



## El cuerpo femenino en la Baja Edad Media: cuerpo místico y poderoso, puerta de acceso a lo divino

Marisol Escudero

Etnología  
Escuela Nacional de Antropología e Historia  
[puga\\_azul@hotmail.com](mailto:puga_azul@hotmail.com)

La Baja Edad Media es un periodo de la historia occidental que con frecuencia, según nuestras ideas erróneas comunes y preconcebidas, se nos presenta como una época oscura e ignorante, “mórbida, violenta y poco imaginativa” (Walker Bynum[1], 1990:163); justamente como de manera coloquial se nos ha mostrado a través de imágenes difusas y/o parciales de la misma. Incluso, en la cotidianeidad se nos dibuja en nuestra mente occidental “moderna” como un espacio y un tiempo determinados sólo y de manera exclusiva por la misoginia, por el desprecio, el rechazo y la discriminación (aunque este término aún no existía) hacia la mujer. Lo cual, sin lugar a dudas fue parte de la vida diaria.

No obstante, si bien es cierto que prevaleció un determinado desdén y un desprecio hacia el cuerpo femenino –asentadas dichas actitudes, mas no justificadas, en las creencias bajomedievales-, también es claro, con base a los amplios estudios enfocados a esta época de la historia, que existió un cierto miedo y admiración hacia las mujeres (Vide Duby[2], 1996; Fossier[3], 2007), y que en función de ello, pervivió del siglo XII al XV un halo de “poder” alrededor de la figura femenina.

Más aún, la voz femenina sí era escuchada y tomada en cuenta, por supuesto, en niveles diferentes, así como en ámbitos y espacios distintos a los que las mujeres del siglo XXI se piensan y en los que se ven inmersas, como regiones de poder que han abierto para ellas y para su desarrollo. Las mujeres de la Baja Edad Media, debe tenerse muy presente, vivieron en un contexto en el que “Los límites parecen haber sido violados –límites entre lo espiritual y lo físico, lo masculino y lo femenino, el yo y la materia-“ (Walker Bynum, Op. cit.:163), e incluso, me atrevo a afirmar, los límites entre lo experiencial y lo teológico también; resultando con ello una permeabilidad generalizada de donde se deriva gran parte del poder que adquirieron entre los años Circa 1200 y 1500, a través del nuevo significado religioso que el cuerpo adquirió durante dicho periodo.

De hecho, no está de más apuntar que las mujeres de la Edad Media son singularmente distintas a cualesquiera otras mujeres de la historia, inclusive en comparación con otros periodos del cristianismo, en lo que se refiere a su espiritualidad, particularmente, (Ibidem:165), pues ésta, y por ende, su poder, se fincaron, precisa e inexcusablemente, en su cuerpo, en la asociación común imperante de la mujer con la carne; lo que a la par, dio origen a una suerte de “misticismo” alrededor de ellas, también corpóreo, que, entre otras cuestiones, les abrió caminos para los que entonces estaban vetadas: el conocimiento y práctica del latín escolástico, el conocimiento de la teología y de la retórica, el estudio en sentido estricto de la literatura bíblica de su época (v. Cirlot y Garí[4], 1999); y desde luego, cierto control y dirección de su propia vida, con autonomía y conciencia, hasta donde la mentalidad patriarcal lo hizo permisible, ya que los directores espirituales de la época nunca las dejaron de supervisar.

Pero ¿cómo se dio esta situación, en qué circunstancias se hizo posible que la religiosidad se fundara en el cuerpo femenino, en la devoción hacia el mismo?, serían las preguntas enseguida a formular, ya que es del conocimiento vulgar (i.e. vulgo) que en dicho periodo “oscuro” de la historia, un contexto socio-cultural que abarca diez siglos, la mujer vivía sometida y despreciada por los hombres, dada su asociación con el cuerpo, o la carne, entendida ésta como podredumbre, lascivia y pecado, categorización que la encuadró en una concepción de opresión, de indiferencia y de olvido. Contexto que no es del todo cierto, o al menos, no tan estrictamente literal. Será necesario ubicarlo y delimitarlo correctamente.

Como apenas se mencionó líneas arriba, -al menos- en la Baja Edad Media la mujer era tomada en cuenta, aunque no como nosotros lo pensamos en la actualidad; era una sólida base en la familia bajomedieval, tanto para la riqueza material de la misma, como para el estatus, el linaje, la sangre, la descendencia y el conocimiento de ésta a través de las generaciones (v. Duby, Op. cit.). Un tema que explicaré con mayor detalle más adelante. Y cuando se trasladaba a un monasterio, como mujer soltera o viuda, el espacio le otorgaba concesiones para hacer y decidir en ese territorio sacralizado.

Además de estas consideraciones, en la Baja Edad Media (s. XII al XV), en un contexto donde la mujer era inferior al hombre, así como el cuerpo al alma, “la espiritualidad femenina era particular e intensamente corporal” (Walker Bynum, Op. cit.:165.), como ya se refirió; y por tanto, ello propició que el cuerpo femenino enfermo, generalmente, fuera susceptible a experimentar visiones crísticas y manifestaciones corporales “místicas”, que observadas desde la óptica del ojo bajomedieval, se consideraban como la más admirable “puerta de acceso a lo divino”, y específicamente, bajo la mirada femenina, como la única vía para lograr su salvación y la de los demás, para acceder a Dios y a lo que Él prometía, gracias a la unión con Él mismo. Una “unión” que a su vez conseguían por medio de dos caminos de experimentación somática femenina: el sufrimiento y la glorificación del cuerpo de Cristo.

En la Baja Edad Media, entonces, el cuerpo femenino comenzó a experimentar una suerte de extraños milagros psicosomáticos, característicos únicamente de las mujeres, que no sólo marcaron un momento decisivo en la historia del cuerpo en Occidente (v. Walker Bynum, Op. cit.: 163-165), sino que sobretodo, abrieron un camino hacia una nueva concepción del cuerpo femenino como manera de acceder a lo divino y, por lo tanto, de acceso a un poder que hasta entonces sólo les estaba concedido dentro del espacio de lo privado (aun cuando en ese tiempo todavía no se puede hablar

de la existencia de dicha noción), en la cama con sus esposos; en el espacio doméstico de su casa y de su familia.

Así que reitero el cuestionamiento general, eje central de este ensayo: ¿por qué la espiritualidad femenina se tornó de naturaleza corpórea o, en sí, psicósomática, en una época en la que la mentalidad bajomedieval rechazaba el cuerpo de las mujeres, como signo de pecado y putrefacción, de debilidad, ignorancia e indiferencia? ¿Esta situación qué tipo de consecuencias trajo consigo en su trato con los hombres de su tiempo en la vida cotidiana? ¿Cómo se entiende que su naturaleza psicósomática, igualmente, se balanceara en la idea de sufrimiento y glorificación del cuerpo de Cristo?

Ante este contexto de desestimación y desdén hacia la carne, exclusivamente representado por el cuerpo femenino, y concebido así tanto por la tradición teológica como por la filosofía natural y la tradición popular imperantes, pues no hay que olvidar los legados al respecto de los Padres de la Iglesia, principalmente el de Agustín (354-430), y el de los escolásticos, como el de Tomás de Aquino (1225-1274), surgen variadas preguntas relacionadas: ¿cómo se dio esta situación de rechazo-temor, desprecio-admiración de los hombres medievales respecto a las mujeres de su misma época, ya que “se sabe” popularmente hablando, que el cuerpo femenino únicamente era objeto de rechazo, desprecio y negación? ¿Cómo este mismo contexto, que bajo nuestro “pensamiento moderno” podría denominarse de “contradicciones”, propició que la “enfermedad en las mujeres” fuera vista como “misticismo”, expresado por ellas como una devoción somática y/o visionaria acerca de Dios?

Asimismo, ¿se podría llamar realmente una época de “contradicciones”, o de qué forma lo entendían ellos, pues odiaban y amaban, a la vez, al cuerpo femenino?, y sobre todo, ¿cómo se puede explicar que rechazaran y admiraran al mismo tiempo a las mujeres?, si “se supone” que éstas eran inferiores y, de hecho, prácticamente “inexistentes”.

¿Cómo pueden resolverse y explicarse todas y cada una de esas preguntas?, que nos ayudarán a comprender el escenario bajomedieval en su conjunto, respecto al tema que aquí nos ocupa. Considero que sólo contestando otras tantas, que nos permitirán hilar un análisis y seguimiento histórico realizado por muchos otros, doctos en el tema, para tener así un panorama amplio y puntual sobre las pautas de conducta, el pensamiento dominante y las argumentaciones teológicas, filosóficas y médicas de la época que dieron cabida a ese particular escenario del cuerpo femenino bajomedieval.

