guerra de sexos en torno a ese feudo común, a la vez compartido e individual, de la expresión lingüística.

La palabra cristaliza en sí misma todo exceso condenable: duplica una palabra de hombre, se desdobra en una gestualidad exagerada, trasciende toda frontera, escapa al control. La palabra, contrariamente al exceso narcisista de la apariencia, es, a ojos masculinos, tanto más perniciosa cuanto que surge, imprevisible, del silencio. Contrariamente al teatro de la mirada, no se anuncia, y, modulable como es, llega a todos los dominios. Palabra maléfica de la mujer próxima a los secretos de hechicería, palabra que se burla negando al hombre la virilidad, ¡palabra que se atreve

a enunciar el sexo! Lo visual, al menos, dice desde el primer momento que puede fascinar y paralizar la mirada. Pero la palabra que embruja se desliza en las conciencias, se difunde, deja huellas que no son testimonios que se muestran con el dedo. Ya se verá que lo ridículo se apodera de ella menos fácilmente.

En el umbral de esta problemática captura de la palabra de las mujeres en la Edad Media, un llamamiento mítico apela a su integración en la captación profunda de lo Femenino y del empleo de instrumentos que las mujeres comparten con los hombres. Eco relegada al silencio: por haber hablado demasiado, es condenada a repetir a los otros.

Su palabra no es autónoma y el único ser con el que desea entrar en comunicación es Narciso, del que está enamorada. Pero Narciso sólo se ama a sí mismo; no le dirige la palabra. Ambos están condenados a la infrasubjetividad muda.

Relatado así, el mito es desesperanza: palabra culpable condenada al psitacismo, cuyo sujeto no encuentra más que un Otro que ¡sólo se ve a sí mismo! La mujer medieval se ve reducida a la inanidad de su palabra; objeto de una censura narcisista, la que dicta el hombre obsesionado por el peligro de una reproducción de sí mismo, o bien empujado por la fiebre diabólica que lo conduce a no encontrar otra cosa que a sí mismo y, por tanto, a no reconocer jamás al Otro. Pero, entonces, ¿qué es para la mujer medieval la palabra censurada de la que aquí tratamos?

Hay otro mito que va aún más lejos; un mito que, esta vez, concierne a la expresión de la identidad. Un castigo de que es objeto un hombre, pero aquí no importa el sexo del culpable: Acteón ha sorprendido a Artemis en el baño, y para que su desnudez no se divulgue, la diosa lo convierte en ciervo. Como Narciso, capta su nueva apariencia en el espejo del agua. “Gimió; y ése fue todo su lenguaje” (Ovidio, *Metamorfosis*): a partir de ese momento, le está prohibido decir quién es. La afasia, precisamente lo que los discursos masculinos anhelaban para la mujer, es decir, una identidad inaccesible. Su palabra se mide hasta tal punto que el ser resulta mutilado.

A este respecto sirve como blasón la historia ejemplar de *Griselda*, que exhibe a la mujer mítica, exaltada y puesta a prueba. La impotencia del lenguaje es una condena grave. ¿Por qué delito? ¿El de su madre en el Paraíso? Bajo apariencias fútiles y a veces burlescas, los textos de ficción aportan en este dominio una perspectiva fantasmática que merece la pena examinar. ¿Qué imaginario lingüístico se expresa aquí? En efecto, el hablar nunca es “neutro”, y aun cuando el *corpus* medieval no permita muchas veces una afinada recomposición de los contextos de la voz, es posible que las cuestiones que se plantea una lingüística atenta al inconsciente aportarán respuestas o, al menos, hipótesis. Aparece con toda claridad la sexuación de la producción de los discursos, la dimensión sexuada de las modalidades de comunicación, y, por tanto, cómo percibir la importancia que reviste para la cultura medieval, en cuyo seno la palabra de las mujeres, escrita y hablada al mismo tiempo, se deja oír con persistencia, y con prudencia, pero en la que por mucho tiempo el

lenguaje de los hombres sirve como norma, mientras que el lenguaje de las mujeres se presenta como defecto o como desviación. Desviación de las beguinas, que algunas pagarán con la vida: “Marguerite Porète terminará en la hoguera”. En todo caso, defecto; y los moralistas no dejan de denunciarlo. Con modulaciones, que es lo que los *fabliaux* repiten hasta el cansancio, a través de las escenas conyugales, los engaños de las mujeres y el incontenible deseo de acceder al derecho de nombrar las cosas secretas del sexo.

Palabra de uno a sí mismo, incluso palabra vuelta contra sí mismo, en esos instantes previos al suicidio: he aquí el destino de la palabra interior en las ficciones que la representan transformada en palabra abierta. La palabra trágica de las mujeres se hace oír en literatura. Pero, sobre todo, el grupo femenino es allí enunciante: las relaciones que la mujer tiene con la palabra suelen ser relaciones mágicas. La palabra de las mujeres se despliega en el espacio del gineceo, palabra de solidaridad, de reivindicación o de toma del poder. La literatura narrativa, minuciosa, nos ha legado ficciones de tono airado que no presentan una imagen pacífica del ser femenino. La guerra de los *Quinze Joyes de Mariage* es una victoria de la palabra de las mujeres.

Por otra parte, la mujer favorece el acceso al lenguaje. Depositaria de la lengua-madre, procura el acceso a la universalidad de las lenguas, ya se trate de las fronteras satánicas de la caverna de la Sibila, ya de esas extrañas corrosiones de barreras lingüísticas a las que se asiste en materia de santidad femenina. Pero mucho más allá aún, la palabra femenina se instaura en el espacio cultural de las letras con ciertas mujeres del mundo secular fuertemente comprometidas, como Christine de Pizan, pero sobre todo con mujeres pertenecientes al dominio de lo sagrado, palabras de monjas, de beguinas, de reclusas. Por último, afirmando modestamente su incapacidad para la palabra de los hombres mediante un *topos* de modestia, pero reclamando con toda claridad su derecho irreprimible a la invención de otro lenguaje, la palabra de la mujer mística integra el cuerpo como soporte sensorial, que desemboca en una lengua “total” en la que el grito, las lágrimas, el silencio, saben entrar en una sintaxis nueva.

## ¿Enunciación de mujeres?

### *Voces prisioneras*

En el espacio privado doméstico, lo mismo que en el dominio público, la mujer habla. Parece ser que se la excluía de la esfera de los testimonios, puesto que —según Phillippe de Beaumanoir en sus *Coutumes du Beauvaisis*— sólo había una situación en que su testimonio era digno de confianza: ¡aquella en que debía atestiguar cuál de dos gemelos había nacido primero! Dada la angustia que animó siempre a las instancias eclesiásticas ante las mujeres que deseaban tomar la palabra pública, que

reivindicaban el derecho de transmitir sin intermediario la palabra sagrada, no deja de ser asombroso contemplar la efervescencia lingüística que, a pesar de todo, dio nacimiento a un buen cuerpo de textos espirituales y místicos. No hay prácticamente dominio en el que la mujer no haya expresado su deseo de hablar.

¿Cómo sacar del silencio esas voces que han sido acalladas? La documentación es vasta y se deberá prestar oído a todo murmullo tomado de los poemas líricos, en la expresión de una sumisión, en el contexto de la emergencia de la voz. En su diversidad, los documentos femeninos son testimonios irremplazables de un discurso sobre sí mismo, y muy en particular a través de la misión de la mística que se dice atravesada por la palabra. Abundante en palabras es la mujer culta, que a veces profiere encantamientos apremiantes, pero también la analfabeta, la que dice no haber tenido acceso a lo escrito, que —a través de lo que de ella relata su discurso espiritual— vive bajo la presión de un decir que le impone Dios. Queda en pie la dificultad, sobre la que llamaba la atención Peter Dronke, de acceder a fuentes de primera mano. Pero en cuanto a lo que se nos ofrece de estos testimonios femeninos, es muy rico el campo al que permiten acceder los manuscritos, y a través de cuyas páginas, más allá de lo escrito, habrá que prestar atención a los registros que tematizan “el objeto-voz”.

¿Prisionera de la palabra de los hombres? En la segunda mitad del siglo IX, Notker el Tartamudo decía que la escala del cielo era fácil de subir para las mujeres, vírgenes, mujeres casadas, viudas, prostitutas, todas las mujeres que libran la batalla contra el Maligno. Al pasar por todo tipo de pruebas, pueden alcanzar lo más alto del cielo y coger, de la mano del rey que las recibe, el laurel de oro de la victoria. Pero Gautier de Chatillon, en la corte de Enrique II Plantagenet, deplora el día nefasto que lo ha gratificado con una hija, a la vez que afirma que, “futuro sostén” en su “vejez gruñona”, ella se ocupará mejor de él que un varón. Se perfila con toda claridad una conciencia, en la que se impone la de una parcialidad en la representación del Otro. Muy a menudo se habla de las mujeres a través de la palabra del hombre, a través de “palabras diversas” que Christine de Pizan en *Epistre au dieu d'Amours* pone en tela de juicio, palabras de las que se sirven los hombres para difamar las costumbres de la mujer. ¡Cruel sociedad aquella en que la palabra tiene el poder de encerrar al otro en una imagen repelente! Y en Chaucer, la burguesa de Bath, en la virulencia de sus opiniones, destaca que quien detenta el poder de lo escrito detenta también la imagen del Otro.

¡Por Dios que si las mujeres hubieran escrito historias,  
como los clérigos componen sus oratorios,  
habrían escrito tantas maldades de los hombres  
que toda la casta de Adán no podía repararlas!

Si hemos de evaluar los escasos testimonios literarios que nos han quedado — algunas *trobairitz*, un autor de *lais* de finales del siglo XII y, más tarde, en los albores del humanismo, figuras más seguras de sí mismas, como Christine de Pizan y, en la sociedad italiana, esas mujeres cultas que luchan desesperadamente por hacer oír su

voz—, se adivina, se sabe, lo difícil que es para la mujer su acceso a la expresión. Y si la palabra de las místicas suscita muy pronto las sospechas de abuso y de herejía, las obras de ficción, con su aparente falta de seriedad, indican, por su parte, que a menudo se producen transgresiones de un dominio que el hombre se reserva para sí.

¿Entrará, pues, la mujer en un dominio prohibido? No hace mucho, había todavía territorios literarios asignados a las mujeres: la crónica de lo cotidiano, el lenguaje de la pasión, en resumen, “obras de damas”. El periodo medieval asignaba este tipo de territorio, pero menos personal y menos “femenino”. Ocupar el territorio de lo escrito es ya, para la mujer de la Edad Media, una gran empresa, acompañada de la conciencia de una fractura o de una audacia, de una timidez ligada a la incapacidad del sexo. ¿Dónde y cómo se oculta la mujer culta? ¿Se trata de borrar la diferencia, como lo hará la mujer durante mucho tiempo aún? *Insignis femina, virilis femina*, decía el canciller Gerson hablando de Christine. ¿Ya se verá en qué medida es esto cierto, a través de esta mutación de sexo que pretende vivir Christine en la escritura, antes de lanzarse al peligroso ejercicio que exige una fuerza de hombre!

Sin embargo, en la palabra, la mujer intenta proclamar su diferencia. Ante los clérigos que la interrogan, la mística laica Margery Kempe, a comienzos del siglo xv, se atreve a emplear otro lenguaje, a afirmar que su palabra le llega de otra parte y que es lícita, mejor aún, que está ordenada. Hildegarda, dos siglos y medio antes, se había declarado “atravesada por los vientos” de Dios. Así, abandonarse a la palabra de Dios significa que la mujer asume una función mediadora, que no es equivalente a la pasividad. Y, precaución frecuente, los confesores, los directores espirituales, están allí para acechar y guiar su palabra, a veces —se verá— para dejarse emocionar, para entrar en ese territorio nuevo de una palabra “total”, afectiva, inventada por la mujer, cuyo itinerario espiritual siguen.

### ¿Palabras ficticias?

“Y la mujer sabía trovar y compuso muchas buenas canciones”, dice la *Vida* de Azalais de Pourcraigues. Pero, en la literatura, el acceso a la escritura está jalonado de incertidumbres. El prólogo de los *Lais* y el de las *Fables*, que revela la intención del escritor de reunir el conjunto de relatos en una colección, presenta a una mujer, María de Francia, que se sirve de la palabra escrita. Sin embargo, nada nos instruye acerca de su identidad. Se trata de dos prólogos que se centran en la actividad de la escritora: primero hace saber su nombre, luego persigue la relación con la tradición y se sitúa ante un dedicatario, palabra de afirmación de una obra que se está escribiendo. Es posible que el temor a los *losengiers*<sup>[11]</sup> que evoca María sea tan sólo un tópico; quizá concierna igualmente a la reivindicación del acceso a la escritura. “Al margen de toda clerecía”, quiere salir al encuentro de los cuentos bretones y construir una obra. Se convendrá acerca de la importancia de esta inauguración del decir. En una sociedad en que se conoce el papel cultural de la mujer-mecenas, esta voz de Marie, la desconocida, aparece al frente de una obra importante.

En el dominio de la lírica, el caso de las *trobairitz* es un juego de disfraces. Su producción, limitada, no representa más que una centésima parte, aproximadamente, de la literatura lírica trovadoresca. Casi por doquier reina el enigma. Las biografías redactadas según la composición de los poemas, las *Vidas*, dan cabida a cinco nombres de mujeres, mientras que otros cuatro aparecen en las *Vidas* de hombres. Estos relatos, que datan de mediados o de finales del siglo XIII, quieren dar a los autores la carne de un ser vivo, explicar así los poemas que se conocían: son un intento de dar realidad a lo que de otro modo sólo sería un nombre, pero esta época que se pretende real es ambigua, y es muy poco lo que se dice. Azalais de Pourcairagues era “noble e instruida”; la Castelloza, que era de Auvernia, compuso canciones sobre su amigo, lo mismo que la condesa de Die, enamorada de Raimbaut d’Orange. A María de Ventadour se la presenta en una disputa retórica. Extremo abismal del acto de escribir, la lírica hecha narrativa no es pródiga. “Eiseignada”, instruida, “for maïstra”, muy hábil, la mujer sabe al menos “trouver”, trovar, inventar, componer. En este caso, pretender encontrar huellas de una expresión femenina es algo muy problemático. La mujer-trovador se interesa por el género poético amoroso y por el debate, pero —y esto es importante— no se trata forzosamente de textos dotados de gran fuerza afectiva. El juego de disfraces es oscuro, aun cuando ciertas lecturas hayan llamado la atención sobre un canto más “unívoco” para el trovador, mientras que la palabra de la *trobairitz* parece más fragmentada. La enunciación está feminizada por las marcas gramaticales, únicas capaces de asegurar una sexuación del “yo” lírico. “No me gustaría que me llamasen Dame Bernarde por Bernard y Dame Arnaude por Arnaud”: para una distribución de los roles sexuales en el poema, la negativa a adoptar el nombre del compañero masculino es elocuente, pero enigmática. Así, pues, la única solución es pensar la feminidad de las *trobairitz* en términos de “sexuación operada por la lengua poética”. Por tanto, ¿ficción de esta lengua de mujer?, ¿ficción de un autor que oculta su identidad y su sexo? Las *trobairitz* se ven menos beneficiadas aún que María o que Cristina por una individualidad reconocida. Pero, en este caso, ¿es legítima la cuestión de la existencia de una literatura de mujeres en la Edad Media? Como pensaba Pierre Bec, un texto llamado femenino puede ser un texto de hombre bajo nombre de mujer, o un texto de mujer que copia modelos masculinos. Así, pues, habría que considerar la producción de la *trobairitz* como “contratexto”: efectivamente, los versos de la condesa de Die se inscriben en el código masculino y al mismo tiempo fuera de este código, puesto que la autora es mujer. En lo que respecta al poema de Bieiris de Romans, escrito por una mujer a otra mujer, el único poema lésbico de la lírica occitana, parecería, también en este caso, un texto de ruptura, sedicioso o lúdico. Verdaderamente contratexto: se sustituye el “yo” tradicional de los trovadores por la dama, la ausente se hace presente.

¿Dónde se encuentra una auténtica voz femenina? ¿Qué hay de esas canciones cuyas protagonistas son mujeres, *chansons de toile* (canciones que cantaban las

mujeres mientras hilaban) que escenifican las lamentaciones de la mujer enamorada, las canciones de *malmariées* (las “malcasadas”), conocidas en muchos territorios lingüísticos, tanto en Alemania como en Galicia o en Portugal? Todas las canciones de *amigo* de la lírica galaico-portuguesa han sido compuestas por hombres. Así, pues, podría verse en las *cansos* de *trobairitz* una variante occitana de las canciones de mujer compuestas por hombres, canciones anónimas que se diferencian del gran canto cortés, tanto por el registro como por el anonimato.

### “*Insignis femina, virilis femina*”

Entre 1395 y 1405, Christine de Pizan se impone como una figura impresionante de la historia de la literatura francesa. En lo que respecta a los códigos literarios en el corazón mismo de la tradición el problema fue el de la creación de una voz nueva y singular. Es evidente que, tratándose de géneros tradicionales, resultaba fácil de demostrar la excelencia de su cultura. Pero su identidad de mujer debió de constituir forzosamente un problema cuando, oficialmente y en nombre propio, habla en el marco de un contexto social y cultural. Fue la primera en afirmar su identidad como autora, en marcar solemnemente su entrada “en el campo de las letras”.

“Osar, yo, mujer...”: en efecto, la osadía de afirmar el acto de escribir tiene lugar en Christine por una notable conciencia de sí misma y de una escritura asumida en medio de un estatus confirmado, por la conciencia de un poeta-escritor que encuentra “un nuevo lugar donde escribir, el lugar de las mujeres”, y que se distingue por una actitud reflexiva sobre su oficio. En *Avisión Christine*, Dame Opinion, al evocar sus obras, dice a Christine que hay quienes afirman que “*de sentement de femme venir ne pourroyent*”, es decir, que no pueden ser fruto de una sensibilidad de mujer. Ahora bien, a Christine le interesa la constitución material de sus libros, se encarga de dirigir a los copistas y aborda su ilustración, pero, sobre todo, sigue muy de cerca la constitución de sí misma como escritora.

La muerte del esposo, que la deja viuda con tres hijos a su cargo y que tiene graves consecuencias para la existencia de Christine, es una circunstancia demasiado conocida como para insistir ahora en ella, pero con todo acierto se ha señalado en qué medida supo Christine recorrer el camino de ida y vuelta entre la vivencia y la escritura, en su itinerario hacia lo que llama “*le style a moy naturel*”, el estilo que me es natural. Amplitud de una obra de mujer cuya voz diversificada se hace oír en escritos filosóficos, políticos, religiosos, sin contar la tradición lírica que ella recoge y desarrolla con sutileza, y sin la cual no se podría comprender el lugar que ocupara en la Querrela del *Roman de la Rose* que marcó la historia del pensamiento durante el cambio de siglo.

Se preocupa por su propia presentación y por la gestión del saber: le encanta “el estudio y la vida solitaria”, escribe a Pierre Col. La conciencia de estar alejada de un saber, que designa el estatus de la mujer en *La Mutation de Fortune*, *Avisión*



*Christine* y *Le Livre de la Cité des Dames*, confirma, pues, el conocimiento de los límites impuestos a su sexo, que ella quiere trascender.

Que no se me acuse de sinrazón, arrogancia o presunción por osar, yo, mujer, oponerme y replicar a un autor tan sutil, ni de reducir el elogio debido a su obra, mientras que él, solamente hombre, ha osado difamar y acusar sin excepción a todo el sexo femenino.

Así es como termina la carta que dirige al preboste de Lille. En efecto, Jean de Meung es el gran acusado de la famosa Querrela. Contra la gran cantidad de individuos que toman partido a favor del autor de la segunda parte del *Roman de la Rose*, Christine se empeña en buscar el apoyo de otra mujer, Isabel de Baviera. A pesar de la conciencia de su debilidad, escribe en las vísperas de la Candelaria, en 1401,

empujada por la verdad... mi reducida inteligencia ha querido y quiere emplearse, como se ve aquí y en otros escritos míos, en luchar contra los que les son hostiles y que las acusan. Suplico con humildad a Vuestra Majestad quiera confiar en mis justas razones y permitirme decir otras más, si puedo, aun cuando no sepa desarrollarlas en una lengua tan hábil como otros.

Su feminidad se ha convertido en causa a defender. No habrá de reprochársele las redundancias por las cuales expresa esta toma de conciencia. Su preocupación de gobierno ideal integra a las mujeres y les concede un lugar en la sociedad. *Le Livre des trois vertus* está dedicado a ellas; ante la fragilidad de las mujeres, Christine se quiere pedagoga. No cabe duda de que la que aquí oímos es la primera feminista de las letras francesas, a través de la afirmación de una palabra que debe ocupar un lugar en el espacio público y que asume la enseñanza que se ha de dispensar a las mujeres, sus hermanas.

“Mi transmutación”: Efectivamente, el mensaje dirigido a las mujeres está inserto en el desarrollo de una historia que le es propia. No es la menor de las paradojas el encontrar en esta feminista de primera hora la conciencia paralela y necesaria de un “devenir-hombre”: para hacerse oír, para que se dé validez al acto de escribir, Christine pasa —y se trata de un itinerario interior que en el *Livre du Chemin de long estude* ella misma describe como en el comienzo de *La Cité des Dames*— por un estado de postración. “Recluida, apagada, triste, sola y cansada”: este estado de depresión y de melancolía le facilita precisamente el acceso al saber y desarrolla la apetencia hacia otro Yo, que le permitiría integrarse en el linaje de los hombres de ciencia y de sabiduría. La legitimidad de la mujer que escribe debe pasar por un corazón de hombre. “*Insignis femina, virilis femina*”: esta mujer notable y viril no se pone máscara. Ciertamente, no es una fórmula de humildad la que enuncia cuando, en la *Mutación de Fortune*, habla de su nombre: allí integra “el nombre del hombre más perfecto que jamás he conocido”, al que basta con agregarle INE, para tener realizado su nombre.

Esta fijación al nombre va unida a una extraña transmutación: se afirma la filiación matrilineal, pero la poetisa plantea “su identidad por varones interpuestos: ante todo, herencia sabia del padre, linaje del marido después”. Esta narratividad alegórica hace de la mujer una encrucijada de herencias: su padre deseaba un hijo; su madre (“*qui ot pouvoir / trop plus que lui, si vouit avoir / femelle a elle ressemblable*”<sup>[12]</sup>), una hija. Es verdad que esta madre es la incansable, la inmortal, la poderosa madre Naturaleza, la cual acepta conceder a la criatura femenina el rostro y el comportamiento del padre. Más tarde, en el corazón de un naufragio, Christine pierde al capitán de su navío —referencia a su vivencia personal, al itinerario de su propia vida— y nos cuenta cómo fue “transmutada de mujer en hombre” (v. 1164). Asombroso travestismo: Fortuna se entrega a una maravillosa manipulación, a gestos maternos de recreación del ser de Christine. Ésta se despierta, comprueba las modificaciones de su cuerpo fortalecido y de su voz masculinizada, lo mismo que de su psiquismo, finalmente liberado del temor capaz de conducir el navío.

“Heme aquí convertida en verdadero hombre, ésa es la verdad, capaz de conducir navíos. Fortuna me ha enseñado esta función...”. Así, Christine, en su imaginario, amasado en la tradición del sueño, debe pasar por un cambio de sexo. ¿Prudencia de la filiación alegórica? Sin embargo, para elaborar la famosa cita utópica que únicamente las mujeres, bienhechoras del mundo, sabrán gobernar, Christine apelará a la palabra de las mujeres, a la ejemplaridad de las mujeres.



Christine de Pizan en su *scriptoria*. Activa entre 1395 y 1405, fue la más conocida de las escritoras laicas del medievo. Miniatura de *Collected Works of Christine de Pizan*, siglo xv. Londres, British Library.

En el *Chemin de long estude*, las Sibilas tienen un papel importante. Christine se dirige a la de Cuma, “faro del saber”, entre las otras “del secreto de Dios guardianas”. Por tanto, Christine ha aprendido de las Sibilas, y luego nuevamente de tres alegorías de *La Cité des Dames*: Naturaleza, Justicia y Rectitud. En lo sucesivo, Christine tendrá la función de mensajera ante las otras mujeres.

“*En el campo de las letras...*”

La lectura de las *Lamentations de Mathéolus* parece haber deprimido mucho a la lectora, que se hunde en una ensoñación desolada:

¡Ay! ¡Dios mío! ¡Por qué no me habrás hecho nacer varón, para que mis inclinaciones se pusieran a tu servicio, no errar en nada y tener esa gran perfección que los hombres dicen tener!

De las tres damas que se le aparecen, la primera, Dama Razón, que exalta la virtud de su espejo, instrumento de conocimiento, inaugura un futuro profético. Transmisión por la palabra, a la que seguirán Rectitud y Justicia. En efecto, el espacio de la ciudad será el espacio de las palabras: “Partamos al Campo de las Letras; en ese país rico y fértil es donde se fundará la Ciudad de las Mujeres, allí donde se encuentran tantos frutos y suaves arroyos, donde la tierra está pletórica de todas las cosas buenas.” ¿Una tierra de Canaán? En todo caso, un campo cavado con el pico de la interrogación, donde trabajar la tierra es emplear la palabra de cuestionamiento y atreverse a decir valiéndose de la pluma.

A la preocupación original de Christine y a la pregunta que de ello deriva —“Mi señora, en la panoplia de los hombres hay un proverbio latino que ellos utilizan como duro reproche: ‘Para llorar, hablar e hilar es para lo que Dios creó a la mujer’”, que la feroz burguesa de Chaucer convertía en “Para engañar, hablar e hilar...” —, responde Razón: “Cosa excelente es que Dios les haya dado tal vocación, pues muchas se han salvado gracias a los llantos, las ruelas y las palabras.” Y es una mujer quien ha anunciado la buena nueva de la Resurrección de Cristo. La cananea tuvo razón en ser tan locuaz, llorar y hostigar a Cristo: éste parece haber “tenido placer en escuchar el flujo de palabras que salía de la boca de esta mujer, que perseveraba incansablemente en su pedido”. Así, la palabra de las mujeres sirve a la gloria de Dios. En lo que respecta a la ruela, no hay en absoluto antinomia entre ella y la palabra pertinente.

En *La Cité des Dames*, la mujer tiene una firme posición en el dominio jurídico, y las guerreras son cultas. Zenobia, reina de Palmira, excelente en el combate, se aplica al estudio durante sus horas de ocio, sabe latín y griego y en estas lenguas redacta con elegancia un resumen de historia contemporánea. En suma, un espejo del Príncipe, ¡y otra Christine!

Fuente de coraje, a veces la palabra de las mujeres es ruda: a Teodorico, que conduce el ejército de Constantinopla, su madre le opone la palabra más terrible para eliminar su cobardía. Levantando la parte delantera de su túnica, exclama: “¡Quieres huir, hijo mío! ¡Entra entonces en el vientre que te ha llevado dentro!”. A esta mujer bienparlante corresponde el honor de la victoria, y también el saber de la estéril relación edípica del retorno a la matriz.

Pero, ¿qué sucede con el estudio? Christine pregunta a Razón si Dios ha permitido a las mujeres “una elevada inteligencia y un saber profundo. ¿Es su espíritu capaz de esto?”. En efecto, los hombres sólo les conceden capacidades intelectuales muy débiles. Sin embargo, ella está convencida de demostrar que la inteligencia de las mujeres es más vivaz y penetrante. Su saber no se limita a las obras ajenas, sino que, en más de un aspecto, también son creadoras. Son filósofas y leen el porvenir. Dominan por igual la materia y el lenguaje. Carmenta es famosa por su papel etiológico: se halla en la raíz misma del término, promulga las leyes, posee el don de

la profecía. Próxima a las partes primordiales, inventa un alfabeto original, que será el alfabeto latino, vigila la formación de las palabras, las bases de la gramática. Minerva inventa las letras griegas llamadas “caracteres”, pero al mismo tiempo se interesa por el arte de la lana, ¡incluso por la rueca! La asociación de los saberes vitales, de los campos al tejido, se une a la adquisición de la cultura y a la organización de la ciudad. Por último, las mujeres, inventivas, velan por la organización y la distribución de las tareas que fundan la sociedad.

Pero la elocuencia, muy en particular, caracteriza a la palabra pública: memoria, maestra del lenguaje, poder carismático de la palabra:

Cuanto más bellos, agradables y justos eran su manera de hablar, su expresión y su estilo gracias a su elocuencia, más podía someter a su voluntad a cualquier persona.

Se trata de Sempronia, la Romana, maga benéfica. En cuanto a la sabia palabra de la Sibila, la preciencia de la época lleva a una suerte de “confraternidad femenina” de las profetisas que saben prevenir el destino y explicar los sueños: “Nuestro Señor ha revelado sus secretos al mundo por intermediación de las mujeres...”

Vigorosa disposición de retratos: como una bella obra de albañilería, Christine consigue fundar la memoria de las mujeres. Humedeciendo en tinta su argamasa, puede, con sus hermanas del pasado y del futuro, asegurarse la posesión del tiempo, pues la sabiduría de la palabra de las mujeres sabe administrar el curso de la historia. Cuando Felipe II, duque de Borgoña, quiso que un historiador oficial hablase del reino de su hermano Carlos V, se dirigió a Christine: la mujer viril reavivó su memoria, recorrió las crónicas, interrogó a distintas personas de la corte. En *Le livre de fais et bonne meurs du sage Roy Charles V*, abrazó todos los dominios de la perfección del soberano: economía, hechos militares, interés por la cultura, piedad. Pero luego escribió *Le Livre du corps de policie*, del que son objeto las mujeres, así como *La Cité des Dames*. ¿Lo hizo como mujer viril, con el deseo de hacer acceder al sexo femenino a un estatus reconocido?

Mezcla singular de un acontecimiento social y de una aventura personal perceptible desde ese momento en la escritura, cargada a la vez de tradición y de un rasgo muy innovador: la palabra de Christine llega en particular al oído de las mujeres. Con la vigilancia que impone el respeto del contexto de la polémica, con la conciencia de las pantallas que se interponen entre su palabra y la nuestra, con esta cuestión a la que, a pesar de todo, queda fijado todo lector: ¿a qué se debe esa extraña transmutación de sexo, mientras que Christine afirma que su estatus de mujer es fundador de promesas y de una bella utopía en la que quiere creer?

### *La mujer y las letras*

“A la mujer no debe enseñársele a leer ni a escribir” (Felipe de Novara): acceder a la expresión del yo es una empresa difícil. Para poder imaginar la palabra escrita propia, primero hay que acceder a la palabra escrita ajena. Pero dar a las mujeres el

dominio de lo escrito es peligroso, aun cuando ciertos moralistas sean menos tajantes que Felipe de Novara: la palabra de las mujeres que saben leer y escribir dejará aflorar durante mucho tiempo el temor de las audacias y el miedo de las impotencias.

Esta palabra de la expresión del yo no se deja desalojar fácilmente, como se ha visto en literatura. Los autores cuya originalidad más se destaca surgirán en el dominio de la espiritualidad femenina: a partir del siglo XII con Hildegarda de Bingen, luego en el XIII y en el XIV, Beatriz de Nazareth, Hadewijch, Mechthild de Magdeburgo, Marguerite d'Oingt, y otras más, muy conscientes, al parecer, de su capacidad para escribir. Ellas ocupan un lugar en la literatura y, muy a menudo, en lengua vernácula. *Les sept degrés d'amour*, de Beatriz, las *Lettres* y los poemas de Hadewijch, *La lumière ruisselante de la Déité*, asombrosa y compleja obra de Mechthild de Magdeburgo, y la admirable *Miroir des âmes simples et anéanties* de Marguerite Porète, de una factura extremadamente concertada: estas obras bastarían por sí mismas para sugerir la reivindicación de una palabra de modo completamente distinto que en literatura. Estas palabras de mujer afirman una notable cultura literaria, sin hablar del acervo teológico del que hacen gala. Pero, comprometidas sobre todo con su propia aventura espiritual, estas mujeres-escritoras son conscientes de sí mismas: visitadas por la gracia, difunden la verdad de Dios, y preocupadas por quienes las rodean, a menudo se embarcan en una relación pedagógica y en una transmisión activa. Se presiente con claridad la eficacia del texto, de la letra, de la palabra.



La literatura de las monjas, aparentemente, es menos personal: en el espacio del monasterio se compilaban las *Vitae*; en esta esfera, el sur de Alemania ha dejado cantidad de testimonios. Ya sea que se trate de la vida de un solo individuo, ya de una colección de *Vitae* breves destinada a poner de manifiesto la espiritualidad del monasterio, las obras, tal vez menos personales, prueban que estas dominicas habían leído y conocido los escritos de sus hermanas místicas. Aquí se suma una conciencia particularmente aguda de ser elegida por la gracia de Dios. La mujer, como sujeto de enunciación, se siente

Miniatura de *Le livre des femmes nobles et renommées* de Boccaccio (1313-1371), siglo xv. París, Biblioteca Nacional.

privilegiada y, en consecuencia, con derecho a hablar, a escribir.

Para las épocas anteriores, es evidente que los testimonios personales son los escritos de mujeres cultas cuyo estatus social y económico está bien definido. A pesar de las lagunas de la documentación, incluso para los nombres más célebres —como Eloísa e Hildegarda— los escritos personales permiten penetrar en territorios más íntimos, allí donde la mujer dice algo de su acontecer interior, y estos testimonios son muy importantes. Atreverse a hacer uso de la palabra —si se incursiona en territorio de la teología y de la historia de las ciencias, como es el caso de Hildegarda de Bingen— no parece haber sido fácil. Son frecuentes las cláusulas de humildad: así, Hildegarda explica a Bernardo de Claraval que no podría hablar sin la enseñanza del Espíritu Santo. “*Paupercula mulier et indocta*”: la autora dice no poseer el dominio de la literatura ni saber bien latín. Incluso en esta gran mujer de letras, la relación con el instrumento de expresión lingüística no parece tan segura como en el caso de los hombres. “En el interior de mi alma, soy sabia”, afirma, sin embargo; y, a decir verdad, se hace eco del hervidero intelectual de su época gracias a la abundante correspondencia que se conoce de ella; escribe a los grandes de este mundo, a Leonor de Aquitania, a la condesa del Palatinado, e incluso a muchos otros, papas, emperadores, obispos; los teólogos la consultan sobre aspectos específicos de la doctrina, y la relación de sus *Visiones* es una empresa ambiciosa, puesto que comprende el origen del mundo, la estructura en la que el hombre toma lugar y un imaginario del más allá. A sus representaciones teológicas, Hildegarda agrega una reflexión sobre la condición de la mujer.

Ya durante la segunda mitad del siglo VIII, Hugeburca se había encargado de redactar la vida de san Wilibaldo, y luego la de san Winnebaldo: es posible situarla en su escucha y en su marcha hacia la escritura, puesto que el propio santo, Wilibaldo, le ha confiado y dictado una relación de sus viajes. Por tanto, es consciente de una tarea, de una misión. Todavía huellas desperdigadas: deseoso de encontrar las articulaciones de un pensamiento y huellas de emoción, Peter Dronke ha intentado sondear esos documentos de mujeres. Ya Dhuoda, en el manual de consejos morales y religiosos que prepara para su hijo, revelaba algo de una vida secreta. También en su atención al desarrollo temporal, a las fechas, por ejemplo, dice al mismo tiempo menos y más que los escritos masculinos de su época, y confiere a su obra un notable carácter introspectivo. En comparación con los escritos masculinos, los de las mujeres —es la conclusión a la que llega el historiador— parecen aproximarse más a la espontaneidad, dirigen una mirada más interrogativa sobre ellas mismas.

Aun cuando se tratara de un tópico de modestia, como sugería Curtius, las precauciones de estas mujeres al borde mismo de su trabajo indican la condición liminar de su estatus. A juicio de Roswitha, el trabajo métrico es difícil para las mujeres. Espera entonces la ayuda del Señor, y, encargada de redactar las *gesta*

oficiales, se dirige a la abadesa de Gandersheim, Gerberga, y sabe comunicar las dificultades que encuentra en la composición, comparándose con un viajero sin guía que se lanza a un periplo difícil en un barranco cuyos senderos están cubiertos por una espesa capa de nieve. De esta manera penetra la autora en el vasto territorio de los acontecimientos gloriosos. ¡Dura tarea para una mujer! En otros sitios dirá que ha escrito en secreto, que ha dudado de sí misma y de su saber, que ha compuesto furtivamente, que a veces ha destruido el trabajo que había redactado. Después de ella, Hildegarda, ampliamente reconocida por los grandes de su época, no deja de expresar, también ella, el sentido de la fragilidad de las mujeres, paralelamente a la confianza en sus propias posibilidades intelectuales.

Además, muchas veces, ya se trate de Roswitha o de Hildegarda, de Christine Ebner en el siglo XIV, o de otras más, estas mujeres dicen que el entorno las incitó a escribir; por tanto, eran conscientes de escribir para llegar a un público. “*Paupercula mulier et indocta*”, decía de sí misma la abadesa de Rupertsberg, pero Mechthild de Magdeburgo envía su libro como mensaje a todos los hombres de Iglesia: “*Dis buch das sende ich nun ze botten allen geistlichen luten*”. ¡Paradojas de una conciencia naciente de una palabra por expresar y de un posible fracaso! Pero la difusión de la palabra de las mujeres cultas suele ser fulgurante. Entonces, ¿corresponden las cláusulas de humildad a un tópico o a una auténtica conciencia de inferioridad? Las voces de las beguinas y de las monjas nos ilustrarán con cierta precisión acerca de las condiciones de enunciación, acerca de los medios en que la palabra de las mujeres se inscribe, de los medios en que se la recibe.

Quedan todavía algunos campos inciertos de una expresión femenina que conviene evaluar con cautela. En la lírica de los trovadores, contrapunto femenino, la *trobairitz* hace oír su voz en debates y en canciones de amor. Pero esta voz, como ya se ha visto, se ubica entre el registro del trovador, aristócrata, y el registro popularizante, el de la canción de mujer. Por pocos que fueran los materiales capaces de satisfacer una investigación feminista, no le han pasado por alto a Ursula Peters. La literatura espiritual, en cambio, presenta la particularidad de ver por fin a las mujeres hablar de sus experiencias espirituales en lengua vulgar. Por otra parte, la literatura femenina salida de los monasterios presenta un interés particular. Si los grandes textos del siglo XIII parecen nacidos en una relativa independencia unos de otros —Beatriz, Hadewijch, Marguerite Porète, dan pruebas de tener notables conocimientos teológicos y literarios—, el medio comunitario es, por el contrario, más humilde en sus alcances, pues allí se redactan *Vitae*, muy elocuentes acerca de la conciencia de la comunidad de las mujeres. A pesar de la diversidad de las emergencias de una enunciación de mujeres, lo que se reúne bajo la designación de “mística femenina” demuestra que la relación con la escritura, en todo caso, se adquiere mediante la expresión de un decurso espiritual.

Queda el misterio de esta escritura femenina, en la que reinan convenciones literarias, por cierto, pero que se ven compensadas por la libertad con que se emplean,

a menudo con la afirmación añadida de falta de cultura. La mujer se sabe visionaria elegida, en suma, una autora a la que Dios quiere hacer escribir, pero que al mismo tiempo quiere reconocer su escasa aptitud para la escritura. Mechthild de Magdeburgo se reconoce desprovista de cultura. Christine Ebner, que se asombra de ver que Dios habla con ella más que con un sacerdote, comprende que esta elección pertenece al plan divino. El sacerdote, el hombre, pues, está encargado del servicio de Dios. Díptico sexuado: al privilegio de este servicio corresponde el don del éxtasis acordado a la mujer que Dios ha escogido para hacer que su poder se conozca en el mundo.

¿Es posible, por tanto, plantearse la cuestión de una distribución sexuada de los textos espirituales: a los hombres, los escritos teológicos y el cuidado de las almas; a las mujeres, la relación de las visiones y la redacción de *Vitae*? La formulación sería abrupta, y poco fiel a lo que la tradición nos ha legado. Hubo mujeres, como Beatriz de Nazareth, que escribieron tratados sobre el amor de Dios, y hombres que escribieron *Vitae*, como Friedrich Sunder. Pero esto, según Ursula Peters, nos dice menos sobre el mundo real de la vida religiosa que sobre los modelos de espiritualidad que en el ámbito monacal se atribuye a un capellán elegido y a una mujer elegida.

Sin embargo, fueran cuales fuesen las incertidumbres, parece ser que un hecho nuevo asombró a los contemporáneos. A mediados del siglo XIII, Lamprecht de Ratisbona se asombraba del “arte” que había nacido entre las mujeres, de esa palabra de monjas y de beguinas, cuya validez se reconocería a partir de ese momento. Se las llamó “señoras”, como Jean de Leewen a Hadewijch, o “beguina clériga”, como en el caso de Marguerite Porète: a partir de ese momento se les reconocería su cultura literaria y religiosa. Y ateniéndose a la circulación de un vocabulario espiritual y de metáforas místicas, se ha podido afirmar que ni los escritos de Maister Eckhart, ni los de Ruysbroek, habrían sido lo que fueron sin esas mujeres que, antes que ellos, o al mismo tiempo, supieron hacer uso de la palabra y consignarla. Más precisamente, la mística alemana, sobre todo la de Maister Eckhart, parece deber mucho a la mística femenina de los Países Bajos, y de esa manera fueron integradas en la teología de las relaciones de experiencias espirituales, salidas de medios menos cultos, esencialmente femeninos. Las beguinas habían ocupado un sitio en el terreno de una palabra capaz de expresar la inexpresable unión con Dios: descripciones de éxtasis, relaciones de visiones, expresiones de la experiencia espiritual de la desnudez del alma. Su originalidad fue la invención de un lenguaje total que da su lugar al cuerpo.

Las visiones, es verdad, son un género literario y religioso muy extendido desde el siglo XII, y aunque los viajes al más allá no son exclusividad de las voces femeninas, al siglo XIII debemos precisamente las más conocidas visionarias, con una singular creatividad en la invención de imágenes y grandes y bellas arquitecturas. ¡De Hildegarda a Marguerite d'Oingt, de Juliana de Norwich, la reclusa, a su



contemporánea Margery Kempe, gran devoradora de recorridos geográficos, la más extremada diversidad de las enunciaciones de mujeres!

En cuanto a la difusión de su palabra, en ciertos casos puede seguirse la de los manuscritos, así como el éxito de ciertos escritos que fueron muy pronto objeto de traducciones y que conocieron una amplia difusión —como es el caso del *Miroir des âmes simples et anéanties* de Marguerite Porète—, pero a veces resulta difícil de discernir, incluso tratándose de un autor de individualidad precisa, en qué tipo de texto la mujer se hace entender mejor: el caso de Christine Ebner es ejemplar, pues ilustra la dificultad de interpretación de los textos, y al mismo tiempo nos invita a recorrer la riqueza de una transmisión de la palabra de las mujeres, o de la palabra que expresa su itinerario. Así, la vida y las revelaciones de la dominica de Engelthal nos llegan por tres tipos de documentos: relaciones de visiones, relatadas en tercera persona, y que siguen el año litúrgico con detalles personales sobre la mística, sobre su admiración por el modelo que a sus ojos era Mechthild de Magdeburgo, sobre sus vínculos con Heinrich de Nördlingen; el segundo texto que parece haber sido redactado en colaboración con la monja se refiere más precisamente a los signos anunciadores de un destino excepcional, sobre las apariciones de la Virgen y de Cristo. El interés por la datación es menos estricto, el acento se carga sobre la religiosidad de la época infantil y los acontecimientos oníricos. A veces la mística se expresa por medio de un “yo”. Entonces se nos instruye acerca de la transcripción por escrito de las gracias y los milagros, de esos *gnaden* y *wunder*, como si se tratara de noticias de un periódico —decía Ursula Peters—, a través de las huellas del diálogo que se mantuvo con quien estuvo encargado de la escritura. El tercer texto consagrado a Christine Ebner es una biografía de la santa, que reelabora los elementos contemporáneos del segundo texto. La importancia de la relación de la visionaria con la persona mediadora que se encarga de la escritura se ha convertido en verdadero tema de esta literatura espiritual, que en el caso de la *Vie de Sainte Douceline* es particularmente interesante para nosotros, puesto que una de sus hermanas, la encargada de la redacción de la biografía, pertenece al mundo de la lengua de oc.

Místicas y monjas, y se trata de un hecho importante en la historia de la escritura, apelan a las lenguas vulgares, el alemán, el francés, el flamenco, el italiano, pero esta expresión —que permite una comunicación y una difusión más amplias, además de la reivindicación de una relación mediatizada con el Espíritu Santo que viene a conceder su soplo a la “criatura”— ha cubierto de sospechas a algunas de estas mujeres, en lo fundamental beguinas.

He aquí, en todo caso, importantes iluminaciones sobre los ambientes que han favorecido el florecimiento de esta palabra de mujeres. A veces fueron núcleos de elevada cultura intelectual: tal el caso de Roswitha y de Hildegarda. Otras místicas han debido moverse en un medio muy impregnado de cultura cortés. Es cierto que hay fórmulas que parecen denunciar falta de conocimientos, pero su finalidad es

destacar mejor el privilegio que tiene la mujer “iletrada” de acceder al terreno intelectual más fulgurante. Enorme fue el asombro de los contemporáneos cuando vieron que estas mujeres se manifestaban en materia teológica y abarcaban toda la amplitud de las cuestiones religiosas. Su búsqueda de Dios —al menos así lo expresaba Lamprecht de Ratisbona— parecía específica, distinta de la que hubiera sido capaz un hombre. ¿Sexuación de la búsqueda de Dios? El interrogante queda abierto. En todo caso, en el seno mismo del monasterio y fuera de él, estas mujeres han estimulado la palabra de predicación; se conservarán como pruebas de ello, entre otras, las grandes manifestaciones de afectividad de Margery Kempe cuando escuchaba sermones. Estas mujeres leían y difundían la literatura piadosa, extraían de ella una cierta incitación a escribir por sí mismas y se sentían llamadas a participar a sus hermanas, e incluso a su entorno masculino, su itinerario interior. En este dominio, a pesar de toda la prudencia que Ursula Peters nos recomendaba, es donde se ha tratado de ver al individuo inclinado sobre sí mismo, dispuesto a hablar de una experiencia propia.

Un punto importante, que tal vez decepcione a quienes esperan encontrar una auténtica palabra de mujer, pero que puede esclarecer los fragmentos de textos, los estratos y las condiciones de creación de esta palabra nueva, es que en la mayoría de los casos, como se ha dicho, estos escritos han salido del contacto con un confesor que invitaba a la escritura y que contribuyó personalmente a la descripción del acontecimiento espiritual. Esta cooperación de hombres y mujeres constituye una etapa importante en la elaboración de la expresión del análisis de sí mismo. Y la palabra tercera, ese filtro del confesor, que elude el peligro de una autarquía demasiado grande, se constituye en garantía de la palabra femenina; con toda justicia se ha destacado la importancia de esta relación bilateral, elemento obligado del discurso espiritual válido. ¿Se trata de una mistificación literaria o de una auténtica fermentación? Ursula Peters ha planteado este interrogante con toda agudeza. En todo caso, en una suerte de juego de roles, la “mulier religiosa”, ignorante por naturaleza, y por ello mismo capaz de las más elevadas intuiciones, está respaldada por esa relación con el confesor y por la amistad espiritual.