En este tenor, las preguntas que nos llevarán por el largo camino para comprender este escenario apenas señalado, serían una larga lista, pero en un intento de sumario de las que serían de mayor utilidad, tenemos las siguientes: de manera real, ¿cómo vivía la gente de aquella época, para propiciar ese contexto que originó, a su vez, el misticismo somático femenino?, ¿cómo y en qué pensaba?, más aún, ¿cómo vivían y pensaban las mujeres de la Baja Edad Media?, ¿de qué manera eran tratadas, vistas por los hombres en sus diferentes categorías (esposos, clérigos, hijos, etc.)?, ¿ellas cómo trataban a las personas con quienes se relacionaban?, ¿cómo vivían y pensaban su cuerpo?, y en especial, ¿por qué pensaban/creían que éste, enfermo y/o visionario, les permitiría un mayor y más directo acceso a Dios?

Al ser esto así, ¿cuál era el trasfondo de ese “supuesto” misticismo?, y sobre todo, ¿por qué el cuerpo femenino, en una época de rechazo y desprecio hacia el cuerpo,

la carne, adoptó estas nuevas pautas de comportamiento para acceder a lo divino en los siglos del XII al XV de nuestra era? Esperemos, poder contestar todas, de la manera más clara y puntual posible.

En principio, acerca de cómo vivía esta gente del medioevo, de cómo y en qué pensaba, nos dice Fossier (2007:19-20) que el hombre era, o se concebía, como lo que Dios ha querido, es decir, los hombres de los siglos medievales no necesitaban ni buscaban explicación erudita alguna sobre lo que eran y/o cómo eran, físicamente hablando, pues estaban convencidos de que eran fruto de la voluntad del Ser supremo. De este modo, “no tenían más remedio que atribuir la fealdad y los fallos que veían a su alrededor a esta misma voluntad”, [por ello] “Las imperfecciones físicas o morales conllevaban al estigma del descontento divino (Fossier, Op. cit.:19). Consecuentemente, la gente era fea, tullida o imperfecta, o tenía el cuerpo enfermo, como reflejo de un alma vil, a causa del pecado; por ende, “El mundo medieval apenas sentía piedad hacia el desgraciado, en el sentido pleno de la palabra: [...] se excluía a los enfermos y se despreciaba a los débiles” (Ibidem:20).

En este sentido, por ejemplo, “si se hacía referencia a la obesidad de un rey y se deploraba, no era para aludir a su régimen alimentario desequilibrado, o porque preocupara su salud, sino porque escarnecía su función, pública, y su actividad, ecuestre y guerrera, y porque la obesidad entonces era un pecado, una falta, una <<desgracia>>” (Ibidem:22-23). E igualmente, como otro ejemplo de toda esta visión sobre lo físico, Fossier (Ibidem:20) señala que el concepto de bello era uniforme, por lo que los diferentes matices existentes entre las poblaciones bastante homogéneas –indoeuropeas, celtas, germánicas y mediterráneas -, que coexistían, eran una mera cuestión de detalle. A tal extremo, de hecho, que los prototipos de hombres que se mostraban en las imágenes medievales se aplicaban de manera indiferente frente a los semitas y asiáticos; lo que incluye a la imagen de Jesús y de sus apóstoles, omitiendo que habían sido judíos, esto es, “feos”.

Ahora bien, dado que existía una falta de “compasión” o de caridad, por llamarla de algún modo, hacia el otro, enfermo o imperfecto, con base a esa idea sobre el aspecto exterior, éste, lo físico, en aquellos años no existía como una imagen fisiológica, sino sólo sociológica; el comportamiento general del individuo era más bien lo que parecía llamar la atención, por lo cual lo físico sólo ilustraba lo moral de la época (Ibidem:22-23). Las “víctimas de la furia divina eran, en realidad, culpables: [...] de haberla escarnecido” (Ibidem:20). Por tanto, la salvación no se alcanzaba por la vía de la caridad, o de la piedad, sino exclusivamente por “una vía absolutamente personal de la fe y la esperanza” (Ídem).

Qué significaba y/o implicaba ello, que las personas del medioevo buscaran de manera personal y esperanzadora hallar el camino de la salvación; cómo, la respuesta la encontrarían en el nuevo significado religioso que se dio en esos años, estrechamente vinculado al cuerpo, y éste, más que relacionado con la negación del sexo que se dio paulatinamente en siglos posteriores, se encontraba enraizado en el control, la disciplina, e incluso la tortura de la carne, pues como lo señala Walker Bynum (Op. cit.:164), dichos elementos tenían más que ver con el cuerpo y la devoción medievales, que con la negación de lo físico. La elevación del cuerpo era la opción más certera dentro de las vías del acceso a lo divino. Una elevación que podía ser tortuosa y

deliciosa al mismo tiempo. Pero en cuanto al tema de la espiritualidad medieval, regresaremos más adelante.

Recordemos, el cuerpo, como lo pensamos hoy en día, no existía en la Edad Media. Incluyendo que, ningún teólogo escolástico ni ningún místico (hombre o mujer) rechazó la idea paulina acerca del cuerpo (v. también Robinson, John A. T. El cuerpo. Estudio de teología paulina, Barcelona, Ediciones Gedisa, 1968.), entendido éste como una carga que rebajaba el alma (Walker Bynum, Op.cit.:194), a causa de sus pecados morales. Además, y por otra parte, el hombre medieval tampoco ignoraba los matices, por ejemplo en cuanto a ser rubios o negros, o semitas, pero sus observaciones pocas veces eran descriptivas y físicas; aquél sólo era capaz de ver rasgos morales (Fossier, Op. cit.:22) en sus congéneres.

A causa de dicho panorama, se consideraba que todo lo sucedido era designio divino: el lisiado, el enfermo, el muerto al nacer, y hasta la “peste negra”, etc., de manera que todo lo malo que les acontecía era un precio que pagar por la ira de Dios (Ibídem:26), lo que conllevaba a que los hombres medievales vivieran, por ende, “entre el estigma del pecado y la esperanza de hallar el camino de la salvación” (Ibídem:366). Un camino en el que, aparte de otros ámbitos que también se referirán, aparece la figura femenina, que aunque es “oscurecida y ocultada por los hombres” (Ibídem:362-363), clérigos en este caso, pues eran los únicos con acceso a las letras, o también por sus esposos, que no las nombraban en los escritos de la época, ellas finalmente hacen su aparición, con base a que todo: honor, poder, bienes y gloria, incluyendo la “salvación de las almas”, proviene de una mujer (Duby, 1996:176-177, 191).

Comencemos a describir entonces cómo vivían, cómo eran tratadas y pensadas, para enseguida hilar las ideas que sobre ellas y su cuerpo se tenían respecto al nuevo significado religioso que éste adquirió, tanto para su salvación, como para la de los hombres, que olvidaron hablar y/o escribir de ellas en la época medieval.

Al respecto, apunta Fossier, “En lo que se refiere al sexo femenino, la <<masculina Edad Media>> –por utilizar una expresión absolutamente exagerada- lo mantuvo alejado de los textos económicos y políticos, que eran obra masculina, o de los artículos legales, que eran asexuados” (Fossier, Op. cit.:42). Más todavía, llegó a borrarlas por completo en algunos casos y/o periodos, como en el norte de Francia en 1100 y 1175.

Esto pasaba, por lo menos, en lo que se refiere a las fuentes o testimonios escritos, porque igualmente, es fundamental tener en cuenta que la Edad Media, antes de cualquier otro aspecto, fue un periodo en el que prevaleció “el saber libresco” (Duby, Op. cit.:101-102), aunque lo menciona el autor con clara referencia a que “<<el cuerpo se “leía” antes de verse>>” en la práctica médica; ya que se conocía y comprendía en los libros antes de observarse en cuanto a la disección de los cuerpos, una práctica retrasada durante mucho tiempo en aquellos siglos; y cuando se abrían éstos era sobre todo para confirmar o verificar a Galeno. Por tanto, quiero pensar que si no estaba escrito, prácticamente era inexistente.

Aún más, en la superficie, hace hincapié Fossier, se percibe que sí, de hecho, “la Baja Edad Media era <<masculina>>, como decía Georges Duby” (Fossier, Op. cit.:89), si nos basamos de manera extraordinaria en lo ya señalado, en la apariencia: lo que

mencionan las fuentes escritas, puesto que todas, o la mayoría, eran obra de hombres de Iglesia, clérigos; quienes “no tenían por qué conocer nada sobre el cuerpo, la cabeza o el alma de las mujeres; las ignoraban olímpicamente. Y las mujeres no escribían” (Ídem). Claro, existieron sus “pedantes” excepciones, como el caso de las mujeres místicas, de las cuales hablaremos a detalle en párrafos venideros. Así en general, se puede subrayar que lo “único” que existía era lo documentado; pues en sí, “los juicios eran juicios de hombres sin mujeres y el mundo cristiano sólo los escuchaba a ellos, desde la encíclica romana plagada de derecho antiguo al sermón del cura ante sus fieles, artesanos y aldeanos” (Fossier, Op. cit.:42).