Así, la situación de la mujer ante lo escrito es compleja. Durante mucho tiempo, tanto fuera del dominio profano como en el seno del mismo, las mujeres fueron excluidas de una formación universitaria: la mediación de la institución no contribuía a formarlas, a no ser que el medio conventual tomara el relevo. Éste fue el caso de Beatriz de Nazareth, que terminó su *trivium* y cursó todo el *quadrivium* en el monasterio. En el medio conventual hacía ya mucho tiempo que las mujeres se dedicaban a las traducciones, y en el siglo XII eran muchos los monasterios que gozaban de prestigio como productores de manuscritos. La correspondencia con hombres conocidos —a cuyo respecto es ejemplar el caso de Hildegarda— es prueba de que poseían una cultura suficiente como para escribir en latín. Muchas “semirreligiosas” parecen instruidas. Pero la dificultad de las mujeres para superar su

propio sentimiento de ineptitud se observará aún por mucho tiempo, particularmente hacia finales de la Edad Media, en el ambiente laico, en que, sin embargo, parece facilitarse el acceso a una formación letrada. ¿Qué sucedía en realidad? *Quid igitur indocta, rudis, inexpertaque puella faciam?* —¿Qué haré, en mi ignorancia y mi incompetencia?, se preguntaba Costanza Varana en una carta a Bianca Maria Visconti: en efecto, en Italia las mujeres ocupan un lugar en la vida intelectual humanista. Originarias de familias conocidas, pertenecen a una elite. Estas mujeres, jóvenes y cultas, tienen una conciencia decisiva de la elección que han de hacer: casarse entrañaba la interrupción de los estudios, y no casarse equivalía a renunciar al mundo. Paradójicamente, durante este período de floración del saber y de acceso de las mujeres a una formación cultural, se las ve asombrosamente desafiantes en la conciencia de sí mismas. Ocupan su sitio en el espacio público: ¿es acaso pura casualidad que Isotta Nogarola defienda públicamente a Eva, a propósito de la responsabilidad por la caída de la humanidad, abogando por la causa de la debilidad de la naturaleza femenina? Por lo demás, estas jóvenes cultas se exponen a las burlas de otras mujeres. ¿Demasiado conscientes de su ser? Al parecer, llevan el peso de una identidad sexual difícil de asumir: Christine relataba la benéfica mutación de sexo de la que había sido objeto, pero ya Boccaccio había dicho, antes que ella, dirigiéndose a Andrea Acciaiuoli, que los talentos de su dedicatoria tenían origen ¡en su naturaleza cercana al hombre!

## Palabras en actos

“*A grant silence, le chief enclin*”

El silencio de las mujeres es función de una palabra concedida: el silencio expresa el sometimiento a formas de destino. En las ficciones, despiadadas estrategias matrimoniales condenan a la mujer al silencio, o a la lamentación inútil que no traspasará los muros de la casa, salvo cuando a ella se mezcla la “maravilla”. La joven del *Lai de Yonec*, de María de Franeia, es *malmariée*, “malcasada”.

¡Cuán cruel es mi destino! —dice—. ¡Heme aquí prisionera en esta torre de la que sólo la muerte me sacará!

Apenas terminada esta lamentación, percibe la sombra de un gran pájaro a través de una ventana estrecha. Palabra maravillosa de mujer, consagrada al silencio y a la ausencia de sí, puesto que ella sola podía hacer venir al mundo del más allá al hombre-pájaro al que podrá amar, y del que tendría un hijo, Yonec. El *Lai de Guigemar* también tiene como heroína una mujer condenada a la incomunicación. Únicamente las pinturas, tradición silenciosa de una Venus parlante, le permiten un discurso, hasta el día en que una nave maravillosa viene a quebrar el silencio. Las lamentaciones de estas mujeres encerradas han nacido del silencio, y nada podría

expresar mejor el encierro que las palabras que jamás llegan al otro, análogamente al eterno retorno del molde lírico que es el refrán, la repetición de espacios y de situaciones de espera en las *chansons de toile*, en que las mujeres cantaban historias personales mientras hilaban.

Gestor de su orden conyugal, el hombre es en realidad espectador de la pena contenida. En esos casos, jamás llega hasta él la palabra de la mujer. Como tampoco, por otra parte, las súplicas de la jovencita perseguida por el deseo incestuoso de su padre. En efecto, el silencio de las mujeres es inexplicable en el caso de las persecuciones incestuosas. Las quejas de Joïe, la bella Manekine que se ha mutilado para no tener que casarse con su padre, desembocan en un silencio que se prolongará por años; silencio sobre la falta del padre, silencio sobre su propia identidad. ¡Jamás una rebelión, sólo imploraciones a Dios! Lo mismo ocurre con la Bella Elena de Constantinopla, que huye de los brazos de su padre. Silencio, o impotencia para hacerse oír, boca cerrada sobre su identidad hasta el final del recorrido en que, milagrosamente, encuentra en Roma, como la Manekine, a su marido y a su padre.

Así, pues, las hijas prisioneras del deseo incestuoso se ocultan en el silencio. Se privan de identidad y, con otro lenguaje, indican que no se someten. Pero en el caso de una violación —como en *La fille du comte de Ponthieu*— el pudor del texto es extremado: sin embargo, la joven había sido violada por cinco bandidos y en presencia de su marido. Es verdad que, infecunda y arrojada a las olas por un padre ultrajado, se marchará a otra parte, donde, aprendiendo una nueva lengua, el sarraceno, al fin puede dar a luz: ¿mito de iniciación?

Pero el silencio reina también en los extraños relatos del ciclo de la Apuesta (es sin duda una tradición, desde el momento en que Gaston Paris pudo sacar a luz una gran cantidad de versiones de este tipo de ficción consagradas a la apuesta masculina de seducir a una mujer, a la apariencia de su éxito, a la inocencia reducida al silencio): en todo caso, la mujer calla, espera, provoca testimonios. Ante la prueba que aporta el seductor, la mujer debe aportar una contraprueba. Pero su palabra de rebeldía o de negación no se oye. Incluso en la novela *Guillaume de Dole*, lo que primero habla es el objeto, testimonio del embuste masculino; la palabra de la joven viene a unir uno por uno los objetos que ella produce, que ella teje en una demostración admirable. En verdad, la gente no se equivoca: “Soy la joven de la rosa”, quisiera decir, pero para ello hay que esperar. Por tanto, para poner de manifiesto la palabra verdadera, emplea la invención, el tejido de mentiras, la palabra falsa.

Yo os lo afirmo; si ella hubiera estudiado derecho durante cinco años enteros y sin pausa, esto es una verdad indudable, no veo por qué razón ni de qué manera habría podido exponer más perfectamente su queja y su preocupación.

Esta denuncia pasa por una hábil demostración de objetos y de circulación de dones, después de lo cual es exculpada. ¡Leonor, la de la palabra de oro, esta buena

abogada que sabe bien que la palabra de las mujeres no será escuchada sin una hábil estrategia que la preceda!

El silencio de las mujeres, en el caso de los largos vagabundeos que conducen a las fugitivas de una orilla a otra, se ve acompañado de un renunciamiento a la identidad. Joïe se convertirá simplemente en la Manekine; Elena, hija del rey de Constantinopla, se convierte en una bella sin nombre. En muchos relatos, la joven a la que se calumnia de haber tenido relaciones sexuales ilícitas calla, no protesta; huye con su hijo. La paciencia de las mujeres es infinita.

La paciencia de las mujeres vuelve a expresarse a lo largo de los siglos en el relato transmitido a las nuevas generaciones, en el largo infortunio de Griselda. Relato sorprendente, cuyo éxito ha conducido a la Literatura Azul, cuya heroína sufre humillaciones y más humillaciones: le es retirado su estatus de esposa tras haber sido despojada de sus hijos, que cree asesinados. Parte, vestida con una camisa de castidad. Casi muda, consiente; acepta incluso preparar el lecho de la nueva esposa de su marido, que no es otra que su propia hija, a la que creía muerta. Puesta a prueba su sumisión, puesta a prueba su parquedad en el hablar: el silencio de Griselda, emblemático, roza la hagiografía. El lector cae en la trampa de los fantasmas masculinos menos secretos. ¿Han servido éstos de regocijo, como una catarsis, a los públicos de hombres y de mujeres que los han leído? Petrarca, que expresa su vivísimo placer, describe el encantamiento de los oyentes: traduce el relato, la historia de una santa Gisélidis, Griselda o las virtudes del silencio: “Hay personas —dice Petrarca— capaces de conseguir lo que es imposible a los ojos del vulgo.” En efecto, Griselda prueba de modo ejemplar que “por sí misma no tiene voluntad en absoluto”. Philippe de Mézières traduce a Petrarca en el *Livre de la vertu du sacrement de mariage*, y Griselda sigue viviendo su trágica historia en el Caballero de La Tour Landry, en Tomás de Saluces, en el *Ménagier de Paris*, en Olivier de la Marche, y en otros más. Hecho sorprendente, parecería que su sometimiento mismo le infundiera el arte de la elocuencia:

Salí completamente desnuda de la casa de mi padre, y completamente desnuda volveré, al punto de que me parecería indigno y poco conveniente que este vientre que ha llevado los hijos que tú has engendrado aparezca completamente desnudo ante la gente: por eso, si tuvieras a bien consentirlo, te pido encarecidamente que, como recompensa por mi virginidad, que he llevado a tu palacio y que ya no tengo, aceptes ordenar que me dejen tan sólo una camisa con que cubrirme el vientre de la que otrora fue tu esposa.

Ya en su discurso, Griselda acepta la escisión de su ser, pues abandona el domicilio conyugal “con dignidad, en la vergüenza y en gran silencio, la cabeza baja”. Gemidos y llantos son el patrimonio de quienes la acompañan a la choza de su padre. ¡Griselda no es un buen tema para una semiología del dolor!

Al leer ficción tan extremada —y que conoció un éxito asombroso—, el lector ganado por la angustia podría dirigir la atención a otros documentos que hablan de los fenómenos de la sexualidad y de su regulación, documentos que ha explorado el

historiador. Recientemente lo mostraba Jacques Rossiaud: la mujer es el objeto que se vende, es el sujeto que sufre por ser objeto. Y ella, ¿qué dice? El discurso sobre la prostituta es masculino: uno se interroga sobre la prostituta “ideal”, sobre la relación de la mujer con el placer, sobre las mujeres que trabajan para sobrevivir y sobre las lujuriosas, las enamoradas de su goce. El placer de la carne y el amor libre pesan gravosamente a los ojos de la ortodoxia católica. Eco de ello, del lado de París, es la *Querelle du Roman de la Rose*. Ahora bien, en estos documentos, los testimonios de las víctimas son voces, y la famosa *Querelle*, en la que con tanto vigor interviene Christine, tiene como telón de fondo prácticas sociales de las que otras mujeres podrían hablar. Los testimonios desarrollan la narratividad del hecho: detalles de gestos y de violencias, los gritos, un grupo de hombres que maltratan e insultan a una mujer en la calle. Aquí y allí se adivina en el testimonio hasta qué punto se ahogaron las denuncias. Se adivina el tiempo que transcurre antes de que la palabra de denuncia pueda hacerse oír: la violación, la sangre descubierta, la boca sobre la que una mano se apoya brutalmente para ahogar el grito. Pero el grupo de mujeres devolverá la libertad a esta palabra reprimida y la acusación podrá hacerse pública. Entonces se plantean varias preguntas: ¿por qué la víctima no se ha hecho oír entre la primera y la segunda violencia?, ¿por qué no se ha quejado al amanecer? Sin embargo, dos vecinas han contado el hecho a la esposa del violador, y la víctima “no se atrevió a hablar antes de ello”. Así, la violación se repite, como recuerda la acusación presentada el jueves de Ascensión de 1449 por Margarita Guillaume:

Y entonces, la que habla cogió su rueca y se fue a la calle, donde encontró a la mujer Perenot Viaulot, la mujer de las Habas, la Sombrerera, la Cestera, la Cordelera, a las que, llorando, contó lo que le sucedía, y cuando ellas la hubieron visto y visitado, la citada Cestera va a decirlo a su susodicho padre, de otra manera no se atrevió a hablar.

La vergüenza agobia —¡y, sin embargo, con menos realidad!— a la hija del conde de Ponthieu, que no quiere revelar la verdad.

“Muy humilde en la conversación”, Griselda está dotada de una buena palabra, apacigua los “debates y las discordias de los nobles con palabras dulces”, dice una traducción anónima del siglo xv. Buena gestora de un orden de la sociedad, y buena gestora de la sumisión, Griselda ocupa un lugar entre las mujeres famosas de *La Cité des Dames*. No es poca paradoja, puesto que apoyándose en Philippe de Mézières, Christine elogia a Griselda la virtud de la fuerza y ve en la mujer silenciosa y sumisa la figura de mujer ejemplar (!).

Juegos significativos de una narración sobre un nombre que es el del silencio, sobre un estatus que es el de una mujer disfrazada de hombre: *Le Roman de Silence*, escrito por Heldris de Cornualles en el siglo xiii, es una novela de sucesión, en un reino en que el rey, para evitar toda querrela en torno a las pretensiones de las mujeres a la herencia, abolió la sucesión cognática: en el reino de Inglaterra, nunca más heredará una mujer. El nacimiento de una hija plantea así grandes problemas a

Eufemie y Cadour. Para que pueda heredar la tierra de Cornualles, la disfrazarán y le darán un nombre ambiguo:

Llamémosla *Silence*, el nombre de santa Paciencia, pues el silencio acaba con cualquier ansiedad. ¡Que Jesucristo con su poder la mantenga oculta y en silencio para nosotros, según su voluntad! No se me ocurre mejor plan. Lo llamaremos *Silentius*, y si llega a suceder que alguien averigua su naturaleza, cambiaremos el *-us* por *-a* así no será difícil convertir su nombre en femenino. Si omitimos este *-us* será el nombre que le corresponde, porque este *-us* va contra la naturaleza, mientras que el otro modo sería natural.

El nombre sirve para ocultar la ausencia de descendencia masculina, red narrativa y simbólica compleja que hace muy poco ha estudiado Horward Bloch: “a saber, la naturaleza va unida a la propiedad de los nombres, a la diferencia de los sexos y a la regla de sucesión por primogenitura; el artificio o la simulación (‘ocultar y callar’), por otra parte, van unidos a la transgresión de la propiedad gramatical, a la inversión sexual y a la deriva de la sucesión”. El estatus de la mujer-niño criada en el bosque, consagrada a actividades de varón, es evaluado por ella misma. En efecto, *Silence* se desgarrar entre su deseo de “hábitos de mujer”, su ser-mujer que le impone Naturaleza, y la necesidad que le subraya Educación:

¿Que no soy *Silentius*? Entonces, ¿quién soy? *Silentius* es mi nombre, creo, o soy diferente a lo que era antes. / Pero hay algo que sé bien, por mi diestra: no puedo ser otra persona, por lo tanto, o soy *Silentius* —tal como yo creo— o no soy nadie.

y en este problema, Educación aporta el orden, si bien *Silence* se da cuenta de que vale más ser hombre que ser mujer. Sin embargo, más tarde se marcha con los juglares, aprende su oficio de feria y los supera en excelencia, se convierte ella misma en voz pública, consigue coger al inaprensible Merlín en el bosque, lo que sólo podía obtener una mujer: de esta manera revela que es SILENCIA, y tras haber terminado por adquirir su identidad de mujer, se casa con el rey de Inglaterra. Esta asociación de problemas de poder con la identidad sexual y con la adquisición del nombre es particularmente rica desde el punto de vista simbólico en el *corpus* de la literatura medieval.

### “*El mal lenguaje*”

A menudo las alegorías, buenas o malas, son mujeres, y mujeres también son esas nueve criaturas, nacidas del Diablo, que se casan en perniciosos acoplamientos en el poema del siglo XIII: “Simonía, Hipocresía, Rapiña, Usura, Engaño, Sacrilegio, Falso servicio, Orgullo y Gula.”

La alegoría es una ilustración conmovedora y, al mismo tiempo, un distanciamiento del vicio. Pero más allá de eso, la palabra misma de las mujeres es a menudo un “mal lenguaje”. Sin embargo, no faltaban las exhortaciones que hubieran podido conservarlas en el camino de una palabra medida:

La mujer no debe dejarse arrastrar tontamente a la palabra perniciosa ni a la mala conducta; pues si habla mal, se le responderá ya con la verdad, ya con la mentira, y de ello resultará para la mujer la perplejidad y la vergüenza, para toda la vida.

Sería imposible expresar mejor el hecho de que la palabra es una piel simbólica, un nexo entre el individuo y la comunidad: la palabra es siempre simiente de otra palabra. Los textos son prolijos, testimonios seguros de una excelencia narrativa, pero, sobre todo, de una instancia de la palabra que gobierna el mundo. En efecto, la mujer tiene poderes desorbitados. Gula de la palabra: a la vez de la escucha de la palabra ajena y del ejercicio de la palabra propia. La palabra glotona es ante todo un oído glotón, empresa de concentración de los saberes de cada uno. Como un cazador emboscado, así acecha la mujer. Su estrategia es hábil, su palabra de miel seduce, la mujer embauca, el mal está hecho. He aquí desvelado el secreto. A partir de este momento, la coraza masculina es frágil: el secreto se convierte en palabra pública. Diabólicamente poseída por el deseo de captarlo todo, de almacenarlo todo, la mujer se revela incapaz de gestionar el saber conquistado, se despoja del mismo, lo divulga. La charlatanería desconsiderada de la mujer, como lo señalan los sociolingüistas de hoy en día, es un “rasgo racial”, una particularidad de la “raza” de las mujeres. Si el ebrio no tiene secreto para nadie, la mujer, muy en particular, no conoce la discreción cuando ha bebido.

Y quien confiesa sus secretos a su mujer la convierte en su dueña. Ningún hombre nacido de una madre, a no ser que esté ebrio o loco, debe revelar a una mujer algo que desee ocultar, si no quiere oírlo en boca de otro.

dice Genio a Naturaleza en la novela alegórica. Por el placer de divulgar, la mujer llegaría a arriesgar su propia vida. Seducidos, los hombres se confían a las mujeres antes que a un sacerdote. Una vez robada, la palabra no puede recuperarse. Así, Sansón confía a Dalila todos los secretos. ¡Tantos son los males que ha engendrado la revelación de lo dicho en secreto! “Debéis guardar los consejos de vuestros señores y no confiarlos a nadie en el mundo”, ordena el caballero de La Tour Landry a sus hijas. Filosofía de las catástrofes, sumamente elocuente en realidad acerca del impacto de la palabra en el espacio social.

Desde este punto de vista, el esposo no vacila en poner a prueba la lengua de su mujer. Confiar lo falso, tal como los huevos empollados contra natura en el caballero de La Tour Landry, para comprobar si se conservará el secreto: pero la palabra circula y vuelve, como un rizo, a quien la ha emitido. El texto medieval ofrece aquí una hermosa ilustración de una comunicación comunitaria.

La palabra de los moralistas es una casa de corrección. Parte de una comprobación, pero casi siempre proyecta en el porvenir, por anticipación, todos los males de que son capaces las hijas de Eva. Lo que la mujer intentaba por medio del gesto y por el adorno que fascinaba la mirada, ella lo consigue mejor aún con la palabra. Muy pronto ha replicado el hombre al parloteo estúpido, pero, con excepción



de la palabra de confabulación del grupo, el verbo justo es masculino, la palabra de autoridad es masculina. De tal manera, en los textos de los moralistas se imponen severas restricciones al verbo femenino. En verdad, la mujer debería ser silencio.

### *La palabra del grupo*

El intercambio verbal de las mujeres es eficaz en el espacio comunitario, en la escenificación del gineceo, donde la agrupación femenina asocia gestos y palabras. Hilar, bordar: momento propicio para la conversación. En este marco, las Bellas de las *chansons de toile* hacen saber a su madre, a su gobernanta, el nombre de aquel a quien aman. ¡Rebelión en germen! Tanto en la lengua de oíl como en el galaico-portugués, el encierro en el espacio o el aislamiento de las mujeres en los quehaceres cotidianos y bien enmarcados por un código literario —cámara de las mujeres u orillas de un arroyo— es un encuadre significativo. Momento de lo cotidiano, círculos de veladas; mujeres sentadas cosen, bordan, cantan, hablan con esos efectos abismales a los que, como en *Guillaume de Dole*, un escritor hábil puede hacer dignas de crédito. Estas escenas, a veces animadas y maliciosas, muestran en el *roman occitano Flamenca* cómo una joven esposa puede burlarse de un marido celoso e imaginar un encuentro con el joven amante.

Los *Evangiles des Quenouilles* (*Evangelios de las Ruecas*), obra singular que reúne una larga tradición, pero que hace uso de una forma nueva de figuración literaria, ponen en escena “matronas sabias y prudentes” que se reunían entre la Navidad y la Candelaria, según un ritual bien observado. Una tras otra, todas presidirían la velada:

Una de nosotras comenzará su lectura y sus capítulos, en presencia de todas las que estén reunidas a fin de recordarlos y confiarlos a una memoria que jamás se extinga.

El único hombre que puede asistir a la velada está encargado de consignar los Evangelios, lo que los cuatro Evangelios tienen de común en el relato de las obras de Nuestro Señor. Una presidenta, una jerarquía en la palabra, un intercambio democrático, puesto que cada una, llegado su turno, dice sus máximas e interviene con glosas. La palabra que constituye la obra, salida de la boca de las hilanderas, es acción. El auditorio femenino crece de día en día: reserva de gestos, reserva de palabras, reserva de saberes secretos que permiten el funcionamiento de la sociedad doméstica y rural gracias a saberes lingüísticos de recetas y de gestos. La relación con una palabra mágica está latente: tres de esas mujeres, cargadas de años, han tenido relaciones con las ciencias ocultas, el arte de predecir el futuro, contacto con la palabra herética, “de cuya ciencia había conservado mucho”, según se dice respecto de una de ellas. Las hilanderas se entregan a un intercambio circular, pero pretenden prometer a un bello porvenir el filo de la memoria de las mujeres: los secretos se dirigen a sujetos femeninos y serán legados a las mujeres del futuro. No hay que dejar dormir este hermoso saber, estos bellos conocimientos “a fin de que, de generación

en generación, se continúen y se enriquezcan” (*Conclusiones de la troisième journée*), palabra tranquilizadora, puesto que las esferas de lo cotidiano quedan aseguradas por una vigilancia, pero también palabra hechichera, benéfica cuando prevé la fecundidad del ganado y de la familia, pero pernicioso cuando quiere actuar sobre el deseo o el inconsciente de un afecto.

En este marco, lo que dice el hombre-secretario es absolutamente revelador de un desfase amargo, subyacente, entre la colectividad femenina y los hombres de fuera. De entrada les niega la razón: “... todo lo que habían dicho me pareció completamente carente de razón y sin consecuencia favorable de ningún tipo”. Y como la charla no se acaba:

No parecía que entre ellas se haría alguna vez silencio, así que me coloqué bajo su mirada de modo que mis ojos les inspiraran cierta vergüenza de sus propósitos, que eran tan caóticos como un final de batalla sin victoria y sin gloria.

Para el desfase de lo Masculino y lo Femenino, el hombre enfrentado a esta palabra superabundante de las veladas demuestra que el paso a la escritura desnaturaliza la palabra femenina; aconseja ante todo a su público de lectores no “considerar ninguna que no se haya escrito como fruto o sustancia de la verdad, ni de ninguna buena introducción”. ¿Es el texto, pues, parodia de las creencias supersticiosas que coloca en la misma ajenidad a “la mujer, lo oral, lo rural y lo irracional”? Se dice que “glosa” puede venir a designar el cacareo de las mujeres, y a finales de la Edad Media adoptó un sentido irónico.

Así, a través de esta recolección de creencias populares, la palabra de las mujeres es una lectura de los signos oscuros que pesan sobre la vida de los hombres. De los *Evangiles des Quenouilles* se conservará lo que, en los saberes transmitidos, afecta a la palabra misma. Bien entendido, el marido que no escucha la palabra sabia de la mujer es un perjuro “que la contradice en todo lo que ella dice” (*Lundi, second chapitre*); el capítulo VII enseña que el nombre que la mujer pronuncia durante el sueño indica el sexo del niño que lleva en el vientre, tanto es así que, mientras duerme, se le echa sal sobre la cabeza, y se la hace hablar. Y, bien entendido, también es una mujer quien posee el arte de hacer hablar durante el sueño: palabra segunda, entre mujeres. Por último, don de la palabra, la glosa del capítulo XIII indica que si, antes incluso de chupar el seno de su madre, el niño recién nacido come manzana cocida, será frugal, pero, sobre todo, “más cortés en hechos y en palabras” con las mujeres. A lo que una de las viejas responde que “cuando un niño nace, si se le lleva la tripita a la cabeza, tendrá larga vida, carácter dulce, buena voz y hablar gracioso”. Contacto del cordón umbilical con la cabeza, lugar de acceso a la vida y, al mismo tiempo, asiento de la palabra: el talento oratorio se asocia a la idea de hombre terminado y cabal. El cordón umbilical prolonga en cualidades de seducción y de sociabilidad el vínculo con la madre, el vínculo original; filiación aún afirmada por esta inmortalidad que podría conferir el llevar un talismán. El capítulo XII asegura

que si un hombre tiene consigo “en batalla la pequeña piel que trae del vientre de la madre”, no sufrirá herida alguna ni ninguna magulladura. Y estas ventajas y estos poderes femeninos se cierran con la transmisión de un “maravilloso secreto que pocos hombres conocen y que mucho me disgustaría que lo conocieran”, dice la dama Berthe de Corne en el capítulo XIX de la velada del sábado...

### *El amargo desfase*

“Soy mujer y no puedo callar, sino descubrirlo todo”. En efecto, Naturaleza se queja de las afrentas de que es objeto en tal gran cantidad. Contra las reglas de la naturaleza, tan sólo el hombre introduce desorden:

... cómo me arrepiento de haber creado al hombre! Mas, por la muerte que Dios sufrió, a quien Judas besó y Longinos atravesó con su lanza, yo le arreglaré las cuentas ante Dios, que me lo entregó cuando lo hizo a su imagen, por todo el daño que me hace [...] contaré sus vicios y diré toda la verdad.

Así el hombre, esclavo de todos los vicios, es denunciado como mentiroso, falsario, traidor, fanfarrón. He aquí un discurso inverso que responde al discurso normativo de los hombres que condena la palabra femenina y da prueba de la obsesión de su abuso. En el poema filosófico de Jean de Meung, Naturaleza ocupa una posición de bella superioridad.

Pero el amargo desfase de lo Masculino y lo Femenino constituye el objeto de diversas escenificaciones. Y en el mismo escrito, en el discurso del mal casado, las mujeres en grupo, en tanto globalidad perversa, son presentadas como brujas que se entregan a prácticas diabólicas: “Todas sois, seréis o fuisteis putas de hecho o de voluntad...”. Se involucra aquí a todo el sexo femenino y, más particularmente, a los vínculos de mujer a mujer. La suegra que trafica con los encantos de su hija es tratada de proxeneta y de bruja: “De tal madre, tal hija, dice a su mujer. Habéis hablado juntas; ambas tenéis el corazón hecho de la misma madera.”

Esta fuerza del grupo femenino es cotidianamente ilustrada por la colección de quince relatos que componen en tono de parodia las *Quinze Joyes de Mariage*, que no corresponden a un pasado lejano. La mujer, rodeada de sus cómplices, es todopoderosa. El hombre se ve tristemente atrapado en la nasa. Cordial entendimiento del grupo de las mujeres que urden y hablan. El esposo está solo y callado. Los compartimentos domésticos designan roles inmutables. Privado de palabra, el esposo vive una pesadilla. Se trata de una auténtica guerra de sexos en que la palabra, esta vez restituida a la mujer, es el motor de un mundo invertido.

La palabra de las mujeres aparece siempre como una desviación. Pero indica más que eso, pues la palabra es siempre fuente de “decepción”, de engaño, dice La Tour Landry, y los jóvenes son “buenos conocedores del lenguaje y habladores”. Por tanto, se trata del problema, más grave, de la verdad, tan difícil de distinguir de lo falso. Palabra de ilusión: lo que encierra toda palabra no es tanto el exceso como el engaño. Pero para entrar en las modulaciones de lo prohibido, la mujer es más a menudo

responsable de no respetar la alternancia del intercambio de palabra, el código del buen uso en sociedad:

... no habléis con abundancia, quien habla demasiado no siempre opina con prudencia. Del mismo modo, hay que escuchar tranquilamente antes de responder, y si prestáis atención unos instantes, responderéis mejor, con más tino; pues ya dice el proverbio que quien escucha y no presta verdaderamente atención puede compararse con quien va de caza y vuelve con el morral vacío.

Obsesión por los orígenes del exceso: la conversación secular de las mujeres tal vez nazca de la “mala audición” de Eva, que no ha sabido resistir a las dulces y capciosas palabras del diablo, palabras en realidad “engañosas y envenenadas”, y esto concierne al problema del “falso lenguaje”. En el límite, se haría creer en el mundo invertido, en el día y la noche “que se invierten”, dice La Tour Landry en el capítulo LXII. Así, el temible poder de la palabra mentirosa interesa al gravísimo problema de la ética social, el contrato de verdad entre los individuos. Un ejemplo, por cierto cruel, exonera a la mujer de una responsabilidad demasiado exclusiva: pone en escena a una madre cuyo hijo ha muerto en combate, pero a la que se colma de “halagos”, de palabras falsas para prolongar su espera. La palabra mentirosa semeja entonces el poder de los encantadores que, por un corto tiempo, metamorfosean la realidad, “que hacen como si un carbón fuera algo hermoso”.

Mucho más allá del modelo de la mujer que parlotea inagotablemente, asoma el miedo a la adulación, del que dan fe otros muchos campos de la cultura medieval.

### *Palabra de muerte*

En el *Roman de la Rose*, Mala Lengua se refiere por su nombre a los defectos de la palabra. Es el fruto de una mala filiación, “hijo de una vieja insidiosa”, y, al igual que su madre, tiene una lengua agria y afilada que envenena y emponzoña a los otros. Ante las alegorías, buenas usuarias de la palabra, Generosidad que conduce de la mano a un caballero de gran mérito cuyo renombre sobrevive en la palabra de los cuentos, frente a Franqueza, cuyas disposiciones íntimas aseguran la nobleza de propósitos, frente a Cortesía, bien educada y sensata en sus palabras y sus respuestas, que no engaña a nadie y contenta a todo el mundo, Mala Lengua encarna al horrible poder de la palabra.

Si, a partir de ese momento, todo hombre sabe que de la mujer sólo puede esperar vergüenza y fastidio, también y sobre todo debe enfrentarse a una palabra asesina. En *Le Vilain de Bailleul*, la mujer niega al marido incluso el sentimiento de su propia existencia:

Amigo mío, la muerte que os asusta, os cambia y abrumba tanto vuestro corazón que sólo queda de vos la sombra. ¡Pronto todo habrá terminado!

y más adelante:

... estás muerto.

A menudo el marido se ve enfrentado a su triste impotencia. Pero, en lo esencial, la palabra es realmente culpable en el hilo que une la madre a la hija. En efecto, la inversión de papeles es hereditaria. El papel de la madre en la individuación de la hija se traza con toda claridad. En *Ecureuil*, una madre tiernamente preocupada por la educación de su hija aconseja sobre la vigilancia de la palabra y sobre la interdicción de nombrar la “cosa” de los hombres, “el arte de pesca que cuelga entre las piernas de los hombres”. Fiel a su reputación de mujer, enseñará a su hija que la “cosa” es una “verga”. Es una conversación rica en símbolos: nombrar es pescar, o casi; nombrar es ser demiurgo y adulto. Pero la prohibición es transgredida y la niña ríe: “¡Que Dios me dé verga para nombrarla también yo!” El hombre, en efecto, tiene el derecho de nombrar; en cambio, la mujer con vocación de exceso debe vivir de la economía de la palabra y del tabú. Más adelante se verán los avatares del acto de nombrar el sexo.

Las mujeres del *fabliau* titulado *La dame écouillée* tienen la costumbre, transmitida de madre a hija, de deshacer mediante la palabra lo que el hombre ha afirmado. Encarnan la oposición. El padre previene a su yerno: la esposa tiene todo el poder sobre él. La madre, por su lado, interesada en preservar la filiación matrilineal, dice a la joven esposa:

Tomad modelo de vuestra madre, que contradice siempre a vuestro padre. Jamás dijo él algo que ella no contradijera, jamás ordenó él algo que ella cumpliera.

Decidida ante todo a no traicionar el “linaje” femenino, la joven esposa confiesa a su marido el consejo que le ha dado la madre. El orgullo femenino recibe una justa lección. Si bien el clan de los varones es menos elocuente, el cónyuge puede al menos reivindicar la inventiva del orden del mundo. Mal colocados, los testículos se convierten en “piedrecitas” que producen “orgullo y estupidez”. Una extraña operación quirúrgica, que se realiza a la vista de la aterrorizada joven, permitirá extraer testículos de los riñones de su madre. ¡Son ellos los culpables de una apropiación de la palabra autoritaria!

El grupo de mujeres es solidario por medio de la palabra, pero en la gran danza macabra de la vida, el grupo femenino forma un solo cuerpo, más trágicamente. Ya no son virtudes ni damas ilustres, sino mujeres en el *topos* bien conocido de la vejez achacosa. La palabra solidaria aparece entonces en un *Mirouer des dames et damoyelles et de tout le sexe féminin*, espejo que es una suerte de *vanitas*, un lamento sobre los estragos del tiempo. En el siglo xv, Jean Castel teatralizó el discurso sobre la muerte y dio la palabra a una joven muerta que explica a sus hermanas el paso de la belleza, del poder, de la nobleza y del honor, en tiempos nuevamente dominados por la pobreza y la tristeza:

Mirad aquí, damas y damiselas, / mirad aquí y recordad mi rostro; / ¡Ay!, pensad, si sois muy bellas, / cómo borra la Muerte toda belleza.

¡Nuevamente la igualdad, que acalla todo desfase!

### *Nombrar el sexo*

Dice el Génesis que fue Eva quien inauguró el diálogo con los otros. A Adán le corresponde el privilegio de la primera denominación de las cosas y de los seres. La palabra de Eva no hace otra cosa que organizar el uso de lo que Adán, mediante la palabra, ha instaurado en el mundo. A pedido del demonio, ella responde: “Comemos del fruto de los árboles que hay en el paraíso, pero Dios nos ha ordenado no comer ni tocar el fruto del árbol que está en el centro del paraíso, por miedo a que muramos.”

La serpiente tentadora ganará sobre esta vigilancia. Pero esta comunicación ya no era de “razón”, sino que se trataba de cosas condenables y “bestiales”, dirá Dante. Por otra parte, quizá Adán había nombrado las cosas en su fuero interno, que para nombrar las criaturas no es necesario hablar en voz alta. En cambio, la mujer habla en voz alta cuando se trata de designar y de reivindicar el poder lingüístico sobre las cosas del sexo.

Hay sitios donde, en efecto, la palabra no podría ser oscura, o, si presenta algún rodeo, tiene sentido. Si en el dominio del sexo la palabra es ambigua, es porque quiere estar oculta, y por ello mismo expresa la ambigüedad de su objeto. Un pasaje muy famoso del *Roman de la Rose*, debido a Jean de Meung, se refiere precisamente a la denominación de esas cosas. El amante reprocha a Razón, que es también una mujer provista de grandes poderes de elocuencia, bien provista de argumentos, de haber llamado a los órganos sexuales por su nombre y no mediante una elegante perífrasis, lo que, piensa, habría convenido mejor a las damas:

Además, no puedo teneros por cortés, pues habéis nombrado los cojones, que no es palabra honesta en boca de gentil doncella.

Hasta las nodrizas, cuyo lenguaje es muy libre, son más cuidadosas. A lo cual responde Razón:

... no yerro al nombrar cosas nobles con palabras claras y sin glosas, cosas que mi padre creó con sus propias manos en el paraíso, igual que hizo los demás instrumentos que son pilar, base y sostén de la naturaleza humana, que sin ellos sería vana y frágil. Pues, en efecto, Dios concedió de grado a los cojones y a la verga el poder de la generación, gracias a un maravilloso ingenio y para que la especie se conservara siempre vigorosa y renovada, y esto es por medio del nacimiento percedero y de la decrepitud renaciente.

Réplica vigorosa del amante: Dios no ha creado palabras malsonantes. Pero Razón retruca:

La lengua debe ser refrenada. Así, leemos en Tolomeo palabras muy honestas, al comienzo del *Almagesto*, cuando dice que es sabio quien pone su cuidado en refrenar su lengua, salvo al hablar de Dios.

Dios, demuestra Razón, hizo las cosas, y no las palabras, aun cuando haya habido una denominación de “cosas” con ocasión de la palabra original. Pero ha acordado a Razón el poder de encontrar términos adecuados al uso común: “Me hizo entonces el don de la palabra, que es un preciadísimo bien”.

Por otra parte, muy juiciosamente, Razón adivina que si se hubiera denominado “reliquias” a las cosas, el amante habría juzgado incongruente la palabra. En consecuencia:

“Cojones” es un nombre hermoso, y me gusta así, como también, en verdad, “pelotas” y “verga”. Nadie conoció palabras tan bellas. Yo inventé esos términos, y estoy segura de no haber cometido vileza. Dios, que es sabio y prudente, sabe también que lo que hice está bien hecho. ¿Cómo, por el cuerpo de san Homero, no habría yo de llamar por su nombre a las obras de mi padre?

Razón quiere encontrar los términos “exactos y convenientes”, y si las mujeres de Francia no pronuncian la palabra incriminada, es por falta de hábito. Razón afirma la función del arte de la palabra, la de una precisión en la evaluación de una denominación, y al mismo tiempo lo arbitrario de todo signo (!).

Palabras tabú, objetos tabú: si bien en algunos relatos la eficacia iniciática aparece con toda claridad, en realidad es revelador prestar oídos a las zonas de permisividad, en lo que concierne a las mujeres entre ellas, o a sus relaciones con el hombre. Pero también estalla lo arbitrario de las designaciones, y de esta arbitrariedad, de las oscuridades que adhieren a la “cosa”, algunas intrigas de los *fabliaux* han dejado sorprendentes huellas para lo imaginario. Los tabúes lingüísticos afectan estrechamente al campo de los tabúes sexuales: así, pronunciar con desenvoltura palabras prohibidas, reír de la palabra y jugar con ella, indican, una vez más, la cohesión del grupo femenino. Rito de iniciación, a veces, que trasciende con mucho la historia picaresca que se encuentra en los *fabliaux*.

Así, pues, decir el sexo, nombrar los órganos es un caso original de denominación y de problemática de la audacia femenina. Veamos cómo las mujeres saben zafarse del equívoco de los enunciados. La joven de *Ecureuil* exclamaba, entre risas, que deseaba ser hombre para poder por fin “nombrar”; pero esto ocurría en el secreto de un diálogo con su madre: “El aparato que no tiene nombre... no debe ser nombrado ni abiertamente ni en secreto.” ¿Equivaldría esto a prohibir las zonas del fantasma? Muy pronto se transgrede la prohibición, puesto que su madre afirma: “Aun cuando esté prohibido y aun cuando esta prohibición sea razonable y justa, te digo que es una verga.” Censura masculina del empleo de la palabra: retengamos de esta enseñanza de madre a hija la filiación en el camino hacia el sexo, camino que comienza por la posesión del nombre.

En el extremo opuesto de este alegre descubrimiento, otra damisela dominada por la obsesión del eufemismo, no puede oír “hablar de follar sin que le duela el corazón”, no puede oír “ni de verga, ni de cojones, ni de ninguna otra cosa”, y no quiere saber nada de los hombres, ni de sus palabras, ni de sus actos. Sin embargo,

maestra en el arte de inventar la metáfora, esta joven brillante en lengua suscita una iniciación al sexo, nada complicada puesto que escapa a la palabra corriente. Como si, también en este caso, pecar fuera ante todo nombrar. ¿Estaría la palabra del sexo reservada al hombre? Todo se vuelve lícito en ese relato cuando las cuestiones del sexo entran en el marco idílico de un episodio primaveral, cuando el registro rural sustituye la designación cruda de los órganos del placer, cuando el sexo femenino se convierte en “pradera” y en “fontana” y el sexo masculino en “potro”, y el potro puede hallar hierba y fontana a placer.

La palabra tabú para un objeto-tabú: sin embargo, la metáfora o la perífrasis puede desnaturalizar el acto. El hombre es el culpable en el *fabliau* titulado *De la dame que demandait de l’avoine pour Morel pour sa provende (De la dama que pedía avena como pienso para Moro)*: felices por la excelencia de las relaciones sexuales de la pareja, al joven esposo se le ocurre recubrirlas de una suerte de salvoconducto: en adelante, dice a su mujer, habrá que pedir “avena para el Moro”. Impuesto por el hombre, el eufemismo permite el exceso a la mujer. Estimulada a pedir avena para el Moro, “todas las semanas y todos los días y en todo momento que le pluguiera y sin vacilar”, la dama pervirtió su deseo y abrumó a su marido con pedidos desenfrenados. Sin embargo, al comienzo era ella la que rechazaba este engaño de la palabra: “Prefiero que me corten la garganta antes que decir cosa tan vergonzosa o aprender jamás a hablar así.” Este rechazo del circunloquio sirve para confiar en la palabra bien gobernada.



En la ilustración, la doncella del lago y el caballero rescatado acuden a la reina Ginebra, que está acompañada por una dama. Miniatura de un manuscrito francés, h. 1274. París, Biblioteca Nacional.

Frente a esta delicada reticencia ante el uso de la palabra, son más los textos que dan cuenta de una temible logorrea. En efecto, la denominación se concibe como una apropiación. La carga de agresión ya es perceptible en un relato como los *Quatre Souhais de Saint Martin*:

Pido en nombre de Dios,  
que estéis cargado de vergas,  
que no os quede, de los ojos a los pies,  
ni rostro ni brazo ni lado  
que de vergas no esté sembrado.  
Y que no caigan blandas y colgantes  
sino que tengan cada una sus cojones.  
Que estén las vergas para siempre tensas,  
que parezcáis el hombre cornudo.

Igualdad de los sexos: el deseo del marido cubrirá a su esposa de “coños de la cabeza a los pies”. Es muy fuerte la tradición de burlarse del sexo del otro, y la



crudeza del lenguaje habla aquí por sí misma. Por otra parte, Jean Bodel, en *Le souhait insensé*, hace aparecer enormes cargamentos de cojones y de vergas en el curso de un sueño femenino. La hipérbole atañe a un deseo de mujer, y la reivindicación sexual se reafirma en Gautier el Lobo, en esa pequeña obra maestra que es *La Veuve*. Ésta se queja de su marido: “Mi regazo no tenía más contacto que el de su culo, y así dormía él toda la noche, sin que yo recibiera otra satisfacción.” Aquí el narrador asume la denominación:

Su tragón Goliat la aprieta y la hostiga tanto, así como el ardor que la consume, que ha cogido a uno entre sus mallas. Una vez que lo tiene en sus redes, éste bien puede llamarse desdichado si no cuenta con una sólida práctica de los anillos vaginales; ha de ser movedizo y rápido, saber encoñár, clavar la daga y mover bien el culo.

Si el hombre no ha dado todo de sí, llueven las injurias: ¡impotente, eunuco, trapo reblandecido! El desdichado gime: “¿Vuestro Goliat abre la garganta demasiado a menudo? Yo no puedo satisfacerlo, y vuestras exigencias terminarán por matarme”, y luego: “Tenéis un glotón que quiere mamar demasiado a menudo. Ha agostado a Baucent, al que acabo de extraer en un estado lamentable y exhausto”. Así, pues, el sexo es una boca voraz: se ha puesto al gigante Goliat en relación con la forma *goule* (fauces). Pero las redundantes invectivas de la mujer de Bath aplastan más peligrosamente bajo la masa de palabras la singularidad del sexo, único, de su compañero: marcada por el sello de santa Venus, proclama:

Quiero, como casada, emplear mi instrumento  
tan libremente como Dios me lo ha dado;  
y castigúeme Él si no lo cumplo así con largueza.  
Mi marido tendrá lo mío mañana y noche,  
esto es, siempre que le cuadre pagarme mi deuda.  
Sí, marido quiero,  
y marido que sea a la par mi deudor y mi siervo,  
teniendo en su carne tribulaciones  
tanto tiempo como yo sea mujer.  
Toda mi vida debo tener  
poder sobre su cuerpo, y él no.

El análisis del discurso de la virago de Bath, si bien hace intervenir una evaluación de la finalidad de los órganos de procreación, es al mismo tiempo una bella representación en una guerra de sexos. La violencia adquiere una amplitud simbólica: hay que retirar al hombre el beneficio de la clerecía. Puesto que ha sido vencida por un libro —bien se sabe que para un clérigo es imposible hablar bien de las mujeres, “con excepción del caso de las vidas de santas consagradas”, afirma ella —, la mujer le arranca el libro y lo hace quemar. Así, con este golpe maestro, reconquista “toda la soberanía”.

### *Decir lo indecible*

Por otra parte, muy lejos de esta amargura que lo burlesco de los relatos oculta, en el campo de la espiritualidad las mujeres comparten una conciencia muy viva del

poder de su palabra y al mismo tiempo de una impotencia del *logos* para explicar su experiencia interior. La lengua de los clérigos no puede bastar, la palabra decepciona. Bajo la tensión, la palabra se vuelve río, y entonces el grito, lenguaje originario, aparentemente regresivo, viene a remplazar la pobreza de la palabra, la pretensión de poder de las palabras. ¿Lengua infantil y regresión? Al comienzo, comprobación de una impotencia del código lingüístico; luego, reivindicación implícita de un lenguaje de desborde, de un lenguaje que a partir de ese momento es total y en el que la palabra se permite la apropiación de una sintaxis de fuego en que la frase no conoce ya medida, en que el grito es ordenado por Dios, en que el sollozo viene a remplazar a lo que el orden respetado de un discurso podría prohibir.