De esta forma era la situación de las mujeres, en lo relacionado al “mundo registrado”; aun cuando otros textos (e.g. memorias genealógicas en Duby, Op. cit.), en lo que no dicen, en lo que omiten o en lo que apenas señalan, sí muestran lo que aparentemente no había: la existencia real y clara de las mujeres. Como lo indica Duby (Op. cit.:27-28), aunque no eran nombradas, existían, entre muchas razones, porque el poder salía de sus entrañas, “como de la tierra fértil”. Éste es el poder, el misterioso, inquietante e incuestionable poder de las mujeres, en el siglo XII, escribe dicho autor.

Es cierto, las mujeres, en la tradición popular, y mucho más, en la teológica, eran objeto de rechazo, de denigración, y de ignominia, por el simple hecho de ser mujeres, en otras palabras, por ser el resultado de una “versión inferior de la misma fisiología”, según los propios filósofos de la naturaleza en la Edad Media (Walker Bynum, Op. cit.:191). Ejemplos, abundan: ya sea de los primeros siglos de la era cristiana, o de más atrás, los del pensamiento griego, y mejor todavía, los relativos a los siglos que nos ocupan, los que abarcan la Baja Edad Media.

La sentencia de los curas, en sus sermones y en sus encíclicas, era cruel: “la mujer era la <<puerta al Diablo>>, el <<enemigo>> responsable de la Caída, el símbolo de la impureza que prueba la sangre manchada que brota inevitablemente de ella, la loba cruel devoradora de hombres, la marrana insaciable y lujuriosa. Por eso, había que odiarla aún más cuando intentaba ser amada” (Fossier, Op. cit.:89). Declaración que, sin lugar a dudas, tiene antecedentes muy claros en la filosofía griega, pues Aristóteles “ya había dicho que la mujer no tiene espíritu; no comprende lo que hace (v. Para mayor conocimiento, Ranke-Heinemann, Uta. Eunucos por el reino de los cielos. Iglesia católica y sexualidad, Madrid, Ed. Trotta, 1994): por eso era preciso castigarla, pegarle, aconsejaba san Jerónimo -<<razonablemente>>, [...]-. Además, pero esto es algo profano, era charlatana, murmuradora, caprichosa y gastadora” (Ibídem.:90).

Este contexto es el que vive la mujer bajomedieval, sin embargo, en la realidad poco documentada y/o difundida por los escritores de ese periodo –claramente ascetas, y mayormente eclesiásticos y monjes entregados a sus votos de castidad-, es posible notar que no sólo existen las mujeres, como damas, esposas, solteras o viudas, en diferentes circunstancias, sino que también como místicas, en un determinado momento de la historia y a causa de un pensamiento medieval muy singular que no pudo evitar ni opacar su poder en muy diversos ámbitos de la vida de la época: en la casa, en la cama, en su sangre y su linaje, o bien, desde el monasterio, ya sea a través de manifestaciones corporales místicas o de visiones cristocéntricas.

Pese a que las mujeres debían tildarse a sí mismas como mujeres ignorantes, iletradas, débiles y frágiles, en una especie de disculpa pública por ser pensantes y acceder a la escritura, como es el caso de Juliana de Norwich (Cirlot y Garí, 1999.:258-

259), escritora mística y visionaria del siglo XIV, que tenía conocimiento de las fuentes patrísticas, bíblicas y medievales, un uso ágil y fluido de la retórica, y una capacidad extraordinaria de argumentación teológica expresada con gran audacia en inglés; en realidad las mujeres fueron eje de la vida bajomedieval. Duby (Op. cit.:15-18) escribe, entre muchos aspectos del poder de las mujeres, que ellas eran parte de la memoria ancestral (genealogía familiar), pues básicamente, la casa, la familia, “constituía el marco más sólido de todas las relaciones sociales en el siglo XII, que estaban pensadas y vividas domésticamente, así se tratara de las relaciones entre el cristiano y la Trinidad, la madre de Dios o los santos, el señor y sus vasallos, el amo y sus servidores” (Duby, Op. cit.:15-16). Sus hijos tenían el deber de recordarlas siempre, en la memoria y en la divulgación oral y escrita de su genealogía, pues de ellas provenía todo lo que eran y tenían.

Retomando la sentencia de que su poder proviene de sus entrañas, ésta se deriva en gran medida en el hecho de que el vientre de las mujeres no era un mero receptáculo –como podemos llegar a suponer-, por el contrario, en aquel periodo de la historia se pensaba de otra manera:

*“El germen depositado por el macho no madura solo. Este tierno cascarón secreta sus propios líquidos. La sangre de una mujer se mezcla allí con la sangre del hombre y su propia semilla se une a la masculina porque, y muchos indicios lo revelan, se creía habitualmente en la existencia de un esperma femenino. [...] Ya que la madre participa de una manera tan decisiva en la gestación, el hijo puede aspirar a hacerse con los derechos que tenía el padre de su madre. Si éste no tiene descendencia masculina, hereda sus bienes y a veces, [...] estos bienes son inmensos. También hereda las virtudes y el renombre, todo lo que daba precio a la sangre materna” (Ibidem.:54-55).*

Es notable en consecuencia, que la mujer resulte importante por lo que lleva en sus entrañas, dado que, por un lado, su sangre es fuente inagotable de poder (en mis propios términos), pues a través de ella y/o con ella, procreaban y, a la par, heredaban virtudes, renombre, linaje, bienes y legitimidad (pues había muchos hijos “bastardos”). Como lo escribe Fossier (Op. cit.:23-25), la sangre para los hombres de aquella época era un elemento de transmisión de la vida, incluso de las virtudes. Su trascendencia en la vida medieval era tal, que ésta alcanzaba a los ciclos menstruales de la mujer: “en los hogares se conservaba la sangre de la primera regla, anuncio solemne de las bendiciones posteriores al parto o prohibiciones sexuales durante las reglas” (Ibidem.:24).

Asimismo, por otro lado, a pesar de que el cuerpo femenino sirve de cópula, porque en la época lo que se busca principalmente es asegurar la descendencia, y pudiera, por esta razón, convertirse sólo en un “objeto” del uso masculino –lo cual solía pasar-, el fuerte lazo afectivo que une a la mujer con su hijo hacía que el papel de su madre trascendiera, no sólo en vida de ella misma, sino también a través de la memoria genealógica. Comúnmente, a aquél se le expulsaba muy joven de la casa materna, a causa de su preparación como hombre, pero en cambio, “se aferraba al recuerdo de la madre de cuyo lado lo arrancaron y de quien guardaba una nostalgia imperecedera. Veneraba todo lo que tenía relación con esta mujer, incluyendo a los difuntos de su ascendencia” (Duby, Op. cit.:56-57). Porque además éstos eran de naturaleza más noble que la familia de su padre. Una situación que también posee una singular explicación.

El papel importante de las mujeres de la Baja Edad Media, y que es todavía una razón más poderosa que la anterior descrita, está relacionado de igual manera en el hecho de que siempre, o casi siempre, ellas eran quienes tenían un origen más noble en comparación con sus esposos, los cuales eran de extracción más baja, tenían menos fortuna. Una disparidad entre los consorte vista como normal, y de cotidiana práctica, al extremo de que

*“Cuando, accidentalmente, un padre daba a su hijo mayor una esposa que no estaba situada socialmente por encima sino por debajo suyo, sentía la necesidad de justificarse. [...] La excusa era la paz perpetua que se necesitaba establecer a cualquier precio entre dos casas que estaban enfrentadas desde hacía generaciones, [...] en circunstancias similares, “muchos nobles, duques e incluso reyes y emperadores habían aceptado rebajarse de la misma manera”. Rebajarse” (Ídem).*

Claro, el asunto de que la mujer fuera casi siempre de procedencia más noble que su marido dependía, en mucho, del mercado matrimonial que no estaba equilibrado, afirma Duby (Íbidem.:57), puesto que existía “Una plétora de niñas en oferta, [vs.] una escasez de niños compradores” (Ídem). Aunque dicha escasez de mujeres no se debía, precisamente, a la pobreza numérica de hombres, sino más bien, a la cuestión de que algunas no tenían la nobleza necesaria para enlazarse, o en casos realmente raros, otras se negaban a casarse y entonces se recluían en los monasterios; y algunas más, incluso lograban evitar éstos.

Aseveración que reitera Duby, pues apunta que “Era normal que algunas quedaran sin pareja. [El ejemplo que cita es clarificador:] Enrique, del castillo de Bourbourg, tenía cinco hijas y sólo consiguió casar a dos. Las otras tres vivieron vírgenes hasta su muerte en el pequeño monasterio de mujeres colindante con la casa. Lo habían fundado con ese fin, para alojar a las mujeres que sobraban” (Ídem.). De las que sí se casaban, pues eran lo suficientemente rentables, lo hacían púberes en la mayoría de los casos.

Fossier lo refuerza:

*“Casaban a la hija a los quince años y a veces la <<prometían>> incluso antes; era, en efecto, la base de la riqueza familiar, la joya que se vendía. Los jóvenes recorrían los torneos, pero también los caminos y las granjas para conseguirlas; los viudos excluidos se conformaban, a bajo precio, con quienes nadie quería, [...] En lo que se refería a las chicas que, pasados los veinte o veinticinco años, no habían encontrado comprador, o se habían negado con éxito a ingresar en un convento, permanecían como criadas, <<solteronas>> (...), bajo la autoridad de su padre o de sus hermanos” (Fossier, Op. cit.:45).*

En sí, el deseo de todo padre de la época era casar al mayor número posible de sus hijas, “insertar el conjunto de su progenie en el tejido social, a las hijas a través de los matrimonios –o más exactamente, a través de la maternidad legítima, pues una



mujer en ese tiempo no tenía utilidad ni real existencia social mientras no fuera madre-” (Duby, Op. cit.:57-58). Era así, porque los hombres además de tener en su poder la posibilidad de elegir el mejor partido, la mejor sangre o la mejor dote; del mismo modo podían prescindir de ellas, de esos cuerpos femeninos cuando ya no les podían sacar nada más. En virtud de esto, la mayoría de las ocasiones ellas sólo representaban la recompensa para ellos, del patrón al cual habían servido, y que por lealtad, o hacerse querer aún más, les concedía una doncella de su familia, esto es, de nobleza más brillante (Ibidem.:58). ¡Qué cosa mejor pudieran desear!

Se evidencia, por tanto, que el poder de las mujeres en aquellos siglos recae, esencialmente, en su poder de procreación, derivándose de allí para adelante, en lo que también proveen y que ya se mencionó: nobleza, linaje y riqueza. Escribe Duby (Op. cit.:59-62), “las mujeres: son poderosas a través de sus hijos”. Y lo que refuerza ese poder es que han tenido mejor cuna que sus maridos. Por ambas cuestiones, entonces, sus descendientes, sus amados hijos, las veneran, y bien vale esa veneración ante tantos dones recibidos.

El linaje superior es patente:

*“Hacia 1170, Lamberto de Wattrelos escribía los Annales en Saint-Aubert-de-Cambrai. Cuando llegó a 1108, el año de su nacimiento, decidió decir “de quién venía”. Y lo hizo. A los siete años abandonó la casa natal. Su tío materno, el abad de Mont Saint-Eloi, había solicitado <<a su madre que se lo entregara>>. A la madre y no al padre. A la mujer que había llevado al hijo en su seno, que lo había alimentado de su leche, a quien el niño pertenecía mucho más que a su genitor. Ella fue la que tomó la decisión y confió su hijo a alguien de su propio linaje. Aquí se muestra el poder que la maternidad otorgaba a las mujeres [...]. Pero el relato muestra también lo que refuerza este poder. Su fortaleza nace de que(sic) en ese nivel de linaje todas las esposas han tenido mejor cuna que sus maridos. Lamberto lo sabe. Las tierras donde nació eran herencia de su abuela paterna. Su abuelo, un hijo menor sin fortuna, se había instalado allí. El linaje de su madre era claramente superior al de su padre. El honor, todo aquello que enorgullece a Lamberto, las relaciones gracias a las cuales hizo carrera en la Iglesia, todo lo viene de su madre, de su “dulce madre”, Gisela. Era la hija, dice, de un hombre “muy rico”. [...] Por este lado, el materno, se cuentan entre sus parientes abades, abadesas, una retahíla de guerreros fogosos como Ricardo de Furnes [...], los “muy famosos caballeros de Lampernesse” y un tío que murió luchando por el rey de Inglaterra Enrique I” (Ibidem:61-62).*

En esta dirección, por consiguiente, otro elemento de la vida medieval estaba en juego a raíz de la oferta/demanda matrimonial: los patrimonios estaban estrechamente ligados a la calidad del cuerpo femenino, y a la fecundidad de las damas: que pudieran quedar regularmente embarazadas, que estuvieran sanas y, en mayor medida, dieran vida a hijos varones, para que la suerte del señorío no dependiera de una mujer –que quien sabe con quién, iba a quedar-. Una cuestión de vital importancia, dado que en algunos casos, como lo señala Duby (Op. cit.:194-195), el que los reinos y/o señoríos cayeran en las manos de “otra sangre” era a causa de “accidentes”: haber tenido sólo hijas, por una “desafortunada” casualidad.

Las mujeres sí servían, y mucho, pero para dispersar la sangre de los reyes, de los guerreros valientes, en los señoríos correctos, los de su propia ascendencia, en la que ya estaban insertos sus maridos; el lecho conyugal era su fuente de poder, es bien cierto, pero ésta exigía sus uso y diseminación libres de errores: dentro de un “matrimonio

legítimo” y procreando a los futuros herederos, cuya sangre ya poseería honor, virtudes y riqueza; dones que por supuesto, se podrían acrecentar con una esposa de mayor linaje con la que se esperaba se casara el amado hijo.

El valor simbólico de su poder aumenta, por supuesto, gracias a que reinan desde la cama, pero en varios sentidos: por su capacidad de concebir e, ineludiblemente, por el empleo de su “arte amatorio”. Escribe Duby, bajo la pluma de Lamberto: “Eran socios, consortes, en lo material y lo espiritual, compartiendo “el mismo lecho y la misma devoción”. La carne y el espíritu. El cura de Ardres agrega que corresponde a la esposa “atizar” en el corazón del esposo “la hoguera del amor divino”. Dando por entendido que también debe, esta vez en la cama, inflamar la otra hoguera, la del amor carnal en que se forjan los hijos” (Duby, *Ibidem*:61-62).

En el lecho, con abrazos y caricias, con sus “secretos encantos”, su poder era suavizar al marido, ablandar su corazón; “introducir un poco de mansedumbre en el ejercicio del poder”. Un poder que, por supuesto, le otorgaba también seguridad; la de ser “socia” en partes iguales de ese mismo lecho, y de todo su territorio ganado a partir de entonces, porque gracias a su matrimonio “legítimo” adquiría asimismo el arraigamiento en una dinastía, que la recordaría eternamente, y en un territorio del cual era ama y señora, pues sólo en el espacio “del lecho y de las devociones” es la “socia” del jefe de la familia (Duby, *Ibidem*:203-205,213). Aunque claro está, pese a que se ven estrechos los límites de su poder, restringidos prácticamente al espacio doméstico de su casa,

*“se puede suponer que el campo se ampliaba a menudo en virtud de las numerosas ausencias del marido. El caballero salía de aventura con frecuencia y durante todo el tiempo que se sintiera capaz. La dama tenía entonces el campo libre. Mientras él estuviera vivo nunca llegaba a conducir ella misma a los guerreros, pero si organizaba la defensa del castillo sitiado. Administraba la intendencia corriente, apaciguaba las disputas, garantizaba los contratos” (Duby, *Ibidem*:205).*

Lo cual diluye la “popular” idea de que las mujeres sencillamente eran inexistentes, pues lo eran, tal vez, como ha quedado ya asentado, en los textos, en las fuentes escritas; ya que en la realidad de la época se ha denotado lo contrario.

Eran las “señoras” de la casa, del dormitorio, y cuando viejas, o no tanto, las viudas reinaban desde la sala de su hogar; desde donde todavía se mostraban más fuertes porque se apoyaban en sus hijos, en el afecto y la reverencia que éstos, ya señores, les hacían (Duby, *Ibidem*:207-212). Su poder era avasallador: “Tal como el amo repartía en matrimonio fuera de la casa a sus hijas y a las hijas de sus vasallos, su mujer ordenaba la sexualidad de los criados. La extendía, dándoles un marido a las sirvientitas que sacaba de las casas pobres para que engendraran nuevos servidores. Poder femenino dentro de la vivienda, poder autónomo, absoluto, legítimo” (Duby, *Ibidem*:202-203).