La herramienta lingüística ante todo: la relación con la lengua materna es al mismo tiempo deseo y amor, y este dominio lingüístico es en primer lugar el de la iletrada. Ellas, explica J. Dalarun estudiando a las santas italianas de los siglos XIII y XIV, se colocan fuera del reino masculino del poder de la palabra, de la letra, del latín. En Europa del Norte, muy pronto la lengua vulgar es el vehículo de la experiencia interior: para Hadewijch y Beatriz de Nazareth, el holandés, para Mechthild, el alemán, para Marguerite Porète, el francés. Ciertas santas italianas, más alejadas, al parecer, del saber de la lectura y de la escritura, indican que son mujeres de la oralidad. Además, asombra la abundancia de las situaciones en que la mística consigue, con su presencia, disolver las fronteras de las lenguas. ¿Será el sueño de un “antes de Babel”? Sería sin duda arriesgado afirmar que, por un don de Dios, la mujer restaura la intercomprensión de la época previa a la división de los hombres en materia de códigos lingüísticos. Las lenguas vulgares son consecuencia de la diáspora de Babel, recordaba *De vulgari eloquentia*, de Dante. Y la división de las lenguas pesa sobre lo vivido de las mujeres, que a toda costa quieren hacerse comprender: si bien la elección lingüística se inscribe inequívocamente en el caso de lo escrito —en el caso en que sea posible afirmar que se trata de un escrito personal—, los marcos en que se eliminan las fronteras lingüísticas no dejan de plantear interrogantes.

Es asombroso el ejemplo de Margery. Esta mujer, que recorre Europa, encuentra en San Juan de Letrán a un sacerdote que no sabe inglés; es de origen alemán. Por tanto, forzosamente hay que recurrir a un intérprete. El sacerdote implora a Dios, Margery pide para él la gracia “de entender la lengua de ella y lo que, con la gracia de Dios, quisiera ella decirle”. Al cabo de trece horas, vuelven a encontrarse:

... él comprendía lo que ella le decía en inglés y ella comprendía lo que él decía. Sin embargo, él no comprendía el inglés que otros hablaban, incluso cuando empleaban las mismas palabras: era preciso que fuera ella quien las pronunciara.

Por otra parte, Margery es acusada de haberse confesado con un clérigo que, sin comprender su lengua, no podía recibir confesión de sus faltas. En el capítulo XL se expone la prueba de la verdad: durante la comida, el sacerdote inglés llegado a Roma para ver a Margery conversa en su propia lengua. El clérigo alemán permanece en

silencio, no comprende a los otros, salvo si hablan latín. Entonces Margery, dirigiéndose a él en inglés, le cita un pasaje de la Escritura:

Los otros preguntaron a su confesor si entendía lo que ella había dicho, él lo repitió de inmediato, palabra por palabra, pero en latín, puesto que no podía hablar inglés y lo comprendía tan sólo en la boca de esta criatura, y jamás si venía de otra persona. Maravillados, tuvieron que rendirse a la evidencia.

A pesar de la diferencia fundamental de contexto, se siente la tentación de evocar aquí el poder que sobre la palabra posee una criatura relegada al mundo de las sibilas profetisas, la Reina Sibila de la caverna de Antonio de la Salle, que gobierna un dominio satánico en que ya no hay fronteras entre las lenguas, reino subterráneo en el que negar el castigo de Babel equivale a negar la autoridad de Dios. La Sibila que acoge al temerario caballero le confiere la adquisición de una omnisciencia lingüística, última etapa de una iniciación en la morada infernal. Gradación de la adquisición e iniciación en la falta: al principio, no comprender nada; luego, comprender, pero no saber hablar; por último, ¡hablar todas las lenguas! El universo sulfuroso de la Sibila da muestras de poseer un extraño saber.

Pero, en nuestras místicas, la relación con la lengua es de reverencia por el origen del mundo: ellas han soñado, dando por sí mismas muestras de un instrumento lingüístico muy cercano al lenguaje primario que sigue al vagido del bebé, el lenguaje del Paraíso. Volver a hallar la lengua de Adán era, para Hildegarda, imaginar al primer hombre hablando alemán, mientras que otras lo imaginaban hablando flamenco. Ciertamente, es imposible comparar la bella y audaz arquitectura lingüística de esta cultísima mujer del siglo XII, la *lingua ignota* de Hildegarda —que, por lo demás, ha permanecido enigmática—, con las reivindicaciones de una palabra primaria —casi un grito— de las mujeres que, a partir de entonces, ocupan un lugar en aquel decir que ya no pasa por el instrumento convencional del intelecto. Para su desarrollo espiritual es menester otra lengua, el acceso a la cual no supone necesariamente el aprendizaje; de una lengua que se preste, según las olas mismas de los afectos, a la más viva expresión del Yo. Así, expresarse en el idioma natal significa emplear lo más espontáneo e inmediato del lenguaje. En la *Pagina mediationum* de Marguerite d'Oingt, el texto está plagado de interjecciones en dialecto (“Ha las! quan grant damajo!”). Probablemente haya que seguir aquí a Paul Zumthor, que evoca el contexto vocal que conviene imaginar en la escritura medieval, para penetrar en el corazón mismo de una problemática de la palabra femenina. Así, la parte “iletrada” del yo (“de mí, de ti, de esta sociedad entera”, dice Zumthor) domina menos las palabras y menos palabras; pero está más cerca de ellas, y siente más su poder; ello se debe, sin duda, como la misma “letra” del Evangelio inclina a pensar, conviene hacer triunfar en sí mismo la *illetterure* para asegurar la salvación:

... las palabras divinas son cosa que la tierra no puede comprender; para todo lo que se encuentra aquí abajo es posible encontrar bastantes palabras en flamenco, pero para lo que quiero decir no hay ni flamenco ni palabras. Sin embargo, tengo de la lengua todo el conocimiento que un hombre puede tener; pero para eso, repito, no existe lengua alguna, y ninguna expresión que yo conozca le conviene.

Esta hermosa confesión de impotencia expresa la profusión de Dios que se dirige, sin intermediario, a la criatura. Pero, al mismo tiempo, muchas veces la palabra que pugna por emerger en la voz o en la escritura lleva a estas mujeres a decir —se trata de un tópico obsesivo— que saben mucho menos que los clérigos cuyo juicio las espera y que son ignorantes e ineptas (!).

Distancia respecto de sí mismo que engendra mediaciones a veces complicadas en la enunciación. Así, Marguerite d'Oingt cuenta un gran favor que ha hecho Nuestro Señor, “no hace mucho, a una persona de (su) conocimiento”: esta distancia es reveladora. Y esta “persona” se aplica al estudio del Libro que hay sin duda escrito en sí misma, como si Cristo estuviera presente y tuviera un libro en la mano. Ese libro, del que sólo ha podido ver, desde fuera, imágenes de las letras, negras, blancas y rojas, se abre. Y en el interior no se encuentra la letra que parecía, sino un lugar maravilloso:

Este libro estaba en el interior como un bello espejo, y sólo tenía dos páginas. Muy poco os contaré de lo que vio en el libro, pues no tengo inteligencia capaz de concebirlo, ni boca que sepa contarlo.

En estas cartas Margarita relata, en términos muy simples, cómo “la que puso estas cosas por escrito estuvo extasiada en Nuestro Señor, una noche, a tal punto que a él le pareció que ella veía todas esas cosas”. Este trayecto de la visión a la escritura, y a una escritura que nunca se refiere verdaderamente a la palabra, es en realidad desconcertante, discurso para el cual Marguerite d'Oingt no dispone de esos dones de lenguaje que han permitido a otras asumir el suyo. Marguerite conserva la máscara.

Ya Hildegarda, de sesenta y cinco años de edad, habla desde el comienzo de su trabajo: “Inculto era —dice de sí misma—, pobre, enferma, sacudida por una legión de males, la mano temblorosa.” Pero a menudo su palabra es menos modesta y más segura de sí misma. La fragilidad de la que habla va unida a un vigor asombroso y, al parecer, a la fiereza de una elección. En el Prólogo del *Livre des oeuvres divines*, Hildegarda oye una anunciación imperiosa:

¡Pobre alma, hija de tantas miserias! Estás como calcinada por tantos y tan crueles sufrimientos físicos. Sin embargo, todavía te invade el flujo abismal de los misterios de Dios. Para el servicio de los hombres, ¡no sueltes la pluma! ¡Transcribe lo que han visto tus ojos y lo que han percibido tus oídos interiores! ¡Que accedan los hombres al conocimiento de su creador, que consientan por fin en adorarlo en su dignidad y venerarlo! Redacta, pues, ese escrito... No eres tú la inventora de esta visión, ni la ha imaginado ningún otro hombre. Soy yo quien lo ha decidido todo, antes del comienzo del mundo.

Es probable que esta suntuosa inauguración de la palabra de revelación no tenga parangón en la literatura espiritual femenina. Sin embargo, una conciencia muy fuerte

del Yo que accede a la voz —de manera específica y singular— parece haber animado una considerable cantidad de místicas. ¿Palabra femenina? En todo caso, conciencia de una misión con la palabra, de una habilitación devuelta a las mujeres: su palabra no pretende ser la de los hombres y se coloca a la vez más acá y más allá de esta última. El cuerpo de la mujer la convierte en receptáculo dócil, al mismo tiempo que en terreno elegido y particular. Es la condición para que el Espíritu pueda tenerla “por morada”. En efecto, el libro

no es el fruto de una doctrina cualquiera de una ciencia humana, sino, según su deseo y milagrosamente, el fruto de esta figura de mujer ingenua y sin instrucción. Que ningún hombre sea lo suficientemente temerario como para hacer agregar nada a los términos de este escrito, o para suprimir de él algún pasaje, si no quiere ser eliminado del libro de vida y de toda la beatitud terrestre.

salvo, agrega la visionaria, que se trate de una corrección de palabras o de frases proferidas con excesiva ingenuidad bajo la inspiración del Espíritu Santo. Sería imposible avanzar con mayor prudencia y manifestar al mismo tiempo un sentido más vigoroso de la gloria de una elección.

## Una palabra de fuego

Se me ha advertido a propósito de este libro  
y esto es lo que me han hecho saber:  
Que si no lo hacía desaparecer  
En presa del fuego habría de convertirse.

cuenta Mechthild de Magdeburgo en *La Lumière ruisselante de la Délite*: ¡una palabra incendiaria bajo la amenaza del fuego! Pero a Mechthild, consternada, le responde Dios que nadie puede quemar la verdad, y que el sonido de las palabras proclama el espíritu vivo.

### *Una espiritualidad nueva*

Las mujeres, muchas mujeres, son presa de fenómenos muy particulares de espiritualidad, de fenómenos físicos y psíquicos: he aquí lo que describía Jacques de Vitry a Foulques, obispo de Toulouse, como preámbulo a la *Vie de Marie d'Oignies*. Si bien es cierto que en su *Dit des Béguines* Rutebeuf se burlaba, también es cierto que afirmaba que, a partir de entonces, se prestaba atención a la palabra de las mujeres, a una palabra determinada, a riesgo de que se convirtiera en auténtico foco de interés: la palabra de la beguina es profecía, su llanto es signo de devoción, su dormir es síntoma de éxtasis, su sueño es una visión. “¡Pero incluso si miente, no le creáis nada!” La concisa pirueta del clérigo se adhiere, como puede apreciarse, a un conjunto de manifestaciones de sí mismo: posesión del tiempo por la palabra,

manifestación de una sociabilidad, comportamiento de piedad, arrebatos del éxtasis en el dormir, mística revelación en el soñar. En el seno mismo del verso, la polisemia de las articulaciones esenciales de la piedad, en verdad un nuevo orden del lenguaje: palabra, risa, llanto, dormir y soñar. En efecto, el entusiasmo escéptico de las mujeres no ha dejado de crear problemas, más gravemente que el problema que había creado el compromiso feminista de Christine de Pizan. Pero esta última había entrado en el mundo masculino, y en tal carácter libró su batalla. En el curso de la segunda mitad del siglo XIII, una evolución asombrosa en la espiritualidad femenina permitió a las mujeres escapar a la negación y al silencio. En Holanda se constituyeron grupos de beguinas que se consagraron al trabajo y a la plegaria; el fenómeno fue de Renania a Italia, adoptando formas diversas. En un clima de exaltación que a veces llegaba al paroxismo, la predicación franciscana se dirigía deliberadamente a los laicos, y presentaba gran cantidad de mujeres. Fue en este campo donde, a partir de entonces, habrá de situarse gran parte de la palabra de las mujeres.

Lenta mutación que se adhiere a la exaltación de la ascesis y a las efusiones místicas, “que, a partir de los últimos años del siglo XIII, se convierte en uno de los principales criterios de apreciación de la santidad”: a este deslizamiento, del que la biografía de los santos da prueba, debemos los testimonios más asombrosos de la palabra femenina. Esta vez las mujeres se hacen oír, y de manera continuada, pues la espiritualidad nueva se dirige a las que quieren liberarse de las obligaciones conyugales y familiares. Al mismo tiempo, esta espiritualidad evita la tentación de una vida marginada, puesto que las mujeres quieren afirmar su proximidad a Dios precisamente en el seno del mundo, en busca de la unión mística. Entonces nace un lenguaje propio en que el cuerpo, como se verá, habla con el mismo derecho que la voz. Se convierte, como tan excelentemente lo decía André Vauchez, en “instrumento de comunicación privilegiado”: por sí solo es ya un lenguaje, un código verbal que entra en una sintaxis nueva en la que el cuerpo y los sistemas afectivos se funden con las palabras; en que, por fin, puede hacerse oír la palabra comunicada por la visionaria y la profetisa. Vemos aquí alejarse a la santa que meditaba en silencio.

No obstante, esta palabra de mujer corría el riesgo de ser demasiado pesada, y en un contexto herético, la figura de Marie d’Oignies, tal como la presenta Jacques de Vitry, sirve para proponer una figura justa de la mujer piadosa, de una mujer que ha permanecido fiel a la ortodoxia. Ilustra la inserción ideal de las mujeres en la vida religiosa. “¡Vamos, mi dama, hilad en vuestra rueca!”: llamada a un silencio de salvación, Esclarmonde, hermana del conde de Foy, convertida en perfecta cátara, da pruebas de una actividad demasiado desbordante. Puesto que presidía reuniones heréticas y deseaba intervenir en una controversia pública, vio cómo un cisterciense la enviaba a la rueca con estas duras palabras: “No os cuadra tomar la palabra en esta suerte de coloquio”. Y Jacques de Vitry, para apagar la inquietud suscitada por las prácticas de las beguinas en la diócesis de Lieja, muestra que Marie d’Oignies, modelo de la unión con Dios, modelo de santa asceta y mística, recibe nuevos

poderes; el don de curar, el don de la palabra profética, incluso el don de las lágrimas, expresión del yo que adquirirá particular fuerza en algunas de ellas. Se ve aquí despuntar ese lenguaje total del que otras mujeres harán gala. Y paralelamente a esta validación de la palabra femenina, la valorización de las lenguas vernáculas favorece la difusión de una palabra que en adelante se feminizará.

“*Estar libres de sí mismas y de todas las cosas, ver y saber sin mediaciones qué es Dios*”. En *Die Tochter Sione*, el franciscano Lamprecht de Ratisbona intentaba definir así la espiritualidad de las beguinas bávaras y flamencas durante la primera mitad del siglo XIII, y designaba en particular la mística especulativa como el enfoque de Dios sin mediación y la desnudez del alma. La carta VII de Hadewijch es absolutamente clara sobre este particular. Protegido por el silencio, el fondo del alma es libre, una playa en lo más hondo del ser, más allá de toda palabra y de todo concepto. Entonces resulta posible la unión con Dios.

Acogida e iluminada por la unidad, comprendo esta Esencia y la conozco con más claridad de lo que puedo hacerlo aquí abajo con cualquier cosa sensible, mediante palabras, razones o visiones.

Superación del poder de la razón, superación del poder de la palabra, superación de la evidencia de la visión: lo suficiente como para integrar un lenguaje nuevo que el cuerpo sabrá procurar, que el afecto podrá alimentar.

### *El lenguaje del cuerpo*

Los fenómenos del cuerpo han dejado huellas sorprendentes en la escritura: encantamientos, desplazamientos milagrosos, alternancia de una patología inquietante y de curaciones instantáneas, casi muertes seguidas de retornos a la vida. “*Scissoque corde, ut dixi, anima mea fuit ab hac carne soluta*”, recuerda Catalina de Siena. Apenas resulta asombroso que en la audición de estas mujeres por ellas mismas se imponga ante todo la atención a los procesos de una patología y las frecuentes descripciones de una entrada casi iniciática en el espacio y en el tiempo de una revelación, de un éxtasis, de una visión; que tome expresión una convocatoria a los sentidos, nueva en su amplitud, aun cuando haya podido ser alimentada por una larga tradición.

Un ejemplo, sin duda menos elaborado que otros, nos presenta esto mismo en un cuadro de naturaleza onírica. Se trata de una visión que relata Marguerite d’Oingt en una carta:

Antes de que ella hubiera hecho sus plegarias y abandonado el lugar, aquel que está lleno de dulzura y de piedad quiso reconfortarla y atraer a él su espíritu, de tal manera que le pareció hallarse en un gran espacio desierto en donde sólo había una gran montaña y, al pie de esa montaña, un árbol absolutamente maravilloso. Sobre ese árbol había cinco ramas, todas secas e inclinadas hacia la tierra. Sobre las hojas de la primera rama estaba escrito “visu”, sobre la segunda estaba escrito “auditu”, sobre la tercera estaba escrito “gustu”, sobre la cuarta estaba escrito “odoratu”, sobre la quinta estaba escrito “tactu”.

Sobre la parte más alta del árbol, un gran círculo, semejante al fondo de un tonel, protege el árbol del sol y del rocío. La santa ve entonces que de la montaña baja un gran arroyo, un mar que se precipita sobre el árbol con tanta fuerza que lo invierte. La cima da en tierra, las ramas vencidas se levantan hacia el cielo, el follaje seco readquiere vigor, todo se yergue hacia el cielo.

Más allá de estas líneas, la expresión del acontecimiento espiritual apela ampliamente a los sentidos y a una dinámica febril de la vida sensorial. El interior aparece en un estado de hambre insaciable, que quiere engullir los contrarios, lo dulce y lo amargo, o de embriaguez, metáfora de la demanda y de la plenitud. En Hainaut, Marguerite Porète se dice ebria de lo que ella jamás ha bebido y jamás beberá. Búsqueda sensorial, colmada y sin embargo no colmada en absoluto, tensión del deseo que se asocia a una estética del conocimiento de lo sagrado.

El cuerpo femenino participa por entero en el acontecimiento espiritual: los estados que preceden al éxtasis son estados de languidez y de ebriedad; lo que sigue a la visión también encuentra su más plena expresión en el agotamiento del cuerpo. Después de haberse “extasiado en Nuestro Señor”, Marguerite d’Oingt no come, no bebe y no duerme, cae en una debilidad tan grande que se la cree muerta. Entonces piensa que se podría poner por escrito las palabras inscritas por Nuestro Señor: después de la cura de palabra viene la recuperación. En sus *Showings*, Juliana de Norwich describe también la enfermedad corporal, como un tiempo liminar de su vida espiritual: proximidad aparente de la muerte, efectos de parálisis, inmovilidad de los ojos, oscuridad de la visión, afasia, y todo esto en términos de descripciones fisiológicas precisas. Convertido así en el lugar de un umbral, el cuerpo sitúa el plano de la enunciación.

Aquí, en efecto, se inventa un lenguaje corporal, donde se constituyen metáforas obsesivas. Ora predomina lo auditivo, ora lo visual: la riqueza de las percepciones sensoriales se invoca para expresar la infinitud del goce o el sufrimiento indecible. La vista, compleja, se compromete particularmente en el recorrido. Se ve con los ojos del cuerpo o con los del alma, dice Margery Kempe, dondequiera que sea, en la habitación, en los campos o en la ciudad, incluso en la oscuridad: ¡signos de Dios! Pero otros signos, a los que la mística constantemente interroga, conciernen a la audición, un soplo, por ejemplo, por el que ella se inquieta. Recibe la advertencia “interior” de no preocuparse, se trata del Espíritu Santo, y ese soplo se convierte en arrullo de paloma y luego en canto del petirrojo. Lo visual es invocado con enorme fuerza y gran diversidad. Más sabiamente, con más pasión del verbo y más impulso que Margery, Beatriz de Nazareth, la cisterciense que en *Les sept degrés d’amour* describe las siete formas de amor —donde todos los sentidos, convertidos en sentidos espirituales, asumen funciones importantes—, se abandona a la tempestad del alma: ruido y “exceso delicioso”, estado en el cual el corazón parece quebrarse y el alma salir de sí misma en el acto del amor y de la “fruición”, unión íntima con Dios. Aquí



el lenguaje se contiene a sí mismo, las frases se hunden unas tras otras con la fuerza de las olas que rompen y se disuelven en la nada.

A esta altura pierde el amor toda medida, surge con tal ruptura, agita con tanta fuerza y tan furiosamente el corazón, que este corazón parece herido por todas partes, y sus heridas no dejan de renovarse, cada día más ardientes y más dolorosas. Siente que se le rompen las venas, que la sangre lo abandona, que la médula languidece; los huesos desfallecen, el pecho estalla, la garganta se seca; el rostro y todos los miembros sienten la quemazón interior y la ira soberana del amor. A veces, también es como una flecha que le atraviesa el corazón hasta la garganta y le hace perder el sentido, o como un fuego que atrae todo lo que puede consumir; tal es la violencia que esta alma experimenta, la acción del amor sin medida y sin piedad en ella, que todo lo exige y todo lo devora.

Tenemos aquí la Novia, toda energía y agotamiento. ¡No hay ya medida ni razón! El cuerpo es el lugar de un teatro violento. Herida y plenitud a la vez: en el *VI Grado*, la metáfora, muy femenina, de la bella casa interior, comparada a la morada “sabiamente dispuesta y bellamente ordenada” del ama de casa, viene a expresar aquí la estética del conocimiento, y la quietud del alma finalmente llena de Dios.

El biógrafo de Catalina de Siena, Raimundo de Capua, expone largamente este lenguaje del cuerpo, descripciones de un organismo vacío, agotado, luego centuplicado. En la mística italiana, el sentido de la percepción espiritual, en particular el olfato y la vista, son muy solicitados: Catalina ve y siente las almas en su belleza y en su fealdad. Como otras, amplía la expresión del Yo por las lágrimas. La vida sensorial exacerbada da al cuerpo poderes singulares: el cuerpo se eleva de la tierra con el espíritu:

A menudo su cuerpo se elevaba de la tierra con su espíritu y hacía perceptible la magnitud de la virtud que atraía a su espíritu.

A veces, Catalina se retira de la vida de los sentidos, alcanza un estado próximo a la muerte, que expresa su ausencia del mundo. “Ascender la gama de las percepciones”, decía Michel de Certeau a propósito de místicas de los siglos siguientes. Este juego, esta atención al lenguaje de los sentidos va mucho más allá — así se lo presenta— de una relación metafórica. Por ejemplo, Mechthild de Magdeburgo y Mechthild de Hackeborn insisten en la relación entre visión y gusto, en la importancia del sabor; por el gusto el alma parece disponer de un capital vital, el gusto da al alma poseída por el deseo el impulso que la transportará. Esta globalidad sensorial y esta dinámica que animan, paralelamente, el cuerpo y el alma, caracterizan la espiritualidad femenina de aquella época.

Gritos, lágrimas y vociferaciones: las mujeres místicas se proponen una semántica singular. Diferentes modalidades de su relación con la cultura y el verbo que les permite relatar su experiencia, y también diferentes mediaciones de sus biógrafos, de sus confesores, una sintaxis nueva, integra su palabra ora desenfrenada, ora maravillosamente ordenada, con las manifestaciones del cuerpo. Sintaxis nueva de la comunicación en que, por cierto, se impone el verbo, demostrativo, didáctico,

explicativo, pero en que este verbo sabe hallar su lugar en las profundidades de los silencios, palabra en la cual lo que no se dice sigue siendo, como pensaba Barthes, un “ínterim del lenguaje”. Escandida por el sollozo, se desarticula en vociferaciones, como si la mujer, tocada por Dios, tratara de encontrar un lenguaje original: no represión, sino creación. Al oír los gritos de Clara en Rímini, de Margery Kempe en Lyon o en Roma, la comunidad, turbada, presiente que se trata de un lenguaje que sólo aparentemente es un caos, de un lenguaje que tal vez venga de otra parte.

Clara de Rímini, condenada al pecado de la boca, se abandona, chillando y enloquecida, a un lenguaje excesivo. Desea “circuncidarse la boca”, incluso arrancarse la lengua, causa de una desmesura que es menester castigar. Margery Kempe, laica itinerante, se ha entregado particularmente a la invención de este nuevo lenguaje hecho de gritos y sollozos. En el contexto lolardo del dominio insular, da prueba de una gestualidad particularmente liberada. Sin dejar de pensar en la Pasión de Cristo, llora “abundante y violentamente”, a menudo tan violentamente que todos, monjes, sacerdotes y laicos, la abruman de desprecio y de reprimendas. Por otra parte, para su entorno y para ella misma, el grito es objeto de una febril interrogación: ¿es ficción de la criatura?, ¿o es concedido por Dios?

El sollozo es enormemente eficaz: el diablo es atormentado por los llantos de Margery, ¡que le arrebatan muchas almas! Su viaje a Tierra Santa sólo está hecho de llanto: solloza, la Pasión se reactualiza, Margery cae a tierra, agitando “los brazos y chillando como si fuera a estallarle el corazón”. Margery, en verdad, nace al grito en Jerusalén. Seguir la sintomatología del grito lleva al diagnóstico de un crescendo. Esta mujer integra el grito con su vida espiritual, al principio una vez por mes, luego una vez por semana, más tarde todos los días, y a veces hasta catorce veces por día, según las visitas que Dios le conceda. Margery pasa por epiléptica. El grito es el signo de una contemplación elevada, y si ella se esfuerza por reprimirlo se vuelve lívida como plomo. El grito incoercible se abre un pasaje, lenguaje del exceso fácilmente comparable con el de la histérica. El lenguaje convulso es provocado por los lugares mismos de la Pasión, o por el recuerdo que hace revivir en ella los actores, a veces por la visión de un crucifijo, de un icono. Ahora bien esta sintaxis de chillidos, de gritos y de sollozos es querida por Dios, y Margery no tiene poder para provocarlos ni para detenerlos.

El ritual del grito se une al del llanto: así, Margery llora por sus propios pecados, a veces una hora más por las almas del purgatorio, otra hora por los pobres, una hora por los judíos, los sarracenos y los herejes. El llanto, ¡palabra de intercesión! Interroga entonces a Cristo: “¿Por qué quieres darme gritos tales que la gente se pregunta qué me pasa?”, a lo que Cristo responde:

Envío grandes lluvias y violentos aguaceros, y también pequeños chubascos. Ésta es la manera en que procedo contigo cuando Me place hablarte al alma. Como prenda de Mi amor por ti, a veces te doy ligeros llantos y lágrimas dulces; o bien, en prenda del deseo que me anima de verte comprender el dolor de Mi madre, te doy

grandes gritos y chillidos, a fin de que la gracia de la que te doto atemorice a la gente y le inspire más compasión ante todo lo que ha sufrido por Mí.

Transmisión fácil para los otros y para sí misma: cuando Margery no puede interpretar las revelaciones, se hunde en la melancolía y, cuando dicta el tratado —es la segunda parte de su *Vida*, y, por tanto, hay un segundo redactor—, reactualiza la emoción y no deja de sollozar, a tal punto que contagia con sus lágrimas al sacerdote que le presta la pluma. Éste llora tanto que se moja las ropas y los ornamentos sacerdotales, y sólo este contagio, esta empatía profunda, le permite creer en lo que Margery le hace saber, el mejor testimonio para asegurar que, a partir de ese momento, la creencia debe pasar por un lenguaje que trasciende la palabra.

### *La mirada comunitaria*

Afectividad asombrosa, pero también rechazo ejemplar. Invasada por Dios, ciertamente, validada en la expresión de sí misma, pero igualmente sometida a la mirada de los otros: “¿Qué haréis ahora?”, prosigue el confesor de Margery. Al margen de formas de vida espiritual que manifiestan los laicos en Europa continental, los lolardos reclaman un acceso más libre de los fieles a la Biblia traducida al inglés, y en el marco de esa marginalidad Margery cede a la obsesión de la palabra que urge, a la repetición compulsiva de las palabras.

¿Lograr ante el grupo la convalidación del derecho a la palabra? Las idas y venidas de una palabra —considerada sensata— de Margery Kempe, ilustran bien la oposición de los discursos de autoridad y los propios de una “criatura” que se coloca fuera del alcance de una evaluación razonable del discurso. Esta mujer, pues, que buscaba visiblemente la humillación hasta llegar a vestirse de manera extraña, atrae el sarcasmo, pero lo que conscientemente quiere, según los modelos femeninos, es promover un despertar religioso. Su deseo es la palabra pública, reivindica una filiación y quiere identificarse con Brigitte de Suecia, Catalina de Siena, Dorotea de Montau: tiene una misión, y esta conciencia de filiación la compromete en muchísimos vagabundeos geográficos. En la propia tierra insular, va a encontrar a la reclusa Juliana de Norwich, y ambas tienen conversaciones edificantes que se prolongan por muchas jornadas. “Por orden de Cristo”, le confía las gracias de las que se halla colmada, sus meditaciones y contemplaciones. Ante todo, prudencia:

Para asegurarse de que no se trataba de meras ilusiones suyas, hizo muchas otras asombrosas revelaciones a esta reclusa que, experta en la materia, podía dar buenos consejos...

La acogida de los hombres a quienes confiaba los secretos de su alma puede ser excelente; sin embargo, a veces se la pone a prueba. Entonces, abandonando el lenguaje del exceso, resuelve muchas cuestiones “difíciles”, los clérigos la admiran sin reserva por sus respuestas “tan rápidas e inteligentes”. Pero siempre termina por subyugar a su auditorio por el afecto, más allá de lo racional. Son muchos los

personajes eminentes que quieren oírlos, el arzobispo de Canterbury la escucha hasta que cae la noche, pues, dice su biógrafo, “su conversación era testimonio de tal amor de Dios que a menudo sus oyentes lloraban a lágrima viva”.

Sin embargo, los problemas no dejan de plantearse: la transmisión verbal puede ser sabia y ordenada, pero el diálogo con Nuestra Señora o con los santos implica nuevamente “mímicas y gestos sorprendentes acompañados de ruidosos sollozos y muchas lágrimas”. Tanto que, cuando su entorno la somete a una evaluación semiológica, se la cree tocada por un mal espíritu. ¿O se trataría de una enfermedad física? Ya se plantea la gran pregunta: ¿de dónde viene la locura? Por otra parte, en la recepción o el rechazo del que Margery es objeto, el grupo de mujeres desempeña un papel importante. En efecto, son prácticamente las únicas que comprenden el comportamiento excesivo, que expresa lo que, tal vez, quisieran ellas decir de sí mismas.

Empatizando con su dolor, estas buenas mujeres, atónitas ante sus llantos y sus gritos, sólo la amaban más, y como no querían dejarla, le rogaron con señas, pues no comprendía su lenguaje, que se les uniera. Incluso, hasta cierto punto, se lo exigieron, tanto era el deseo que tenían de reconfortarla después de aquella experiencia espiritual.

La cura por la palabra, como en Marguerite d'Oingt, se percibe en toda su eficacia. Después de haber sido objeto de revelaciones, la cartuja parece próxima a la muerte. Pensando que si se ponían las “cosas” por escrito,

como Nuestro Señor se las había puesto en el corazón, su corazón se aligeraría, comenzó a escribir todo lo que está en el libro, y todo en orden, como lo tenía en el corazón; y apenas había puesto las palabras en el libro el corazón se veía libre de ello. Y cuando hubo escrito todo, quedó completamente curada. Creo firmemente que, de no haberlo puesto por escrito, habría muerto o se hubiese vuelto loca, pues hacía siete días que no dormía ni comía...

Cura por la palabra: a su vez, Margery, instruida por la Virgen, se siente turbada de hablar de ello con cualquiera, salvo con su confesor. Éste, en su sabiduría, le pidió que le dijera todo lo que sentía: “así hizo ella en virtud de obediencia”.

A menudo las palabras de esas mujeres son muy detalladas acerca de la psicología depresiva, inaugurada por el lenguaje del cuerpo; ruptura de comunicación, melancolía, languidez. Hildegarda relata los ataques patológicos de su pasado, designa los jalones temporales que llevan consigo estados corporales significativos, describe la exaltación que precede la visión, las alternancias de sensaciones de fragilidad y de fuerza física. Empatía para la vida del cuerpo, extraída de su propia vivencia, que probablemente favorecerá en ella el sentido más vivaz de la fragilidad de la mujer, en alternancia —se ha dicho— con el elogio feliz tanto de su cuerpo como de sus posibilidades intelectuales. *¡O feminea forma, quam gloriosa es!* Las místicas posteriores, sin embargo, se sienten lugares de paso de un sufrimiento cuyas tensiones, el cuerpo y la voz desgarrada por los clamores, expresan mejor que cualquier otra palabra.

## *Alimentos del alma*

“Comer, saborear, ver interiormente” (Hadewijch, *Mengeldichten XVI*): la profunda originalidad del discurso femenino —como ha mostrado Caroline Walker Bynum en un estudio magistral— es tomar el alimento, la íntima relación de las mujeres con el alimento, el gesto que se apropia y que se distribuye, no sólo como término de comparación o como pivote de una metáfora, sino como una parte importante de la devoción de las mujeres.

Las prácticas alimentarias, la abstención, el ayuno, o por el contrario el hambre extrema, el deseo de la Eucaristía, pueden eliminarse en la identificación con el cuerpo de Cristo. El discurso sobre el ascetismo alimentario y la devoción eucarística es, por cierto, fruto de los siglos precedentes. Ahora bien, el alimento es un motivo mucho más esencial en la devoción femenina que en la devoción masculina. Y la predicación, al parecer, no asoció espontáneamente las prácticas alimentarias religiosas con los comportamientos femeninos. Sin excluir ciertas figuras masculinas de esta piedad ligada a la oralidad, san Francisco, por ejemplo, se comprueba que en Ruysbroek y Tauler las metáforas alimentarias no vienen a expresar la unión con Dios o las relaciones con los otros. Del mismo modo, el acto de absorber el alimento no es una metáfora de la unión mística o de la redención de las almas.

El degustar a Dios en la hostia permite a las mujeres la experiencia más íntima del anonadamiento de sí en la *fruitio*, la unión mística. Para una antología de lo femenino, este alimento de mujer es esencial. Al amplísimo campo lexicológico de degustar, el devorar, de la sensación de hambre, de las delicias de la plenitud, se agregan —se adivina— otros elementos sensoriales que conciernen al calor, la luz, los sonidos.

Sin embargo, el acto de devorar, muy en particular, ha permitido desarrollar metáforas asombrosas que se valen del empleo del pan y la sangre, las relaciones con el otro, Dios o las criaturas, en un contacto que es fundamentalmente oral. Las imágenes biológicas, muy fuertes, poseen un asombroso carácter erótico. Así, pues, en Hadewijch:

Este lazo une a los que aman  
de suerte que el uno en el otro por entero penetra,  
en el dolor o el reposo o la ira de amor,  
y come su carne y bebe su sangre:  
de cada uno el corazón el otro corazón devora,  
el espíritu asalta el espíritu y todo entero lo invade,  
como nos lo ha mostrado Aquel que es el amor mismo  
al hacerse nuestro pan y nuestro alimento  
y al dar nueva orientación  
a todos los pensamientos del hombre.  
El nos ha hecho saber que en esto  
reside la más íntima unión de amor:  
comer, degustar, ver interiormente.  
Nos come, creemos comerle,  
y no hay duda de que en verdad lo hacemos.

Doble trayecto de deseo y necesidad, de saciedad y hambre en indisociable unión: esto es lo propio del libre amor. Saciedad, pues el amor viene y colma, hambre porque el amor se retira y deja el alma en llanto. Así están unidos los asaltos de amor y un hambre nueva, de la que Hadewijch dice que es tan vasta que el amor nuevo devora para siempre los nuevos dones. En Beatriz de Nazareth, la locura de amor es un estado casi patológico, del cual el alimento se convierte en imagen central: la locura y el acto de beber son a la vez formas físicas e imágenes de la unión con el cuerpo torturado de Cristo. Lo mismo ocurre con Catalina de Siena, en quien surgen redes de imágenes sobre el acto de comer y de beber, sobre el pan y la sangre, sobre el ayuno afiebrado y el hambre eucarística. En esta mística italiana reina soberanamente el gusto por los extremos: dominar la náusea absorbiendo la carne descompuesta de un enfermo, alimento y bebida exquisitos —dice— y al mismo tiempo amamantarse en el pecho de Cristo. Catalina de Génova, Mechthild de Magdeburgo, Ángela de Foligno, son, también ellas, ricas en esta palabra simbólica. Si bien cada una de estas mujeres conserva su singularidad, se trata del mismo modelo que rige su espiritualidad. Erotismo de la ingestión y fuerza del afecto: Ángela se detiene en los detalles, la hostia tiene “sabor a carne”, y tiembla. Y en la pluma de la cartuja lionesa que redacta su *Vita*, Beatriz d’Ornacieux recibe el cuerpo de Cristo y siente que queda un trozo en la boca “grande como una lenteja”, que trata de tragar, pero sin éxito. Entonces, llora:

... la hostia que tenía en la boca comenzó a crecer de tal manera que tuvo la boca completamente llena. Y, en la gran perplejidad que experimentó al sentir la boca tan llena, acercó la mano y no consiguió retirársela de la boca. Pero le pareció que quién sabe quién la tiraba hacia atrás y que ella le encontró un sabor de carne y de sangre. Nadie se atrevería a contar el inmenso miedo que sentía.

Simbolismo de la saciedad y hambre de palabras: palabra muy próxima al discurso poético que Barthes percibía “lleno de agujeros y lleno de luz, pleno de ausencia y de signos sobrenutricios”.

### *Un discurso amoroso*

“Entonces el alma dice...” (Marguerite Porète, *Miroir des âmes simples et anéanties*): en esta palabra nueva, en que la expresión de sí mismo integra expresiones singulares, en que el orden de las palabras se rompe en provecho de un estrépito vocal —caos aparente a los ojos del mundo, pero lenguaje que Dios insufla a la criatura— encontramos, en las composiciones literarias a menudo muy elaboradas, toda la riqueza de los temperamentos, las herencias culturales y los contextos de enunciación. A menudo muy individualizado, el lenguaje amoroso de la mística es autárquico: se adivinan temas verbales de un autor, un ritual verbal, obsesiones que a menudo vuelven a hallarse en otros autores, y que vuelven como ecos enriquecidos.

El acontecimiento espiritual es un discurso de amor cuya riqueza y elaboración son tales que la crítica literaria, enriquecida por aportaciones de la lingüística, el psicoanálisis, estudios sobre lo imaginario, puede considerarlas como un territorio de asombrosa fecundidad. La constelación de imágenes, las asociaciones de palabras que se oponen y luego se unen, los sutiles juegos sobre los antónimos para expresar la inconcebible conjunción de los contrarios, y el silencio que anuncia la mística ante este inenarrable de Dios, hacen estallar la palabra que nunca tarda en hacerse oír. “Bajo la presión” de la palabra, la mística es un heraldo de excepción para aquellos que, aferrándose al imaginario propio de la lengua, no desean excluir del lenguaje las emergencias del inconsciente. ¡Aun cuando esta presión insostenible de la palabra debiera pertenecer a un tópico de la espiritualidad femenina y a una ejemplaridad de sus discursos!

A propósito de Margarita Ebner, Heinrich de Nördlingen decía que había leído “el alemán más maravilloso y el fruto del amor más perfectamente apaciguante que jamás se hubiera leído en alemán”. El uso mismo de formas literarias conocidas, asociadas a reveses muy personales, da testimonio no sólo de una bella cultura literaria, sino también de una conciencia de sí, y de la libertad adquirida por el acto de escribir. Y también de una atención al Yo, lugar de enunciación del acontecimiento espiritual y único del nacimiento de la escritura.

Formas distintas, fecundidad de las voces: *La Lumière ruisselante de la Déité*, que Mechthild de Magdeburgo redacta hacia la década 1250-1260, compuesta de poemas entrecortados con prosa narrativa, es un diálogo de Dios y el Alma. *Les sept degrés d’amour*, la obra más breve de Beatriz de Nazareth, es un tratado de amor que se perfila sobre lo que su biografía nos dice en la *Vita*. El relato de las visiones, se sabe, ha tenido que encontrar un lenguaje nuevo, y aquella que relata o que hace relatar debe realizar elecciones. Así, más ampliamente que otras, Beatriz se dirige a los dominios de los sentidos, el tacto, la audición, el gusto. Hadewijch da prueba de una asombrosa cultura, de una doble dimensión, profana y teológica. Muy cercana a Beatriz, se la reivindica precisamente como una gran poetisa holandesa y su obra lírica es testigo de un pleno dominio del registro cortés y de una notable virtuosidad verbal. Juego a veces precioso, a propósito de ese amor del que, en el poema XIII de *Mengeldichten*, dice “que no tiene rima mi razón y (que) es su poesía”, que “la inquietud de amor es un estado seguro”, que “languidecer por él es nuestra fuerza”. Inútilmente se buscarían expresiones más vigorosas en nuestros troveros. En cuanto a Marguerite Porète, la belleza, que destacaba Peter Dronke, del *Miroir* como construcción imaginaria y como expresión de la conciencia de sí descansa en un teatro de las fuerzas interiores, en la calidad de los diálogos, en la alternancia de la prosa y de los pasajes rimados que dan fe de un firme sentido de las posibilidades del lenguaje.

Pero más allá del sabio uso de las formas, el discurso amoroso expresa el fervor del deseo, el desfallecimiento y el delirio, el arte de un amor sin medida, por ejemplo,

en Beatriz de Nazareth, que asocia dolor y alegría. *Orewoet*; en las místicas holandesas, el término sirve para designar el furor del fondo del alma (*ur-woet?*), “deseo violento de la naturaleza alcanzado en su raíz misma, ira de amor que nada finito podrá apaciguar”. El *orewoet*, dadas las antítesis que engendra, engloba la totalidad de las virtualidades del deseo. Así, en el poema XIX de *Mengeldichten*, en que los nombres mismos del Amor se atropellan: a la vez vínculo, luz, carbón, fuego, rocío, manantial, infierno, infierno que no deja de recordar las audacias de Ángela de Foligno.

Así, pues, el alma se expresa desnuda, desnuda en su deseo, desnuda en la espera. El lenguaje amoroso toma paradójicamente del encantamiento del verbo los medios para expresar la incapacidad para decir: Hadewijch desarrolla en la carta XX una verdadera parábola del recorrido hasta la fusión amorosa:

La naturaleza de donde procede el verdadero Amor tiene doce horas durante las cuales lo vemos partir y luego volver a sí mismo. Y cuando el Amor vuelve de este modo, reintegra en sí lo que ha asimilado en este periplo; el espíritu investigador, el corazón sediento, el alma amante. El Amor los arroja al abismo de su poderosa naturaleza, de donde ha surgido y donde se nutre. De esta suerte, las horas innominadas vuelven a la naturaleza desconocida, el Amor vuelve a sí mismo y goza de su naturaleza por encima de sí mismo, por debajo de sí mismo y alrededor de sí mismo.

A través de la exuberancia verbal y de la sabia inventiva de la metáfora entretejida, este discurso amoroso aspira a ser un primer grado de la enunciación, un grado cero del lenguaje: “si se quiere conocer por dentro, más allá de toda inteligencia”, es menester abandonar “los torrentes de la razón, las formas de las imágenes”. ¡Avanzar hacia una desnudez del lenguaje, al cual, sin embargo, la mística no quiere renunciar! Riqueza de una intuición que fracasa cuando quiere aprehender lo inaprehensible: la mística no trata de “comprender”, sino de “conocer”. Se despoja así de la pretensión a una racionalidad, y se lanza a un fecundo abandono:

En la intimidad de lo Uno, estas almas son puras y están interiormente desnudas  
sin imágenes, sin figuras,  
como liberadas del tiempo, increadas,  
exentas de límites en la silenciosa latitud.

y entonces la palabra admite su propia incapacidad: “Y aquí me detengo”, concluye la mística, “sin encontrar ya ni fin ni comienzo, ni comparación que pueda justificar las palabras”. ¿Sería mejor marcar los límites y el poder de las palabras, subrayando en ellas su naturaleza irreprimible y a la vez su mutismo? Más tarde, Marguerite Porète enunciará la misma paradoja, pero en otro registro: dirá, a través de una escritura exuberante, la imposibilidad de un decir sobre Dios. Y en una de sus visiones, Juliana de Norwich sabe expresar, a través de lo que dice el propio Jesucristo, que la palabra más verdadera escapa a toda articulación: lo que le es revelado le es dicho “mediante palabras, sin voz ni movimiento de los labios”.



## *El tiempo interior*

“Desear, errar, esperar mucho tiempo / esta primavera, que es el Amor mismo...”: la imagen que podría pertenecer al registro del amor profano encuentra su lugar en la expresión del tiempo personal, en la atención al instante que inaugura el itinerario espiritual, a los hitos de la revelación del éxtasis, pero también a las fracturas del tiempo y los ritmos anhelantes del tiempo de la misión confiada por Dios, a saber, que la mujer espiritual es la depositaria de una palabra aún por decir, por exclamar.

Paradoja, pues el lenguaje es extroversión —decir y hacer oír—, pero debe tener en cuenta la introversión más extrema, anunciar lo que se aloja en los repliegues más secretos en que la conciencia se anonada en el éxtasis. En efecto, cuando se libera de sí misma al alma, cuando se la “desnuda”, es cuando se la atraviesa por completo (cuando, dice Hildegarda, está “perfusa”). Distinta es la expresión del acontecimiento secreto: de las grandes visiones cósmicas, ante las cuales Hildegarda no deja a la vez de afirmar su fragilidad de mujer y su fuerza en el decir, a las visiones reducidas a un acontecimiento litúrgico, cuyas etapas describe, por ejemplo Beatriz de Hadewijch. Todos los sentidos, trata de explicar entonces Hadewijch en la *IV Visión*, son atraídos al interior; sigue una elevación “en el espíritu”, introversión previa a la visión y al mensaje que encierra. Luego, la visionaria es llevada

lejos —dice ella en su *VI Visión*— “de mí misma y de todo lo que yo había visto de Él, más allá de todo concepto, de todo saber, de toda inteligencia que no sean la conciencia de estar unida a Él, de gozar de Él”.

Después de lo cual vuelve a lo cotidiano. Los textos de la espiritualidad femenina son documentos indispensables para la conciencia de una subjetividad. Situar a ésta en relación con ese lenguaje de mujeres no es sólo escuchar la palabra que circula, creadora de vínculos del grupo, sino también sopesar la existencia misma de la persona. El sujeto —personaje que la crítica literaria contemporánea encuentra a la vez fascinante, enigmático y a veces bastante molesto para el desarrollo hermenéutico— es rey en sus obras, aun cuando traspasado por Dios, de la misma manera en que muchas de estas mujeres lo han dicho, visitadas por la gracia, sometidas y esclavas.

Pero también son testimonios de una mutación de la conciencia, paralela a la que dejaron oír el lenguaje novelesco o la poesía, que adoptó un tono personal. En efecto, el alma, visitada por Dios, escoge aquí una forma de narratividad, modulable —por lo demás— tanto que la “criatura” se vea como un ser que se sitúa “en otro lugar” del tiempo y del espacio, como que asuma su “yo” o que, como en el *Miroir des âmes simples et anéanties*, se vuelva teatro en que se evalúan alegorías, unidad aparentemente rota.

En lo que evocan del primer momento de su ingreso en el difícil camino de la unión con Dios, en lo que dicen del pasado de su conciencia, muchas veces estas mujeres —Hildegarda, Hadewijch, Mechthild y las otras— ofrecen fragmentos, voluntariamente esparcidos, de un relato retrospectivo. El relato del itinerario personal es ante todo el del tiempo pasado: toma en cuenta los primeros pasos de la

aventura espiritual, se adhiere también a esa asombrosa fusión con el tiempo pasado de la Redención, que da una estructura tan particular a relatos como las *Vidas* de Margery Kempe, Clara de Rímini o Ángela de Foligno.

En esta relación de un ingreso en la experiencia mística, y de su desarrollo, las marcas de una enunciación deberían reunirse en una tipología, imposible de emprender aquí, del “Yo” que habla a “la criatura” de la cual se habla, que significa una distancia extrema de sí. En efecto, la tercera persona sirve, aparentemente, para empequeñecer a la persona, pero en cambio puede suscitar una inesperada densidad del ser, la del actor, como ocurre en el caso de Marguerite Porète, en que “el alma” se duplica en la gama de escenificaciones del yo, por el juego del tiempo y sus fracturas. Por otra parte, en Juliana de Norwich, o Margery, la fulminante reactualización del pasado, el discurso atropellado, jadeante, del presente del afecto, el tiempo de la Pasión revivida, expresan tal vez el retorno a un tiempo “primero”, que niega la sucesividad y hablan de la fusión realizada.

Escribir compromete la conciencia del tiempo interior. Proust tendrá la genialidad de perseguir el tejido agujereado de la memoria. Pero ya el siglo XI —y esto reviste interés para la antropología histórica— fue una época en que los textos se presentan entretejidos con la conciencia de sí, como ha mostrado recientemente Brian Stock. La mirada dirigida a la historia personal, las facetas de una confesión y la conciencia de un itinerario vivido aparecen con toda vivacidad en nuestras místicas, incluso a través de la paradoja de la visión que parece impuesta desde fuera, pero que a menudo es un viaje por el tiempo puramente interior.

En lo que respecta al corpus de las *Visiones*, está todavía por hacerse un análisis detallado de la especificidad de la palabra masculina o femenina. En cambio, es fácil encontrar redes del tiempo personal, por ejemplo, en la escritura epistolar. Así, en la carta XI de Hadewijch:

Desde los seis años me he sentido tan urgida por un amor tan extremo por él, que habría muerto antes del final del segundo año si Dios sólo me hubiera dado las fuerzas de que los hombres disponen comúnmente, y si no hubiese recreado mi naturaleza con arreglo a la suya,

y más lejos consigna el año, el día de la Ascensión, en el instante mismo en que el Hijo desciende al altar y en que ella se siente acogida e iluminada por la Unidad. Las horas misteriosas de la carta XX no son más que una parábola, es verdad; pero no es fortuita la elección de los actores de la parábola, de esas horas “innominadas” que ilustran el carácter trascendente de una experiencia.

Sobre las pistas de los testimonios que comprometen una subjetividad del individuo, Michel Zink hablaba de la intensidad y del impudor asombrosos de Eloísa ante las cartas de Abelardo: ebriedad y vértigo, obsesión por la introspección, por la autoacusación. Pero, igualmente revelador de un tiempo vivido, este bello pasaje de la carta XXV que dirige Hadewijch a un grupo de mujeres es a la vez confidencia ardiente, de mujer a mujer, y más que eso:

Y vos que podéis obtener de mí más que cualquier otra persona en el mundo, salvo Sara, os abrazo, a Ema y a vos, en un solo afecto. Pero ambas tenéis todavía demasiado poco interés por el amor que me posee y cuya violencia y opresión siento de modo tan desesperado. Ni mi corazón, ni mi alma, ni mis sentidos descansan, ni de día ni de noche, ni siquiera una hora: esta llama no deja de arder en el centro mismo de mi ser,

y de esta ternura que abraza la intensidad de su propio camino, Hadewijch pasa a una breve cláusula, que deja caer como al descuido:

El otro día... he oído un sermón en el que se hablaba de san Agustín. Al oírlo, me sentí instantáneamente arder de tal manera por dentro que me parecía que en esa llama debía consumirse la tierra entera y todo lo que ella contiene.

y concluye, abruptamente, con una palabra de fuego: “El amor es todo.”

Brutal emoción sobre la cual se detiene el mensaje, que contrasta con esta orientación, fina y preciosa, del comienzo, probablemente mutilado, de la carta. Hadewijch pedía que también se saludara de su parte a Sara,

con todo lo que es *mío*, con esa *nada* que soy.

El *Mío* y la *Nada*: como testimonio de una composición literaria, como testimonio de vínculos que se expresan en el código epistolar, esta llamada a la escucha de las otras mujeres, que se perfila sobre esta evaluación de la nada del alma, es un documento de gran valor.

Otras modalidades de la expresión de un tiempo interior: la adhesión a notaciones del acontecimiento espiritual en la *Vie de Margery Kempe*, y en los *Showings* de Juliana de Norwich, a veces con un anhelo de desdoblamiento del yo que marca el trayecto del ojo al entendimiento (“Vi tres cielos, y pensé: veo tres cielos”). Trabajo del tiempo, prueba del tiempo: Margery, que se sustraía a toda autoridad, reivindica la palabra. No quiere predicar ni enseñar, sino hablar de Dios: “El Evangelio me da el derecho de hablar de Dios”, palabra nacida de esa temible piedad que experimenta ante el crucifijo, en que el cuerpo torturado de Cristo se le aparece en un dolor reactualizado, en que el flujo de sangre mana realmente. Negación del tiempo, tiempo en verdad abolido, que conduce a la mística a las convulsiones. Clara de Rímini marca igualmente ante el icono una conmoción que concede a la imagen una alucinante capacidad de verdad. A veces, representaciones individualizadas: así, Juliana, que ha formado parte de los testimonios intemporales de la Pasión de Cristo, se fija más de buen grado a la imagen instantánea, mientras que Brigitte de Suecia y Margery dejan desarrollarse una secuencia.

Si bien la delectación amorosa se expresa a menudo en el dolor, también está el júbilo del instante, afín a la exaltación proustiana, a la plenitud sensorial, ante la alegría del signo presentido por una memoria que finalmente se entrega a sí misma, pero que en las místicas se refiere a hallazgos más íntimos con un tiempo total, el de una eternidad revelada. Que la retrospectión convertida en tiempo presente pueda dar

carne a la visión no es precisamente la fuerza menor de este renovado discurso de amor.

Incluso en una mística como Marguerite d'Oingt, cuya palabra, sin embargo, es simple, la expresión del tiempo es a veces sutil. Así como en *Speculum*, escrito relativamente breve, es, disfrazada, esa persona de la que habla (*una persona que jo cognoisso...*), y la escansión “no hace mucho”, negación de un tiempo pasado, es la litote de sí misma. En efecto, el discurso místico tiene por tarea la de enunciar una relación excepcional en el tiempo: decir lo indecible del goce y la emoción estética. ¿Decir o no decir, no poder decir? La mística enfrenta la invención de una palabra, que puede expresar una relación nueva en el mundo y en lo sagrado. El nacimiento obstinado de un “yo” en el *Miroir* de Marguerite Porète, un “yo” despotenciado que se une al anonadamiento del Yo y también al tiempo de la *for-seneé*, fuera de la racionalidad, que intenta comprometerse más cerca —como se navega “con viento a favor”— de lo didáctico, de lo ejemplar, más cerca de un comentario que, no obstante, será casi siempre pasional: ¡mensaje, deseo de “fruición” y sentido de un exilio intolerable!

Gracias a ese vocabulario de la delectación, a las metáforas obsesivas, el perderse en la lengua y pretender al mismo tiempo no poder proferirla es la empresa más sensual en que el alma, íntegramente penetrable, busca la desnudez: feminización de la palabra es la invención de esta lengua nueva que enuncia lo Ausente a través de la presencia extrema de la palabra, asentimiento humilde y vigoroso al hecho de que ningún discurso amoroso, ni siquiera el más decidido a forzar las barreras del código lingüístico, puede pretender llegar a expresar la fusión. La cultura cortés suministra sus imágenes y sus rodeos para la expresión de un afecto del que ningún lenguaje podrá dar cuenta. Así, estas mujeres soñarán con encontrar una lengua original que restaure una convención con el destinatario, que funde, por fin, la necesidad del gesto verbal. Michel de Certeau ya lo había percibido claramente en las místicas del futuro: se trataba de fundar el lugar de donde se habla, que no se legitima en ninguna instancia. “Circulación interminable alrededor de la instancia productora que es el lugar in-finito e inseguro del ‘yo’, la palabra mística, redundante, vehemente señal de que únicamente tiene valor el lugar de la enunciación inspirada, el acto del presente”. Más allá del discurso institucional de la Iglesia, esta exigencia de inmediatez resulta provocativa.

Se sueña aquí con el actor escritor, se vuelve a encontrar, en el sentido más fuerte, con el ensueño de una poética que preocupó a Bachelard y que Barthes designó luego: el placer verbal lleva a una oscilación hacia el goce. Se impone, pues, el fasto de la palabra, en ecos y en olas. Por el rapto sofocante de su palabra, la mística ve frustrada su capacidad de expresarse, y su palabra más íntima es un clamor que atraviesa el tiempo. Denominación imposible: en la cuarta hora “innominada” de la carta de Hadewijch, es justamente en la ausencia de denominación donde “el Amor

da a degustar al alma sus juicios secretos, más profundos y más tenebrosos que el abismo”.

# Conclusión

Georges Duby

## *Palabras de mujer*

En el Occidente medieval, las mujeres hablaban. Incluso hablaban mucho. Los hombres consideraban que hablaban demasiado, y uno de los defectos más importantes que los predicadores denunciaban en ellas era precisamente la charlatanería. Sin embargo, por locuaces que hubieran sido, de sus palabras no ha llegado hasta nosotros prácticamente nada. Antes del final del siglo XIII, el silencio es casi total. Ciertamente, se pretenden obra de mujer escritos que datan de épocas más antiguas. Pero hay poderosas razones para atribuir la mayor parte de ellos a un hombre. Y cuando no es así, cuando la mano es indudablemente femenina, se dedica dócilmente a escribir como los hombres, incluso simplemente a copiar tal o cual tirada que los escritores de la Antigüedad clásica colocaban comúnmente en la boca de sus heroínas. Para oír una voz de mujer que no esté deformada, virilizada, en el corsé de la retórica ni disfrazada por el plagio, hay que buscar el eco en los galimatías de los escribas encargados de registrar las deposiciones, los testimonios, las confesiones. Escribían casi siempre en latín, lo cual interpone una pantalla más: es menester tratar de traducir, de hallar las auténticas palabras. Sin embargo, es aquí donde se oye, viva y sin afectación, la palabra femenina. Pero sólo demasiado tarde empezamos a oírla, después de que los poderosos se rodearan de gentes de letras, después de que las instancias judiciales comenzaran a requerir pruebas escritas, a preocuparse por indagar en las conciencias para establecer la verdad.

Entre los manuscritos que conservan tales declaraciones he elegido uno de los más antiguos y de los más ricos: el que hizo transcribir en 1326 el futuro papa Benito XII, Jacques Fournier, texto fácil de consultar en la edición y en la traducción que de él ha realizado Jean Duvernoy.

En ese momento, Jacques Fournier dejaba la sede episcopal de Pamiers por la de Mirepoix. Durante nueve años de recto y cabal cumplimiento de los deberes de su cargo, había acosado en esa diócesis a todos los extraviados, a todos aquellos de quienes le informaban que hacían uso de maleficios o que se adherían a la herejía cátara. Esta última, tras una reciente resurrección, había perdido gran parte de su virulencia. Dominicos y franciscanos habían prácticamente limpiado las tierras bajas; sin embargo, rechazada a las aldeas y los pastos de la montaña, aún se mostraba vigorosa. En 1320, mientras perseguía a una mujer a la que se tenía por bruja, Jacques Fournier había caído por casualidad sobre otra mujer, Beatriz, la cual resultó que también tenía que ver con la brujería y que, además, abrigaba propósitos

inquietantes en relación con el cuerpo de Cristo. El prelado la interrogó una primera vez. Ella, asustada, se fugó. La encontraron, la capturaron. Lo que confesó sirvió para llevar con presteza la investigación a la aldea de Montailou. Hombres, mujeres, muchas mujeres, tuvieron que presentarse ante el obispo. Éste, inteligente, curioso, atento a desvelar las menores huellas de la maldad, las presionó con interrogatorios y exigió al notario que confeccionara un informe muy completo de lo que él obligaba a revelar a los acusados. La transcripción de estas minutas es abundante. Extraigo de allí solamente algunas frases que pronunciaron dos mujeres. No libremente, es verdad, sino obligadas, pero obligadas a entregar precisamente lo más profundo de sí mismas. Ambas son viudas. Una, Grazida, es una campesina de unos veintidós años. La otra —noble, esposa de caballeros, mucho mayor— es aquella Beatriz por cuya causa había estallado el escándalo. Con su nombre de soltera, Beatriz de Planissolles, se hizo célebre cuando el filósofo occitano René Nelli la convirtió en el personaje principal de un libreto de ópera, y sobre todo cuando Emmanuel Le Roy Ladurie publicó, en 1975, con conocido éxito, un precioso estudio etnográfico de la población de Montailou.

Escuchemos en primer lugar a Grazida, que fue interrogada el 19 de agosto de 1320:

Hace unos siete años [dice] en verano, el cura [se trata de Pierre Clergue, cura de Montailou] vino a la casa de mi madre que estaba entonces en la siega y me pidió conocerme carnalmente. Consentí. Todavía era virgen y podía tener, por lo que me parece, alrededor de catorce o quince años. Me desfloró en el granero donde se encuentra la paja. Sin embargo, no me hizo ninguna violencia. Luego me conoció a menudo hasta el mes de enero siguiente, y siempre en casa de mi madre, a sabiendas y con el consentimiento de ésta. Esto sucedía principalmente de día.

Luego, en ese mes de enero, el cura me entregó por esposa a Pierre Lizier, mi difunto marido, después de lo cual este sacerdote, a sabiendas y con el consentimiento de mi marido, me conoció carnalmente a menudo, y durante los cuatro años que vivió mi marido. Cuando mi marido me preguntaba si este sacerdote había tenido comercio conmigo, yo le respondía que sí y mi marido me decía que me cuidara mucho de los otros hombres, excepto de ese sacerdote. Sin embargo, el sacerdote no me conoció nunca cuando mi marido estaba en la casa, sino cuando estaba ausente...

—*Si hubieras sabido que tu madre era prima hermana del cura, en realidad por bastardía, ¿hubieras aceptado que él te conociera?*

—No. Pero, como sentía placer, lo mismo que el cura, cuando nos conocíamos carnalmente, por eso no pensaba yo que pecara con él.

—*Cuando este sacerdote te conocía, ya sea antes de tener marido, ya sea durante el matrimonio, ¿creías pecar?*

—Como en esa época el conocernos carnalmente me daba placer, y también al cura, no creía yo, y no me parece, que fuera pecado. Pero como ahora no me da placer ser conocida por este sacerdote, si lo hiciera, creería pecar.

—*Si tu marido te hubiese prohibido semejante unión, ¿hubieras creído que pecabas si luego te hubieses unido a ese sacerdote?*

—Suponiendo que mi marido me lo hubiese prohibido, lo que no sucedió, yo no hubiese creído pecar si me hubiese unido carnalmente al sacerdote contra su prohibición, puesto que eso me daba placer a mí y al sacerdote...

—*¿Crees tú que las personas que se portan bien y llevan una vida santa irán al Paraíso después de la muerte y que los pecadores irán al infierno, y crees tú que hay un infierno y un Paraíso?*

—No lo sé. He oído decir que hay un Paraíso, y lo creo. He oído decir que hay un infierno, pero eso —dice ella— no lo creo ni lo niego. Yo creo que hay un Paraíso porque es una cosa buena, por lo que he oído decir, pero no creo ni niego el infierno, porque es una cosa mala...

- ¿Crees tú, entonces, que la unión carnal no es un pecado cuando da placer al hombre y a la mujer?  
—No creo que sea un pecado.  
—¿Cuánto tiempo hace que tienes esta creencia?  
—Desde que ese sacerdote me conoció.  
—¿Quién te ha enseñado ese error?  
—Nadie. Yo misma.  
—¿Se lo has enseñado a alguien?  
—No, nadie me ha preguntado acerca de eso.

El interrogatorio de Beatriz se prolongó durante dos semanas entre el 13 y el 25 de agosto de 1320. De las respuestas de esta mujer tomo ante todo lo que poco a poco fue confesando de sus múltiples amores. Jacques Fournier la forzó a hablar de ello, puesto que algunos de sus amantes le habían enseñado algo más de la herejía que cuanto había aprendido de su padre. Aquí se descubre que la mujer de buen linaje no estaba mejor protegida que la campesina de los ataques masculinos ni de su propio deseo. Recién casada aún, seguramente de unos quince años de edad, y ya embarazada, vivía en el castillo de Montailou, del que su marido era guardián; el administrador del dominio, Raymond Roussel, la invitaba a partir con él a Lombardía para reunirse con los “buenos cristianos”, los perfectos del catarismo.

—En el tiempo en que, a menudo y en diversos sitios —dice—, este Raymond me dirigía sus discursos heréticos y me invitaba a partir con él, finalmente una noche, en que habíamos cenado juntos, entró a escondidas en la habitación donde yo me acostaba y se colocó bajo mi lecho. Después de haber puesto orden en la casa, me acosté. La gente de la casa descansaba y dormía. Yo también dormía. Raymond salió de debajo de mi lecho y se metió allí en camisa conmigo y comenzó a hacer como si quisiera unirse carnalmente a mí. Yo digo: “¿Qué es esto?” Él me dice que me calle. Yo respondo: “¡Eh, bribón! ¿Cómo voy a callarme?” Comencé a dar voces y a llamar a mis sirvientas, que dormían conmigo en la misma habitación, y les dije que había un hombre conmigo en la cama. Al oírlo, Raymond salió de la cama y de la habitación. Al día siguiente, me dice que había estado mal en ocultarse junto a mí. Yo le respondí: “Ahora lo veo claro: cuando me proponíais que fuéramos juntos a unirnos a los buenos cristianos sólo lo decíais para tenerme con vos y conocerme carnalmente. Si no hubiese temido que mi marido creyese que yo hice algo deshonesto con vos, os haría meter inmediatamente en lo más profundo de la torre.”

### Beatriz no mantuvo el enfado por mucho tiempo:

—En vida de mi marido —dice—, el 10 de agosto, un día Raymond Clergue, llamado Pathau, hijo natural de Guillaume Clergue, el hermano de Pons Clergue, que fue el padre de Pierre Clergue, en este momento cura de Montailou, me forzó en el castillo y me conoció carnalmente. Y cuando, un año después, murió mi marido Béranger de Roquefort, este Raymond me tuvo públicamente.

Apenas el dicho cura, primo hermano de Raymond, supo que éste tenía comercio conmigo, me pidió que me dejara conocer por él. Le pregunté cómo podía reclamar tal cosa, sabiendo que su primo me conocía carnalmente y que pronto lo descubriría. El cura me respondió que no había por qué preocuparse ni molestarse. “Sé bien qué clase de persona es y yo puedo seros más útil y daros más que ese bastardo.” Entonces me dice que los dos, él, el cura, y Raymond podrían tenerme juntos. Le respondí que nunca jamás lo permitiría porque habría discusiones entre ellos por mi causa y cada uno a causa del otro me vilipendiarían. Después que el sacerdote me hubo conocido carnalmente, no volví a tener comercio carnal con Raymond, a pesar de que él lo intentara de tanto en tanto. Por eso entre Raymond y el sacerdote hubo un odio oculto, que yo sí que conocía.

Pierre Clergue la había acosado por primera vez cuando, durante la Cuaresma,



quise ir a confesar mis pecados en la iglesia de Montailou. Una vez allí, fui al cura que oía las confesiones detrás del altar de Santa María. Apenas me puse de rodillas ante él, me dio un beso, diciendo que no había mujer en el mundo a la que amara tanto como a mí. Estupefacta, me marché sin confesarme. Más tarde, durante la Pascua, me visitó varias veces y me pidió que le permitiera conocerme carnalmente. Un día que me solicitaba de este modo en mi casa, le dije que preferiría que me conocieran cuatro hombres que no un solo sacerdote, pues había oído decir que una mujer que había sido conocida carnalmente por un sacerdote no podía ver la faz de Dios. A lo que respondió que yo era tonta e ignorante, pues para una mujer también es un gran pecado ser conocida por su marido o por cualquier otro hombre, y que el pecado es el mismo cualquiera sea el hombre, marido o sacerdote. Según él, era aún mayor pecado con el marido, porque la esposa creía no pecar con un marido, pero sí lo creía con los otros hombres.

Beatriz cedió a comienzos de julio. Entregó su cuerpo una noche, en su casa — cerca del castillo— donde, a partir de ese momento, el cura la visitó regularmente dos o tres veces por semana, sin imponerse abstinencia ni siquiera durante las fiestas más solemnes. La relación duró un año y medio hasta que Beatriz se marchó de Montailou a Prades.

—Pierre Clergue —confesó ella el 22 de agosto— vino a verme. Dijo que enviaría a Jean, su alumno, cuyo apellido ignoro, a buscarme, para pedirme que fuera a acostarme con él la noche siguiente. Acepté. A la hora del primer sueño, estaba en casa esa noche, esperando a este estudiante. Vino, lo seguí, pues la noche estaba negra y llegamos a la iglesia de San Pedro de Prades, donde entramos. Encontramos a Pierre Clergue, que se había hecho preparar una cama en la iglesia. Yo le digo: “¡Eh! ¿Cómo vamos a hacer semejante cosa en la iglesia de San Pedro?” Respondió: “¡Oh, qué gran daño sufrirá San Pedro!” Dicho esto, entramos en el lecho y nos acostamos juntos en la iglesia. Esa noche, en esa iglesia, me conoció carnalmente. Luego, antes del amanecer, él mismo me hizo salir de la iglesia y me llevó hasta la puerta de la casa donde yo vivía.

Poco tiempo después, el 15 de agosto de 1301, Beatriz tomó un segundo marido en las tierras bajas. Para las vendimias siguientes, el cura de Montailou fue a unírsele, fingiendo ser de Limoux.

Al entrar en casa, me dijo que mi hermana Gentille, que vive en Limoux, me enviaba saludos, y lo recibí. Entramos los dos en la bodega de la casa y allí me conoció carnalmente mientras que Sibille, la hija de Arnaud Teisseyre, mi sirvienta, permanecía en la puerta de la bodega. La víspera, había traído de parte del cura un brial bordado de Barcelona con un encaje rojo y otro amarillo, de seda. Me había dicho que tenía que venir al día siguiente para que no viniera nadie y que si llegaba alguno, no sospechara que obrábamos mal, el cura y yo. Por esta razón la sirvienta estaba en medio de la puerta de la bodega donde yo me unía al sacerdote.

Viuda por segunda vez, Beatriz, cinco años antes del interrogatorio, había puesto sus miras en Barthélemy, sacerdote de la parroquia en la que ella residía por entonces y que enseñaba a sus hijas menores. Gozó con él, siempre durante el día, cuando estaba sola en su casa, desde el mes de junio hasta Pentecostés. Luego partieron juntos hacia la vertiente catalana de los Pirineos, hacia el condado de Pailars. En efecto, en esta región los sacerdotes vivían públicamente con sus concubinas, a quienes se unían por contrato ante notario lo mismo que si se tratara de un matrimonio. La pareja así formada duró un año. Cuando, aterrorizada por las primeras preguntas de Jacques Fournier, Beatriz trató de escapar a la Inquisición, fue a unirse, desesperada, con este último amante.

En el equipaje que había llevado se encontraban algunos objetos extraños. Para los inquisidores no cabía ninguna duda: eran los pertrechos de una bruja. Veamos su explicación:

Estos cordones umbilicales —dice— son los de los hijos varones de mis hijas y los he conservado porque una judía, luego bautizada, me había dicho que si los llevaba conmigo y tenía un proceso, no sufriría daño. Por eso he cogido los de mis nietos y los he conservado. Mientras tanto, no he sufrido proceso y no he podido verificar la eficacia de estos cordones.

Estas sábanas manchadas de sangre están manchadas con la sangre menstrual de mi hija Philippa. Aquella misma judía bautizada me había dicho que si conservaba la primera sangre que surgiera de esta niña y si daba de beber estas menstruaciones a su marido o a otro hombre, este hombre no se interesaría nunca más en otra mujer. Así, pues, cuando mi hija Philippa, ya hace mucho tiempo, tuvo sus primeras reglas, la miré a la cara; estaba congestionada, le pregunté qué le pasaba. Mi dijo que perdía sangre por la vulva. Acordándome de lo que me había dicho aquella judía bautizada, corté un trozo de la camisa de mi hija Philippa, que estaba manchada de esa sangre y como me pareció que no había suficiente, di a mi hija otro trozo de tela de lino muy fino para que, cuando tuviera la regla tiñera y mojara esta tela. Así lo hizo. Yo sequé las telas con la intención de dar a beber estas menstruaciones a su marido, cuando lo tuviera, para lo cual las extraje de las telas previamente mojadas.

Philippa se puso de novia ese año, y yo me propuse dárselas a beber a su prometido. Pero pensé que era mejor hacerlo una vez que el marido hubiera conocido carnalmente a Philippa. Ella misma se las daría a beber. Cuando fui detenida, el matrimonio todavía no se había consumado y no se había realizado la boda; por lo tanto yo no se las di a beber al marido.

No fue para hacer un maleficio para lo que puse estas telas en la bolsa con los granos de incienso. Las cosas sucedieron de esta manera. El incienso no lo tenía para hacer un maleficio. Pero este año, mi hija ya nombrada sufrió un dolor de cabeza. Me dijeron que el incienso, mezclado con otras cosas, curaba ese mal. Quedaron granos de incienso en este saco, que son los que se han encontrado. No tenía intención de hacer ninguna otra cosa.

El espejo, el cuchillo envuelto y el trozo de tela de lino, ninguna de esas cosas las tenía ni las llevaba para hacer un maleficio o un sortilegio.

El grano envuelto en una muselina es el grano de una hierba que se llama iva. Un peregrino me la dio este año y me dijo que tenía virtudes contra el mal caduco. Como este año mi nieto, hijo de mi hija Condors, padecía de mal caduco he querido utilizar este grano, pero mi hija me dijo que había llevado a su hijo a la iglesia de San Pablo, que se había curado de esta enfermedad y que no quería que yo hiciese nada a su hijo para curarlo. Por lo tanto, no lo utilicé.

—¿Has hecho otros maleficios, los has mostrado, los has enseñado a alguien?

—No. Sin embargo, a veces he creído que Barthélemy, el sacerdote, me había hecho un maleficio, pues yo lo amaba con excesiva pasión y quería estar siempre con él, a pesar de que, cuando lo conocí la primera vez, pues mis reglas cesaron. Lo interrogué sobre esto. Él siempre negó.

Estas dos mujeres abjuraron de la herejía, fueron absueltas y el 13 de marzo de 1321 comparecieron ante el inquisidor de la desviación herética para el reino de Francia. El 8 de marzo fueron condenadas al muro, es decir, a prisión perpetua. Pero el 4 de julio de 1322, ambas se beneficiaron de una conmutación de pena. Liberadas, debieron llevar de por vida cruces amarillas sobre su vestimenta, signo que invitaba al público a desconfiar de ellas, a no aproximarse demasiado a esos cuerpos otrora mancillados.

# Una mirada española

# Introducción

Reyna Pastor

*Aun dentro del estrecho margen de que disponemos para estas breves monografías sobre las mujeres medievales ibéricas, hemos tratado de presentar la diversidad y cierta especificidad de situaciones de vida y sistemas ideológicos que afectaban a las mujeres y a sus relaciones de sexo y que consideramos dignos de destacar.*

*La península alojó en estos siglos tres culturas, tres religiones, tres formas de organización social y, por tanto, tres maneras de considerar a las mujeres. No fueron éstas, sin embargo, absolutamente distintas: los procesos de hibridación, de “contaminación”, fueron importantes y variados, al par que discutidos, en su alcance y primacía, por la historiografía desde hace decenios.*

*Mujeres musulmanas, judías o cristianas no tuvieron una suerte muy diversa, siempre que no vivieran en espacios francamente diferenciados como al-Andalus o el pequeño norte cristiano en los siglos del califato.*

*La mayoría musulmana y la minoría cristiana cambiaron de su carácter tras el gran avance cristiano feudal del siglo XIII. Se invirtieron las relaciones de predominio: los musulmanes (luego mudéjares) pasaron a ser minorías más o menos aisladas, generalmente empobrecidas. Los judíos y judías, en cambio, no variaron sustancialmente sus modos de vida, ni sus prácticas religiosas, ni sus actividades económicas: siguieron actuando como minorías.*

*Sabemos poco sobre las mujeres de al-Andalus; son, como dice Manuela Marín, mujeres con nombre pero sin voz propia. Ella ha rescatado la historia de algunas, el nombre de muchas. Las primeras pertenecían a familias acomodadas y cultivadas, urbanas. Hijas de ulemas llegaron a tener una importante cultura profana. Se dedicaban a la poesía, la lengua, la gramática o al derecho y las tradiciones coránicas.*

*Quedan planteadas, todavía hoy, varias importantes preguntas. ¿Se diferenciaron las mujeres andalusíes de las de otras sociedades islámicas? Presumiblemente sí. En primer lugar, por el sustrato hispanocristiano preexistente, cargado de problemas religiosos —debido al reciente abandono del arrianismo— y político —dada la constante inestabilidad del reino visigodo—. En segundo lugar, por la peculiar posición de la mujer en la legislación visigoda, preeminente si se la compara con la franca, por ejemplo.*

*A este complejo cuadro hay que sumar los aportes beréberes, otra cultura norteafricana recientemente islamizada que pobló de hombres y mujeres buena parte*

del territorio andalusí. Pierre Guichard lo ha demostrado en sus investigaciones.

*Mujeres, pues, de varias lenguas, estatus personales y clases sociales. Mujeres habitando un ámbito muy complejo, relacionadas con sus hombres y sus costumbres específicas, pero conviviendo en la calle, en el mercado o en la ciudad con otras mujeres diferentes, aunque no absolutamente distintas.*

*Desde hace unos decenios se viene estudiando el trabajo de los campesinos, productores de la renta en el sistema feudal de Occidente. Se les ha visto por lo general como un todo genérico: los productores, los trabajadores, la mano de obra. Se considera su crecimiento demográfico, su protagonismo en la expansión agraria, en la interna y en la periférica, su enorme mortalidad cuando las pestes, y especialmente cuando la Gran Peste.*

*Desde hace menos años, la atención se ha fijado en la composición de las familias y de los grupos domésticos, sobre todo en los que vivían y trabajaban en las pequeñas explotaciones, tan importantes y características del sistema feudal.*

*El papel de las mujeres en la organización interna para la producción y reproducción de estos grupos y sus pequeñas explotaciones comienza a revelarnos muchas interrelaciones: distribución del trabajo, diferenciación social del mismo, en su caso, y, sobre todo, el papel de las mujeres como trabajadoras, colaboradoras del hombre tanto para producir la renta señorial y el autoabastecimiento, como encargadas de organizar la casa, las raciones alimenticias, la producción “menor” de huertos y animales pequeños.*

*Grandes protagonistas de la producción biológica y de la transmisión de conocimientos, los roles de las distintas mujeres de un grupo, sus jerarquías y sus valoraciones, forman parte de un sistema que surge, necesariamente, del sistema englobante de organización sociopolítica: el feudal.*

*Las posibilidades, e incluso las necesidades, de actuación cooperativa no fueron en este sistema patrimonio de los hombres. Las mujeres participaban también. Expulsadas de su ámbito familiar por falta de trabajo o excluidas, al menos temporalmente, de los acuerdos matrimoniales, las “mancebas en cabello”, jóvenes sirvientas, pasaban a trabajar como contratadas en casa de campesinos más ricos, de nobles o de burgueses. Sobre este trabajo femenino sabemos poco todavía pero nos estamos acercando a él; a estas aproximaciones he dedicado mi capítulo.*

*El honor de nobles, caballeros e incluso villanos de las pequeñas ciudades y pueblos y las causas del deshonor —la injuria— han sido temas recurrentes en la literatura y en la legislación bajomedievales. Un tema castellano de primer rango en lo que respecta a las mujeres estudiado aquí por Marta Madero.*

*A las mujeres se las maltrataba de palabra con insultos o con calumnias, también con gestos, con miradas; o, más aún, se atacaba su integridad corporal o se las violaba. Pero en todos o casi todos los casos los destinatarios de la injuria eran los*

*hombres: los maridos, padres o hermanos. Son los hombres quienes tienen que redimir su sangre mancillada, su linaje, su estirpe.*

*La injuria hecha a los hombres puede ser lavada, incluso cuando se trataba de hombres de la caballería villana, por el duelo. Pero la de las mujeres solas no tiene la misma solución. Todavía en la Baja Edad Media se recurre a las ordalías para ellas. Las relaciones entre los sexos cobran un significado social muy diferente cuando la injuria se hace pública.*

*Las mujeres experimentaron los procesos generales de cambio social, aunque no todas las mujeres hayan sido sujeto pasivo de ese cambio social. No lo fueron las que participaron en la “Querrela de las mujeres”, iniciada por Christine de Pizan y continuada, entre otras, por la escritora valenciana Isabel de Villena y por Teresa de Cartagena, ambas del siglo xv. La primera, según nos cuenta Milagros Rivera, defendió la capacidad de predicación de la Virgen María y, aún más, sostuvo que Cristo concedió a María Magdalena que predicara por Judea la ley evangélica. Verdadera feminista, reivindicó el derecho de las mujeres a hacer uso de la palabra en público, la sexualidad femenina y mucho más. Este estudio profundiza en la importante aportación aragonesa a una polémica elitista pero altamente innovadora y pionera.*

# Nombres sin voz: la mujer y la cultura en al-Andalus

Manuela Marín

## A modo de introducción

La situación de la mujer en las sociedades islámicas ha sido tradicionalmente un tema que ha fascinado al mundo occidental; de esa fascinación han surgido una serie de mitos, tanto literarios como visuales, que han venido conformando, de modo inevitable, la percepción de la realidad. El arquetipo más difundido es el de un harén poblado de odaliscas que, vigiladas por eunucos, dedican su tiempo a la espera — entretejida de intrigas— de la llamada de su señor. Los viajeros occidentales que recorrieron, sobre todo, las tierras del imperio otomano, contribuyeron también a la difusión de estos estereotipos plasmados asimismo en obras pictóricas; el siglo XIX, con su afición al exotismo y a la pintura de género, produjo una gran cantidad de obras de este tipo, contribuyendo así a la fijación de unas imágenes que traducían un deseo inconsciente de establecer a la mujer —musulmana o no— como exclusivo objeto sexual, sin ninguna otra capacidad personal. Obras como el *Viaje a Oriente*, de Gérard de Nerval, proporcionaban un adecuado apoyo literario a estas imágenes: sus descripciones de las esclavas y otras mujeres egipcias están en esa misma línea. No es de extrañar, por otro lado, que los viajeros occidentales carecieran de un mayor conocimiento de la vida de las mujeres musulmanas; como varones que eran, les resultaba imposible el menor contacto con la vida familiar femenina. A pesar de ello, sus informaciones tuvieron mucha mayor repercusión que, por ejemplo, las de Lady Mary Wortley Montagu, que, como esposa del embajador británico en Constantinopla a comienzos del siglo XVIII, tuvo ocasión de conocer de cerca a muchas mujeres otomanas y dejó escritas, en sus cartas, atinadas observaciones sobre su vida y sus posibilidades de desarrollo personal.

No ha sido por tanto sino hasta épocas muy recientes cuando las mujeres del mundo islámico han empezado a tener una voz propia que haya sido también escuchada en Occidente: sólo cuando ellas mismas han empezado a elaborar un análisis consciente de su situación como parte de una sociedad determinada. Ahora bien, el problema persiste en lo que se refiere a sociedades del pasado, más o menos lejano, sometidas a la interpretación de estudiosos modernos. El caso de al-Andalus (término con el cual me referiré de ahora en adelante a las regiones de la Península

Ibérica en las que existió una presencia árabe-islámica) es significativo a este respecto.

En 1937, Henri Pérès publicó un extenso estudio sobre la poesía árabe en al-Andalus en el siglo v/xi, utilizando el enorme legado poético de la época como fuente documental para el conocimiento de la sociedad andalusí. En esta obra, que sigue siendo por otra parte de obligada consulta, se introducen una serie de conceptos, relacionados con la mujer andalusí, que han tenido después larga vida y que todavía se consideran válidos por muchos, aunque, a mi modo de ver, deban ser reconsiderados y en parte rectificadas. La idea básica de Pérès es que la mujer andalusí gozó de una libertad poco acorde con las normas usuales en la sociedad islámica clásica. Aduce para ello una serie de ejemplos extraídos, bien de la poesía misma, bien de otras fuentes literarias: mujeres que pasean libremente por las calles de Córdoba o de Sevilla, conversaciones poéticas con hombres y, sobre todo, el caso más concreto de libertad personal de una mujer, la famosa poetisa Wallada, que mantenía un “salón literario”. Para Pérès, la explicación de esta situación privilegiada radica claramente en “el ambiente de las costumbres cristianas”, reinante en al-Andalus y que dio lugar a la aparición de una concepción más liberal de la condición femenina.

Si los ejemplos citados al principio insistían en la esclavitud a que supuestamente vive sometida la mujer musulmana, la interpretación de Pérès cae en el extremo opuesto. La dificultad de comprender una sociedad tan lejana en el tiempo y de la cual sólo nos han llegado testimonios fragmentarios no le impidió extraer, de unas cuantas citas literarias, una teoría que, por otro lado, no ha dejado de cosechar adeptos. Esta idea de una mujer andalusí cuyas costumbres recogían unas normas de conducta no islámicas encajaba perfectamente en una corriente historiográfica que ha venido insistiendo en la “especificidad” del Islam andalusí; la herencia cristiana — que indudablemente se conocía y se mantuvo en muchos aspectos— resulta así ser mucho más importante que la propiamente árabe-islámica, y al-Andalus no constituye, de ese modo, un episodio ajeno a la verdadera historia de España, sino un periodo más de una evolución secular del ser hispánico.

Resulta así que el estudio de las mujeres de al-Andalus, al que se ha consagrado hasta ahora una atención bastante secundaria, no puede desglosarse de la interpretación global de la historia de la Península en época islámica, como tampoco puede serlo su función dentro de esa sociedad y esa cultura. Hasta fechas muy recientes, poco se había hecho en esa dirección: además de la obra de Pérès ya citada y de algunos estudios pioneros pero anticuados, conviene recordar, en fechas más cercanas, la importante contribución de Pierre Guichard y un volumen colectivo, editado por María Jesús Viguera, en el que se recogen una serie de estudios sobre diferentes aspectos de la vida de las mujeres andalusíes, bajo el título *La mujer en al-Andalus. Reflejos históricos de su actividad y categorías sociales*. Esta última obra representa, con resultados desiguales, un primer esfuerzo por parte de arabistas



españoles para plantearse el estudio de las mujeres de al-Andalus a partir de las fuentes árabes y como tal hay que valorarlo: aún queda mucho por hacer.

Acabo de mencionar uno de los problemas básicos con que se enfrenta el investigador y que, en cierto modo, ha inspirado el título de estas páginas. Las fuentes escritas en época árabe —diccionarios biográficos, crónicas históricas, compendios jurídicos, etc.— proporcionan una información cuantitativamente bastante notable, a pesar de que las mujeres aparecen en ellas de forma esporádica y, muchas veces, puramente anecdótica. La recogida minuciosa de datos en estas obras (lejos, por otro lado, de haberse completado) suministra muchos “nombres” de mujer. Pero su “voz” no está allí: tanto en un sentido literal como metafórico, no son las mujeres las que hablan, sino sus portavoces, que son tanto los autores de la historia como sus compiladores (la única excepción, sobre la que me ocuparé más adelante, la constituye la poesía). Sin ser esta situación exclusiva del estudio de las sociedades islámicas, es necesario tenerla siempre presente para apreciar adecuadamente la información de estas fuentes que son, con todo, la única base para un estudio de carácter científico.

## **Presencia de las mujeres en la cultura andalusí**

Debido a las características, que acabo de señalar, de las fuentes árabes de que disponemos, se da el caso de que las mujeres andalusíes sobre las que más datos se conservan pertenecen a unos grupos sociales muy concretos y casi en su mayor parte relacionados con actividades de tipo cultural. Se trata de las mujeres del ámbito cortesano (tanto miembros de las familias reinantes como esclavas) o de las poetisas, letradas, secretarias, calígrafas o maestras. En el primer caso, los datos provienen de las crónicas históricas o las recopilaciones histórico-literarias; las noticias sobre poetisas u otras mujeres que se dedicaron de manera más específica al estudio y transmisión del conocimiento se encuentran sobre todo en un género histórico profundamente islámico y que no tiene paralelos en la cultura occidental: los diccionarios biográficos.

Estos diccionarios, que conocieron un florecimiento importante en al-Andalus, contienen miles de biografías de ulemas; a partir de ellos es posible reconstruir el desarrollo de la vida intelectual andalusí desde sus orígenes, ya que incluyen noticias sobre los maestros y discípulos de cada biografiado, así como las obras que compuso, los lugares a los que viajó para estudiar, los cargos que ocupó... Se trata, en realidad, de auténticos “anuarios universitarios”, por anacrónica que pueda resultar esta expresión. Pues bien, de ese enorme conjunto de biografías, ciento dieciséis están dedicadas a mujeres.

Este número es a la vez elevado y escaso. Lo segundo, porque si se compara con la gran cantidad de biografías de varones, lleva a la evidente conclusión de que muy pocas mujeres, en realidad, se ocuparon del estudio de las ciencias. Pero es también notable que se hayan incluido tantas biografías femeninas en repertorios que de suyo no tenían como objetivo sino el recopilar datos que favorecieran el conocimiento de la transmisión de la ciencia y la cultura. Un problema semejante se podría plantear al intentar reconstruir la historia de la medicina o la astronomía tomando únicamente como base estos diccionarios, ya que el número de estudiosos de estos temas que se incluyen en estas fuentes es muy escaso si se le compara con el de aquellos que se ocuparon del derecho islámico o las ciencias coránicas. Más que un criterio exclusivamente cuantitativo, conviene por tanto hacer un análisis del contenido de estas biografías para intentar apreciar su importancia cualitativa y, en último término, lo que aportan al conocimiento de las mujeres de al-Andalus.

### *Las ciencias islámicas*

En primer lugar, y utilizando el material recogido por María Luisa Ávila, se observa claramente una dicotomía entre dos tipos de cultura; aunque a veces los campos se solapan, es evidente que unas mujeres se dedican a lo que podría considerarse “cultura profana” (poesía, bellas letras, música y canto), mientras que otras se ocupan de temas más propiamente islámicos: Corán, derecho o tradición profética. A caballo entre estos dos grupos de intereses pueden situarse los estudios sobre la lengua y la gramática árabes, fundamentales tanto para el conocimiento y estudio del Corán y la tradición profética como para la composición y análisis literarios. Veamos en primer lugar cómo se presenta el material biográfico que se ocupa de las mujeres interesadas en las “ciencias islámicas”.

En su gran mayoría, proceden estas mujeres de familias de ulemas. Es decir, pertenecen a un estrato social compuesto por gentes acomodadas, que residen en núcleos urbanos de relativa importancia y que tienen un origen étnico muy diverso: sus linajes pueden ser tanto de ascendencia puramente árabe como proceder de población local convertida al Islam o de beréberes. Aunque no se dispone de datos exhaustivos sobre sus fuentes de ingresos, se sabe que muchos de estos ulemas son comerciantes, artesanos o incluso propietarios de fincas rústicas. Otros se dedican profesionalmente a actividades relacionadas de forma directa con sus conocimientos: son jueces, notarios, predicadores en las mezquitas, funcionarios en la administración civil... Se trata, en suma, y con las necesarias excepciones, de un marco social en cierto modo equivalente a lo que hoy se podría denominar como “clases medias ilustradas”. Si sus nombres y actividad se han conservado, no obstante, ello se debe principalmente a su interés por el estudio, reflejado en las biografías a través de las relaciones de maestros y discípulos y la transmisión y composición de obras.

Es en este ambiente de dedicación al conocimiento donde se educan las mujeres “sabias” y el que produce, lógicamente, un mayor número de estudiosas. Llama la

atención, al examinar sus biografías, como en su mayor parte se trata de mujeres que han recibido su formación de su padre, sus hermanos o su marido. En ello, las mujeres de al-Andalus se apartan del esquema habitual que sigue el hombre al realizar su programa de estudios. En efecto, aunque el sistema de enseñanza andalusí no se estructuraba de forma semejante a las universidades que ahora conocemos, el interesado en ampliar sus conocimientos más allá de una formación básica acudía de forma regular a escuchar a los maestros más afamados en su localidad de origen; iba luego, si lo creía necesario, a oír a otros especialistas que residieran en otras ciudades de al-Andalus y, finalmente, realizaba un largo viaje de estudios por otros países islámicos, durante el cual cumplía también con el obligado precepto de la peregrinación a La Meca. Ello dio la oportunidad a muchos intelectuales andalusíes de entrar en contacto con los maestros más importantes de lugares como al-Qayrawan (en la actual Túnez), Egipto, Siria, Iraq, Yemen y, naturalmente, La Meca y Medina.

Las mujeres interesadas en el estudio no siguen este esquema. Su ámbito de relaciones es estrictamente familiar y también lo es el círculo de sus maestros. Son poquísimas —que se sepa— las que hicieron la peregrinación a La Meca que, como se acaba de indicar, constituía al mismo tiempo la etapa final de un periodo de estudios ya de por sí amplio. La falta de libertad de movimientos se acusa notablemente en las biografías de estas mujeres. Han empezado a sentir interés por las ciencias del Islam gracias al ambiente que respiran desde niñas y al ejemplo de los familiares que las rodean; en muchos casos dan suficientes muestras de capacidad e inteligencia como para ser escogidas en calidad de discípulas por estos parientes ilustrados. Pero es impensable que, al igual que sus hermanos varones, acudan a las clases públicas que imparten, en las mezquitas o en sus residencias privadas, los maestros más importantes de su ciudad.