Más todavía, sumado a esas formas de poder, dadas a través del matrimonio, otra forma de obtención del mismo era por medio de una vida santa, en un monasterio, otro espacio de la misma condición: cerrado, aunque éste, sacralizado. Evidentemente, un espacio si no regido, por lo menos sí vigilado por hombres, quienes “cuidaban” de su espiritualidad y la guiaban: monjes y clérigos. Quienes al final de sus días, en sus

epitafios, o antes, en sus escritos genealógicos o sobre las vidas de esas mujeres (vides), a las que servían en muchos casos, escribían sus “inapreciables” cualidades: “santidad de vida, prudencia, bondad, caridad”; y en algunas ocasiones, de extraordinario orden, “misticismo”. Insistían en el poder de esas mujeres, que vivieron “alejadas de las codicias de los hombres. Allí donde buscan refugio las hijas que no encuentran marido” (Duby, *Ibíd*em:190).

Como se ha hecho perceptible enfáticamente, las mujeres no están nombradas en los textos escritos por los hombres de su tiempo: “Como si las mujeres estuvieran encerradas en su propio universo y no se dijera nada de ellas porque no interesa y porque no se sabe demasiado” (Duby, *Ibíd*em:191). De hecho, en algunos casos, como el de Cristina, madre de Arnoud y esposa del conde Balduino II, sólo se hace tres menciones apenas visibles: a propósito de sus esponsales, sus maternidades y su muerte (Ídem). No hay más. Y sin embargo, esos hombres, en su mayoría ascetas –buscadores y practicantes de la “perfección cristiana”, si esto existe-, fueron quienes con “su ideal de vida”: “la liberación del alma de la sujeción y de la tiranía del cuerpo” (Le Goff[5], 2005:35), las condujeron, real y literalmente, a llevar y manifestar una vida espiritual centrada en el cuerpo (tanto en el Cristo crucificado como en el reencarnado). Y más, porque el hombre, precisamente este “noble” señor, “es el guía de esta pecadora” (Ídem), o bien, fuera del hogar ella “estaba bajo la tutela masculina” (Fossier, *Op. cit.*:134); pues el propio Aristóteles la tachó como un “<<macho fallido>>. [...Lo cual] <<explica la incontinencia que marca su comportamiento; influye en su alma y su capacidad de elevarse a la comprensión de lo divino>>, escribe Christiane Klapisch-Zuber” (Le Goff, *Op. cit.*:49).

Contextualicemos, para un mayor entendimiento de la colaboración masculina en el misticismo corpóreo femenino, pese al rechazo siempre existente hacia la mujer. La “ascesis”, dice Le Goff (*Ibíd*em:35) es la fuente de la premisa de discreto, es decir, de moderación. Marca el acento de la represión por el placer, y en primer lugar del placer por el cuerpo; el cual, con todo y lo dicho sobre el papel e importancia de las mujeres a través de su sangre, aun cuando sólo fuera de la sangre noble, era el más claro símbolo femenino: cuerpo = mujer. Es, por supuesto, el desprecio por el mundo, que otra vez, significa el desprecio por el cuerpo. Todo lo cual, como fertilísimo caldo de cultivo, tuvo el escenario socio-histórico más “atinado”: la instauración del feudalismo, la reforma monástica del siglo XI y de principios del siglo XII. Eso, porque la reforma acentuó “la privación y la renuncia en el terreno alimentario (ayunos y prohibición de ciertos alimentos) y la imposición de sufrimientos voluntarios. Los píos laicos [por tanto] (caso por ejemplo del rey de Francia, san Luis, en el siglo XIII) pueden sujetarse a mortificaciones corporales comparables a las que se infligen los ascetas: cilicio, flagelación, vela, dormir en el suelo...” (Ídem).

Entonces, “A partir del siglo XII, el desarrollo de la imitación de Cristo en la devoción introduce entre los laicos prácticas que recuerdan la pasión de Cristo. San Luis, devoto de un Dios sufriente, será un rey-Cristo, un rey sufriente” (Ídem). De allí, en obvia consecuencia se origina el escenario sustentador de estas ideas imperantes acerca de la elevación a lo divino: buscar la salvación a través del camino que la propia Iglesia, por medio de sus clérigos y fieles más devotos –hombres “ascetas”-, señala como el único viable: vivir el sufrimiento de Cristo a través del propio cuerpo y de su

“dolorismo” en la Pasión. Lo cual implica a todos sus fieles: hombres y mujeres. Un camino de esperanza por la salvación siempre buscado entre una serie de tensiones: entre Dios y el hombre, entre el hombre y la mujer, entre el cuerpo y el alma, y más aún, en el interior del cuerpo mismo, pues la Edad Media es una época de paradojas: el cuerpo me lleva a Dios pero también representa mi perdición. Tal vez suena drástico, o incluso ilógico –ante nuestro pensamiento “moderno”-, pero los autores lo explican.

Para ilustrar tal situación, apunta Le Goff (Op. cit.:13),

*“En la cristiandad, la salvación pasa por una penitencia corporal. En el umbral de la Edad Media, el papa Gregorio Magno califica el cuerpo de “abominable vestimenta del alma”. El modelo humano de la sociedad de la Alta Edad Media, el monje, mortifica su cuerpo. Llevar un cilicio sobre la carne es signo de una piedad superior. Abstinencia y continencia se hallan entre las virtudes más fuertes. La gula y la lujuria son los mayores pecados capitales. El pecado original, fuente de la desdicha humana, que figura en el Génesis como un pecado de orgullo y un desafío del hombre hacia Dios, se convierte en la Edad Media en un pecado sexual. [...] la Edad Media extrajo conclusiones extremas de estas consecuencias corporales del pecado original”.*

Sobre esto, a causa de tales sentencias, el hombre y la mujer medievales buscan alcanzar tal piedad, o elevación espiritual, a través, desde luego, de lo que se había establecido para lograrlo: la manipulación del cuerpo, su martirización, o su enfermedad, por un lado, y el culto a las reliquias, por otro. Todo se resume en “dolorismo”, en aparejarse al “cuerpo sufriente de Cristo”, como máximo signo de elevación hacia su gloria. Tan es así, que “una monja del monasterio de Töss compuso un poema en el que Cristo le decía: <<Cuanto más enferma estés, tanto más te querré>>” (Walker Bynum, Op. cit.:170).

Pues en efecto, en primer término, tenemos el culto a las reliquias, que “era sólo una de las formas mediante las cuales la devoción tardío-medieval hacía hincapié sobre el cuerpo como algo sagrado” (Ibídem.:165); en virtud de que eran mucho más que meras ayudas para los buscadores de la salvación, “eran santos en sí mismos que ya vivían con Dios como cuerpos incorruptos y glorificados, cosa que el común de los mortales sólo alcanzaría al final de los tiempos” (Ídem). Justamente, en consecuencia, como lo señala Le Goff, la Edad Media crea nuevos héroes: los “santos”, “que en primer lugar son mártires en su cuerpo” (Le Goff, Op. cit.:30-31).

En esta misma vertiente, los procesos fisiológicos manifiestos eran asimismo venerados. “Los santos escupían o soplaban en las bocas de otros para llevar a cabo curaciones o transmitir la gracia. Los enfermos clamaban por el agua en que se bañaban quienes iban a ser santos para beber o para bañarse en ella” (Walker Bynum, Op. cit.:165). Además, los hombres de la Edad Media manipulaban su cuerpo con fines religiosos.

*“Tanto los santos como las santas se dedicaban a lo que hoy en día llamaríamos autotortura – precipitarse al interior de hornos o de charcas heladas, clavarse cuchillos, clavos u ortigas en la carne, azotarse o autocolgarse en elaboradas pantomimas de la Crucifixión de Cristo-. Entendidos a veces como escarmientos de impulsos sexuales o como castigos por un pecado, tales actos eran frecuentemente descritos como una unión con el cuerpo de Jesús” (Ibídem.:166).*

Sumado a dichas acciones, de igual modo los hombres piadosos de aquella época atribuían “un extraordinario significado al cuerpo de Dios. No sólo creían que el pan se convertía en Cristo en el momento de la consagración en el altar, sino que también experimentaban milagros en los que el pan se transformaba en carne ensangrentada en la patena o en la boca de quien lo recibía” (Ídem). En tal medida era esta veneración, pues, que ciertos miembros del cuerpo de Cristo eran respetados y/o alabados

*“con métodos que nos asombran y, a veces, nos ofenden”. [...] [dado que, por ejemplo,] el culto al santo prepucio gozó de gran popularidad en los últimos años de la Edad Media. Aunque el hagiógrafo Raimundo de Capua y los artistas de principios de la Europa moderna presentan a Catalina de Siena contrayendo matrimonio con Cristo con un anillo de oro y piedras preciosas, la misma Catalina afirma que desposó a un Cristo de carne circuncisa. [...] la beguina vienesa Agnes Blannbekin, en una visión, acogió el prepucio en su boca y, al probarlo, lo encontró tan dulce como la miel” (Walker Bynum, Op. cit.:167).*

Bajo tal panorama, en tal caso, toda esta actitud hacia el acercamiento a Dios por vía de lo somático, como un facilitador de acceso a lo divino, fue creciente, y de manera dramática durante el siglo XII y muy característico de las mujeres, principalmente. En tal medida, que por supuesto se manifestó, todo ese “dolorismo” de Cristo, en segunda instancia, a través de los estigmas y la flagelación. Los estigmas como un equiparamiento precisamente con Él, como un signo de conformidad fisiológica con su padecer y sus heridas con ocasión de la Pasión, para convertirse de lleno en el siglo XIII como un sello de santidad, un signo de la efusión del Espíritu Santo (Le Goff, Op. cit.:50).