Esta limitación en las relaciones con el mundo exterior penaliza de forma extrema la posibilidad de desarrollo de la actividad intelectual de estas mujeres. No hay que pasar por alto, en efecto, la importancia decisiva de la relación maestro/discípulo en la cultura islámica. El estudiante no se puede limitar a la consulta de las fuentes escritas; la transmisión oral de un texto es la piedra angular sobre la que reposa el sistema de enseñanza, junto con la discusión y exégesis de ese mismo texto. La importancia de un ulema se mide por el número de discípulos que atrae, porque nada obliga a éstos a permanecer en sus clases si no es la calidad y profundidad de sus conocimientos. Privar de esta posibilidad de contacto directo a un estudioso —a las mujeres— supone mutilar gravemente el desarrollo de su aprendizaje. Éste se limitará, por tanto, a los conocimientos de los parientes directos.

Hay excepciones. En la segunda mitad del siglo III/IX, los dos maestros más importantes de al-Andalus eran los alfaquíes y tradicionalistas Muhammad b. Waddah y Baqi b. Majlad. Pues bien, este último dio clases en su casa a una mujer, Umm al-Hasan bint Sulayman, a la que recibía un día a la semana, sola. Umm al-Hasan es excepcional en más de un sentido. Pertenecía a una noble familia de origen beréber,



Miniatura de *Historia de los amores de Bayad y Riyad*. Biblioteca Vaticana.

los Banu Wansus, e hizo dos veces la peregrinación a La Meca, que también realizaron otras seis mujeres de la familia. Se sabe también de otras mujeres —muy pocas— que estudiaron, en época más tardía, con algún maestro de fama sobresaliente y que no pertenecía a su familia. Es el caso de una mujer anónima, de la que se conoce únicamente el nombre de su padre y el de su marido, un alfaquí cordobés de gran fama, Abu cAbd Allah Muhammad b. cAttab (m. 462/1069). Después de haber estudiado con su padre, Fa'iz al-Qurtubi, esta mujer abandonó Córdoba para ir a estudiar con uno de los mayores

expertos en lecturas coránicas de su tiempo, Abu cAmr cUtman b. Sacid al-Dani, que se había instalado en Denia, bajo la protección de Muyahid al-cAmiri, en 417/1026. Sin embargo, la hija de Fa'iz llegó a la capital del reino levantino en 444/1053, cuando Abu cAmr padecía ya la enfermedad que le ocasionó la muerte, lo que le impidió estudiar con él. Sin desanimarse por ello, inquirió acerca de los mejores discípulos de Abu cAmr y se dirigió a Valencia, donde pudo escuchar al que se consideraba el más fiel de todos ellos, Abu Da'ud al-Muqri', a finales del mismo año. Al siguiente, hizo la peregrinación a La Meca; de vuelta a al-Andalus, murió cuando se encontraba en Egipto.

Curiosamente, ni el nombre de esta mujer ni su existencia se mencionan en la biografía de su marido. No se sabe, por tanto, si hizo estos viajes antes de casarse o después; tampoco en qué circunstancias. En cualquier caso, hay que subrayar de nuevo que no se trata de casos usuales. Cuando las mujeres estudian fuera de su ámbito familiar, lo hacen acompañadas de sus padres o esposos. Y si ello no es posible, se recurre a sistemas que garanticen la adecuada separación entre personas de diferente sexo que no tienen vínculos familiares entre sí. Abu cAmr al-Dani tuvo, entre sus muchos discípulos, a una mujer llamada Rayhana, durante una temporada en la que residió en Almería. Rayhana estudió el Corán con Abu cAmr, separada por una cortina de su maestro, quien le indicaba las pausas por medio de una varita.

Las mismas restricciones se observan al estudiar los discípulos que tuvieron algunas de estas mujeres: Umm Surayh (siglo v/xi), que pertenecía también a una ilustre familia de sabios, enseñaba tras una cortina. De otras se sabe que fueron

maestras de miembros varones de su familia. Nunca llegaron estas mujeres, por tanto, a alcanzar nada parecido a la proyección social de los ulemas a cuyas familias pertenecen; preciso es también reconocer que dentro del marco físico que les señala la civilización islámica, su desarrollo intelectual es favorecido por el entorno si muestran disposiciones e interés para ello; alguna llegó incluso a componer obras que, como gran parte del legado escrito de los andalusíes, no han llegado hasta nuestros días.

Muchas de estas mujeres “sabias”, interesadas por profundizar sus conocimientos en las ciencias islámicas, se dedicaron también a la literatura y, más concretamente, a la poesía. Y de ello sí se han conservado testimonios, recogidos en antologías y repertorios biográficos.

### *Las ciencias profanas*

La poesía es la expresión literaria de mayor prestigio en la cultura árabe. Su cultivo exige el dominio de una técnica y unos conocimientos complejos: es un arte de iniciados capaces de apreciar las sutilezas formales más elaboradas. La formación cultural de las mujeres que pertenecían a familias de ulemas las capacitaba, desde luego, para componer poemas y alguna incluso se especializó en la normativa de la métrica árabe.

Pero no son estas mujeres las únicas que componen versos. Componer poesía —o recitarla— es una de las habilidades que deben adornar a las esclavas que pueblan los alcázares palatinos o las residencias de los grandes señores. Estas mujeres, educadas para el placer intelectual tanto como para el físico, participan activamente en las tertulias masculinas, amenizan con su música y canto las veladas en los salones o jardines palaciegos y son, por tanto, una parte indispensable de la vida cortesana. Son también transmisoras de una cultura refinada que llega, en un principio, desde Oriente: en el siglo III/IX y especialmente durante el reinado de cAbd alRahman II, las modas iraquíes llegan a Córdoba, y las tres famosas cantoras medinesas, cAlam, Qalam y Fadl, residían en el alcázar cordobés. Las fuentes literarias e históricas abundan en noticias sobre estas mujeres, verdaderas especialistas de una cultura profana: en 271/884, se le ofreció al emir Muhammad la compra de una esclava previamente adquirida en Oriente, que era experta conocedora de la lengua y la literatura árabes, la retórica y las antologías de poesía, además de ser, naturalmente, poetisa y cantora.

Las esclavas tienen por tanto acceso a un mundo de relaciones que está vedado a las mujeres libres. Transmiten y componen poesía, se especializan en trabajos de “secretaria” o calígrafa y reciben una formación completa que les permite adornar su conversación o redactar epístolas en prosa rimada. Si muestran alguna habilidad especial, no es raro que se les den los medios para perfeccionarla. El caso más notable de la educación que podían llegar a recibir algunas de estas mujeres es el de una esclava del califa al-Hakam II, que recibió clases de Sulayman b. Ahmad al-

Qassam sobre el manejo del astrolabio y otras técnicas de astronomía. Al cabo de tres años, convertida en una verdadera experta, esta mujer cuyo nombre no han conservado las crónicas, inició su trabajo profesional en el alcázar como astrónoma.

Si bien nada se ha conservado de lo escrito por algunas mujeres en el campo de las ciencias religiosas, una parte de la poesía femenina andalusí se ha preservado y puede incluso leerse en castellano gracias a la labor de investigadoras como Teresa Garulo y María Jesús Rubiera. Ambas destacan el carácter fragmentario de esta “voz” de las mujeres de al-Andalus; se trata en muchas ocasiones de versos aislados, de respuestas a otros poemas o de composiciones ocasionales. Es más, las razones que han originado la conservación de un mayor número de versos de determinadas poetisas parecen estar relacionadas con la existencia de un interlocutor masculino, de un poeta ligado a ellas por una relación sentimental.

Todo ello no impide que se trate de un legado excepcional, si no por su calidad o cantidad, sí por el hecho mismo de que exista. Teresa Garulo ha recogido (y traducido) versos de treinta y tres poetisas andalusíes. Entre todas ellas, destaca la figura de una mujer de época almohade (murió en 585/1191), Hafsa bint al-Hayy al-Rakuniya, no sólo por ser aquella de quien se ha conservado un número mayor de poemas —diecisiete— sino por ser sus versos amorosos de una gran calidad. Si lo que caracteriza a mucha poesía árabe es la aplicación casi mecánica de fórmulas establecidas, transformándose el ejercicio poético en un juego de habilidades formales, la pregunta que se impone tras la lectura de los poemas escritos por mujeres es si se trata de una auténtica expresión femenina o si sus autoras, libres o esclavas, no se estaban limitando a reproducir los clichés de la poesía compuesta por hombres. Ello parece suceder más frecuentemente en géneros como la poesía de panegírico, mientras que el tema amoroso adquiere, en manos de las mujeres, un tono diferente: los sentimientos que afloran con mayor frecuencia en estos poemas reflejan la queja por la ausencia del amado, el deseo de su presencia y la descripción de su belleza. Es decir, podría hablarse en cierto modo de un alejamiento de los tópicos para expresar, ante todo, una experiencia real.

### *La cultura popular*

Mujeres de círculos intelectuales de familias nobles, esclavas cantoras: todas ellas pertenecen no sólo a grupos sociales privilegiados, sino que se inscriben en la transmisión de una cultura “oficial”, tanto las que memorizan tradiciones proféticas como las que componen versos amorosos o satíricos. Pero es indudable que existió, en al-Andalus como en otras regiones del mundo islámico, una cultura de otro tipo, que a falta de una mejor denominación, podría calificarse de “popular”, en el sentido de que escapa a los circuitos tradicionales de transmisión.

El problema de definir esta cultura no radica sólo en el apelativo que debe aplicársele, sino, sobre todo, en la dificultad de su recuperación. María Jesús Rubiera considera posible que en el origen de muchas jarchas estén las esclavas cantoras de

origen cristiano, que son las que “supieron transmitir y recrear la lírica ancestral del suelo hispano, común con el europeo, y hacernos llegar nuestra más antigua voz femenina, aunque no conozcamos sus nombres”. En estas coplas se dan unos motivos literarios diferentes de los utilizados en la poesía clásica —son muy a menudo auténticas canciones de mujer, en la que se expresa sin rebozo el sentimiento de deseo hacia el amado.

La idea de que las esclavas cantoras transmitieran así parte de su cultura propia es enormemente atractiva. Por otro lado, la utilización de estas expresiones líricas dentro de un contexto de poesía culta no debe hacer olvidar que se carece prácticamente de informaciones sobre todo un mundo de usos, costumbres y conocimientos que sin duda las mujeres se transmitían de unas a otras y que formaban parte tanto del bagaje cultural de las mujeres de posición elevada como de las pertenecientes a otros estratos sociales. El ámbito de la casa y de la familia les pertenecía y en él hay que suponer que se mantenían tradiciones culturales de todo tipo que afectaban a la vida de las mujeres.

Muchas de estas tradiciones estaban directamente relacionadas con la vida religiosa. Una hermana del juez de Córdoba Mundir b. Sacid al-Balluti (siglo IV/X) solía reunir en la mezquita de Los Pedroches, donde vivía, a las ancianas y otras mujeres, para dirigir sus ejercicios piadosos y hacerles escuchar relatos sobre vidas de ascetas ejemplares. Este tipo de literatura se ordena en torno a anécdotas y sucesos de tipo más o menos milagroso y finalidad ejemplar; algunos de los ejemplos conservados tienen todas las características de los cuentos folklóricos. Si bien no es posible afirmar que haya una participación femenina en su elaboración, sí debió de haberla, al menos, en su transmisión.

En la vida cotidiana, de la que apenas quedan testimonios, la presencia de una cultura femenina es obvia: todo lo relacionado con la vida de las mujeres, desde trabajos domésticos hasta la vida sexual, pasando por la crianza de los hijos, el cuidado y adorno personal o incluso las prácticas mágicas no podían dejar de llevar la impronta de una sabiduría acumulada y transmitida de modo oral, de madres a hijas. Huellas de estos conocimientos pueden atisbarse, de modo ocasional, en obras que recogen parte de las creencias y prácticas de la sociedad andalusí: sin proponérselo, sus autores son a veces portadores de unas voces que la historia oficial ha silenciado y cuyos nombres son, muy a menudo, el único testimonio que se conserva de su existencia.

# El trabajo rural de las mujeres en el reino de Castilla, siglos XI-XV

Reyna Pastor

Escribir sobre el trabajo de las mujeres rurales o de las pequeñas villas resulta difícil por varias razones. En principio porque el trabajo y la vida en general de las pequeñas gentes no han llamado la atención de los historiadores. Han estudiado éstos, hasta hace muy poco, a los campesinos y a los artesanos pequeños como un todo neutro y genérico sin reparar apenas en las mujeres y en los hombres concretos.

Sabemos bastante del mundo rural, de los productores en su conjunto, de sus vínculos de dependencia, de sus resistencias y sus luchas, pero sabemos muy poco todavía de la organización interna del trabajo, sobre su funcionamiento, sobre la intensidad y la distribución que afectaba a cada uno de los miembros y al conjunto de los grupos domésticos, de las familias.

Hombres y mujeres humildes. ¿Olvidados? ¿Olvidadas? Sí, en la literatura, en las crónicas y por los historiadores. Sin embargo, están presentes en la documentación, están en los contratos de la tierra, en las largas listas de obligaciones que tienen que pagar, en los censales, en los pequeños inventarios de las abadías y de los obispados. Fueron seguramente los sujetos más activos de esa sociedad feudal, pero los menos interesantes para la literatura y la iconografía.

Desde hace pocos años estamos sacando del silencio, primero a los hombres, ahora a las mujeres. A ambos desde que los estamos entendiendo como conjuntos. Conforman esa mayoría silenciosa, a veces revuelta, generalmente resistente y hostil al poder, que producía bienes y que se reproducía para que sus hijos ocuparan sus lugares en el trabajo. Mayoría que tributaba a los reyes, a los señores, a la Iglesia.

Las mujeres forman parte, tanto como los hombres, de la organización productiva. Comparten y reparten con ellos, generalmente en el seno del grupo familiar, el trabajo, los afanes, las alegrías y las penas. Al trabajo compartido deben agregarse las cargas específicas de las mujeres, la de los hijos en primer término y la de otros trabajos especiales. Pero es necesario tener presente que aunque la multiplicidad de situaciones de trabajo y de organizaciones productivas fue relativamente grande, el trabajo femenino, familiar o no, estuvo encuadrado siempre en una microsociedad, en un determinado contexto económico, en un determinado ordenamiento del paisaje agrario, en un hábitat disperso, poco denso, como una aldea, o más denso, en una villa.



Estudiar el trabajo rural femenino, o el masculino, significa recrear, comprender la actividad que insumía más tiempo y esfuerzo de las vidas de ambos. Era imprescindible para sobrevivir con sus hijos biológica y socialmente en el sistema de encuadramiento feudal. Ese trabajo, aunque interno, no tenía la centralidad obsesiva que tiene en la sociedad actual, según ha señalado Hannah Arendt. El trabajo campesino, aunque fuera constante, era variado, los ritmos de las cosechas y de los embarazos y lactancias marcaban preocupaciones y quehaceres diferentes. Había temporadas de ocio, de fiestas, de duelos, posiblemente más para el hombre que para la mujer. El trabajo debía proveer a la renta del señor y al autoabastecimiento familiar, casi no había para más. Sólo los que estaban más próximos a centros urbanos —pequeños por lo general— podían pensar en obtener algunos bienes algo más especiales, unas telas, algunos enseres y alguna diversión más atractiva.

La obsesión más frecuente debió ser —como ya se ha dicho en otras ocasiones— no la del trabajo sino la del temor a las malas cosechas, a las enfermedades y a las hambres.

### *El trabajo de la mujer en las pequeñas explotaciones*

La célula básica en la que se desarrollaba la fuerza de trabajo campesina era la pequeña explotación, ligada estructuralmente a un grupo doméstico, grupo que en el caso de Castilla, del norte de Galicia, León y Castilla la Vieja más estudiados (siglos XII-XV), se correspondía en casi su totalidad con la familia biológica. En ella la fuerza de trabajo masculina y femenina se aplicaba a la obtención de bienes de producción que permitían la reproducción de la célula familiar (autoconsumo y reproducción biológica) y las transferencias de excedentes, de diversa índole, a la clase de poder; ambos constituían la base de la reproducción del sistema feudal.

Prevalecían, especialmente en la mitad norte del reino castellano, tres tipos de pequeña explotación campesina. Una, la ligada a obligaciones de dependencia señorial. A partir de ella se transfería la producción, la renta, quedaba la parte destinada al autoconsumo, se transfería también, directamente, fuerza de trabajo aplicada o no a la producción directa (sernas en un caso, castelarias, mandaderías, etc.) en el otro.

Dos, la ligada a obligaciones contractuales exclusivamente —o casi— económicas, las aparcerías, que eran las más importantes, y los arriendos, los menos frecuentes. En éstas la fuerza de trabajo campesina generaba el producto, bajo diversas formas, que se transfería parcialmente, directa o indirectamente, de manera fija o proporcional.

Tres, existía una mediana y pequeña explotación en la que la familia era propietaria de la tierra y que no estaba sujeta a cargas señoriales, aunque no estaba desligada del sistema pues debía cumplir con cargas impuestas por los reyes o las oligarquías concejiles. En ellas una mayor parte de lo producido por la fuerza de

trabajo grupal estaba destinada fundamentalmente a satisfacer las necesidades familiares.

En cada explotación campesina se combinaban todos los recursos reales, la calidad y extensión de la tierra, los medios de producción y la fuerza de trabajo empleada, los que estaban en relación, además, con el tamaño, la composición y la proporción existente entre los miembros de la familia que trabajaban y los que no lo hacían.

Existe también una dimensión “subjetiva” o “intensidad de trabajo” realizada por cada miembro que trabajaba. Cuando los que trabajaban eran pocos, podía existir un grado de autoexplotación de la fuerza de trabajo. Autoexplotación que se dirigía a cubrir las necesidades de reproducción de la unidad doméstica y las de reproducción del sistema englobante.



Esta miniatura que ilustra la cantiga LXVIII muestra los trabajos considerados típicamente femeninos: criar a los hijos, hilar y cocinar. Miniatura del *Códice Rico de las Cantigas de Nuestra Señora*. Biblioteca del Monasterio del Escorial.

Para alcanzar un análisis más ajustado de la relación pequeña explotación/grupo doméstico debe tenerse en cuenta:

1) Que el trabajo femenino, tanto como el masculino, no aparece en esta economía como un “coste objetivo”. El trabajo de las formaciones feudales no se incluye como parte sustancial de los costes de producción. No al menos el referido a las pequeñas explotaciones campesinas —que son las más— de las que sólo se mide la *renta* que deben proporcionar al señor, bajo la forma predominante de *productos* (éstos sí estaban medidos). Por lo que el trabajo empleado en

producirlos no aparecía como “medida real”, como “fuerza de trabajo empleada”. Lógicamente debió de existir una medida o “apreciación global” por parte de los señores y campesinos que evaluara la relación cantidad de trabajo/producción, pero no aparece explicitada. El señor mide la renta que desea obtener, la cantidad y distribución del trabajo necesario por persona trabajadora no entra en sus cálculos directos. Los problemas de sobretrabajo y de autoexplotación le son ajenos mientras reciba la renta estipulada. Sólo el eventual y escaso trabajo asalariado tiene un valor para el señor, un valor monetario (aunque sea parcial), pero nunca un valor de mercado de trabajo.

2) El trabajo se desarrolla muy preferentemente en el seno del grupo familiar. Por tanto la “intensidad” de trabajo correspondiente a cada miembro de la familia depende del “ciclo” de desarrollo de la misma. Una familia puede estar en un periodo de expansión, de dispersión o de reemplazo.

3) Esta inelasticidad de la fuerza de trabajo familiar lleva a crear mecanismos de ampliación y de expulsión: alquilar fuerza de trabajo o venderla temporal o periódicamente. Estas situaciones varían bastante de unas regiones a otras en el reino de Castilla, a partir, sobre todo, de los distintos tipos de cultivos predominantes y de las necesidades laborales que demandaban.

Las mujeres forman parte del grupo familiar y de la economía doméstica. Su fuerza de trabajo es parte de la fuerza total de trabajo de la unidad doméstica. Su trabajo según lugares y caracteres queda oculto, semioculto o explicitado en la documentación, pero salvo en los casos que se verán más adelante, siempre forman un todo con el trabajo del grupo (salvo la gestación y la maternidad, lógicamente individuales, la crianza también solía quedar compartida por los miembros del grupo).

Oculto o explicitado, lo cierto es que las mujeres realizaban casi todas las tareas directas y necesarias para la producción rural, hecho que queda manifiesto en los contratos de aparcerías, arriendos, fueros y foros, (podemos afirmar que más explícitamente en el reino de Castilla que en otras varias regiones de Europa).

Pero además realizaban otras tareas complementarias de la producción que parecían estarles asignadas específicamente, como batir el cereal, espigar.

Tenían trabajos específicos propios en el seno del grupo familiar relacionados con la vida material como cocinar, lavar, coser, pero sobre todo conservar los alimentos, ordenar las raciones alimentarias, distribuir los bienes de todo tipo. El hombre también realizaba otro grupo de tareas específicas y complementarias al trabajo directo, como cuidar los animales mayores, acondicionar y reparar los arados y otros medios de producción cuando no era necesario recurrir a artesanos más especializados.

Las mujeres realizaban por lo general —aunque también a veces lo hacían los hombres— otros trabajos complementarios aunque imprescindibles para el desarrollo de la vida del grupo, como cardar, hilar, tejer o acondicionar las fibras del lino y las del cáñamo, criar gusanos de seda, torcer y tejer la seda.

Cumplían, y era lo más importante, con el principal papel en la reproducción biológica, sobrellevaban el embarazo trabajando —muchas veces con igual intensidad que los otros—; la lactancia y los cuidados debidos al hijo solían interrumpir brevemente sus labores y quitarles horas de descanso.

Veamos posibles comportamientos y distribuciones internas del trabajo en grupos domésticos más estudiados. Se trata de campesinos sujetos a contratos de *foro* —que eran contratos enfitéuticos, generalmente de larga duración— que se otorgaban, en principio, a favor de una pareja, en Galicia y parte de León en los siglos XIII a XV.

Estos grupos domésticos, como tantos otros sujetos a contratos enfitéuticos, tenían que cumplir con la renta señorial, autoabastecerse y reproducirse y, de ser posible, quedarse con algunas ganancias que les permitieran ciertos movimientos, como concertar matrimonios, proveer de algunos bienes a las hijas y a los hijos casaderos, comprar algunas cosas como ropas para el uso del grupo, y, sobre todo, de manera imprescindible, pagar las compras y las composturas, los arreglos necesarios para sus medios de producción, que no proveía el señor. Por ello debían recurrir a los servicios de herreros y carpinteros, y posiblemente al molinero y al dueño del horno del pan.

No podemos pensar que los excedentes de estos campesinos foreros hayan sido sustanciosos; con excepción de algún año especial, a veces debieron ser, por el contrario, insuficientes.

Las exigencias señoriales y la renta eran lo suficientemente pesadas como para que la familia forera tratara de cubrir su autoabastecimiento y por ello desarrollara controles internos de varios tipos. A partir de dos medidas básicas que conocían, el monto de la renta exigida y la cantidad de tierra disponible para la explotación (se trataba de cultivos promiscuos) era evidente que tenían que controlar la extensión máxima del grupo y especialmente su ciclo demográfico o biológico. Para ello debieron recurrir a los microrreguladores —controles internos—, por una parte al control de los nacimientos, por otra al control de los celibatos y de los casamientos, y con éstos al de la circulación de mujeres y hombres. También podían expulsar individuos hacia otros ámbitos y otros oficios, hacia las villas y ciudades, o hacia la Iglesia.

Son de sobra conocidos los factores demográficos “externos”, como las pestes y las hambres que modificaban la composición de la población y con ella la de los grupos familiares. Conocemos la fuerte incidencia infantil, sobre todo en el primer año de vida, y la alta mortalidad femenina a consecuencia del parto. Pero también podemos afirmar hoy a través de noticias directas e indirectas que en el seno de las parejas campesinas se practicaba la anticoncepción por muy diversos métodos. A ella se sumaban las imposiciones de la Iglesia sobre los días prohibidos para mantener relaciones sexuales. Calendario amplio que debía dificultar los embarazos aun entre los casados.

Contando con todos estos factores, los grupos familiares se organizaban, nos atreveríamos a decir que *planificaban*, relacionando sus obligaciones con su capacidad de trabajo. Ésta era móvil, dependía del ciclo de desarrollo de la vida familiar (en estas sociedades grupo doméstico y familia conyugal o restringida muy mayoritariamente es coincidente).

En ese ciclo de la vida familiar se comenzaba por disponer del trabajo de un hombre y de una mujer; creemos que la división sexual del trabajo entre ambos era entonces muy escasa. Pero es la mujer quien deberá cumplir especialmente los mandatos, o los deseos señoriales de dar sucesión y continuidad a la mano de obra.

Porque todo el sistema productivo estaba organizado en torno a la familia conyugal, primera receptora, y a sus descendientes. Se espera una mujer fértil que cumpla con su deber de procrear, lactar y criar.

Entendemos que la fuerza de trabajo de esa pareja es la que define, de hecho, el límite mínimo de volumen de fuerza de trabajo correspondiente a la unidad de producción de la que se hace cargo.

Unidad de explotación y fuerza de trabajo de un hombre y de una mujer están, pues, íntimamente relacionadas, y seguramente *medidas* en todos sus aspectos, tanto por el contratador como por los contratantes.

Al llegar los hijos, la mujer disminuía la capacidad de trabajo en el último periodo de la gestación. Luego, durante la lactancia su trabajo efectivo en la producción se hacía más irregular, tenía que desarrollarse próximo a la casa, agrandar sus labores “femeninas”, disminuir las generales.

Llegados los primeros hijos a la edad semilaboral, la pareja disponía ya de ayudas, tanto en el interior de la casa como fuera de ella.

Cuando los hijos alcanzaban los quince años —en más o en menos—, entonces, la fuerza de trabajo disponible aumentaba considerablemente, pero también aumentaban las necesidades de autoabastecimiento. De todas maneras el momento óptimo de capacidad de trabajo del grupo, parece haber sido cuando uno o dos hijos, varones o mujeres, alcanzaban la mayoría de edad para el trabajo y el padre y la madre seguían con fuerzas. Es posible que la madre se centrara entonces más en los trabajos de la casa, huerto, corral, y que la hija o una nuera recientemente incorporada al grupo, la reemplazaran en los trabajos más duros.

En esta etapa los cuidados prodigados a los nietos podrían estar mayoritariamente a cargo de la abuela. De hecho era así, hay muchos testimonios al respecto.

Se llegaba luego a otra etapa del ciclo familiar en la que los padres abuelos habían perdido, total o parcialmente, su capacidad laboral. Es entonces cuando la pareja más nueva volvía a ser explotada fuertemente en su trabajo pues había de mantener a ancianos debilitados y a niños pequeños. El autoabastecimiento ha crecido y ha disminuido la fuerza o capacidad de trabajo del grupo. Sin embargo, el cuadro no es tan simple, no debemos olvidar que esta joven pareja de la segunda generación, generalmente no estaba sola sino acompañada en su trabajo por el hermano o la hermana célibes definitivos o célibes temporales. Ello mejoraba la relación entre fuerza de trabajo y el autoabastecimiento y la renta.

En los casos en que se contara con la fuerza de trabajo de dos hombres, el casado y el célibe, es posible que el trabajo de las mujeres, la suegra y la nuera, se circunscribiera más a la casa, al huerto, los animales, la preparación de alimentos, de tejidos y el cuidado de los niños pequeños. En estos casos había una complementariedad diferenciada entre el trabajo de los hombres y el de las mujeres.

Está por estudiar la valoración interna que de estos trabajos hicieran los grupos domésticos, pero considero que se trata más de un problema de jerarquías, vale decir

de “valores” aceptados y gestados en el seno de las comunidades campesinas, que de una verdadera valoración cuantitativa sobre la capacidad o el tiempo de trabajo empleados por las mujeres y los hombres.

Es también importante recordar que había varias jerarquías en el seno de los grupos. Así el estatus marital tenía gran importancia y actuaba ponderando a los hombres y mujeres casados y cabezas de familia. También influían otros factores, por ejemplo, la proporción y posición de hombres y de mujeres en el conjunto de los hermanos, el orden de nacimiento y el lugar que ocupaban en la escala de los hermanos o en la preferencia de los padres.

Estos factores pesaban en el momento de la concertación de matrimonios y en las decisiones sobre los celibatos, es decir, en las estrategias reguladoras de las familias campesinas y en la circulación definitiva o temporaria (por matrimonio o por trabajo externo) de sus miembros, hombres y mujeres.

La suerte de cada individuo dependía también del periodo del ciclo familiar en el que le hubiera tocado nacer, en relación con la duración de los contratos de ocupación de la tierra (foros). Es obvio que ser nieta o nieto de un titular de contrato era muy distinto y menos ventajoso que ser hijo si se trataba, por ejemplo, de un contrato por tres generaciones o “voces”.

### *La corresponsabilidad contractual y laboral de la mujer en la pareja*

En los contratos de foros, arriendos y aparcerías la mujer comparte con el marido la responsabilidad contractual. Es más, los señores tienen especial interés en otorgar contratos a parejas, a una mujer y a un hombre. En un estudio reciente realizado sobre los foros de una región interior de Galicia, en el que se han procesado 2000 contratos, el 75 por 100 de ellos están dados a un hombre y una mujer, a la pareja, nombrados con nombres y apellidos; a veces (sobre todo en el siglo XIII) sin éstos; los hijos aparecen raras veces como partícipes de las obligaciones del contrato por lo que puede deducirse que, por lo general, los receptores eran parejas jóvenes —iniciaban ellas el ciclo que hemos descrito.

Por la variedad de la renta de lo que debían tributar al señor puede verse, aunque con variedades regionales, que tenían la obligación de dar partes de diversos cereales, uvas, vino, animales pequeños (cerdos, cabritos, gallinas, etc.) productos de huerta, hilados de lino, de cáñamo y monedas.

Al pago de toda esta renta se comprometían un hombre y una mujer. En la misma medida ambos. ¿Realizan esas mujeres el mismo trabajo que sus hombres? Creemos que en gran medida sí. La misma formulación de los contratos lo demuestra pues no se trata sólo de acompañar al marido en ese compromiso, se trata también de contraer un *compromiso laboral*.

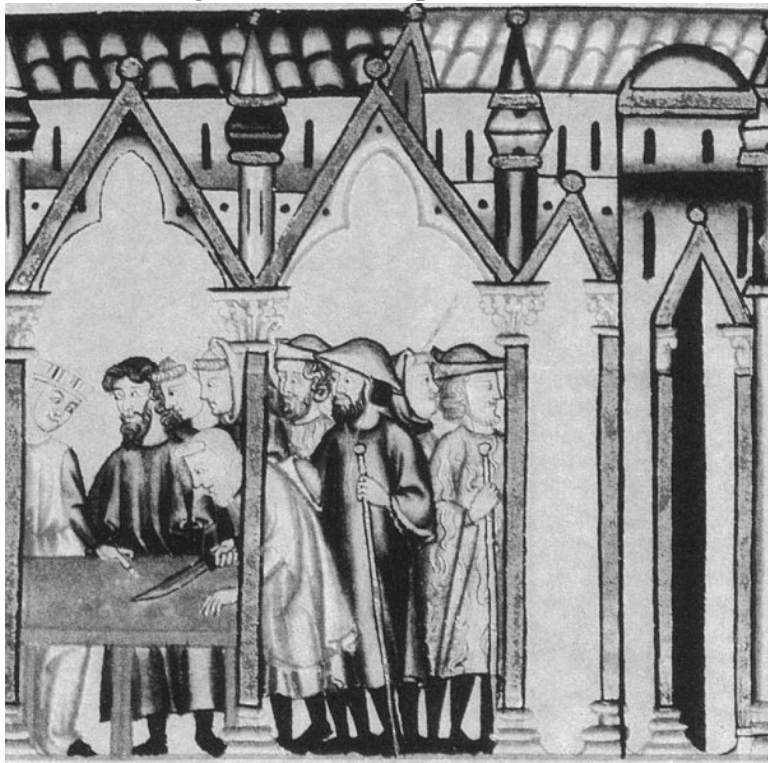
Los documentos cuando se refieren a los trabajos hablan en plural, sobre los dos, el hombre y la mujer. Dice uno del monasterio de Carrizo (León) del año 1221 refiriéndose a esa pareja:

“... medietate de illas cavadas *quod fecistis* in mea hereditate... toda cavadura vel labor que *ibi facistes* habeatis illa medietate”.

La mujer comparte otras responsabilidades con el marido. Por ejemplo, cuando reciben préstamos en dinero para comprar bueyes u otros medios de producción.

“A vos don Micomayo y a uestra muler Maria Yanes empresto uos XII morauedis pora iugos de boes por IIIanos” (Carrizo, año 1251).

Asimismo cuando pignoran su heredad y quedan, según casos, comprometidos a realizar obligaciones de dependencia, ambos asumen las obligaciones.



La Cantiga CLIX cuenta la historia de nueve peregrinos que en la villa de Rocamor piden a una manceba de la posada que corte y prepare un trozo de carne para cada uno. Miniatura del *Códice Rico de las Cantigas de Nuestra Señora*. Biblioteca del Monasterio del Escorial.

En el siglo XIII fueron frecuentes las plantaciones de viñas nuevas y la puesta en valor de nuevos cultivos de todo tipo. En estos casos los contratos que se formalizaban incluían siempre al hombre y a la mujer, no sólo para realizar la plantación “ad plantandum” sino también para mantenerlas bien y cuidadas:

“... Et que lavrades siempre bien e las vinas, que non perdan elas vinas per mal lavradas.” (Se refiere a Juan y a su mujer, María, año 1254. Monasterio de San Pedro de Montes.)

También quedan incluidas las mujeres en los contratos que expresan las obligaciones de realizar construcciones como casas, palomares, corrales,

molinos, lagares, etc. Se impone a ambos la obligación de levantar su propia casa y todas las adyacencias necesarias.

A lo anterior pueden agregarse otros trabajos como los de plantar huertos con sus correspondientes sistemas de riego, explotar el monte, etc.

Marido y mujer deben habitar la casa y las tierras “con sus cuerpos”, permanecer allí, a lo que se agrega que deben ser *vasallos fieles y obedientes*.

La obligación de vasallaje no la trasmite el hombre a la mujer, es directa: la mujer es vasalla por ella misma al igual que su marido y continuará siéndolo, por ella como persona de derecho, cuando quede viuda.

Queda claro que la fuerza de trabajo del hombre y de la mujer se empleaban por igual en las labores fundamentales de la producción rural y aun en las de construcción y mantenimiento de casa e instalaciones propias de la construcción. No hay por lo

tanto una *formal* división del trabajo y sí existe una verdadera *corresponsabilidad* a partes iguales. Sin embargo, es posible conjeturar que algunas tareas, las que exigían mayor fuerza muscular, como la de llevar el arado, debieron ser realizadas preferentemente por los hombres (si bien las mujeres iban por delante del tiro conduciendo al animal —buey, vaca, mula, difícilmente, caballo—). Mientras que es posible que la mujer se dedicara con preferencia a otras, como por ejemplo la de acondicionar el lino o la lana para el hilado y su posterior tejido.

Y no debe olvidarse la gran carga que suponía para la mujer la reproducción biológica, con su consiguiente desgaste físico y afectivo dada la alta mortalidad infantil. Corresponden específicamente a la mujer otras tareas realizadas en la pequeña explotación campesina, tal como la de criar hijos de otras personas, como nodrizas primero, como madres sustitutas más tarde.

Era costumbre que hidalgos y gentes de la nobleza menor dieran a criar a sus hijos a familias campesinas, hecho que proporcionaba a los receptores una serie de ventajas materiales (y seguramente grandes carencias al hijo de la campesina). Por eso las instituciones religiosas, propietarias por lo general de las pequeñas explotaciones, prohibían expresamente tales prácticas por temor a perder el control de sus dependientes.

“... e seades nossos vassallos... e non criedes hy fillo dalgo sen nosso mandado” (San Pedro de Montes, año 1252).

### *Titularidad contractual y descendencia femenina*

En la relación señor-campesino dependiente existía siempre el deseo expreso, por parte del señor, de asegurarse la continuidad de la mano de obra en cada explotación.

Por ello —y esto es de sobra conocido— se especifica en los documentos que los contratos podían continuarse en los hijos, y en nietos, en la “generación” de los primeros beneficiarios o en sus “voces”.

Aún más, este deseo de permanencia se expresa en los contratos otorgados a jóvenes parejas, los que ya, precavidamente, se extienden a los hijos que vendrán.

“... A vos Iohan Diez et a vossa muller María Perez et a vossos fillos et fillas que ourverdes por en vosos días, a vos sobredictos damos et outorgamos” (Monasterio de Meira, pág. 224).

En la mayor parte de los foros gallegos, en el momento de establecer el régimen sucesorio, se estipula que el hombre o la mujer supérstite debe testar a favor del hijo o de la *hija* que continuará al frente del contrato y de la explotación. Vale decir que se da a la mujer igual derecho de elegir que al hombre. Por otra parte, la mujer viuda es la forera, titular del contrato —ahora en solitario— hasta su muerte. Raras veces aparecen asociados los hijos, o algún hijo a la madre viuda.

Aunque no muy frecuentes, existen foros en los que una mujer aparece como titular por elección de su madre, pues ésta ha testado a su favor; aclaramos que se trata de casos en los que existen hijos varones.



Como puede verse en el noroeste de la Península Ibérica, el papel femenino es muy destacado tanto por el reconocimiento de derechos como en el de deberes, y por el reconocimiento de esa capacitación para el trabajo general como por los compromisos que con relación a éste contrae.

### *La cooperación simple*

El trabajo realizado fuera de la explotación familiar era prestado a los señores directamente en sus reservas, podía ser realizado por hombres y mujeres o por hombres solamente.

A veces incluye a la pareja.

“... e fazerdes III senaras a essa yglisia de suso dicta e outra en podar, e outra en cavar, e outra en segar, assí como es uso de la terra...” (Monasterio de Montes, año 1263).

Los fueros de concejos disponen que las mujeres también hicieran las sernas o corveas.

También nos dicen que las viudas solían estar eximidas de esta prestación.

“Praeterea statuimus et concedimus, ut vidue que non habentin apreciammente usque ad quinque morabetinos, non faciant sernan neque aliam facenderam...” (Fuero de Palenzuela, año 1074).

Sin embargo, en la mayor parte de los fueros concejiles se explicita que son los hombres los que deben cumplir las sernas. Ello está perfectamente de acuerdo con las costumbres y las ideas predominantes sobre que las mujeres debían permanecer en sus casas, en el seno de las pequeñas explotaciones.

Pero cuando las vemos participar en sernas, facenderas y otros trabajos similares comprobamos que el trabajo femenino podía salirse del marco de la cooperación simple para inscribirse en el de la cooperación ampliada.

Esto mismo ocurre en el caso de explotaciones campesinas en las que participan varias parejas trabajando todos de manera similar.

“... facimus kartulam de foro a vobis domino Pedro Ordonez et uxore vestra donna Eufemia, et a vobis Pedro Sanchez et uxor vestra María Martinez, et a vobis Pedro Paez et uxor vestra Teresa Fernandez, de unas casa et una vinea... Et pro foro den ende cada sant Martinni tres sólidos et almude de vino de suso dito...” (Monasterio de Montes, año 1251).

### *Los contratos de trabajo temporal*

En otras situaciones de vida conyugal la mujer comparte con el hombre responsabilidades y trabajo. Por ejemplo, cuando la pareja acepta un contrato de trabajo temporero, el de yuguería. Sabido es que los señores solían contratar a un hombre (y con él a su mujer y hasta a otros miembros de su familia) para realizar trabajos temporales de cultivo de cereales. Se establecía en el contrato que el hombre, el yugero, ponía su trabajo, el yugo y algunos otros medios de producción y el señor

la tierra y los bueyes. El yuguero recibía sustento para él y para sus animales y un cuarto o quinto (quinteros) de la cosecha.

El yuguero debía, además realizar el trabajo concreto de la tierra, techar la casa en que moraría y su pajar, debía estercolar los herrenes y luego que el pan y la paja hubieran sido alzados, debía barrer la era.

Para estas últimas tareas aparece mencionada explícitamente su mujer. En el fuero de Alfaiates se dispone: “El iuguero semper de homine qui uigilet los boues in agosto et tota uia et siegue et acaree et sua mulier trille: et si it non fecerit pectet III mor. et el señor del ei collatio que lo adiuide in agosto usque sit trilado suo pan” (Fuero de Alfaiates, 100).

En algunos casos su participación es más amplia ya que asume las mismas obligaciones que el hombre.

Tal es el caso, por ejemplo, de un contrato de yuguería otorgado por la abadesa Sancha Moniz y el convento de Carrizo a Pedro Martínez y a su madre, doña María, en “fuero de la tierra de fazer a iugueros”.

“... uos Pedro Martínez y domna Marina leuar deste pan uerde y de la serondaya ela quarta; y yo Pedro Martínez y yo domna Marina asi la... ar dala a quartas a quintas y seer todo de la abbatissa; y yo Pedro Martínez y mia madre fazer payero y cobrir cassas y bardalas (*sic*) paredes y semar elas tierras y asi lo otorgamos” (Monasterio de Carrizo, León, año 1258).

### *Algunas manifestaciones del trabajo “asalariado”*

Hemos dicho que la familia campesina ligada a pequeñas explotaciones podía expulsar mano de obra, masculina y femenina, en las épocas en que la dinámica familiar lo permitía. Esto podía ocurrir cuando los hijos llegaban a la edad productiva, cuando su fuerza de trabajo estaba totalmente disponible.

Esos jóvenes podían entonces vender esa fuerza como asalariados, temporeros o permanentes, o entrar en servicio en carácter dependiente y generalmente vitalicio.

Hemos visto como aun en la edad semilaboral, niños y viejos podían emplearse ocasionalmente como jornaleros. Tal es el caso de las espigadoras viejas y de los menores. Esta mano de obra fue solicitada en épocas de escasez de brazos, como las de los periodos de pestes.

En los Ordenamientos de Menestrales y Posturas de las Cortes de Valladolid de 1351 se establece que las gentes no anden baldías, que todos labren y vivan de la labor de sus manos, salvo los enfermos, los muy viejos “et moças menores de hetat de doce años” (Cortes de León y Castilla, tomo II, pág. 76).

Pese a esto en las Cortes de Toro de 1369 se establecen medidas contrarias al trabajo femenino de espigar:

“... por que las espigaderas fazen muy grandes dannos en los rastrojos e se lo lieuan a pesar de sus duennos delas faginas e delos rastrojos, tenemos por bien que

daqui adelante que non anden nin espiguen las que fueren mugeres delos yugueros nin delos segadores...”.

Pero se permite:

“... que espiguen las mugeres viejas e flacas, e los menores que non son para ganar jornales” (Cortes de Castilla y León, tomo II, pág. 175).

De una u otra manera, apreciado o no su trabajo, vemos a las mujeres cuyas familias no disponen de tierra en propiedad, o no las tienen arrendadas, participar en los trabajos por contrato.

Numerosos parecen haber sido los mancebos y mancebas que trabajaban a jornal. En el Ordenamiento de menestrales de 1351 se dispone que los peones que labren a jornal desde el primero de octubre hasta el último día de febrero cobren un maravedí al día, mientras que a las mujeres que labren se les dé por día cuatro dineros.

Hombres y mujeres comerán dos veces al día mientras están en las labores. Desde el primero de marzo hasta fines de mayo los hombres recibirán por día 15 dineros y las mujeres 5, ambos grupos comerán tres veces al día. Durante el resto del año se pagará a los hombres que segaren 18 dineros por día y a las mujeres un maravedí. Vemos que el trabajo de la mujer vale un 30 o un 40 por 100 menos que el del hombre. En cambio, por el trabajo de sarmentar se paga a todos por igual, 5 dineros. Mientras que se reservan para la mujer las tareas de arrancar lino u otras cosas, por las que se le paga un jornal de 7 dineros. En este caso las mujeres podían ganar dos dineros más que los hombres por la misma tarea.

También por sarmentar a destajo se paga tanto a “obreros” como a “obreras”, cada 20 azas un dinero.

Hay en este tipo de labores rurales una muy escasa división sexual del trabajo y la diferencia de salarios parece estar determinada por la mayor fuerza muscular de los hombres, que daba lugar, quizás, a un mayor rendimiento. En las labores de las viñas se paga a ambos sexos por igual.

Más de un siglo antes, en el Fuero de Cuenca, se hacen diferencias en el salario (o soldada) de los contratados según las épocas del año en las que se trabaja más y en las que menos. Pero se precisa que para las mujeres “asoldadas”, que son camareras o nodrizas, la soldada es siempre la misma pues trabajan por igual todo el tiempo.

“La clauera, e la nodriza... que aya la soldada toda que sirujere, quando partir se quisiere. Ca estas todo el tiempo labran egualmente...” (Fuero de Cuenca, pág. 737).

Existía libertad para despedirse y reconocimiento del trabajo diario y continuo.

Así como unas familias ofrecían mano de obra disponible, masculina y femenina, otras la recibían. Caballeros, escuderos, caballeros villanos, villanos ricos, hidalgos, solían tener criados, mancebos o mancebas, claveras o camareras y nodrizas. También eran ellos quienes contrataban yugueros, mesegueros, pastores, rabadanes, etc. Mozos y mozas asoldados componían junto con sus empleadores una “familia”. Entre unos y otros se establecía una relación compleja de convivencia, de trabajo y de derecho.

Desde el punto de vista laboral, las mancebas tanto como las nodrizas y camareras parecen haber tenido todos los derechos sobre su paga, sobre su soldada, aun en los casos en que se marcharan antes del tiempo convenido.

Esa soldada de las mancebas era muy pequeña, a mediados del siglo XIV, pues el Ordenamiento de Menestrales la fija en 40 maravedíes al año, a más del sustento, el calzado y otros efectos.

El reconocimiento de la libertad laboral no parece haber estado acompañado por otro tipo de protección, por ejemplo frente a los abusos de castigos físicos y frente a abusos sexuales que podía cometer el amo con gran impunidad, como fue el caso de la manceba escossa (libre) que se querrela de su amo porque la había forzado. Se recoge en una “fazaña” del Libro de los Fueros de Castilla III, y se juzga que dicha querrela no debe valer por derecho.

Por el contrario, el mancebo asoldado que tenía relaciones sexuales con las mujeres de la familia o las servidoras, o que agredía al señor o a sus bienes, debía responder duramente por ello, incluso con su vida.