La más célebre de las estigmatizaciones, por supuesto, es la de Francisco de Asís, acontecida en 1224, dos años antes de su muerte. Pero es importante resaltar, no obstante, que este tipo de manifestaciones corporales fueron más bien, mayormente comunes en las mujeres que en los hombres:

*“Una de las primeras estigmatizaciones conocidas es la de la beata María de Ognies (muerta en 1213). [...] Los estigmas de la beata Isabel de Spalbech (muerta en 1270) emitían chorros de sangre el viernes y, su cabeza lucía pinchazos de espinas. Los estigmas de Santa Catalina de Siena (muerta en 1380), recibidos durante un éxtasis en 1375, eran invisibles y se manifestaban mediante violentos dolores internos” (Ídem).*

Además, “sólo en el caso de las mujeres las heridas estigmáticas sangraban periódicamente” (Walker Bynum, Op. cit.:168).

La flagelación, por su parte, aun cuando constituía una expresión que chocó casi siempre con la hostilidad de la Iglesia, también fue una manifestación, laica y popular, que era “una especie de peregrinaciones ejecutadas llevando la cruz y estandartes, con los pies descalzos, el cuerpo semidesnudo, en medio de aclamaciones y cantos sacros” (Le Goff, Op. cit.:51). La autoflagelación, en suma, fue componente de todos unos rituales que, al final, no se introdujeron entre las prácticas ascéticas monásticas de

Occidente; lo cual, según Le Goff, demuestra que el ejemplo de Cristo sufriente no implicaba una martirización importante del cuerpo (Ídem), al menos no de forma externa, quiero intuir, sino más bien el dolor y el sufrimiento debían venir de dentro de los cuerpos, como un signo de Dios, de elevación hacia Él porque asimismo Él lo quería.

En esta línea de argumentación, escribe Walker Bynum que

*“Los trances, las levitaciones, los ataques catatónicos u otras formas de rigidez corporal, el milagroso estiramiento o ensanchamiento de partes del cuerpo, las inflamaciones de dulces mocosidades en la garganta (...) y las hemorragias nasales extáticas raramente son referidas a santos varones, mientras que son bastante habituales en las vitae de las mujeres de los siglos XIII y XIV. La incapacidad para comer algo que no se la hostia eucarística (lo que Rudolf Bell llama <<anorexia santa>>) sólo atañe a las mujeres durante la mayor parte de la Edad Media” (Walker Bynum, Op. cit.:167).*

Los hombres tachaban a las mujeres, y de todos modos, ellas también buscaban el camino de acceder a Dios a través de su cuerpo, el gran repudiado cuerpo femenino de la Baja Edad Media. En función de tal deseo, y/o búsqueda, consciente y/o inconsciente, las mujeres de este periodo de la historia, también se “enfermaban”, sufrían, padecían y en ese dolor manifestaban, expresamente, su amor y su conexión con el Creador; ya que al parecerse a Él y a su sufrimiento, no había duda alguna de su intenso e inagotable amor.

La enfermedad es, por tanto y en tercer lugar, otra de las vías de manifestación de “lo divino”, pues en sí, en la Edad Media ésta toca al ser entero, e independientemente de sus expresiones somáticas visibles, es simbólica; como se ha venido ejemplificando.

La enfermedad, en su sentido estricto, era un mal físico y espiritual patente y, recordando a Fossier, era resultado del designo divino, por lo que, para contrarrestar tal destino, el cristiano medieval buscaba continuamente caminos hacia la salvación: no sólo enfermando, sino desde luego a través de la veneración a las reliquias y de las peregrinaciones a los lugares santos. En definitiva, esta situación respecto a la enfermedad no era de otra manera. Una cuestión que se demuestra claramente, inclusive, con el caso de la lepra, pues Le Goff argumenta que

*“El leproso es, de este modo, un pecador que busca liberar su alma y su cuerpo de sus mancillas, en particular de la lujuria. El cuerpo sufriente del leproso es así la lepra del alma. A menudo se considera que el leproso ha sido engendrado por sus padres durante uno de los periodos en los que la copulación estaba prohibida a los esposos (Cuaresma, vísperas de fiestas, etc.). La lepra es, pues, hablando con propiedad, el producto del pecado, y del peor: el pecado sexual” (Le Goff, Op. cit.:90-91).*

Pero igualmente, la ignorancia anatomo-fisiológica imperante de la época condujo a fomentar las creencias religiosas dominantes. La historia de las enfermedades es, ante todo, la historia de las endemias, que tampoco se comprendían ni se combatía el contagio (Fossier, Op. cit.:29), así como tampoco se entendían las enfermedades más constantes: fiebres, intensísimos sudores, escrófulas, flujo de vientre, catarro, decaimiento, pestilencia, lepra, etc.; y sin deseos de sentenciar erróneamente, ni siquiera se tenía un conocimiento certero y/o “científico” acerca de sus causas y de las mejores

vías para su curación. Indica Fossier, “no contaban con un significado médico seguro” (Ibidem.:30). En ocasiones, en extremo, se hacía todo lo contrario a lo recomendable para curar una enfermedad, como en el caso específico de la “peste negra”: sangrar al enfermo y abrir los bubones sólo servía para agravar el mal y contaminar a los sanadores; las compresas de opiáceos o las cataplasmas de órganos de pájaros no tenían efecto alguno en el aliento húmedo del enfermo, vía del contagio pulmonar. Y qué decir del hacinamiento en las ciudades, con el fin de huir de un foco de peste; es obvio que deberían haber hecho lo contrario” (Ibíden.:38).

Claro, también es cierto, que había prácticas terapéuticas acertadas: trepanación, cauterización con fuego, reducción de fracturas, cataplasmas, opiáceos, torniquetes, ventosas o revulsivos que conseguían sus fines y dan prueba de algunas observaciones exactas en cuanto a la sangre, los huesos o la piel” (Ibidem.:29). Sin embargo, este tipo de tratamientos o curaciones no aplicaban a las enfermedades de las mujeres piadosas, místicas. En general, debe considerarse que la ignorancia médica de entonces —por menor que realmente fuera, según su pensamiento y circunstancias socio-ideológicas—, sólo logró vencerse de manera real y mensurable por medio de la medicina popular del siglo XIX, con base a todos los cambios ya dados para dicha época.

Nuevamente, volviendo al caso de las mujeres místicas, es precisamente todo ese escenario el que fue fértil terreno para su origen y fortalecimiento, así como expansión, en los siglos constituyentes de la Baja Edad Media. En virtud de tales cimientos, “y al margen de la causa de la enfermedad o de la reacción inicial que los santos tenían hacia ella, muchas mujeres de la Edad Media —por ejemplo, Serafina de Gimignano, Villana de Botti, Margarita de Ypres, Dorothy de Montau, Gertrudis de Hefta y Alpais de Cudort- vieron en la angustia física y mental una oportunidad para su salvación y la de los demás. [...] Beatriz de Nazareth [incluso] se preguntaba si sería conveniente volverse loca por amor de Dios” (Walker Bynum, Op. cit.:169). De tal suerte que, “Algunas mujeres visionarias (como Juliana de Norwich) suplicaban por la enfermedad como si ésta fuera un regalo de Dios” (Ídem).

¿Por qué pasaba esto? Sumado a todo lo que ya se ha descrito y explicado, en relación a la contribución de la ascesis y al paralelismo del cuerpo medieval con el dolorismo y padecimiento de Cristo, con el fin de alcanzar la gloria; sucedía porque sus encuentros con Cristo, señala Bynum, elevaban sus deseos de enfermedad, en aquellas mujeres. Experimentar a Cristo, para ellas, equivalía a un <<encender>> las dimensiones corporales de la recepción mística (Walker Bynum, Op. cit.:170-173). De allí que,

*“las mujeres hablan normalmente de saborear a Dios, de besarle intensamente, de adentrarse en su corazón o en sus entrañas, de ser cubiertas por Su sangre. [...] Lidiwina de Schiedam y Gertrudis de Delft, por ejemplo, sintieron un deseo tan maternal por el Niño Jesús que la leche fluyó de sus pechos; Beatriz de Nazareth experimentó una alegría en Cristo que deformó su rostro y la atormentó con una risa histérica; [...] La poetisa y mística del siglo XIII Hadewijch habló de cómo Cristo la penetró hasta perderse en el éxtasis del amor” (Ibidem.:171).*

Descripciones que, en la actualidad, bajo comprensiones modernas, podríamos decir desdibujan la línea entre lo espiritual y lo psicológico, por un lado, y de lo

corporal e incluso sexual, por otro. Un punto que, aquí, no está a discusión, ni es cuestión de análisis; se da por sentado que las mujeres medievales místicas seguían el arquetipo bíblico, puesto que la medida de tal modelo era precisamente la comprensión simbólica del siglo XII.

“Los acontecimientos biográficos del ser humano hallaban su sentido en tanto que repetían los hechos arquetipales” (Cirlot y Garí, Op. cit.:59). Lo cual sucedía en niveles estrictamente literales, según mi perspectiva, puesto que, de regreso en el caso de la citada varias veces Juliana de Norwich, toda la narración de su enfermedad está llena de analogías crísticas:

*“[...] las visiones se desencadenan en la contemplación del crucifijo y las primeras imágenes son escenas de la Pasión (la corona de espinas, el empaldecimiento del rostro, la flagelación, el instante de la muerte y la herida del costado). [...] imágenes [que] están relacionadas históricamente con la llamada <<piEDAD afectiva>> y con la devoción del cuerpo y humanidad de Cristo desarrolladas en la espiritualidad de los siglos bajomedievales (C. W. Bynum)” (Ibidem.:260-261).*

Un misticismo que se da en innumerables mujeres desde el siglo XII, como Margarita de Oingt, Ángela de Foligno o Hildegarda de Bingen, entre muchas más, una lista innumerable; del siglo XII pasando por el XIII con gran fuerza, XIV y XV, éste como el periodo de máxima expresión religiosa. Todas ellas, quienes buscaban su unión ineluctable con Dios.

Pero aún hay más, situación central en su práctica devocional crística, que debe señalarse: su encuentro místico no se cernía, únicamente, a ese aspecto del sufrimiento y dolorismo de Cristo, sino que, mucho más allá, se emparejaba también con una “dualidad”, llamada así por algunos especialistas medievales, pero que más bien, creo, se refiere a una paradoja o, todavía mejor, como le llama Le Goff, a una relación dialéctica entre el cuerpo y el alma, pues el primero, reitera, es el lugar crucial de las tensiones entre esas dos entidades (Le Goff, Op. cit.:31).

¿Cuál es esta relación dialéctica?, o como la llamé casi al inicio del texto, la contradicción del cuerpo femenino bajomedieval. Se trata, ya para cerrar este análisis que nos ocupa, en que a la par de que el ascetismo condujo a que el cuerpo de las mujeres centrara su salvación y la de los demás, su devoción y su unión con Dios, a través de equiparar su cuerpo con el de Cristo en la vía del padecimiento que Él vivió en su carne, de manera perceptible y palpable, esto no se dio solamente a través de ese sufrimiento y dolorismo, sino que también, en la reencarnación de su cuerpo santo. Tanto en el cuerpo sufriente de Cristo, como en el Cristo reencarnado, glorificado, se contempló la mujer bajomedieval a sí misma.

Como se señaló al principio de este texto, acerca de la mezcla y/o permeabilidad de lo espiritual y lo corporal, de lo femenino y de lo masculino, del cuerpo y del alma, precisamente, dicho traspaso de límites borró de manera pronunciada y casi “natural” lo que significa en sí cada noción o concepto, de manera tal que para los hombres medievales la ecuación hombre-mujer era nítida e incuestionable, como todo lo demás sobre sus creencias religiosas y devocionales de la época. La ecuación era una fusión de conceptos y, por tanto, de características.



El cuerpo es despreciado, porque equivale a la corrupción, al pecado, a la podredumbre y a la perdición, representado en la figura de la mujer, pero al mismo tiempo, el cuerpo es glorificado, porque se empareja a la propia glorificación del Señor, a su reencarnación, a la nueva vida, oportunidad que le provee al hombre, irremediamente pecador. Escribe Le Goff con relación a ello, reiterando lo dicho:

*“De un lado el cuerpo es despreciado, condenado, humillado. En la Edad Media, la salvación pasa por una penitencia corporal. [...] El cuerpo es el gran perdedor del pecado de Adán y Eva revisado de este modo. [...] No obstante [también], en el siglo XIII, la mayor parte de los teólogos ponen en evidencia el valor positivo del cuerpo ya en la tierra. San Buenaventura subraya la excelencia de la posición erecta, que, en virtud de la primacía del movimiento de abajo hacia arriba, corresponde a la orientación del alma hacia Dios. Insiste asimismo en la importancia de la condición sexuada que concurre a la perfección de la naturaleza humana mantenida después de la resurrección en el Paraíso, no por la generación que ya no tiene razón de ser, sino por la perfección y la belleza de los elegidos. [...] Lo que sucede es que, por otro lado, el cuerpo se glorifica en el cristianismo medieval. El acontecimiento capital de la historia –la Encarnación de Jesús– fue la redención de la humanidad mediante el gesto salvador de Dios, el hijo de Dios, tomando un cuerpo de hombre. Y Jesús, Dios encarnado, venció a la muerte: la resurrección de Cristo funda el dogma cristiano de la resurrección de los cuerpos, [...] [Entonces] El cuerpo cristiano medieval está atravesado de un extremo a otro por esta tensión, este balanceo, esta oscilación, entre el rechazo y la exaltación, la humillación y la veneración” (Ibidem:12-14).*

*Bajo tales premisas, cabe recalcar, el cuerpo de la mujer se asoció inevitablemente con el cuerpo o con la humanidad de Cristo, aplicándosele tal balanceo y convirtiéndose así, por ende, en un cuerpo rechazado y exaltado, un cuerpo temido y venerado, ambas actitudes a la vez atribuidas sólo y exclusivamente a su cuerpo y, en consecuencia, tanto hombres como mujeres medievales alentaban en el cuerpo femenino y esperaban exactamente lo mismo de él: “intensos ascetismos y éxtasis” (Walker Bynum, Op. cit.:174), representantes por supuesto tanto del sufrimiento como de la glorificación, porque, en especial, los hombres esperaban a través de estas experiencias femeninas conocer la “voluntad de Dios”.*

¿Cómo era posible que esto se llevara a cabo, de manera “dual”, o más bien, “natural”, como sus ojos lo veían y sus creencias lo esperaban? ¿Cómo el misticismo femenino bajomedieval podía, a la vez, ser representante tanto del dolor de Cristo como de su glorificación? Es sencillo, gracias, nuevamente, a la fusión de nociones que la religiosidad de la época propiciaba y aplicaba a todo su mundo. Nos dice Fossier (Op. cit.:90), en el medioevo los hombres, los sentimientos masculinos eran dobles, no contradictorios, porque por un lado tenían temor a la mujer, el cual disfrazaban bajo la apariencia del desprecio y la sospecha, y por el otro, en el alarde de autoridad masculina fuera del hogar residía el sentimiento de que en el interior, por el contrario, el poder femenino en el ámbito sexual prevalecía sobre él, y dicho poder femenino también recaía en María, esposa y madre de Dios, en virtud de que María es la Madre, protectora de una humanidad turbada y sobre todo, ella era el ideal de la vida femenina para el clero.

Precisamente, son ellos, los hombres medievales, ascetas, quienes introducen las figuras de María, madre de Dios, y de Eva, la primera pecadora de la historia; aquélla,

como imagen del ideal femenino cristiano, a quien Jesús le concedió todo, incluso, ¿no hablaba gustoso con las mujeres; y fue a ellas, las dos Marías, la Magdalena y la de Betania, a quienes Jesús se mostró primero, después de la resurrección? En cuanto a Eva, representa el pecado, el temor a la mujer, aunque claro, un pecado que de orgullo se transformó en un pecado sexual. Aseveraciones en las que se sustenta, otra vez, la naturaleza dual u oscilante, siguiendo a Le Goff, del significado del cuerpo femenino.