# Injurias y mujeres (Castilla y León, siglos XIII y XIV)

Marta Madero

Las injurias dirigidas a las mujeres parecen tener dos sentidos que subyacen en la variedad de sus formas. Una primera flexión hace de la feminidad injuriada una tautología. Las injurias no hacen más que reproducir o metaforizar, con mayor o menor énfasis, las descripciones de una feminidad cuya clave es la inversión de todo lo alto, lo bello o lo puro. Dicen de otro modo el imaginario religioso desde el que se las mira para señalarlas como el espacio de lo no religioso. Dicen que la mujer no es divina. La segunda flexión es la que asimila las mujeres a los signos. Ellas son como naipes que circulan entre los hombres. La forma de los gestos o la brutalidad de las palabras importan poco. Sólo cuenta el modo en que las mujeres dan sentido a ciertas formas de sociabilidad en un mundo entre hombres. La injuria cifra un sistema de valores que se condensa y se expresa invertido: tiene la forma de una metáfora. Los temas de la injuria, como la lujuria, la fealdad, el olor, el cuerpo dicho o marcado, la mujer “pública” como metáfora burlesca de una impensable pertenencia al mundo político, no se recortan necesariamente sobre una sola de estas flexiones.

\* \* \*

*Siete Partidas* 7, 9, 1: “*Injuria* en latín tanto quiere decir en romance como deshonra que es fecha o dicha á otri á tuerto ó á despreciamiento dél”.

Es la definición de la injuria que dan las *Siete Partidas*, enciclopedia jurídica redactada por las escuelas alfonsinas hacia mediados del siglo XIII que marcará la historia jurídica de España hasta el siglo XIX. Por su parte, los fueros, que no definen la injuria, enumeran una serie de deshonoras y denuestos que pueden clasificarse según tres formas de expresión: verbal, gestual y escrita. La diferencia esencial entre los fueros extensos que se redactan a partir de fines del siglo XII y las *Siete Partidas* reside en que los primeros contienen gestos (como poner el trasero bajo la nariz de alguien o tirarle un pedo en la cara, defecar frente a su puerta, o meterle a alguien un palo en el culo) que las últimas descartan. Los fueros narran formas de sociabilidad popular que permanecerán vigentes durante siglos pero que circularán por otros dominios diferentes de los de la injuria, como la obscenidad, la vulgaridad y otros ritos. Es decir, la injuria se depura, se reclasifica. Pero si entre mediados del siglo XIII y mediados del siglo XIV, la tipología de la injuria se aleja de ciertas formas de

referencia a la corporeidad, en particular de aquellas que aluden al vientre y al sexo, esto sólo es válido para las injurias a los hombres ya que las que afectan a las mujeres siguen ensañándose con el cuerpo en tanto objeto o referente de la palabra injuriosa.

### *Palabras y cantigas*

Algunos efectos mágicos que la Alta Edad Media atribuye a la palabra se disuelven, mientras que otros, en particular los de los encantamientos y los de las conjuras, conservan su eficacia. Sin embargo, en estos siglos, a las expresiones verbales se les asigna el poder de matar como un arma. En la literatura didáctica se puede detectar una atención constante a la palabra y a sus efectos. El *Libro de los Çient Capítulos* dice que “Las palabras malas pueden tanto durar que la(s) hereden hijos e nietos. Sanan las llagas e non sanan palabras malas”. Los denuestos se heredan como una suerte de patrimonio genético, como una cicatriz que se sustenta en el cuerpo de otro. Las palabras injuriosas circulan también en las cantigas que el derecho clasifica como “escritos”. Las *Partidas* condenan las *cantigas* con severidad romana, como una de las formas de la *iniuria atrox* (sin tener en cuenta que Alfonso X las componía en gallego). Los fueros las castigan con menos rigor y desde una perspectiva que, en realidad, parece más apropiada a las prácticas de la época. Los temas de estas palabras y cantigas son numerosos pero de ellos surgen fundamentalmente dos ejes mayores en relación con la injuria dirigida a las mujeres: la lujuria y la estética corporal.

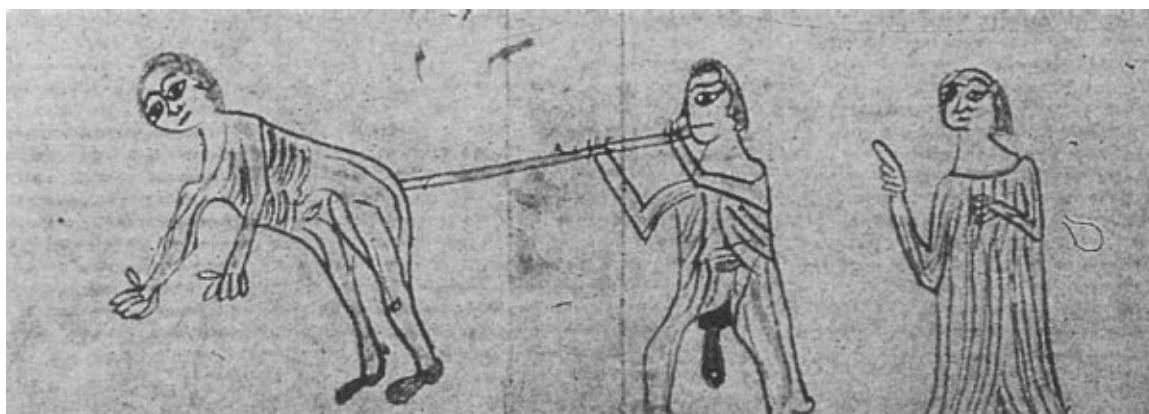


Ilustración que reproduce un dibujo marginal del *Fuero de Teruel* (siglo XV), Madrid, Biblioteca Nacional.

### *Lujuria*

Todos los fueros utilizan el término “puta” cuando se refieren a los “denuestos vedados”. Cuando éste se aplica a prácticas profesionales o semiprofesionales, corresponde a una realidad social en la que las prostitutas son seres marginales a quienes se puede injuriar y violar sin sufrir las consecuencias de la ley. Pero el término “puta” no designa forzosamente una profesión elegida libremente sino que remite a toda mujer que ha “conocido” varios hombres, cinco o más según ciertos fueros. Las malas mujeres son mujeres “públicas”. Es en realidad desde la perspectiva de la moral sexual que la palabra “puta” se afirma como injuria. Esta

moral sexual pesa fundamentalmente sobre las mujeres, los homosexuales y aquellos que se entregan a prácticas de unión ilícitas, como el Don Beeito de la cantiga de Joan Airas de Santiago que habría abrazado a una mujer “per la fendedura”. Pero esta moral sexual no da lugar a la aparición de injurias respecto de los hombres por causa de “fornicación simple” (“quando yaze suelto con suelta”, dice el Catecismo de Pedro de Cuéllar, escrito en 1325). A un hombre, sólo la impotencia puede acarrearle el menosprecio.

Existe otra injuria usual, codificada por los fueros, que suele dirigirse a las mujeres. Quizá tenga un sentido estético pero parece estar más vinculada al orden sexual: la palabra “roçina”, la mala yegua. Una tercera parte de los nombres con que se designa a la alcahueta en el *Libro de Buen Amor* convierten a la mujer seducida en un animal y a la alcahueta en “trañel, cabestro, almohaça, garavato, cordel, escofina, avancuerda, rascador, freno, xaquima, adalit, guía, traílla”. Es decir, objetos que sirven para atar, halagar, rascar al animal. Los términos *puta* y *roçina* están cargados de hecho de las representaciones de una lujuria que se encarna sobre todo en lo femenino o en lo bestial. En el siglo XIV los *Castigos e documentos para bien vivir ordenados por el rey don Sancho IV* dicen: “la lujuria... engendra costumbres mujeriles...”, “es propiedad de los puercos... vicio de las bestias sin razón...”. Clemente Sánchez de Vercial narra en su *Libro de los exenplos por A. B. C.*, escrito entre 1400 y 1420, uno de los ejemplos de la *Legenda Aurea* sobre el joven que tentado por el “espíritu de la fornicación” decide casarse. El santo hombre que lo ha criado le aconseja ayunar durante cuarenta días antes de tomar la decisión. Al cabo de veinte días, el joven siente un olor muy fuerte y descubre “una mugier muy negra e muy fea, lagañossa e toda sarnosa de la qual salia aquel fedor”, que le dice: “Yo soy el pecado de la luxuria”. En la historia de la Doncella Venenosa, criada con veneno de serpientes y enviada a Alejandro por una reina de la India, la lujuria aparece como el doble animal de la mujer. Ella mordía y mataba como una serpiente. Su mirada fija en el rostro de los hombres no era solamente el signo de su naturaleza animal sino también el del peligro que entraña la mirada de la mujer, clavada en una perpetua búsqueda. “La mujer honesta —dicen los *Castigos e documentos para bien vivir ordenados por el rey don Sancho IV*— guarda la su vista, é los ojos de la loca nunca seran fartos”. Por su parte, los textos donde la sensualidad de las mujeres es valorada son escasos. Juan Ruiz describe el tipo ideal de mujer a la que se debe amar haciendo referencia a los signos fisiológicos que revelan un temperamento sensual y las excelencias de una prudencia pública que debe estar acompañada por una actitud apasionada en lo privado. Pero agrega que si bien dicha sensualidad puede ser un placer para aquel que encuentra una mujer fiel, el deseo femenino, una vez despierto, es difícilmente controlable. Hasta el pudor de las mujeres puede constituir una incitación, una trampa.

El deseo de las mujeres como objeto de escarnio —que se funda en las referencias al cuerpo sexuado y en una estética de la gestualidad que se articula con la injuria—

traduce el fantasma de la impotencia masculina de las insuficiencias debidas al tamaño del sexo, tema de una de las canciones del rey Sabio que habla de la medida de “la de España”: “... Esta é a medida d’Espanha/ ca non de Lombardia nen d’Alamanha;/ e por que é grossa, non vos seja mal,/ ca delgada pera greta ren non val;/ e desto mui mas sei eu ca Abondanha”. Mientras que la feminización de un hombre está referida a la castración o a la impotencia, la “mujer fálica” no es tanto una mujer masculinizada sino sexualmente activa. Como esa abadesa que encarna una de las formas de la mujer fálica que utiliza “caralhos de mesa” de importación francesa: “...quatro caralhos de mesa —dice el compositor—/que me deu ua burguesa”, “...quatro caralhos asnaes,/emanguados en coraes,/con que colhades o pan”. Este deseo femenino que se describe con rasgos gestuales feroces y que se compara con la posesión y con el Fuego de San Marçal es una fuerza castradora. Las cantigas de escarnio fundan sobre este tipo femenino la obsesión de impotencia de los hombres de la que se burlan con frecuencia. Como esa cantiga que ridiculiza a Domingo Cahorinha, incapaz de satisfacer a su amiga Marinha a quien “mal a roe/a grossa pixa misquinha,/qhe lhi no seu cono moe”.

La lujuria atribuida a las mujeres entraña asimismo la traición que supone el adulterio. En el relato de la fundación de Ávila la mujer de Enalviello lleva a cabo una doble traición: adúltera, denuncia a su marido, que se encuentra escondido en la ciudad, ante el rey moro con quien ella vive y esta traición, que lleva a cabo durante la unión con su amante, muestra que en las mujeres toda transgresión, y en especial la traición, es una consecuencia de la lujuria. Por eso, las mujeres no son injuriadas como traidoras. Escapan al rigor del castigo que recaerá sobre su padre o sus hermanos, infames para siempre en caso de traición. El registro de la fidelidad en tanto relación política no parece incluirlas, no porque no sean consideradas falsas sino porque están excluidas salvo excepciones —las mujeres de la alta nobleza, las reinas— de la relación política de fidelidad. En esta sociedad en la que una de las peores injurias para un hombre es la de traidor (superada sólo por la de *fudidunculo*), el adulterio concentra la traición de la mujer. Una traición que se sustenta en las humillaciones de los hombres.

### *Estética del cuerpo*

La única referencia explícita a la estética del cuerpo en el derecho es el término *bocafedienta* que se inserta en un tema más vasto, el de la simbología del olor, en que los olores suaves o pestilentes no sólo tienen una connotación estética sino también ética y religiosa. Mientras que los buenos olores ocupan las más altas representaciones topográficas, los malos olores ocupan lo bajo y se sitúan en los repliegues del cuerpo. El *Lapidario* de Alfonso X recomienda la preparación de un brebaje que se elabora con una piedra llamada *gagatz* en caldeo y *gagates* en latín, para combatir los malos olores del cuerpo debidos al sudor; en el *Trotula de mulierium* aparece una receta sarracena para combatir el mal aliento donde se pone en



evidencia que éste podía percibirse negativamente, en especial en la unión sexual, y un tratado catalán del siglo XIV, el *Speculum al foderi*, al describir la naturaleza femenina dice que hay cuatro partes que deben exhalar perfume: la boca, la nariz, las axilas y la vagina.

La fealdad, aunque ausente del derecho, es un tema que constituye un *leit motiv* en la literatura, donde suele aparecer como signo de desviaciones de conducta que el cuerpo se encarga de revelar. En el caso de las mujeres, la fealdad se manifiesta a menudo como derroche denigrante de la apariencia, que se apoya sobre todo en los excesos de pilosidad, en el color de la piel, o en el trabajo del tiempo que marca las arrugas y blanquea los cabellos. Las cantigas de escarnio aluden frecuentemente a la fealdad y a la vejez de las mujeres, mientras que los hombres aparecen burlados por su impotencia o por su forma de vestir, pero rara vez por su fealdad o su vejez, en cuyo caso suele vincularse con las prácticas mágicas y con la Fuente de la Juventud: búsquedas que eran consideradas pecaminosas por su rechazo del tiempo. La palabra “velha” de las composiciones gallegas es, en sí misma, una injuria. La fealdad y la vejez —que en el caso de las mujeres remite a menudo a la máscara y a la diabolización— están vinculadas al uso del maquillaje, “velos del Anticristo”, que en esa época es objeto de una condena unánime. En los *Diez Mandamientos* —breve regla de confesión del siglo XIII— se enumeran una serie de preguntas que el cura debe hacer. Entre las mentiras típicas del oficio de mercaderes y artesanos y los deseos pecaminosos del cuerpo y del alma, encontramos la pregunta que se debe formular a las mujeres: “E deve demandar, si muller es, si tennieu los cabelos o si puso algo en so faç por seder fermosa”.

La serrana del *Libro de Buen Amor* representa la fealdad perfecta. Fea y lujuriosa, la serrana quiere ser “bien pagada” por el narrador por haberlo acogido en su casa salvándolo del frío. Pura desmesura, la serrana tiene los miembros y la talla de una yegua, la fuerza de un hombre, la cabeza enorme, los cabellos negros, cortos, los ojos hundidos y rojos, las orejas como un burro de un año, el cuello negro, corto y piloso, una gran nariz, la boca enorme con dientes grandes como los de un caballo, las cejas espesas, una barba más profusa que la del narrador, grandes huesos y varices en las piernas, los tobillos como los de un ternero de un año y el puño tan grande como el de un hombre, la mano llena de pelos, los pechos colgantes, que incluso plegados, le llegan a la cintura. Este tipo de descripción de la fealdad se vuelve a encontrar en las cantigas de escarnio y Pero de Armea, por ejemplo, compara el rostro de una mujer con su trasero: “Donzela, vós sodes ben talhada,/...e, pero sodes ben colorada,/quen ao meu cuu posesse orelhas/e lhi ben fingesse as sobrenelhas,/de parescer non vos dev’ en nada”. Pese al relativo silencio de los fueros, la fealdad de las mujeres era, en particular como burla, un tema de la injuria, y no de menor importancia. La belleza o su ausencia determinan a una mujer, pero si hombres y mujeres comparten una fealdad que las elites dibujan con los tópicos que construyen un campesinado de

aspecto bestial, las descripciones caricaturescas de los judíos y los moros no se aplica a las mujeres. En las mujeres sólo la clase, y no la raza, configura la fealdad.

### *Integridad corporal*

Existe una serie extensa de injurias físicas que las mujeres comparten con los hombres. Este tipo de injurias revelan, por un lado, una aprensión de la mácula en tanto epifanía de la deshonra y, por otro, ponen de manifiesto una concepción del cuerpo construida sobre la base de una obsesión de integridad corporal centrada sobre las creencias acerca del alma y el cuerpo, los peligros de su permeabilidad y la exigencia de la *apostura*: ninguna mutilación, ni siquiera la de los héroes, puede ser motivo de exaltación, al menos, nunca antes de que la muerte permita borrar las marcas de la carne. La integridad del cuerpo es, sobre todo, una estética del cuerpo. La categoría de nobleza —lugar común de la medicina de los siglos XIII y XIV— clasifica el cuerpo condensando criterios estéticos y éticos. Una herida visible, un cuerpo marcado, suponen siempre una forma de ambigüedad: son siempre una metáfora del cuerpo condenado, pero pueden ser, de hecho, el producto de una pena infamante, o el recordatorio de un momento de humillación. Mientras que lo inverso de los cuerpos con cicatrices, marcados por los signos desafortunados de algún encuentro, es el cuerpo íntegro y bello, que no sólo constituye una prueba de la honra, sino también el lugar del deseo. La obsesión de la integridad ordena tanto las injurias dirigidas a los hombres como a las mujeres. En verdad muestra la otra cara del ideal medieval de renuncia del cuerpo, del modelo del cuerpo del Salvador marcado por el sufrimiento, proponiendo otro, marcado a su vez por el peso del aspecto corporal que convierte a la mirada del otro en el más incierto de los espejos.



### *Violación*

Muchas injurias dirigidas a las mujeres tienen, y ésta es su especificidad, algo de violación: injuria absoluta para la que la padece y sobre todo para sus parientes. La feminidad casta aparece como una construcción centrada en una gestualidad no enfática y en una interioridad frágil, fácilmente injuriable, porque si la honra puede estar asociada a formas de soberbia y vanidad, la de las mujeres, en tanto sinónimo de castidad, tiene la jerarquía de valor absoluto ya

que la castidad es, en la pastoral que surge a partir del siglo XIII, el único criterio de clasificación de

las mujeres. Cuando una mujer ha sido violada debe llamar a todo el mundo para dar testimonio de su deshonor mediante un ritual de denuncia en el que pondrá en escena gestos de duelo, desesperación y maldición, como arrojar su cofia, arrancarse los cabellos, lacerarse el rostro, arrastrarse, gritar: tratará de martirizar los atributos que en última instancia la hicieron responsable de su deshonor. Al poner en escena su dolor apela a una mirada que dejará testimonio público de su desdicha, que reclama venganza. Consecuencia perversa que confiere a este ritual una eficacia reparadora dudosa. Si las mujeres violadas eran teóricamente inocentes de su deshonor, la idea de que la violación terminaba con una suerte de consentimiento —debido a la lujuria y a la naturaleza perversa propia de la mujer— estaba permanentemente presente. En la *Glosa Castellana al “Regimiento de Principes” de Egidio Romano*, por ejemplo, la condena del suicidio no llega a borrar la admiración que Castrojeriz expresa por las mujeres de la Antigüedad que prefirieron la muerte a la violación, o a su recuerdo. Sólo aquellas forzadas brutalmente contra su voluntad de renuncia al cuerpo por un marido terrible, pueden esperar el milagro de una integridad recuperada.

### *Gestos*

Hay otras injurias físicas. Algunos las agarran de los cabellos. Esos cabellos que E. Leach define como “substituto genital” y que Santa María Egipciaca llevaba sueltos sobre sus espaldas desnudas antes de la Revelación, son el lugar del deseo y el objeto de violencias: las que resultan de una violación simbólica, o las que ellas mismas se infligen en signo de desesperación y, a veces, como preludeo del sacrificio. Se les descubren los pechos que ellas a su vez descubren para maldecir. Les tocan los pechos y el sexo. “Qui a la manceba tomare a la teta o al conno —dice el Fuero de Alcalá de Henares— peche: II. os maravedis”, pasaje que el Fuero de Sepúlveda deja púdicamente en latín, mientras que el resto del fuero se traduce. Otros les roban la ropa mientras se bañan, les levantan las faldas o se las cortan como simulacro de una pena infamante (probablemente de la prostitución). Y el derecho clasifica las *caloñas* de estos actos en función de una tripartición clásica de las mujeres: manceba, casada, viuda. Las *caloñas* más pesadas protegen a las que llevan en su cuerpo, no solamente la honra de sus parientes sino también la de un marido vivo. Honra de los hombres que el cuerpo femenino alegoriza y que ciertos textos toman en cuenta articulando un segundo criterio que proclama el carácter indivisible de la honra de las *dueñas fijasdalgo* —a las cuales se les acordaba por cualquier injuria una compensación emblemática de 500 sueldos— frente a la honra de las demás que se fragmenta en 10 maravedís por “derribar la toca”, 3 por “mesar cabellos” o 60 sueldos por un golpe en la cara.

## Mirada

La vergüenza parte de las entrañas y regula hasta la conducta política. Es la que hace que la injuria sea siempre una relación de a tres, que siempre tenga un público porque la vergüenza “es tal como el espejo”. Es el umbral que divide y une los dominios de lo público y lo privado: enseña el buen uso de la soledad, que se desarrolla siempre en una relación especular —edificante y no narcisista— bajo la mirada atenta de Dios. Es también un sentimiento que persigue al pecador y al deshonrado porque aquel que por una u otra razón ha sido *envergoñado* no encuentra reposo. La categoría de vergüenza en estos siglos asigna a la honra un elemento permanente de exterioridad. Crea las condiciones de una teatralidad real o imaginaria porque postula siempre la existencia de una mirada. Sea la mirada que subyace a la deshonra pública, o la que se puede imaginar en un futuro acechado por una falta o una injuria del pasado, o en la angustia de quedar expuesto sin quererlo a una mirada que se imagina ávida. La vergüenza estructura todo el campo de la honra y de la conducta honorable, conducta que para las mujeres se condensa en el cuerpo. El cuerpo que se mira: la mirada como injuria es a menudo la del deseo del cuerpo del otro. Estas miradas ofensivas, que los hombres sólo padecen en los relatos de la vida de los santos, suelen estar dirigidas a mujeres. Esta forma de la injuria se construye sobre la configuración del cuerpo como secreto, marcado por la lógica de la vergüenza y por la ambigüedad entre el rechazo y el deseo. El *Rimado de Palacio* de Pero López de Ayala, antes y después de tantos otros textos, sitúa la visión del cuerpo desnudo en el comienzo del deseo culpable. Cuando los infantes de Carrión deshonran a las hijas del Cid las dejan casi desnudas. Cuando su primo Ordoño las encuentra, uno de sus primeros gestos es el de cubrir sus cuerpos, y, según la leyenda de Rodrigo, la pérdida de España parece haber comenzado en un jardín donde el último rey visigodo había podido ver la pantorrilla tan blanca y perfecta de la hija del conde Julián. En la *General Estoria*, el episodio de Diana descubierta por Acteón el cazador mientras se baña —tomado de las *Metamorfosis* de Ovidio— produce en este último una metamorfosis que constituye una ilusión diabólica —según la filosofía agustiniana, una especie de desdoblamiento de la personalidad que sólo tiene existencia en los sentidos— y pone el valor simbólico y la integridad de la mujer en el cuerpo que siempre está oculto a la mirada de los hombres: “Ve agora e cuenta por tus pueblos e tus compannas que uist a Diana desnuya, si dezir lo pudieres, e gaba te dello... Et quiero que aprendas daqui que a la mugier que buena quier seer e auer ende el prez, que nol cumple sola mientre de guardar se delfecho del uaron, nin otrossi del dicho, mas aun que se guarde de la uista misma...” Razonamiento que en Ovidio no aparece. La mala mujer es la que se muestra, la que mira, la que expone su cuerpo: una mujer sin vergüenza es un cuerpo desnudo, un ser que está poseído por una suerte de mal interior que lo impulsa a pecar en las puertas de las ciudades. Pero para las mujeres castas, la sola mirada es una injuria. Los guiños de ojo de los *garçones*, las miradas de los hombres que expresan un deseo tan vívido como

ultrajante son el primer lugar de una tensión erótica, producto de la representación de una feminidad que, desde el punto de vista de los hombres, se quiere privada y secreta.

### *Sangre y honra*

Las injurias dirigidas a las mujeres tienen en realidad como últimos destinatarios a los hombres vinculados a ellas. La expresión *redimir su sangre* quiere decir realizar de una u otra forma una venganza como respuesta a una violencia infligida a *ego* o a un pariente. Pero en esta sangre, metáfora de la honra del linaje, no hay huellas de sangre femenina.

La transmisión de la sangre se inscribe en una lógica del cuerpo y de los humores en la que el género sexual será una categoría fundamental. En el marco de las teorías sobre la reproducción, un elemento esencial es el de la presencia o ausencia de un esperma femenino. Las teorías de Aristóteles sobre la no existencia de un esperma femenino son conocidas en estos siglos, así también la tradición hipocrática y galénica que nutre la medicina árabe y que sostiene lo contrario, teoría que prevalecerá, salvo raras excepciones, hasta el siglo XIII. Sin embargo, aun cuando hay consenso sobre la existencia del esperma femenino, la idea de su necesidad en la concepción se presta a controversias. Los partidarios de ambas teorías coinciden en un punto: la función primordial de la sangre menstrual en la mujer fértil es la de nutrir al embrión. No obstante, fuera de la función reproductora, la sangre menstrual forma parte de un fenómeno de expurgación, y aunque esto ocurre también con el esperma del hombre, el vocabulario de la sangre menstrual remite a un registro de imperfecciones y venenos. Por el contrario, el esperma es un elemento connotado positivamente: el esperma es la sangre más pura del hombre. Esta oposición entre sangre pura del semen que sólo se reproduce perfectamente en los varones / sangre impura femenina, tiene sus consecuencias en las representaciones de la sangre del linaje que se exalta como esencialmente masculina. Si las mujeres son depositarias de la sangre del linaje, si de sus vidas, mancilladas o castas, intactas o injuriadas, depende la honra de los hombres, es esencialmente la honra de los hombres la que padece las ofensas al linaje, porque las relaciones metafóricas entre sangre y honra se sustentan en una sangre depurada. Las mujeres llevan en el cuerpo la honra de los hombres, pero la relación entre sangre y honra se reconoce en la intimidad del cuerpo masculino.

\* \* \*

La injuria puede obrar a distancia sobre las formas visibles del ser o el cuerpo alegórico, a través de metáforas inhumanas o a través de la evocación del cuerpo y sus humores, o la humillación de su voluptuosidad. También puede obrar en un cuerpo a cuerpo que inscribe la injuria sobre la carne. Pero si las injurias entre

hombres se deslizan de los espejos degradantes hacia los duelos en los que el cuerpo es tratado con una cierta dignidad, la injuria en la mujer pasa siempre por su cuerpo (degradado) que tiene a la vez toda la debilidad y toda la fuerza.

Lo esencialmente femenino —para los hombres— está en esa oscilación, en la paradoja de esa oscilación, entre la fragilidad y la furia. Lo esencialmente femenino está en que el destino de la mujer ocupa todo el espacio de la honra de los hombres; en que la sangre de las mujeres está singularmente ausente de la representación (metafórica) de la relación honra y sangre en el linaje. La injuria se puede ver como un modo de definir lo esencialmente femenino: decir que es igual a un cuerpo paradójico. Y ésta es a la vez la definición y la injuria.

La historia de las injurias a las mujeres pasa por sus cuerpos porque el cuerpo del hombre se representa como un todo coherente que puede ser olvidado, pero el cuerpo de la mujer es inolvidable. Es un cuerpo delirante, fragmentario y contradictorio, por lo tanto imborrable. Ese cuerpo inolvidable es un cuerpo de lujuria que hace temblar, reír, soñar (a los hombres), que obsesiona hasta la violación cuando se escapa, opaco, inaccesible.

# El cuerpo femenino y la “querella de las mujeres” (Corona de Aragón, siglo XV)

María-Milagros Rivera

Cuerpo de mujer, género femenino y “Querella de las mujeres” son tres temas que, en una primera mirada, no sugieren apenas conexión alguna con la historia general de la sociedad que solemos manejar.

El concepto “cuerpo femenino” evoca en nuestra imaginación procesos y símbolos muy variados y muy ricos en significados, pero procesos y símbolos que poco tienen que ver con lo que nos han acostumbrado a identificar como historia. Más bien tendemos a asociar el concepto “cuerpo femenino” con experiencias biológicas de interés público, experiencias como la reproducción, el amamantamiento, la menopausia, el envejecimiento, etc., experiencias que, en historiografía, se suelen codificar en términos de ciclos de vida o de edades sociales. Unos términos que dan por supuesto que el cuerpo de mujer es un objeto ya dado sobre el cual actúan agentes de cambio social entre los cuales suele predominar la relación que con aquél establezca un hombre adulto. Es decir, el cuerpo femenino — tradicionalmente entendido— no entraría en la historia por sí mismo sino delegadamente, a través de la acción de uno o más hombres, típicamente de uno o de varios parientes.

El concepto “género femenino” recoge desde finales de la década de 1970 significados que resultan más familiares a quienes nos interesamos por la historia. En realidad, el cuerpo femenino entró definitivamente en la historia cuando en 1975 la antropóloga norteamericana Gayle Rubin definió lo que ella denominó sistema de sexo/género como: “el conjunto de operaciones mediante las cuales una sociedad transforma la sexualidad biológica en productos de la actividad humana, y en las cuales son satisfechas esas necesidades sexuales transformadas”. Pero, con el paso de los años, la historiografía (la académica particularmente) ha favorecido al género sobre el sexo, de manera que el cuerpo ha quedado oscurecido en una maraña de construcciones, signos y sofisticados sistemas de significación.

“Querella de las mujeres” es, en cambio, un concepto acuñado desde la historia y desde las relaciones sociales entre hombres y mujeres. La gran impulsora de la *Querelle des femmes* fue Christine de Pizan (1364-1430), aunque ya desde el siglo XII se puede hablar claramente en Europa de una “cuestión mujeres” o *Frauenfrage* (una

voz que no parece recoger el reciente *Lexikon des Mittelalters*). Sin embargo, al pensar en términos históricos, de la Querrela de las mujeres apenas si ha trascendido más que el recuerdo de numerosos grabados representando a mujeres que azotaban a sus maridos, en un chocante juego de mundo al revés que cronológicamente tiende a coincidir con la etapa más dura de quema de brujas en las sociedades de Europa y de sus colonias.

Y sin embargo, cuerpo femenino, género y Querrela de las mujeres son tres temas históricamente inseparables. Veamos en qué sentidos.

Si nos limitamos a entender el cuerpo de mujer como un conjunto de datos biológicos que entra en la historia a través de relaciones sociales definidas por los hombres del grupo, es decir, cuando llega a la menarquia, o cuando se casa —a la manera de la Bella Durmiente, despertada a la vida social por el beso de un hombre— o cuando es madre, podremos decir efectivamente que el cuerpo femenino participa en los procesos generales de cambio social; pero no las mujeres. Porque no hay ahí sujeto activo de cambio social, sino únicamente pasivo u objeto, ya que entre las mujeres y su cuerpo se ha introducido una fractura que impide o dificulta la comunicación plena entre mujer y cuerpo femenino. Una fractura fundamental —más o menos honda según las culturas y épocas— porque desde ella opera la política sexual del patriarcado. Dicho en otras palabras, ni el cuerpo es algo tan sencillo como se suele pensar ni el cuerpo femenino ha entrado por casualidad en la historia mediatizado por y subordinado al cuerpo masculino.

De la complejidad del cuerpo ha escrito Patrizia Magli en los siguientes términos:

Tenemos, en realidad, varios cuerpos. El cuerpo es plural. Este objeto de aire tan simple, objetivo, familiar, es de hecho un fenómeno heteróclito, extremadamente complejo, que numerosas disciplinas científicas intentan confrontar con grandes dificultades de comunicación incluso entre ellas. Existe un cuerpo biológico, un cuerpo anatómico, un cuerpo antropológico, un cuerpo histórico. Y cada uno de esos cuerpos, a su vez, no es un objeto estático, inteligible de una vez para siempre. Incluso el cuerpo biológico ha cambiado a lo largo de la historia...

La mediatización masculina en los procesos de ingreso de las mujeres en la historia la ha entendido Luce Irigaray en el sentido de prohibición de la genealogía materna, una prohibición que esta pensadora define en términos de matricidio:

El orden social, nuestra cultura, el mismo psicoanálisis, así lo quieren: la madre debe permanecer prohibida. El padre prohíbe el cuerpo a cuerpo con la madre... Así, la abertura con la madre o, por qué no, la abertura a la madre, aparecen como la amenaza de contagio, de contaminación, de hundimiento en la enfermedad, en la locura... Nada de todo lo cual, evidentemente, permitirá avanzar progresivamente con paso seguro. Ninguna escalera de Jacob permite volver a la madre. La escalera de Jacob sube siempre al cielo, hacia el Padre y Señor, el Salvador...

A partir de aquí, tanto los hechos más cotidianos como el conjunto de nuestra sociedad y de nuestra cultura evidencian que esta sociedad y esta cultura funcionan originariamente sobre la base de un matricidio...

¿Qué sentido tienen estas declaraciones para la historia de las mujeres? Una idea fundamental que aportan es que las mujeres entramos en lo social de manera distinta que los hombres. Tener un cuerpo femenino marca y condiciona nuestra entrada en lo



social antes que, típicamente, el lugar que ocupemos en las relaciones de producción (aunque éste intervenga inmediatamente después). Y este cuerpo femenino no es sinónimo de cuerpo de mujer porque entre ambos se ha introducido la política sexual del patriarcado; una política que se manifiesta, por ejemplo, en la marginación de la genealogía materna y en las limitaciones que todas las sociedades históricas conocidas han impuesto en lo que se refiere al control de las mujeres sobre su propio cuerpo. Porque las mujeres debemos ser intercambiadas entre hombres e integrarnos en el linaje del padre, olvidando el de la madre, para que las sociedades funcionen en paz, como ya mostró magistralmente Claude Lévi-Strauss.

Precisamente aquí se sitúa el segundo tema que nos ocupa (y que ha preocupado a algunas mujeres desde hace más de cinco siglos): el género femenino. ¿Cuál es la relación entre cuerpo y género? ¿Y cuál es la relación entre cuerpo, género y Querella de las mujeres?

El problema de la relación entre cuerpo de mujer y género femenino ha dividido a historiadoras y filósofas feministas durante, al menos, la última década. En el debate, la línea divisoria la ha trazado lo que se ha dado en llamar la polémica “construccionismo” *versus* “esencialismo”. Esto quiere decir que las historiadoras y filósofas que han situado el cuerpo de mujer en el centro de su análisis han sido acusadas de esencialistas porque —se dice— se basan, en última instancia, en un hecho natural y no en un hecho social. Las que, por el contrario, sostienen que lo natural no existe o no es cognoscible en cuanto tal sino transformado siempre por operaciones culturales, han sido acusadas de idealistas. A complicar la cuestión ha contribuido la unanimidad entre historiadoras y filósofas feministas en negarse a renunciar (a pesar de que la deconstrucción ha calado en las corrientes de pensamiento post-estructuralista) a la existencia de algo que una a todas las mujeres y que fundamente nuestra acción política colectiva. Un debate caliente que parecía sin salida pero que, como han escrito Parveen Adams, Beverley Brown y Diana Fuss, quizá no es más que un problema mal planteado. Porque lo natural puede ser parte de lo social/cultural y las posturas construccionistas están tan poco exentas de esencialismo como las esencialistas de tendencias construccionistas.

Si esta vía de análisis es una vía estéril, ¿cómo relacionar el género con una historia de las mujeres hecha para la vida, no sólo para identificar y valorar —aunque sea muy sofisticadamente— lo que se ha dicho sobre ellas? Faltan todavía respuestas, pero hay ya en la crítica feminista sugerencias interesantes.

Una de estas sugerencias procede de la antropología cultural. No pretende perderse en la búsqueda de los orígenes del sistema de géneros y de la jerarquía de géneros, sino localizar los procesos de construcción del género en operaciones clave de la organización material y política de las sociedades. Y llega a la conclusión de que el sistema de géneros vigente en una sociedad no se construye por separado, independiente de otras de sus estructuras; sino que se construye concomitantemente con una de sus estructuras más básicas y universales: su sistema de parentesco. Es

decir, género y parentesco se construyen mutua y dialécticamente, sin que uno preceda o dé origen al otro.

Ésta es la hipótesis general que formulan Jane F. Collier y Sylvia J. Yanagisako después de hacer una revisión crítica de la teoría antropológica clásica sobre el parentesco. La teoría clásica sobre el parentesco distinguía claramente entre dos dominios analíticos: género y parentesco. Esta distinción se basaba en la supuesta existencia prácticamente universal de la famosa dicotomía público/privado, dicotomía que se apoyaba a su vez en el no menos famoso “hecho biológico” que es la capacidad reproductiva de las mujeres. En Occidente, la tendencia dominante es y ha sido la de construir la diferencia entre lo masculino y lo femenino remitiéndose en último término a la diferencia biológica entre hombres y mujeres en la función reproductiva. Collier y Yanagisako sostienen, sin embargo, que no es necesariamente éste el caso. De todos modos, el suprimir la distinción analítica entre género y parentesco es liberador para la historia de las mujeres porque permite conectar formas de opresión y formas de resistencia que, en la interpretación tradicional, aparecían insignificantes por inconexas.

Otra sugerencia de la crítica feminista para romper con el punto muerto de la dicotomía natural/cultural es que la clave que da sentido colectivo al concepto “mujeres” (y que nos permite hablar de historia de las mujeres o de movimientos de mujeres, por ejemplo) no es ni el cuerpo ni el género sino el posicionamiento político. Posicionamiento político que es privado y colectivo a un tiempo, y que es una clave que sustenta un arco de posturas amplio pero no ilimitado. Una clave cuya historia no es de ayer sino mucho más antigua, aunque la conozcamos todavía mal.

Es precisamente aquí donde los dos primeros temas que he ido presentando hasta aquí (cuerpo de mujer y género femenino) enlazan con el tercero y último: la Querrela de las mujeres. Porque en la Querrela de las mujeres participaron pensadoras que identificaron la existencia en su sociedad de operaciones de política sexual (aunque no le dieran este nombre), operaciones que ellas pudieron localizar un poco en todas partes pero cuya existencia no resultaba nunca explícita. Y tomaron postura política contra ellas.

La *Querelle des femmes* fue un movimiento intelectual reivindicativo y de debate que surgió en la Europa feudal tardía en fecha incierta. Estaba ya formado en el siglo XIV y en él participaron tanto hombres como mujeres. Le dio forma definitiva y contenido feminista Christine de Pizan (1364-1430). El protagonismo de esta autora en el debate en torno al *Roman de la Rose* y la difusión de obras suyas como *La Cité des Dames* o *Les Trois Vertus* convirtieron la *Querelle des femmes* en un fenómeno internacional que perduraría hasta la Revolución Francesa. Desde Borgoña hasta Italia, Portugal e Inglaterra, las cultas y los cultos de Europa rebatieron muchos de los contenidos del pensamiento misógino bajomedieval y demostraron que las mujeres eran tan dignas y valiosas como los hombres.

Al sostener esta tesis tan general y tan elemental, las ideólogas de la Querella de las mujeres —mujeres cultas y privilegiadas todas ellas— no se limitaron a dar voz pública al pensamiento de unas pocas miembros de la elite. Ellas recogieron formas de expresión y de resistencia acuñadas en la práctica social por otras mujeres antes que ellas. Formas de expresión como las de Roswitha de Gandersheim (h. 935-h. 1000) en sus *Obras dramáticas*, que volvieron contra los hombres, ridiculizándolos, sus propios argumentos misóginos. Formas de resistencia que la historiografía convencional suele precisamente clasificar en la heterodoxia o en sus márgenes: milenaristas, cátaras, guglielmitas, místicas anoréxicas, lollardas, beguinas, emparedadas y brujas son en muchos casos ejemplos de resistencia al matrimonio, a la vida de familia y a la heterosexualidad; de resistencia, por tanto, a integrarse en el sistema de parentesco, ese sistema cuya construcción —como decían Collier y Yanagisako— es inseparable de la construcción del género. Y en todos los casos son ejemplos de conciencia de sí, de conciencia de que algo se ocultaba entre el cuerpo de mujer y las expectativas de género femenino. Formas de resistencia femenina y manifestaciones de conciencia de sí que precedieron a la formulación pública de la Querella y que dieron consistencia social a sus argumentos.

De entre estos argumentos, hay dos tan importantes que han perdurado en la crítica feminista hasta nuestros días. Uno es el de la definición del cuerpo de mujer y el otro el del género femenino, esos dos temas que todavía hoy nos tienen a mal traer.

Empecemos por el cuerpo de mujer. Las autoras de la Querella de las mujeres tuvieron que hacer frente a un *corpus* inacabable de obras que —más con el peso de la autoridad del discurso dominante que con el específico de sus argumentos— sostenían que el cuerpo de mujer era inferior y aborrecible. Y lo confrontaron identificando la operación de política sexual que daba soporte a todas esas obras: el cuerpo de mujer —decían— debía ser sexo y, por tanto, no hablar en público (en nuestra publicidad, el cuerpo de mujer que vende un coche raras veces habla). Una operación incoherente (pues precisamente el sexo tiene un lenguaje muy público) que a las pensadoras de la Querella les costó trabajo desentrañar. Una de las que lo hizo —y lo hizo con ironía— fue Teresa de Cartagena (s. xv), que cuando vio cómo su tratado *Arboleda de los enfermos* era acogido con sorpresa hostil, identificó la causa no en los contenidos de la obra sino en lo que ella definió como “defecto de la autora”:

Muchas vezes me es hecho entender, virtuosa señora, que algunos de los prudentes varones e asy mesmo henbras discretas se marauillan o han marauillado de un tratado que, la graçia divina administrando mi flaco mugeril entendimiento, mi mano escriuió. E, como sea una obra pequeña, de poca sustança, estoy marauillada. E no se crea que los prudentes varones se ynclinasen a quererse marauillar de tan poca cosa, pero sy su marauillar es cierto, bien paresçe que mi denuesto non es dudoso, ca manifiesto no se faze esta admiración por meritoria de la escritura, mas por defecto de la abtora o conponedora della.

Un tópico, el de la mujer como hombre defectuoso, que había formulado Aristóteles, en su *De generatione animalium* y que vocearon tras él filósofos y

teólogos innumerables. Un tópico que las pensadoras de la Querella ridiculizaron.

En términos parecidos a los de Teresa de Cartagena escribió la autora de este movimiento más famosa en la Corona de Aragón: Isabel de Villena. Isabel de Villena (1430-1490), abadesa del convento de clarisas de la Trinidad de Valencia, sostuvo en su *Vita Christi* (publicada en 1497) que la Virgen María era doctora de la Iglesia no sólo con atributos de sabiduría sino también con capacidad de predicación, capacidad que no le había querido reconocer Tomás de Aquino. Y sostuvo también que a María Magdalena Cristo consintió que le siguiera “peregrinant per la terra de Judea preïcant la Llei evangèlica”. Este argumento, que a primera vista parece una disquisición sin utilidad histórica, es, en realidad, muy importante porque reivindica para las mujeres el uso público incluso de la palabra sagrada y recupera como su fuente de legitimación a una semidivinidad mujer. Porque Isabel de Villena es consciente de que la resistencia a admitir que María (a pesar de los datos históricos) difundiera públicamente sus conocimientos tenía que ver con su cuerpo de mujer. Un obstáculo que le fue puesto también a Teresa de Ávila durante su vida y durante siglos después de su muerte (hasta el xx) para poder enseñar lo que sabía y para ser proclamada Doctora de la Iglesia (lo fue en 1970). E Isabel de Villena fue consciente asimismo de que el reivindicar un eslabón divino de genealogía femenina y materna era para las mujeres de su época una fuente importante de fuerza y un respaldo a su propia voz.

Las pensadoras de la Querella de las mujeres no se limitaron a rebatir el argumento que decía que el cuerpo de mujer era sexo y que, por tanto, no debía hablar en público. Además de escribir y de participar en las tertulias y en los debates públicos sobre el tema de la dignidad y del valor de las mujeres, ellas introdujeron en sus obras una línea argumental referida a la sexualidad femenina. Una línea argumental, de tradición incierta, que no entra directamente en polémica con el pensamiento misógino de laicos y eclesiásticos de la época. Un tema que ellas desarrollaron sin rigidez, recuperando unas veces la sensualidad y el deseo femenino hacia hombres, otras rechazando la heterosexualidad, otras reivindicando la castidad y la potencia de la virginidad.

Isabel de Villena ofrece en su *Vita Christi* descripciones muy bellas de amor y de deseo sexual femenino. Una de las más llamativas es la de María Magdalena, que se enamora perdidamente de Cristo, el cual parece corresponderle —un tema polémico también en tiempos muy recientes—. Éste es un diálogo entre ambos, poco antes de la muerte de él (págs. 99-101):

E Magdalena, que, onsevulla que fos, reposar no podia sens la presencia del seu amat mestre, cuità a la cambra; e, veent en tanta dolor lo Senyor e la mare sua, travessada per lo cor d'extrema dolor, cridà un gran crit, dient: “¿Qu és açò, excel.lent Senyor? Comunicau a mi les vostres dolors! No.m sia res amagat, car amor me força desijar de saber e sentir tot lo que a vós, Senyor meu, dóna pena!... ¿Qui porà consolar a mi si de vós só separada? no àngels ni neguna humana creatura, car vós sou l'amor e vida mia, e tot mon repòs e delit: perdent a vós, Senyor, res no.m resta sinó desig insaciable de morir...”. E lo piadós Mestre... dix-li: “Magdalena: bé haveu conegut la gran amor que us he haguda, e com vos acceptí ab plaer, lo primer dia que a mi vingués, e prengui la qüestió per vos contra lo fariseu a vós poc estimant, e parcial a vós me só tostemps mostrat.”

El tema del amor entre María Magdalena y Cristo no era nuevo en el siglo xv. Ya en el siglo ii lo habían tratado algunos de los evangelios gnósticos; y unas décadas antes de la publicación de la *Vita Christi*, el Beato Angélico lo pintó en una de las celdas de San Marcos de Florencia, dándole la forma de una fascinante escena de seducción en el juego del *Noli me tangere*. Isabel de Villena innova sin embargo, con el protagonismo que da a María Magdalena en la relación: es ella, no Cristo, la que más activa y apasionadamente ama y desea la presencia viva y el contacto con él. Una innovación que se entiende mejor en el marco de la Querrela de las mujeres, que Isabel de Villena conoció y en la que directa o indirectamente participó.

Un objetivo prioritario de la política sexual patriarcal es el de controlar el cuerpo de las mujeres, a pesar de que nadie sabe por qué quieren los hombres controlar el cuerpo de las mujeres. Dar protagonismo a formas de deseo erótico definidas por mujeres significa atentar contra la política sexual del patriarcado. En la Europa del siglo xv, cualquier iniciativa de este tipo chocó con importantes obstáculos sociales. Obstáculos sociales que fueron distintos en función de la clase social de las mujeres.