La naturaleza oscilante del cuerpo femenino, entre dolorismo y glorificación, se basa de hecho en una creencia medieval:

*“No sólo Cristo se había encarnado en un cuerpo de mujer, sino que además su propia carne hacía cosas propias de mujer: derramaba sangre, proporcionaba alimento y daba nacimiento a una nueva vida. [De lo que se deriva que] Si ciertos momentos claves de la vida de Cristo eran descritos por devotos escritores como <<femeninos>>, no es de extrañar que a los procesos fisiológicos de las mujeres se les diera un significado religioso” (Walker Bynum, Op. cit.:189).*

En efecto, esto es lo que conlleva a que las mujeres lucharan por experimentar los mismos fenómenos vividos por Cristo: tanto los de sufrimiento, como los que evidenciaban su encarnación en la humanidad, y posterior gloria. Así pues, tampoco sorprende que los mismos hombres, para quienes las experiencias somáticas no eran <<ordinarias>>, las veneraran; pues al final, como parte de su pensamiento medieval, los seres humanos eran poseedores tanto de características masculinas como femeninas, invariablemente como en el caso de Cristo, quien podía sangrar, nutrir, morir y dar la vida por los demás. Todo ello, no olvidarlo, propiciado por el ascetismo femenino y masculino, por la fusión de géneros, por la devoción eucarística y porque los hombres, en forma singular, consideraban que las visiones cristocéntricas eran un medio de conocer la voluntad de Dios, y entonces, la única manera, o la más viable forma de acceder a ese conocimiento era por medio de sus muy odiadas y amadas mujeres bajomedievales.

En conclusión, luego, y con base a una visión global de lo aquí largamente expuesto, es posible ya dar cuenta de que todo este escenario fue autogenerador, una y otra vez, en continuo círculo, de las creencias “místicas” en relación al cuerpo, pues éste constituyó eje central de su manera de concebir el mundo, de concebirse a sí mismos como hombres o mujeres de la época y, sobre todo, de entender a Cristo, hijo de Dios, Su Creador supremo.

Precisemos, a fin de resumir y puntualizar, el pensamiento bajomedieval entendía la enfermedad como un designio divino, dado que la ignorancia anatomo-fisiológica de la época sumada a su subrayada inclinación religiosa les proveía de tales explicaciones, todas centradas en la deidad, que gobernaba su mundo y actuar cotidiano. De allí, como se los debía indicar el “correcto” proceder, estaban en continua búsqueda de apaciguar la ira de Dios, a causa de sus pecados, con el objetivo de tener un mayor acercamiento a Él, a lo divino, y en sí, de alcanzar la gloria eterna que Él prometía. Entonces, como obvia consecuencia, se ceñían a los preceptos, o caminos señalados por los “hombres iluminados y letrados”, clérigos y monjes ascetas –en su mayoría– de la época, para alcanzar la gracia, es decir, la cercanía y acogimiento de Dios en el Paraíso. Estos caminos, como ya se evidenció, debían ser recorridos a través del cuerpo, entendido, en

manera dialéctica, tanto negativa como positivamente; o como bien lo dice Le Goff, de una manera oscilante, entre el rechazo y la exaltación, la humillación y la veneración.

Un cuerpo, comprendido como unidad psicosomática, que debía manifestar el dolor y la gloria de su salvador: Cristo; y que como ya se vio, dicho oscilamiento se expresaba precisamente por medio de visiones crísticas y eventos somáticos, que incluyen desde exudaciones, levitaciones, trances, ataques catatónicos, estiramientos e inflamaciones de partes del cuerpo, hasta hemorragias, lactancias y sus esponsales con Cristo. Siendo esto, en suma, la causa renovada, realimentada una y otra vez, de que se creyera que a través del cuerpo se podía llegar, con un gozoso sufrimiento, a alcanzar lo divino, “ver a los ojos de Dios”.

Lo cual, asimismo, implica que dichas posibilidades, de que un cuerpo fuera a la vez podredumbre y gloria, se adjudicaran a las mujeres específicamente, puesto que ellas eran quienes de manera exclusiva poseían esa “extraordinaria capacidad corporal”, que impulsaba, en forma cíclica, la devoción masculina y femenina hacia sus cuerpos milagrosos. Independientemente esto, de iniciales dudas o rechazos al respecto.

No está demás apuntar, por supuesto, que en ese periodo de la historia, la persona medieval en general podía ver lo sagrado en esa misma carne, la que no presentaba diferenciación física notable entre un cuerpo femenino y uno masculino. Recordemos, Cristo tenía características de ambos, y las expresó en su momento.

En otra vertiente, que es importante también indicar, si iniciamos este análisis situando el poder que según los autores citados poseían las mujeres del bajomedioevo, pese a que las fuentes escritas denuncien en voz alta que ellas eran prácticamente inexistentes, y en muchos casos sí lo eran, fue para contextualizar el asunto que algunos estudiosos “modernos” dan por sentado, según mi parecer: que las mujeres del bajomedioevo hicieron uso de la manipulación de su cuerpo con la única finalidad de hacerse visibles en un mundo en el que no existían, en el que “sólo eran cuerpo” (un ente denigrado, subvalorado y silenciado). Premisa que, por las ya expuestas argumentaciones, es un fatal error.

Como ya se describió profusamente, si bien en la Edad Media la mujer era inferior al hombre, y no siempre, su cuerpo era un instrumento o una puerta que conducía al anhelado cielo, pues ese lugar de la fertilidad y el encuentro místico era también el lugar de la tentación y de la descomposición, es igualmente cierto y claro que ese mismo cuerpo dialéctico, y para algunos, contradictorio, le abrió la estrecha puerta hacia considerarse una vía para la unión con Dios a causa de que los propios hombres de la época así lo consideraron, hombres que por supuesto sí tenían poder, y no sólo el de las letras, sino asimismo el que les otorgaba el conocimiento de la teología.

Considero, y puede parecer muy aventurado, que las mujeres de la Baja Edad Media, en sí mismas y por sí solas, no propiciaron la manipulación psicosomática como medio para obtener poder, dado que en su época, la muy tachada de oscura y atrasada, ellas ya lo poseían, un poder que les otorgaban sus entrañas, su sangre, su linaje y su cama.

Nuestro pensamiento moderno recurre frecuentemente, de la misma manera, a creer que ellas “hubieran deseado” más poder, más ingerencia en el ámbito público de su época o, incluso, un real reconocimiento de su inserción en la historia; no obstante,

¿quién nos puede asegurar que tales sentencias del “pensamiento moderno” deben ser ciertas?, ¿quiénes pueden afirmar que esas mujeres “oprimidas y discriminadas” no eran felices en la forma en la que vivían, experimentado su poder femenino dentro de su casa y dentro de sus monasterios; las primeras a través de lo que surgía de sus entrañas, y las segundas, por medio de su vida centrada en Cristo, en sus visiones y manifestaciones corpóreas cristocéntricas?

¿Cómo saberlo? Tendría que ser el análisis y estudio en otra ocasión.

## **Bibliografía:**

1. Cirlot, Victoria y Blanca Garí. La mirada interior. Escritoras místicas y visionarias en la Edad Media. Barcelona, Ediciones Martínez Roca S.A., 1999. 317pp.

2. Duby, Georges. Mujeres del siglo XII. Recordando el linaje femenino. Santiago de Chile, Editorial Andrés Bello, 1996. 224 pp.

3. Fossier, Robert. Gente de la Edad Media. Tr. por Paloma Gómez Crespo y Sandra Chaparro Martínez. México, Santillana Ediciones Generales S.A. de C.V., 2007. 385 pp.

4. Le Goff, Jacques y Nicolas Truong. Una historia del cuerpo en la Edad Media. Tr. por Joseph M. Pinto. España, Ediciones Paidós Ibérica, S.A., 2005. 163 pp.

5. Walker Bynum, Caroline. “El cuerpo femenino y la práctica religiosa en la Baja Edad Media”, en Fragmentos para una Historia del cuerpo humano. Parte primera. Tr. por Isabel Zamorano. Madrid, Taurus, 1990. 225pp.

## **Notas:**

[1] Es profesora de Historia Medieval Europea en el Instituto de Estudios Avanzados de Princeton.

[2] Profesor del Collège de France. Uno de los historiadores actuales de mayor importancia dentro y fuera de Francia, que ha publicado numerosos libros sobre historia medieval, campo en el cual es especialista.

[3] Archivista y paleógrafo, profesor emérito de la Sorbona, es autor de libros relacionados con la sociedad medieval de Occidente.

[4] Victoria Cirlot es profesora de literatura medieval en la Facultad de Humanidades de la Universidad de Pompeu Fabra. Se ha dedicado al estudio de las literaturas en lenguas románicas, y entre sus últimas publicaciones destaca Vida y visiones de Hildegard von Bingen. Blanca Garí es profesora de historia medieval en la Facultad de Geografía e Historia de la Universidad de Barcelona. Se ha dedicado al estudio de la espiritualidad femenina y es autora de varios artículos sobre las <<vidas espirituales bajomedievales>>.

[5] Máximo representante de la <<nueva historia>>, principal heredero y continuador de los Annales, Jacques Le Goff es el especialista internacionalmente más conocido de esa <<otra Edad Media>> que no ha dejado de explorar. Nicolas Truong ejerce el periodismo en Monde de l'Éducation, y fue director de la revista Leerte.