Entre las del proletariado urbano, la pobreza fue seguramente el principal obstáculo social cuando se intentó algún tipo de control sobre el propio cuerpo: en la Edad Media, las pobres eran incluso más pobres que los pobres. Pero hubo otros. En 1410, el caballero mallorquín afincado en Mallorca Arnau Albertí fue procesado —y nunca sentenciado— por violar repetidamente a diversas niñas, cuyas madres consintieron ante la promesa de algún dinero para dote. Cuando alguna de las niñas se rebela llorando e insultando (“En pagès mardós”, le llama una), sus vecinas ríen y el noble se limita a sustituirla por otra después de haberla violado. Es decir, las mujeres pudieron ser invadidas por los intereses de la política sexual patriarcal —mucho más fuerte que sus formas de resistencia— y actuar consciente o inconscientemente a su servicio contra otras mujeres.

Entre las nobles laicas, un mecanismo importante de control fue la legislación sobre el adulterio. En las *Constitucions de Catalunya* se recoge una disposición, que probablemente data de mediados del siglo xiv, detallando cómo debían ser castigadas las nobles acusadas de no reservar su cuerpo a su marido. La esposa quedaba a disposición del marido, el cual podía tenerla en su casa, emparedada en una celda (*domumculam*) “de doce palmos de largo, seis de ancho y dos cañas de altura”, con un saco para dormir, un orificio para sus necesidades y malos olores, y una ventanilla por la que recibiría dieciocho onzas diarias de pan y el agua que deseara, prohibiéndose que se le diera algo que le provocara la muerte. Es decir, el cuerpo de mujer que cuestionara el dominio de sus parientes no debería recibir ni la liberación que comporta la muerte.

En cuanto a las mujeres de la burguesía urbana, Joan Kelly ha demostrado cómo el Renacimiento les aportó novedades que fueron de progreso para los hombres (la familia burguesa, el ideal burgués de amor, el Estado burgués) pero no para ellas. Estas innovaciones, en realidad, redujeron las posibilidades de realización y de

creación de las mujeres de las familias de los hombres que dieron vida al Renacimiento, no obstante las excepciones brillantes bien conocidas. De la esposa burguesa se espera desde entonces que se case por amor, y que por amor sirva a los intereses de su esposo y de sus hijos. Y de amor se habló mucho en las tertulias literarias femeninas renacentistas. Por ejemplo, en las de Valencia, entre las que fue famosa la de Isabel Suaris en la segunda mitad del siglo xv; o en la del monasterio cisterciense y residencia real de Santa María de Valldoncella de Barcelona en la misma época. No podemos, sin embargo, precisar en qué términos hablaron ahí las mujeres de amor porque no conservamos obras conocidas de las participantes y, en cambio, sí tenemos una serie de críticas y comentarios más o menos condescendientes que comienzan con *El Espill* de Jaume Roig. El ideal burgués de amor fue, en cualquier caso, para las mujeres, un ideal de entrega que consumó la privatización del cuerpo de mujer en el marco de la familia.

“Género” es un término moderno, malsonante a veces en el uso que se le da en la crítica feminista desde la década de 1970. El concepto de género es, en cambio, mucho más antiguo, y fueron precisamente las pensadoras de la Querella las primeras —que sepamos— que lograron identificarlo, aunque sin llegar a nombrarlo. Ellas se dieron cuenta de que lo que los hombres decían sobre el cuerpo femenino, los horrores que le atribuían y que —según ellos— hacían necesaria la subordinación de las mujeres a los hombres, no coincidía con su propia experiencia. Formularon entonces el principio —fundamental hasta hoy en el pensamiento feminista— que dice que esa subordinación es de carácter social, no determinada por la fisiología del cuerpo de mujer. Es decir, que los contenidos negativos que le atribuían los filósofos eran pura construcción, discurso, pues, de género. Y, por tanto, modificables. De este argumento, que Christine de Pizan formuló lúcidamente en *La Cité des Dames* se hace eco Isabel de Villena cuando escribe en su *Vita Christi* (pág. 102):

E, contemplant Salamó en esperit la gran fermetat de l’amor vostra, dix d’aquella: *Fortis est ut mors dilectio*. E lo mateix Salamó, posat en admiració d’haver trobat tanta amor e fermetat en dona, com llargament hagues escrit les imperfeccions d’elles, no gosà proceir pus en son parlar, ans donant fi a ses paraules, dix: *Mulier timens Deum ipsa laudabitur*, confessant-vos ésser digna de molta llaor, e totes les que a vós seguiran en l’amor e servitud no ésser compreses en los defalliments que de les dones escrit havia.

En el texto de Villena, hasta el discurso masculino de Salomón podía quedar desautorizado por las acciones de las mujeres.

Este tema de la autorización y desautorización de discursos por hombres y por mujeres es fundamental para entender las repercusiones públicas e internacionales de la Querella de las mujeres durante cuatro siglos. Porque la Querella fue un debate literario que no provocó movimientos de masa, ni a favor ni en contra de sus tesis. Y, sin embargo, fue revolucionario que las mujeres salieran, por primera vez en muchos siglos, en defensa pública de su sexo contra los ya viejos virulentos ataques de pensadores hombres.

Pero si las mujeres habían escrito en Europa (aunque siempre menos que los hombres) desde que se recordaba que la gente escribiera, ¿por qué resultaba ahora tan subversivo que se defendieran en público?

Antes de la Querella, muchas de las escritoras de Europa repitieron insistentemente que ponían sus pensamientos en texto “a pesar de su sexo”. Este rito de paso les sirvió para aliviar su miedo a introducirse en un mundo de hombres. Pero también para dejar claro que (por falta de otro remedio) aceptaban las reglas de juego marcadas por el discurso masculino y por la política de la inferioridad femenina que ese discurso sustentaba. Unas reglas de juego que, en el mundo cristiano, había formulado san Jerónimo cuando decía que las mujeres que quisieran salir de su limitadísimo mundo tendrían que transformarse en viragos o *mulieres viriles*; es decir, en criaturas liminares, una especie de “degeneradas” aspirantes a hombres permanentemente en suspenso entre el género femenino y el género masculino. En las “mujeres viriles” se detectan formas de resistencia femenina; pero también una operación de política sexual patriarcal destinada a impedir que esa resistencia desbordara los poderes de asimilación del discurso masculino dominante.

En cambio, las pensadoras de la Querella hablaron como mujeres, sin ocultar la diferencia sexual que tan utilizada había sido para denigrarlas; hablaron públicamente desde la autoridad de su experiencia personal y de la de otras mujeres del pasado cuya historia se aplicaron a estudiar. Al hablar en estos términos, rechazaron las reglas de juego tradicionales y abrieron un proceso de crítica al conocimiento que los filósofos y teólogos del pasado habían elaborado sobre ellas. Por ello podemos decir sin anacronismo que tomaron postura política contra el modelo de relaciones sociales entre hombres y mujeres entonces vigente. Y por ello sus palabras pasaron a ser percibidas como peligrosas para los hombres.

Al lanzarse a hablar públicamente desde la experiencia de su *ser de mujer* — como decía Christine de Pizan—, las mujeres de la Querella empezaron a penetrar en uno de los terrenos que el discurso masculino les había tradicionalmente vedado como especialmente peligroso: el del cuerpo femenino. Como ya demostró Michel Foucault, el discurso sobre el cuerpo es un discurso que debe hacerse desde el poder. Y, según estaba este discurso en la Europa del siglo xv, el cuerpo femenino debía permanecer callado. Tomar la palabra desde él y sobre él era desafiar abiertamente el orden material y simbólico establecido. De ahí que este “debate literario” del siglo xv, y especialmente los textos de algunas de las autoras que en él intervinieron, tengan para la historia de las mujeres un interés que todavía no hemos logrado captar en todas sus dimensiones.

# Bibliografía

## Índices

### Bibliografía

No pretendemos dar una bibliografía exhaustiva porque tales repertorios ya están publicados. En el apartado de obras generales se citan sólo los trabajos recientes y los libros que se citan en varios capítulos de este libro.

Los libros y artículos se han agrupado por capítulos para facilitar su búsqueda a los lectores que desean seguir investigando sobre algún tema en particular.

#### OBRAS DE CARÁCTER GENERAL

ALBÍSTUR, Maité; ARMOGATHE, Daniel, *Histoire du féminisme français du Moyen Âge à nos jours*, París, Ed. des Femmes, 1977.

ARIÉS, Philippe; DUBY, Georges (eds.), *Historia de la vida privada*, 5 vols., Madrid, Taurus, 1987-1989.

—*Becoming Visible. Women in European History*, R. BRIDENTAL y C. KOONZ (eds.), Boston, Houghton Mifflin Company, 1977.

BERMAN, Constante; CONNELL, Charles W.; RICE ROTHSCHILD, Judith, *The Worlds of Medieval Women: Creativity, Influence, Imagination*, Morgantown, West Virginia University Press, 1985.

—*Beyond Their Sex. Learned Women of the European Past*, P. H. LABALME (ed.), Nueva York-Londres, New York University Press, 1984.

BØRRESEN, Kari Elisabeth, *Anthropologie médiévale et théologie mariale*, Oslo, Universitetsforlaget (= Skrifter utgitt av det Norske Videnskaps-Akademi i Oslo, II. Hist.-Filosof. Klasse. Ny serie, 9), 1971.

BRUNDAGE, James A., *Law, Sex and Christian Society in Medieval Europe*, Chicago, University of Chicago, 1987.

BULLOUGH, Vern L.; BRUNDAGE, James A., *Sexual Practices and the Medieval Church*, Buffalo-Nueva York, Prometheus Books, 1982.

BYNUM, Caroline Walker, *Holy Feast and Holy Fast. The Religious Significance of Food to Medieval Women*, Berkeley-Los Ángeles-Londres, The University of Californian Press, 1987.

—“La condición de la mujer en la Edad Media”. Actas del Coloquio celebrado en la Casa de Velázquez del 5 al 7 nov. de 1984; Y.-R. FONQUERNE y A. ESTEBAN (eds.), Madrid, Universidad Complutense, 1986.



- DAUPHIN, Cécile (*et al.*), “Culture et pouvoir des femmes. Essai d’historiographie”, en *Annales, E.S.C.*, XLI (1986), págs. 271-293.
- DE MATTEIS, Maria Consilia, *Idea sulla donna nel Medioevo: fonti e aspetti giuridici, antropologici, religiosi, sociali e letterari della condizione femminile*, Bolonia, Patron, 1981.
- DRONKE, Peter, *Women Writers of the Middle Ages. A Critical Study of Texts from Perpetua to Marguerite Porete*, Cambridge, Cambridge University Press, 1978.
- DUBY, Georges, *Les trois ordres ou l’imaginaire du féodalisme*, París, Gallimard, 1978. (Versión española: *Los tres órdenes o lo imaginario del feudalismo*, Barcelona, Argot, 1983.)
- Medieval Marriage. Two Models from Twelfth Century France*, Baltimore-Londres, Johns Hopkins University Press, 1978.
- Le chevalier, la femme et le prêtre. Le mariage dans la France féodale*, París, Hachette, 1981. (Versión española: *El caballero, la mujer y el cura*, Madrid, Taurus, 1987.)
- Mâle Moyen Âge. De l’amour et autres essais*, París, Flammarion, 1988.
- ELSHTAIN, Jean Bethke, *Public Man, Private Woman. Women in Social and Political Thought*, Princeton, Princeton University Press, 1981.
- ENNEN, Edith, *Frauen im Mittelalter*, Múnich, C. H. Beck, 1984.
- ERICKSON, Carolly; CASY, Kathleen, “Women in the Middle Ages: A working bibliography”, en *Medieval Studies*, 37 (1975), págs. 340-359.
- L’Erotisme au Moyen Âge. Études présentées au troisième colloque de l’Institut d’études médiévales*, bajo la dirección de B. ROY, Montreal, Aurore, 1977.
- La Femme*, Librairie encyclopédique (= Recueils de la Société Jean Bodin pour l’histoire comparative des institutions, XX, 2), Bruselas, 1962.
- La Femme dans les civilisations des xe-xiiiè siècles*. Actes du Colloque tenu à Poitiers les 23-25 septembre 1976 (= Cahiers de civilisation médiévale, XX), Poitiers, Centre d’Études Supérieures de Civilisation médiévale, 1977.
- La Femme et l’art au Moyen Âge. Catalogue de l’exposition de Lausanne, 1984*, presentación a cargo de E. SCHRAUT y C. OPITZ (incluye colaboraciones de A. RAPETTI, W. LENSCHEN y E. HICKS), Lausana, 1984.
- FLANDRIN, Jean-Louis, *Le sexe et l’Occident. Évolution des attitudes et des comportements*, París, Seuil, 1981.
- Frau und spätmittelalterlicher Alltag. Internationaler Kongress, Krems an der Donau, 2-5 Okt. 1984* (= Veröffentlichungen des Instituts für mittelalterliche Realienkunde Österreichs), Viena, Österreichische Akademie der Wissenschaften, Philos.-Histor. Klasse, 1986.
- Frauenmystik im Mittelalter*, bajo la dirección de P. DINZELBACHER y D. E. BAUER, Stuttgart, Schwabenverlag, 1985.
- GAUDEMET, Jean, *Le mariage en Occident. Les moeurs et le droit*, París, Cerf, 1987.

- GOODY, Jack, *The Development of the Family and Marriage in Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983.
- HARKSEN, Sibylle, *Die Frau im Mittelalter*, Leipzig, Aufbau-Verlag, 1974.
- HERLIHY, David, *Women in Medieval Society* (= The Smith History Lecture, 14), Houston, 1971.
- Medieval Households*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1985.
- Histoire de la famille, I: Mondes lointains, mondes anciens*, bajo la dirección de A. BURGUIÈRE, C. KLAPISCH-ZUBER, M. SEGALÉN y F. ZONABEND, 2 vols., París, A. Colin, 1986. (Versión española: *Historia de la familia*, Madrid, Alianza, 1988).
- Une Histoire des femmes est-elle possible?*, bajo la dirección de M. PERROT, Marsella, Rivages, 1984.
- Histoire mondiale de la femme*, dirigida por P. GRIMAL, París, Nouvelle Librairie de France, 1966.
- JACQUART, Danielle; THOMASSET, Claude, *Sexualité et savoir médical au Moyen Âge*, PUF, París, 1985 (traducción inglesa actualizada e ilustrada, *Sexuality and Medicine in the Middle Ages*, Oxford, Polity Press-Princeton University Press, 1988).
- KELLY, Joan, *Women, History and Theory*, Chicago, University of Chicago Press, 1984.
- KETSCH, Peter, *Frauen im Mittelalter*, bajo la dirección de A. KUHN, 2 vols., Düsseldorf, Schwann-Bagel, 1984.
- KNIBIEHLER, Yvonne; FOUQUET, Catherine, *L'histoire des mères du Moyen Âge à nos jours*, París, Montalba, 1980.
- KOCH, Gottfried, *Frauenfrage und Ketzertum im Mittelalter. Die Frauenbewegung im Rahmen des Katharismus und des Waldensertums und ihre sozialen Wurzeln (12.-14. Jahrhunderte)*, Akademie Verlag (= Forschungen zur mittelalterlichen Geschichte, 9), Berlín, 1962.
- Liberating Women's History*, bajo la dirección de B. A. CARROL, Urbana-Chicago-Londres, University of Illinois Press, 1984.
- LUCAS, Angela M., *Women in the Middle Ages. Religion, Marriage and Letters*, Brighton, Harvester Press, 1983.
- MACLEAN, Ian, *The Renaissance Notion of Woman: A Study in the Fortunes of Scholasticism and Medical Science in European Intellectual Life*, Londres-Nueva York, Cambridge University Press, 1980.
- Marie Madeleine dans la mystique, les arts et les lettres*. Actes du Colloque international, Aviñón, 20-22 julio 1988, bajo la dirección de E. DUPERRAY, París, Beauchesne, 1989.
- Il Matrimonio nella società altomedievale* (= Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto Medioevo, XXIV, 1976), 2 vols., Spoleto, 1977.
- Medieval Women (dedicated and presented to... Rosalind M. T. Hill)*, bajo la dirección de D. BAKER, Oxford, Basil Blackwell, 1978.

- Methoden in der Frauenforschung*, bajo la dirección del Zentraleinrichtung zur Forderung von Frauenstudien und Frauenforschung an der Freien Universität Berlin, Berlín, Fischer, 1985.
- METZ, René, *La femme et l'enfant dans le droit canonique médiéval*, Londres, Variorum Reprints, 1985.
- Nature, Culture and Gender*, bajo la dirección de S. C. MAC CORMACK y M. STRATHERN, Cambridge, Cambridge University Press, 1980.
- NOONAN, John T., *Contraception. A History of its Treatment by the Catholic Theologians and Canonists*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1966.
- PARISSE, Michel, *Les nonnes au Moyen Âge*, Christine Bonneton, Le Puy, 1981.
- PEREIRA, Michela, *Né Eva, né Maria: condizione femminile e immagine della donna nel Medioevo*, Bolonia, Zanichelli, 1981.
- PERNOUD, Régine, *La femme au temps des cathédrales*, París, Stock, 1980.
- POMATA, Gianna, “La storia delle donne: una questione di confine”, en *Il mondo contemporaneo, X, Gli strumenti della ricerca. II: Questioni di metodo*, bajo la dirección de G. DE LUNA, P. ORTOLEVA, M. REVELLI, N. TRANFAGLIA, 2, Florencia, La Nuova Italia, 1983, II, págs. 1434-1969.
- POWER, Eileen, *Medieval Women*, Cambridge University Press, Cambridge, 1975.
- Profili di donne. Mito, immagine realtà fra Medioevo ed età contemporanea*, bajo la dirección de B. VETERE y P. RENZI, Galatina, Congedo, 1986.
- Religion and Sexism: Images of Women in the Jewish and Christian Traditions*, bajo la dirección de R. R. RUETHER, Nueva York, Simon and Schuster, 1974.
- Rewriting the Renaissance: The Discourses of Sexual Difference in Early Modern Europe*, bajo la dirección de M. W. FERGUSON, M. QUILLIGAN, N. J. VICKERS, Chicago-Londres, University of Chicago Press, 1986.
- The Role of Woman in the Middle Ages*, bajo la dirección de R. THEE MOREWEDGE, Albany, State University of New York Press, 1975.
- ROSSIAUD, Jacques, *La prostituzione nel Medioevo*, Roma-Bari, 1984.
- SAXONHOUSE, Arlene W., *Women in the History of Political Thought: Ancient Greece to Machiavelli*, Nueva York y Toronto, Eastbourne, Praeger, 1985.
- Sexual Meanings: The Cultural Construction of Gender and Sexuality*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1981.
- SHAHAR, Shulamith, *Die Frau im Mittelalter*, Königstein/Ts, Athenäum, 1981.
- TIBBETS SCHULENBURG, Jane, “Sexism and the celestial gynecaeum from 500 to 1200”, en *Journal of Medieval History, IV* (1978), págs. 117-133.
- Toward an Anthropology of Women*, bajo la dirección de R. R. REITER, Nueva York-Londres, Monthly Review Press, 1975.
- UITZ, Erika, *Die Frau in der mittelalterlichen Stadt*, Stuttgart, Abend-Verlag, 1988.
- VAUCHEZ, André, *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge d'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*, Roma, École

Française de Rome (= Bibliothèque des Écoles Françaises d'Athènes et de Rome, 241), 1981.

- WARNER, Marina, *Alone of All her Sex, The Myth and the Cult of the Virgin Mary*, Londres, Weidenfeld and Nicolson, 1976. (Versión española: *Tú sola entre las mujeres*, Madrid, Taurus, 1991.)
- Weiblichkeit oder Feminismus? Beiträge zur interdisziplinären Frauentagung (Kostanz, 1983)*, bajo la dirección de C. OPITZ, Weingarten, Drumlin, 1984.
- Women and Power in the Middle Ages*, bajo la dirección de M. ERLER y M. KOWALESKI, Atenas-Londres, The University of Georgia Press, 1988.
- Women, Culture and Society*, a cargo de M. L. ROSALDO y L. LAMPHERE, Stanford, Stanford University Press, 1974.
- Women in Medieval History and Historiography*, bajo la dirección de S. M. STUARD, Filadelfia, University of Pennsylvania Press, 1987.
- Women in Medieval Society*, bajo la dirección de S. M. STUARD, Filadelfia, University of Pennsylvania Press, 1976.
- Women of Spirit: Female Leadership in the Jewish and Christian Traditions*, bajo la dirección de R. R. RUETHER y E. MC LAUGHLIN, Nueva York, Simon and Schuster, 1979.
- Women of the Medieval World. Essays in Honor of John H. Mundy*, bajo la dirección de J. KIRSHNER y S. FONAY WEMPLE, Oxford, Basil Blackwell, 1985.

#### LA MUJER A OJOS DE LOS CLÉRIGOS

- Se remite en primer lugar a las obras de K. E. BØRRESEN, G. DUBY, G. KOCH y M. WARNER, citadas en el apartado I de esta bibliografía. Las fuentes patrísticas y medievales se citan casi siempre en nota en la *Patrología Latina (PL)*, París, Migne, 1844-1864, 221 vols.
- ALVERNY, Marie-Thérèse d', "Comment les théologiens et les philosophes voient la femme", en *La femme dans les civilisations des xe-xiiiè siècles*, cit. apartado I de esta bibliografía.
- BELL, Rudolph M., *Holy Anorexia*, Chicago-Londres, University of Chicago Press, 1985.
- BØRRESEN, Kari Elisabeth, *Subordination et équivalence: nature et rôle de la femme d'après Augustin et Thomas d'Aquin*, París, Maison Mame, 1968; Oslo, Universitetsforlaget, 1968.
- BYNUM, Caroline Walker, *Jesus as Mother. Studies in the Spirituality of the High Middle Ages*, Los Ángeles-Londres, University of California Press, 1982.
- CORBET, Patrick, *Les saints ottoniens. Sainteté dynastique, sainteté royale et sainteté féminine autour de l'an Mil*, Thorbecke (= Beihefte der Francia, 15), Sigmaringen, 1986.

- DALARUN, Jacques, *Robert d'Arbrissel, fondateur de Fontevraud*, París, Albin Michel, 1986.
- DEVAILLY, Guy, "Un évêque et un prédicateur errant au XIII<sup>e</sup> siècle: Marbode de Rennes et Robert d'Arbrissel", en *Mémoires de la Société d'histoire et d'archéologie de Bretagne*, 57 (1980), págs. 163-170.
- HASENOHR, Geneviève, "La vie quotidienne de la femme vue par l'Eglise: l'enseignement des 'Journées chrétiennes' de la fin du Moyen Âge", en *Frau und Spätmittelalterliche Alltag*, cit. apartado I, págs. 19-101.
- KOEHLER, Théodore, voz "Marie (Vierge). III: Du Moyen Âge aux Temps modernes", en *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique, doctrine et histoire*, X, París, Beauchesne, 1980, págs. 440-459.
- LECLERQ, Jean, "Saint Bernard et la dévotion médiévale envers Marie", en *Revue d'ascétique et de mystique*, 30 (1954), págs. 361-375.
- LEFEVRE, Yves, "La femme du Moyen Âge en France, dans la vie littéraire et spirituelle", en *Histoire mondiale de la femme* (cit. apartado I), II, págs. 79-134.
- LE GOFF, Jacques, *La naissance du Purgatoire*, París, Gallimard, 1981. (Traducción española: *El nacimiento del Purgatorio*, Madrid, Taurus, 1981).
- MANSELLI, Raoul, "La Chiesa e il francescanesimo femminile", en *Movimento religioso femminile e francescanesimo nel secolo XI. I. Atti del VII Convegno internazionale*. Asís, 11-13 octubre 1979, Asís, Società internazionale di studi francescani, Convegni, VII, 1980, págs. 238-261.
- METZ, René, "Le statut de la femme en droit canonique médiéval", en *La femme*, Bruselas, Librairie encyclopédique, Recueils de la société Jean Bodin pour l'histoire comparative des institutions, 12, 1962, págs. 59-113.
- PLANQUE, Michel, "Eve", en *Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique, doctrine et histoire*, París, Beauchesne, 1961, IV, págs. 1772-1778.
- RUSSO, Daniel, "Entre le Christ et Marie: la Madeleine dans l'art italien des XIII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècles", en *Marie Madeleine dans la mystique, les arts et les lettres*. Actes du Colloque international, Aviñón, 20, 21, 22 julio 1988, pub. Eve Duperray, París, Beauchesne, 1989, págs. 33-47.
- SAXER, Victor, *Le culte de Marie Madeleine en Occident des origines a la fin du Moyen Âge*, Auxerre-París, Cahiers d'archéologie et d'histoire publiés sous la direction de René Louis, 3, 1959, 2 vols.
- "Maria Maddalena, santa", en *Bibliotheca sanctorum*, Roma, Citta nuova editrice, 8, 1967, págs. 1078-1104.
- TIBBETS SCHULENBURG, Jane, "Sexism and the celestial gynaeceum, from 500 to 1200", en *Journal of medieval History*, 4, 1978, págs. 117-133.
- TILLIETTE, Jean-Yves, "Les modèles de sainteté du IX<sup>e</sup> au X<sup>e</sup> siècle d'après le témoignage des récits hagiographiques en vers métriques", en *Atti della 36a Settimana di Studio sull'alto medioevo (Spoleto, 1988)*, "Santi e demoni nell'alto medioevo", Spoleto, 1990.

- TOUBERT, Pierre, “La théorie du mariage chez les moralistes carolingiens”, en *Il matrimonio nella società altomedievale*, 22-28 abril 1976, Spoleto, Settimana di studio del Centro italiano di studio sull’alto Medioevo, 24, 1977, págs. 233-282.
- WARNER, Marina, *Tú sola entre las mujeres*, cit. apartado I.
- ZAPERI, Roberto, *L’uomo incinto. La donna, l’uomo e il potere*, Roma, 1979.

#### LA NATURALEZA DE LA MUJER

- BARKAI, Ron, “A Medieval Hebrew Treatise on obstetrics”, en *Medical History*, 33, 1955, págs. 96-119.
- BENTON, John F., “Women’s Problems, and the Professionalization of Medicine in the Middle Ages”, en *Bulletin of the History of Medicine*, 59, 1985, págs. 30-53.
- BÉRIAC, Françoise, *Histoire des lépreux au Moyen Âge - Une société d’exclus*, París, Imago, 1988.
- BRODY, Saul N., *The Disease of the Soul: Leprosy in Medieval Literature*, Ithaca y Londres, Cornell Univ. Press, 1974.
- BULLOGH, Vern L., “Medieval medical and scientific views on women”, en *Viator*, 4, 1973, págs. 485-501.
- BULLOGH, Vern L. y BRUNDAGE, James, *Sexual Practices and the Medieval Church*, Buffalo-Nueva York, 1982.
- CADDEN, Joan, “Medieval scientific and medieval views of sexuality: questions of property”, en *Medievalia et Humanistica*, n.s., 14, 1986, págs. 157-171.
- DIEPGEN, Paul, *Frau und Frauenheilkunde in der Kultur des Mittelalters*, Stuttgart, Georg Thieme Verlag, 1963.
- L’Erotisme au Moyen Âge*, citado apartado I.
- FERCKEL, Christian, “Die Gynäkologie des Thomas von Brabant. Ein Beitrag zum Kenntnis der mittel-alterlichen Gynäkologie und ihre Quellen”, en *Alte Meister der Medizin un Naturkunde*, Múnich, C. Kuhn, 1912.
- FLANDRIN, Jean-Louis, *Un temps pour embrasser - Aux origines de la morale sexuelle occidentale (vie-xie siècles)*, París, Seuil, 1983.
- HEWSON, M. Anthony, *Giles of Rome and the medieval theory of conception*, Londres, The Athlone Press, 1975.
- HIPPELI, R. y KEIL, G., *Zehn Monde Menschwerdung*, Biberach an der Riss, Basotherm GmbH, 1981.
- JACQUART, Danielle; THOMASSET, Claude, *Sexualité et savoir médical au Moyen Âge*, cit. apartado I.
- “Albert le Grand et les problèmes de la sexualité”, en *History and Philosophy of the life sciences*, III, 1981, págs. 73-93.
- KUSCHE, Brigit, “Zur ‘Secreta mulierum’ Forschung”, en *Janus*, 62, 1975, págs. 103-123.
- KONING, Pierre de, *Trois traités d’anatomie arabe*, Leiden, E. J. Brill, 1903.

- LAWN, Brian, *The Prose Salernitan Questions*, Oxford University Press, 1979.
- LESKY, Erna, “Die Zeugungs - und Vererbungslehre der Antike und ihre Nachwirkungen”, en *Abhandlungen des Wissenschaften und der Literatur in Mainz*, 19, 1950.
- LÖFFLER, Josef, “Die Störung des geschlechtlichen Vermögens in der Literatur der autoritativen Theologie des Mittelalters”, en *Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften und der Literatur am Mainz, Geistes - und Sozialwissenschaftlichen Klasse*, 1958, págs. 296-380.
- NEMESIO DE EMESIA, “De natura hominis”, traducción de Burgundio de Pisa, ed. G. VERBEKE y J. R. MONCHO, Leiden, Brill, 1975.
- NOONAN, John T., *Contraception et mariage - Evolution ou contradiction dans la pensée chrétienne*, trad. Marcelle Jossua, París, Cerf, 1969.
- RADICCHI, Rino, *La “Gynaecia” di Muscione: manuale per le ostetriche e le mamme del VI sec. d.C.* (traduzione italiana e note con testo e ampio glossario), Pisa, Editrice Giardini, 1970.
- RODNITE-LEMAY, Helen, “Anthonius grainerius and Medieval Gynecology”, en *Women of the Medieval World*, cit. apartado I, págs. 317-336.
- ROSSIAUD, Jacques, *La Prostitution médiéval*, cit. apartado I.
- SHARPE, W. D., “Isidoro of Seville. The medical Writings”, en *Transactions of the American Philosophical Society*, n.s., LIV-2, 1964, págs. 5-75.
- SIEGEL, Rudolph E., *Galen’s system of physiology and medicine*, Basilea-Nueva York, S. Karger, 1968.
- ULLMANN, Manfred, *Islamic medicine*, Edimburgo, University Press, 1978.
- VAN HOCHE, Willy y Andries WELKENHUYSEN, comp., “Love and Mariage in the twelfth Century”, en *Mediaevalia Lovaniensia*, Series I, Studia VIII, Leuven University Press, 1981.
- WICKERSHEIMER, Ernest, *Anatomies de Mondino dei Luzzi et de Guido de Vigevano*, Ginebra, Droz, 1926.
- WOOD, Charles T., “The Doctor’s Dilemma: sin, salvation and the menstrual cycle in Medieval thought”, en *Speculum*, 56, 1981, págs. 710-727.

#### LA MUJER CUSTODIADA

- AGRIMI, Jole-CRISCIANI, Chiara, “Immagini e ruoli della ‘vetula’ tra sapere medico e antropologia religiosa (secole XIII e XV)”, en *Le pouvoir informel dans l’Église et la société du Bas Moyen Âge*, Intern. Congr. Erice 24-30 set. 1989, Palermo, Sellesio, 1990.
- ALLEN, Prudence, *The Concept of Woman: the Aristotelian Revolution, 750 BC-AD 1250*, Montreal-Londres, Eden Press, 1985.
- ATKINSON, Clarissa W., “‘Precious Balsam in a Fragil Glass’: The ideology of virginity in the Later Middle Age”, en *Journal of Family History*, VIII, 1983,

págs. 131-143.

BATANY, Jean, "Les 'Estats' au féminin: un problème de vocabulaire social du XIII<sup>e</sup> au XV<sup>e</sup> siècle", en *Annales de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines de Nice*, XLVIII, 1984, págs. 51-59.

BORNSTEIN, Diane, *The Lady in the Tower. Medieval Courtesy Literature for Women*, Hamden (Conn.), Archon books for Shoe String Press, 1983.

BUGGE, John, "Virginitas": *an essay in the history of a medieval ideal*, M. Nijhoff, La Haya, 1975.

CASAGRANDE, Carla, *Prediche alle done del secolo XIII*, Milán, Bompiani, 1978.

D'ALVERNY, Marie Thérèse, "Comment les théologiens et les philosophes voient la femme", cit. apartado II, págs. 105-128.

DULAC, Liliane, "Inspiration mystique et savoir politique: les conseils aux veuves chez Francesco de Barberino et chez Christine de Pisan", en *Mélanges a la mémoire de Franco Simone*, I, Ginebra, Slatkine, 1980, págs. 113-141.

FERRANTE, Joan M., *Woman as Image in Medieval Literature from the Twelfth Century to Dante*, Nueva York-Londres, Columbia Univ. Press, 1975.

HASENOHR, Geneviève, "La vie quotidienne de la femme vue par l'Église: l'enseignement des journées chrétiennes de la fin du Moyen Âge", cit. apartado II, págs. 19-101.

HENTSCH, Alice Adèle, *De la littérature didactique du Moyen Âge s'adressant spécialement aux femmes*, Cahors, Imprimerie A. Coueslout, 1903.

PEREIRA, Michela, "L'educazione femminile alla fine del Medioevo. Considerazioni sul 'De eruditione filiorum nobilium' di Vincenzo di Beauvais", en *Per una storia del costume educativo (Età classica e Medio Evo)*, a cargo de Egle Becchi, en *Quaderni della Fondazione Gian Giacomo Feltrinelli*, XXIII, 1983, págs. 109-123.

PILOSU, Mario, *La donna, la lussuria e la Chiesa nel Medioevo*, Génova, ECIG, 1989.

RÉGNIER-BOHLER, Danielle, "Geste, parole et clôture: Les représentations du gynécé dans la littérature médiévale du XIII<sup>e</sup> au XV<sup>e</sup> siècle", en *Annales de la Fac. des Lettres et Sc. Hum. de Nice*, XLVIII, 1984, págs. 393-404.

#### LA BUENA ESPOSA

*Amour, mariage et transgressions au Moyen Âge*, Actas del coloquio del 24-27 de marzo de 1983, Univ. de Picardie, Centre d'études médiévales, ed. Danielle BOSCHINGER-André CRÉPIN, Goppingen, Kummerle, 1984.

BROOKE, Christopher, *The Medieval Idea of Marriage*, Oxford, Oxford University Press, 1989.

D'AVRAY, David L., "The Gospel of the Marriage Feast of Cana and Marriage Preaching in France", en *The Bible in the Medieval World. Essays in memory of*



- Beryl Smalley, ed. Katherine WALSH-Diana WOOD, Oxford-Nueva York, Blackwell, 1985, págs. 207-224.
- D'AVRAY, David; TAUSCHE, M., "Marriage sermons in 'ad status' collections of the Central Middle Ages", en *Arch. d'Hist. Doctr. Litt. du Moyen Âge*, XLVII, 1980, págs. 71-119.
- DE MAIO, Romeo, *Donna e Rinascimento*, Milán, Il Saggiatore, 1987.
- FARMER, Sharon, "Persuasive Voices: 'Clerical Images of Medieval Wives'", en *Speculum*, LXI, 1986, págs. 517-543.
- GARIN, Eugenio, *L'educazione umanistica in Italia*, Bari, Laterza, 1949.
- GAUDEMET, Jean, *Le mariage en Occident. Les moeurs et le droit*, cit. apartado I.
- HEANEY, Seamus, *The development of the Sacramentality of Marriage from Anselm of Laon to Thomas Aquinas*, Washington, The Catholic Univ. of America Press, 1963.
- KELSO, Ruth, *Doctrine for the Lady of the Renaissance*, Urbana, Univ. of Illinois Press, 1956.
- KLAPISCH-ZUBER, Christiane, *La famiglia e le donne nel Rinascimento a Firenze*, Roma-Bari, Laterza, 1988.
- KING, Margaret L., "La donna del Rinascimento", en *L'uomo del Rinascimento*, bajo la dirección de Eugenio GARÍN, Roma-Bari, Laterza, 1988, págs. 273-327.
- LAMBERTINI, Roberto, "Per una storia dell'oeconomica tra alto e basso Medioevo", en *Cheiron*, IV, 1985, págs. 45-74.
- LE BRAS, Gabriel, "La doctrine du mariage chez les théologiens et les canonistes depuis l'an mil", en *Dict. Théol. Cath.*, IXe, vol. 2123-317.
- LENZI, María Ludovica, *Donne e madonne. L'educazione femminile nel primo Rinascimento italiano*, Turín, Loescher, 1982.
- LUGLI, Vittorio, *I trattatisti della famiglia nel Quattrocento*, Bolonia-Módena, Formiggini, 1909.
- PARMISANO, Fabian, "Love and Marriage in the Middle Ages", en *New Blackfriars*, L., 1969, págs. 599-608, 649-660.
- PIAZZA, Rosalba, *Adamo Eva e il serpente*, Palermo, La Luna, 1988.
- PINKAERS, Servais, "Ce que le Moyen Âge pensait du mariage", en *La Vie Spirituelle*, supl., LXXXII, 1967, págs. 413-440.
- VEREECKE, Louis, "Mariage et sexualité au déclin du Moyen Âge", en *La Vie Spirituelle*, supl. LVII, 1961, págs. 199-225.

#### LAS MODAS FEMENINAS Y SU CONTROL

- BALDWIN, Frances Elizabeth, *Sumptuary Legislation and Personal Regulation in England*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1926.
- BAUR, Veronika, *Kleiderordnung in Bayern vom 14 bis zum 19. Jahrhundert*, R. Wolfle (= *Miscellanea Bavarica Monacensia*, fasc. 62), Múnich, 1975.

- BERNIS, Carmen, *Trajes y modas en la España de los Reyes Católicos*, 2 vols., Madrid, Instituto Diego Velázquez del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1979.
- BISTORT, G., *Il Magistrato alle pompe nella repubblica di Venezia. Studio storico*, Venecia, La Società (= Miscellanea di Storia veneta, serie III, tomo V), 1912.
- BOUCHER, François, *Histoire du costume en Occident de l'Antiquité à nos jours*, París, Flammarion, 1965.
- BRUNDAGE, James A., "Sumptuary laws and prostitution in late medieval Italy", in *Journal of Medieval History*, 13 (1967), págs. 343-355.
- D'ANCONA, Paolo, *Le vesti delle donne fiorentine nel secolo XIV*, Perugia, 1906.
- EISENBART, Liselotte Constanze, *Kleiderordnung der deutschen Stadte zwischen 1350 und 1700*, Musterschmidt (= Göttinger Baersteins zur Geschichtswissenschaft, XXXII), Gotinga, 1962.
- HERALD, Jacqueline, *Renaissance Dress in Italy, 1400-1500*, Londres, Bell and Hyman, 1981.
- HUGHES, Diane Owen, "Sumptuary Law and Social relations in Renaissance Italy", en *Disputes and Settlements: Law and Human Relations in the West*, bajo la dirección de J. BOSSY, Cambridge, Cambridge University Press, 1983, págs. 69-99.
- "Distinguishing signs: Ear-rings, Jews and Franciscan rhetoric in the Italian Renaissance city", en *Past and Present*, 112 (1986), págs. 3-59.
- KANTOROWICZ, Hermann-N. DENHOLM-YOUNG, "De ornatu mulierum: a consilium of Antonius de Rosellis with an introductions on fifteenth century sumptuary legislation", en H. KANTOROWICZ, *Rechtshistorische Schriften*, C. M. Müller (= Freiburger Rechts - und Staatswissenschaftliche Abhandlungen, 30), Karlsruhe, 1970.
- KRAEMER, Pierre, *Le luxe et les lois somptuaires au Moyen Âge*, París, E. Sagot, 1920.
- LABALME, Patricia H., "Venetian women on women: Three early modern feminists", en *Archivio veneto*, s. V, 116 (1981), págs. 81-109.
- LEVI PISETZKY, Rosita, *Storia del costumer in Italia*, 5 vols., Milán, Fondazione Treccani degli Alfileri, 1964-1969.
- "La couleur dans l'habillement italien", en *Actes du 1er Congrès international d'histoire du costume (Venise 1952)*, Milán, 1955.
- MOLMENTI, Pompeo, *La storia di Venezia nella vita privata delle origini alla caduta della Repubblica*, 3 vols., Bérgamo, Istituto Italiano d'Arti grafiche, 1905-1908 (IV ed.).
- PIPONNIER, Françoise, *Costume et vie sociale: La cour d'Anjou, xive-xve siècles*, París-La Haya, Mouton (= Coll. "Civilisations et sociétés", 21), 1970.
- PLATELLE, H., "Le problème du scandale: les nouvelles modes masculines aux XIe et XIIe siècles", en *Revue belge*, 53 (1975), págs. 1071-1096.

- VERGA, Ettore, “Le leggi suntuarie milanesi”, en *Archivio storico lombardo*, s. III, 9 (1898).
- VINCENT, John Martin, *Costume and Conduct in the Laws of Basel, Bern and Zurich, 1370-1800*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1935.

#### LAS MUJERES ENTRE FINALES DEL SIGLO V Y FINALES DEL SIGLO X

- COLEMAN, Emily, “Medieval marriage characteristics: A neglected factor in the history of medieval serfdom”, en *Journal of interdisciplinary history*, 2 (1971), págs. 205-219.
- “L’infanticide dans le haut Moyen Âge”, en *Annales E.S.C.*, XXIX (1974), núm. 2, págs. 313-335.
- COURNEY, Louis-M.-A., *Le régime de la “dos” aux époques mérovingienne et carolingienne*, Argel, La Typo-Litho, 1929.
- DROUKE, Peter, *Women Writers of the Middle Ages*, cit. apartado I.
- HERLIHY, David, “Land, family and women”, en *Traditio*, 18 (1962), págs. 89-113.
- JUSTER, Jean, *La condition légale des Juifs sous les rois Visigoths*, París, Geuthner, 1911.
- KING, P. D., *Law and society in the visigothic kingdom*, Cambridge, Cambridge University Press, 1972 (especialmente las págs. 222-250).
- LEYSER, K. J., *Rule and Conflict in an Early Medieval Society Ottonian Saxony*, Londres, Edward Arnold, 1979 (especialmente las págs. 49-73).
- MCNAMARA, Joan; FONAY WEMPLE, Suzanne, “Marriage and divorce in the Frankish kingdom”, en *Women in Medieval Society*, cit. apartado I, págs. 95-124.
- “Sanctity and power: The dual pursuit of medieval women”, en *Becoming Visible*, cit. apartado I, págs. 90-118.
- Medieval Religious Women*, bajo la dirección de L. T. SHANK y J. A. NICHOLS, Cistercian Publications (= Cistercian studies series, 72), Kalamazoo, 1987.
- Medieval Women’s Visionary Literature*, bajo la dirección de E. A. PETROFF, Nueva York-Oxford, Oxford University Press, 1986 (especialmente las págs. 60-135).
- THIEBAUX, Marcelle (ed.), *The Writings of Medieval Women*, Nueva York, 1987.
- WEMPLE, Suzanne Fonay, *Women in Frankish Society: Marriage and the Cloister, 500-900*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press, 1981.

#### LAS MUJERES EN EL ORDEN FEUDAL (SIGLOS XI Y XII)

Se remite en primer lugar a *La condición de la mujer, Histoire de la famille, Histoire de la vie privée, Une histoire des femmes est-elle possible?, Il matrimonio nella società altomedievale, Medieval Women, The Role of Women, Women in Medieval Society, Women and Power*, citados en el apartado I, así como a las obras de G.

DUBY, J. GAUDEMET, J. GOODY, D. HERLIHY y M. PARISSÉ, también citadas en el apartado I, y de P. CORBET citada en el apartado II.

BENVENUTI PAPI, Anna, “‘Velut in sepulchro’: cellane e recluse nella tradizione agiografica italiana”, en *Culto dei santi, istituzioni e classi sociali in età preindustriale*, bajo la dirección de S. BOESCH GAJANO y L. SEBASTIANI, L’Aquila-Roma, Jopadre, 1985, págs. 365-455.

DELROT, Robert, *La vie au Moyen Âge*, París, Seuil (= Collection “Points-Histoire”), 1982.

FONTETTE, Micheline Pontenay de, *Les religieuses à l’Âge classique du droit canon*, París, Vrin, 1967.

FOSSIER, Robert, *Enfance de l’Europe*, 2 vols., París, P.U.F. (= Collection “Nouvelle Clio”), 1982.

GOLD, Penny Schine, *The Lady and the Virgin. Image, Attitude and Experience in Twelfth-century France*, Chicago-Londres, The University Chicago Press, 1985.

HELMHOLTZ, Richard H., *Mariage Litigation in Medieval England*, Cambridge-Londres, Cambridge University Press, 1974.

LECLERCQ, Dom Jean, *Le mariage vu par les moines au XIII<sup>e</sup> siècle*, París, Cerf, 1983.

L’HERMITTE LECLERCQ, Paulette, *Le monachisme dans la société de son temps*, París, Cujas, 1989.

—“La reclusion volontaire au Moyen Âge: une institution spécifiquement féminine”, en *La condición de la mujer*, cit. apartado I, págs. 135-154.

LE GOFF, Jacques, *La civilisation de l’Occident médiéval*, París, Arthaud, 1972.

MURRAY, Alexander C., *Reason and Society in the Middle Ages*, Oxford, Clarendon Press, 1978.

OTIS LEACH, Lydia, *Prostitution in Medieval Society*, Chicago-Londres, University of Chicago Press, 1985.

WEINSTEIN, Donald-Rudolph M. BELL, *Saints and Society. The Two Worlds of Western Christendom, 1000-1700*, Chicago, The University of Chicago Press, 1982.

#### EL MODELO CORTÉS

DRAGONETTI, Roger, *Le gai savoir dans la rhétorique courtoise*, París, Seuil, 1982.

HUCHET, J. Ch., *L’amour dit courtois. La “Fin’amors” chez les premiers Troubadours*, Toulouse, Privat, 1987.

KARNEIN, A., *De Amore in volkssprachliche Litteratur. Untersuchungen zur Andreas Capellanus Rezeption in Mittelalter und Renaissance*, Heidelberg, Winter, 1985.

MARCHELLO-NIZIA, Ch., “Amour courtois, société masculine et figures de pouvoir”, en *Annales, Economie, Sociétés, Civilisations*, XXXVI, 1981, núm. 6, págs. 968-982.

- MONSON, D. A., "Andreas Capellanus and the Problem of Irony", en *Speculum*, 63, 1988, núm. 3, págs. 539-572.
- MUNDY, J. H., "Le mariage et les femmes à Toulouse au temps des Cathares", en *Annales, Economie, Sociétés, Civilisations*, XLII, 1987, núm. 1, págs. 117-134.
- NELLI, René, *L'erotique des troubadours*, Toulouse, Privat, 1963.
- PARÍS, Gaston, *Manuel d'ancien français. La littérature française au Moyen Âge, XI-XIV*, París, Hachette, 1988.
- La poésie du Moyen Âge*, París, Hachette, 1913.
- REY-FLAUD, H., *Le névrose courtoise*, París, Navarin, 1983.
- ROCHER, D., "Le débat autour du mariage chez les clercs et les écrivains 'mondains' à la fin du XIII<sup>e</sup> et du début du XIV<sup>e</sup> siècle", en *Cahiers d'Études Germaniques*, 1987.

#### VIDA COTIDIANA DE LAS MUJERES EN LA BAJA EDAD MEDIA (1250-1500)

Se remite, en primer lugar, a las obras citadas sub C. WALKER BYNUM y E. ENNEN, *Frau und spätmittelalterlicher Alltag, Frauenmystik*, J. ROSSIAUD y E. VITZ en el apartado I, además de sub P. DIEPGEN en el apartado III, y CH. KLAPISCH-ZUBER en el apartado V.

- BARCHEWITZ, J., *Von der Wirtschaftstätigkeit der Frau in der vorgeschichtlichen Zeit bis zur Entfaltung der Stadtwirtschaft*, Breslau, 1937.
- BENNETT, Judith M., *Women in the Medieval English Countryside: Gender and Household in Brigstock before the Plague*, Nueva York, 1987.
- BRODMIEIER, B., *Die Frau im Handwerk in historischer und moderner Sicht (= Forschungsberichte aus dem Handwerk,9)*, Münster, 1963.
- FERRANTE, Joan M., "The education of women in the Middle Ages in theory fact and fantasy", en *Beyond their Sex*, cit. en apartado I, págs. 9-42.
- GRUNDMANN, Herbert, *Religiöse Bewegungen im Mittelalter*, Darmstadt, 1970; reed. en *Ausgewählte Aufsätze (= Schriften der Monumenta Germaniae Historica)*, I, Stuttgart, 1976.
- HANAWALT, Barbara A., "The female felon in fourteenth-century England", en *Viator*, 5 (1974), págs. 253-268; reed. en *Women in Medieval Society*, cit. en apartado I, págs. 125-140.
- Crime and Conflict in English Communities. 1300-1348*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1979.
- HERLIHY, David; KLAPISCH-ZUBER, Christiane, *Les Toscans et leurs familles. Une étude du Catasto florentin de 1427*, París, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, 1978.

- HOWELL, Martha C., *Women, Production and Patriarchy in Late Medieval Cities*, Chicago-Londres, University of Chicago Press, 1986.
- HUGHES, Muriel J., *Women Healers in Medieval Life and Literature*, Nueva York, King's Crown Press, 1943.
- LE ROY LADURIE, Emmanuel, *Montaillou, village occitan de 1294 a 1324*, París, Gallimard, 1975.
- NICHOLAS, David M., *The Domestic Life of a Medieval City: Women, Children, and the Family in Fourteenth-century Ghent*, Lincoln (Nebr.), University of Nebraska Press, 1985.
- OPITZ, Claudia, *Frauenalltag im Mittelalter. Biographien des 13. und 14. Jahrhunderts*, Weinheim, Beltz-Verlag, 1985.
- Evastöchter und Bräute Christi Weiblicher Lebenszusammenhang und Frauenkultur im späteren Mittelalter*, Weinheim, Deutscher Studienverlag, 1990.
- VAUCHEZ, André, *Les laics au Moyen Âge*, París, Cerf, 1987.
- WACHENDORF, Helmut, *Die wirtschaftliche Stellung der Frau in den deutschen Städten des späteren Mittelalters*, Quakenbrück i.H., Trute, 1934.
- WIESNER, Merry E., *Working Women in Renaissance Germany*, New Brunswick, Rutgers University Press, 1986.
- Women and Work in Preindustrial England*, bajo la dirección de L. CHARLES y L. DUFFIN, Beckenham, 1983.
- Women and Work in Preindustrial Europe*, bajo la dirección de B. A. HANAWALT, Bloomington, Indiana University Press 1986.
- WOLF GRAAF, Anke, *Die verborgene Geschichte der Frauenarbeit*, Weinheim, Beltz-Verlag, 1983.
- WUNDER, Heide, "Frauen in der Gesellschaft Mitteleuropas im späten Mittelalter und in der frühen Neuzeit (1-18 Jahrhunderts)", en *Hexen und Zauberer. Die grosse Verfolgung: ein europäisches Phänomen in der Steiermark*, bajo la dirección de H. VALENTINITSCH, Graz-Viena, Leykam-Verlag, 1987, págs. 123-154.

#### EL UNIVERSO DE LA MUJER: ESPACIO Y OBJETOS

Se remite en primer lugar a las obras de M. PARISSE, cit. en el apartado I, y de E. LE ROY LADURIE, cit. en el apartado X.

ALEXANDRE-BIDON, Danièle; CLOSSON, Monique, *L'enfant à l'ombre des cathédrales*, Lyon, P.U.L/Ed. du C.N.R.S., 1985.

ALEXANDRE-BIDON, Danièle; PIPONNIER, Françoise, "Gestes et objets de la toilette aux xive et xve siècles", en *Les soins de beauté. Moyen Âge, début des Temps Modernes*, Niza, Faculté des Lettres et des Sciences Humaines, 1987, págs. 211-244.

- Brucato, histoire et archéologie d'un habitat médiéval en Sicile*, bajo la dirección de J. M. PESEZ, 2 vols., Roma, École Française de Rome, 1984.
- BUCAILLE, Richard; PIPONNIER, Françoise, “La belle ou la bête? Remarques sur l'apparence corporelle de la paysannerie médiévale”, en *Ethnologie française*, VI (1976), núms. 3-4, págs. 227-232.
- CHAPELOT, Jean; FOSSIER, Robert, *Le village et la maison au Moyen Âge*, París, Hachette, 1980.
- DEMIANS d'ARCHIMBAUD, Gabrielle, *Les fouilles de Rougiers (Var): contribution à l'étude de l'habitat rural médiéval en pays méditerranéen*, París, Ed. du C.N.R.S., 1981.
- DESSPORTES, Françoise, *Le pain au Moyen Âge*, París, Olivier Orban, 1987.
- FEHRING, Günther P., “Der Beitrag der Archäologie zum Leben in der Stadt des Späten Mittelalters”, en *Das Leben in der Stadt des Spätmittelalters. Internationaler Kongress, Krems, Sept. 1976*, Viena, Österreichische Akademie der Wissenschaften, 1977.
- LANGLOIS, Charles-V., *La société française au XIIIe siècle d'après dix romans d'aventure*, París, Hachette, 1904.
- LORCIN, Marie-Thérèse, “Le feu apprivoisé. L'homme, la femme et le feu dans les fabliaux”, en *Revue historique*, 268 (1982), núm. 543, págs. 3-15.
- Le ménager de Paris*, ed. J. Pichon, 2 vols., París, Imprimerie de Crapelet, 1846.
- PESEZ, Jean-Marie, “Le foyer de la maison paysanne (XIe-XVe)”, en *Archéologie médiévale*, 16 (1986), págs. 65-92.
- PIPONNIER, Françoise, “Équipement et techniques culinaires en Bourgogne au XIVe siècle”, en *Bulletin philologique et historique du comité des travaux historiques et scientifiques, année 1971*, París, 1977, págs. 57-80.
- TURNAU, Irena, “The diffusion of knitting in medieval Europe”, en *Cloth and Clothing in Medieval Europe*, Londres, Heinemann, 1983, págs. 368-389.
- VAULTIER, Roger, *Le folklore pendant la Guerre de cent ans d'après les lettres de rémission du Trésor des Chartes*, París, Librairie Guénégaud, 1965.

LA MUJER EN LAS IMÁGENES, LA MUJER IMAGINADA

FUENTES ICONOGRÁFICAS GENERALES:

- Bibliotheca Sanctorum*, Roma, Pontificia Università Lateranense, 1963-1969 (12 vols.).
- Index of Christian Art*, Princeton (en fotocopia, continuamente actualizado, en la Biblioteca Vaticana de Roma).
- KAFTAL, George, *Iconography of the Saints in Tuscan Painting*, Florencia, Sansoni, 1952.

- Iconography of the Saints in Central and South Italian Painting*, Florencia, Le Lettere, 1986.
- Iconography of the Saints in the Paintings of North East Italy*, Florencia, Sansoni, 1978.
- Iconography of the Saints in the Paintings of North West Italy*, con la colaboración de Fabio BISOGNI, Florencia, Casa Editrice Le Lettere, 1985.
- Lexicon der christlichen Ikonographie*, a cargo de Engelbert KIRSCHBAUM, Roma-Friburgo-Basilea-Viena, Herder, 1968-1976 (8 vols.).
- MÂLE, Émile, *L'art religieux du XII, XIII, XIV siècle en France* [3 vols.], París, L. Colin, 1947-1949 (primera edición, 1922).
- REAU, Émile, *Iconographie de l'art chrétien*, París, Presses Universitaires de France, 1956-1958 [5 vols.].
- SCHILLER, Gertrud, *Ikonographie der christlichen Kunst*, Gütersloh, Gütersloher Verlaghaus G. Mohn, 1980 [4 vols., Vida de Cristo y de María].

*ESTUDIOS E INVESTIGACIONES:*

- BERTINI, Ferruccio; CARDINI, Franco; BEONIO-BROCCHIERI, María-Teresa; LEONARDI, Claudio, *Medioevo al femminile*, Bari, Laterza, 1989.
- BIDON, Danièle Alexandre, “La lettre volée. Apprendre à lire à l'enfant au Moyen Âge”, en *Annales*, 4, julio-agosto de 1989, págs. 953-992.
- BLUMEMKRAZ, Bernhard, *Le Juif médiéval au miroir de l'art chrétien*, París, Études Augustiniennes, 1966.
- BOUREAU, Alain, *La papesse Jeanne*, París, Aubier, 1988.
- BROWN, Peter, *The Body and Society. Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity*, Nueva York, Columbia University Press, 1988.
- DRONKE, Peter, *Women Writers of the Middle Ages*, Cambridge, 1984.
- FRUGONI, Chiara, “L'iconografia del matrimonio e della coppia nel Medioevo”, en *Il matrimonio nella società altomedioevale*, Spoleto, Semana de estudio organizada por el Centro italiano di studio sull'alto Medioevo, 1977, págs. 901-963.
- “L'iconographie de la femme au cours des XI-XII siècles”, en *La femme dans la civilisation du xe-xiii s.*, cit. en el apartado I, págs. 177-188.
- Una lontana città, sentimenti e immagini nel Medioevo*, Turín, Einaudi, 1983.
- “Le mistiche, le visioni e l'iconografia: rapporti ed influssi”, en *La mistica femminile del Trecento*, Todi, Actas del Encuentro celebrado en Todi el año 1982, 1983, págs. 5-45.
- GREER, G., *Das unterdrückte Talent. Die Rolle der Frauen in der bildenden Kunst*, Berlín, 1980.
- HARKSEN, Sybille, *La Femme au Moyen Âge*, Leipzig, Volker Küster, 1974.
- HERRAD y HOHENBOURG, *Hortus deliciarum*, bajo la dirección de Rosalie GREEN, Londres, Leiden, The Warburg Institute, Brill, 1979, en dos volúmenes (texto y



miniatura). El manuscrito se quemó en el incendio de la biblioteca de Estrasburgo de 1870; afortunadamente, poco antes, el estudioso Auguste de Bastard, que pensaba reproducir las miniaturas en una gran obra sobre la miniatura medieval, había hecho una copia.

KATZENELLENBOGEN, Adolf, *Allegories of the Virtues and Vices in Mediaeval Art, from Early Christian Times to the Thirteenth Century*, Londres, The Warburg Institute, 1939, Kraus Reprint Nendeln/Liechtenstein, 1977.

OPITZ, Claudia-Elizabeth SCHRAUT, “Frauen und Kunst im Mittelalter”, en *Frauenkunstgeschichte*, Giesen, 1984, págs. 33-52.

VINCENT-CASSY, Mireille, “Péchés de femmes à la fin du Moyen Âge”, en *La condición de la mujer en la Edad Media*, Actas del Coloquio celebrado en la Casa de Velázquez, 1984, Madrid, Ed. Universidad Complutense, 1986, págs. 501-517.

## LA PALABRA DE LAS MUJERES

### VOCES LITERARIAS, VOCES MÍSTICAS

Se remite inicialmente a las obras de C. BERMAN *et al.*, C. WALKER BYNUM, P. DRONKE, E. POWER, J. ROSSIAUD, A. VAUCHEZ, además de a *Beyond Their Sex, La condición de la mujer, La femme et l'art au Moyen Âge, Frauenmystik im Mittelalter, Medieval Women, Women in Medieval Society*, citados en el apartado I; y a las obras de M.-Th. D. ALVERNI, cit. en el apartado II, de M.-Chr. POUCHELLE, cit. en el apartado III, y P. SCHINE GOLD, cit. en el apartado VIII.

En lo referente a ediciones de obras literarias y los correspondientes estudios críticos, se remite a François VIEILLARD y Jacques MONFRIN, *Manuel bibliographique de la littérature française du Moyen Âge*, IIIe suppl., 2 vols., París, Ed. du C.N.R.S., 1986 y 1990. Esta obra cubre el periodo 1960-1980. Para el periodo precedente, véase Robert BROSSUAT, *Manuel bibliographique de la littérature française du Moyen Âge*, París, D'Argences, 1951, 1955 y 1961.

AEBISCHER, Verena, *Les femmes et le langage. Représentations sociales d'une différence*, París, P.U.F., 1985.

BATANY, Jean, *Approches du Roman de la rose*, París, Bordas (= Collection “Études”, 363, Série bleue), 1973.

BLOCH, Howard R., “Medieval misogyny. Woman as riot”, en *Representations*, 20 (1987), págs. 1-24.

—*The Scandal of the Fabliaux*, Chicago-Londres, The University of Chicago Press, 1986.

—“Christine de Pizan”, Studi raccolti da L. DULAC y J. DUFURNET, en *Revue des langues romanes*, XCII (1988), núm. 2, págs. 237-380.

- CURTIUS, Ernst R., *La littérature européenne et le Moyen Âge*, París, P.U.F., 1956; reedic., 2 vols., París, Agora, 1986.
- DINZELBACHER, Peter, *Vision und Visionsliteratur im Mittelalter*, Stuttgart, A. Hiersemann, 1981.
- Distant Echoes. Medieval Religious Women*, bajo la dirección de J. NICHOLS y L. THOMAS SHANK, Kalamazoo, Cistercian Publications (= Cistercian Studies series, 71), 1984.
- Femmes troubadours de Dieu*, edición y traducción de G. EPINEY-BURGARD y E. ZUM BRUNN, Turnhout, Brepols (col. “Témoins de histoire”), 1988.
- FOX, John Howard, *Robert de Blois, son oeuvre didactique et narrative. Étude linguistique et littéraire*, con una edición del *Enseignement des Princes* y del *Chastoiement des dames*, París, Nizet, 1948.
- HICKS, Eric, *Le débat sur le Roman de la rose. Christine de Pizan, Jean Gerson, Jean de Montreuil, Gontier et Pierre Col*, edic. crítica, introd. y trad., París, Champion (= Collection “Bibliothèque du xve siècle”), 1977.
- IRIGARAY, Luce, *Éthique de la différence sexuelle*, París, Minuit, 1984.
- KERBRAT-ORECCHIONI, Catherine, *L'énonciation de la subjectivité dans le langage*, París, A. Colin, 1980.
- L'implicite*, París, A. Colin, 1986.
- LORCIN, Marie-Thérèse, *Façons de sentir et de penser: les fabliaux français*, París, Champion, 1979.
- Medieval Women Writers*, bajo la dirección de K. M. WILSON, Athens (Georgia), University of Georgia Press, 1984.
- Religiöse Frauenbewegung und mystische Frömmigkeit im Mittelalter*, edición de P. DINZELBACHER y D. R. BAUER, Colonia-Viena, Böhlau, 1988.
- ZINK, Michel, *La pastourelle. Poésie et folklore au Moyen Âge*, París, Bordas, (= Collection “Études”, 67: Littérature française), 1972.
- Les chansons de toile. Étude et traduction*, París, Champion, 1977.
- La subjectivité littéraire: autour du siècle de saint Louis*, París, P.U.F., 1985.

#### UNA MIRADA ESPAÑOLA

#### NOMBRES SIN VOZ: LA MUJER Y LA CULTURA EN AL-ANDALUS

- ÁVILA, María Luisa, “Las mujeres ‘sabias’ en al-Andalus”, en *La mujer en al-Andalus*, Madrid-Sevilla, 1989, págs. 139-184.
- FIERRO, María Isabel, “Mujeres hispanoárabes en tres repertorios biográficos: Yâdwa, Sila y Bugya (siglos XI-XII)”, en *Las mujeres medievales y su ámbito jurídico*, Madrid, 1983, págs. 177-182.
- GARULO, Teresa, *Diwan de las poetisas de al-Andalus*, Madrid, Hiperión, 1986.

- GUICHARD, Pierre, *Structures sociales "orientales" et "occidentales" dans l'Espagne musulmane*, París, Mouton, 1977 (versión española: *Al-Andalus. Estructura antropológica de una sociedad islámica en Occidente*, Barcelona, Barral Editores, 1976).
- MARÍN, Manuela, "Las mujeres de las clases sociales superiores: al-Andalus, desde la conquista hasta finales del califato de Córdoba", en *La mujer en al-Andalus*, Madrid-Sevilla, 1989, págs. 105-127.
- "La transmisión del saber en al-Andalus (hasta 300-912)", en *Al-Qantara*, VIII (1987), págs. 87-97.
- NERVAL, Gérard de, *Voyage en Orient*, París, Julliard, 1964.
- MONROE, James T., *Islam and the Arabs in Spanish Scholarship*, Leiden, E. J. Brill, 1970.
- PERES, Henri, *La poésie andalouse en arabe classique au XI<sup>e</sup> siècle. Ses aspects généraux et sa valeur documentaire*, París, Adrien Maisonneuve, 1937 (versión española: *Esplendor de al-Andalus*, Madrid, Hiperión, 1983).
- RIBERA, Julián, *La enseñanza entre los musulmanes españoles*, Zaragoza, 1898.
- RUBIERA, María Jesús, *Poesía femenina hispanoárabe*, Madrid, Castalia, 1990.
- VIGUERA, María Jesús, "Estudio preliminar", en *La mujer en al-Andalus*, Madrid-Sevilla, 1989, págs. 17-34.
- (ed.), *La mujer en al-Andalus. Reflejos históricos de su actividad y categorías sociales*, Madrid-Sevilla, ediciones de la Universidad Autónoma de Madrid y Editoriales Andaluzas Reunidas, 1989.
- WORTLEY MONTAGU, Mary, *Embassy to Constantinople*, Londres, Century, 1988.

#### EL TRABAJO RURAL DE LAS MUJERES EN EL REINO DE CASTILLA, SIGLOS XI-XV

- GIBERT, R., "El contrato de servicios en la España medieval", en *Cuadernos de Historia de España*, XV, 1951, págs. 5-153.
- MARIÑO, Dolores, *El señorío de Meira (de 1150 a 1525). Espacio rural, régimen de propiedad y régimen de explotación en la Galicia medieval*, La Coruña, 1986.
- MUÑOZ FERNÁNDEZ, A.; SEGURA GRAIÑO, C. (eds.), *El trabajo de las mujeres en la Edad Media Hispana*, Madrid, Asociación Cultural Al-Mudaina, 1988.
- PASTOR, Reyna, "Poder monástico y grupos domésticos en la Galicia foral (siglos XIII-XV)", págs. 1-236, en Reyna PASTOR, Isabel ALFONSO ANTÓN, Ana RODRÍGUEZ LÓPEZ y Pablo SÁNCHEZ LEÓN, *Poder monástico y grupos domésticos en la Galicia rural (siglos XIII-XV). La casa. La comunidad*, Madrid, C.S.I.C., 1990 (Biblioteca de Historia, 4).
- "Relaciones de producción, contratos agrarios y estructuras familiares en Castilla y León, siglos X-XIV", en *Actas del primer congreso hispano-luso-italiano de demografía histórica*, Sección Nupcialidad y Familia, Barcelona, 1987.

- vv. AA., *Las mujeres medievales y su ámbito jurídico*, Madrid, Universidad Autónoma de Madrid, 1983.
- La condición de la mujer en la Edad Media*, Madrid, Casa de Velázquez-Universidad Complutense, 1986.

## INJURIAS Y MUJERES

### FUENTES:

- ALVAR, M. (ed.), *Vida de Santa María Egipciana*, 2 t., Madrid, 1970-1972.
- GARCÍA DE CASTROGERIZ, F.; BENEYTO PÉREZ, J.-J. (eds.), *Glosa Castellana al “Regimiento de Príncipes” de Egidio Romano*, 3 t., Madrid, 1947.
- HERNÁNDEZ SEGURA, A. (ed.), *Crónica de la población de Ávila*, Valencia, 1966.
- LÓPEZ DE AYALA, Pedro; GARCÍA, M. (eds.), *Libro de Poemas o Rimado de Palacio*, 2 t., Madrid, 1978.
- MARTÍN, J. L.; LINAGE CONDE, A., *Religión y sociedad medieval. El Catecismo de Pedro de Cuéllar (1325)*, Salamanca, Junta de Castilla y León, 1987.
- Las Siete Partidas del rey don Alfonso el Sabio*, 3 t., Madrid, Real Academia de la Historia, 1972.
- MENÉNDEZ PIDAL, R., *Floresta de leyendas heroicas españolas*, t. I, Madrid, 1958.
- (ed.), *Primera Crónica General de España*, 2 t., Madrid, 1955.
- MOREL FATIO, A., “Textes castillans inédits du XIII<sup>e</sup> siècle”, *Romania*, XVI (1887), págs. 364-382.
- REY, A. (ed.), *Libro de los Çient Capítulos*, Bloomington, 1960.
- Castigos e documentos para bien vivir ordenados por el rey don Sancho IV*, Bloomington, Universidad de Indiana, 1952.
- RODRÍGUES LAPA, M. (ed.), *Cantigas d’escarnho e de mal dizer dos cancioneiros medievais galego-portugueses*, Vigo, 1965.
- RODRÍGUES, M.; MONTALVO, S. (eds.), *Lapidario (Según el manuscrito escurialense H.I.15)*, Madrid, 1981.
- RUIZ, Juan; COROMINAS, J. (eds.), *Libro de Buen Amor*, Madrid, 1967.
- SÁEZ, E.; GIBERT, R.; ALVAR, M.; RUIZ ZORRILLA, A. C. y MARÍN PEREA, P., *Los Fueros de Sepúlveda*, Segovia, 1953.
- SÁNCHEZ, G., *Fueros castellanos de Soria y Alcalá de Henares*, Madrid, 1919.
- SÁNCHEZ DE VERCIAL, Clemente; KELLER, J. E. (eds.), L. JENNINGS ZAHAN, *Vocabulario etimológico. Libro de los exenplos por A.B.C.*, Madrid, 1961.
- SOLALINDE, A. (ed.), *General Estoria. Primera Parte*, Madrid, 1930.
- SOLALINDE, A.-LL.; KASTEN, A. y V. R. B. OELLSCHLÄGER (eds.), *General Estoria. Segunda Parte*, 2 t., Madrid, 1957.

## BIBLIOGRAFÍA

- HAZENOHR, G., “Vie quotidienne de la femme vue par l’Église: l’enseignement des ‘journées chrétiennes’ de la fin du Moyen Âge”, en *Fraü und spaetmittelalterlicher Alltag*, Viena, Actas del Congreso de Krems, 2-5 de noviembre de 1984, 1986, págs. 19-101.
- “Injures et Blasphèmes”, núm. 2 de *Mentalités*.
- JACQUART, D. y THOMASSET, Cl., *Sexualité et savoir médical au Moyen Âge*, París, 1985 (versión española: Madrid, Labor Universitaria, 1989).
- LEACH, E., “Cheveux, poils, magie”, en *L’unité de l’homme*, París, Gallimard, 1980, págs. 321-362.
- POUCHELLE, M.-Ch., “Le corps féminin et ses paradoxes: l’imaginaire de l’intériorité dans les écrits médicaux et religieux (XII<sup>e</sup> XIVE siècles)”, en *La Condición de la mujer en la Edad Media*, Coloquio Hispano-Francés, 5-6 noviembre de 1984, Madrid, Casa de Velázquez, 1986, págs. 315-331.
- Régnier BOHLER, D., “Femme/Faute/Fantasme”, en *La Condición de la mujer en la Edad Media*, *op. cit.*, págs. 475-499.
- SCOTT, J. W., “Gender: A Useful Category for Historical Analysis”, en *The American Historical Review*, XCI (1986), págs. 1053-1075.
- SERRA RUIZ, R., *Honor, honra e injuria en el derecho medieval español*, Murcia, 1969.

## EL CUERPO FEMENINO Y LA “QUERELLA DE LAS MUJERES”

- COLLIER, Jane; YANAGISAKO, Sylvia (eds.), *Gender and Kinship. Essays Towards a Unified Analysis*, Stanford, Stanford University Press, 1987.
- Il corpo tra natura e cultura*, Roma, Franco Angeli, 1987 (“Problemi del Socialismo”, 11).
- FUSS, Diana, *Essentially Speaking. Feminism, Nature and Difference*, Nueva York, Routledge, 1989.
- IRIGARAY, Luce, *El cuerpo a cuerpo con la madre*, Barcelona, La Sal, 1985.
- KELLY, Joan, “Early Feminist Theory and the ‘Querelle des femmes’, 1400-1789”, en *Women History, and Theory*, Chicago y Londres, The University of Chicago Press, 1984, págs. 65-109 [una versión anterior en “Signs” 8-1 (1982) 4-28].
- REITER, Rayna R. (ed.), *Toward an Anthropology of Women*, Nueva York, Monthly Review Press, 1975.
- RIVERA, María-Milagros, *Textos y espacios de mujeres. Europa, siglos IV-XV*, Barcelona, Icaria, 1990.

# Los autores

**Carla Casagrande** (Venecia, 1951). Es investigadora en la Universidad de Pavía. Su campo de trabajo es el de los sistemas de valor y las normas de comportamiento en la civilización medieval. Ha publicado, en colaboración con Silvana Vecchio, *I peccati della lingua. Disciplina ed etica della parola nella cultura medievale* (Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1987).

**Jacques Dalarun** (1953). Enseña en la Universidad de Besançon y trabaja sobre la santidad femenina en Italia durante los siglos XIII y XIV. Publicó *L'impossible sainteté. La vie retrouvée de Robert d'Arbrissel*, París, 1985, y *Robert d'Arbrissel, fondateur de Fontevraud*.

**Georges Duby** (París, 1919). Profesor en el Collège de France, en París. Es autor de muchas obras sobre la economía y la mentalidad medievales, entre las cuales: *El caballero, la mujer y el cura* (Madrid, Taurus, 1999), *Economía rural y vida campesina en el Occidente medieval* (Barcelona, Edicions 62, 1973), *Guerreros y campesinos* (Madrid, Siglo XXI, 1987), *Guillermo el Mariscal* (Madrid, Alianza, 1987), *Historia social e ideología de la sociedad* (Madrid, Anagrama, 1976), *Hombres y estructuras de la Edad Media* (Madrid, Siglo XXI, 1980), *San Bernardo y el arte cisterciense* (Madrid, Taurus, 1986), *Tiempo de catedrales* (Barcelona, Argot, 1983). Con Philippe Ariès, ha dirigido la *Historia de la vida privada*, en cinco volúmenes (Madrid, Taurus, 1987-1989).

**Suzanne Fonay Wemple**. Nació en Veszprem (Hungría) en 1927. Es docente en el Barnard College, Columbia University (Nueva York). Se interesa por la historia social de las mujeres durante la Alta Edad Media. Es autora de *Atto of Vercelli: Church, State and Society in Tenth Century Italy* (Roma, Ed. di Storia e Letteratura, 1979) y de *Women in Frankish Society: Family and Cloister 500-900* (Filadelfia, University of Pennsylvania Press, 1981).

**Chiara Frugoni** (Pisa, 1940). Es profesora ordinaria de historia medieval en la Universidad de Roma II. Se ocupa de iconografía medieval y de historia de la mentalidad; actualmente trabaja sobre san Francisco, tanto en los textos como en las imágenes anteriores a san Buenaventura y al Giotto, respectivamente. Ha publicado: *Una lontana città, sentimenti ed immagini nel Medioevo* (Turín, Einaudi, 1983), *Francesco. Un'altra storia* (Génova, Marietti, 1988).

**Christiane Klapisch-Zuber** (Mulhouse, 1936). Enseña en la École des Hautes Études en Sciences Sociales en París, y trabaja sobre la familia y el parentesco en la Italia medieval. Ha publicado en colaboración con David Herlihy, *I Toscani e le loro famiglie. Uno studio sul catasto fiorentino del 1427* (trad. it., Bolonia, Il Mulino, 1988: 1.ª ed., fr., 1978). Además es autora de *La famiglia e le donne nel Rinascimento a Firenze* (Roma-Bari, Laterza, 1988).

**Paulette L'Hermitte-Leclercq** (Brinçon, 1934). Docente en la Universidad de París-IV, dirige investigaciones sobre historia de las mujeres en el monacato y bajo la reclusión voluntaria en el Medievo. Ha publicado *Le monachisme féminin dans la société de son temps. Le monastère de la Celle (XIe-début du XIVe siècle)* (París, Cujas, 1989).

**Marta Madero** (Buenos Aires, 1957). Es doctora en Historia por la Universidad de París-VII. Actualmente trabaja sobre el imaginario del cuerpo femenino en la medicina bajo medieval. Es la autora de *Manos violentas, palabras vedadas. La injuria en Castilla y León (siglos XIII-XIV)* (Madrid, Taurus, 1992).

**Manuela Marín** (Madrid, 1946). Es investigadora científica en el Instituto de Filología (CSIC) y directora de la revista *Al-Qantara*. Trabaja sobre la historia social y cultural de al-Andalus y ha publicado numerosos artículos sobre estos temas y sobre cuestiones relacionadas con la alimentación en la sociedad islámica.

**Claudia Opitz**. Nació en 1955 en Alemania. Ha enseñado en la Universidad de Constanza y actualmente es investigadora en el Kulturwissenschaftliches Institut de Essen. Sus estudios versan sobre las condiciones sociales de las mujeres a finales de la Edad Media, sobre las religiosas y las místicas alemanas de los siglos XIII-XV, y también sobre los militares franceses en el siglo XVIII. Ha publicado *Frauenalltag im Mittelalter Biographien des 13 und 14. Jahrhunderts* (Weinheim, 1987) y *Evatöchter und Brüate Christi. Weiblicher Lebenszusammenhang und Frauenkultur im Mittelalter* (Weinheim, 1990).

**Diane Owen Hughes**. Enseña en la Universidad de Michigan, en Ann Arbor, Estados Unidos. Ha publicado muchos artículos sobre la historia y las estructuras sociales y familiares, particularmente en Génova, y prepara varios libros, uno de ellos dedicado a la legislación suntuaria en las ciudades mediterráneas.

**Reyna Pastor** (Buenos Aires, 1925). Profesora de investigación del Centro de Estudios Históricos del CSIC, Madrid. Con anterioridad ha sido profesora en las universidades de Buenos Aires y Rosario (Argentina) y en la Complutense de Madrid. Sus investigaciones se centran en la historia del campesinado medieval castellanoleonés y en los grupos domésticos campesinos y sus relaciones con el poder feudal. Entre sus obras destacan: *Conflictos sociales y estancamiento económico en la España medieval* (Barcelona, Ariel, 1973); *Del Islam al Cristianismo. En las fronteras de dos formaciones económico-sociales. Toledo, siglo XII* (Barcelona, Península, 1975); *Resistencias y luchas campesinas en Castilla y León, siglos X-XIII* (Madrid, Siglo XXI, 1980); *Poder monástico y grupos domésticos en la Galicia foral (siglos XIII-XV)* (Madrid, CSIC, 1990, Biblioteca de Historia 4). Es autora también de numerosos artículos sobre el trabajo y la condición social de las mujeres en la Castilla medieval.

**Françoise Pignonier** (París, 1932). Enseña en la École des Hautes Études en Sciences Sociales, en París. Trabaja sobre la vida material sobre la base de datos de

archivo y la arqueología. Es autora de *Costume et vie social. La cour d'Anjou (XIV-XV siècle)* (París-La Haya, Mouton, 1970).

**Danielle Régnier-Bohler.** Nacida en 1936 en el Gran Ducado de Luxemburgo, enseña en la Universidad de la Sorbona Nouvelle-París III. Trabaja sobre la narrativa de ficción en la literatura medieval, en particular sobre relatos del siglo XV en la corte de Borgoña, y se interesa en un enfoque antropológico de lo imaginario. Dirige diversas colecciones de textos medievales y ha participado en la *Historia de la vida privada*, vol. 2.

**María-Milagros Rivera** (Bilbao, 1947). Es profesora titular de Historia Medieval de la Universidad de Barcelona y directora del “Centre d’Investigació Històrica de la Dona” de la misma Universidad. Dirige el proyecto de investigación: *Base de datos documental de fuentes para la historia de las mujeres en Cataluña en las Edades Media y Moderna*. Ha publicado: *Textos y espacios de mujeres. Europa, siglos IV-XV* (Barcelona, Icaria, 1990).

**Claude Thomasset** (Nantua, 1938). Es profesor de lingüística medieval en la Universidad de París-IV. Ha publicado muchos artículos sobre la historia de las ciencias y la historia de la lengua y, en colaboración con D. Jacquart, *Sexualité et savoir médical au Moyen Âge* (París, PUF, 1985).

**Silvana Vecchio** (Bologna, 1950). Es investigadora en la Universidad de Pavía y trabaja sobre los sistemas de valores y las normas de comportamiento en la cultura medieval. Ha publicado, en colaboración con Carla Casagrande, *I peccati della lingua* (véase *supra*), y en colaboración con S. Nagel, “Il bambino, la parola, il silenzio nella cultura medievale”, en *Quaderni storici*, 1984.



# Notas

[1] Vestes villanas y capas a la francesa, / cinturones en el medio, al uso masculino, / puntas grandes a la manera alemana, / lustrosas y blancas cual un armiño... Llevan viseras en las capuchas, / esclavinas de estilo caballeresco, / gorro y ventreras muy ajustadas, / con los pechos vagorosos a la moda inglesa. (*N. del T.*) <<

[2] “... que no se acuerdan que transportan hombres procreados por los hombres, las mismas que como saquitos retienen la perfecta semilla natural de sus maridos para que otros hombres nazcan. Y lo que no se amolda a naturaleza es embellecerse con tan suntuosos adornos ya que, a causa de esto, los hombres renuncian a la unión matrimonial por los insostenibles gastos y así su propia condición viril les falla, mientras las mujeres han sido hechas para proporcionar hijos a la ciudad y para conservar su castidad en el matrimonio, y no para dispendios de plata, oro y piedras preciosas...” (*N. del T.*) <<

[3] “¿Dónde están los bellos vestidos con cinturones de oro, los adornos de los dedos con anillos de gemas?” (*N. del T.*) <<

[4] “Después se pasa a la lana; después a los excrementos de los gusanos, es decir, la seda; a continuación al paño dorado; finalmente a las piedras preciosas.” (*N. del T.*)  
<<

[5] “Si desde el comienzo del mundo los Milesios esquilan las ovejas, y los Seres hilaron las fibras vegetales, y los Tirios tiñeron, y los Frigios bordaron y los Babilonios entretejieron brocados, y las perlas resplandecieron de blancura, y las piedras de fuego centellearon, si hasta el mismo oro salió de la tierra al encuentro de su deseo, y si ya entonces le fue permitido al espejo mentir tanto, Eva deseó estas cosas después de haber sido expulsada del Paraíso, y ya muerta, supongo. Por consiguiente, ahora, si quiere volver a la vida no debe apetecer ni conocer las cosas que no había tenido y que son los atavíos de la mujer condenada y muerta, constituidos en cierto modo en su propia pompa funeral...” (*N. del T.*) <<

[6] “Dices también que si nos embellecemos con vestidos y preciosos adornos peligran nuestra castidad; y para reforzarlo, mala suerte tengas, añades estas palabras del Apóstol: ‘Vosotras, mujeres, debéis ataviaros con vestidos hechos con arreglo a la castidad y al decoro, y no con los cabellos trenzados y con piedras finas como perlas, ni con oro, ni con ricos paños.’ Pero ni según tu texto ni según tu rúbrica he de obrar.” Traducción de Juan G. de Luaces, en G. Chaucer, *Cuentos de Canterbury*, Barcelona, Planeta, 1984, pág. 191. (N. del T.) <<

[7] “Mujeres embarazadas, incapaces de sostenerse cuando caminan por la calle con zapatos tan altos, cayeron y recibieron tanto daño que abortaron, en perdición de un cuerpo y de un alma.” (*N. del T.*) <<



[8] “Las mujeres son las que restauran las familias, los estados y, en suma, la entera condición humana, y ofrecen aquello que es más importante y duradero.” (*N. del T.*)  
<<

[9] “En cuanto a los adornos y formas de vivir, puesto que sean nuestras insignias de virtud, no toleraremos que nos sean arrebatados.” (*N. del T.*) <<

[10] Traducción de Cristina García Ohlrich. <<

[11] *Losengiers* o *lauzengiers*: los que espiaban y denunciaban a los amantes. Para escapar a la malignidad de los *lauzengiers*, el poeta designaba a la amada con un seudónimo (*senhal*). (N. del T.) <<

[12] “Que tenía mucho más poder que él, quería una hija que a ella se pareciese.” (*N. del T.*) <<

## Índice de contenido

Cubierta

La Edad Media

Siglas

Presentación

Introducción

Las normas del control

La mujer a ojos de los clérigos

Lejos de las mujeres

Reformar el mundo

La enemiga

Frágil flagelo

Las lobas en el rebaño

La Virgen-Madre

El refugio del pecador

María, cada vez más virgen

Las vírgenes y las otras

Por la puerta pequeña

Magdalena

La salvación en la penitencia

¿Pecadores o pecadoras?

Redimirse dos veces

Tiempos nuevos

En el nombre de la Madre y del Hijo

Palabra contra Escritura

Nuevas voces

La naturaleza de la mujer

Cronología sumaria

La analogía galénica y sus consecuencias

La mujer y los alientos

Lección de galenismo teórico

La anatomía de los órganos internos de la mujer

Las emisiones femeninas

La determinación sexual del embrión

El placer

El hombre al margen

En busca de un arte erótico

Las enfermedades de las mujeres

La mujer custodiada  
Hablar a las mujeres  
¿A cuáles mujeres?  
Pocos hombres ante muchas mujeres  
Las clasificaciones de las mujeres  
Jóvenes y viejas  
Niveles sociales y roles familiares  
Reinas, princesas y damas  
Vírgenes, viudas y casadas  
Decurso espiritual y sociología  
Un esquema de éxito  
Vicios y virtudes de las mujeres  
Vagabundas  
Inquietas y curiosas  
La custodia  
Custodiadas y sometidas  
Exterior/interior  
Vestidos, joyas y afeites  
Modestas y sobrias  
Laboriosas y misericordiosas  
Taciturnas  
La buena esposa  
Sara  
Honrar a los suegros  
Amar al marido  
¿Igualdad o sometimiento?  
Débito conyugal y fidelidad  
Ayuda para la salvación  
La elección de la mujer  
Los deberes del marido  
Cuidar de la familia  
Gobernar la casa  
Mostrarse irreprochable  
La mujer y la familia en el siglo XV  
El marido: ¿patrón o guía espiritual?  
Madres e hijos  
Las modas femeninas y su control  
Vestimenta, consumo y estatus femenino  
Modas para las hijas de Eva  
Chapines, miriñaques y el color negro  
La respuesta de las mujeres  
Una evaluación moderna

Las mujeres en las estrategias familiares y sociales  
Las mujeres entre finales del siglo V y finales del siglo X

Mujeres seculares  
Los primeros siglos  
La época merovingia  
Carolingias seculares  
El siglo X  
Las mujeres y la religión  
El monasterio  
Diaconisas y mujeres de sacerdotes  
La actividad intelectual y artística de las mujeres  
Las mujeres en el orden feudal (siglos XI y XII)  
Las mujeres en el debate historiográfico  
Complot de mujeres en una casa solariega  
“Cuando aparece la criatura... ¡es una hija!”  
El tiempo de la infancia  
“El segundo caso cuya jurisdicción pertenece a la santa Iglesia es el matrimonio”  
Libertad y matrimonio  
El matrimonio de Cristina de Markyate  
“Mal acaban matrimonios, si al amor sólo se deben” (Brantôme)  
¡Belleza, belleza! ¡Cruel preocupación!  
Igualdad y matrimonio. El débito conyugal  
La vida de familia  
Mujeres de Islandia  
Los tres órdenes  
Las que trabajan: en el campo  
En la ciudad  
En el castillo  
Las pruebas de una princesa  
Las mujeres y el amor de Dios  
El “Espejo de las Vírgenes”  
Conclusión  
El modelo cortés  
El modelo  
Literatura y sociedad  
¿Por qué fue bien acogido el modelo?  
Las repercusiones del modelo  
Vida cotidiana de las mujeres en la Baja Edad Media (1250-1500)[10]  
Introducción  
La minoría de edad del sexo femenino  
Datos demográficos sobre la vida de las mujeres  
El “lugar de las mujeres”: matrimonio y familia  
Concertación de matrimonios desde la perspectiva femenina  
El poder del esposo, amo y señor del matrimonio  
Sexualidad matrimonial y extramatrimonial  
Vida conyugal en la nobleza  
Vida conyugal en las ciudades



Maternidad y amor maternal en la Baja Edad Media  
Fertilidad y esterilidad  
De la anticoncepción al infanticidio  
La lucha por el pan de cada día: el trabajo femenino  
Trabajo femenino en el campo  
Las mujeres y el comercio  
Las mujeres en la docencia y en la sanidad  
Las mujeres y la artesanía  
¿El fin del trabajo femenino?  
Mujeres solas: ¿emancipadas o marginadas?  
¿De la casa de placer al convento?  
¿Libertad en la viudedad?  
¿Movimiento femenino en la Edad Media?  
¿Beguinatas como “institución asistencial”?  
Místicas: ¿santas o herejes?  
Conclusión

Huellas e imágenes de las mujeres  
El universo de la mujer: espacio y objetos  
Lugar de trabajo  
El oficio de la mujer  
El marco doméstico  
Mas allá de las paredes  
La mujer en las imágenes, la mujer imaginada  
El punto de vista de la Iglesia  
En compañía del diablo  
La condenada y su casa  
El cuerpo seductor  
La mujer como símbolo  
La mujer en la vida privada y cotidiana  
La mujer en la pareja  
Encantar, curar  
La mujer sabe leer  
El scriptorium familiar  
Las esposas de Cristo  
Una habitación propia  
Un tiempo para pensar  
La santa patrona

La palabra de las mujeres  
Voces literarias, voces místicas  
¿Enunciación de mujeres?  
Voces prisioneras  
¿Palabras ficticias?  
“Insignis femina, virilis femina”

“En el campo de las letras...”

La mujer y las letras

Palabras en actos

“A grant silence, le chief enclin”

“El mal lenguaje”

La palabra del grupo

El amargo desfase

Palabra de muerte

Nombrar el sexo

Decir lo indecible

Una palabra de fuego

Una espiritualidad nueva

El lenguaje del cuerpo

La mirada comunitaria

Alimentos del alma

Un discurso amoroso

El tiempo interior

Conclusión

Palabras de mujer

Una mirada española

Introducción

Nombres sin voz: la mujer y la cultura en al-Andalus

A modo de introducción

Presencia de las mujeres en la cultura andalusí

Las ciencias islámicas

Las ciencias profanas

La cultura popular

El trabajo rural de las mujeres en el reino de Castilla, siglos XI-XV

El trabajo de la mujer en las pequeñas explotaciones

La corresponsabilidad contractual y laboral de la mujer en la pareja

Titularidad contractual y descendencia femenina

La cooperación simple

Los contratos de trabajo temporal

Algunas manifestaciones del trabajo “asalariado”

Injurias y mujeres (Castilla y León, siglos XIII y XIV)

Palabras y cantigas

Lujuria

Estética del cuerpo

Integridad corporal

Violación

Gestos

Mirada

Sangre y honra

El cuerpo femenino y la “querrela de las mujeres” (Corona de Aragón, siglo XV)

Bibliografía/Índices

Los autores

Notas

# 2

---

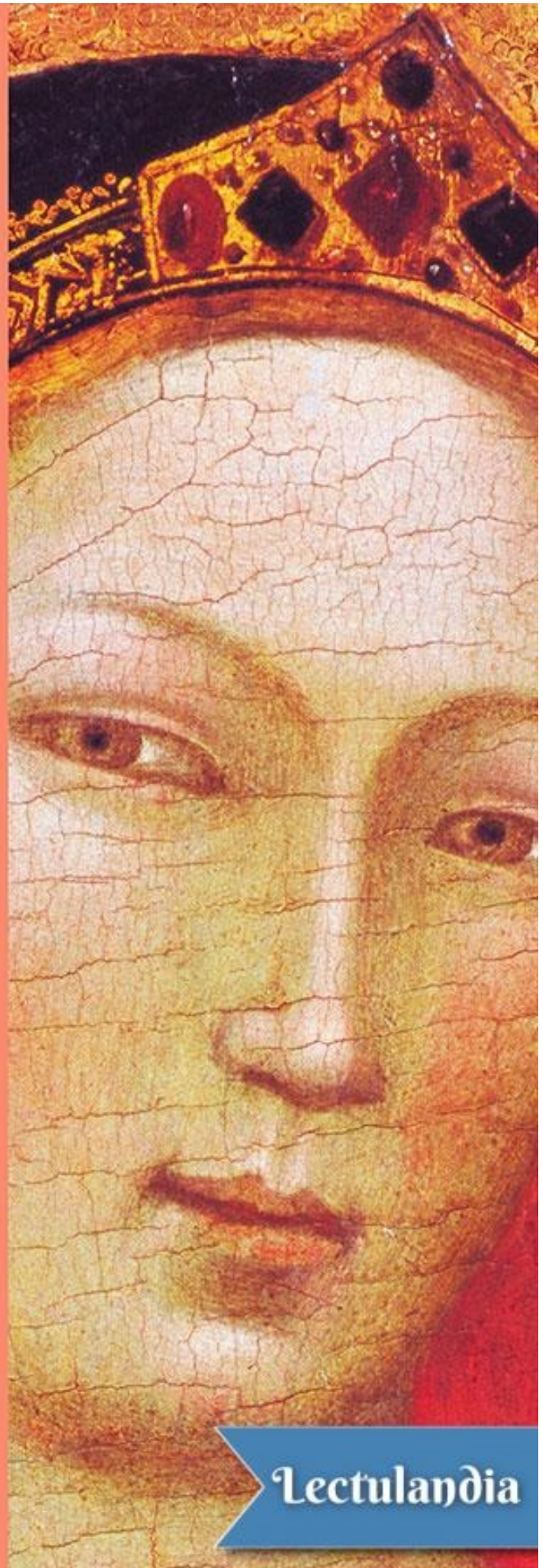
## Historia de las mujeres

---

*La Edad Media*

---

Bajo la dirección de  
Georges Duby y Michelle Perrot



Lectulandia

